



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

**L'interdonazione erotica.
Il soggetto senza soggetto di Jean-Luc Marion.**

Relatore:

Prof. Marcello Ghilardi

Laureanda:

Maria Gatto

Matricola n.
1189971

Anno accademico 2020-2021

INDICE

Introduzione	p. 5
Capitolo I : Donazione	p. 10
1. L'ambiguità: perché "donazione"?	
2. L'evento	
3. Il doppio debito: la <i>Gegebenheit</i> e l' <i>es gibt</i>	
4. Mediazione o immediatezza?	
4.1 La chiamata: il fenomeno si impone. Istituzione dell'adonato	
4.2 La risposta: il ruolo dell'adonato. Da donazione a manifestazione	
4.3 Il responsorio: un ritardo strutturale	
5. Il fenomeno saturo	
Capitolo II : Una nuova concezione di soggetto. Dal soggetto all'adonato, da <i>ego cogito</i> a <i>ego amans</i>	p. 39
1. Il privilegio della carne	
2. Interloquito, testimone, adonato, attributario	
3. Aporie dell'io trascendentale e del me empirico	
4. Dall' <i>ego cogitans</i> all' <i>ego amans</i>	
Capitolo III : La terza riduzione	p. 60
1. Oltre la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale	
2. L'altrove	
3. La riduzione erotica	
4. Conseguenze: il privilegio dell'amante e l'individuazione dell'io	
5. Il farsi avanti dell'amante e l'erotizzazione della carne	

Capitolo IV : La relazione p. 93

1. *L'intime*

1.1 Diversamente dall'amore greco e dall'amore biblico

1.2 Al di là dell'altro come Altro logico

1.3. Al di là della scissione fra spirituale e sessuale.

2. Quale concezione di "io"?

2.1 Vivere a due

2.2 Potenziale di situazione

2.3 L'altro come inaudito

Conclusione p. 116

Bibliografia p. 119

Avvertenza preliminare

Siglarario delle opere:

RD: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989; tr. it. a cura di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

CV: *La croisée du visible*, Puf, Paris 1996 (or. *La Différence* 1991).

ED: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997; tr. it. di R. Caldarone, a cura di N. Reali, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei Frontiere, Torino 2001.

DS: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001.

VR: *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005; tr. it. a cura di C. Canullo, pref. di G. Dalmaso, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007.

PE: *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003; tr. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007.

Ove non specificato diversamente, le sigle si riferiscono all'edizione italiana dell'opera.

Se elimini l'alterità, resteranno l'uno indistinto e il silenzio.¹

Si dice di Dio: «Nessun nome può nominarti». Ciò vale per me: nessun concetto mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi.²

In realtà né io né l'altro siamo dati come positivi, come soggettività positive. Si tratta di due antri, di due aperture, di due scene in cui accadrà qualcosa – e che appartengono entrambi allo stesso mondo, alla scena dell'Essere.³

La «risposta» è più in alto dei «fatti» e più in basso delle «essenze», è nell'Essere selvaggio in cui erano indivisi e in cui, dietro o sotto le scissure della nostra cultura acquisita, continuano ad esserlo.⁴

¹ Plotino, *Enneadi*, V, 1, 4.

² M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, tr. it. Adelphi, Milano 1979, p. 380.

³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 1969, p. 197.

⁴ *Ivi*, p. 144.

INTRODUZIONE

Chi è l'altro, chi sono io? L'obiettivo che il presente lavoro si pone è cercare un modo di concepire l'io alternativo a quello del soggetto moderno, quel nucleo trascendentale, autonomo e originario, sostrato di ogni possibilità di conoscenza del mondo esterno a sé. Il tentativo è di trovare una diversa concezione, uscendo dal paradigma del soggetto trascendentale. Tenendo ferma tale linea direttrice, ci avvicineremo alla ricerca di Jean-Luc Marion, in particolare passando attraverso la sua trattazione della donazione, poiché in tale contesto inizia a delinearsi la figura dell'*adonné*, quel soggetto concepito come dato (*donné*) a se stesso a partire da un fuori.

Abbiamo scelto di analizzare il tema della donazione iniziando da un inquadramento di tipo fenomenologico, giacché Marion stesso si pone nel solco di tale tradizione, nonostante il tema del dato e del rapporto fra dato e conoscenza soggettiva sia dibattuto ampiamente anche in altri ambiti del panorama filosofico. Saranno allora presenti costanti riferimenti ai maestri Husserl e Heidegger, in modo più o meno esplicito, in un permanente confronto con il punto di vista fenomenologico, a cui la nostra elaborazione, insieme a quella di Marion, tornerà e da cui si allontanerà in un movimento ripetuto. In tal senso il confronto con la fenomenologia rimarrà sottotraccia lungo l'intera trattazione, nonostante le nostre conclusioni si distanzieranno in alcuni punti dalle tesi tipicamente fenomenologiche. Il primo capitolo tratterà della donazione, tema protagonista della ricerca marioniana, analizzandolo e discutendolo. Donazione è il processo col quale il fenomeno si dà. Questo primo capitolo sarà orientato da due considerazioni, le quali avranno un riverbero anche sui successivi: la prima, tale per cui donazione indica più un processo che un ente, dal momento che la donazione è l'atto di darsi del fenomeno e non il fenomeno stesso, dunque pone l'accento sul momento di manifestazione, momento del quale peraltro il fenomeno conserva traccia. Fenomeno è manifestatività – tale sarà il primo grande insegnamento. La seconda considerazione è

che, allora, la donazione implica una certa autonomia del fenomeno rispetto al soggetto. Parlare di donazione significa considerare, ancora prima dell'ente, il momento donativo, quel momento in cui ciò che è appare, in cui l'ente si dà. Ne è implicazione necessaria la perdita da parte del soggetto del suo ruolo di elemento trascendentale della conoscenza. Non che si neghi l'incontro che avviene tra fenomeno e soggetto percipiente, tuttavia vogliamo porre l'attenzione, con Marion, sull'autonomia del fenomeno che si dà. Marion si esprime addirittura nella formula di «sé del fenomeno», a sottolineare tale carattere di autonomia della donazione, che avviene secondo la modalità dell'evento, ossia facendo irruzione nell'orizzonte percettivo del soggetto, senza corrispondere alle sue aspettative o mire intenzionali. L'ente è evento, proprio in quanto non riducibile a semplice dato astratto. Il carattere di evento indica qualcosa che irrompe, letteralmente qualcosa che accade, dunque un inaspettato. Qualcosa che prima non era e poi, in un preciso momento, viene alla luce. Non immutabile, bensì parte del divenire. Ecco perché la fenomenologia si pone contro ogni metafisica, ed ecco perché le critiche rivolte a Marion su un suo presunto regresso metafisico appaiono infondate. Tanto gli enti quanto ciò che è dell'ordine dell'invisibile, per dirla con Merleau-Ponty – le cause, il senso, l'ordine delle cose – non se li dà il soggetto, poiché gli sono dati da altrove, da fuori di sé. Hanno fatto irruzione nel suo orizzonte intenzionale, scardinandolo. Non v'è nulla di maieutico, non vi è alcuna verità intrinseca. V'è qualcosa che mi appare, che *si dà*, destituendomi dal ruolo di nucleo primario e depositario trascendentale del pensiero, della certezza d'essere, della conoscenza. Heidegger la chiamerebbe col nome di essere, questa possibilità che si dia tutto ciò che è, dell'ordine del sensibile e dell'ordine del senso; mentre Marion raramente nomina l'essere, preferendo mantenere sotto il semplice nome di “donazione” la tesi per cui tutto ciò che è anzitutto appare. Tutto si dà, non v'è alcunché di nascosto ma nemmeno di immutabile: così è l'esistenza, e al di là essa non v'è alcun mondo altro. Queste le basi su cui poggia una delle tesi principali del pensiero di Marion, e sicuramente la tesi principale della monografia *Étant donné*, che recita: tutto è donazione.

A partire dalla donazione, l'io viene denudato progressivamente delle caratteristiche tipicamente attribuite al soggetto moderno, per arrivare ad una nuova caratterizzazione: quella di adonato, testimone, attributario, interlocuito. In una parola, si vuole sottolineare la primaria passività dell'io all'interno della dinamica donativa. Non tanto come passività integrale, e si vedrà infatti tra il capitolo I e il capitolo II il ruolo

complementare che l'adonato svolge nel manifestarsi del fenomeno, quanto più passività nel senso di seconda posizione: l'io arriva *dopo*. Il punto iniziale non è più il dubbio iperbolico con la conseguente cartesiana certezza di esistere, ricavata dal soggetto all'interno di se stesso. Il punto iniziale è invece altrove, fuori del soggetto, il quale si ritrova anzi consegnato dal fenomeno a se stesso – e dunque “adonato”, secondo la traduzione letterale di *adonné*, dal participio passato *donné*, dato. Il fenomeno istituisce l'io (a questo punto non ha più senso parlare di “soggetto”) nella misura in cui, dandosi ad esso, lo istituisce anzitutto come polo ricettivo della donazione.

Così il secondo capitolo chiude l'analisi della donazione per focalizzarsi esclusivamente sul tema del soggetto. Arriveremo ad una concezione che rompe lo schema polarizzato di soggetto-oggetto e che vede nell'io il testimone della donazione dei fenomeni, oltre ad essere egli stesso il risultato della donazione, nella misura in cui egli si scopre esistente a partire da altro, non per sua iniziativa né per sua volontà. E ancora non basta. Un ulteriore carattere distintivo dell'io, così concepito, sarà quello che va a considerarlo in relazione all'altro da sé, inteso non solo come ente o mondo ma come altra persona. L'ultimo carattere è quello di amante: un *ego amans*, in contrapposizione all'*ego cogitans* cartesiano. Il secondo capitolo assume le tesi del primo, a proposito della donazione, per applicarle al rapporto con l'altro. Se l'io non è più definibile nei termini di soggetto, come si potrà definire l'altro? Tale interrogativo giunge al cuore del presente lavoro e, infatti, continuerà a costituire il sottofondo dei due capitoli successivi. Nell'incontro con l'altro avviene una doppia donazione: l'altro si dà inizialmente come dato comune, poi come adonato, a sua volta. Alla luce del paradigma della donazione, la questione non sarà più «nel decidere se altri può apparire (il tradizionale solipsismo, la supposta definitiva “incomunicabilità delle coscienze”), ma nel comprendere come altri si mostra donandosi all'adonato che io resto». Perciò non si tratta più qui di intersoggettività, ma di interdonazione. L'interdonazione è una modalità di concepire il rapporto con l'altro all'interno di una filosofia liberata dal primato dell'ego. Poiché l'adonato nega la tesi idealista che fa del soggetto la *causa sui* – giacché l'adonato non è più un soggetto di fronte ad un oggetto quanto semmai un intreccio di passività (nel riceversi dal dato) ed attività – allora egli non corre più il rischio di entrare in rapporto con l'altro oggettivandolo. Non sussiste più ragione per pensare una contrapposizione fra gli adonati. L'interrogativo che ci guida non è tanto se sia possibile un accesso all'altro,

giacché tale questione poggia su una concezione logico-formale dell'altro. Diversamente, il rapporto all'altro come rapporto amoroso presuppone la ricerca dell'altro in quanto concreta, determinata personalità di questo individuo qui presente. L'interrogativo che guida la ricerca marioniana non è se sia possibile un accesso all'altro, in senso formale e universale, bensì: come mi si svela questa persona che ho di fronte? E la risposta sarà: soltanto all'interno di un rapporto d'amore. Tutto ciò che si trova al di fuori di tale relazione rimane pura categorizzazione logica, rimane sguardo oggettivante.

A fianco della riduzione husserliana e a quella heideggeriana, Marion propone una terza via, che chiama riduzione erotica. Attraverso di essa, l'io è ricondotto non più semplicemente al rango di oggetto (come fa la riduzione epistemica husserliana), né al rango di ente (come la riduzione ontologica heideggeriana), piuttosto al rango di dato, e ciò implica due conseguenze. Prima implicazione: egli non si dà da sé, la sua fondazione non può venire da sé stesso bensì da fuori. Seconda implicazione: dato (donato) significa amato, nel senso che io mi scopro dato *in primis* nell'esperienza dell'amore; quando mi esperisco all'interno di una relazione amorosa, mi rendo conto di dipendere da altro da me, mi rendo conto che per essere ho bisogno di essere in rapporto con altro. Prendo coscienza, insomma, che non sono in quanto penso ma sono in quanto sono in relazione. La decostruzione del *cogito* è compiuta, lasciando il posto all'*ego amans*. La riduzione erotica permette di andare oltre la certezza d'essere cartesiana per giungere piuttosto ad una rassicurazione d'esistere, che si ottiene passando per il rapporto con l'altro. L'amore di e per l'altro mi individua come persona determinata e distinta, molto più che come mero "soggetto", la quale categoria conserva un senso formale e perciò anonimo.

Così i primi tre capitoli ci aprono ad una diversa concezione di individuo, quale costitutivamente aperto all'alterità, in quanto essa sola individua il singolo, attraverso l'erotizzazione della carne che soltanto altri può operare e attraverso la restituzione di senso che solo il contatto con altri rende possibile. Per dirla con le parole del nostro, «la mia ipseità si compie eroticamente, quindi a partire da altrove e da un altrove» e dunque «chi sono io? A tale domanda l'essere non ha risposta, e neppure l'ente in me. Dato che sono in quanto amo o sono amato, solo gli altri potranno rispondere».⁵

Il quarto capitolo metterà in tensione le conclusioni raggiunte sulla caratterizzazione di io come adonato, che scopre se stesso attraverso il tocco e lo sguardo

⁵ PE, pp. 258-259.

dell'altro, grazie all'interazione con una concettualità diversa. Nel quarto capitolo il metodo della riduzione erotica verrà sottoposto a critica, non tanto per essere confutato quanto arricchito dall'incontro con un pensiero che esce dal metodo fenomenologico e dal lessico della fenomenologia. Verranno introdotte alcune nozioni tratte dalla ricerca del filosofo e sinologo François Jullien e si andrà a considerare un punto di vista differente, pur seguendo il medesimo obiettivo di uscire dallo schema di pensiero oggettivante che ha il suo nucleo nel concetto di soggetto trascendentale. La nozione di spazio intimo, soprattutto, verrà posta accanto a quella del rapporto amoroso, aprendo uno scarto, una de-coincidenza ulteriore, ancor più radicale di quella già attuata grazie alla riduzione erotica. Uno spazio intimo inteso in senso metaforico come possibilità per due individui di aprire un "interno" condiviso – aprire un "interno" fuori di sé. La possibilità che l'interiorità di un individuo non sia necessariamente motivo di isolamento rispetto agli altri, ma anzi che esista uno spazio interiore eppure condiviso con un altro, in modo che lo spazio mentale non sia da intendere più come chiuso in sé, né come ragione di isolamento solipsista dell'io nei suoi stati mentali. Si badi che non è da intendersi con ciò lo spazio mentale di un soggetto che egli decide di mostrare all'altro, bensì proprio la creazione a due di una dimensione nuova, che nasce già condivisa. Aprire uno spazio intimo, vivere una vita a due significa la possibilità di percorrere una terza via, fra l'isolamento solipsista dell'uno e la condivisione superficiale dei molti.

In conclusione, alla domanda "quale accesso all'altro?" saremo in grado di rispondere che non v'è accesso di un soggetto ad un altro soggetto, e che un interrogativo così posto rimane necessariamente all'interno del paradigma del pensiero oggettivante; risponderemo piuttosto che v'è intimità, condivisione, sinergia, in una parola v'è del vivere-insieme tra due individui che si trovino a condividere la stessa esperienza d'esistere.

Capitolo I DONAZIONE

In campo fenomenologico non si tratta solo di mostrare, ma di lasciare l'apparizione mostrarsi nella sua apparenza secondo il suo apparire.⁶

Quello della donazione è forse il tema principe del lavoro filosofico di Jean-Luc Marion, tanto che potremmo adottarlo quale leitmotiv alla luce del quale leggere l'intera sua opera. È senz'altro un tema di origine fenomenologica, sebbene la tradizione ci abbia abituato a parlare di "datità" piuttosto che di "donazione". In particolare con la *Gegebenheit* husserliana,⁷ esso si è imposto quale quesito fondamentale non solo della fenomenologia ma proprio della produzione filosofica tout court – basti pensare al dibattito anglosassone, il quale, nonostante abbia sempre mantenuto una certa distanza dalla corrente fenomenologica, ha dato grande spazio alla discussione di dato e datità

⁶ ED, p. 4.

⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in Die Reine Phänomenologie*, De Gruyter, Berlin 1994.

grazie a Quine, Sellars e più di recente a John McDowell.⁸ Va preliminarmente notato che il concetto di donazione fu inizialmente adottato da Marion in ambito estetico, e non strettamente fenomenologico, già al tempo di *Dio senza essere*.⁹ Tuttavia, ai fini della nostra trattazione, lo considereremo soprattutto in relazione alle origini fenomenologiche – in relazione alla riduzione eidetica di Husserl e a quella ontologica di Heidegger – per seguirne lo sviluppo che sfocerà nella cosiddetta riduzione erotica.

Donazione è il processo di ingresso nell'apparire del fenomeno. È il darsi del fenomeno, momento fatidico di cui esso conserva traccia. «Il fenomeno, in quanto dato, risale *da solo* al visibile».¹⁰ Il darsi di ciò che si dà. Questo è la donazione.

1. Ambiguità: perché “donazione”?

Ora, se è vero che il concetto affonda le radici nella *Gegebenheit* husserliana, che solitamente viene tradotta in italiano con “datità”, perché invece nelle traduzioni alle opere di Marion si preferisce il termine “donazione”? Tale interrogativo ci introduce al cuore del tema. Sebbene sia una scelta dei traduttori italiani, com'è evidente, essa

⁸ Questi tre fra gli autori che hanno dato un contributo al dibattito critico sulla datità nel mondo anglosassone, con le loro tesi particolarmente forti. Quine e Sellars hanno dato avvio a tale messa in crisi del dato, in un contesto fortemente attaccato alla tradizione empirista e naturalista; il tema ha avuto poi una grande risonanza e fino a tempi recenti, come si vede dal contributo di McDowell che ha avuto grande risonanza ancora in questi anni.

Cfr. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in «The Philosophical Review», vol. 60, 1951, pp. 20–43 (ristampato in Id., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1953) e Id., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 1960; sul rifiuto della distinzione tra dati analitici e dati sintetici e sulla relatività ontologica.

Cfr. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, 1997; sul rifiuto del “mito del dato”, espressione coniata in questo luogo, ovvero della credenza tipicamente empirista per cui i dati di conoscenza sarebbero delle unità che dalle cose empiriche vengono colte direttamente dalla mente umana, grazie alle sensazioni empiriche. Con la sua tesi, Sellars mise in discussione gran parte del mondo accademico analitico, tant'è vero che le sue opere inizialmente furono accolte con più in entusiasmo nell'Europa continentale, dove l'ambiente filosofico era ed è più familiare a temi del genere.

Cfr. J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994; presenta una teoria della conoscenza volta a spiegare come l'uomo abbia un ruolo passivo nell'esperienza sensoriale e purtuttavia un ruolo attivo nel concettualizzare l'esperienza stessa. Seguendo tali premesse, *Mind and World* sottolinea ancora una volta l'impossibilità di accedere a “dati”, se intesi come cellule di conoscenza oggettive, che vengono recepite dalla mente umana direttamente, senza mediazione. Unità di informazioni traghettate dal mondo alla mente – questa l'idea di base del naturalismo che i tre autori menzionati vogliono scardinare, fungendo da ponte tra l'ambiente analitico e quello continentale.

⁹ Ecco perché Carla Canullo, ad esempio, tenta un approccio estetico al tema in una rilettura piuttosto originale ma legittima. Cfr. C. Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-16.

¹⁰ ED, p. 196, corsivo nostro.

rispecchia una precisa volontà di Marion. Il termine francese *donation* è già una scelta tutt'altro che neutra, in quanto il termine è portatore di una ambiguità intrinseca che in italiano si perde. Mentre il verbo *donner* significa sia il donare sia il generale dare, in italiano si rende necessario distinguere i due campi semantici implicati con vocaboli differenti, ora *donare*, ora *dare*, e così anche *le donné* è tradotto solitamente con “dato” ma può anche indicare ciò che viene donato. Tra l'altro la precisa intenzione di Marion di mantenere e anzi enfatizzare tale ambiguità semantica è testimoniata in due modi. In primo luogo dalle glosse preliminari con le quali si premura, e lo fa in più di un'opera, di rendere del tutto esplicite le proprie scelte lessicali; in particolare all'interno di *Dato che* v'è tutto un paragrafo che spiega l'ambiguità della *Gegebenheit* e la scelta di come tradurla in francese, collocando così la propria riflessione manifestamente sul solco di Husserl.¹¹ In secondo luogo dal fatto che sceglie di tradurre la *Gegebenheit* husserliana con *donation*, laddove in francese essa potrebbe essere resa anche con *présence*. Infatti se *présence* appiattisce il concetto sul neutro esistere degli enti, diversamente *donation* pone l'attenzione sul processo dell'apparire, più che su ciò che appare. Come a dire, gli enti non sono semplicemente esistenti in modo astratto e isolato quanto piuttosto eventi, nel senso che sono il risultato di un processo che li ha portati ad essere. Essi portano in sé la traccia della propria nascita, ovvero della propria donazione.¹² *Donation* ci porta costantemente a considerare l'ente come frutto di una manifestazione, frutto di un processo, lo pone in una dimensione temporale (forse anche ontologica?) e con ciò ci permette di uscire dall'illusione del dato bruto: l'illusione per cui ciò che percepiamo sia immediatamente un dato di conoscenza, nudo, bruto, isolato, e non piuttosto un fenomeno che si è dato, in un certo momento, sotto certe condizioni. L'illusione che Sellars chiamò “il mito del dato”.¹³ *Donation* indica che il fenomeno porta su di sé la traccia del processo della propria manifestazione. Fenomeno è manifestatività.

¹¹ Cfr. Marion, ED, p. 74 e ancora p. 80 e ss. Vedasi poi le “risposte preliminari” in apertura a *Dato che* (ED, p. XXXVIII-XXXIX) e *Riduzione e donazione*, p. 69.

¹² Marion si richiama alla scelta che fu già di Löwith di rendere *Selbstegebenheit* «sia con *dato in persona*, sia con *presenza in persona* [...], come per *Gegebenheit*» nel contesto della traduzione di *Die Idee der Phänomenologie*, cfr. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, tr. fr. di A. Löwith, PUF, Paris 1970. Cfr. ED, p. 81, in nota.

¹³ Cfr. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Ciononostante il francese *donation* riesce a mantenere entrambi i significati (di presenza e manifestatività); mentre in italiano siamo costretti a scindere i due campi semantici del termine, traducendo ora con *datità*, ora con *donazione*. I curatori delle edizioni italiane scelgono di mantenere, salvo rari casi, il secondo termine, proprio per rispecchiare la volontà di Marion di tenere l'accento su come, ciò che si dona, si doni *da sé*.¹⁴ Vale la pena notare che nello stesso titolo *Étant donné* viene già introdotta l'ambiguità semantica, che in questo caso è ancora più ampia, poiché l'espressione ha in francese due accezioni. La prima è quella di "ente dato/donato", se diamo al lemma *étant* valore di sostantivo. La seconda, che è stata scelta per l'edizione italiana dell'opera, indica la locuzione congiuntiva "dato che"; tuttavia, strettamente alla lettera, *étant donné* sarebbe da tradurre come "essendo dato (che)", dove sottolineiamo il valore agente dell'ausiliare essere. Ci sembra importante fare questa precisazione poiché qui si trovano in nuce due caratteri della donazione, su cui torneremo in seguito: quello di evento e quello di sé, come entità capace di azione. L'ausiliare *étant* mette in opera il verbo *dare*. Ciò indica già la prospettiva da adottare, indica che il fenomeno si dona come evento che si dona da sé.¹⁵

La tesi principale di *Dato che* è che «ciò che si mostra, inizialmente si dà»,¹⁶ ovvero ciò che appare si dà da sé, a partire da iniziativa propria. Non è il soggetto di percezione a dettare i modi e i tempi dell'apparire, poiché a monte dell'atto percettivo sta la manifestazione di qualcos'altro. I *dati* di conoscenza sono anzitutto *donati*, sono appresi dall'esterno, non è il soggetto che se li dà ma essi provengono da altrove.

Perché non fermarsi a questo dono donato e niente più, dato puro e semplice, scervo da ogni traccia d'origine, vedovo di antecedenti? Attenendosi strettamente al dono, al donato, al dato, al *datum*, non ci si libererebbe completamente dell'ambiguità – supposta dannosa – della nozione di donazione? Eppure si tratta di una via illusoria.

¹⁴ Cfr. la lunga nota a proposito di Rosaria Caldarone contenuta nell'edizione italiana di *Étant donné*: ED, p. XXXI-XXXV; ma anche quella di Stefano Cazzanelli, traduttore e curatore dell'edizione italiana di *Réduction et donation* (cfr. RD, p. 15). Entrambi sottolineano che, nonostante il francese non possa distinguere tra dare e donare, l'ambiguità è intenzionale.

¹⁵ Cfr. le *Risposte* preliminari in ED, p. XXXVII-XLIII.

¹⁶ Per esteso: «Ciò che si mostra, inizialmente si dà – ecco il nostro unico tema: si è tentato di mantenerlo e di coordinarlo lungo tutto il lavoro», ED, p. XLII.

Perché il donato, il dato e il *datum*, sia pur ridotti al loro fatto bruto, portano già in se stessi la costitutiva ambiguità della donazione.¹⁷

Della donazione, che è il processo del darsi del fenomeno, il fenomeno stesso conserverà una traccia. V'è ambiguità in quanto il fenomeno «è indissolubilmente fatto e processo di accesso al fatto». Il dato non può affrancarsi dal processo che l'ha portato a emersione, anzi ne porta il segno. Addirittura vi si identifica. Perciò non ha senso tentare di astrarre il dato supposto puro dalla sua donazione, che invece ne è parte costitutiva, come una sua piega – quella che Marion chiamerà «la piega del dato»:

In fatto di ambiguità si tratta piuttosto dell'essenza stessa della donazione: se manca l'uno di questi due versanti della piega, scompare anche l'intera questione della donazione. [...] Così la tattica di privilegiare il dato o il donato, per evitare di dover scrivere *donazione*, non ha infine nessuna posta in gioco, perché è il dato stesso che porta la piega della donazione.¹⁸

2. *Donazione come evento*

La donazione è evento. Poiché se ciò che vediamo, lo vediamo in quanto esso si dà, allora v'è un processo dell'apparire. Non un dato astratto, semplicemente presente (eterno, necessario), ma un donato, risultato di un processo di donazione. Qualcosa si manifesta, da sé e in sé, ovvero sia secondo il proprio modo e non secondo i modi del soggetto. È come se l'intenzionalità invertisse la propria direzione: non è il soggetto che recepisce l'ente, ma l'ente che si schiude all'esistenza. Si apre un varco nell'essere, l'ente si mostra. Lo schiudersi dell'essere nell'ente, il donarsi dell'ente (da sé, ovvero di sua iniziativa) ne dice l'evenemenzialità: se l'ente non è riducibile a semplice dato astratto, esso è un evento. In un momento determinato, per una durata determinata, l'essere si schiude agli occhi dei viventi – non è qualcosa di necessario, non è eterno. È evento, accade. Accadendo, è un possibile che si realizza.

Per sottolineare sia il carattere di autonomia sia quello di evento (possibilità/azione/irruzione) del fenomeno che si dona, Marion parla di «sé» del fenomeno: «se l'apparire implica il mostrarsi, e dal momento che mostrarsi implica darsi,

¹⁷ ED, p. 75.

¹⁸ *Ivi*, pp. 79-80.

l'uno e l'altro implicano un *sé* del fenomeno». ¹⁹ Applicare il lessico del soggetto conoscente al fenomeno è una scelta originale ma fraintendibile: Marion non intende personificare il fenomeno, attribuendogli una volontà propria. Tuttavia pensare al fenomeno come a un *sé* è utile poiché fa entrare subito nella dimensione dell'evento, svincolandoci dalla tentazione, dovuta all'abitudine, di obliare il processo dell'apparizione (o fenomenalizzazione) andando ad astrarre il singolo "dato". Non è così. Pensare a un *sé* del fenomeno evidenzia il suo carattere di evento, in quanto tale dirompente e indipendente dall'io:

esso giunge, sopraggiunge e parte da se stesso e, mostrandosi, mostra anche il *sé* che prende (o ritira) l'iniziativa di darsi. L'evento io posso attenderlo (sebbene spesso mi sorprenda), posso ricordarmene (e dimenticarlo), ma non posso né farlo, né produrlo, né provocarlo. Descriviamo l'evento come il luogo in cui il fenomeno *si* dà, al punto da mostrarsi da *se*-stesso. ²⁰

Inoltre la caratterizzazione del fenomeno come di un "sé" rimanda verosimilmente alla *Selbstgegebenheit* mediante la quale Husserl sottolinea che la donazione (*Gegebenheit*) del fenomeno è donazione da sé e non ad opera o per causa di qualcos'altro. Ovvero la donazione è sempre un'auto-donazione, giacché in Husserl la donazione/datità è qualcosa di ultimo, senza ulteriori cause che lo precedano. A ben vedere, la donazione/datità in Husserl è, in quanto termine ultimo, proprio l'obiettivo cui la riduzione mira. ²¹

Il darsi da sé dell'evento è esemplificabile in particolare da quegli eventi che non sono inscrivibili nella causalità, come invece siamo abituati a pensare ad esempio gli eventi fisici. Vi sono alcuni fenomeni che rompono il nostro schema di causa-effetto non lasciandosi comprendere in esso, non sono atti ad essere interpretati come effetti di qualcosa. Essi si danno e si sottraggono, si negano alla nostra capacità predittiva: sono eventi. Di fronte ad essi l'io si trova di fronte a qualcosa che irrompe nel suo orizzonte e vi si impone.

¹⁹ ED, p. 197, corsivi dell'autore.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «L'assoluta datità [*Gegebenheit*] è un che di ultimo», Husserl, *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Bari 1992, p. 101.

L'événement [...] se distingue des phénomènes objectifs en ce que, lui, ne résulte pas d'une production, qui le livrerait comme un produit, décidé et prévu, prévisible selon ses causes et par suite reproductible suivant la répétition de telles causes. Au contraire, en advenant, il atteste une origine imprévisible, surgissant de causes souvent inconnues, voire absentes, du moins non assignables, que l'on ne saurait donc non plus reproduire.²²

Laddove le scienze dure trattano il dato come qualcosa di totalmente intelligibile, trasparente perché inscrivibile all'interno di una concatenazione di cause ed effetti e dunque ripetibile per definizione, la fenomenologia di Marion, indagando non solo il dato ma *il darsi* del dato, fa emergere una caratteristica diversa, proprio contraria: quando il fenomeno mi appare, mi si impone. Mi si impone e io non ne conosco sempre le cause, l'origine, non ne avevo previsto l'accadimento e non ne saprei ricreare le condizioni sufficienti. In questo senso i "fenomeni oggettivi" – come possono essere gli esperimenti fisici, replicabili per definizione – non sono che una sottocategoria, e le loro caratteristiche non possono certo costituire una teoria generale dell'apparire del fenomeno. Al contrario, in generale il fenomeno di dona, ovvero si impone in modo imprevisto e imprevedibile, da cause sconosciute o assenti e che dunque "non si saprebbero riprodurre". Il fenomeno è evento, accadere irripetibile.

3. *Il doppio debito. La Gegebenheit husserliana e l'es gibt heideggeriano.*

Come si è visto, il concetto di donazione nasce sulla scia della fenomenologia di Husserl, ma non solo. Andiamo dunque a vedere almeno un altro tassello che contribuisce a spiegare la genesi della dottrina di Marion sulla donazione. Prima ancora di elaborare compiutamente la sua teoria della donazione, Marion delinea alcuni tratti della donazione già in un saggio redatto nel 1986, benché da una prospettiva più estetica che fenomenologica, e già in tale contesto utilizza l'espressione *cela donne*.²³ Ebbene, *cela donne* non è altro che la traduzione francese per *l'es gibt* heideggeriano. *Es gibt* dice che la fenomenalità dell'essere si lega a un "si dà" originario; così l'idea centrale del saggio, che poi confluirà nella successiva produzione dell'autore, è che "qualcosa si dà" o "c'è

²² DS, p. 37.

²³ Il riferimento è al saggio di J.-L. Marion, *Ce que cela donne*, pubblicato soltanto più tardi all'interno di *La croisée du visible*, Puf, Paris 1996.

qualcosa che si manifesta” – similmente all’ *il-y-a* di Merleau-Ponty e all’ *il-y-a-de-l’un* di Lacan.²⁴

Anni dopo, in *Étant donné*, ritroviamo lo stesso lemma *cela donne*, descritto come “un varco” che Heidegger avrebbe aperto oltre Husserl, e che porterebbe logicamente dalla fenomenalità dell’essere intesa come *Gegebenheit* alla donazione, se non fosse che «alla fine anche lui [Heidegger] indietreggia davanti all’originarietà della donazione».²⁵ In queste pagine emerge l’intenzione di Marion di porsi in una posizione ben determinata della storia della filosofia, laddove egli individua una continuità teorica essenziale tra Husserl e Heidegger, e tra Heidegger e se stesso. La sua lettura è che Heidegger avrebbe portato a pieno sviluppo l’intuizione del maestro sul darsi dell’essere nel fenomeno, capendo che l’essere tutto, e non soltanto l’oggetto, appare secondo la modalità della donazione. Infatti il limite di Husserl è di essersi arrestato sul più bello, dopo aver già compiuto il passo fondamentale, dopo aver capito che attraverso la riduzione è la donazione a decidere della fenomenalità. Si arresta in quanto imbriglia la riduzione nel paradigma dell’oggettualità. Husserl aveva trovato il metodo giusto ma lo limita, applicandolo alla sola sfera dell’oggettualità:

Husserl ipoteca così la sua essenziale conquista – che attraverso la riduzione, la donazione decida della fenomenalità – sottomettendola al paradigma ininterrogato dell’oggettualità. [...] Husserl torna indietro rispetto al suo passo in avanti, restringendo la donazione ad una delle sue minori possibilità fenomenologiche, l’oggetto. Ciò che egli libera, non lo libera. Egli resta immobile davanti al suo varco. La donazione resta così un’apertura ancora impraticata.²⁶

A questo punto si inserisce la riflessione di Heidegger, che estende il metodo dall’oggetto all’intero essere. Tutto ciò che c’è è in quanto si dà. Da una parte il corredo del mondo, inteso come l’insieme degli enti visibili, ma dall’altra anche la seconda faccia della medaglia – il senso, le cause, il tempo, il corredo invisibile che attraversa e costituisce il mondo – ambedue sono in quanto sono date, sono *donate*. La riduzione di

²⁴ Sull’*es gibt/cela donne* Carla Canullo innesta la propria lettura estetica, interpretando il “si dà” come primariamente un “si rende visibile” e supportando tale tesi attraverso un confronto con *Le croisée du visible* e con *Le visible et le révélé*. Cfr. C. Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 9-10.

²⁵ ED, p. 38.

²⁶ *Ivi*, p. 37.

Heidegger punta direttamente all'essere – ecco perché la si definisce una “riduzione ontologica”. Ecco il passo fondamentale, ecco il “varco” che porterà alla compiuta descrizione teorica della donazione: Heidegger per primo evidenzia come l'essere si dia attraverso l'apparizione degli enti, evidenzia dunque il carattere di donazione degli enti. Noi vediamo o meglio percepiamo gli enti del mondo, ma attraverso di essi ciò che scorgiamo è l'essere. Ed è l'essere stesso a manifestarsi, realizzarsi, attuarsi mediante tale dinamica: l'essere si dona attraverso gli enti. Per dirla con un lessico più vicino a Marion che a Heidegger, l'ente (il fenomeno) reca in sé una traccia del processo che l'ha fatto apparire (dunque una traccia della donazione, dunque una traccia dell'essere).

Nel contesto di questa ricostruzione della genesi della donazione, Marion cita *Essere e tempo*, a testimoniare come intenda inserirsi in continuità col maestro tedesco: «Si può ugualmente dire che l'intera analitica del *Dasein* consiste solo in una messa in scena, dunque in un “si dà” dell'essere, a partire da una completa “donazione” del *Dasein* [*eine vollständige “Gegebenheit” des ganzen Daseins*] nel suo intero».²⁷

A proposito della traduzione dell'*es gibt in ceta donne*, va menzionata una nota significativa in cui Marion discute della propria scelta lessicale. Rispondendo ad una critica che gli era stata rivolta proprio per la traduzione in *ceta donne* in luogo del più usuale *il y a*, egli chiama in causa una notazione quantomai interessante dello stesso Heidegger, nel quale viene specificato che «la traduzione perfettamente conforme dell' “il y a” di Rimbaud sarebbe in tedesco *Es ist*»,²⁸ il che implica che *il y a* non sia la traduzione più appropriata per *es gibt*.

Come scrive Stefano Cazzanelli nell'introduzione alla più recente edizione italiana di *Riduzione e donazione*, Marion nell'ultimo capitolo del libro, dopo aver effettuato una vasta ricostruzione della storia della fenomenologia, tenta di spingersi oltre Heidegger: «secondo il fenomenologo francese la riduzione ontologico-esistenziale heideggeriana, successiva alla riduzione fenomenologica husserliana, non riesce ad operare l'ultimo e decisivo passo: la riduzione definitiva all'essenza veramente ultima dei fenomeni. Se Husserl si è arrestato troppo presto riducendo solo all'orizzonte dell'oggettività, Heidegger riesce ad andare più in profondità riducendo fino al fenomeno dell'essere.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, § 62, p. 309.

²⁸ M. Heidegger, *Protocollo*, p. 43, citato in ED, p. 38, in nota.

Tuttavia occorre ridurre anche quest'ultimo» e questo è il passo di Marion, per andare a ciò «che veramente precede: la pura donazione».²⁹

La riduzione di Husserl mira al fenomeno, il puro fenomeno per come lo vedo, per come mi appare. Al di là della mia interpretazione, al di là e prima di ogni costrutto teoretico. In principio era il fenomeno. Secondo Heidegger ancora più originario della percezione del fenomeno è il darsi del fenomeno, inteso però come ciò che rende possibile l'emersione degli enti e cioè l'essere – in virtù differenza ontologica, ovvero al fatto che l'essere si realizza attraverso gli enti, pur non esaurendosi in essi. Heidegger assimila l'essere all'orizzonte all'interno del quale e grazie al quale i vari fenomeni vengono alla luce: l'essere come condizione di esistenza e di possibilità. Quindi se Husserl considera elemento atomico e dunque non ulteriormente riducibile il fenomeno, Heidegger invece individua come elemento ultimo l'essere. È per tale motivo che la sua riduzione è denominata da Cazzanelli “ontologico-esistenziale”: una riduzione che mira all'essere (ontologica) attraverso il *Dasein* (esistenziale). Proprio qui si innesta il progetto di Marion. Per vedere questo punto, confrontiamoci direttamente con i testi.

Dato che esordisce con una dichiarazione di intenti, asserendo che se il proposito della metafisica è dimostrare, dove dimostrare significa ricondurre l'apparenza al suo fondamento per poter averne conoscenza certa, similmente anche lo scopo della fenomenologia è ricondurre l'apparire al fondamento, con la differenza che non si tratta più di dimostrare quanto di mostrare. Mostrare, mostrare ciò che appare già da sé, meglio ancora lasciar manifestare. Lo scopo della fenomenologia è «tentare di accedere all'apparizione nell'apparenza», dove «non si tratta più di ciò che la soggettività scorge attraverso l'uno o l'altro dei suoi strumenti percettivi, bensì direttamente di ciò che [...] l'apparizione dona di se stessa, come fosse la cosa stessa».³⁰ Lo scarto rispetto a Heidegger è che, nell'interpretazione marioniana del metodo fenomenologico, ancora prima dell'essere c'è la pura donazione. «*Ridurre all'altrimenti che essere* fino alla donazione: ecco l'ultimo e definitivo scavo della fenomenologia».³¹ La riduzione di Marion punta al processo della donazione, fenomeno ultimo e vero trascendentale della conoscenza. Volendo leggere la ricerca fenomenologica come un tentativo di trovare

²⁹ S. Cazzanelli nell'introduzione all'edizione italiana di *Riduzione e donazione*, cfr. RD, p.10.

³⁰ ED, pp. 3-4.

³¹ Così commenta Cazzanelli nell'introduzione a RD, p. 10. Corsivo nostro.

l'elemento originario, il trascendentale appunto, possiamo dire che con Marion non esso non è più individuato nell'uomo (come forse voleva Husserl) e nemmeno nell'essere (come voleva Heidegger). Secondo Marion, ciò che rimane dopo la riduzione più radicale è la donazione stessa, il darsi stesso di ciò che si dà. Giungiamo ad una prima importante conclusione: Marion si propone di portare avanti la fenomenologia di un passo ulteriore, ponendosi così esplicitamente nel solco di Husserl e di Heidegger ma anche prendendone distanza. La sua mossa è di proporre un terzo tipo di riduzione, la riduzione alla donazione, intesa come il processo con cui il fenomeno si manifesta da sé, in sé, o "riduzione alla chiamata".³²

V'è inoltre una seconda criticità che Marion individua nella riduzione heideggeriana, riguardo al ruolo preponderante attribuito al *Dasein*. Marion riconosce ad Heidegger il merito di aver tentato di dilatare la presa della riduzione fenomenologica, estendendola dal solo oggettuale all'intero orizzonte ontologico, includendo così la dimensione del senso dell'esistente. Tuttavia gli imputa di non esserci riuscito pienamente, a causa del ruolo che l'io persiste nel mantenere, specie nel sistema di *Essere e tempo*. La tentata apertura non è compiuta a causa di un limitante permanere in una prospettiva soggettiva:

Queste tre auto-critiche [...] confermano che Heidegger aveva retrospettivamente perfetta coscienza che l'incompiutezza della "apertura" tentata nel 1927 dipendeva strettamente dal primato in essa ininterrogato della priorità accordata al *Dasein* nella costruzione della domanda dell'essere.³³

Il "primato ininterrogato" del *Dasein* è problematico poiché istituirebbe ancora una volta uno sbilanciamento nel rapporto tra uomo e mondo a favore del primo.

4. Mediazione o immediatezza?

Stiamo tratteggiando il contorno un po' alla volta, iniziando ad avere le coordinate minime per capire dove si situa la riflessione di Marion e di quali strumenti armarci per poterla seguire. Possiamo ora fissare già alcuni punti fermi, che ci torneranno utili: il

³² «Dopo la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale, interviene la riduzione alla e della chiamata», RD, p. 289. Torneremo successivamente sulla riduzione alla chiamata, cfr. *infra*, cap. 2, § 5.

³³ RD, p. 211. Aggiunge poi in nota: «È quindi lo stesso Heidegger che considera l'ipotesi di un "vicolo cieco" per *Sein und Zeit*».

debito nei confronti di Husserl e di Heidegger; il merito riconosciuto ad Heidegger di aver di aver tematizzato la specifica profondità del fenomeno contro l'appiattimento husserliano del suo apparire sul vissuto intenzionale della coscienza; la volontà di ricalibrare il rapporto tra soggetto conoscente e mondo conosciuto, sbilanciandolo verso il secondo, in modo da svelare il vero trascendentale, che non è l'io e invero nemmeno il mondo, quanto piuttosto la donazione *simpliciter*, la quale è il punto sorgivo.

Avendo riassunto i punti focali finora toccati, sorge un dubbio: che ruolo rimane all'io? Poiché si è capito che Marion si pone l'obiettivo di oltrepassare il paradigma soggettivo per restituire il primato alla donazione, eppure al medesimo tempo rifiuta l'esistenza di un dato astratto e scevro di soggettività. Insomma, se da un lato siamo giunti a caratterizzare la donazione come il darsi immediato del fenomeno, dall'altro Marion non può accettare tale immediatezza, che ci farebbe ricadere nel cosiddetto mito del dato. Dunque la domanda fondamentale che ora necessariamente si pone è: alla luce del paradigma della donazione, come si ricalibra il rapporto tra l'io e il d(on)ato?

Per rispondere, introdurremo i concetti di chiamata e responsorio, di contro-intenzionalità, di manifestazione come distinta dalla donazione, di attributario e di adonato.

4.1 La chiamata: il fenomeno si impone. Istituzione dell'adonato.

Un carattere fondamentale della donazione, che non abbiamo ancora trattato e che ne spiega il funzionamento, è quello di chiamata. Tutta quanta la declinazione marioniana dell'intuizione fenomenologica si poggia sulla dialettica tra appello e risposta, dove il fenomeno è l'appellante mentre l'io colui che è chiamato a rispondere. Già tematizzata a conclusione di *Riduzione e donazione* e poi elaborata con maggiore profondità in *Dato che*, la chiamata è il modo che il fenomeno ha di interagire col soggetto. Come già visto, è il fenomeno a donarsi, e tale donazione funziona nella modalità di una presenza che irrompe sì nell'orizzonte del soggetto («la fenomenalità non si comprende, essa si riceve»³⁴), ma che al contempo non lo trasforma semplicemente in un ricevente passivo, bensì lo chiama a rispondere – a corrispondergli. Infatti il progetto di Marion è più fine e meno banale di una rinuncia totale alla categoria moderna di soggetto o di un suo

³⁴ ED, p. 322.

ribaltamento su un ruolo meramente passivo, come può sembrare di primo acchito. Significativa è la scelta di non utilizzare comunque più il termine “soggetto” preferendovi quelli di *adonné*, *attributaire*, *temoin*, volta a rimarcare una distanza dall’egologia fenomenologica e soprattutto husserliana, la quale invece si pone ancora sulla scia del cogito cartesiano.³⁵ L’adonato (*adonné*) è colui che si dona (o si dedica, *s’adonne*) alla chiamata che dona. Nella donazione il fenomeno esercita quella che si potrebbe definire una contro-intenzionalità nei confronti dell’adonato, ovvero gli si impone, gli appare, quasi lo costringe a rivolgergli lo sguardo. Tale nuova relazione comporta necessariamente una ridefinizione di quello che non sarà più detto “soggetto”:

Il fenomeno si dà e si mostra solo confermandosi come un “sé”; e questo “sé” si attesta contro ad ogni pretesa esclusivamente trascendentale dell’Io. Il recupero da parte del “sé” del fenomeno in persona dell’iniziativa sulla propria fenomenalità obbliga allora a ridefinire l’Io [...].³⁶

L’adonato risulta quindi istituito dalla chiamata del fenomeno, la quale lo dispensa da *je*, per istituirlo in un *me*. Il soggetto, volendo utilizzare questo termine sempre più inappropriato, passa dal pensarsi al nominativo (io) all’essere declinato all’accusativo (me). L’io trascendentale non esiste più nel momento in cui più che di un io costituente in quanto oggettivante, soggetto della riduzione e perciò esente dalla stessa, si parla di un me costituito, un me che si esperisce interpellato, «richiamato, assegnato e convocato all’accusativo, privato del suo diritto al nominativo che denomina ogni cosa come un accusato».³⁷ Il soggetto è nel mondo, esiste in quanto è parte del corredo del mondo, tanto quanto tutto il resto. Tutt’al più, egli esiste al modo in cui l’occhio è nel campo visivo:

³⁵ Su questo cfr. ED p. 27, dove si individua come l’io trascendentale husserliano sia volto a costituire intenzionalmente il fenomeno e perciò a «regolare la donazione sull’oggettualità». Husserl insomma confonderebbe la donazione con l’oggettualità, interpretando l’ente solo a partire dalla stessa - In questo senso dicevamo che la riduzione husserliana appiattisce il fenomeno sulla sola dimensione oggettiva. Cfr. le «obiezioni formali al me empirico» alle pp. 313 e ss.

³⁶ ED, p. 304.

³⁷ RD, p. 291. La citazione continua: «Sotto l’ascendente in questo senso assoluto del richiamo, il *me* che esso provoca attesta il declassamento di ogni *Je* trascendentale o costituente».

l'occhio non *si* vede all'interno del suo campo visivo e dunque potrebbe essere portato a percepirsi esterno al mondo, ma non può illudersi per questo di non esserne parte.³⁸

Si percepisce già l'influenza del tema levinasiano della contro-intenzionalità del volto d'altri, che si esercita attraverso una chiamata, in modo simile all'appello del fenomeno per com'è sviluppato da Marion. Infatti Levinas tematizza il volto d'altri come l'irruzione di altri nell'orizzonte soggettivo, in un modo che, perfino suo malgrado, obbliga il soggetto ad una responsabilità nei confronti di altri. Il volto la presenza dell'altro che, senza mediazione, si impone interrompendo la dimensione logica e richiedendo per sé, attraverso la sua sola presenza, un interessamento etico. In questo senso si parla di "contro-intenzionalità": il volto d'altri esercita una chiamata a cui il soggetto non può sottrarsi. È questa, chiaramente, una concezione di etica come dimensione primaria dell'umano, dove l'etica ha il primato ad esempio sulla dimensione logica. In altre parole, l'uomo sarebbe *anzitutto* portato a percepire e a rispondere alla chiamata d'altri, avanzata senza altre mediazioni oltre alla semplice irruzione di un volto, prima e al di là di ogni ragionamento, considerazione, decisione.³⁹ Similmente, Marion concepisce il ruolo del soggetto nella dinamica donativa del fenomeno, secondo la quale dato che appare esercita sul soggetto un appello a cui egli semplicemente non può rimanere impassabile, non può rifiutarsi di volgergli lo sguardo – quasi come se la direzione del rapporto intenzionale si invertisse, non più dal polo percettivo soggettivo verso dato bensì dal dato verso il soggetto, o meglio verso l'adonato. Contro-intenzionalità.

Il richiamo, o chiamata, che istituisce l'adonato avviene secondo quattro caratteristiche: la convocazione, la sorpresa, l'interlocuzione, l'individuazione o fatticità. La convocazione, com'è evidente, è l'appello che chiama in causa l'adonato, un appello che è "assai potente e obbligante", tanto da portarlo a volgersi verso il fenomeno e a "sottomettervisi".⁴⁰ La convocazione provoca in colui che ne è interpellato una reazione

³⁸ Sul paragone con il rapporto tra l'occhio e il suo campo visivo, cfr. M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, tr. it., SE, Milano 1989 e, seppure con posizioni diverse, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tesi n. 5.632, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1918*, tr. it. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009.

³⁹ Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. Jaca Book, Milano 2019, p. 199 e ss.

⁴⁰ ED, p. 328.

di sorpresa, la quale attesta la sua subalternità di fronte al fenomeno, imprevisto e imprevedibile in quanto da sé donantesi:

La chiamata sorprende, prendendo l'adonato senza dirgli di che si tratta; lo fa cadere in agguato, lo ferma, lo rende immobile, a disposizione, verso ciò che giustamente può non cessare di giungere, anzi anche di cominciare. L'adonato consacra tutta la sua attenzione ad un oggetto essenzialmente mancante; si apre su una differenza vuota.⁴¹

Queste righe sono emblematiche perché ricche di termini espliciti e forti che rendono bene l'idea di come fenomeno e adonato stanno in rapporto. «...lo fa cadere in agguato, lo ferma, lo rende immobile, a disposizione» sono espressioni riconducibili addirittura ad un lessico venatorio, il che riflette curiosamente la prosa di alcuni dialoghi platonici, solo invertendola, giacché in questo caso è l'uomo a caccia della verità quanto – quasi – il contrario.⁴² Specifichiamo che viene detto «l'adonato consacra la sua attenzione ad un oggetto essenzialmente vuoto» allo scopo di sottolineare l'autonomia e la signoria del fenomeno, il quale richiede l'attenzione del suo interlocuito ancor prima di svelarsi, ancora prima che l'interlocuito possa capire se esserne interessato.⁴³ L'interlocuito è, per così dire, costretto a volgersi verso qualcosa che gli si impone e che nemmeno identifica: esplose così manifestamente il rovesciamento dell'intenzionalità.⁴⁴ Non più il soggetto intenziona il dato, semmai l'inverso.

Quanto al carattere di interlocuzione, il senso non è che ci si trovi in una situazione dialogica, perlomeno non ancora, in quanto i due attori non si collocano in una posizione di parità. Al contrario dobbiamo pensare che sia da un lato un appellante e dall'altro un interpellato, un interlocuito. La fatticità, o individuazione, è una dimensione della chiamata che ci aprirà ad un passo ulteriore nella caratterizzazione della dinamica di

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Cfr. il *Sofista* di Platone.

⁴³ Cfr. *Riduzione e donazione*, p. 295: «io mi riconosco interlocuito ben prima di aver coscienza o conoscenza non solo della mia eventuale soggettività, ma soprattutto di ciò che mi lascia interlocuito. [...] L'autarchia del soggetto si scopre inizialmente ferita dal fatto che una chiamata l'ha già colpita e sconfitta. Senza sapere né per chi, né per cosa, io *mi* so sin dall'inizio interlocuito».

⁴⁴ Cfr. ED, p. 329: «la sorpresa, quest'impresa oscura e subita, contraddice l'intenzionalità». Da notare la forte affinità col tema della chiamata dell'essere di Levinas, attraverso la quale l'essere si rivolge al soggetto imponendosi alla sua attenzione, obbligandolo a volgergli l'orecchio. Non per nulla Levinas viene anche citato in *Dato che* (cfr. ED. p. 351).

donazione. La chiamata coinvolge ciascuno e da sempre, nessuno escluso – basti pensare alla parola, che per ciascuno è stata anzitutto una parola ascoltata, prima che proferita, ascoltata in quanto donata da altri, mentre di per sé «l’adonato non ha né il linguaggio né il λόγος come sue proprietà, ma se ne scopre dotato – come di doni che si mostrano nella misura in cui egli li ridona».⁴⁵

La chiamata, in quanto ricevuta, mi precede e io riconoscendo che mi precede, che la subisco, che mi costringe a volgere lo sguardo in direzione di ciò che mi chiama, non posso non riconoscere che provengo da essa. Come a dire, essa era prima di me, essa mi chiama ad essere (mi fa prendere coscienza di me); perciò da essa provengo. Questa è la chiave: la chiamata mi investe di un ruolo, provoca in me una re-azione, in breve mi fa essere o almeno mi rende cosciente del fatto che sono. La chiamata “*mi* consegna a e come *me*” cioè mi individualizza.

Ne risulta la nascita dell’adonato, soggetti(vi)tà interamente conforme alla donazione – che si riceve interamente da ciò che riceve, donata dal donato, donata al donato.⁴⁶

L’adonato «si riceve da ciò che riceve». Il risultato paradossale è che la chiamata, segno supremo del primato del fenomeno sull’io, sottomette il suo interlocuto eppure anche lo consegna a se stesso, e così facendo ne mette in luce l’ipseità. Ricevendo la chiamata, l’interlocuto riceve se stesso.

4.2 La risposta: il ruolo dell’adonato. Da donazione a manifestazione.

Il rapporto tra fenomeno e adonato è contraddistinto dal primato del fenomeno, eppure non esaurito in esso. Se è vero che il fenomeno dà inizio alla donazione, è anche vero che la dinamica comprende una risposta dell’adonato. E non si tratta di una mera risposta passiva, bensì di una collaborazione, una co-azione che contribuisce a realizzare la donazione. La donazione, per compiersi, necessita della risposta dell’interpellato, il quale attraverso la ricezione rende possibile la manifestazione della cosa. Manifestarsi è sempre un manifestarsi a, così il fenomeno prende forma nel momento in cui arriva al

⁴⁵ ED., p. 353.

⁴⁶ *Ivi*, p. 331.

“polo-coscienza” dell’adonato: la risposta trasforma la donazione del dato in manifestazione visibile del fenomeno.⁴⁷

Ricevere, per l’attributario, significa dunque niente meno che *compiere la donazione trasformandola in manifestazione*, accordando a ciò che si dà di mostrarsi a partire da sé. [...] L’attributario, attraverso la ricettività del “sentimento”, trasforma la donazione in manifestazione, o più esattamente, permette a ciò che si dà con intuizione di mostrarsi; ricevendo ciò che si dà, l’attributario gli conferisce, di ritorno, di mostrarsi – gli dà forma, la sua prima forma.⁴⁸

Ricevendo ciò che si dà, l’adonato gli dà forma. Ecco come si chiude la dinamica circolare, in cui la donazione consegna l’adonato a sé stesso, ed egli compie la donazione, dandole forma. Avanzando in anticipo una facile critica, facciamo notare che questa soluzione circolare non comporta una ricaduta nell’opposizione passività-attività, ma anzi ne è una sintesi. Lo scopo del descrivere la donazione nei termini di una dinamica è proprio il rifiuto della dicotomia attivo-passivo, in favore di un rapporto più flessibile, di fluido scambio reciproco.⁴⁹ Quale esemplificazione citiamo la figura del prisma, utilizzata da Marion in diversi luoghi per spiegare il ruolo dell’attributario, già da *L’idolo della distanza* e poi ancora in *Dato che*. L’immagine è quella di un prisma che riceve il fascio di luce, ma ricevendolo lo “filtra” ovvero lo media e gli dà forma; e non soltanto lo riflette, come fosse uno specchio, ma proprio lo trasforma o, meglio ancora, lo rende visibile. Similmente si comporta l’attributario preso nella dinamica della donazione, il quale «si propone dunque come un filtro o un prisma che fa sorgere la prima visibilità, precisamente perché non pretende di produrla (come farebbe [...] uno schema senza sintesi), ma si applica a sottomettersi senza interferenza né perturbazione».⁵⁰ Rosaria Caldarone offre una spiegazione incisiva sulla similitudine del prisma:

⁴⁷ Cfr. ED, p. 323.

⁴⁸ ED, p. 323, corsivo nostro.

⁴⁹ Marion stesso insiste sul tema: «È chiaro che una tale ricettività non saprebbe definirsi nel quadro di un’opposizione triviale fra la passività e l’attività, poiché ha come privilegio di mediarli». ED, p. 329.

⁵⁰ ED, p. 323. Cfr. anche *De surcroît*, in cui la figura del prisma viene a sottolineare la perdita del rango trascendentale da parte dell’adonato, il quale al contrario si scopre istituito a partire dal dato che egli stesso co-istituisce: «l’adonné n’est pas sans cette réception, l’impact suscite pour la première fois l’écran sur lequel il s’écroule, comme il installe le prisme à travers lequel il se décompose. Bref, l’adonné se phénoménalise par l’opération même par laquelle il phénoménalise le donné», Marion, *De surcroît*, cit., p. 60.

Il prisma scompone la luce facendone apparire lo spettro, ciò che resta legato a una potenzialità della luce (contenere tutti i colori elementari) che la natura nasconde. Esso riconduce, dunque, alla visibilità, alla presa di colore, la stessa origine del visibile: ciò che avendo il compito di rendere tutte le cose visibili, resta per natura invisibile, inaccessibile. Quel che si rende possibile apprezzare nella funzione del prisma, è inoltre il fatto che esso ha in proprio di irradiare, di rivelare, una luce che non gli appartiene, ma che anzi resta altra, ricevuta dall'esterno, eppure indistinguibile dal suo sfaccettato corpo riflettente.⁵¹

Come un prisma, l'adonato svolge il ruolo essenziale di dare visibilità al fenomeno che gli arriva, ha il compito di "rivelare", e non meramente riflettere, una luce che tuttavia "non gli appartiene". Questo è il perno per certi versi contraddittorio attorno cui ruota tutta la logica del dono. Per entrare in essa e iniziare a ragionare con essa, dobbiamo accogliere l'ambivalenza di una chiamata che si manifesta nella risposta, di un soggetto che abdica al rango di trascendentale per riscoprirsi costituito da altro. L'ambiguità risiede nel fatto che è proprio la sua relativa passività o, per usare un termine meno forte, la ricettività a rendere l'attributario un attore essenziale. È proprio grazie al suo "non pretendere di produrre" il fenomeno, che può dargli forma.

Un tale filtro definisce anche una funzione: manifestare ciò che si presenta (si dà), ma che deve ancora introdursi alla presenza del mondo (mostrarsi) [...], esso lavora l'apertura fenomenologica in cui deve mostrarsi il dato.⁵²

In queste righe emerge la distinzione tra donazione e manifestazione (*donation* e *manifestation*), distinzione che esprime l'ambiguità suddetta per cui oggetto e soggetto si ritrovano intrecciati. La manifestazione rappresenta la donazione "compiuta", ovvero indica l'intera dinamica del dato che, donandosi, è passato attraverso la ricezione dell'adonato, il quale, per il solo fatto di riceverlo, l'ha portato a manifestazione. La dinamica è completa quando entrambe le parti hanno avuto il loro ruolo, col risultato che entrambe non vengono costituite che nella e con la dinamica stessa. La donazione compiuta, e cioè arrivata alla fase della manifestazione, ha il potere di istituire l'adonato ma anche il fenomeno stesso. A ben vedere, parlare di "fenomeno" sino a prima

⁵¹ R. Caldarone, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007, p. 44.

⁵² ED, p. 323.

dell'ultimo stadio più compiuto della donazione sarebbe impreciso, dal momento che solo la risposta dell'attributario "trasforma il dato in manifesto", facendo del semplice dato un fenomeno in senso stretto.⁵³

Vogliamo sottolineare quanto lo scarto tra donazione e manifestazione sia capitale nella misura in cui non solo rende all'adonato il suo ruolo essenziale, ma anche contrasta la critica di un "mito della donazione pura e immediata".⁵⁴ Il concetto di manifestazione quale "donazione compiuta" in quanto mediata viene introdotto in *Dato che* ma spiegato più accuratamente in opere successive. Nel saggio *Donation, dispense du monde* Marion distingue proprio una donazione "immediata o incompiuta", o donazione *tout court*, da una "donazione compiuta" o manifestazione, esplicitando per la prima volta come il darsi del fenomeno conservi un carattere di mediatezza. Si possono cogliere come due fasi di uno stesso processo, in un primo momento si dà una donazione immediata, che successivamente necessita dell'azione di un altro per essere compiuta (mediata). Essa è immediata nel senso che si dà per prima, indipendentemente dal donato, eppure è mediata nel senso che rivendica la mediazione dell'attributario per manifestarsi. La donazione immediata è identificabile con una semplice certezza d'esistenza, alla stregua del "il y a du monde" di Merleau-Ponty,⁵⁵ mentre quella compiuta, che dà un contenuto alla certezza d'esistenza, dipende da un'interpretazione. Ecco perché passa attraverso l'adonato. Questo ci apre alla possibilità di un'ermeneutica in seno alla fenomenologia, se è vero che l'interpretazione dell'adonato, che dà forma e cioè senso al darsi del fenomeno, sarà sempre parziale e mai definitiva, giacché manifesta solo una parte di ciò che si dà. Come in un incrocio di prospettive, le quali potrebbero restituire l'intero di ciò che appare soltanto in una somma ideale di tutte le prospettive possibili, similmente agisce l'adonato, imprimendo di volta in volta la *sua* forma al dato. Non nel senso che lo trasformi in

⁵³ Sulla distinzione tra donazione e manifestazione cfr. non tanto *Dato che* quanto il più recente saggio *La donazione dispensatrice del mondo*, nel quale Marion distingue la donazione o "donazione immediata/incompiuta" dalla manifestazione, che chiama proprio "donazione compiuta".

⁵⁴ Il riferimento è alla critica mossa da J. Greisch in "*L'herméneutique événementiale*". *De la modification à la temporalisation du temps*, nella rivista «Critique», n. 648, 2001, pp. 401-425. Greisch vede la donazione alla stregua di un mito del dato, nel senso che per Marion il dato-donato si dà-dona da sé e cioè immediatamente. Il carattere di immediatezza farebbe ricadere forzatamente nell'illusione moderna di poter accedere alla cosa in sé, a un dato in sé neutro e scevro di interpretazione; non fosse che Marion scarta tale rischio proprio grazie all'introduzione della manifestazione come di una donazione che si fa compiuta proprio attraverso la mediazione dell'adonato.

⁵⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2015, p. 26.

qualcosa che non è, piuttosto nel senso che di volta in volta ne mette in luce (ne esprime) un lato soltanto.⁵⁶

L'ermeneutica non dà un senso al dato, determinandolo e decidendolo, ma gli dà ogni volta il *suo* senso, vale a dire quello che fa apparire tale dato come se stesso, come un fenomeno che si mostra in sé e per sé. Il *sé* del fenomeno regola in ultima istanza tutta la donazione di senso: non si tratta di costituire un dato in oggetto attraverso l'io, ma di lasciar venire all'oggetto il proprio senso, riconosciuto più che conosciuto.⁵⁷

È importante non cadere in interpretazioni estreme in un senso o nell'altro: non si tratta né di solipsismo (giacché “il *sé* del fenomeno regola in ultima istanza tutta la donazione di senso”) né di empirismo (poiché “il fenomeno si mostra nella misura in cui l'ermeneuta riconosce al dato il senso di questo dato stesso”⁵⁸). Per giungere a tale posizione, l'insegnamento ermeneutico è stato indispensabile a Marion. Addirittura in certe pagine sembra risuonare un lessico ermeneutico più ancora che fenomenologico. Emblematico in tal senso è il concetto stesso di donazione, se pensiamo che esso si pone da un lato come prosiegua della *Gegebenheit* e dell'*es gibt* e d'altra parte quale opposto all'intuizione, proprio all'intuizione che è il cardine del processo conoscitivo secondo l'impianto fenomenologico. Ad ogni modo il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica è stato spesso materia di discussione, anche all'interno della stessa opera marioniana. Certamente il carattere mediato della donazione, in virtù del fatto che la piena

⁵⁶ Cfr. Émilie Tardivel, *Mondo e donazione*, in J.-L. Marion, É. Tardivel, *Fenomenologia del dono*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2018, pp. 113-119. Cfr. anche J.-L. Marion, *Givenness and Hermeneutics*, nel quale viene esposta la possibilità di una coesistenza di ermeneutica e fenomenologia in virtù di queste osservazioni.

⁵⁷ Marion, *Givenness and Hermeneutics* nella traduzione italiana *Donazione ed ermeneutica* contenuta in *Fenomenologia del dono*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2018, p. 56.

⁵⁸ *Ibidem*.

manifestazione giunge solo grazie all'*epochè* operata dal soggetto, lascia spazio alla dimensione storica, soggettiva, passibile di interpretazione dell'apparire del fenomeno.⁵⁹

4.3 *Il responsorio: un ritardo strutturale.*

Nella dinamica di donazione-ricezione-manifestazione il risultato non è solo il compiuto manifestarsi del fenomeno ma anche il costituirsi compiuto dell'adonato, che si definisce proprio «secondo la donazione, poiché si compie perfettamente appena si arrende senza condizioni a ciò che si dà».⁶⁰ Ma come avviene questo esattamente? Come si articola la risposta?

Anzitutto la chiamata ha la caratteristica di palesarsi soltanto nella risposta, nonostante avvenga prima di essa. Per spiegare questo punto apparentemente paradossale, Marion ricorre all'esempio della *Vocazione di San Matteo* del Caravaggio. Nel dipinto è descritta la chiamata del Cristo a Matteo, mentre questi è intento a svolgere la sua attività di esattore, seduto a un tavolo insieme ad altre persone. Vera protagonista del quadro è la chiamata, che tuttavia non è rappresentata tanto dai gesti del Cristo, come ci si aspetterebbe, col suo braccio teso a indicare il vocato, quanto piuttosto dallo sguardo di Matteo – dalla sua reazione, dalla risposta di lui che «toglie i suoi occhi dal tavolo e si distoglie dalle monete», assumendo su di sé «lo sguardo del Cristo che lo mira».⁶¹ Grazie anche alla tecnica in cui è sapientemente resa la luce del dipinto, l'attenzione dell'osservatore viene focalizzata sullo sguardo di Matteo. Fra tutti i presenti che avrebbero potuto essere i destinatari dell'indice teso del Cristo, è Matteo a *sentirsi* chiamato. Come a dire che è stato Cristo, sì a prendere l'iniziativa di indicare, ma che è

⁵⁹ A favore della possibilità di interazione tra fenomenologia ed ermeneutica, Tardivel propone una riformulazione del principio «tanta riduzione quanta donazione» (che sintetizza il metodo fenomenologico elaborato da Marion) con l'espressione «tanta *epochè* quanta donazione». Tardivel sostiene che si aprirebbero molti più punti di contatto con il metodo ermeneutico, se si ponesse l'accento sull'*epochè* più che sulla riduzione, in quanto in tale ottica «la donazione del mondo non impedisce, ma al contrario rende possibile la storicità della sua manifestazione». Cfr. J.-L. Marion, É. Tardivel, *Fenomenologia del dono*, cit., p. 119.

Per una analisi del rapporto fra ermeneutica e fenomenologia, tra le opere di Marion ricordiamo in particolare il saggio *Givenness and Hermeneutics*, tradotto in italiano all'interno di *Fenomenologia del dono*, luogo in cui l'autore fa il punto su dove collocare la donazione, in rapporto a entrambe le correnti; quanto alla letteratura secondaria rinviamo a Ugo Perone, *Ermeneutica vs fenomenologia? Domande*, in C. Canullo (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010, oltre a J. Grondin, *Le Tournant Herméneutique de la Phénoménologie*, PUF, Paris 2003.

⁶⁰ ED, p. 346.

⁶¹ *Ivi*, p. 348.

Matteo a sentire l'appello rivolto a sé – «la sua vocazione» – e dunque a *realizzare* la chiamata, a renderla effettiva. Se egli fosse rimasto a capo chino, come gli altri, la chiamata non si sarebbe mai compiuta, poiché non sarebbe stata ricevuta e accolta. Esempio efficace di come «la risposta, che si dà dopo la chiamata, la mostra tuttavia per prima». ⁶² La risposta manifesta la chiamata. L'adonato rende visibile il fenomeno che gli si presenta, «apre un campo di manifestazione», ⁶³ riconoscendosene destinatario e accogliendo la sua irruzione.

Marion definisce la risposta dell'adonato (*réponse*) anche col termine di responsorio (*répons*), richiamandosi al suo significato liturgico di rito, dunque di atto ripetuto. Questo poiché la risposta dell'adonato non sarà mai qualcosa di puntuale ed esaustivo bensì, come il rito liturgico, è un'azione continuativa, ripetuta per tutto l'arco di una vita, nella misura in cui si propone di corrispondere a qualcosa di infinito. Se il dato viene messo in forma dall'adonato, allora tale forma (tale espressione, manifestazione, realizzazione) sarà necessariamente parziale. L'adonato introduce il dato nella dimensione del visibile, mediandolo, cogliendone di volta in volta un singolo aspetto e dandovi un senso determinato. Perciò la risposta, o meglio il responsorio, sarà un'operazione da ripetere ancora e ancora, per far emergere ogni volta un aspetto ulteriore. Un'attività sempre in essere, per tentare di coprire un ritardo costitutivo: il ritardo della risposta (finita, poiché operata da un ente finito) sull'appello (infinito, in quanto appello ancora *indefinito*, fino alla messa in forma ad opera dell'adonato).

Dalla dialettica chiamata-risposta emerge un doppio paradosso: da un lato quello del primato della chiamata, che, nonostante sia cronologicamente anteriore, è resa manifesta in un secondo momento, dall'altro il paradosso del ritardo della risposta. ⁶⁴ La risposta che, accogliendo il dato, lo rende fenomeno, sarà comunque già e sempre in

⁶² *Ivi*, p. 349. Tale dialettica di appello e risposta è resa da R. Caldarone con la sintetica espressione «primato nella/della secondarietà»; cfr. R. Caldarone, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007, p. 57. Cfr. ancora ED: «a risposta viene dopo (fa eco, ritorna, corrisponde), eppure, per l'io divenuto un adonato, essa fa intendere il primo suono dell'appello, lo libera dal silenzio originale e lo consegna alla fenomenalità evidente», p. 353.

⁶³ ED, p. 352.

⁶⁴ Sulla centralità del paradosso nella fenomenologia del dono, cfr. C. Romano, *Le don, la donation et le paradoxe*, in P. Capelle-Dumont, *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Hermann Éditeurs, Paris 2015, pp. 11-30. Romano sottolinea come il paradosso appartenga strutturalmente alla dinamica donativa, poiché è insito all'eccedenza che il fenomeno manifesta. Il fenomeno, in particolare il fenomeno saturo, ha un'eccedenza di intuizione, tale per cui esso eccede l'adonato eppure, al contempo, attraverso l'adonato si realizza.

ritardo rispetto ad esso, da cui è convocata; in ritardo sia perché arriva dopo sia in quanto tentativo finito di corrispondere a un appello infinito.⁶⁵ Il ritardo strutturale del responsorio attesta una non coincidenza tra il dato che si dona ed il fenomeno che, attraverso la ricezione dell'adonato, viene a manifestazione. Tale sfasatura rispecchia l'impossibilità per l'io di raggiungere "la cosa in sé" nella sua verità totale e definitiva. Non che l'io non riesca a cogliere il fenomeno in verità, solo che ne coglie *una* verità, un tratto di verità. Per ciò stesso la risposta deve farsi *responsorio*, ovvero gesto continuato che non pretenda di corrispondere la chiamata in modo totale, una volta per tutte – ed ecco che emerge ancora una volta l'influenza, o forse sarebbe meglio dire l'esigenza ermeneutica.

Una notazione. La tesi della *donazione manifestata*, come la si potrebbe sintetizzare, funge da chiave di volta, poiché riesce a tenere insieme da un lato l'esigenza di oggettività (essendo il fenomeno a darsi e a imporsi al soggetto, allora non rischiamo di dire parole vuote e possiamo invece toccare il nucleo veritativo del fenomeno che ci appare) e dall'altro la presenza di soggettività (essendo il soggetto a portare a compimento la donazione, allora non esiste *la* parola ultima, che dice la cosa in perfetta verità). È dunque una tesi di estrema rilevanza – basti pensare alla difficoltà di John McDowell nel trovare una teoria che potesse spiegare il processo conoscitivo senza perdere una delle due dimensioni.⁶⁶ Tuttavia, o forse proprio a causa di questa sua importanza capitale, non è una tesi priva di difficoltà. Ne deriva almeno un interrogativo: se il fenomeno viene portato a piena manifestazione dall'adonato e solo grazie a lui, e se l'adonato darà al fenomeno necessariamente un'impronta di *finitezza* – la sua impronta di soggetto determinato e perciò stesso finito, allora cosa rimane del metodo fenomenologico? Esso è ancora in grado di spiegare l'avvenire del fenomeno? E ancora, avendo così stravolto, quasi rovesciato, il ruolo del soggetto (in effetti a questo punto chi sarebbe più appropriato definire *soggetto della donazione*, l'adonato ricevente o piuttosto il fenomeno?), il metodo fenomenologico non rischia di risultare svuotato? Sono domande vaste ma non

⁶⁵ Esso è un ritardo originario, mai colmabile: «Se la chiamata si dà sempre immediatamente ma si mostra – diventa fenomeno – solo nel responsorio, ne deriva un paradosso essenziale: il responsorio conclude la chiamata, ma ritarda – in ritardo sul suo donarsi, ritarda il suo mostrarsi; in una parola, il responsorio ritarda (su) la chiamata». ED, p. 354.

⁶⁶ Cfr. J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

per questo fuori tema, anzi si connettono intimamente alla nostra indagine sulla categoria di soggetto. Insomma, la domanda fondamentale è: quale ruolo per l'intenzionalità?

5. *Il fenomeno saturo. Sovrabbondanza del dato intuitivo sull'intenzionalità soggettiva*

Lo scarto tra finitezza dell'intenzione soggettiva e infinità del fenomeno, che abbiamo sopra presentato, ci introduce alla proposta di Marion. Ci interessa soffermarci brevemente sul fenomeno saturo in quanto tappa del percorso segnato da Marion che porta dall'io fenomenologico ad una diversa concezione di soggettività.

Il motivo per cui Marion introduce la nozione di fenomeno saturo è appunto la volontà di prendere le mosse da una teoria della conoscenza soggettivista e per ciò stesso inadeguata. Il ragionamento si rende particolarmente evidente in due opere più recenti quali *De surcroît* e *Il visibile e il rivelato*. Soprattutto nella seconda Marion indica come cuore e obiettivo di tutta la ricerca fenomenologica il tentativo di comprendere la cosa in sé: prendendo le mosse da Kant e dall'eccessivo primato da lui assegnato all'intuizione soggettiva, Husserl avrebbe distolto l'attenzione dall'oggetto conoscibile attraverso le categorie soggettive per volgerla piuttosto al darsi generale di qualcosa. Infatti la sua riduzione eidetica mira al principio ultimo, il *Prinzip aller Prinzipien*, che è appunto il darsi generale, il fatto che qualcosa si dà e non piuttosto il nulla. Il fenomeno principale cui la riduzione mira è la possibilità stessa che qualcosa si dia. Esso è affine alla differenza ontologica heideggeriana, volta a distinguere gli enti dall'essere o, detto altrimenti, i vari fenomeni dalla loro possibilità di d(on)arsi, la possibilità che qualcosa di dà. Tuttavia Marion individua nella fenomenologia trascendentale l'errore di limitare la donazione (altro modo per esprimere il darsi dell'essere) tra i confini dell'io conoscente e del suo orizzonte di esperienza, giacché per Husserl ogni fenomeno deve essere ricondotto, in quanto tale, ai vissuti della coscienza. Ma se spetta a un Io trascendentale intenzionare l'ente che appare, e se solo attraverso la sua intenzione è possibile cogliere il darsi dell'ente, allora la donazione risulta ingabbiata nella finitezza dell'intuizione, ovvero nella finitezza dell'aspettativa e della capacità ricettiva del soggetto. Così viene espresso in *Il visibile e il rivelato*, nel contesto di una ricostruzione che pone tale dinamica, proposta da Husserl, in continuità con Kant:

ogni intuizione dà ciò che appare soltanto nella misura in cui lo dà “a noi”. [...] La donazione, esattamente nel momento in cui conserva la propria funzione originaria e donatrice, può dare e giustificare tutto soltanto davanti al tribunale dell’Io: trascendentale o no, l’Io fenomenologico resta l’assegnatario, dunque il testimone e persino il giudice, dell’apparizione data; a lui spetta decidere e valutare che cosa si dà o non si dà nell’intuizione, in quali limiti, secondo quale orizzonte, intenzione, essenza e significato. Il fenomeno, pur mostrandosi a partire da se stesso, lo fa soltanto lasciandosi condurre, e dunque ridurre, all’Io.⁶⁷

La fenomenologia fissa i limiti della donazione nell’Io e nell’orizzonte all’interno di cui l’Io si colloca.⁶⁸ Così il “principio di tutti i principi” anzitutto ha il valore di emancipare la donazione di ciò che appare dalla sudditanza al principio di ragion sufficiente, come era emerso nell’analizzare la chiamata, ovvero quel modo in cui il fenomeno irrompe nell’orizzonte esperienziale dell’io superando le sue previsioni e le sue aspettative, dunque appunto opponendosi alla ragion sufficiente leibniziana. L’idea del fenomeno come qualcosa che irrompe nel nostro orizzonte, imponendosi sopra ogni ragionamento che tenti di ricondurlo a una catena di cause ed effetti, tale concezione scardina il leibniziano principio di ragion sufficiente, «in virtù del quale consideriamo che qualsiasi fatto non potrebbe essere vero o esistente, e qualsiasi enunciato non potrebbe essere veridico, se non ci fosse una ragion sufficiente del perché il fatto o l’enunciato è

⁶⁷ VR, pp. 35-36. Riguardo all’affiliazione kantiana, Marion afferma che «la fenomenologia, opera che Husserl definì di rottura, postula questa penuria di intuizione perché opta ancora per una scelta metafisica; o, detto altrimenti, Husserl subisce le conseguenze delle decisioni prese da Kant. È stato Kant, infatti, definendo la verità come *adaequatio*, a mettere in parallelo tra loro intuizione e concetto, supponendo che entrambi giochino un ruolo di parità nella produzione dell’oggettività», *ivi*, p. 30. Il rapporto di Husserl con Kant su questo nodo tematico è trattato, largamente anche in *Riduzione e donazione*, cfr. p. 42 e ss.

⁶⁸ È giusto specificare che la categoria delle intuizioni in Husserl si costituisce in modo più complesso. Secondo Husserl, si definiscono intenzioni «una classe di vissuti intenzionali che hanno la particolare caratteristica di poter fondare dei rapporti di riempimento. In questa classe vanno annoverati tutti gli atti inerenti alla sfera logica, in senso stretto o in senso ampio, e tra gli altri anche quelli che sono destinati, nella conoscenza, al riempimento di altre intenzioni: le intuizioni» (E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, cit., p. 337). Come viene ricordato nel § 13 della Quinta Ricerca logica, bisogna «distinguere tra un concetto più ristretto ed uno più ampio di intenzione»: quindi in senso stretto sono intenzioni quei vissuti che hanno un orientamento teleologico verso il loro riempimento (intenzioni volitive, desiderative, di giudizio, ecc.), ma, in senso lato, lo sono anche le intuizioni sulla cui base si forma l’atto di riempimento. Esse sono intenzioni poiché hanno una direzionalità verso l’oggetto, sebbene non nella modalità del «rinvio ad un riempimento corrispondente» (E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, cit., pp. 168-169).

così e non altrimenti». ⁶⁹ Eppure tale principio cardine della fenomenologia concepisce poi la donazione, contraddittoriamente, in un rapporto di dipendenza rispetto all'io e al suo orizzonte, che ne offuscano il carattere originario. ⁷⁰ A fronte di tale aporeticità Marion avanza una proposta risolutiva. Non che proponga di fare a meno dell'io o dell'orizzonte nel quale egli si trova necessariamente situato, ma tenta di pensare «una donazione intuitiva totalmente incondizionata (senza i limiti di un orizzonte) e assolutamente irriducibile (a un io costituente)». ⁷¹

La proposta è di ipotizzare un particolare fenomeno che abbia le caratteristiche di eccedere i confini dell'orizzonte, anziché inscrivere in esso, e di ricondurre a sé il soggetto, dunque invertendo l'ordine della riduzione fenomenologica. L'obiettivo è di riuscire, attraverso questa ipotesi, a concepire il fenomeno *in generale*, a concepire la donazione stessa secondo tali caratteristiche. Riuscire a comprendere la conoscenza che l'uomo ha del mondo, anziché secondo le categorie solitamente impiegate in filosofia moderna e anche in fenomenologia, attraverso una *epochè* più radicale che implichi una vera sospensione dell'uomo di fronte a ciò che appare, senza la pretesa di riuscire a ridurre il fenomeno interamente a sé e al proprio orizzonte.

Il fenomeno saturo è quel fenomeno che Marion ipotizza per poi estendere il ragionamento alla donazione fenomenica tutta. Con la teoria dei fenomeni saturi Marion intende indicare il vero compimento di una donazione effettivamente incondizionata e la concreta strutturazione della sua forma evenemenziale. Il fulcro del ragionamento è l'insufficienza del concetto rispetto alla sovrabbondanza della donazione, che è sempre più ricca di quanto il soggetto determinato potrà cogliere. Richiamandosi al lessico della tradizione, Marion esprime tale rapporto asimmetrico parlando di sovrabbondanza

⁶⁹ Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, p. 73. Una ulteriore formulazione del principio di ragion sufficiente è in *Principi razionali della natura e della grazia*, § 7, sotto il nome di "Grande Principio".

La sospensione del principio di ragion sufficiente emerge agli occhi del lettore nei paragrafi di *Dato che* dedicati alla dialettica chiamata-responsorio, ma anche in altri luoghi, ove il riferimento si fa esplicito: cfr. J.-L. Marion, VR, p. 33, dove viene proposto il passaggio dalla ragione sufficiente a una "intuizione sufficiente".

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 36 «Con l'annuncio dell'intuizione originariamente datrice, il "principio di tutti i principi" libera certamente i fenomeni dall'obbligo di dover rendere una ragion sufficiente della loro apparizione. Pensa, però, questa donazione a partire da due determinazioni che ne mirano il carattere originario – l'orizzonte e la riduzione». Cfr. anche ED, § 19.

⁷¹ PE, p. 36-37.

dell'*intuizione* (o del dato intuitivo) rispetto all'*intenzionalità* soggettiva, sempre insufficiente.

Quello che Marion chiama fenomeno saturo (*saturé*) è un fenomeno *saturo di intuizione*. Più intuizione che intenzione: eccedenza di donazione sull'intenzione soggettiva. Primato di ciò che si dà su colui che riceve, conosce, comprende. Una comprensione che non potrà mai cum-prendere ciò che gli si manifesta nella sua interezza, poiché ciò che si manifesta riempie ed eccede la capacità soggettiva.⁷² Il fenomeno saturo è possibile poiché ciò che si dà è infinitamente eccedente rispetto a ciò che la coscienza riesce ad esperire e far proprio nei suoi vissuti. L'io non disporrà di concetti o categorie mentali sufficienti a classificare o interpretare con esattezza ciò che gli si pone di fronte. Con l'accesso oggettivo al mondo l'io si rapporta al dato come a qualcosa di esperibile come questo o quel dato ente, mentre il darsi dell'essere non coincide semplicemente con la cosa che esiste fattivamente. Ecco perché l'esperienza del fenomeno saturo lo costringe a cambiare attitudine, facendogli dismettere l'atteggiamento funzionale, in cui mi rapporto al dato come ad un oggetto, che subito comprendo e rapporto (riduco) a me, in favore di un atteggiamento contemplativo, in cui piuttosto mi fermo di fronte a ciò che mi appare, lo accolgo (nel senso che mi volgo verso di lui) ma non lo riduco (non cerco anzitutto di com-prenderlo). Citando direttamente Marion, «trovandosi di fronte al fenomeno saturo l'io non può non vederlo, ma non può neppure guardarlo come suo semplice oggetto. Egli ha l'occhio per vederlo, ma non per farlo suo».⁷³ Il fenomeno saturo insomma obbliga un cambio di prospettiva. Esso porta a concepire un accesso differente alle cose del mondo, una modalità di rapporto col mondo che permetta all'io di mettere in atto una vera *epochè* e prendere in considerazione che ciò che gli sta di fronte possa essere diverso da ciò che aveva previsto e più di quanto qui e ora riesca a cogliere. Ancora, il fenomeno saturo permette al soggetto di fare una "contro-esperienza", dove egli perde la sua anteriorità di polo egoico e si rende conto della propria impotenza a costituire i fenomeni che gli appaiono in forma d'oggetto – infatti ricordiamo che in questo tipo di fenomeno, per definizione, l'intuizione oltrepassa

⁷² Cfr. VR, p. 47: «al fenomeno che supponiamo esser sempre povero di intuizione, possiamo opporre un fenomeno saturo di intuizione? Al fenomeno caratterizzato, il più delle volte, dalla mancanza di intuizione, [...] perché mai non dovrebbe rispondere la possibilità di un fenomeno in cui l'intuizione dia più, incommensurabilmente più di ciò che l'intenzione non avrebbe mai mirato né previsto?».

⁷³ ED, p. 265.

ciò la capacità del concetto di definire, il dato oltrepassa la capacità soggettiva di ridurlo a forme conosciute. Il fenomeno saturo è inguardabile, nel senso che l'io «non vede in totalità il fenomeno dato (per eccesso di intuizione)» e «non può leggere né interpretare l'eccesso di intuizione (per penuria di concetti)»,⁷⁴ e in quanto inguardabile è anche irriducibile. Il fenomeno saturo **esce** così definitivamente dal meccanismo della riduzione eidetica, facendo del soggetto piuttosto un testimone.⁷⁵

In un recente articolo Marco Viscomi dona particolare rilievo allo scarto che viene ad essere tra intenzione e intuizione, paragonandolo alla differenza teorizzata da Heidegger tra l'esistenza di determinati enti e lo svelarsi dell'essere. Il fenomeno saturo è utile nell'economia della ricerca di Marion, la quale punta a portare un passo avanti la tradizione fenomenologica, poiché esso «consente all'io di comprendere la distanza che separa l'intuizione dall'intenzione come un qualcosa di inoggettivabile, perché non individuabile in alcunché di oggettivo». L'intenzione soggettiva viene saturata dalla sovrabbondanza di ciò che si dà. E ciò che si dà non è propriamente un fenomeno quanto piuttosto «la condizione che precede e che fonda la fenomenalità di ogni possibile e reale darsi ad essere di ciò che appare».⁷⁶ Per Marion la donazione si distingue dagli enti e ne costituisce la condizione di possibilità allo stesso modo in cui per Heidegger la differenza ontologica, che distingue l'essere dagli enti, permette di concepire l'essere come sfondo o spazio nel quale gli enti possono apparire, e cioè elegge l'essere a condizione di possibilità degli enti. In ultima analisi Marion ripropone la concezione dell'originaria esperienza speculativa dell'essere quale condizione di possibilità di ogni apparire. L'essere sta in rapporto agli enti (differenza ontologica) come la donazione ai fenomeni (differenza "fenomenica", si potrebbe dire).

⁷⁴ ED, p. 267.

⁷⁵ Si potrebbe comunque sostenere che tale tentativo di affrancarsi dal meccanismo intenzionale husserliano non sia riuscito. Infatti l'analisi marioniana manca di riconoscere che il difetto di adeguazione fra intenzione e intuizione in realtà non è dovuto tanto alla finitezza della capacità intenzionale soggettiva, quanto piuttosto è radicato nella trascendenza dell'oggetto percettivo stesso, che si dà sempre per aspetti e prospettive differenti, dunque in maniera diversa dall'*intentum* mentale. Come fa notare Smith, anche «un'intuizione "non-finita" mancherebbe ugualmente di produrre un'adeguata percezione dell'oggetto trascendente» (cfr. J. K. A. Smith, "Respect" and "Donation": a Critique of Marion's Critique of Husserl, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71/1997, pp. 523-538).

⁷⁶ Marco Viscomi, *La rivelazione come fenomeno saturo in Jean-Luc Marion* in «Il pensare. Rivista di filosofia», vol. X, 2020, p. 172.

Come anticipato, il fenomeno saturo costituisce il paradigma del fenomeno generale, in quanto reca in sé il grado massimo di donazione, la quale comunque contraddistingue qualsiasi fenomeno. La strategia argomentativa di Marion è di partire da un ragionamento formato su un certo tipo di fenomeno, per il quale è più facile accettare le varie determinazioni di eccesso di intuizione eccetera, e poi estendere il ragionamento al fenomeno *tout court*. Così dimostra come le caratteristiche dette valgono, magari in gradi diversi, per ogni fenomeno, in quanto ogni fenomeno appare da sé, ogni fenomeno si dona da sé imponendosi all'io, al di là della sua capacità di riduzione e del suo orizzonte.⁷⁷

⁷⁷ Cfr. ED., p. 269: «Benché paradossale [...] il fenomeno saturo non deve affatto intendersi come un caso eccezionale, anzi vagamente irrazionale (per non dire teologico) della fenomenalità. Esso compie, al contrario, lo sviluppo coerente e razionale della definizione più operatoria del fenomeno: solo esso appare veramente come se stesso, a se stesso e a partire da se stesso, poiché esso solo appare senza i limiti di un orizzonte, né la riduzione ad un Io e si costituisce esso stesso, al punto di darsi come un sé». Ecco che torna anche il carattere del “sé” del fenomeno, che è qui applicato al fenomeno saturo ma che in precedenza avevamo visto appartenere ad ogni fenomeno in quanto tale.

Capitolo II

UNA NUOVA CONCEZIONE DI SOGGETTO: DAL SOGGETTO ALL'ADONATO, DA *EGO COGITO* A *EGO AMANS*

C'è, tuttavia, la possibilità di liberare la filosofia prima non soltanto dal primato dell'*ousia* ma anche da quello dell'*ego*? Questa è diventata la mia questione, il mio problema.⁷⁸

L'obiettivo che stiamo seguendo è analizzare e valutare una categoria di soggetto alternativa a quella classica moderna, per come Marion la elabora trasversalmente a diverse opere. In quest'ottica siamo andati a considerare la dinamica della donazione, poiché è in tale contesto che viene a delinearsi la figura del soggetto quale attributario, testimone, adonato.

Nel capitolo precedente ci siamo lasciati con l'analisi di quel particolare tipo di fenomeno che Marion denomina "saturato", quel fenomeno in cui lo sguardo soggettivo è saturato dall'eccesso del dato intuitivo. Il fenomeno saturo ha la preziosa funzione di mettere l'io di fronte a se stesso e alla verità di sé. Lo mette di fronte al fatto che la sua intenzionalità non è fondativa del dato, e nemmeno perfettamente ricettiva: essa piuttosto lo accoglie a posteriori e lo *compie*, portandolo a piena manifestazione secondo la dialettica della donazione manifestata, che abbiamo esposto sopra. L'intenzionalità non è definibile "perfettamente ricettiva" del dato, nel senso che sì lo accoglie ma non nella sua interezza e verità immediata. Piuttosto ne riceve e ne comprende per quanto gli è possibile nella misura di individuo finito e determinato. Ogni individuo riuscirà di volta in volta a comprendere – e dunque ricevere – il dato sotto le specie della sua prospettiva, la quale non è che una tra le tante possibili e per ciò stesso non restituirà *specularmente* il dato.

⁷⁸ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino 2007, p. 35.

Tale modalità ricettiva, abbandonando la pretesa di cogliere immediatamente e perfettamente un dato puro, mette al riparo dal rischio di empirismo.

1. *Il privilegio della carne*

Il fenomeno saturo istituisce quindi il soggetto quale semplice *testimone (témoin)* della donazione intuitiva, almeno in prima battuta, spettatore incapace di ridurre il fenomeno a sé e che anzi si scopre addirittura costituito in relazione ad esso. Il fenomeno che più di tutti esercita tale funzione rivelatrice dell'io è quello della carne (*la chair*). La carne quale emblema del fenomeno saturo appare per la prima volta in *Dato che*, assumendo un ruolo chiave nell'economia della trattazione, e poi viene elaborata ancora in *De surcroît*; mentre, nonostante risponda ad una esigenza concettuale nata in *Riduzione e donazione*, in quest'opera la nozione di *chair* non compare. In *Riduzione e donazione* l'introduzione dell'adonato avviene senza tale raccordo, più come un'ipotesi lanciata a conclusione dell'analisi sulla donazione.

La carne ha un ruolo privilegiato poiché non solo mi dà qualcosa, ma addirittura *mi* dona a me stesso. Ciò significa che il fenomeno della carne porta a compimento quella dinamica già teorizzata da Marion, ovvero la dinamica della donazione, la quale prevede che l'io venga istituito in un secondo momento, a seguito del primario apparire del fenomeno. Infatti, a fronte della dinamica donativa del dato, diventa impossibile per l'io continuare a pensarsi come un soggetto trascendentale al modo in cui Descartes, e gran parte della filosofia moderna con lui, l'aveva immaginato. Il soggetto moderno è individuo pensante, sostanziale, originario. Letteralmente un *sub-jectum*: sostrato originario, nucleo immutabile su cui si appoggiano le varie determinazioni del mondo circostante. Con ciò non è da intendere che l'intero pensiero moderno condivida una medesima posizione solipsista, sarebbe un'esagerazione, ma affermiamo una comune tendenza ad una egologia trascendentalista. A titolo esemplificativo, diremo che sono riconducibili a tale tendenza la concezione husserliana con l'io fenomenologico, comunque lungi dall'essere solipsistico, e prima ancora quella kantiana con il "soggetto puro", posto al centro del sistema conoscitivo grazie alle sue categorie a priori, una «autocoscienza che, col produrre la rappresentazione "Io penso", non può essere preceduta da nessun'altra rappresentazione, poiché condizione *a priori* di tutte le altre

rappresentazioni». ⁷⁹ Per non parlare dell'idealismo, il quale concepisce un soggetto ancor più marcatamente trascendentale. Marion vuole scindere l'io da tale pretesa trascendentale, com'era già emerso dall'analisi della sua teoria della donazione, nel capitolo precedente; ora, con l'elaborazione della carne, vedremo come la sua ricerca si volge sempre di più verso questa istanza.

Nel descrivere i fenomeni saturi, Marion ne riconosce quattro diverse tipologie, distinte a seconda della modalità in cui presentano la loro saturazione. Abbiamo il fenomeno saturo nella quantità, definito imponderabile (*invisable*) in quanto il suo eccesso di intuizione lo sottrae alla "sintesi successiva", ovvero alla sintesi che compone la rappresentazione del tutto a partire dalla somma delle parti, rendendone impossibile la misura in base all'associazione dei suoi elementi costitutivi. ⁸⁰ È di questo tipo il fenomeno dell'evento storico, che non è riducibile alla somma delle sue parti, essendo costituito da un incommensurabile orizzonte di significati, in quanto «non si limita né ad un istante, né ad un luogo, né ad un individuo empirico, ma eccede queste singolarità per diventare epoca nel tempo». ⁸¹ Vi è poi il fenomeno saturo secondo la qualità, il fenomeno "insopportabile" (*insupportable*), rappresentato dall'idolo: l'idolo, che possiamo figurarci come un dipinto, presenta un grado di intensità nella qualità talmente elevato (addirittura saturo, appunto) da rendere impossibile ogni anticipazione o aspettativa da parte del soggetto percipiente. Qui è particolarmente perspicua l'eccedenza del dato intuitivo (il quadro che si dà alla visione) rispetto allo sguardo che lo intenziona. ⁸² Il terzo tipo è il fenomeno saturato nella modalità, detto fenomeno "inguardabile" (*irregardable*). Esso è rappresentato dall'icona, espressione di un'apparizione destinata a destituire

⁷⁹ Cfr. § 16 della *Critica della ragion pura*. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁸⁰ Cfr. ED p. 246-7. Per i quattro tipi di fenomeni saturi si tengano come riferimento i §§ 21, 22, 23 di ED; VR specie nel cap. II §5; DS nei capitoli III, IV e V.

⁸¹ ED, p. 281.

⁸² Chi osserva rimane spiazzato da ciò che vede, non solo non se lo aspetta ma anche avrà bisogno di rivedere ancora e ancora l'oggetto, non riuscendo a ridurlo a rappresentazione propria una volta per tutte. Ciò vale particolarmente in riferimento ai quadri impressionisti, quelli espressionisti, quelli astratti... Più la pittura si è discosta dalla volontà di rappresentazione speculare della realtà, più si rende evidente l'eccedenza dell'intuizione: il nostro sguardo fatica a intenzionare l'immagine, che ci dà sempre di più di quello che riusciamo a trattenere. Da qui il bisogno, a ben vedere curioso, di guardare lo stesso quadro a lungo e a più riprese.

totalmente l'Io da ogni potere trascendentale e ridurlo a un ruolo di semplice testimone.⁸³ Non solo l'icona divina ma anche il volto d'Altri, che inverte la polarità della manifestazione, dato che in esso «colui che guarda prende il posto del guardato, il fenomeno manifestato si inverte in una manifestazione non solo in e di sé, ma strettamente attraverso e a partire da sé».⁸⁴

Infine v'è il fenomeno saturato nella relazione, col quale giungiamo alla carne. Che il fenomeno sia saturo secondo la relazione indica la sospensione dei legami di causalità che legano solitamente i fenomeni nell'esperienza – pensiamo alla relazione causale, nella quale un fenomeno è legato ad un altro in quanto suo effetto. Invece un fenomeno saturato di intuizione (dal dato intuitivo), come sappiamo, si slega dal rigido meccanismo della fenomenalità causale, e viene per così dire isolato nella sua singolare manifestazione. L'eccesso di datità intuitiva sull'intenzione soggettiva comporta una sospensione della ragion sufficiente e una astrazione del fenomeno nella sua autonoma apparizione. Il fenomeno della carne è espressione emblematica di tale manifestazione incondizionata, poiché essa è costituita proprio dall'intreccio patico inscindibile di sentito e di sentire, che «sottrae ad ogni relazione – il mio dolore, il mio piacere restano unici, incomunicabili, insostituibili – in un'assolutezza senza sguardo, senza riguardo, né uguale».⁸⁵ Il ruolo fondamentale della carne è di che «mi dona a me stesso», «che assegna l'ego a se stesso», determinandone così anche la fatticità e l'individuazione: «io non mi dò dunque la mia carne; essa mi dona a me stesso donandosi a me – sono adonato a essa».⁸⁶

Come si evince da queste righe, la nozione di carne in Marion riflette il concetto nient'affatto nuovo alla fenomenologia, che l'ha attraversata declinandosi di volta in volta secondo caratteristiche specifiche, eppur mantenendo lo stesso nucleo concettuale di *corpo proprio*. Il riferimento è al *Leib* di Husserl, la *chair-du-monde* di Merleau-Ponty, le

⁸³ Cfr. VR, p. 52: «Quell'intuizione che, quando si tratta di fenomeni poveri, si suppone esser cieca [in riferimento all'intuizione cieca di Kant, ossia l'intuizione senza concetto], in una fenomenologia veramente radicale si rivela invece accecante. La grandezza intensiva dell'intuizione che dà il fenomeno saturo non può essere sopportata dallo sguardo così come tale sguardo non poteva prevederne la grandezza estensiva».

⁸⁴ DS, p. 148.

⁸⁵ DS, p. 121. Sull'intreccio patico cfr. anche *Dato che*, p. 284: «La carne si definisce in effetti come l'identità di ciò che tocca con il mezzo in cui ha luogo questo toccare (Aristotele), dunque nel sentito con ciò che sente (Husserl), ma anche del visto e della visione o dell'udito e dell'udire, in breve dell'affetto con ciò che affetta (Henry)».

⁸⁶ DS, p. 119.

corps propre di Michel Henry e di Paul Ricoeur.⁸⁷ In fenomenologia la carne è in generale intesa appunto come corpo proprio, nel superamento della divisione tra *hyle* e *psyché*: dire che io sono il mio corpo si oppone decisamente al pensiero di una essenza razionale accompagnata ma distinta dalla componente materiale. Dunque non dobbiamo pensare la carne come *hyle* ma, entrando in una logica diversa, carne come inscindibile unità che determina e costituisce l'individuo. Io sono la mia carne. La mia carne mi determina – nel senso letterale che mi limita, pone i limiti che mi rendono finito ma al contempo mi rendono individuo: la mia carne mi costituisce. Di fatto in fenomenologia il corpo proprio ha avuto il ruolo di trascendentale ultimo, ossia ciò che rimane dopo la riduzione: nel processo di conoscenza, quando intenziono qualche cosa, devo togliere una alla volta tutte le sovrastrutture, gli strati costituiti dagli elementi soggettivi che *io* ho proiettato sull'oggetto e che dunque non sono costitutivi di esso. Ciò che rimane, dopo aver tolto tutto ciò che non è essenziale all'oggetto, è il frutto e fine della riduzione. Volendo applicare questo metodo, i fenomenologi si sono scontrati con la resistenza dell'io. Giacché è dall'io che sorge la riduzione, esso se ne trova esterno e quindi non passibile di riduzione esso stesso.⁸⁸ In particolare ad essere irriducibile è la mia carne, unità originaria che mi pone tra le cose del mondo e che mi permette di conoscerle. Citando Marion, «il corpo appare ma la carne resta invisibile, appunto in quanto essa fa apparire»,

⁸⁷ Per una ricostruzione della nozione di corpo proprio attraverso il pensiero fenomenologico rimandiamo ad un articolo di Falque. Esso prende in considerazione la nozione di corpo proprio/carne/Leib, a partire dal Leib husserliano nelle *Meditazioni cartesiane*, al fine di capire al corpo sia applicabile una riduzione fenomenologica, o se invece il corpo proprio rivesta il ruolo di trascendentale non ulteriormente riducibile. Da notare che Falque mette in discussione la comune traduzione di Leib con *corpo proprio*, *vivo* o *organico*, rintracciando nello stesso Husserl un tentativo di non contrapporre semplicemente il Leib al *Körper*, opposizione alla quale invece si è attenuta la tradizione dopo Husserl. Ad avvalorare questa tesi, cita vari passi delle *Ideen II* in cui Husserl parla di “das Ding Leib”, dove stupisce l'accostamento di *Ding* (cosa materiale) a Leib e non piuttosto a *Körper*. Cfr. Husserl, 2: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1982, § 38. Cfr. E. Falque, *Peut-on réduire le corps?*, in «Archivio di Filosofia», 2015, Vol. 83, No. 1/2, *Epochè*, pp. 91-107.

⁸⁸ Husserl parlerà di “residuo dell'ego”. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, § 57: «la messa fuori circuito del mondo e della soggettività empirica che ad esso si collega *lascia come residuo* un io puro».

ossia ciò che rende possibile l'apparizione, così come ciò che applica la riduzione, rimane esterno ad essa.⁸⁹

La carne è un fenomeno saturo, e non solo uno tra i vari ma proprio esempio emblematico del fenomeno saturo, perché è una intuitività pura. La carne me la ritrovo, me la sento, non me la do. Marion utilizza l'efficace esempio del dolore, che sento, percepisco immediatamente e inaspettatamente. Non sono io a prevederlo, tantomeno a causarlo o a volerlo: quindi non è un fenomeno che intenziono. Ciononostante esso accade – ecco la dimensione fondamentale del fenomeno come evento – ovvero, irrompendo nella mia esperienza, esso «*gardera l'initiative de me prévenir et de me surprendre comme un incident*». Il dolore e per estensione le affezioni della carne mi “soprendono”, mi accadono, mi si impongono. Per questo la carne è il fenomeno saturo per eccellenza, quello in cui si rende palese la caratteristica di eccedenza di dato intuitivo sull'intenzione soggettiva.⁹⁰

La carne è fenomeno assoluto, poiché è liberata dalla relazione, caratteristica che invece secondo Kant sarebbe essenziale ad ogni fenomeno. Nella dottrina kantiana, infatti, ogni fenomeno è pensato come inserito all'interno delle regole d'esperienza, dunque soggetto al tempo e quindi anche alla relazione con i fenomeni precedenti, e non solo come relazione causale ma anche come semplice comunanza tra sostanze – nel senso che ogni sostanza ha in comune con le altre il fatto di essere una sostanza; in tal modo Kant afferma che ogni fenomeno dovrà essere relazionato ad altri, almeno per questo motivo. Marion si distanzia da questa concezione, in virtù dell'evenemenzialità dei fenomeni che si donano. Se, come abbiamo ormai appreso, i fenomeni in generale e quelli

⁸⁹ DS, p. 88. Il tema del carne quale residuo irriducibile, o più ancora quale orizzonte di possibilità dell'apparire, che è espresso da questa stessa citazione - «il corpo appare ma la carne resta invisibile, appunto in quanto essa fa apparire» - si richiama alla trattazione che ne fa Merleau-Ponty, il quale individuava nella carne proprio quell'unità di io-mondo che rende possibile la percezione e, con ciò, l'apparizione *tout court* di tutto ciò che appare. Merleau-Ponty costruisce il ponte fra il corpo proprio in quanto “residuo fenomenologico” di Husserl e la carne in quanto fenomeno saturo descritta da Marion. Si rimanda, fra le varie opere, a M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1967 e a Id., *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 1969.

⁹⁰ Su questo insiste, significativamente, il passo con l'esempio del dolore, che riportiamo per intero di seguito: «Mais jamais je ne pourrai précéder l'intuition de remplissement de ma douleur de chair par une visée intentionnelle sachant la prévoir, la choisir et l'organiser. Jamais je ne parviendrai à viser ma douleur : non seulement parce que mon intention sera toujours de l'éviter et non de courir audevant d'elle, mais surtout parce qu'elle gardera l'initiative de me prévenir et de me surprendre comme un incident, dont l'arrivée s'impose à moi comme un destin - subi, géré mais vraisemblablement jamais voulu pour lui-même», DS, p. 98.

saturo in particolare sono caratterizzati da un sé (ricordiamo “il sé del fenomeno”) e da una modalità di apparire che un’irruzione, autonoma e imprevedibile, allora si deve uscire almeno in parte da una logica di concatenazione dei fenomeni l’uno all’altro. Ebbene, per la carne ciò vale in misura maggiore che per tutti gli altri fenomeni: la carne è pura donazione, libera da legami con altri fenomeni, «non rinvia mai se non a se stessa, nell’indissociabile unità di sentito e sentiente; la carne si riferisce a sé, dato che si autoaffetta».⁹¹ Ora, il punto che a noi interessa è che è proprio tale assolutezza a rendere possibile che la carne mi doni a me stesso. Per intenzionare qualsivoglia oggetto, l’io deve sentire, e per sentire deve primariamente sentire se stesso, essere dato a sé. Questo ne fa anzitutto connubio inscindibile di sentire e sentito – dunque è dato a sé *come carne* – e secondariamente ne fa elemento originario, slegato rispetto ai fenomeni esterni, ad essi antecedente.⁹² Questa l’assolutezza della carne.

D'ailleurs, cette absoluité, vierge de toute relation, constitue précisément le privilège qui la rend apte à me consigner dans mon individualité. Si la chair ne parvenait pas à s'absoudre de toute relation, elle ne parviendrait pas à accomplir ce qu'elle seule peut accomplir – me rendre à moi-même, m'affecter à moi-même - au double sens de m'assigner mon lieu propre et de m'y faire sentir sa puissance.⁹³

Ecco il “privilegio” ed ecco il passaggio chiave. L’assolutezza della carne rende possibile il suo ruolo chiave, che è anche il suo privilegio: di donarmi a me. Attraverso la carne vengo dato a e stesso, in due modi: poiché la carne mi assegna uno spazio, facendo così di me un individuo, e perché mi dà il potere di sentire.⁹⁴ Affettandomi, mi fa sentire (dolore ad esempio); sentendo e anzitutto sentendomi, sono e so di essere.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Cfr. ED, p. 284: viene detto che prima che possa esservi conoscenza di alcunché, la coscienza ha da ricevere delle impressioni sensoriali, e però «essa non può farlo che nella misura in cui, per essenza, essa subisce radicalmente un’affezione in sé (affezione de di sé); ma essa può subire verosimilmente in sé un’affezione soltanto nella misura in cui la sua affezione non presuppone alcun effetto esterno o preesistente, dunque si compie senza condizioni; per subire in se stessa un’affezione, essa non deve essere toccata da nient’altro che sé stessa (auto-affezione). È in gioco una tale affezione ogni qualvolta il paradosso [...] satura l’orizzonte al punto che nessuna relazione può più riferirlo ad un altro oggetto». Vediamo come anche in *Dato che* la carne è intesa come assoluta, ossia slegata dalla relazione con altri fenomeni, e anzi posta a condizione di possibilità del successivo contatto con tutti gli altri fenomeni esterni.

⁹³ DS, p. 98.

⁹⁴ Sull’individuazione ad opera della carne cfr. ancora DS, p. 119 ma anche ED, p. 285: «non appartiene che alla mia carne di individualizzarmi lasciando iscriverne in essa la successione immanente delle mie affezioni, o piuttosto delle affezioni che mi hanno fatto irriducibilmente identico a me solo».

Quindi la carne mi fa essere, mi istituisce. Ma non basta. Più precisamente, la carne mi istituisce quale adonato – vogliamo porre particolare attenzione su questo passaggio poiché vi si innesta la grande svolta di Marion a riguardo della soggettività. La carne pone l'ego quale adonato, e quale adonato lo fissa per sempre, in quanto esso risulta da una affezione subita. La carne mi istituisce affettandomi, giacché facendomi sentire me stesso (provo dolore, provo sensazioni sulla mia pelle, sento di avere/di essere la mia pelle) mi dà a me stesso; facendomi sentire altro (rendendomi senziente) mi colloca in un mondo. *Mi sento* indica doppiamente che mi riconosco esistente e che mi riconosco in un mondo, cioè in relazione ad altro – alla mia fisicità, alle sensazioni di dolore, di freddo, di sangue che pompa, in relazione agli eventi che mi accadono. Allora sono istituito a partire da un che di subito, a partire da un che di altro, non in mio controllo, non per mio volere. In ultima analisi, sono istituito a partire da una fondamentale passività. Per questo si dice *adonato*: dato, donato a me stesso – participi passati, che indicano tale originaria passività.

Si une subjectivité doit surmonter la destruction du sujet métaphysique, elle ne peut venir que de la chair, où se confondent l'hétéro et l'autoaffection.⁹⁵

Collegando queste righe a quelle riportate in apertura, è possibile affermare che nella carne, la quale a sua volta spiega l'istituzione dell'adonato, si trova il primo passo per rispondere alla domanda di fondo, su come pensare una filosofia liberata «dal primato dell'ego».

2. *Interloquuto, testimone, adonato, attributario.*

Finalmente siamo in grado di dare un quadro completo della figura di soggetto che Marion delinea come alternativa al “soggetto della metafisica”, come lo chiama egli stesso. Riassumiamone le caratteristiche che lo costituiscono.

La prima è che decade proprio il nome di “soggetto”, in quanto non si oppone più ad un oggetto passivo. Anziché avere la tradizionale opposizione del soggetto, individuo sostanziale e capace di attività, e gli enti del mondo, che si offrono inermi al suo sguardo, passivi di fronte all'attività di visione, conoscenza e uso che il soggetto ne potrà fare. Ora, al contrario, attività e passività sono ruoli che si mescolano e anzi, se proprio dovessimo

⁹⁵ DS, p. 99.

rintracciare la vecchia distinzione, diremmo che l'individuo, il non più "soggetto" sta ora piuttosto dalla parte della passività.

La passività è la seconda caratteristica, poiché egli è anzitutto ricettivo nei confronti degli che gli accadono, di cui è semplice testimone. Testimone, dunque, sarà il primo nome con cui battezzare colui che chiamavamo soggetto. Egli testimonia l'apparire del fenomeno, come uno spettatore. È significativo che l'attributo di testimone emerge in particolare nel paragrafo di *Dato che* dedicato ai fenomeni saturi: questo poiché il fenomeno saturo più di tutti rende evidente la subalternità in cui l'uomo si ritrova nei confronti di ciò che gli accade. A maggior ragione quando ciò che gli accade è un fenomeno saturo di intuizione, che cioè non lascia margine all'intenzione soggettiva, l'uomo non può che riconoscersi spettatore, ossia testimone.

Il paradosso non sospende solo la relazione di soggezione del fenomeno all'Io – esso la inverte. Perché, lungi da poter costituire questo fenomeno, l'Io se ne sperimenta costituito. Al soggetto costituente succede dunque il testimone – il testimone costituito.⁹⁶

Aggiungiamo ora una specificazione. Sempre nel contesto dei fenomeni saturi, Marion dà una definizione evocativa ed efficace del soggetto in quanto testimone. Dopo aver affermato la subalternità del testimone rispetto al fenomeno e al mondo di eventi nel quale è immerso, sembra fare una chiosa in senso inverso: dice che «costituito il testimone, il soggetto resta l'operaio della verità, ma non può pretendersene il produttore». Tale ruolo di "operaio della verità" attesta che all'uomo non è negata la sua aspirazione alla conoscenza e alla ricerca del vero; solo tale ricerca non è da intendere come uno slancio che eleverebbe l'uomo a produttore del vero. Si tratta di svelare l'accesso all'essere e di accogliere ciò che viene dato, ruolo comunque importante ma distante più che mai dalla pretesa di assumersi come elemento trascendentale.⁹⁷

Il testimone si definisce anche come interlocuto. Egli è sempre interlocuto poiché interpellato dal fenomeno, che nel suo apparire lo chiama in causa. Si tratta qui della chiamata che il fenomeno esercita, come abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo

⁹⁶ ED, p. 266.

⁹⁷ Il passo infatti continua: «Sotto il titolo di testimone, bisogna intendere una soggettività spogliata dai caratteri che vi attribuiscono un rango trascendentale». ED, p. 267.

precedente,⁹⁸ istituendo l'interloquuto in quanto tale, in quanto appellato, senz'altro presupposto o determinazione che la chiamata stessa.

L'autarchia del soggetto si scopre inizialmente ferita dal fatto che una chiamata l'ha già colpita e sconfitta. Senza saper né chi, né per cosa, io mi so sin dall'inizio interloquuto.⁹⁹

Il soggetto si scopre anzitutto chiamato, «ben prima di aver coscienza o conoscenza non solo della mia eventuale soggettività, ma soprattutto di ciò che mi lascia interloquuto». Ciò comporta che l'essere interloquuto è per me il vero elemento originario: prima di sapere cos'è che mi sta interpellando, che cosa ho di fronte, e prima di sapermi, mi so chiamato. Ma allora scopriamo al cuore dell'identità un'apertura all'alterità: pur non sapendo ancora quale alterità sia (l'evento, il mondo, l'altro uomo...), l'alterità mi colpisce, mi costringe a volgerle lo sguardo, precedendo ogni intenzionalità. Perciò l'interloquuto «si scopre come un soggetto sempre già derivato a partire da una relazione, un soggetto senza soggetti(vi)tà».¹⁰⁰

Attributario. Il testimone è definito anche come attributario, a indicare il passaggio dalla concezione del soggetto “al nominativo” a quella di soggetto “all'accusativo”. Questa è la denominazione che Marion preferisce per indicare la figura che si impone «contro e al posto del soggetto» come diretta conseguenza della donazione del fenomeno. L'attributario procede dal fenomeno, «senza prevenirlo né produrlo»: Marion ci invita così a pensarlo in stretta connessione con il discorso sulla donazione e in subalternità rispetto ad essa; come a dire che se prendiamo per buona la dinamica donativa del fenomeno, va da sé superare il “soggetto metafisico” per approdare ad una concezione del soggetto come attributario. E in effetti nell'economia della teoria della donazione, è evidente che non v'è posto per un soggetto trascendentale o “metafisico”, per dirla col nostro autore. Pensare il soggetto all'accusativo piuttosto che al nominativo significa pensarlo come un “me” (*moi*) anziché come un “io” (*je*), con riferimento chiaro all'inversione dei ruoli di soggetto attivo e oggetto passivo introdotta dal “sé” del fenomeno. È in virtù dell'imposizione del dato come un sé, ossia dotato di autonomia, iniziativa propria, *soggettività* potremmo anche dire, volendo rifiutare la gerarchia che

⁹⁸ Cfr. *supra*, cap. 1, § 4.1.

⁹⁹ RD, p. 295.

¹⁰⁰ RD, p. 293.

subordina il fenomeno dato all'attività intenzionatrice del soggetto; è in virtù dell'imporsi del dato come un *sé* che l'attributario si accorge di essere anzitutto un *me*, prima d'essere un *io*. Ma affiniamo l'analisi. L'inversione dei rapporti stabilita dalla dinamica donativa non è ancora finita. La donazione forza sì l'attributario ad abbandonare la pretesa di essere "al nominativo" – cioè un *io* trascendentale – ma lo declina poi al dativo: l'attributario è un "a me", un "a cui" poiché il fenomeno si dona sempre *a qualcuno*.¹⁰¹ Qui risiede forse il cuore della donazione. Essa si differenzia dalle teorie di altri fenomenologi e filosofi della conoscenza poiché non si limita a invertire il soggetto con l'oggetto, bensì sottolinea il dono, e con esso anche la necessità che vi sia un *attributario* che possa riceverlo. Se la manifestazione del dato è un modo, se il mondo è un dono, ha da esservi un ricevente cui il dono venga *attribuito*, affinché esso sia completo.

Il *sé* del fenomeno – appena si ristabilisce contro l'oggettualità – trasforma decisamente l'Io in un testimone, secondo un'anamorfosi obbligata perché inverte innanzitutto il nominativo (il soggetto, così come la grammatica lo pone) in un dativo più originale, che designa (ancora grammaticalmente) l'"a c(ui)hi" del suo attributario.¹⁰²

Allora la dinamica donativa non solo ribalta la gerarchia dei ruoli, ma più finemente istituisce una nuova relazione. Essa intreccia gli enti che si donano, secondo la modalità dell'evento, con un attributario, che li riceve e ricevendoli ne compie la donazione.

"Adonato", infine, è l'ultimo appellativo con cui questo nuovo soggetto-al-dativo viene presentato. L'avevamo già incontrato, giacché "adonato" (*adonné*) più di tutti gli altri appellativi richiama il dato/donato (*donné*, anche semanticamente). Adonato è colui che viene *donato* a sé stesso e in un doppio senso: anzitutto viene donato in quanto è istituito nella dinamica donativa, che lo pone appunto come ricevente del fenomeno; in un senso più preciso viene donato a sé stesso da quel particolare fenomeno che è la carne. La carne è ciò che più gli appartiene e tuttavia qualcosa che condivide col mondo; la carne sorprende l'individuo restituendolo a se stesso nella sua originale passività – nel senso letterale di *patire*.

¹⁰¹ Cfr. l'importanza dell'attributario/adonato per portare la donazione a compimento, rendendola vera e propria "manifestazione". Cfr. J.-L. Marion, *La donazione dispensatrice del mondo*, in Id., É. Tardivel, *Fenomenologia del dono*, cit. Inoltre cfr. *supra*, cap. 1, § 42.

¹⁰² ED, p. 305.

3. Aporie dell'io trascendentale e del me empirico

Si rende necessario a questo punto aprire un intermezzo per chiarire un aspetto che rischia altrimenti di sfuggire. Dopo aver presentato l'adonato, che possiamo definire come la sua versione del soggetto, Marion si ferma a considerare le difficoltà che si riscontrano invece nelle concezioni soggettive più tradizionali, siano esse trascendentali o all'estremo opposto empiriche. È interessante riprendere tali considerazioni anche per capire più nel dettaglio come l'adonato se ne differenzia.

Marion riassume le proprie critiche in quattro «aporie formali del soggetto ridotto all'io penso», a seconda che lo si intenda quale soggetto (io) trascendentale o quale soggetto (me) empirico.¹⁰³ Due aporie sorgono dunque quando nella storia della filosofia si è concepito il soggetto nel senso di un Io autonomo e trascendentale. a) La prima è che l'io penso, a titolo di io trascendentale, interdice la possibilità di ogni individuazione. In altre parole,

il soggetto assicura la sua trascendentalità al prezzo della sua privazione di ogni qualità, esso stabilisce dunque la sua universalità a detrimento della sua identità.¹⁰⁴

Quando l'io si pone quale condizione necessaria per la conoscenza, come un substrato coscienziale che rende possibili le varie rappresentazioni, esso si assimila all'intelletto agente unico aristotelico, inteso secondo la nota interpretazione di Averroè. Per spiegare l'incapacità di individuazione del soggetto trascendentale, Marion fa riferimento a Kant e Averroè, coloro i quali posero le basi per l'"io penso" trascendentale. Di fatto l'io, quando inteso trascendentalmente, diviene una sorta di struttura formale e perciò vuota. Una struttura conoscitiva, costituita di impalcature categoriali e volta unicamente a spiegare come avvenga il processo della conoscenza. Ciò viene rintracciato in Kant a livello implicito e nella teoria dell'unicità dell'intelletto di Averroè a livello proprio esplicito.¹⁰⁵ Seguendo la direzione di questa intuizione del nostro, concordiamo

¹⁰³ Cfr. ED, libro V, § 25.

¹⁰⁴ ED, p. 309.

¹⁰⁵ Il riferimento da un lato alle categorie trascendentali a priori kantiane, cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2005; dall'altro lato il riferimento ad Averroè è alla sua teoria dell'intelletto agente, tale per la conoscenza razionale sarebbe possibile in virtù della partecipazione di tutti gli uomini ad un unico intelletto, esterno dunque agli uomini e di origine divina. La teoria si evince soprattutto dal commento al *De anima*.

nel riconoscere che la tradizione cartesiano-kantiana ha concepito l'io non tanto secondo i suoi tratti individuali (io come persona) quanto secondo i tratti universali. In altre parole si è quasi sempre tentato di descrivere l'io come una struttura dotata di caratteristiche che potessero valere per tutti, caratteristiche universali. Dunque non considerando l'io come questa o quella determinata persona, ma come *struttura conoscitiva*, giacché il denominatore comune ad ogni individuo è la sua capacità razionale e, di riflesso, la sua naturale sete di conoscere. Sembra che si sia sempre puntato più alla forma – la struttura formale – che al contenuto – il *quid* che distingue ogni persona in sé.¹⁰⁶ E questa non è una caratteristica neutra, al contrario fa problema nella misura in cui, sulla base di tali premesse, si rende difficile dare ragione dell'individualità che distingue i vari soggetti. La prima aporia del soggetto in quanto trascendentale è che tale concezione interdice l'individuazione del soggetto stesso.

b) La seconda aporia dell'io penso è quella che si imputa classicamente a posizioni solipsiste, ed è che l'attributo di trascendentale assoluto è in contraddizione con l'attributo di finitezza. Il fatto è che quando si concepisce l'io come trascendentale, l'approdo al solipsismo è una conseguenza necessaria: se la condizione di possibilità, la fonte originale o il garante del mondo (e della conoscenza del mondo) sono io, allora cosa può esserci al di fuori di me? Questa difficoltà è tanto banale quanto dirimente.

Si tratta soprattutto delle implicazioni trascendentali del primato di un "io penso" che accompagnerebbe ogni altra rappresentazione: un tale dispositivo presuppone che ogni rappresentazione equivalga, nel suo fondo, a una rappresentazione di sé, che ogni *cogitatio* nasconda una *cogitatio sui* e dunque che ogni "io penso" si sviluppi implicitamente in un "io mi penso".¹⁰⁷

¹⁰⁶ Pensiamo alla classica definizione aristotelica di uomo come ζoon λογον εχων, ma anche al topos di una supposta "natura umana" che coinciderebbe con la capacità di meravigliarsi di fronte alle cose del mondo e, conseguentemente, la spinta a ricercarne le cause (cfr. Aristotele, *Politica*, libro A e *Metafisica*, A, 2). Sono forse questi luoghi comuni della filosofia greca che hanno portato il pensiero filosofico occidentale a impennarsi su una concezione di uomo come anzitutto capace di conoscenza - ancora nel XVIII secolo Linneo gli diede il nome di *homo sapiens*. Questi insieme alla costante vocazione della filosofia a ricercare l'elemento universale, stabile, che sfugge al mutamento; data questa premessa, infatti, sarebbe stato assai più difficile giungere ad una concezione di uomo definita ad esempio dalla personalità peculiare di ciascuno, o dalle relazioni interpersonali, o sulle passioni che scuotono di volta in volta persone diverse in modi diversi...

¹⁰⁷ ED, p. 310.

Tale circolarità produce, oltre all'equivalenza fra "io penso" e "io sono", pone l'identità fra essenza ed esistenza, giacché ogni pensiero, qualunque ne sia il contenuto, comprende in sé l'esistenza dell'io come io pensante. Dunque l'essenza del cogito basta a causarne l'esistenza. Il vero problema di tale primato ontologico-epistemico, come lo chiama Marion, è che esso non ammette la finitezza dell'io. Di un soggetto che è *causa sui*, com'è il caso del soggetto trascendentale solipsista, è impossibile predicare la finitezza.

Sembra dunque chiaro che il privilegio accordato al solo ed unico "io penso" per descrivere la soggettività, giunge a contraddirne o ignorarne il tratto pertanto essenziale – la sua finitezza.¹⁰⁸

La seconda aporia del soggetto trascendentale è che esso nega la finitezza dell'individuo.

c) Se l'io trascendentale ha condotto necessariamente a due vicoli ciechi, tentiamo allora l'altra strada aperta dalla storia del pensiero: passiamo dall'io trascendentale ad un me empirico. Dato che le due aporie viste derivavano dal ruolo di trascendentale attribuito al soggetto, tentiamo una concezione che non preveda tale ruolo. Si tenta allora di concepire l'individuo più che come un *io*, come un *me*, ossia come elemento derivato anziché originario, derivato da una azione che subisce, questa volta. Tale concezione scompone l'unità originaria dell'io penso in due momenti consecutivi: prima l'intuizione e solo in seguito l'ingresso dell'intelletto, che elabora le impressioni ricevute. Prima dell'azione dell'intelletto v'è la fase della ricezione (per dirla con Kant) o dell'appercezione (per dirla con Husserl). Così l'elemento originario non risiede più nell'intenzionalità (dell'io trascendentale) bensì nella "nuova impressione temporale". L'individuo, inteso quale me empirico, viene anzitutto determinato dalle impressioni sensoriali che riceve, all'interno della temporalità, ed esse lo determinano – ne fanno un "me" all'accusativo, un me *affetto* dalle impressioni empiriche che gli arrivano.

Solo l'impressione originaria del tempo vivente è primaria, non più l'appercezione dell'unità sintetica. Dunque l'originario si sposta dall'"io penso" della rappresentazione di sé secondo l'intelletto, all'"io sono affetto" nell'intuizione al momento sempre rinnovata, ma assolutamente senza precedenti, che viene per così

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 311.

dire ad esplodere sullo schermo della mia coscienza – svegliarla, sparirvi e aprirla così all'impressione seguente, a carico, a suo turno, dell'originarietà.¹⁰⁹

Ciò significa rinunciare ad attribuire all'io lo statuto di rappresentazione sintetica, per lasciargli invece una semplice funzione ricettiva; abbandonare l'io penso per un "io sono affetto". Quale la problematica che tale concezione presenta in sé? Il fatto che l'io viene ridotto a pura ricettività. Il me empirico è una inversione radicale, troppo radicale, che finisce per scambiare i poli di intuizione e ricezione, facendo del soggetto l'oggetto e viceversa, nondimeno continuando a concepire il rapporto allo stesso modo: un rapporto univoco, unidirezionale, in cui una delle due componenti è totalmente determinata e dipendente dall'altra.

L'aporia dell'empiricità conduce dunque ad invertire le due facce della soggettività metafisica a profitto della nuova figura in cui il dativo succede al "soggetto" (nominativo).¹¹⁰

d) L'ultima aporia è originata ancora in seno alla concezione di me empirico. Volendo rimanere nel rifiuto dell'io penso e però volendo rigettare al contempo un me che sia pura ricettività, gli empiristi cadono in uno sdoppiamento del soggetto tra un io penso e un io sono affetto. In breve, scansando entrambe le posizioni, si è ipotizzato un io che sia ricettivo – e che quindi non si erga a trascendentale originario – tranne che nei confronti di stesso. Un io che recepisce il mondo come dato, tuttavia sottraendosi egli stesso allo statuto di dato, «poiché fissando le condizioni dell'esperienza si sottrae immediatamente al numero degli oggetti dell'esperienza». L'ultima aporia è lo sdoppiamento del soggetto ora in un me empirico – quando si tratta dell'esperienza del mondo esterno viene attribuito all'io un ruolo ricettivo – ora in un io trascendentale – quando si analizza l'esperienza in sé, viene detto che essa trova la propria condizione d'esistenza nell'io, che allora ha da essere già istituito, anteriormente alle impressioni che riceve.

In ultima analisi, le aporie del soggetto sono tutte riconducibili alla sottrazione del soggetto al suo statuto di dato, ossia la negazione che il soggetto stesso è (un) dato. Marion vede la causa di tale negazione nell'ignoranza della donazione come «carattere

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ ED, p. 312.

fenomenologico universale di ciò che si mostra in quanto tale».¹¹¹ Ovverosia, le aporie del soggetto sarebbero causate dal non aver dato sufficiente rilievo alla donazione e all'ente donato, errore in cui incorre perfino la fenomenologia. Per questo motivo Marion riassume tutte le aporie in una unica, che chiama *aporia fenomenologica del soggetto*: la grande contraddittorietà della logica del soggetto è che essa intende l'apparizione in modo oggettivo. Con ciò si intende che la logica del soggetto considera ogni apparizione alla stregua di una apparizione di un'oggettualità, che in quanto tale pone necessariamente una bipolarità di soggetto e oggetto, o potremmo anche dire di intuizione e intenzione. I poli del processo conoscitivo, soggetto e oggetto, sono concepiti in un rapporto statico, che mistifica la vera natura del processo d'apparizione. In controtendenza con tale modello, Marion ridefinisce il rapporto come una dinamica, un movimento che non semplicemente collega i due poli, ma anzi li intreccia, confondendone i ruoli. Le parole di *Dato che* spiegano chiaramente l'aporia fenomenologica:

In effetti, riducendosi a un "io penso", il "soggetto" si focalizza sull'oggetto, di cui si rende esclusivamente il presentatore ed il rappresentante in virtù dell'essenza della rappresentazione; al punto che, appena vuole rappresentarsi direttamente come se stesso a se stesso, non dispone più di alcun'altra possibilità, se non quella di assumere una volta di più (e di troppo) la più povera fenomenalità – quella dell'oggetto.¹¹²

La filosofia moderna ha provato a uscire dalla concezione classica di soggetto quale *cogito* trascendentale e solipsista, attraverso una concezione opposta, che concepisce l'io piuttosto sotto le spoglie dell'oggettività. E proprio qui è l'inganno: nemmeno con l'empirismo di Berkeley o di Hume la modernità è riuscita ad uscire dal paradigma soggetto-oggetto, limitandosi invece a cambiare il verso del rapporto, arrivando a pensare l'individuo attraverso le categorie dell'oggettività. Il paradigma è stato capovolto ma non scardinato.

Di fronte a questa presa di consapevolezza, che Marion sembra sottintendere nelle opere precedenti e che tuttavia fa oggetto di una trattazione specifica solo nell'opera del 1997, la domanda che si pone è: come uscire dal modello gnoseologico a senso unico, che trova nel soggetto e nell'oggetto i suoi statici estremi?

¹¹¹ *Ivi*, p. 313.

¹¹² *Ivi*, p. 314.

4. *Dall'ego cogitans all'ego amans*

Le tre opere *Réduction et donation*, *Étant donné* e *De surcroît* costituiscono un trittico, nel senso che prendono le mosse dagli stessi temi e vanno nella medesima direzione, ponendosi quasi come tre tappe di un unico percorso.¹¹³ I temi da cui esse prendono avvio appartengono alla tradizione cartesiana e quella fenomenologica, con la quale le tre opere instaurano un dialogo proficuo: il confronto con Husserl ed in particolare con Heidegger è una costante di fondo che a più riprese torna a emersione. Ciò è particolarmente evidente in *Riduzione e donazione*, come si coglie già dal sottotitolo *Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, ma rimane vero anche nelle due opere successive, nelle quali un confronto serrato ritorna in diversi luoghi, imponendosi quale vero e proprio *leitmotiv* della ricerca marioniana. Invece, per quanto riguarda la direzione comune verso cui le tre opere sono orientate, essa è da individuare nella messa in discussione della categoria moderna di soggetto e nel tentativo di ottenerne una concezione nuova, alternativa.

Ora, per non correre il rischio di fraintendere tale comunanza, attraverso cui intendiamo leggere lo sviluppo delle opere, va detto che esse mantengono anche una certa specificità, ognuna per sé. Ad esempio *Réduction et donation* vuole essere più un lavoro di storia della filosofia, grazie al confronto costante, diretto ed esplicito con Husserl e Heidegger, a differenza di *Étant donné*, che presenta invece una dimensione più strettamente teoretica, essendo volto a presentare la dottrina fenomenologica di Marion – non a caso il sottotitolo *Saggio per una fenomenologia della donazione*.¹¹⁴ Anche *De surcroît* è da porsi in continuità con *Étant donné*, giacché esso nasce proprio come approfondimento e chiarificazione di temi che, presentati con l'opera precedente, erano stati accolti in modo controverso.¹¹⁵

¹¹³ Lo stesso Marion nella prefazione all'edizione italiana di *Dato che*, tratta le tre opere come appartenenti ad un medesimo ciclo. Cfr. ED, p. XI.

¹¹⁴ Pur riconoscendo problematico definire la ricerca marioniana come “dottrina”, definizione che qualsiasi fenomenologo probabilmente rifiuterebbe, nella sua volontà di restare fedele al fenomeno, riteniamo tuttavia opportuno ricorrere euristicamente ad una classificazione di questo tipo, allo scopo di restituire la differenza di approccio che passa tra l'opera del 1989 e quella del '97.

¹¹⁵ *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* amplia la trattazione del fenomeno saturo, già introdotto nell'opera del '97 e che diventerà fondamentale nell'economia della trattazione del *Fenomeno erotico*, fungendo da raccordo con la ricerca di *Dato che*, come vedremo successivamente.

Fatta questa premessa per amor di precisione, la continuità nel tema del soggetto è comunque preponderante ed è questa che vogliamo adottare, e che già abbiamo adottato nel capitolo precedente, come principale chiave di lettura. In breve, sottolineiamo l'importanza del tema del soggetto nella ricerca filosofica di Marion per due motivi: sia perché è un tema su cui indubbiamente viene posto l'accento in tutte le sue opere, sia perché è proprio il focus del presente nostro lavoro. In altri termini, è alla luce di questo interrogativo filosofico di fondo che intendiamo analizzare l'apporto di Marion e giungere così ad una teoria del soggetto più matura e affinata.

A dimostrazione di tale continuità fra le tre opere, *Riduzione e donazione* si chiude con la figura dell'interloquuto e la "terza riduzione" – la riduzione alla chiamata – che è esattamente l'argomento su cui sarà centrata *Dato che* otto anni dopo. Il capitolo precedente ha spiegato come *Dato che* riprenda e approfondisca i temi del dono e dell'apparire dei fenomeni secondo la modalità della donazione, e come poi si serva della donazione per approdare a una concezione di soggetto basata appunto sulla chiamata.¹¹⁶ La monografia a sua volta si chiude con una interessante «apertura su una questione» che lancia alcune domande, alcuni risvolti dell'opera rimasti senza trattazione, suggerendo la direzione per una ulteriore ricerca.¹¹⁷ Vogliamo ripercorrere ora tali pagine, che lasciano intendere in quale grande misura Marion percepisca *Dato che* quale semplice tappa di un unico percorso di pensiero, molto più che come trattazione compiuta in sé.

L'istituzione dell'adonato attraverso il dato implica immediatamente la ripresa, in termini nuovi, della questione dell'accesso ad altri. Le condizioni nelle quali si istituiva il "soggetto", infatti, ponevano molti ostacoli a questo accesso. Perché, se il "soggetto" si definisce come costituente gli oggetti, allora non può che oggettivare altri (Descartes forse, Sartre) o appresentarlo nell'inter-oggettività comune, dunque marcarlo come tale (Husserl). Se al contrario esso si compie attraverso un'autorisoluzione puramente personale, esso non può che incrociare altri secondo il suo proprio per-altri, senza raggiungerlo (Heidegger). Accade diversamente per l'adonato.¹¹⁸

¹¹⁶ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.1.

¹¹⁷ Cfr. ED, p. 391 e ss.

¹¹⁸ ED, pp. 393-394.

Dunque all'interno una grande opera, importante dal punto di vista teoretico poiché luogo dove è presentata tutta la teoria della donazione e la proposta di una conseguente modalità di fare fenomenologia, solo nelle ultime poche pagine Marion si riaggancia alla classica questione: «l'istituzione dell'adonato attraverso il dato implica immediatamente la ripresa, in termini nuovi, della questione dell'accesso all'altro». Così facendo, Marion si inserisce esplicitamente nel dibattito sulla possibilità dell'accesso all'altro. Vengono ripercorse sinteticamente le principali posizioni che nella storia della filosofia sono state assunte in merito, da Descartes a Heidegger, mostrando come tutti se ne siano interessati e per quali motivi le loro risposte rimangano però insufficienti. In breve, viene ripercorsa la genesi moderna del soggetto. Di nuovo sono citati da un lato i due pilastri della filosofia del soggetto, Descartes e Kant, dall'altro i due fenomenologi che con le loro riduzioni hanno portato questa idea di soggetto a prendere due direzioni differenti: Husserl con la cosiddetta riduzione oggettivante e Heidegger con la riduzione ontologica.¹¹⁹ L'adonato, frutto della trattazione cui queste pagine si pongono a conclusione, viene alla fine presentato quale risposta alle aporie del soggetto, le quali portavano all'impossibilità di spiegare l'accesso all'altro:

Accade diversamente per l'adonato [...] perché in regime di donazione, per la prima volta, il fenomeno d'altri non ha più i caratteri di un'eccezione estraterritoriale rispetto alla fenomenalità. Ricevere altri – ciò equivale anzitutto a ricevere un dato e a *riceversi*. [...] Quando altri si mostra, si tratta infatti di un adonato che si dona a un altro donato: inizialmente come un dato comune (un fenomeno dato), in seguito come un adonato (al quale si danno dei dati). La difficoltà non consiste dunque più qui nel decidere se altri può apparire (il tradizionale solipsismo, la supposta definitiva “incomunicabilità delle coscienze”), ma nel comprendere come altri si mostra donandosi all'adonato che io resto. [...] Non si tratta più di intersoggettività o di interoggettività, ma di interdonazione.¹²⁰

Ricevere altri «equivale anzitutto a ricevere un dato e a riceversi da esso», cosicché «nessun ostacolo di principio si frappone più tra l'altro e l'adonato». Il fulcro del ragionamento è che se il soggetto viene concepito non più come soggetto in senso stretto

¹¹⁹ Cfr. *supra*, cap. I, § 3. Le due riduzioni, così interpretate da Marion, saranno oggetto di trattazione anche nel prossimo capitolo, in comparazione con la “terza riduzione”, quella proposta dal nostro.

¹²⁰ ED, pp. 393-394.

bensi come adonato, ossia qualcuno che si riceve da altro da sé, allora i vari adonati non saranno più in contrapposizione. Poiché l'adonato nega la tesi idealista che fa del soggetto la *causa sui* – giacché l'adonato non è più un soggetto di fronte ad un oggetto quanto semmai un intreccio di passività (nel riceversi dal dato) ed attività – allora egli non corre più il rischio di approcciarsi all'altro oggettivandolo. L'atteggiamento oggettivante, infatti, non è più il suo modo costitutivo di rapportarsi al mondo.

E fin qui non vi sono novità. La vera particolarità è nelle ultime righe del ragionamento, nelle quali Marion avanza un passo oltre, o meglio, lo enuncia, lasciandolo come spunto aperto al lettore. Egli non vuole fermarsi a dimostrare che l'accesso ad altri è possibile, non vuole meramente raggiungere l'altro. Vuole raggiungere «l'individuation d'autrui». Oltre al “soggetto”, categoria vuota, elemento logico-grammaticale, oltre al soggetto, la persona. L'individualità particolare e determinata, concreta. l'interrogativo che guida la ricerca marioniana non è se sia possibile un accesso all'altro, in senso formale e universale, bensì: *come* mi si svela questa persona che ho di fronte? E la risposta sarà: soltanto all'interno di un rapporto d'amore. Tutto ciò che si trova al di fuori di tale relazione rimane pura categorizzazione logica.

Questa situazione ancora inesplorata non permette e non impone solo di riprendere la tematica dell'etica – del rispetto e del volto, dell'obbligazione e della sostituzione – e di confermarne la piena legittimità fenomenale. Essa autorizzerebbe forse anche di accostare ciò che l'etica non può raggiungere: l'individuazione d'altri. Perché io non voglio, né devo soltanto considerarlo come *il polo universale e astratto della contro-intenzionalità*, dove chiunque può prendere il volto del volto, ma raggiungerlo nella sua *insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro potrebbe fare*. Questa individuazione ha un nome: l'amore.¹²¹

L'unica modalità attraverso cui si può raggiungere l'individuazione d'altri è l'amore. Esso riesce a toccare «ciò che l'etica non riesce a raggiungere», laddove con etica è intesa quella branca formale del pensiero filosofico, che, proprio in virtù della sua istanza universalista, non riesce a carpire ciò che vorrebbe. È ora resa evidente la continuità con l'opera successiva, *Il fenomeno erotico*, che va ad aggiungersi al “trittico”, secondo la definizione dello stesso autore. Qui si innesta la seconda parte del pensiero

¹²¹ *Ibidem*, corsivi nostri.

marioniano, che con *Il fenomeno erotico* vira leggermente nei contenuti ma soprattutto nelle modalità espositive, e che tuttavia riprende il discorso esattamente da dove *Dato che* lo aveva lasciato. Tant'è che questo significativo capitoletto finale, intitolato «Apertura su una questione», dopo aver riassunto i temi sviluppati nell'opera, termina con la faticosa domanda che ci introduce e ci accompagnerà nel prossimo capitolo: «La fenomenologia della donazione potrebbe infine restituirgli [allo spesso equivocato tema dell'amore] la dignità di concetto?»¹²²

¹²² *Ibidem.*

CAPITOLO III

LA TERZA RIDUZIONE

Que se passerait-il si un adonné se trouvait mis en cause non par un donné simple, mais par un phénomène se donnant et se manifestant qui soit lui-même un autre adonné? Ici commence le phénomène érotique.¹²³

Come si è detto, *Il fenomeno erotico* si pone in continuità con le opere precedenti, in particolare in quanto mira a rispondere alla questione sull'intersoggettività, aperta a conclusione di *Dato che* tre anni prima. A livello di struttura del presente lavoro, *Il fenomeno erotico* ci interessa poiché rientra nella nostra ricerca di una alternativa al soggetto moderno. Marion ce ne fornisce una e, se vogliamo comprenderla fino in fondo, dobbiamo necessariamente passare per la trattazione dell'amore e del fenomeno erotico. C'è chi riconosce in altre opere l'apporto più rilevante della filosofia di Marion, ciononostante noi pensiamo che per una analisi del soggetto *Il fenomeno erotico* sia fondamentale, e non solo perché porta a pieno svolgimento la trattazione delle opere precedenti, ma anche perché essa è la più innovativa, quella che si discosta in maggior misura dalla direzione usuale del dibattito sul soggetto e sull'accesso ad altri. Per comprendere la posizione innovativa di Marion al riguardo, si rende necessario delineare preliminarmente alcuni tratti fondamentali dell'opera, a partire dalla riduzione erotica.

¹²³ J.-L. Marion, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012, p. 188.

1. Oltre la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale

La terza riduzione. Così Marion la chiama. L'espressione non ci suona nuova. Già nel 1989 con *Riduzione e Donazione* Marion aveva parlato di *terza riduzione*. Lì essa era intesa quale nuova via per la fenomenologia, oltre la riduzione all'oggetto di Husserl e la riduzione all'ente di Heidegger: «dopo la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale, interviene la riduzione alla e dalla chiamata».¹²⁴ Quella di Husserl viene denominata riduzione *trascendentale* poiché presuppone un io trascendentale, ai cui vissuti di coscienza vengono ricondotti i fenomeni che gli appaiono, ai quali, appunto, si applica la riduzione. La riduzione heideggeriana è chiamata *esistenziale* poiché si riferisce non semplicemente ai vissuti coscienziali di un io trascendentale bensì a quelli di un *Dasein*, di un esistente immerso nella dimensione temporale, una riduzione degli enti al *Desein* «in quanto unico ente ontologico».¹²⁵ Marion pone accanto ad esse la riduzione della chiamata. La chiamata potrebbe anche essere intesa come chiamata dell'essere che, destando meraviglia nell'uomo, lo provoca a ricercarlo ed interrogarsi su di esso. Così ne parla anche *Riduzione e donazione*, in un primo momento, ricordando il motivo aristotelico del $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ quale fattore scatenante l'atteggiamento filosofico nell'uomo. Per non parlare della nota interpretazione heideggeriana, la quale pone l'accento sulla dimensione emotiva del $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$, sul fatto che lo stupore è uno stato d'animo e perciò la stessa filosofia avrebbe origine da un'emozione; vi sarebbe al principio molto più un pathos che una matrice razionale agente. Per inciso, questo tema classico della filosofia greca, la quale poneva all'origine del filosofare una "tonalità emotiva", una affezione dell'animo che è dunque qualcosa di subito, questa interpretazione in favore di una passione costringente piuttosto che di una iniziativa soggettiva quale causa del riflettere umano verrà ampiamente ripreso in *Il fenomeno erotico*. L'opera del 2003, infatti, concentra l'attenzione sull'amore, o «tonalità di una disposizione erotica», quale

¹²⁴ RD, p. 289.

¹²⁵ *Ibidem*.

condizione originaria dell'essere umano, e ciò al fine di giungere ad un "soggetto" non cartesiano, che si distanzi quanto più dal cogito idealista.¹²⁶

Eppure, dopo aver citato brevemente questo significato della chiamata, ne viene proposto un secondo: la chiamata dell'altro. Questa interessa a Marion, non tanto la chiamata dell'essere ma la chiamata dell'altro uomo, che possa «destituire o sopraffare la prima chiamata emanata dal richiamo dell'essere». Infatti, se anche alla meraviglia verso il mondo (l'essere) l'uomo può decidere di volgere le spalle, egli non può resistere al richiamo etico, il richiamo esercitato da altri. Se anche la meraviglia lasciasse spazio alla noia, la chiamata d'altri sarà capace di scuotere l'io.¹²⁷

Ora, la riconduzione del richiamo dell'essere alla forma pura della chiamata, che d'altra parte è la sola che la rende possibile, ripete ancora la riduzione: più essenziale della riduzione degli oggetti alla coscienza di un io [teorizzata da Husserl], interviene la loro riduzione al rango di enti, e quindi la riduzione degli enti al *Dasein* in quanto unico ente ontologico [ad opera di Heidegger]; ancor più essenziale s'affermò la riduzione di tutti gli enti all'essere, la quale implicava la messa in gioco del *Dasein* [sempre Heidegger]; più essenziale infine di questa (riduzione tramite la) chiamata comparve in ultima analisi la riduzione di ogni richiamo alla pura forma della chiamata. Dopo la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale, interviene la riduzione alla e della chiamata.¹²⁸

Questo passaggio, riportato quasi per intero, è particolarmente riassuntivo e chiarificatore sul ruolo della chiamata e sulla posizione che Marion intende darle: quella di ultimo tassello dello sviluppo della riduzione della storia della fenomenologia. Va

¹²⁶ Cfr. PE, p. 12: «L'evidenza più incontestabile [...] attesta, al contrario, che noi siamo in quanto ci scopriamo già sempre presi nella tonalità di una disposizione erotica, che si tratti di amore od odio, infelicità o felicità, gioia o sofferenza, [...] non possiamo pretendere, senza mentire a noi stessi, di raggiungere una neutralità erotica di fondo», corsivo nostro. Verrà in seguito dato più spazio al tema, che ricopre un'evidente e cruciale importanza nell'elaborazione di una nuova concezione di soggetto, la quale rimane il nostro principale focus.

¹²⁷ Cfr. RD, cap. 6, §§ 5-7. Risuona l'influenza dell'etica levinasiana, del richiamo irresistibile del volto d'altri. In effetti, in altri luoghi Marion esprime esplicitamente l'apprezzamento nei confronti di Levinas per l'aver portato il dibattito sull'altro da un ambito metafisico all'ambito etico. Egli segue Levinas nello spostamento del focus dall'ente all'alterità, quindi dall'ontologia all'etica, in contrapposizione all'indirizzo heideggeriano che rimane centrato sul rapporto dell'ente con l'essere e, di conseguenza, su un anonimato dell'io. Cfr. il quarto capitolo di *Prolégomènes à la charité*, intitolato *l'intenzionalità dell'amore* (J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, Bernard Grasset, Paris 2018, ed. or. 1986, pp. 125-167) e J.-L. Marion, *D'autrui à l'individu. Au delà de l'éthique* in «Studia Phaenomenologica» vol. II, 2002, pp. 11-30).

¹²⁸ RD, p. 289.

notato che la chiamata è un tema meno chiaro di quanto appaia di primo acchito. È vero che da un lato il testo sembra esplicito nel considerare la chiamata come quella intersoggettiva, operata sull'io dall'altro, come si era detto; eppure dall'altro lato, quando viene citata la “pura chiamata” o “chiamata nella forma pura”, essa potrebbe facilmente venire assimilata alla chiamata esercitata dalla donazione, quella della dialettica appello-risposta elaborata in *Dato che*.¹²⁹ La nostra tesi a riguardo è che a questo punto della ricerca marioniana il tema della chiamata è pensato ancora indistintamente secondo entrambe le specificazioni, quella della chiamata fenomenologica (ad opera del dato) e quella della chiamata etica (ad opera dell'altro); mentre successivamente, e soprattutto con *Il fenomeno erotico*, la chiamata verrà assimilata compiutamente alla sola chiamata etica, l'imporsi dell'altro nell'orizzonte dell'io. Comunque, con ogni evidenza, è la trattazione della donazione e della sua dinamica, passando per il ruolo dell'appello esercitato dal fenomeno dato, che ha permesso alla filosofia marioniana di svilupparsi in direzione del rapporto intersoggettivo. E infatti il rapporto amoroso viene analizzato proprio secondo le categorie della donazione – non per nulla si parla di *fenomeno erotico*: la relazione è considerata sotto le specie della fenomenalità, come uno dei fenomeni che mi sono donati e che mi rendono un adonato. Medesima dinamica donativa, solo che il dato che ricevo questa volta non è un ente oggettuale bensì un altro adonato.

Abbiamo fatto un passo indietro per richiamare la terza riduzione al modo in cui fu pensata in una prima fase. In *Il fenomeno erotico* ricorre ancora una terza riduzione, ma qui essa acquista un'accezione diversa dalla riduzione alla chiamata: qui entra la cosiddetta riduzione erotica. Cos'è dunque la riduzione erotica?

Il compito che la fenomenologia si è sempre prefissata è quello di ricondurre l'oggetto da indagare ai minimi termini, di riuscire a giungere al nucleo essenziale dell'oggetto, in modo da poter poi concentrare l'indagine solo su di esso e averne conoscenza certa. Al di là delle apparenze, al di là delle interpretazioni del soggetto. In virtù della medesima istanza di certezza della fenomenologia, la filosofia moderna ha voluto fondare la conoscenza non solo sulla certezza dell'oggetto, ma ancor prima sulla certezza del soggetto conoscente. È questo l'obiettivo di Cartesio, a titolo emblematico di tutta una corrente di pensiero, che passa per Spinoza, Leibniz, Kant. Il cogito è il tentativo di fondare l'esistenza di sé, e conseguentemente del mondo, sullo stesso sé, in

¹²⁹ Cfr. *supra*, cap. 1, § 4.

modo tale che l'essere tragga il proprio fondamento dal pensiero: cogito ergo sum. E tuttavia,

gli oggetti della scienza, le preposizioni della logica e le verità della filosofia potranno ben godere di tutta la certezza del mondo, cosa posso farmene – *io* che non sono né un oggetto della scienza, né una preposizione logica, né una verità filosofica? La sola indagine il cui risultato mi importasse veramente dovrebbe legarsi alla possibilità di stabilire una qualche certezza su di me – la mia identità, il mio statuto, la mia storia, il mio destino, la mia morte, la mia nascita e la mia carne, in breve la mia ipseità irriducibile.¹³⁰

Ciò che Marion contesta al cogito cartesiano, e anche a tutta una tradizione di pensiero, è la vanità della certezza d'esistere. A questa filosofia non viene nemmeno imputata una scorrettezza di pensiero, ad essa viene imputato di aver sbagliato mira, di aver perseguito l'obiettivo errato. La vera questione antropologica, la domanda più autenticamente umana, non è "cosa posso conoscere con certezza?" quanto piuttosto "a che pro sono io?". Forse grazie ad una influenza esistenzialista, Marion ci riporta al cuore dell'interrogazione filosofica e, nel dettaglio, al cuore dell'interrogazione sull'io. Viene posta una distinzione fra la certezza e l'assicurazione, dove con "certezza" si intende quella d'esistenza (so di esistere con certezza, so che il mondo è, senza inganno), mentre l'"assicurazione" è assicurazione di senso contro la vanità dell'io e del mondo (il mio esistere ha un senso). Non a caso *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni* (ricordiamo che tale è il titolo completo) si struttura in sei capitoli, volendo richiamarsi alle sei meditazioni cartesiane.¹³¹ Com'è noto, nelle *Meditazioni metafisiche* Cartesio apriva domandandosi "di cosa si abbia ragione di dubitare" e iniziava così il celebre argomento del dubbio d'esistenza, dell'ipotesi del genio maligno, che arrivava a dimostrare l'esistenza dell'io in quanto io penso. Similmente Marion apre interrogandosi su cosa si debba dubitare e però dirige il ragionamento non verso il raggiungimento di una certezza d'esistenza, bensì di una *rassicurazione*, giacché «la certezza della mia esistenza non basta a rendere questa stessa esistenza giusta, bella, buona o desiderabile – in breve, non basta ad assicurarla».¹³²

¹³⁰ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino 2007, p. 121.

¹³¹ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹³² J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 127.

La critica alla certezza del cogito è che essa è una certezza *autistica* in quanto fonda il sé su sé. Una certezza interna, dunque, dove la risposta è paradossalmente ripiegata sulla domanda. La certezza del cogito è auto-fondata, questo è il problema – e d'altra parte era proprio tale lo scopo di Descartes: l'autonomia dell'io, in quanto autofondazione. Tuttavia questa pretesa autonomia del sé ha del paradossale, poiché ci si domanda, potrà mai essere autentica una certezza che proviene da me? O il soggetto interrogante non ha piuttosto bisogno dell'opposto, di una assicurazione che gli venga dall'esterno?

Oltretutto, v'è anche un vero e proprio errore nella dimostrazione del *cogito ergo sum*, ed è che assicura l'*ego* ad una certezza al rango di oggetto, una mera sussistenza insomma, che in realtà lo manca. «Non sono certo di me che come lo sono dell'oggetto», dunque «mi rendo oggetto di me stesso e non ne ricevo che una certezza di oggetto, quindi mi manco come *ego*». ¹³³ È una certezza secondaria, derivata e degradante per un Io che cade di fronte alla domanda “a che pro?”.

Su questa premessa decostruzione della certezza cartesiana si innesta la riduzione erotica. Come la riduzione eidetica puntava all'essenziale del fenomeno, così la riduzione erotica punta all'essenziale che v'è nell'uomo, e l'elemento più originario nell'uomo ha a che fare con il suo essere un donato, a sua volta.

Breve nota critica. Si potrebbe obiettare che qui Marion utilizzi un lessico, e dunque una concettualità, tipica della ricerca metafisica. Parlare di “essenza dell'umano” certo è indicativo in tal senso, rendendo legittimo tacciare Marion di presupporre una implicita posizione essenzialista. Ciononostante, a nostro parere più che di una posizione essenzialista si tratta piuttosto di un'ambiguità che testo, che effettivamente non viene risolta. L'obiezione è legittima nella misura in cui effettivamente Marion individua nel fatto di essere dati, donati, e con ciò amati, l'elemento più originario dell'umano. Tuttavia, tale affermazione non è presentata in modo dogmatico, né come se fosse frutto di un qualche tipo di intuizione. Al contrario, esso è il risultato cui Marion perviene applicando il metodo di riduzione fenomenologica, dunque tutto all'opposto di un discorso metafisico. La riduzione fenomenologica si basa sull'esperienza empirica e in particolare inizia esaminando le modalità, il *come*, del processo conoscitivo dell'uomo. Nel caso della cosiddetta riduzione erotica, essa dimostra che anzitutto, prima di ogni

¹³³ PE, p. 22.

altra caratterizzazione, l'uomo *si* conosce in quanto dato a se stesso – e non creantesi da sé. Insomma, *adonato*. Torna ora utile il risultato cui si era pervenuti grazie alla teoria della donazione, ovvero il constatare che anche il soggetto è anzitutto un adonato, cioè è dato a se stesso da altro. E perché io possa riconoscere come un donato «non basta che mi riconosca al pari dell'oggetto o come un ente propriamente essente», come fa Cartesio, «occorre invece che io mi riconosca quale fenomeno donato (cioè proveniente da una donazione, e di conseguenza, adonato), in grado di assicurarsi come un dato libero dalla vanità». ¹³⁴ L'amore è quel fenomeno che collega la donazione con la riduzione erotica, ossia i risultati di *Dato che* con *Il fenomeno erotico*, ¹³⁵ poiché è l'esperienza di essere amati che libera dalla vanità.

Marion la chiama riduzione erotica in quanto essa «mi riconduce a ciò che posso e devo propriamente assumere come mio», ¹³⁶ ossia intende ridurre l'io al suo elemento originario. Attraverso di essa, l'io è ricondotto non più semplicemente al rango di oggetto (riduzione epistemica), né al rango di ente (riduzione ontologica), ma al rango di dato, e ciò implica due conseguenze. Prima implicazione: egli non si dà da sé, la sua fondazione non può venire da sé stesso bensì da altro da sé. Seconda implicazione: *dato* (donato) significa *amato*, nel senso che io mi scopro dato in primis nell'esperienza dell'amore; quando mi esperisco all'interno di una relazione amorosa, mi rendo conto di dipendere da altro da me, mi rendo conto che per essere ho bisogno di essere in rapporto con altro. Prendo coscienza, insomma, che non sono in quanto penso ma sono in quanto sono in relazione. La decostruzione *dell'ego cogito* è compiuta, lasciando il posto all'*ego amans*.

Per riassumere, l'argomentazione parte dal rifiuto di accontentarsi di una mera certezza d'esistere – per di più ottenuta in modo paradossale –, ripercorre poi le riduzioni fenomenologiche per verificare la necessità di una riduzione nuova, quindi ipotizza che la terza riduzione, quella più appropriata, riconduce l'uomo alla sua dimensione erotica. Nella breve monografia a cura di Perone, Marion sintetizza così tale argomentazione:

¹³⁴ J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 126.

¹³⁵ Come riconosce anche Giambastiani, *Dato che* prefigura i temi poi sviluppati in *Il fenomeno erotico* poiché in *Dato che* «è ripensata l'operazione centrale della fenomenologia: la riduzione fenomenologica, che si esercita facendo astrazione (*epochè*) da ogni trascendenza, a partire dalla tesi “tanta riduzione, quanta donazione” e, a parere di Marion, «tale “riduzione” non deve limitarsi ad assicurarsi del fenomeno come “oggetto” (come in Husserl), o solo come “ente” (come in Heidegger), bensì aprire un varco ad una determinazione ancora più originaria del fenomeno, il dato». V. Giambastiani, *L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion* in «Il Pensare. Rivista di Filosofia», 2015.

¹³⁶ PE, p. 98.

Bisogna dunque farla finita con ciò che produce la certezza degli oggetti del mondo – la *riduzione epistemica*, che della cosa conserva solo ciò che in essa resta ripetibile, permanente e come in pianta stabile sotto lo sguardo dell’anima. Bisogna prendere le distanze anche dalla *riduzione ontologica*, che della cosa mantiene solo il suo statuto di ente, per ricondurlo infine all’essere [...]. Non resta allora che tentare una *terza riduzione*: perché io possa apparire come un fenomeno a pieno titolo [...] occorre che io mi riconosca quale fenomeno donato (cioè proveniente da una donazione, e, di conseguenza, adonato), in grado di assicurarsi come un dato libero dalla vanità. [...] Ora, chiedere di assicurare la mia certezza di essere contro il grigio assalto della vanità, non vuol dire altro che domandare “qualcuno mi ama?” Ci siamo: la forma di assicurazione che può dirsi appropriata all’ego donato (e adonato) mette in opera una *riduzione erotica*.¹³⁷

L’amore entra in gioco in quanto è nell’esperienza amorosa che l’io conosce la propria dimensione più autentica, quella di bisogno, dipendenza da altro da sé, in una parola, di eteronomia. Non mi do da me, non ho il mio principio o fondamento in me stesso, al contrario sono dato, sono adonato, sono dato a me stesso da parte di altro, di *un* altro, che mi fa essere e che dà un senso al mio essere.

1. *L’altrove*

L’esperienza amorosa fa emergere prepotentemente l’alterità, che così si scopre essere costituente dell’identità egologica. Al cuore dell’identità v’è alterità. Quello dell’alterità è un tema caro a Marion, che ne tratterà ampiamente anche nel più recente *Sant’Agostino. In luogo di sé*,¹³⁸ e ha particolare rilievo anche nella nostra ricerca in quanto tassello fondamentale della costruzione di una diversa soggettività.

a) L’alterità o, per usare un termine più ricorrente nel lessico marioniano, l’altrove era già stato un carattere decisivo nella teoria della donazione, giacché il dato necessita di una distanza per poter apparire. La donazione necessita di un altrove ottenuto a partire da sé e tale altrove è il dato, che la assicura facendola scomparire. Tale dinamica, per la quale la donazione si manifesta attraverso l’emersione dei vari dati e dunque nella distanza che da essi la separa, ricorda l’*Anspruch des Seins* heidggeriano. Secondo la

¹³⁷ J.-L. Marion, *Dialogo con l’amore*, cit., pp. 126-127.

¹³⁸ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, Puf, Paris 2008, tr. it. di M. L. Zannini, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014.

descrizione di Heidegger, l'essere si dispiega attraverso gli enti e solo grazie ad essi, nonostante gli enti pongano una distanza incolmabile con lo stesso essere, che non è mai compiutamente espresso in essi, mai in maniera esaustiva né totale. Anche in questo caso v'è una distanza ed una alterità costitutiva al positivo farsi dell'essere, così come per Marion la donazione si realizza attraverso un altrove.¹³⁹ Come esplicita bene Giambastiani, la donazione «è la percorrenza di questa distanza che conduce al dato, all'altrove, ottenuto a partire dal sé» e quindi «il darsi è un dislocarsi a partire da sé: può esserci manifestazione solo nel ritrovarsi dopo essersi allontananti, distanziati, da se stessi». ¹⁴⁰ Viene a crearsi una sorta di dinamica di allontanamento e ritrovamento della donazione, che si può cogliere solo in uno spazio altro, in una certa distanza da essa – nel senso che cogliamo la donazione guardando l'apparire dei fenomeni, perciò è nei vari fenomeni determinati che di volta in volta intravedo le tracce della donazione, le tracce del loro darsi. Questo, che è uno dei grandi punti di tensione di *Dato che*, raggiunge uno scioglimento in *Il fenomeno erotico*, dove è l'io stesso che ha bisogno di ritrovarsi e, per riuscirci, deve accettare la distanza che lo separa dall'altrove dell'altra persona, da cui chiede di essere amato. Il movimento di allontanamento-ritrovamento ora si applica, dunque, anche all'adonato – giunti a questo punto dobbiamo preferire questo al termine “soggetto”, per ovvi motivi teoretici. Poiché l'adonato, lo ricordiamo, è alla ricerca di una certezza che sia più radicale della semplice certezza d'essere, e si ritrova portato a cercarla in *altrove* rispetto a sé. Cartesio e gli idealisti presumevano di trovare la certezza all'interno dello stesso sé (*ego autofondantesi*); a tale illusione Marion oppone l'ipotesi che l'io trovi se stesso in una distanza da sé. E precisamente nell'altro uomo.

b) Arriviamo così ad una seconda accezione di *altrove*. Mettendo in dialogo i due testi, se in *Dato che* Marion spiega come un “altro” (il dato) si possa fenomenalizzare, nella riduzione erotica è l'ego che, amando, fa apparire gli altri; infatti se è vero che l'io trova se stesso nell'altro, è sempre un “io” (l'altro io) ad avere il compito e la possibilità di farmi essere. Canullo ne *La fenomenologia rovesciata* descrive l'io di Marion come un io *hors d'être*, un io fuori-essere: «un fuori essere che, se la differenza tra ontologia e fenomenologia, tra ragione delle cose e coscienza trascendentale è radicale, sembrerebbe

¹³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Proscritto a “Che cos'è metafisica?”*, in Id., *Segnavia*, tr. it. Adelphi, Milano 1987, pp. 257-266.

¹⁴⁰ V. Giambastiani, *L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion* in «Il Pensare. Rivista di Filosofia», 2015.

in realtà “senza essere”. Marion, tuttavia, dice che l’Io è “fuori-essere” così come un battello che è stato tratto fuori dalle acque pur essendovi sempre esposto. Ossia in una differenza che, nel suo stesso differire, non nientifica l’essere, non lo distrugge». ¹⁴¹ Nell’interpretazione di Canullo dell’io come un “hors d’être” è espresso efficacemente il rilievo fondamentale che l’altrove ha nella costituzione dell’io.

Una volta compresi entrambi i sensi in cui emerge un “altrove” nella ricerca marioniana, possediamo gli strumenti per capire il ruolo dell’amore: espressione primaria di quell’altrove, di quell’altro luogo e di quell’altro sé che mi costituiscono.

Il fatto di ricevere l’assicurazione contro la vanità della mia esistenza certa non dipende da me, ma richiede che io apprenda da fuori che sono e che sono libero dalla vanità di essere. [...] Io non sono nella misura in cui sono (anche grazie a me), ma nella misura in cui sono amato (dunque dal di fuori). ¹⁴²

Io sono in quanto sono amato – dunque dal di fuori. Sono in quanto c’è un fuori di me. Ecco condensati in poche parole l’insufficienza e il superamento del cogito, l’inesattezza del concetto dell’io autosufficiente, il significato dell’altrove, il ruolo dell’amore e cioè della riduzione erotica. L’io si trova immediatamente aperto verso un altro da sé che lo dà/lo dona a se stesso, cosa che accade eminentemente all’interno del rapporto amoroso.

Qualcuno mi ama? Questa domanda mi fa dipendere da *un altrove anonimo* che per definizione io non posso padroneggiare [...]. Ormai dovrò elaborare il mio lutto dell’autonomia, questa ininterrogata ossessione. ¹⁴³

La nostra lettura afferma una continuità fra il testo del ’97 e quello del 2003, almeno per quanto riguarda il cuore tematico delle due opere: nella prima è spiegata l’apparizione dei fenomeni come qualcosa di processuale e di autonomo rispetto al soggetto della percezione (il dato si apre, si concede, insomma si dona a chi guarda), iniziando una destituzione del soggetto e la scoperta del ruolo attivo dell’altro al cuore della stessa

¹⁴¹ C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p. 50. Sullo stesso tema cfr. anche C. Canullo, *Dono e amore. Un percorso nella fenomenologia della donazione di J.-L. Marion*, in «Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale», 32/33 (2003), n. 2-3, pp. 25-64.

¹⁴² J.-L. Marion, *Dialogo con l’amore*, cit., p. 128.

¹⁴³ *Ivi*, p. 131, corsivo nostro.

identità soggettiva, che verranno portate a compimento nella seconda opera. In essa, attraverso l'amore, è resa palese e compiuta la destituzione dell'*ego*, il quale si scopre dipendente dal bisogno di essere riconosciuto da un amante; l'adonato è ora quantomai distante dal soggetto moderno, bisognoso del riconoscimento di un altro non come qualcosa di accessorio, ma proprio a livello costitutivo.

Ma come avviene la riduzione erotica, in cosa consiste nel dettaglio?

2. *La riduzione erotica*

Per spiegare al meglio, ne dividiamo lo sviluppo in tre fasi, in modo da ricalcare da vicino la descrizione che ne fa Marion, condensandola però in tre passi fondamentali. Riteniamo utile tale operazione al fine di rendere più immediatamente perspicuo un discorso che altrimenti richiederebbe molto più spazio.¹⁴⁴

La prima fase è quella della vanità. Abbiamo detto che la riduzione erotica scaturisce dalla vanità dell'esistenza e in particolare dalla vanità dell'io in quanto *cogito*. L'io si domanda "perché sono?" e, attraverso tale interrogazione, ne esprime una ancora più profonda, ovvero "chi sono io?". A tali domande non è in grado di rispondere, o almeno non ancora, non da sé. La propria incapacità di fronte a tali grandi interrogativi spoglia l'io della maschera di soggetto, fa cadere cioè l'immagine di un io-penso autonomo, razionale, autodeterminantesi. La certezza cartesiana non è in grado di giustificare la vacuità dell'esistenza. Disarmato, l'io cambia il proprio interrogativo, che muta in "sono amato?", e cioè in "sono amato da altrove?". "Sono amato (da altrove)?" è la prima formulazione della riduzione erotica.

È giusto sottolineare che l'interrogativo "sono amato?" secondo Marion equivale esattamente al "sono amato da altrove / da altri?", poiché l'espressione declinata nella forma passiva *essere amati* implica necessariamente che l'azione sia svolta da un esterno, e cioè implica una distinzione fra il soggetto dell'amore – l'amato – e il soggetto dell'azione vera e propria – l'amante. In breve, se si è amati, lo si è in quanto si è amati

¹⁴⁴ Va detto che la prosa di Marion affronta, accantona e riprende alcuni contenuti riversandoli in più luoghi, anche all'interno di uno stesso testo, cosicché ne risulta, più che una spiegazione lineare, una costellazione di informazioni, a cui viene aggiunto di volta in volta un dettaglio in più. Tale stile rende il discorso particolarmente ricco, ma d'altro canto più difficile riassumerlo senza tralasciare alcun dettaglio. Ad ogni modo, la nostra intenzione è non tanto di riportare i testi con pretesa di completezza, quanto di far emergere soprattutto alcuni aspetti, sui quali insistiamo maggiormente.

da un altro. Non ci si ama da sé, com'è evidente. Si potrebbe ribattere che anche l'amore di sé è possibile e, per altro, nemmeno scontato. Questa possibilità viene considerata anche nel *Fenomeno erotico*, dove in alcuni passaggi trattano l'amore di sé; tuttavia quando viene descritto l'amare *tout court*, si mantiene il generale significato dell'azione che implica un rapporto fra due, fra amante e amato. E d'altra parte sarebbe facile controbattere che amare se stessi è qualcosa che comunque deve essere appreso, introiettando l'esempio di chi ci ama. Il bambino nasce anzitutto amato, in un rapporto che inizialmente vede a senso unico, dove i genitori lo amano e sono lì per lui, sono in funzione di lui, mentre solo in un secondo momento egli capisce la possibilità che i suoi genitori amino degli altri o che si amino fra loro, insomma comprende che non è lui l'unico polo ricevente nel rapporto. Di lì il bambino impara ad amare, dunque impara a rivestire il ruolo opposto, il ruolo di amante, e insieme imparerà anche ad amare se stesso; purtuttavia l'esperienza d'amore rimane in primis esperienza d'amore ricevuto, che dunque implica la presenza di un altro.¹⁴⁵

Ora, il primo stadio della riduzione erotica, quello della domanda "sono amato?", paradossalmente porta l'io all'odio. Odio di sé e odio degli altri, poiché l'io sa di non essere meritevole di amore, sa di non essere, per se stesso, amabile. Ancora preso nella logica del cogito, e dunque adottando le categorie della razionalità calcolatrice, l'io non può garantirsi un amore originario, tanto quanto non può assicurarsi una causa sufficiente.¹⁴⁶ In altre parole, finché l'ego rimane nella logica della ragion sufficiente, quella che descrive i fenomeni come eventi risultanti da cause sufficienti e necessarie, non giungerà a rispondere positivamente alla sua domanda "sono amato io da altrove?". Questo perché non v'è una ragione sufficiente a giustificare l'amore di qualcun altro. E allora, non avendo una ragione sufficiente a garantirmi di essere amato, finisco per odiare me stesso e infine anche gli altri, che non soddisfano le mie richieste, anzi i miei bisogni. Giambastiani descrive con parole efficaci come la prima fase della riduzione erotica porti

¹⁴⁵ Nel § 9 è affermata l'impossibilità di un amore di sé intesa come un'autosufficienza dell'amore di sé. Il punto è che si può amare se stessi, ma come un amore derivato, mentre esso solo non basta. Posso amarmi, ma il mio amore non mi è e non mi sarà mai sufficiente. L'argomento di questo paragrafo è che nel caso dell'amore di sé si tratta il soggetto come sdoppiato in due, sia soggetto sia oggetto dell'amore, fino ad «esigere da me un eccesso di me stesso su me stesso», il che è di per sé aporetico. *Ivi*, p. 61. Da notare che vi si ritrova una distinzione simile a quella tra il me empirico e l'io trascendentale, cfr. *supra*, cap. 2, § 3.

¹⁴⁶ Tale razionalità calcolatrice è assimilabile alla ragion sufficiente leibniziana, come discusso nel capitolo precedente. Cfr. *supra*, cap. I.

ad una prima apertura all'altro, un primo incontro che però non soddisfa le aspettative e anzi le rovescia, proprio perché sfocia invece nell'odio:

Questo amore contraddittorio di me apre un varco all'altro. Lo incontro come colui che dovrebbe amarmi e che non può che odiarmi. L'altro diventa effettivo odiandomi, lo sperimento non come un amore, ma come qualcosa di provocato dalla mia stessa pretesa di farmi amare, pretesa che scaturiva dall'odio. La risposta definitiva alla domanda «Sono amato da altrove?» sarà: «Ciò che ti giunge da altrove ti odia».¹⁴⁷

Tale scacco all'ego è anche la dimostrazione dell'insufficienza del *conatus* spinoziano, nel senso che il *conatus essendi* non risponde alla domanda “sono amato?” e «non solo la presuppone risolta, ma non la comprende neppure, perché resta totalmente preso nell'atteggiamento naturale».¹⁴⁸ L'atteggiamento naturale qui citato è quello degli uomini che non hanno incontrato la vanità o non ne hanno preso consapevolezza, è il vivere per il vivere che non si è ancora scontrato con la messa in discussione del senso del proprio essere. L'atteggiamento naturale è l'esatto opposto della prima domanda della riduzione erotica – “a che pro?”. All'interno dell'atteggiamento naturale, si ama sotto la condizione di reciprocità: amo un altro affinché egli, di rimando, mi ami, cosicché al centro rimane sempre il mio essere e la sua spinta a sopravvivere, per dirlo nei termini spinoziani. Ma l'amore ricercato in tal modo, quando ancora il soggetto è incatenato alla logica del *do ut des*, porta all'estremo opposto: non ottiene che odio.

Se pretendo di amarmi o di farmi amare, alla fine odio e mi faccio odiare. Quindi, la rassicurazione da altrove resta inaccessibile: la vanità, alla fine, vince. [...] Tale risultato sconcerta, mi chiude la strada: quel che si definisce tracciare un'aporia [...] L'aporia consegue necessariamente dal punto di partenza. Potrei eventualmente

¹⁴⁷ V. Giambastiani, *L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion*, in «Il Pensare» 4 (2105), pp. 76-77.

¹⁴⁸ PE, p. 66. La citazione continua: «In regime di riduzione erotica la domanda “essere o non essere?” perde la propria evidenza e il proprio primato in modo tale che la risposta del *conatus in suo esse perseverandi* non ha più pertinenza alcuna. Questa domanda e questa risposta si screditano perché vietano persino di comprendere la domanda “sono amato?”». Il *conatus* si addice più agli esseri vegetali o animali, che perseverano nell'essere elementare, in quanto essi sono dispensati dalla scelta (dalla volontà libera) e dunque anche dalla decisione di amare.

eliminarla? Senza dubbio, se riuscissi a cambiare il punto di partenza o a rompere la concatenazione.¹⁴⁹

Pretendendo di farmi amare, incontro solo odio. Dunque, in prima battuta, la consapevolezza della vanità d'essere e il tentativo di superarla ricercando d'essere amati conduce al risultato opposto. Paradosso.

Uscire da tale aporia si può, ma per farlo è necessario intervenire a monte e cambiare proprio il piano del ragionamento. «Cambiare punto di partenza» significa cambiare logica, uscire dalla ratio causale ed entrare in una diversa, quella che Marion chiamerà la «logica dell'amore». Interrompere l'atteggiamento naturale, poiché di ciò si tratta, è possibile attraverso una *epochè* tutta particolare, che consiste nella sospensione della reciprocità. Bisogna sospendere la reciprocità nell'amare e attuare la riduzione dell'amore alla donazione, cioè infine al dono. Ecco che entra in gioco fenomeno erotico come dono. Ricordiamo come in *Étant donné* Marion dimostrava che il dono è possibile solo se il fenomeno è ridotto alla donazione, a significare che è portato fuori dalla logica causale, quella medesima logica adottata anche dalla metafisica.¹⁵⁰ Per risolvere l'impasse dell'odio, la via d'uscita è una radicalizzazione della riduzione. L'ego cambia punto di partenza e prospettiva: muta la domanda “sono amato?” in “posso amare io, per primo?”. Tale è la seconda formulazione della riduzione, che mette in atto la sospensione della reciprocità (ovvero dell'atteggiamento naturale) e riduce l'amore a dono. Se l'amore è dono, cioè se amare viene inteso nei termini della donazione, non potrà che essere gratuito e a senso unico. Si potrebbe obiettare che prendere l'iniziativa di amare secondo una direzione univoca – che vede in me il soggetto e nell'altro l'oggetto dell'amore – non è un vero rapporto d'amore quanto più una dinamica intenzionale in senso fenomenologico. Tuttavia, sempre se intendiamo l'amore sotto le categorie della

¹⁴⁹ PE, p. 84.

¹⁵⁰ Cfr. ED, cap. 2.

donazione, sappiamo che il dono è già completo ed effettivo nel momento della donazione, quand'anche dovesse essere rifiutato dal ricevente.¹⁵¹

La rassicurazione di chi si fa avanti decidendo di amare è paradossale, poiché trasgredisce ogni reciprocità. Così essa esce finalmente dalla ragione calcolante per entrare nella *ratio* erotica. La ragione calcolante infatti era applicabile alla richiesta di amore reciproco, che rimaneva in una sorta di logica economica, tale per cui in uno scambio ciò che viene ricevuto compensa quanto dato. Ma la riduzione erotica rompe esattamente tale catena di eventi, imponendo un amore che si dà tutto e per primo. Non che vi sia alcunché di *irrazionale* nel farsi avanti dell'amante, anzi, solo che si tratta di una logica diversa. Si potrebbe piuttosto dire "arazionale". Che non sia irrazionale è dimostrato dalla libertà che mantengo nella decisione di amare – trattandosi di una decisione, è libera per definizione – oltre che dal fatto che scelgo *chi* amare, mentre «senza l'egoismo e il coraggio *razionali* di compiere la riduzione erotica, lascerei affondare l'*ego* in me».¹⁵² L'amore manca di ragione nel senso che non necessita di rendere ragione della propria decisione, ma la compie e basta. Ciononostante, non ricusa la ragione, piuttosto «la ragione stessa rifiuta di andare là dove va l'amante. La ragione non rifiuta nulla all'amante: semplicemente, quando si tratta di amore, essa non può più nulla».¹⁵³ La ragione non è ripudiata ma superata. Amare non si pone contro il principio di ragion sufficiente, quanto piuttosto *oltre* esso.

3. *Conseguenze: il privilegio dell'amante e l'individuazione dell'io*

Ai fini della nostra trattazione, vorremmo soffermare l'attenzione su due conseguenze del cambiamento di prospettiva che consegue all'*epochè* così attuata. La prima conseguenza è che emerge il grande privilegio dell'amante, come viene chiamato dallo stesso Marion. L'io che si fa amante ha il privilegio di prendere l'iniziativa, di essere

¹⁵¹ Nell'affermare ciò, si tiene presente anche il tema dell'abbandono, esposto in *Étant donné*. Qui si dice che nella donazione il dato può essere «donato senza misura», nonostante i limiti dell'adonato che lo riceve. Di conseguenza, è possibile che il dono/dato sopravvanti la capacità ricettiva di chi si trova all'altro polo della donazione, senza per questo essere meno valido come dono, o rimanere incompiuto. Cfr. ED, p. 390: «La donazione dona spesso il dato senza misura, ma l'adonato conserva sempre i suoi limiti. Per eccesso o per difetto, in molte circostanze, la donazione deve rinunciare all'apparire – restringersi all'abbandono [...] Eppure, anche abbandonato, un dono resta perfettamente donato».

¹⁵² PE, p. 36.

¹⁵³ *Ivi*, p. 102.

vero soggetto d'azione, pienamente libero, nel prendere la *decisione* di amare. Quella di amare per primo è una libera decisione, nonostante sia stata qui presentata quasi nei termini di un'implicazione obbligata della concatenazione che prende avvio dalla consapevolezza di vanità. Cionondimeno, nell'attuare la sospensione e la radicale riduzione erotica v'è sempre un'iniziativa deliberata nella quale l'io si mette in gioco per primo, decidendo di iniziare ad amare; sicché amare, nel senso più vero del termine, implica la gratuità di un'azione che si svolge a senso unico.

Seguendo la traiettoria di tale caratterizzazione dell'io che decide di amare per primo, non possiamo non notare una svolta verso una concezione egologica in fondo non del tutto passiva. È sì vero che il punto su cui Marion insiste con più forza e trasversalmente alle varie opere è l'esser determinato dell'io e quindi il suo essere "all'accusativo" o "al dativo", come abbiamo avuto modo di vedere sulla scorta di *Riduzione e donazione* e di *Dato che*. Un io che non si dà ma anzi si riceve, un io che si ritrova *dato*, quindi determinato da circostanze esterne a sé. Eppure, grazie alla riduzione erotica, tocchiamo con mano il tentativo continuo di trovare il punto di equilibrio tra connotazione passiva e connotazione attiva, tra determinismo e libertà. La nostra tesi, in estrema sintesi, è che l'*ego* di Marion non sia riducibile ad un *me* concepito come antitesi del soggetto cartesiano. Rimane il fatto che l'*ego* descritto da Marion si pone effettivamente in antitesi all'*ego cogito*, e anzi, andando a considerare il percorso filosofico dell'autore, che inizia proprio con uno stretto confronto con Descartes, si può avanzare l'ipotesi che esso sia nato proprio dall'esigenza di porre una distanza. Ma di certo non si esaurisce a ciò, come si vedrà più approfonditamente in seguito e come già ora possiamo percepire distintamente, grazie alla seconda fase della riduzione erotica: "posso amare, io per primo?".

La seconda conseguenza, ancora più rilevante, è che la riduzione erotica porta a emersione l'io, rende finalmente effettiva l'individuazione dell'io e, insieme, l'individuazione del volto d'altri. Non come un altro anonimo, né come un ego anonimo, astrattamente universale, ma proprio una individuazione effettiva di una ipseità determinata. L'amore, anzi più precisamente l'atto di amare porta a emersione la vera identità dell'io. Si può immaginare che i miei atti di pensiero, così come altre azioni, siano sostituiti con quelli di altri, giacché altri potrebbero avere gli stessi miei pensieri, ma se anche così fosse, rimarrebbe che gli atti d'amore che compio invece appartengono solo a

me. I miei atti d'amore mi restituiscono una identità insostituibile, poiché a me solo appartengono e nessuno avrà mai il potere di riprodurli. La tesi di fondo è che amare sia quanto di più intimo e dunque personale – mi determina come persona, nel senso di questa determinata persona. Io sono questo qui, che tu e tu conoscete, che vive in questa e in quella relazione. Emerge una concezione di io come eminentemente etico, nel senso che l'io è in quanto in relazione con dei tu. In effetti, c'è forse qualcosa che ci faccia sentire insostituibili, e a ragione, più dei momenti in cui amiamo?

Potrebbe darsi che tutti gli altri miei atti, in particolare quelli che dipendono dall'intelletto e dal pensiero rappresentativo, non solo possano essere compiuti altrettanto bene da parte di un qualsiasi altro, ma che persino *debbano* potersi compiere da non importa quale altro per salvaguardare l'universalità costitutiva della razionalità interoggettiva. In tal caso non avrei alcun vero accesso alla mia individualità ultima, né alla mia ipseità insostituibile, se non tramite l'amore che faccio, poiché questo non posso farlo che pagando di persona. Alla fine dei miei giorni mi ridurrò forse solo alla somma dei miei atti di amante.¹⁵⁴

Facendosi avanti, l'*ego* si individualizza nella misura in cui mette in gioco tutta la sua persona. Il farsi avanti, in cui la decisione di amare consiste, è il momento in cui l'*ego* appare, e appare in quanto amante. Rispetto al *cogito*, che si mantiene sul piano epistemologico, l'*ego amans* ha una connotazione più pratica, cosa che ne rende l'identità qualcosa di concretamente determinato. La stessa riduzione erotica ha un tratto marcatamente pratico, a differenza della tradizionale riduzione eidetica. Ciò emergerà ancora più esplicitamente allorché parleremo dell'erotizzazione della carne.

In luogo della *certezza* di essere, ottengo la *rassicurazione* di amare, la quale «mi libera dal sospetto della vanità, fino a liberarmi non solo del mio ripiegamento su un essere che insiste nella perseveranza, ma soprattutto da ricondurmi a me stesso, nella mia ultima ipseità».¹⁵⁵ Anzitutto la sicurezza di amare, che mi viene dal fatto che ho preso l'iniziativa di amare, io per primo, mi permette di superare la vanità dell'essere, tentativo nel quale la prima formulazione della riduzione erotica – “sono amato?” – aveva fallito. In secondo luogo la rassicurazione di amare compie fino in fondo la riduzione erotica, in quanto mi riconduce a me stesso, «alla mia ultima ipseità». Ne consegue che la mia

¹⁵⁴ PE, p. 98. Corsivo nostro.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

identità risiede nel mio essere amante. È questa una conquista di estremo rilievo, dal momento che ciò cui la ricerca marioniana anelava fin dall'inizio era proprio capire *chi* sia questo soggetto. L'intento è di contrapporre al *cogito* un *ego* che non sia caratterizzato meramente da un valore grammaticale, e perciò vuoto – l'io come “soggetto”. Se così fosse, sarebbe stato sufficiente fermarci alla descrizione dell'adonato, un io “dato” a se stesso, passivamente spettatore di fronte all'evento della donazione. Al contrario, non si comprenderà la filosofia marioniana finché non si coglierà che essa consiste nella ricerca di una identità per l'io, reale e non vuota. Un'identità determinata e non formale.¹⁵⁶

4. *Il farsi avanti dell'amante e l'erotizzazione della carne*

L'ultima tappa della riduzione erotica inizia con il farsi avanti dell'amante. Quando l'io «si fa avanti», ossia si rende amante, si rende visibile per la prima volta: egli si scopre, trova la propria ipseità nell'essere amante. Ma non basta. Il farsi avanti, mentre porta a visibilità l'identità dell'io (che ama), rende visibile anche il volto dell'altro (amato). L'azione dell'amante rende distinguibile l'ipseità dell'io amante ma anche quella dell'amato. L'altro «si fenomenalizza nell'esatta misura in cui l'amante l'ama».¹⁵⁷ Come? Attraverso i fenomeni dell'erotizzazione e dell'incrocio.

La riduzione erotica ha come effetto l'erotizzazione della carne di entrambi gli adonati coinvolti, in un rapporto che diviene sempre più intrecciato e che vede i poli di soggetto e oggetto mescolarsi fino a fondersi, nonostante la prima iniziativa sia a carico di uno solo dei due. Il quarto capitolo, o sarebbe meglio la quarta meditazione, volendo mantenere il riferimento a Descartes così come voluto dal nostro, è interamente dedicata alla fase della riduzione che porta all'erotizzazione della carne. Così, dunque, torniamo al tema fondamentale della carne, che già aveva un ruolo di rilievo nel contesto della

¹⁵⁶ Ciò comporta la rinuncia al valore universale della soggettività? Questa posizione che predilige l'individuazione di un io inteso nei termini di una ipseità concreta, più come “persona” che come “soggetto”, non è scevra di implicazioni. Anzi, si affaccia un interrogativo cruciale, poiché negare la pretesa di universalità è una presa di posizione molto forte all'interno di un contesto filosofico. Effettivamente ci Marion spinge i contorni tradizionalmente stabiliti dalla filosofia moderna, mira proprio a ridisegnarli. D'altro canto, questo ci sembra una tappa attraverso cui è necessario passare, se si vuole uscire dal paradigma di pensiero del soggetto – dove con ciò si intende il paradigma che si basa sull'assunto dell'io trascendentale e che ha la pretesa di ricondurre tutto il reale a categorie presupposte universali, e che parallelamente tralascia tutto ciò che è invece particolare in quanto “in divenire”, dettaglio fugace destinato a scomparire e perciò non meritevole dell'attenzione dei filosofi.

¹⁵⁷ PE, p. 103.

donazione, in quanto fenomeno saturo per eccellenza.¹⁵⁸ Nel contesto della riduzione erotica la carne acquista un ruolo leggermente diverso, poiché si passa a considerare soprattutto la carne altrui, o meglio il ruolo che l'altro ha anche sul mio percepirmi come carne. Da notare che man mano che la ricerca marioniana si sviluppa, essa si dirige verso una crescente attenzione all'altro e soprattutto attribuisce all'altro un maggior rilievo nella costituzione dell'io. Invitiamo il lettore a tenere presente questa interpretazione e a metterla alla prova rintracciandone degli indizi nella trattazione che segue, tanto più che gli elementi raccolti ci torneranno utili alla fine per tirare alcune conclusioni sulla genesi del soggetto.

In cosa consiste e come avviene l'erotizzazione della carne?

Ricordiamo brevemente che la carne è dotata di una particolare passività tale per cui sente le cose e al contempo si sente sentirle. È restituita a se stessa in una sorta di riflessività percettiva, un incrocio che, per altro, la distingue da ogni altro ente: la carne è sia intessuta della stoffa del mondo (la si può sentire, toccare), assumendo diciamo il polo passivo di oggetto toccato, sia essa stessa sente, elevandosi così al di sopra del mondo, in qualità di polo attivo della percezione, che percepisce altri corpi. Questo, in breve, l'incrocio peculiare della percezione della carne. Tuttavia, l'incontro con un'altra carne, a sua volta senziente e sentita, è un caso tutto particolare.

Quando la carne si allunga verso un'altra, si espone ad essa, espone la propria interiorità allo sguardo (al tocco) altrui. Non si può toccare senza essere a propria volta toccati. Nell'incontro con un'altra carne, l'incrocio percettivo si radicalizza. Il fatto che la mia carne mi esponga non presenta solo la mia exteriorità, come ad esempio avverrebbe denudandomi. Anche perché se si limitasse a ciò, finirebbe per annullarsi come carne, si renderebbe pura materialità attirando uno sguardo meramente oggettivante. Invece, è bene ricordarlo, la carne è per definizione molto più di un *Körper*; essa si costituisce proprio come intreccio di senziente e sentito. Quando una carne si espone a un'altra, muove dall'interiorità egoica. O anzi, sarebbe bene abbandonare la distinzione lessicale di interiorità ed exteriorità, se vogliamo ragionare *attraverso* la concettualità della carne, giacché la carne è pensata proprio per superare l'idea di un supposto sdoppiamento dell'io in una dimensione esterna e una interna. Al contrario, l'io è carne, l'io è incrocio

¹⁵⁸ Cfr. *supra*, cap. I, § 5 e cap. II, § 1.

percettivo. Allora quando una carne si espone ad un'altra, espone tutto il proprio io. Non v'è toccare senza disponibilità ad essere toccati.

Ora, la peculiarità del rapporto con l'altro non consiste nel solo fatto che il tocco altrui risponde al mio, ma nel fatto che il tocco altrui, rispondendo al mio, *mi consegna a me stesso*. Torna la terminologia della donazione, perciò è bene seguire il suggerimento implicito dell'autore e mettere in comunicazione la donazione con il fenomeno erotico, adottando le categorie concettuali della prima per comprendere il secondo. Diciamo che il tocco altrui mi restituisce a me stesso nel senso che esso ha il potere di erotizzare la mia carne, rendendola così visibile a me stesso. Come nella reazione chimica solo l'azione del reagente rende visibile il soluto, sebbene sia lei a crearlo giacché il soluto era già da sempre stato lì ma come nascosto o sopito, similmente il tocco altrui risveglia in me la mia carne, rendendola una presenza piena, rendendo anche me pienamente presente a me stesso. L'altro «mi dà a me stesso per la prima volta, perché prende l'iniziativa di donarmi la mia propria carne per la prima volta. Mi sveglia perché mi erotizza».¹⁵⁹ A differenza degli oggetti, che sono tali in virtù della loro resistenza – nel senso della legge fisica dell'impenetrabilità dei corpi – la carne altrui non mi resiste, anzi mi accoglie, mi lascia entrare, si adatta sulla mia carne:

Di norma, quando la mia carne [...] sente dei corpi [...] li identifica come dei semplici corpi fisici, proprio perché gli resistono in virtù della loro spazialità, quindi della loro impenetrabilità [...]. I corpi si dichiarano, quindi, resistendo alla mia carne, la colpiscono rifiutandole l'accesso allo spazio che occupano e nell'estensione in cui le forze si dispiegano.¹⁶⁰

La carne altrui non oppone resistenza al mio tocco, e proprio grazie a ciò io la riconosco come carne viva, anziché come mero corpo fisico. La sua mancata resistenza è quasi necessaria, similmente a come il richiamo del volto d'altri è caratterizzato da Levinas quale irresistibile. Purtuttavia essa è anche frutto della decisione deliberata

¹⁵⁹ PE, p. 135.

¹⁶⁰ Ivi, p. 151. Canullo individua la differenza tra corpo e carne proprio nel fatto che il corpo è, per definizione, ciò che oppone una resistenza, mentre la carne altrui accoglie e si lascia accogliere. Specifica che la carne «si fenomenalizza senza farsi vedere, lasciandosi sentire e provare (*sentir et ressentir*). Il suo fenomenalizzarsi è chiarito per contrasto con il corpo: colgo quest'ultimo come resistenza che sento e provo, come ciò che non posso permeare ma che resta, opaco, davanti a me». Cfr C. Canullo, *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, in «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 5/2004.

dell'altro di rispondere al mio tocco. L'altro, risvegliato dal mio tocco, decide di rispondermi facendomi spazio e toccandomi a sua volta, permettendo la doppia erotizzazione, della sua e della mia carne, e con ciò la doppia individuazione, del suo e del mio io. La quarta meditazione erotica porta come titolo *De la chair, qu'elle s'excite*, il quale è tradotto nell'edizione italiana con "Della carne che si eccita"; facciamo notare tuttavia che *exciter* in francese indica non solo l'eccitare erotico ma anche il far sorgere, suscitare, risvegliare. Per intendere meglio l'azione della carne dell'altro sulla mia, è opportuno tenere presente questo ampio spettro semantico, dato che, appunto, nell'erotizzazione la carne viene "risvegliata".

La carne esercita una funzione essenziale per l'individuazione degli amanti, che si ricevono come tali, ossia individuati nella loro carne, ognuno grazie all'altro. È quella che Caldarone chiama la regola dell'interdonazione, «tale per cui ciascuno dona all'altro ciò che non ha, in quanto questa cosa donata è la carne dell'altro – che questi dal canto suo può possedere solo in quanto la ottiene come ricevuta e dunque, ancora una volta, come intaccata da una donazione, inappropriabile, dunque, se non *ab alio* – permette l'accesso all'individuazione d'altri. All'individuazione, alla singolarità, al proprio, si perviene, dunque, tramite la carne». ¹⁶¹ Ciascuno diviene il fenomeno dell'altro, non però come un fenomeno immediatamente dato, bensì in maniera indiretta. Infatti, se potessi afferrare l'altro direttamente, il mio sguardo intenzionante si ridurrebbe a sguardo oggettivo, intenzionerei l'altro come un puro oggetto. E riuscirei a farlo, salvo ottenere il risultato di afferrare un mero corpo, non una carne. Un oggetto, non una persona. ¹⁶² Abbiamo detto che lo sguardo e il tocco dell'amante hanno la capacità di far apparire l'altro *ego* oltre che il mio, ma se non tocco in quanto carne, non toccherò una carne. Se guardo come puro sguardo (puro soggetto), giungerò al più ad un corpo (puro oggetto), mancando però la carne, quindi mancando l'altro io. È quanto avviene ad esempio durante una visita medica, nella quale ci si spoglia senza esporsi, senza esporre la propria identità,

¹⁶¹ R. Caldarone, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007, p. 236.

¹⁶² Per comprendere questo passaggio è utile richiamarsi al significato che Levinas attribuisce alla carezza, proprio nel tentativo di mantenere il proprio discorso sul piano sensibilità facendo però a meno di tutta la concettualità husserliana dell'intenzionalità. La carezza è un contatto sensibile e ciononostante «trascende il sensibile». La carezza è intesa come quel contatto sensibile che esula dalla presa intenzionale del soggetto, poiché «va al di là del suo termine», nel senso che il suo scopo non è sentire il corpo dell'altro quanto sentire l'altro, farsi sentire dall'altro, comunicargli la mia presenza, comunicargli qualcosa che nel tocco non si esplicita. Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. Jaca Book, Milano 2019, p. 265 e ss.

sicché ciò che si rende visibile sarà sempre solo un corpo e non un *ego* (una carne). L'*ego* invece, per venire a visibilità, necessita dell'azione erotizzante di un altro *ego*. «L'altro mi dà a me stesso per la prima volta, perché prende l'iniziativa di donarmi la mia propria carne per la prima volta. Mi sveglia perché mi erotizza» – così *Il Fenomeno erotico* riassume significativamente il processo di visibilizzazione dell'io in virtù dell'azione di un altro.

L'altro appare, quindi, con il rango di autentico fenomeno, ma secondo la fenomenalità della sua propria carne, non direttamente (come una cosa o un oggetto), ma indirettamente, quindi in modo ancor più immediato, come colui che fenomenalizza me stesso come mia carne.¹⁶³

Il lettore non si lasci ingannare dall'espressione «in modo ancora più immediato», che a prima vista potrebbe sembrare contraddire quanto appena sostenuto. La carne dell'altro appare «indirettamente» eppure anche «in modo immediato» nel senso opposto a come appaiono gli oggetti, cioè opponendomi resistenza. Infatti «il mondo non mi riceve a mondo aperto, comincia sempre fermandomi»,¹⁶⁴ mentre la carne mi appare al contrario accogliendomi in sé, sospendendo la resistenza fino ad una compenetrazione nella mia. L'altra carne si lascia «invadere senza difendersi. Entrando nella carne dell'altro, esco dal mondo e divento carne nella sua carne, carne della sua carne».¹⁶⁵

Emerge qui una nota problematica. Marion adotta il principio, fondamentale in fenomenologia, per cui nessuna carne *per definizione* può apparire come corpo. Da Husserl in poi la fenomenologia ha sempre prestato particolare attenzione a distinguere l'oggetto-corpo dal corpo vivente, pur secondo declinazioni di volta in volta differenti; così soprattutto con Merleau-Ponty e Michel Henry assistiamo all'acquisizione dell'ulteriore nozione di *chair*, volta ad approfondire la questione del corpo vivo.¹⁶⁶ Marion vuole muovere un passo ulteriore e però, quando afferma che la carne per definizione non può mai pienamente fenomenalizzarsi rischia invece di stravolgere la realtà concreta della corporeità. La carne non può venire a piena visibilità; ed ecco

¹⁶³ PE, p. 156.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 152.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 153.

¹⁶⁶ Rimandiamo a tal riguardo a M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 1969 e a M. Henry, *Incarneazione. Una filosofia della carne*, tr. it. SEI, Torino 2001.

l'esempio del corpo che, spogliandosi, non mostra che un corpo, appunto, mentre la carne può sentire e farsi sentire e sentirsi. Come a dire che la carne appartiene sempre e comunque ad una dimensione relazionale – la carne si manifesta solo al contatto con un'altra carne – a differenza del corpo, che si manifesta anche in una dimensione oggettiva e quindi “solitaria” – il corpo si mostra anche ad un mero sguardo oggettivo, senza bisogno che il soggetto osservatore entri in relazione con esso, mettendosi in gioco. L'obiezione che ci sembra doveroso muovere è che una tale caratterizzazione della carne è tanto estrema al punto da correre il rischio di travisare la realtà. È verosimile che la carne esista soltanto nella dimensione relazionale? L'io non è forse carne in sé, a prescindere da tutto? Si aprono qui due possibili risposte, che dipendono da due diverse interpretazioni.

Interpretando i testi alla lettera, dobbiamo ribadire che tale descrizione della carne come di qualcosa che non si fenomenalizza del tutto è piuttosto estrema e si scolla dal reale. Se la carne non pervenisse mai al visibile, che cosa della nostra persona si fenomenalizza, cioè si manifesta a livello visibile? Un mero corpo? Prendendo questa via, si rischia di tornare ad un dualismo, dato che la mia persona (non fenomenalizzabile) e il mio corpo (fenomenalizzabile) sembrano tornare ad essere irriducibili l'uno all'altro – conclusione evidentemente inaccettabile, e a maggior ragione in fenomenologia. Altrimenti, applicando il principio di carità al discorso di Marion, possiamo sottolineare piuttosto che v'è un'equivocità tra la nozione di carne, per come è presentata in *De surcroît* o in *Dato che*, e quella di carne erotizzata. Se carne e carne erotizzata sono due cose diverse – il che rimane comunque ambiguo nei testi – allora è possibile intendere la carne erotizzata nel senso di quella che entra in gioco nella relazione, mentre la carne *tout court* nel senso della stoffa carnale di cui è fatto l'io.¹⁶⁷

Volendo approfondire questa seconda interpretazione, vale la pena fare una precisazione sul rapporto che intercorre tra la carne erotizzata e la carne semplice. L'io ha sempre una carne. Meglio ancora, è una carne: essere di carne (corpo senziente e sentito) è ciò che lo distingue in quanto individuo, poiché gli assegna uno spazio, e al contempo che lo distingue dagli oggetti, che opponendogli resistenza si fanno toccare,

¹⁶⁷ Cfr. la distinzione di Campagnoli fra «due statuti della carnalità: la carne erotizzata (carne erotizzata che si risente risentire l'altra carne) e la carne al di fuori dell'erotizzazione (carne, ad esempio, che si sente sentire i corpi)». E. Campagnoli, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016, p. 127.

corpo contro corpo, ma che non hanno la stessa sua capacità di sentirsi sentire, non detengono il privilegio dell'incrocio senziente. Ora, l'io non potrebbe mai cessare di essere carne. Ecco perché il suo essere carne è a prescindere dalla presa di carne che avviene nel fenomeno incrociato dell'erotizzazione. Tale presa di carne avviene in un secondo momento, quando l'io in rapporto con l'altro trova non più resistenza (la resistenza degli oggetti del mondo) ma al contrario accoglienza. Nell'accoglienza dell'altro, l'adonato, piuttosto che prendere carne *tout court*, espande la propria nell'altro – e viceversa, in un incontro reciproco. Nonostante la distinzione in alcuni luoghi del testo appaia sfumata, la si coglie in alcuni passi, come nel seguente:

Cessando l'erotizzazione io non perdo la mia carne (e come potrei, dato che essa mi dona a me stesso?). Perdo in lei l'accesso a un'altra carne [...], ma mantengo l'esercizio del privilegio di risentire me stesso appena sento la resistenza di un oggetto del mondo. La differenza fra la carne e la carne erotizzata riprende la differenza fra la carne e il corpo, e queste due differenze ne tracciano una terza: tali differenze consacrano l'indipendenza della mia carne come tale, né corpo né carne erotizzata.¹⁶⁸

Fermo restando che un adonato è sempre carne, esso si scopre tale nell'incontro con l'altro. Marion arriva a dire che «ciascuno diventa fenomeno dell'altro» proprio perché ciascuno si impone nell'orizzonte altrui come colei o colui che le o gli rende visibile la propria dimensione carnale. Mi vedo poiché mi sento toccato. Sento i contorni del mio corpo nel momento in cui qualcun altro tocca la mia pelle, e similmente percepisco la mia identità attraverso l'immagine che dall'altro mi viene restituita. Il fenomeno erotico è un fenomeno detto incrociato proprio perché è reso visibile solo nell'incrocio di due intenzionalità; esso non si costituisce a partire dal mio polo egologico, bensì «sorge da sé incrociando in sé l'amante e l'altro». Il fenomeno amoroso non appare che in tale incrocio.¹⁶⁹

L'offerta gratuita dell'amore avviene concretamente attraverso il farsi avanti dell'amante, che Marion individua emblematicamente nell'esclamazione "Eccomi!", sempre nell'ottica di una mantenuta libertà del soggetto amante. Al contempo, a lato di tale grande e sempre sottolineata libertà, dobbiamo tenere presente che il fenomeno

¹⁶⁸ PE, p. 174-175.

¹⁶⁹ Cfr. PE p. 132 e ss.

amoroso non consiste semplicemente nel farsi avanti di un io ma nell'incrocio della sua con una altrui intenzionalità. Nel concreto, ciò si esprime nel fatto che la carne si erotizza in una certa misura *spontaneamente*. È come se Marion pensasse al fenomeno amoroso come qualcosa che si ha origine da un atto deliberato ma che poi, una volta iniziato, procede autonomamente. In questo senso in più luoghi si parla di “erotizzazione automatica” o “spontanea”. L'erotizzazione della carne avviene in una certa misura spontaneamente grazie al desiderio: la carne eccitata «si erotizza in me senza di me».

Ormai io non controllo più (non più dell'altro) l'incrocio delle nostre carni, più intime a noi stessi delle nostre volontà astratte.¹⁷⁰

L'automatismo della carne erotizzata consiste nel fatto che «né io né l'altro desideriamo come volontà autonome che questo abbia fine» ed è piuttosto la carne automatica a guidare il gioco, dato che «se ho agito, ho agito automaticamente, da automa della mia carne automatica».¹⁷¹

Che senso ha questo preteso “automatismo” della carne? Soprattutto ci domandiamo che senso abbia nell'economia di un pensiero dove la libertà del soggetto amante è affermata e ribadita. A nostro avviso questo tema della carne automatica offre uno spunto di riflessione estremamente interessante. Mettendolo in relazione con la generale teoria della donazione, si nota una continuità con la caratterizzazione che l'io assume nel rapporto dato/donato. Come già visto nel primo capitolo, la donazione così come concepita da Marion rimette in questione il ruolo del soggetto di esperienza e di conoscenza, attribuendogli un ruolo fundamentalmente subalterno (l'adonato è chiamato dal dato che gli si impone e che egli anzitutto si limita a ricevere) ma non passivo *in toto* (contemporaneamente si affermava l'importanza dell'adonato nel portare la semplice donazione del dato a compiuta manifestazione). Già nel contesto della donazione, rintracciamo una volontà del nostro di rendere ragione di entrambe le dimensioni costitutive dell'uomo, come colui che non si fa (e non si dà) da sé e cionondimeno come creatura capace di esercitare una libertà d'azione, a partire dall'atto di accogliere ciò che gli è dato, di elaborarlo, di entrarci in relazione. Se mancasse la seconda caratterizzazione, ne risulterebbe un essere isolato, ripiegato su se stesso in una chiusura autistica. Invece

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 180

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 180-181. Nello stesso luogo l'autore si riferisce alle volontà degli amanti addirittura nei termini di «volontà ormai involontarie».

già il fatto che l'adonato accolga il dato, dunque che si voglia mettere in relazione con qualcosa d'altro da sé, già questo confuta per sempre l'ipotesi di un uomo passivo, totalmente passivo. Viene da dire che gli estremi dell'io solipsista, puro soggetto libero e autonomo, e dell'io empirista, nel senso di polo puramente ricettivo, giungono a convergere nella figura di una cellula atomica, ripiegata su di sé e isolata dal mondo. Solo in quest'ottica il pensiero di Marion acquista ragionevolezza, scansando il pericolo di tacciarlo di incoerenza, per voler stare col piede in due scarpe, ora nell'affermare il soggetto libero e agente, ora nell'affermarne la passività di fronte al dato che si dona da sé. Similmente avviene con il fenomeno amoroso, che vede l'amante ora agente nella decisione deliberata di farsi avanti per primo, ora soggetto al proprio desiderio e al richiamo della carne altrui. In effetti la stessa affermazione della dimensione carnale è un riconoscimento della parziale passività che costituisce l'uomo; infatti dire che l'uomo è in quanto carne significa dire che è in quanto nel suo sentire si ri-sente, nel suo toccare si sente toccato. Ma se l'uomo è già da sempre *toccato*, allora è già implicitamente affermato che l'uomo è originariamente oggetto del tocco di qualcun altro, o almeno che non potrà mai essere soggetto (senziente) senza essere al contempo oggetto (sentito, polo ricettivo di azioni altrui).

In conclusione, la cosiddetta erotizzazione automatica non è da travisare né da considerare contraddittoria rispetto al libero farsi avanti dell'amante che principia tutto quanto il fenomeno amoroso. L'erotizzazione automatica è piuttosto da tenere a lato, da tenere insieme all'erotizzazione operata dall'altro, che si decide di farsi avanti, al modo in cui siamo obbligati, se siamo intellettualmente onesti, a tenere insieme le due dimensioni costitutive dell'uomo, libero e determinato.¹⁷²

¹⁷² Il rapporto tra volontà e libertà è un tema caro a Marion, che noi percepiamo trasparire nel contesto de *Il fenomeno erotico* ma che viene anche trattato esplicitamente in altri testi, specie negli scritti dedicati a Cartesio. Ad esempio in *De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes* v'è una analisi della volontà che la avvicina alla ricettività, passando per la semantica del termine latino *capacitas* che stava ad indicare la ricettività in particolare nel senso di disponibilità all'accoglienza della volontà di Dio. Solo da Cartesio in poi il termine *capacitas* avrebbe iniziato a significare la potenza o capacità d'azione. Cfr. J.-L. Marion, *De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, 73/18 (1975) pp. 263-293. Sul tema cfr. anche J.-L. Marion, *Course sur la volonté*, Christophé Perrin éd., UCL Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2014.

Ci sembra che dopo aver introdotto ed analizzato il funzionamento del fenomeno erotico, possiamo giungere ad un punto che interessa più da vicino la nostra ricerca di fondo – quale concezione di *ego*?

Abbiamo già accennato che il fenomeno erotico rende possibile l'individuazione dei soggetti coinvolti, ed è su questa angolazione che vogliamo fissare ora il focus. Per la precisione l'individuazione dell'io è possibile solo e soltanto all'interno del fenomeno erotico, il che significa che l'ipseità emerge solo nella relazione con una alterità. È possibile ripercorrere tre modalità secondo cui avviene l'individuazione dell'*ego amans*: il desiderio, l'eternità, la passività. Sono particolarmente significativi il primo e l'ultimo tratto, che sono anche legati l'uno all'altro.

Desiderio

Il desiderio esprime l'altrove, esprime mancanza, esprime assenza. Il desiderio mi definisce e il desiderio indica ciò che non possiedo, ciò che mi manca. Ciò che più mi definisce è in effetti una assenza.

L'amante si individualizza anzitutto attraverso il desiderio, o meglio attraverso il desiderio suo e di nessun altro. [...] nulla mi appartiene più di ciò che desidero, perché *questo* mi manca. Orbene, quello che mi manca mi definisce più intimamente di tutto ciò che possiedo, perché ciò che possiedo mi resta esteriore e ciò che mi manca mi abita; in modo che posso scambiare ciò che possiedo, ma non la mancanza che mi possiede il cuore.¹⁷³

L'identità dell'amante è resa visibile dal vuoto che lo possiede («la mancanza che mi possiede il cuore») e che corrisponde al desiderio dell'amato. L'io è individuato dal desiderio di un altro, cui anela. Questo altro lo mette in moto, ne provoca l'azione (il farsi avanti), lo rende visibile a sé stesso (attraverso l'erotizzazione della carne). L'altro «mi destina a sé e mi individualizza attraverso di sé, mi assegna a me stesso destinandomi a lui». Io divengo me stesso, mi riconosco nella mia singolarità quando mi scopro teso verso colui che desidero. Mi ritrovo quando mi trovo alla ricerca di un altro, che mi manca; mi scopro quando mi riconosco mancante. È come se Marion suggerisse che per rispondere alla domanda delle domande, *chi sono io?*, la via da seguire fosse agire anziché pensare,

¹⁷³ PE, p. 139.

agire andando verso l'altro. A ben vedere, il farsi avanti corrisponde alla dimensione d'azione contrapposta alla dimensione di pensiero, e dove la filosofia moderna propone la riflessione (il pensiero di sé) come risposta all'imperativo del γνῶθι σαυτόν, la fenomenologia marioniana propone invece l'azione, e in particolare l'atto di entrare in relazione con altri.

Divengo me stesso e mi riconosco nella mia singolarità quando scopro ed ammetto infine colui che desidero; lui solo rende manifesto il mio centro più segreto, ciò che mi mancava e mi manca ancora, ciò la cui chiara assenza focalizzava da molto tempo a me stesso la mia oscura presenza.¹⁷⁴

Al cuore dell'identità si scopre un'assenza, e con ciò stesso la presenza di una alterità, se non altro configurata come desiderio. Tale concezione non è nuova nel pensiero contemporaneo, soprattutto se si considera che la questione teoretica del soggetto e della sua crisi è uno dei grandi nuclei del pensiero contemporaneo. Si può dire che la parabola cartesiana sia culminata in Husserl, passando per Kant e per Fichte, autori che impostarono il discorso filosofico a partire dal soggetto; mentre la filosofia successiva ha cercato di mettere a tema tale impostazione per prenderne le distanze. La categoria di "soggetto" entra in crisi proprio a partire dalla scoperta che non si riesce ad attribuire un'essenza, un significato univoco allo stesso soggetto. Cos'è il soggetto, cosa lo determina? Alcuni filosofi, del cui pensiero Marion certamente si è nutrito, rispondono all'interrogativo trovando al cuore dell'identità non un'essenza ma un'assenza, o quantomeno un'alterità. È il caso di Ricoeur, il quale mette in comunicazione il pensiero moderno con la lezione di Marx, Nietzsche e Freud, i quali hanno contribuito a sgretolare il soggetto in quanto unità meramente fittizia, determinata da sovrastrutture esterne come da pulsioni interne. Cosa rimane dell'identità dopo la decostruzione operata dai maestri del sospetto? Ricoeur propone come unica via oggi percorribile l'ermeneutica del sé. Essa accantona l'utopia di un Io immediatamente trasparente a se stesso, e propone invece una concezione di identità quale risultato di un percorso ermeneutico attraverso cui il soggetto deve passare in vista della riconquista e riappropriazione del sé. Lungo questo iter il soggetto esce da sé, è costretto ad immergersi nell'altro, a indagare se stesso come se

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 140.

fosse un oggetto altro – per ciò viene chiamata “ermeneutica del sé”. Non autoposizione del soggetto bensì eterodeterminazione.¹⁷⁵

La prospettiva adottata da Ricoeur si fonda sulla convinzione che l’alterità sia implicata a livello profondo, addirittura originario, nella costituzione del sé. In una prospettiva simile si colloca anche Merleau-Ponty, nonostante le differenti conclusioni cui egli perverrà. Merleau-Ponty, in modo ancor più marcato rispetto a Ricoeur, si colloca nel solco tracciato dalla filosofia del soggetto husserliana – basti pensare alla prima opera, *Fenomenologia della percezione*, che già nel titolo si richiama significativamente a tale tradizione filosofica.¹⁷⁶ Tuttavia, anch’egli mette in discussione l’impostazione soggettiva e perfino la stessa categoria di soggetto, arrivando a formulare un’ontologia dove l’Io, l’Altro, il mondo e le cose del mondo formano un unicum privo di confini netti. La nota formulazione, «l’Io è fatto della stessa stoffa del mondo»,¹⁷⁷ sancisce l’abbandono della pretesa di determinare l’“essenza” del soggetto, quella pretesa che Ricoeur definisce utopica.

Marion opera una decostruzione del soggetto che approda ad una apertura costitutiva, originaria, all’altro. Diversamente dai due autori citati, però, egli mette l’accento sull’assenza che scopre al cuore dell’identità. L’apertura all’altro sarebbe costitutiva del sé non solo in quanto ogni uomo è da sempre già in relazione, ma ancor prima in quanto ogni uomo è costituito da una mancanza. L’uomo è essenzialmente desiderante, si potrebbe dire con eco platonica, e il desiderio esprime una mancanza. In questo senso dicevamo che si scopre una assenza al cuore dell’identità. Quello dell’assenza si ricollega al tema dell’altrove, che abbiamo precedentemente preso in considerazione, dal momento che tale mancanza mi porterà a cercarmi in un luogo altro da me. È un movimento che potremmo esemplificare con il rimbalzo di un elastico: anzitutto l’io si ripiega su di sé e, ascoltando se stesso, si scopre desiderante, ovvero si scopre portato verso qualcosa che gli manca e che è fuori di sé; quindi viene rimbalzato fuori, in una apertura ad altro, ed è proprio nell’incontro con altri che si ritroverà – ritroverà la propria identità fuori di sé.

¹⁷⁵ Il riferimento principale è a P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993. Cfr. anche l’articolo di C. Castiglioni, *Il sé e l’altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, in «Esercizi Filosofici» 3/2008, pp. 9-21.

¹⁷⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Bompiani, Milano 2015.

¹⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 1969, pp. 232-233.

La mia ipseità si compie eroticamente, quindi a partire da altrove e da un altrove, un altro amato (o odiato). [...] Chi sono io? A tale domanda l'essere non ha risposta, e neppure l'ente in me. Dato che sono in quanto amo o sono amato, solo gli altri potranno rispondere.¹⁷⁸

Questo movimento elastico però non torna mai esattamente in sé: l'io non torna entro di sé, dopo esserne uscito. Più radicalmente, «il me stesso più intimo mi giunge da altrove e rinvia ad altrove».¹⁷⁹ Inizia ad emergere qui il riferimento al divino, per il momento ancora implicito, nella misura in cui da una prospettiva cristiana la grande assenza e destinatario del desiderio umano coincide con la persona di Dio.¹⁸⁰

Tale concezione di soggetto non è scevra di possibili obiezioni, dal momento che, com'è evidente, deriva da una presa di posizione antropologica ben precisa da parte di Marion. Ad esempio si potrebbe obiettare, insieme a Janicaud, che vengano applicate categorie teologiche ad una ricerca di tipo filosofico.¹⁸¹ Tuttavia, se consideriamo con Foucault che la filosofia è una descrizione e autocorrezione continua dell'immagine che l'uomo ha di sé, non possiamo certo biasimare Marion per aver adottato una posizione forte su cos'è l'uomo e averla posta alla base della propria filosofia. Il parametro col quale invece è opportuno giudicare la validità e serietà di un discorso filosofico, è la coerenza interna del ragionamento. Nel caso del nostro, egli non applica un metodo teologico al proprio discorso, semmai utilizza dei concetti afferenti alla sfera teologica, come banalmente il concetto di Dio, ad esempio nel caso in esame dell'apertura a Dio quale "Altro" estremo cui il desiderio soggettivo rimanda. Ancora, la fenomenologia non solo è estranea per sua natura alla metafisica ma addirittura punta a liberarsi dal concetto stesso di essere – la *Seinsfrage* heideggeriana, considerato troppo metafisico per ricevere una trattazione fenomenologica. La fenomenologia, a differenza della teologia, non accetta alcun presupposto e non assume certo come tale nemmeno il concetto di Dio, e neppure

¹⁷⁸ PE, pp. 258-259.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Tale riferimento è avallato piuttosto da altri testi maroniani come *Dio senza essere*, in particolare nella sezione intitolata «attesa» (cfr. J.-L. Marion, *Dio senza essere*, tr. it. Jaca Book, Milano 2008, pp. 141-147). Comunque anche in coda a *Il fenomeno erotico* è presente un riferimento a Dio quale amante *par excellence* (cfr. PE, pp. 282-283).

¹⁸¹ Janicaud critica il fatto di mettere a tema questioni teologiche in ambito fenomenologico, come è quello in cui si colloca Marion. «Le nostre obiezioni prenderanno di mira non la preoccupazione teologica in quanto tale, ma alcune delle sue traduzioni o intrusioni nel campo fenomenologico», D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie Française*, Combas, Paris 1991, p. 40.

quello di essere. Se viene messo a tema Dio, lo si fa nella misura in cui, come ogni altro oggetto analizzato fenomenologicamente, esso viene trattato come “dato”, viene considerato nel modo in cui appare nell’orizzonte conoscitivo umano, giacché in fenomenologia «la certezza come modo privilegiato della verità è rimpiazzato dalla donazione».¹⁸² Per rimanere nel nostro caso, l’apertura al divino viene colta da Marion non in sé bensì a partire dalla constatazione del desiderio e della mancanza al cuore dell’identità soggettiva.¹⁸³

Eternità

L’amante si individualizza poi in virtù dell’eternità, poiché nell’atto di amare è sempre implicita la volontà di far durare l’atto per sempre, al di là di ogni limite temporale. L’eternità dell’atto amoroso è sancita anche dalla sua irreversibilità, che consiste nel fatto che dopo aver vissuto un atto d’amore, che reca in sé necessariamente una promessa d’eternità, nulla sarà più come prima. Il fenomeno erotico si costituisce su tale afflato di eternità, che lo rende esperienza irreversibile, dato che «anche la scomparsa del termine “Ti amo” non cancellerà ciò che si è compiuto una volta: abbiamo fatto l’amore da amanti».¹⁸⁴ Ed è irreversibile proprio perché grazie ad esso l’io si è reso visibile ai propri occhi, si è scoperto come quella persona che ha amato quell’altra. Nell’atto di amare che mi ha fatto entrare in relazione con altri, ho segnato «un attimo di eternità che appartiene solo a me, non giunge che attraverso di me e per me, quindi mi individualizza una volta per sempre»: in quel momento ero insostituibile, nessuno potrebbe mai rivivere la stessa esperienza, nessuno potrebbe sostituirmi nella relazione che ho avuto con quell’altra determinata persona. Una volta per sempre, la promessa di eternità contenuta in quel “ti amo” mi consegna a me stesso.

¹⁸² J.-L. Marion, *Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology*, in «Critical Inquiry», Summer, 1994, vol. 20, n. 4, p. 583, traduzione mia.

¹⁸³ Si potrebbe piuttosto discutere se sia sensato, o se non sia quantomeno limitante, mantenere questa analisi sul divino all’interno di una cornice fenomenologica. Ad ogni modo, la difesa di Marion contro l’obiezione mossagli da Janicaud verte appunto sulla suesposta distinzione ineludibile tra fenomenologia e metafisica, la quale rimane anche nella *sua* fenomenologia (cfr. J.-L. Marion, *Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology*, cit.).

Sul tema cfr. anche A. Di Chiro, *Dio al di là dell’essere. Sulla svolta teologica della fenomenologia francese*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», 76, Fasc. 2/3 (2020), pp. 591-620.

¹⁸⁴ PE, p. 141.

Passività

La passività è l'altro tratto fondamentale insieme al desiderio, cui infatti è inscindibilmente connesso in virtù di quella dimensione che dal desiderio viene svelata, ossia l'assenza. Come visto sopra, il desiderio è sintomo di una mancanza, di una assenza che riempie il cuore dell'uomo e guida l'io verso un altrove. Solo in un luogo altro da sé egli troverà la sua identità, per rispondere alla domanda "chi sono io?". Il carattere della passività ci ha in effetti accompagnati lungo tutto il percorso, fin dall'analisi della donazione, laddove il dato, donandosi di propria iniziativa, poneva l'adonato in una situazione di passiva ricezione. Nel contesto della riduzione erotica, invece, la passività si manifesta secondo tre figure, che possiamo pensare come tre momenti della riduzione: il giuramento, l'*avance* e l'assunzione del rischio.

Il giuramento è la parola performativa con cui gli amanti reciprocamente si impegnano. È il "Ti amo" o, per dirla con Marion, l'"Eccomi!". Il giuramento è la prima e più evidente figura della passività poiché colloca l'amante in una posizione di dipendenza. Nel § 22 il giuramento è definito come «il significato del fenomeno amoroso», ovvero ciò che riempie di significato il farsi avanti dell'amante, sancendone la promessa di eternità: esso palesa il farsi avanti e lo inserisce in un impegno *ad indefinitum*.¹⁸⁵ Esso pone chi lo pronuncia in una inevitabile subalternità in quanto, per essere compiuto, necessita della risposta dell'altro; in breve il giuramento necessita reciprocità: «il mio farmi avanti profferendo per primo e senza assicurazione resterebbe una velleità vaga. Indecisa e affondata nella mia sfera se l'altro non la ratificasse come un significato anche suo», sicché «il significato del mio fenomeno amoroso non mi giunge davvero che se lo ricevo».¹⁸⁶

L'*avance* (il farsi avanti) attesta ulteriormente la preponderante condizione di passività, il che è paradossale da un certo punto di vista, dal momento che essa concretizza in un atto la libera scelta dell'amante di essere tale. Ciononostante, con l'*avance* l'amante si pone al contempo in attesa della risposta dell'altro, che potrebbe accoglierlo come rifiutarlo. Ancora una volta, l'amante sceglie (liberamente) di rimettersi ad una scelta

¹⁸⁵ Cfr. PE, pp. 142-143.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 142.

altrui (alla mercé della risposta dell'altro alla sua *avance*).¹⁸⁷ Oltretutto il farsi avanti è costituito di una passività ancora più profonda: al momento dell'*avance*, altri non c'è ancora, la mia intuizione sull'altro è quasi cieca.¹⁸⁸ Non lo conosco ancora perché il processo dell'erotizzazione, che farà emergere il suo io, è ancora da venire. La mia intuizione così prima di riferimento «mi poneva decisamente allo scoperto e mi esponeva a ciò che ignoravo».

Tale farsi avanti scatena un'intuizione tanto più radicalmente passiva, pur se mia e autonoma, da svilupparsi in me senza di me: decido di essere innamorato e, già troppo tardi, mi ritrovo innamorato senza sapere né dominare nulla di più. [...] L'intuizione mi colpisce [*m' affecte*] con una alterità disarmante.¹⁸⁹

La terza forma della passività è l'assunzione del rischio che è implicata necessariamente nel farsi avanti e che consiste nel «disfarmi dell'attività di un *ego* che si atteggierebbe attraverso la propria identità, la propria rappresentazione di sé»¹⁹⁰ per divenire *amant* senza garanzia di ritorno. Anche l'amore apparentemente più assicurato rimane rischioso, portatore di un rischio comunque consapevole e condiviso. Il punto su cui vogliamo tenere l'attenzione è che tale passività ad innescare il processo di individuazione. E anche il rischio condiviso gioca un ruolo in tal senso, dato che mediante l'assunzione del rischio, e soltanto passando attraverso di essa, posso dare inizio alla dinamica interpersonale che, avvicinandomi all'amato, definirà entrambi come individui. Io, persona determinata che ha amato, ha dato senso, ha ricevuto un senso da quell'altro io determinato.

¹⁸⁷ È di grande interesse rilevare la commistione di atto compiuto e agire subito che ritornano più volte nella ricerca marioniana, come se fosse scoperta la possibilità di una passività scelta, anziché subita – il che è particolarmente evidente in questo passaggio, che vede l'amante scegliere di porsi in posizione subalterna.

¹⁸⁸ «Un'intenzionalità effettiva benché cieca», *ivi*, p. 143.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ PE, p. 144.

Capitolo IV

LA RELAZIONE

La nozione di alterità si trova oggi minacciata da due parti. O viene consegnata a una sacralizzazione che la assolutizza, e che riemerge sempre da forme di divinizzazione; o cade nelle braccia dell'assimilazione che la standardizza e la sterilizza, lasciando il mondo identico e inerte.¹⁹¹

La strada percorsa finora ci ha portato a delineare i contorni di una concezione antropologica che si discosta sia dal classico *frame* concettuale moderno del soggetto sia dall'io fenomenologico. Ripercorrendo la ricerca di Marion, si è mostrato come è possibile descrivere l'uomo nei termini di un io fenomenologico che, tuttavia, è tanto soggetto quanto oggetto della propria esperienza. In una sorta di circolo fenomenologico-ermeneutico,¹⁹² è stato dimostrato come l'io sia al contempo depositario delle percezioni impresse su di lui dal mondo empirico eppure anche determinato, dato a se stesso allo stesso modo in cui le cose gli sono date nella loro manifestazione. All'io è quindi assegnato un ruolo attivo e uno passivo all'interno del processo manifestativo del mondo: egli osserva i fenomeni che avvengono e insieme viene istituito dall'imporsi dei fenomeni nel suo orizzonte percettivo. Si potrebbe dire in altri termini che l'io non nasce indipendentemente dall'irruzione dell'essere. O con un lessico più vicino a quello marioniano, l'io è istituito dalla chiamata del fenomeno, la quale lo dispensa da *je*, per istituirlo in un *me*. In particolare tale rapporto, che va semplicemente oltre la polarità attivo-passivo, è evidente quando il fenomeno che nella sua apparizione istituisce l'adonato è costituito da un altro io. L'analisi del rapporto amoroso chiude definitivamente con ogni concezione di soggetto solipsista, rendendo palese l'insufficienza concettuale della polarità soggetto-oggetto, a fronte dell'altrove che l'io

¹⁹¹ F. Jullien, *Contro la comparazione*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 72.

¹⁹² Cfr. M. Ghilardi, *Il vuoto, le forme, l'altro*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 33-45.

invoca, dell'assenza che egli scopre al cuore della propria identità. L'uomo è già da sempre chiamato, toccato, desiderato. Soltanto in virtù di ciò egli esiste.

L'approdo finale della nostra ricerca, sulle tracce degli scritti di Marion, è dunque al tema del rapporto amoroso. Marion utilizza il rapporto amoroso per teorizzare uno strumento concettuale, che chiama "riduzione erotica", da porre in antitesi alla riduzione eidetica husserliana e alle sue derivazioni elaborate da Heidegger. In estrema sintesi, si può dire che la riduzione erotica è volta a piegare la fenomenologia in una direzione tale per cui esca completamente dalla concezione classica di soggetto.

E ci riesce, almeno in parte. Ci riesce poiché, grazie ad essa, si dismettono le categorie di "soggetto", di "alter ego", la questione dell'"accesso all'altro" svanisce, si rinuncia semplicemente a definire l'identità dell'io. L'identità non è più definibile in termini sostanziali, dato che è molto più ciò di cui manca che ciò di cui sarebbe costituita. Essa viene finalmente intesa molto più come processuale svolgersi di un'esperienza di contatto, dove è il rapporto a due a determinarmi, a scatenare l'utilizzo del mio libero arbitrio (attraverso la decisione del farsi avanti dell'amante), a dare un senso (o una causa) al mio esserci. Si è visto che il tocco altrui, rispondendo al mio, mi consegna a me stesso; e ciò implica la fuoriuscita da un pensiero sostanziale e l'ingresso in un pensiero del divenire, o dell'esperienza che si svolge gradualmente. Se è il tocco altrui a consegnarmi a me, a rendermi ciò che sono, allora io sono il frutto di un'esperienza di comunione, processuale, mai conclusa. In quest'ultimo capitolo faremo alcune considerazioni su tali conclusioni cui siamo pervenuti, facendo agire insieme ad esse delle categorie concettuali simili ma differenti.

François Jullien ha elaborato un piano concettuale che ci torna utile in questo senso. Noto per gli studi sinologici, Jullien è stato capace di rendere fertili per la propria produzione filosofica le conoscenze acquisite sulle lingue e culture cinese e giapponese.¹⁹³ Se, come dicevamo, la nostra ricerca ha tentato una strada alternativa a quella moderna per comprendere il processo conoscitivo dell'io e, insieme, il suo modo di rapportarsi con le cose e con le altre persone, similmente la ricerca di Jullien è sempre stata volta a cercare una concettualità o un modo di pensare alternativo a quello della

¹⁹³ Si veda in particolare F. Jullien, *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*, tr. it. Pratiche, Parma 1991; id., *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005; id., *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2010.

filosofia classica occidentale. In particolare, Jullien ha elaborato – né totalmente inventate né totalmente scoperte – alcune categorie concepite come alternative ai grandi temi filosofici: verità, essere, soggetto, amore. Egli invece tematizza la risorsa, l'inaudito, lo scarto, lo spazio intimo, in un'opposizione che non si vuole porre come binaria quanto più come uno scarto di lato. Ad esempio, lo spazio intimo non si vuole porre quale contrario logico al concetto di amore, né l'inaudito quale contrario di essere; l'intento di Jullien è piuttosto discostarsi dal punto di vista cui la storia del pensiero occidentale ci ha abituati, per provare a guardare il reale adottando uno sguardo differente – differente, e non per forza opposto. Non è nostra intenzione ora introdurre un paragone fra due filosofi, anche perché il tipo di discorso filosofico di Jullien è qualitativamente diverso. Utilizza un altro metodo. Non è un fenomenologo, nonostante la sua formazione e i suoi campi di studio intersechino in più punti la tradizione fenomenologica tedesca e francese, poiché egli invece prova veramente a uscire dal paradigma del soggetto: non a discuterlo o a criticarlo, ma proprio a entrare in un paradigma distinto. Una delle conseguenze è quella menzionata, dell'abbandono di alcuni temi tipici della filosofia moderna, anzi proprio del pensiero occidentale, non da ultimo il tema “frastornante”, come lo definisce, dell'amore.

1. L'intime

V'è un lato della riduzione erotica di Marion che rimane problematico, specialmente per come influisce sulla concezione di io, la quale ha costituito dall'inizio il nostro focus centrale. Il rapporto interpersonale, così come è stato delineato nei due capitoli precedenti, rimane all'interno di una dinamica duale fra gli estremi opposti di attività e passività. L'amore è uno dei grandi temi occidentali, tanto discusso – non solo nella cultura greca ma, successivamente, già dalle *Confessioni* di Agostino – da aver subito in un periodo intermedio un declassamento a tema di interesse puramente letterario, e solo nell'ultimo secolo recuperato dai filosofi, anche grazie al lavoro di Marion. Marion lo utilizza sì come contrappeso rispetto alle teorie della conoscenza soggettiva, eppure esso lo costringe a rimanere in una polarità di soggetto e oggetto. Nonostante si debba considerare che la riduzione erotica sottolinea proprio la commistione della dimensione libera e attiva (il farsi avanti dell'amante) con la dimensione passiva (il tocco altrui mi risveglia in quanto amato-amante e mi spinge a decidere di farmi avanti), tuttavia è anche vero che il linguaggio afferente all'ambito amoroso obbliga di per sé a permanere entro

un certo quadro concettuale polarizzato. Non foss'altro che per la struttura grammaticale greco-latina, che vede l'azione di amare sempre o compiuta o subita. "Ti amo" implica un soggetto dell'azione e un oggetto destinatario. Nel filosofare è necessario fare i conti con la limitazione che il muoversi all'interno di una lingua pone al pensiero – anzi muoversi all'interno di una lingua è di per sé muoversi all'interno di un pensiero. Così il paradigma concettuale dell'amore rende estremamente difficile uscire dalla polarità di soggetto e oggetto dell'azione e, conversamente, rende facile scivolare nella problematica questione dell'"accesso all'altro".

Alla luce di ciò, si capisce il tentativo di sostituire al linguaggio/pensiero del rapporto amoroso quello dello spazio intimo. Prendiamo in prestito al lessico di Jullien il concetto di *intime*, che scegliamo di tradurre come "spazio intimo".¹⁹⁴

Non è che l'*intime* risponda alla questione della cosiddetta intersoggettività, ma proprio non sfocia in essa, poiché concepisce il rapporto come qualcosa di extra, qualcosa che va oltre i due poli che si mettono in relazione. Una sorta di terreno neutro nel quale l'amore non è decisione dell'amante né un'azione in cui l'amato si possa passivamente ritrovare. Uno spazio vergine di possibilità, per la nascita di una nuova conoscenza di me stesso, oltre che dell'altro, uno spazio in cui nessuno dei due ha un ruolo sbilanciato nei confronti dell'altro. Esso è piuttosto occasione di condivisione e di creazione che approccio intenzionale, o tentativo di conoscere l'identità dell'altro soggetto, presunta sostanziale, presunta ben definita e definitiva. Lo sguardo puro e distaccato dello scienziato moderno mal si adatta a focalizzarsi su una persona. L'intenzionalità scientifica può andar bene per i fenomeni naturali (e ancora, la teoria della relatività e la fisica quantistica ci hanno insegnato che non funziona esattamente così), ma una persona è difficile da mettere sotto al microscopio, si passi la metafora. E lo è poiché nel rapporto a due è l'osservatore stesso a ritrovarsi improvvisamente osservato: l'io si scopre, impara a conoscersi in relazione. Nello scambio, e prima ancora nella silenziosa condivisione, l'io si scopre, nel doppio senso che si spoglia (mettendosi a nudo di fronte all'altro), e che

¹⁹⁴ La traduzione di *intime* non è immediata. Nelle traduzioni italiane delle opere di Jullien, si è scelto solitamente "intimità", per il motivo che l'aggettivo sostantivato "intimo" nella nostra lingua afferisce il più delle volte alla sfera semantica sessuale. Ricordiamo tuttavia che il nostro ha avuto modo di esprimersi a proposito della traduzione italiana, sostenendo che «il termine intimo in italiano, mi è stato detto, ha implicazioni sessuali troppo marcate. Ma, oltre al fatto che il titolo *De l'intime* intende parafrasare il saggio *De l'amour* di Stendhal, anche in francese il termine intimo ha le stesse implicazioni. Vorrei invitarvi a non sfuggire l'ambiguità dell'intimo», F. Jullien, *Alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 59.

si ritrova, si conosce (nella relazione). Mentre l'amore dice "io ti amo", lo spazio intimo dice "noi siamo intimi", siamo vicini, tra di noi si è aperto uno spazio che ci tiene distinti eppure prossimi, in una prossimità autentica.

La parola *intime* ha solitamente due significati. Da un lato, esso dice ciò che vi è di più interno, la parte più profondamente intima di una persona – come dalla radice latina *intimus* che è il superlativo assoluto di *intus*. D'altra parte indica anche la relazione con l'altro da sé, ovvero il legame fra due cose strettamente (intimamente) unite. Quindi "intimo" si riferisce sia alla profondità dell'interno – l'*intima mea* di Sant'Agostino – sia lo spazio esterno che condivido con un altro e che verso di lui mi spinge.¹⁹⁵ Il ritiro e la condivisione. Una spinta verso l'interno e al contempo una spinta verso l'esterno, ma non un esterno anonimo, bensì un esterno che è spazio di prossimità, come accade quando uno spazio interno (intimo, appunto) viene condiviso.

Essere intimi è condividere uno stesso spazio interiore – spazio di intenzionalità: pensiero, sogno, sentimento – senza che vi si chieda più a chi questi appartengano.¹⁹⁶

Come si disfa dell'opposizione fra passivo e attivo, lo spazio intimo si oltrepassa la distinzione fra interno ed esterno. O meglio, apre ad un diverso modo di pensare il rapporto con l'"esterno" a me: non v'è una frontiera a separare l'io e l'altro; piuttosto potremmo pensare ad una membrana, la quale distingue due entità ma si lascia permeare in entrambe le direzioni, cosicché la cosiddetta questione dell'accesso all'altro viene, più che risolta, scartata in quanto superflua.

1.1 Diversamente dall'amore greco e dall'amore biblico

Lo spazio intimo disfa l'opposizione tra passivo e attivo, astrae l'altro sia dai rapporti di forza sia da ogni proiezione della mia intenzionalità su di lui. Mentre «nella dichiarazione "io ti amo" l'Altro appare come oggetto», «nell'espressione "noi siamo intimi" l'Altro appare come soggetto».¹⁹⁷ Come precedentemente osservato, l'amore si dispiega necessariamente all'interno della logica attivo/passivo, quantomeno a causa della sua struttura linguistico-concettuale. Il nostro moderno concetto di amore è frutto

¹⁹⁵ Cfr. F. Jullien, *Sull'intimità*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 32 e ss.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 24.

¹⁹⁷ F. Jullien, *Alterità*, cit., p. 66.

della commistione fra un derivato culturale greco e uno cristiano, come tanta parte della contemporanea cultura europea. L'ambiguità di cui esso è adombrato, e che lo rende tanto difficile da trattare, nasce dalla divaricazione semantica fra ἔρως e ἀγάπη, che per gli antichi Greci erano due nozioni ben distinte mentre per noi, dopo l'avvento del Cristianesimo, sono venuti a fondersi, cosicché l'amore è venuto a includere due elementi eterogenei quali il desiderio erotico e l'affetto. La radice greca ha reso l'amore un mito, uno dei grandi miti dell'Occidente: non solo il mito del dio bambino armato di arco, si intenda qui il mito per cui ogni uomo è legato a un destino di conquista. Comunque lo si consideri, l'amore inteso in accezione erotica è animato da uno spirito di conquista, che ha sedimentato nell'immaginario comune l'idea che ogni soggetto possa e anzi debba – con tutta la necessità sottesa dal concetto di destino – intraprendere una lotta volta a conquistare il suo alter ego. Oltretutto è da notare che tale mito nasce da una antropologia fondata sull'apertura dell'assenza e del desiderio. Il desiderio nasce dalla mancanza, ed è perciò desiderio di possesso.¹⁹⁸ Desiderio, possesso, conquista – un lessico che, curiosamente, in Occidente afferisce all'ambito amoroso.

Agape, d'altro canto, è un'esperienza d'amore differente. È quella di Dio che sacrifica il Figlio per amore dell'umanità, un amore che più che da un vuoto nasce da una pienezza. La tradizione insegna che è proprio la pienezza dell'amore di Dio a traboccare fino a raggiungere e investire di sé gli uomini.¹⁹⁹ L'*agape* cristiana più che sulla conquista

¹⁹⁸ Oltre alla passione amorosa, nella cultura occidentale domina un'antropologia basata sull'assunto che l'uomo sia dotato di intelletto e, al contempo, soggetto alle passioni e in particolare alla passione desiderativa, dovuta allo stato di mancanza. Quello della mancanza è un topos della cultura occidentale, trasversalmente alle epoche: prendiamone due esempi. Nel *Simposio* platonico Eros è figlio di Penia e Poros ovvero Povertà, da cui eredita la mancanza, e Ricchezza, da cui il desiderio di sopperire alla mancanza. Così Amore nasce dalla privazione ed è teso al soddisfacimento (cfr. Platone, *Simposio*, 203b-203e). In un tempo molto diverso, i giusnaturalisti fondano la propria teoria del contratto sociale su un'antropologia similmente fondata sulla mancanza e sulle passioni che governano l'uomo; ma di ciò avremo modo di trattare più avanti.

¹⁹⁹ A proposito del traboccante amore divino, non si può non confrontare la cosmogonia di Plotino, la quale descrive come il mondo sarebbe nato dall'Uno per emanazione spontanea. La principale differenza tra la teologia cristiana e la sua ricezione plotiniana è che l'emanazione di Plotino è un processo spontaneo, connotato da una necessità intrinseca all'Uno, mentre la pienezza d'amore del Dio Padre cristiano si dispiega sul mondo e sull'umanità come frutto di un atto deliberato. La personalizzazione del Dio-Uno e dunque l'attribuzione al divino del libero arbitrio è estranea alla tradizione platonica. Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 1, 6 (tr. it. Rusconi, Milano 1992, pp. 803-805).

è finalizzata alla salvezza.²⁰⁰ Dio si sacrifica agli uomini per la loro salvezza, con un atto di generosa gratuità. Che si sia riusciti a tenere insieme queste due connotazioni profondamente eterogenee nell'unico concetto di "amore" è già fonte di meraviglia, e motiva l'equivocità e la difficoltà che la cultura occidentale ha incontrato nel formulare un discorso coerente sul tema. Ad esempio, i romantici ottocenteschi oscillano fra la consapevolezza di una devastante mancanza e di un desiderio così potente da essere chiamato "desiderio d'infinito", in secondo luogo la conquista di un oggetto d'amore, e in terzo luogo lo spirito di sacrificio che spinge a volte l'eroe romantico (solitamente maschio, il Medesimo della cultura occidentale) a scegliere di rimanere nell'ombra, rimanendo devotamente l'oggetto del suo amore (solitamente femmina, l'Altro della cultura occidentale) rinunciando però alla conquista dello stesso, incarnando cioè il sacrificio dell'agape.

La concezione di spazio intimo si scosta da tale eterogeneo concetto di amore per alcuni motivi: a) l'amore scinde lo spirituale dal sessuale, mentre nell'intimità l'uno confluisce nell'altro; b) l'intimità rifugge la dinamica amorosa, che necessariamente porta alla polarità soggetto/oggetto; c) è una messa in tensione, non si sofferma sui soggetti, sulle due parti del rapporto, ma su ciò che avviene *tra* di loro – l'intimità si pone all'interno di una dimensione esperienziale e processuale laddove l'amore è teorizzato come ideale e sostanziale. Andiamo ad approfondire.

1.2 *Al di là dell'altro come Altro logico*

L'intimo è inseparabile dall'esperienza. Non v'è spazio intimo fra due persone che non abbiano costruito insieme un rapporto concreto, e di conseguenza a partire da questa prospettiva è impossibile concepire qualcosa come il rapporto di Dante e Beatrice o del giovane Werther e Charlotte, un rapporto astratto che si nutre delle proiezioni ideali di una delle due parti sull'altra più che di un'esperienza di intimità condivisa. L'intimità crea uno scarto, uno spazio di sfasamento, di *décalage*, di non-coincidenza. Uno spazio che permette all'altro di muoversi, esprimersi, affermarsi a prescindere dalla mia mira intenzionale. Questa nozione di intimità, che prendiamo in prestito da Jullien poiché

²⁰⁰ Riguardo alla tematizzazione dell'*agape* si pensi, oltre ai Vangeli, agli scritti di S. Paolo, il quale sottolinea come l'amore sia soprattutto un'elargizione di Dio verso l'uomo, prima che una spinta umana verso Dio.

integra in modo fertile la nostra ricerca di un modo di concepire la soggettività al di là della classica soggettività, l'*intime* è comprensibile a fondo solo avendo presente alcuni dei concetti chiave del pensiero di Jullien, che ritornano, si intrecciano, interagiscono in diversi luoghi della sua produzione filosofica. Lo scarto (*écart*) è uno di essi, teorizzato nel contesto di analisi linguistiche, a proposito del rapporto fra lingue e fra culture. Ma anche nel rapporto intersoggettivo è una nozione rilevante. Come nelle lingue-culture (ogni sistema linguistico e un sistema concettuale, una modalità di pensiero) il tentativo di comparazione può portare fuori strada, poiché non sempre una lingua-cultura è paragonabile ad un'altra e poiché la prospettiva da cui il ricercatore osserva è comunque sempre una mira intenzionale, una prospettiva particolare, appunto, e mai un "puro" sguardo, assoluto, scevro dall'angolazione del punto di vista; similmente proviamo a concepire un rapporto interpersonale in cui si lascia uno spazio vuoto, si apre uno scarto, si sospende la pulsione ad assumere subito la parte altra riconducendola alle mie categorie conosciute. Solo così, solo decidendo deliberatamente di lasciare un vuoto silenzioso tra me e l'altro avrò una possibilità di dialogo vero – solo così mi salverò dal rischio di sentire risuonare nell'altro niente più che un'eco dei miei stessi pensieri, che su di lui o lei inconsapevolmente ho proiettato.

Questo è lo specifico dello scarto – e questo è per me l'essenziale: non è qualcosa di descrittivo, o legato a un aspetto, come la differenza, ma è qualcosa di produttivo, nella misura in cui mette in tensione ciò che ha separato. [...] Lo scarto, quindi, non è una figura di ordinamento ma di disturbo [non *rangement* ma *dérangement*]; non fa apparire un'identità ma, al contrario, ciò che chiamerei una fecondità.²⁰¹

Scarto significa operare uno spostamento rispetto a ciò che è convenzionale. Nell'analizzare il rapporto a due, bisogna aprire uno scarto in dissidenza con la concezione logica che, a partire dalla filosofia classica, ha concepito l'Altro semplicemente come l'opposto del Medesimo. Nella filosofia platonica ciascuno dei generi è identico a sé in quanto è l'altro dell'altro – il *το αὐτόν / το ἕτερον* del Sofista.²⁰² Ne è nata una caratterizzazione dell'Altro sul piano logico, dunque formale e astratto, distante da quella cui noi invece ci stiamo volgendo, un altro qualitativamente definito e

²⁰¹ F. Jullien, *Contro la comparazione*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 44-45.

²⁰² Cfr. Platone, *Sofista*, 254-258, dove l'altro è determinato esclusivamente a partire dal sé, dunque rinchiuso nella sua funzione logica.

non determinato semplicemente dall'opposizione logica al Sé. Anzi, vogliamo proprio aprire uno scarto dalla logica e porci invece sul piano dell'esistenza determinata. «L'esistenza è proprio l'Altro della logica [...] non si deduce, non si dimostra, si constata».²⁰³ Concepito su questo piano, l'altro non è più l'opposto, semmai è ignoto. E per ciò ci sarà bisogno di lasciar aperto uno spazio di ascolto silenzioso, uno scarto, in cui scoprire l'altro – non dedurlo, scoprirlo. Lo spazio intimo consiste esattamente in quel *tra* grazie al quale i due hanno la possibilità di condividere, di esprimere, di ascoltare, di scambiare, in breve di mettere piede ciascuno nell'*intimus* (il più profondo) dell'altro. Senza che vi siano prevaricazioni. Senza fraintendimenti, senza proiezioni intenzionali sull'altro. Al contrario uno spazio vuoto, dove il vuoto non è arido e non è in difetto, anzi è proprio il vuoto che è condizione di possibilità della dinamica che vivifica un rapporto *tra* due. Anche Levinas aveva tentato di portare il proprio discorso fuori dal paradigma dell'altro come altro logico. Egli parla di «asimmetria metafisica», a significare che dalla somma dell'io e dell'altro non risulta una totalità, che l'altro non è semplicemente un mio correlativo; al contrario l'accento è posto sull'autonomia dell'altro, indipendente dal rapporto che riveste nei confronti del medesimo o della totalità.²⁰⁴

Al di là dell'altro quale complemento oggetto nella grammatica greco-latina, ma anche al di là dell'altro come “sconosciuto”. Lo sconosciuto porta con sé il rischio della familiarità e della sterile contrapposizione simile/dissimile. Se intendiamo l'altro come sconosciuto, saremo portati a conoscerlo e cioè a ricondurlo a categorie conosciute, ma il simile rischia di portare all'assimilazione. Il rischio è che le categorie note ci portano ad una calda rassicurazione che elimina lo scarto e convince che non vi sia più bisogno di indagare, di tenere una distanza. Lo *scarto*, così come lo intende Jullien, è utile anche a questo: a non fare ricerca nella sicurezza che si arriverà presto o tardi ad una soluzione esauriente, anzi a *la* soluzione, l'unica e vera. Come non esiste una traduzione perfetta fra due lingue distinte, così non esiste la fine del percorso di ricerca volto a conoscere l'altro. Bisogna mantenere lo scarto perché solo lo scarto, nel suo ruolo disturbante, ci mantiene alla ricerca, ci mantiene in moto, consapevoli che per quanto ci si avvicinerà alla traduzione migliore, non esiste la soluzione definitiva, la parola definitiva. L'opposizione

²⁰³ F. Jullien, *Alterità*, cit., p. 76.

²⁰⁴ Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. Jaca Book, Milano 2018, p. 21: «L'alterità vale al di fuori di ogni qualificazione dell'altro per l'ordine ontologico [...], vale come prossimo di una prossimità che conta in quanto socialità che “eccita” attraverso la propria alterità pura e semplice».

binaria di simile e dissimile è ingannevole proprio nella misura in cui porta a credere che, una volta ricondotto l'altro al simile, ovvero una volta ridotto a categorie note, si potrà chiudere la ricerca. Mentre, come da insegnamento hegeliano, è proprio quando troviamo il noto che dovremmo diventare guardinghi, poiché il noto viene messo da parte e rimane ininterrogato.²⁰⁵

1.3. *Al di là della scissione fra spirituale e sessuale*

Proprio in virtù della caratterizzazione di rapporto concreto, vissuto, lo spazio intimo non prevede alcuna divisione fra piano spirituale e piano del desiderio carnale, a differenza dell'amore, il quale, essendo il risultato del confluire delle due sorgenti di eros e agape, si gioca ora su un livello, ora sull'altro, ma opera mai una fusione di essi. Diversamente, quando due persone entrano in uno spazio intimo, creano uno spazio di respiro e di scambio fra di loro, nel mezzo, e non sentono la necessità di ricondursi a uno dei due piani del rapporto. Proprio perché non c'è una finalità dell'*intime*. Si smette di cercare un senso, quello spasmodico e mai soddisfatto bisogno occidentale, che si traduce nell'eterna ricerca del "senso" delle cose. Tale bisogno investe in pieno il rapporto d'amore. Ma se invece pensassimo ad uno spazio, anche inteso come spazio temporale, nel quale due persone si fanno prossime fino a diventare intime l'una all'altra, in quello spazio, in quella parentesi, in quello scambio dinamico non si ricerca una finalità, non si proietta un'intenzione. Tale alleanza non ha altro fine che se stessa. Molto più che come una *linea* diritta direzionata dall'io all'altro, quale simbolo della volontà soggettiva di comunicare con l'altro da sé, possiamo pensare l'*intime* come un'*apertura* che due persone hanno creato condividendo la stessa esistenza. Più constatazione d'esistere che volontà d'agire.

Date tali premesse, è evidente che non v'è più la necessità di classificare il rapporto come spirituale – quello che la modernità ha tramandato erroneamente nei termini di «amore platonico» – o all'opposto carnale. L'intimità si nutre del sessuale, il quale la

²⁰⁵ Cfr. la prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*: «Il noto in genere, appunto perché noto, non è conosciuto [*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*]. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; e allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incomposto discorrere ch'esso fa»; G. W. F. Hegel, tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, La nuova Italia, Firenze 1973, p. 25.

ravviva. Lungi dal negare il desiderio erotico, essa semmai lo orienta. Essa può ancorarsi dal sessuale come astenersene; il punto è che intende il sessuale non come l'appagamento di una pulsione (come invece l'eros greco) bensì come un modo di coinvolgersi nella vita e nella persona dell'altro. Così inteso, l'atto sessuale, piuttosto che abbandonare ciascuno al suo fuori, approfondisce un interno condiviso. Volendolo intendere simbolicamente, potremmo dire che l'atto sessuale crea una complicità che fa fronte comune contro la minaccia del Fuori. A questo punto l'io scopre, attraverso la propria pulsione libidinale, la portata etica del rapporto vissuto sessualmente. Se il desiderio erotico è desiderio di conquista, come si è detto, va da sé che la conseguenza al suo appagamento sarà l'abbandono – in effetti è una dinamica tipica della cultura occidentale, dalla greca alla romantica alla nichilista, questa che prevede la sequenza di assenza, desiderio, conquista/godimento, abbandono/svuotamento, come se dopo un singolo picco di godimento dovesse necessariamente ripristinarsi condizione esistenziale ineluttabile dell'assenza. L'intimità sfugge a questa logica e, con ciò, sfugge anche all'immoralismo di cui il desiderio erotico è tacciato: ecco in che senso diciamo che essa svela la portata *etica* del rapporto. Così essa si sottrae da un lato all'ambivalenza che adombra l'amore ponendolo su un labile confine fra morale e immorale, dall'altro lato sfugge l'impasse che condanna il desiderio a terminare nell'abbandono, sfugge insomma il suo carattere effimero. Per superare il suo essere effimero, non è necessario rinnegare la dimensione erotica per volgersi unicamente all'agape. No, lo spazio intimo non ha bisogno di separare il sensuale dallo spirituale, anzi esso si ravviva, si nutre, si approfondisce nella comunione dei corpi.

2. *Quale concezione di "io"?*

A partire dalle considerazioni presentate sulla possibilità di vivere il rapporto a due come spazio intimo, anziché nei termini dell'intersoggettività, quale antropologia ne deriva?

L'intimità non necessita più di marcature e individuazioni. Nell'ottica del vivere-a-due il bisogno di determinare dove inizio io e dove termina l'altro, o con parole forse più incisive il bisogno di determinare fin dove può giungere la mia mira intenzionale e dove si dovrà arrestare a causa dell'ingresso di quella altrui, tale bisogno viene meno. Ciò che stiamo dimostrando è, nell'ottica dello spazio intimo, le classiche questioni del «come

conosco l'altro», «dove è giusto che si fermi la mia volontà per fare spazio alla sua», «quale libertà è possibile in un mondo di soggetti al plurale», che nella storia del pensiero ha avuto una portata notevole non solo ontologica ma anche etica, più che incontrare una risposta si sciogliono. Appaiono meno significative, perdono di sapidità: se non si parla più di intenzionalità, se non pone più al centro dell'ontologia il nucleo-soggetto ma piuttosto la relazione, allora è chiaro che delle questioni suesposte svanisce il senso. Ora non si tratta più tanto di fare spazio all'altro, quanto di constatare una situazione di fatto: l'uomo nasce già da sempre in relazione, e la sua volontà di potenza, o mira intenzionale, non è affatto assoluta, e di conseguenza non è una sua scelta il fare spazio all'altro. Una volta assunto questo punto di vista – che ovviamente è sempre solo un punto di vista, ma un punto di vista aggrappato alla realtà, una lettura del reale e non un'invenzione – sarà più facile concepire quale nucleo dell'esistenza ridotto ai minimi termini il vivere-a-due, piuttosto che il soggetto.²⁰⁶

2.1 *Vivere a due*

Vogliamo dunque assurgere a nostro punto di partenza la dinamica relazionale, l'interazione, e non più l'io fenomenologico. Abbiamo precedentemente trattato dello scarto come strumento filosofico. Ora vogliamo introdurre uno scarto nel pensiero del soggetto: uno passo di lato rispetto al pensiero dell'altro logico non allo scopo di sostituirvi subito un'altra teoria del soggetto o dell'altro (significherebbe ricadere ancora una volta nell'opposizione binaria), ma per lasciare un vuoto. Un vuoto fertile. Ben distante dal vuoto di una stanza che lascia rimbombare l'eco dell'ultima parola detta, in una stagnante ripetizione del Medesimo, intendiamo piuttosto il vuoto della cultura asiatica: lo spazio di possibilità, che permette, esso solo, lo sviluppo dei possibili, il

²⁰⁶ Preferiamo, con Jullien, la terminologia “vivere a due” piuttosto che “vita a due”, sottolineando così il carattere processuale ed esistenziale, di contro a quello sostanziale. Nel pensiero della sostanza – qual è il pensiero occidentale classico – si è prediletto la forma sostantiva, che si adatta meglio alla concezione greca che istanzia i concetti in strutture di sostantivo + predicati, dove il sostantivo costituisce il nucleo immutabile e i predicati gli accidenti soggetti a divenire. Il tentativo di pensare al di fuori dello schema predicativo (almeno in parte) mette in discussione tale assunzione, ponendo al centro invece il processuale, il divenire, l'interazione. Inoltre, prediligere il verbo “vivere” marca anche l'importanza della dimensione esistenziale concreta, al di là del concetto astratto di “vita”. Cfr. F. Jullien, *Sull'intimità*, cit., p. 161 e ss.

cambiamento, il movimento di pensiero.²⁰⁷ E, d'altra parte, non è proprio questo da sempre il ruolo della filosofia? Quello di introdurre uno scarto e aprire una possibilità di movimento e restituire linfa al pensiero. Tale è la pretesa che ogni ricerca filosofica si pone.

Perché vivere-a-due non necessita individuazioni rigide? Anche il pensiero occidentale ha riconosciuto spesso l'insufficienza del soggetto trascendentale, specie attraverso quei filosofi che hanno descritto il carattere necessariamente *ex-istente* dell'uomo: egli si rivela come "poter essere" e quindi come essente fuori di sé (in quanto la potenza è fuori dall'essere, dunque *ex-istente*, stante fuori di sé. Già l'esistenzialismo ha capito che il pensiero classico della sostanza è insufficiente, in quanto l'uomo (e in generale la realtà) oltrepassa il fattuale semplicemente presente in direzione del possibile.²⁰⁸ Trattare del "vivere" marca anche la scelta di considerare la dimensione esperienziale e concreta, al di là dell'astrazione che il concetto necessariamente implica. È pure vero che parlare implica sempre un qualche livello di astrazione, ché altrimenti il pensiero si fermerebbe al livello descrittivo e non arriverebbe al livello analitico; nondimeno si può e si deve scegliere se utilizzare un lessico ipostatizzante (il lessico dei sostantivi: la vita, il soggetto, la volontà...) o un lessico che lasci spazio al respiro del reale e che rifiuta di adottare subito il rigido inquadramento di un punto di vista particolare (vivere, relazionarsi, esistere, agire...). Si badi che scelta non è tra un linguaggio sostanziale e uno metaforico, poiché ogni linguaggio è metaforico – ogni parola è, per definizione, un segno che rimanda ad un significato: metafora. Il lessico verbale si presta meglio alla funzione metaforica, nel senso che, lasciando i concetti aperti nella forma

²⁰⁷ Si veda l'analisi che ne fa M. Ghilardi in *Il vuoto, le forme, l'altro*, cit., con particolare riferimento alle pp. 331-332: «Il vuoto possiede un significato operativo, è "funzione di" effetti e metamorfosi: grazie ad esso può manifestarsi il pieno, grazie allo svasarsi, allo svuotarsi dei pieni si possono esercitare delle funzioni, possono prodursi degli effetti. [...] Il vuoto è all'origine di ogni forma e di ogni immagine, la matrice da cui ogni immagine emerge e si immerge».

²⁰⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2009, p. 178: «Essa [la possibilità come mera categoria logica] definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria».

verbale non declinata, dà più spazio al pensiero e lo costringe a vagare un po' più a lungo prima di ricondursi ad una delle categorie già conosciute.²⁰⁹

Il ruolo metaforico del linguaggio viene chiamato all'opera anche da Marion, e l'esempio più eclatante è la scelta di preferire a "oggetto" il neologismo "adonné/adonato". Marion non si porta mai sul piano della meta-trattazione, per cui non spiega esplicitamente la finalità del gioco metaforico che mette in campo, e tuttavia esso ci sembra inequivocabile. Vediamo allora che, nonostante l'appartenenza anche esplicita alla corrente fenomenologica, Marion ne vivifica il pensiero in vari modi, e anzitutto a partire dall'uso metaforico del linguaggio: "adonato" ma anche "responsorio", "fenomeno saturo", "interdonazione", "il sé del fenomeno". Se questo ci aiuta, possiamo classificare la produzione filosofica di Marion come fenomenologia, tenendo presente però che il suo *adonné* e la sua riduzione erotica sono estremamente distanti dal piano di pensiero del soggetto trascendentale.

Di certo la filosofia dell'interdonazione di Marion è efficace nell'iniziare a scogliere la contrapposizione fra soggetto e oggetto, grazie alla dinamica di reciprocità fra manifestazione e donazione, fra ruolo attivo e passivo del soggetto di fronte all'apparizione del fenomeno (cfr. *supra*, cap. I, § 4), e fra la libera decisione di farsi avanti dell'amante e la reazione provocata dal tocco altrui (cfr. *supra*, cap. III, § 3). Al contempo, però, essa continua a pensare *da dentro* lo stesso paradigma della fenomenologia e della filosofia classica. Lo provoca e lo vivifica, ma sempre muovendosi all'interno dei medesimi confini. D'altronde le nozioni che stiamo gradualmente introducendo, sulla scorta della ricerca di Jullien, appartengono piuttosto ad un differente piano di pensiero. Lo scarto, il tra, la metafora, il vivere-a-due, lo spazio intimo sono tutte nozioni che, come abbiamo visto, mirano a uno sfasamento, si collocano nello spazio intermedio creato dalla de-coincidenza rispetto alle categorie di pensiero cui siamo abituati.

Il punto non è decretare che la volontà di potenza soggettiva non esista, o non possa alcunché. I singoli esistono, e così le loro singole aspettative, progetti, individuali modi di rapportarsi... mettere questo in discussione vorrebbe assumere un costrutto

²⁰⁹ Per approfondire il ruolo del linguaggio metaforico nella filosofia, si rimanda a P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, Jaca book, Milano 1981, cfr. cap. VIII, p. 337 e ss., in cui Ricoeur ribadisce il bisogno per la filosofia di far interagire, con l'astrazione e la logica, forme linguistiche di altro tipo quali il linguaggio poetico e quello metaforico.

evidentemente forzato. Tuttavia, rimane l'esigenza di cambiare prospettiva: uscire da quella che ci riesce più facile, il punto di vista del soggetto, e adottare invece una prospettiva di relazione. La realtà è fatta di entrambe le dimensioni, ma l'interpretazione della realtà cambia. E quando cambia l'interpretazione, cambia anche il modo in cui la viviamo. Ad esempio, se usciamo almeno per una parentesi temporale dall'idea che l'unico modo di vivere la relazione sia proiettando le nostre aspettative sull'altro e iniziamo a guardare al nostro rapporto come una possibilità di creare invece qualcosa di nuovo, di ancora ignoto, qualcosa che forse mi sorprenderà, la relazione come possibilità di creare uno spazio di intimità – allora muterà il modo in cui viviamo la relazione. Ed ecco che da un cambio di prospettiva segue un impatto sul reale.

Non per niente molti filosofi, ivi inclusi Marion, Levinas, Jullien, ma già prima di loro Nietzsche, parlano di “postura etica” o di impatto etico della ricerca filosofica. La ricerca, e nel particolare esempio del nostro caso la ricerca su quale rapporto intratteniamo con l'altro da noi, ci può portare a cambiare atteggiamento. A ciò serve introdurre lo scarto, e per lo stesso motivo si parlava di lasciare aperto lo scarto rispetto al paradigma del soggetto trascendentale piuttosto che sostituirlo semplicemente con una nozione di soggetto alternativa. Aprire uno spazio di de-coincidenza e rimanere su di esso significa darsi la possibilità di dismettere una determinata prospettiva, provare a cambiare sguardo. Cambiare punto di vista. Volgere lo sguardo. Se il pensiero del XIX secolo ha lasciato una traccia indelebile, con l'ermeneutica ma anche con lo sviluppo delle cosiddette scienze umane, antropologia e psicologia, essa è sicuramente la lezione che le cose mutano a seconda dello sguardo che su di esse si posa. Come? Torniamo al nostro nocciolo: la mia vita etica, ossia il mio modo di considerare l'altro da me e di riflesso il mio modo di vivere la relazione, cambiano solo a seguito di un mio mutamento di prospettiva. Solo se inizio, e non è che una fra le possibilità, a pensarmi un po' meno come soggetto capace di conquista (agire) e sensibile al desiderio (patire) e un po' più come parte di una dinamica, di una tensione in atto fra poli distinti, dove non so esattamente chi abbia cominciato (nessuno ha sedotto l'altro per primo), chi si sia esposto di più, di chi sia il merito o di chi la colpa. Perché non v'è una azione centrale, come può essere la lotta di conquista o di seduzione, e non v'è nemmeno il sacrificio dell'innamorato; c'è semplicemente una relazione che gradualmente, senza far rumore e senza eclatanti punti di svolta, ha aperto un luogo di intimità, dove il sé si è spossessato

del suo intimo, del più “interno” di sé, e si è fatto compenetrare dall’altro, con l’altro. Se riuscissi a fare il passo nell’ignoto di abbracciare un punto di vista diverso a quello cui i miei occhi si sono abituati, allora vedrei la realtà come non l’ho mai vista, forse vedrei *di più*, e di conseguenza potrei scegliere se aggiustare la mia postura etica nel mondo.

Fra le nozioni “disturbanti”, ve ne sono ancora due che permettono un particolare fermento di pensiero se messe a contatto con la nozione di soggetto, e costituiscono dunque una risorsa preziosa per alimentare la nostra ricerca di fondo – *quale concezione di “io”*? Un *ego* non più considerato in sé e per sé, quanto piuttosto parte di un processo permanentemente in divenire. Non è che la relazione cambierà l’individuo fino a determinarlo in un certo modo: invece la relazione è sempre in atto, essa è la realtà stessa nel quale l’io è immerso e nella quale soltanto esso è, la relazione è il trascendentale, la condizione di possibilità stessa dell’esistenza dei cosiddetti individui. Strettamente parlando, un uomo non è mai individuo, poiché non è separabile dal divenire che lo fa essere. Infatti, dire che prima dei singoli v’è la relazione significa affermare il divenire a discapito di un’ontologia sostanziale. Non ci sono individui perché, a bene vedere, non vi sono sostanze. *Sostanza*, concetto greco che esprime il supposto nucleo duro immutabile delle cose. Non per niente la sostanza negli scritti aristotelici è identificata con la (presunta) essenza eternamente identica a se stessa, che solo eventualmente è dotata in aggiunta degli accidenti (*sub-stantia*, calco del greco ὑποκείμενον). Ora l’invito è a provare a concepire un’ontologia non sostanziale, un’ontologia del divenire. Solo avendo cambiato così paradigma di pensiero sarà facile pensare alla relazione dinamica, al movimento *tra* le persone, come qualcosa di molto più reale rispetto all’individuo singolo.

2.2. Potenziale di situazione

La prima nozione nasce come sguardo alternativo a quello che imputa all’iniziativa del soggetto la principale causa degli eventi. Del medesimo sguardo fanno parte il concetto di volontà, di volontà di potenza, di libertà. Volontà e libertà sono i tratti distintivi del soggetto trascendentale. Applicando il metodo della *Begriffsgeschichte*, affermiamo che tali concetti hanno informato la nostra odierna idea di soggetto soprattutto a partire dall’età moderna.²¹⁰ La modernità ha posto in rilievo il carattere assoluto della

²¹⁰ Cfr. S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008, cap. V, pp. 158-200.

volontà e della libertà del soggetto, rendendo esso stesso un assoluto, nel senso letterale di *ab-solutus*, “sciolto” dai condizionamenti esterni. Così, se fino all’età medievale si trova traccia piuttosto delle *libertas*, al plurale, è solo nella modernità che la libertà inizia ad essere intesa al singolare quale proprietà essenziale dell’individuo. L’antropologia tracciata da Hobbes scorre esattamente su tale binario composto di libertà, volontà e uguaglianza: tutti gli uomini sono uguali in quanto unità ugualmente capaci di volere e libere di raggiungere l’oggetto di tale volontà. All’interno del meccanicismo di tale antropologia, il concetto di libertà indica l’assenza di impedimenti esterni nel realizzare la propria volontà (la cosiddetta libertà negativa), o similmente la volontà è l’atto di desiderare un oggetto, e la felicità è «un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che vien dopo».²¹¹ Ne consegue un’idea di uomo come autonomo nucleo desiderante, indipendente da ogni circostanza esterna. Soggetto autonomo, auto-determinantesi, affetto solamente dalle proprie passioni. Ora, il pensiero moderno ha in gran parte adottato questa medesima concezione di libertà negativa (l’individuo è per definizione colui che è libero dai condizionamenti esterni) e di volontà soggettiva (l’individuo per definizione è colui che si auto-determina, affermando e perseguendo la propria volontà). Alla stessa matrice, ad esempio, appartiene il concetto di responsabilità in quanto “computo” di certe azioni sul conto di un individuo, inteso quindi come autodeterminato, autonomo e capace di agire secondo la propria volontà. Molto diversa era l’idea di responsabilità presso i Greci, dove entravano in gioco anche una serie di ulteriori considerazioni sulla situazione esterna, sul destino, sulla consapevolezza della tragicità intrinseca alla vita – il richiamo immediato è all’*Edipo* euripideo, che commette i crimini considerati i più efferati fra tutti, incesto e parricidio, non tanto come atto di volontà o di autodeterminazione, ma anzi al contrario come compimento di un destino più alto. L’uomo greco è molto più assoggettato alla necessità del destino (ἀνάγκη) di quanto sia soggetto delle proprie azioni. L’uomo

²¹¹ T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. BUR, Milano 2015, p. 100. Hobbes definisce la libertà come «assenza di opposizione (per opposizione voglio dire impedimenti esterni al movimento)» e la mette in rapporto alla volontà nei seguenti termini: «un uomo libero è colui che [...] non viene ostacolato nel fare quanto ha la volontà di fare», *ivi*, p. 222.

moderno, viceversa, è libero e autodeterminantesi – questo almeno all'avvento delle correnti esistenzialiste nel secolo scorso.²¹²

Ricorriamo allora ancora una volta alla tecnica straniante dello scarto, che introduciamo attraverso il concetto di potenziale di situazione. La situazione designa l'insieme delle circostanze in cui necessariamente ci troviamo sempre immersi. Dicendo *potenziale* di situazione, si afferma la possibilità di smarcarsi da quell'idea hobbesiana di libertà, consistente nell'assenza di impedimenti esterni, per trovare infine che la situazione si compone di ben altro che di ostacoli alla mia mia iniziativa. La situazione è invece un campo di possibilità, uno spazio nel quale l'atto di volontà soggettivo si muove, si intreccia, si adatta e magari pure trae vantaggio. La situazione ha del *potenziale* se il mio agire non banalmente si scontra quanto piuttosto si incontra con l'esistente.

La situazione non sarà più allora quel dato restio e resistente a cui devo imporre il piano che ho elaborato in precedenza, ma sarà una miniera di cui esplorerò le vene, un campo di risorse di cui seguirò i solchi, come si segue una rete di diverse opportunità sulle quali “surfare”.²¹³

In luogo del fascio di ostacoli, si può concepire la situazione come un campo tensionale in cui io stesso sono primariamente costituito e con cui sono in costante interazione. A ben vedere, la mia azione non si lancia nel vuoto, piuttosto si inserisce in un pieno, in un campo che mi precede e nel quale i miei atti possono solo entrare *ex post*; quindi inserirsi, adattarsi e, se saprò governare gli eventi, trarne vantaggio. Il pensiero che si gioca sull'opposizione binaria soggetto-oggetto rende estremamente difficile pensare la situazione, poiché esso porta evidentemente a considerare il mondo come un

²¹² Come noi abbiamo definito il concetto di libertà a partire dalle sue radici moderne e in opposizione alle *libertas* premoderne o al concetto greco di necessità/destino, Jullien analizza la libertà a partire dall'opposizione costituita dal pensiero cinese. A riguardo di tale analisi rimandiamo a F. Jullien, *Alterità*, cit., p. 37 e ss., oltre che a F. Jullien, *Essere o vivere*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 27-37. Ci permettiamo di appuntare un'osservazione in merito. Jullien prende come contrapposizione dove innestare la propria analisi quella fra la libertà della cultura cinese e la libertà dei Greci, affermando che «la libertà è un'invenzione culturale e umana, un'idea singolare, che affonda le radici nella distinzione greca tra lo status di uomo libero e di schiavo»; noi invece consideriamo che la matrice che ha partorito la nostra idea di libertà sia da rinvenire non tanto nella cultura greca quanto in quella dell'Europa moderna. Ossia quell'idea di libertà che, come si è detto, permette di affermare la propria volontà e il proprio sé, al di là degli impedimenti esterni, al di là della volontà divina o di una concatenazione necessaria di eventi che l'uomo può governare.

²¹³ F. Jullien, *Essere o vivere*, cit., p. 23.

ob-jectum che mi si staglia di fronte e che, dunque, mi resiste. Al contrario abbandonare il pensiero oggettivante ha come conseguenza anche la possibilità di pensare al mondo come qualcosa che mi sta *intorno* (circo-stanza, *Um-stand*, περί-στασις) piuttosto che di fronte, e dunque qualcosa che può ricevere il mio agire, se esso saprà inserirvisi e adattarvisi.²¹⁴

Il tentativo di leggere la situazione nei termini di cooperazione con l'azione individuale, anziché di ostacolo, si avvicina alla descrizione che Marion fa del darsi dei fenomeni. Nei primi capitoli nel nostro lavoro è stato proposto un cambio di prospettiva a proposito della dinamica di manifestazione e di donazione: si è dimostrato che in essa l'iniziativa individuale non detiene affatto il ruolo principale. Sulla scorta della proposta di Marion, abbiamo osservato come il fenomeno irrompe nell'orizzonte coscienziale, quasi fosse un "sé" con volontà propria, che contraddice e oltrepassa l'aspettativa del soggetto. L'io non ha controllo sulla donazione. Può decidere di accoglierla oppure di rifiutarla (di ricondurla alle categorie note senza lasciarsi interrogare, sorprendere, disturbare dal nuovo), ma non può decidere di far o non far accadere la manifestazione del dato (di *ciò che si dona*). La donazione è la possibilità stessa che qualcosa si dia e comprende in sé anche la dimensione individuale, così come la situazione avvolge fin da sempre l'io, al quale è lasciata la sola scelta di accogliere il potenziale che le circostanze costituiscono oppure di rifiutarlo. L'adonato marioniano, una volta divenuto consapevole dello spodestamento operato dal d(on)ato, si trova nelle giuste condizioni per mettersi in ascolto, in atteggiamento ricettivo, per lasciarsi sorprendere dalla chiamata del fenomeno. Così l'individuo che è consapevole della portata di potenziale, di cui la situazione è pregna, non soppeserà le condizioni esterne secondo il progetto concepito a partire dalla propria iniziativa soggettiva; allora si troverà nelle migliori condizioni per cogliere ciò accade intorno a lui e, magari, trarne vantaggio.

²¹⁴ Similmente Merleau-Ponty ha tentato di convertire il concetto di mondo in qualcosa di cui anche l'uomo fa parte e nel quale è immerso. Il concetto di *chair-du-monde* viene introdotto a tale scopo, come a dire che l'uomo, gli enti, lo spazio che li contiene sono tutti intessuti «della stessa stoffa», e dunque necessariamente inter-agiscono. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, pp. 232-233: «La stoffa comune di cui sono fatte tutte le strutture è il visibile che, a sua volta, non è affatto un che di oggettivo, di in sé, ma di trascendente – che non si oppone al per Sé, che non ha coesione se non per un Sé – il Sé da comprendere non come qualcosa, ma come unità di trasgressione o di sopravanzamento correlativa di "cosa" e "mondo" (il tempo-cosa, il tempo-essere)».

Al concetto di situazione si potrebbe muovere un'obiezione di determinismo. È certo, infatti, che l'abbandono del soggetto trascendentale come autonomo polo di volontà e azione implica l'abbandono dell'incondizionata potenza soggettiva. Questo è innegabile, e anzi è uno dei punti di de-coincidenza ricercati. Tuttavia siamo ancora distanti da un'antropologia determinista, quale semmai può essere considerata quella descritta dai giusnaturalisti. Infatti, è vero che essi concepiscono l'uomo come capace di volere e di potere per sé e al di là del condizionamento esterno, ma andiamo a guardare in che cosa consiste tale volontà: una volontà desiderativa, ossia una volontà che è semplice conseguenza delle varie passioni. Quella descritta dal giusnaturalismo è, paradossalmente, una volontà passiva. L'uomo sarebbe «affamato di fame futura», desideroso di possedere, soggetto alla paura del potenziale dominio altrui, desideroso di garantirsi una situazione di sicurezza.

Insomma, la perdita di autonomia dell'io, conseguente all'abbandono da noi proposto del paradigma del soggetto trascendentale moderno, non implica una *totale* perdita di volontà né di potenza (di potere d'azione). Semplicemente riconosciamo che l'agire umano si confronta sempre con il mondo che lo circonda e in esso si innesta, e ciò a causa della struttura stessa dell'esistenza.

2.3 *L'altro come inaudito*

L'ultimo concetto portatore di de-coincidenza, col quale continuiamo ad aprire la breccia nel compatto sistema di pensiero del soggetto, è quello di inaudito. L'inaudito è ciò che non si è mai sentito né visto, è il nuovo. Inaudito o incommensurabile: si dice di qualche cosa che, in quanto nuovo, non posso comprendere subito (*cum-prehendere*, inglobare nelle maglie delle mie categorie). Perché proprio l'inaudito? Si può intendere come inaudita anzitutto quella "grande bellezza" sottesa alle cose del quotidiano, che solitamente rimangono inascoltate in quanto celate proprio dalla loro iper-esposizione. È ciò che ho davanti agli occhi tutti i giorni: alla banalità del quotidiano presto attenzione assai raramente, e così essa rimane inascoltata. Si pensi alle onde del mare, dopo averle avute negli occhi innumerevoli volte, fin da bambina. La luce del sole. Quel gesto con cui mia madre mi saluta. Lo sguardo della persona che vedo tutti i giorni. Eppure sotto tutti questi dettagli quotidiani si cela (o si espone?) qualcosa in più, come una grande bellezza

che affiora soltanto se mi metto nelle condizioni di guardarla. Non si intenda l'inaudito come irraggiungibile, tutt'al contrario. Anzi, posso dire inaudito come posso dire incommensurabile: diversamente dal noumeno kantiano, dall'"in sé", dall'essere, esso è raggiungibile, se solo mi metto in ascolto. Tutt'al più mi è impossibile ricondurlo interamente alle mie categorie, applicarvi un'etichetta nota, fermo restando però che la sua caratteristica prima è che io posso sentirlo, posso trovarlo a patto di mettermi nelle giuste condizioni. Se lascio passare, come lascio passare spesso i dettagli della vita di tutti i gironi, non mi rimarrà alcunché fra le dita. Se invece mi fermo, apro gli occhi, sospendo il mio progetto fatto di aspettativa e di iniziativa individuali, allora avrò la possibilità di vedere che cosa o chi ho di fronte. Se sospendo l'aspettativa che ho su ciò che l'altro dirà o farà, solo allora mi do una *chance* di capire veramente la sua alterità – che cosa pensa, come pensa, perché agisce in un dato modo.

Veniamo dunque a noi. Oltre a quanto detto, l'inaudito indica anche l'altro io. L'altro può essere inteso in due modi. Il primo è quello dello sconosciuto. Oltre al fatto che, come già accennato, lo sconosciuto porta con sé il rischio di essere subito ricondotto sotto categorie note, perdendone così la verità, lo sconosciuto costituisce minaccia. Una minaccia che al fondo è di solitudine, alla quale sono condannato, se chi mi sta di fronte è "sconosciuto". Il secondo e diverso modo per intendere l'altro è, appunto, nel senso di inaudito. Esso rimanda piuttosto ad un'attesa, che non a una condanna di solitudine, un'attesa carica di promessa. A differenza dell'"in sé" kantiano, l'inaudito porta con sé una promessa di prossimità. È proprio l'inaudito presente nell'altra persona ciò che mi spinge a rompere la barriera e a cercare un contatto – un contatto, senza la pretesa di una conoscenza perfetta. Un contatto e non una com-prensione. Ancora una volta, è necessario dismettere il ragionamento logico-formale, lasciare da parte l'altro logico, ciò che in quanto tale è opposto all'io, inconoscibile, inconciliabile. E, in luogo di ciò, adottare un pensiero dell'altro come diverso, e non più opposto, come inaudito o incommensurabile, e non più inconoscibile. Uscendo dal pensiero binario dell'opposizione, non ho più bisogno di rendere conciliabile l'inconciliabile, né di ridurre l'altro alla mia misura; e l'abbandono di tale pretesa non sfocerà per questo in una distanza siderale dall'altro. È vero che debbo rinunciare all'illusione dell'accesso all'altro, inteso come accesso agli stati mentali di un'altra persona, ma il fatto è che ciò nemmeno mi serve, poiché comunque rimane la possibilità di creare uno spazio comune, uno spazio d'intimità.

Il desiderio di *assimilare* l'altro rimarrà di certo disatteso, così come ci insegna Levinas, il quale riconosce nell'altro il trascendente e, dunque, destinato a rimanere eternamente chiuso in sé. Eppure non si è mai considerato abbastanza che non si tratta qui di una alternativa – o assimilazione o assoluta distanza. La terza via è quella che richiede di porsi verso l'altro come di fronte a un inaudito: so che mi sorprenderai e sospendo le mie aspettative perché so che non vi corrisponderai, tuttavia decido di rimanere *su* questa distanza che ci separa, in silenzio. Solo allora può capitare che l'altro irrompa nel mio orizzonte esperienziale e, ingaggiando una relazione reciproca, si mostri. Il sé si spoglia di sé debordando nell'altro – solo così può esserci comunione. Se l'io avesse la pretesa dello spettatore esterno, di non venir coinvolto nella dinamica relazionale, non avrebbe accesso all'inaudito, poiché l'inaudito si coglie solo mettendosi *a disposizione* in prima persona.

È necessario rinunciare alla comprensione per arrendersi all'incommensurabile. Da tale conclusione si rende evidente il bisogno di cambiare direzione rispetto a quella filosofia che teorizzava la proiezione dei vissuti di coscienza soggettivi come via per la comprensione dell'altro soggetto, da Husserl a Edith Stein, passando per Thomas Lipps e Max Scheler. La fenomenologia si è interrogata a più riprese sulla possibilità di comprensione dell'altro, situandosi il più delle volte sul versante dell'empatia, cioè propendendo per l'ipotesi che la comprensione sia possibile per "analogia" o per proiezione dei miei vissuti sull'altro. In effetti già all'interno della ricerca fenomenologica l'elaborazione del tema si è diversificata, come si nota a partire dalla differenza fra la posizione di Lipps e quelle di Husserl e di Stein: Lipps sosteneva che la via empatica consistesse nel fatto che gli stati psichici altrui, manifesti attraverso espressioni corporee, ridestano nel soggetto i medesimi stati psichici. Husserl nega il nesso causale fra stati psichici altrui e stati soggettivi, nel senso che vedere e capire un sentimento di rabbia, ad esempio, non mi rende necessariamente arrabbiato, e descrive invece il fenomeno della "trasposizione percettiva"; similmente Stein taccia Lipps di confondere l'empatia con quello che chiama contagio psichico. O ancora, Scheler nega del tutto la necessità di una proiezione empatica, optando per una caratterizzazione *essenzialmente* intersoggettiva della comprensione umana – Scheler sottolinea come la struttura dell'esperienza di relazione sia già insita nella struttura della coscienza singola e, di conseguenza, ogni soggetto dotato di sentimenti (rabbia, amore, ...) abbia già l'idea

di un alter ego; nonostante poi egli non approfondisca il modo in cui la comprensione altrui avverrebbe, salvo affermare una sorta di comprensione *a priori* per i motivi detti.²¹⁵

La proposta della presente ricerca è di rinunciare alla pretesa di comprensione (tentativo delle filosofie del soggetto, da Platone ad Aristotele a Hegel, fino a Husserl) senza cadere nell'estremo opposto, che denuncia l'altro come portatore di una trascendenza inavvicinabile e, in quanto tale, destinato a rimanere chiuso in sé (tesi di Levinas, che fa dell'altro un trascendente assoluto).²¹⁶ Il carattere di inaudito mira a volgere lo sguardo filosofico verso una direzione diversa da entrambi gli estremi: l'inaudito indica la possibilità di entrare in contatto con l'altro pur senza pretendere di esaurirlo o di ridurlo alle categorie soggettive. Tutto ciò si gioca nello spazio intimo, che noi intendiamo non soltanto nel senso di dimensione della relazione amorosa, ma proprio come *modalità* generale del rapporto interpersonale. Si può conoscere l'altro solo se si è ingaggiati in prima persona in un rapporto a due – da non intendersi esclusivamente nei termini della vita di coppia. Se esistere è debordare rispetto a sé (*ex-sisto*, stare fuori), come potrebbe avvenire di spogliarsi del proprio sostantivato sé, della propria identità falsamente immutabile, se non attraverso l'esteriorità dell'altro?

²¹⁵ Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, tr. it., Studium, Roma 1985; cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, tr. it., Einaudi Torino 2002, p. 337 e ss., dove il tedesco *Einfühlung* è stato tradotto con "entropatia" anziché con il più letterale "empatia"; cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it., Città nuova, Roma 1980. Per un approfondimento sull'elaborazione fenomenologica classica dell'accesso all'altro cfr. V. Costa, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 109-128.

²¹⁶ Levinas si pone contro ogni volontà tematizzante, come lui la nomina, ossia contro la pretesa tipica della metafisica e della filosofia classica di "tematizzare", di addomesticare, di pretendere di descrivere e l'essere e l'altro. Tale pretesa sarebbe vana a causa della trascendenza dell'altro; in particolare il volto altrui è il trascendente per eccellenza, che non si lascia ricondurre alle categorie soggettive – sempre in tal senso Levinas prende le distanze anche dalla fenomenologia. Il volto, addirittura, viene definito come noumeno: ciò che si sottrae al mio possesso, in una muta e totale resistenza alla presa intenzionale. Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2019, p. 41: «che la ragione sia in fin dei conti la manifestazione di una libertà, che neutralizza l'Altro e lo ingloba, è un fatto che non può sorprendere [...] La neutralizzazione dell'Altro, che diventa tema od oggetto è appunto la sua riduzione al Medesimo. Conoscere ontologicamente significa sorprendere nell'ente affrontato ciò per cui non è questo ente, questo straniero, ma ciò per cui [...] si consegna, si dà all'orizzonte nel quale si perde e appare, dà presa, diventa concetto».

CONCLUSIONE

Siamo partiti descrivendo analiticamente alcuni concetti del lessico di Jean-Luc Marion a proposito della donazione. Donazione come datità, essa afferma che tutto ciò che è, è in quanto si dà. *Si dà* oppure è *dato*: interessante come l'italiano e il francese mantengano una distinzione tra la forma verbale riflessiva e quella passiva, le quali in altre lingue sono invece assunte in una medesima forma verbale. È ad esempio il caso del latino e della prova ontologica di San Tommaso, tale per cui *omne quod movetur, ab alio movetur*, dove *movetur* è solitamente inteso come riflessivo, sebbene grammaticalmente sia una forma passiva, e proprio su ciò fa perno l'argomento di Tommaso. Tutto ciò che è, viene dato? Oppure si dà? Alla luce dell'intera analisi sulla donazione, tale domanda rimane aperta. Potremmo dire che Marion tratta la questione come un darsi puramente riflessivo, dal momento che parla sempre del sé del fenomeno e sottolinea proprio che ciò che si dà, si dà *da sé*. Tuttavia va aggiunto che tra la forma del *si* riflessivo e la forma verbale passiva esiste un'ulteriore declinazione semantica: il *si* passivante, che esprime un soggetto indefinito. Forse è proprio questo il modo corretto in cui intendere il darsi delle cose. Il manifestarsi del fenomeno, la chiamata, la risposta dell'adonato che ne "porta a termine la manifestazione" (cfr. *supra*, cap. I), tutto questo dovrebbe portarci molto meno a chiederci dove stia la linea che scinde attivo e passivo, quanto piuttosto, semplicemente, a contemplare il darsi del tutto, di cui noi stessi come specie umana siamo parte. La domanda – viene dato o si dà da sé? – finisce per dissolversi, dal momento che il nucleo di senso che caratterizza la donazione, e che ribalta la prospettiva soggettivista, consiste nel grado di autonomia che gli enti del mondo mantengono rispetto al soggetto, autonomia che il fenomeno conserva rispetto al soggetto percipiente al di là di ogni altra considerazione. Il fenomeno che si dà, ma già lo stesso darsi delle cose in sé, il darsi, cioè la donazione stessa, la possibilità che qualcosa si dia... quella che Heidegger chiamava col nome di essere, ebbene tutto ciò viene prima dell'io – o, al più, viene *insieme* ad esso, dato che anche l'io ne è espressione. L'adonato è letteralmente colui che viene dato a se

stesso, in opposizione all'idea moderna di un soggetto che si auto-pone, sguardo oggettivante che rimane al di fuori dal campo visivo e che perciò funge da punto zero trascendentale, estraneo alla processualità della conoscenza, così come nel pensiero fenomenologico rimarrà estraneo alla riduzione eidetica.

Ma cosa accade quando l'adonato incontra non un qualsiasi ente del mondo, bensì un altro adonato? Assumendo il punto di vista tale per cui l'individuo è adonato, appunto, cioè aperto e ricettivo rispetto alla chiamata della donazione, non incapperemo più nel problema dell'intersoggettività, in cui l'ego non può che trovarsi estraneo e contrapposto rispetto all'*alter ego*. Invece tra due adonati, costituiti già come ricettivi, non si parla più di intersoggettività bensì di interdonazione. Se il soggetto si definisce come costituente gli oggetti, allora esso non può che oggettivare l'altro o appresentarlo nell'interoggettività, dunque marcarlo come tale (Husserl). Se al contrario «esso si compie attraverso un'autorisoluzione puramente personale, esso non può che incrociare altri secondo il suo proprio per-altri, senza raggiungerlo (Heidegger)».²¹⁷ Per l'adonato avviene diversamente. Fra gli adonati si instaura una dinamica di interdonazione, tale per cui ognuno è ricettivo nei confronti dell'altro e se vi applica una riduzione, essa non sarà la riduzione oggettivante quanto più una riduzione "erotica". Viene detta "riduzione erotica" in quanto intende ridurre l'io al suo elemento originario, che non è il rango di oggetto né di ente, ma il rango di dato. L'io viene ridotto al rango di dato. E *dato* in questo caso significa amato, nel senso che l'individuo si scopre dato *in primis* nell'esperienza d'amore. Quando mi esperisco all'interno di una relazione amorosa, mi rendo conto di dipendere da altro da me, mi rendo conto che per essere ho bisogno di essere in rapporto con altro. Se non è vero che sono in quanto penso ma che sono in quanto sono in relazione, la decostruzione dell'*ego cogito* è compiuta, lasciano il posto all'*ego amans*. Il rapporto che si instaura tra me e l'altro diviene fluido, troppo mobile per essere a senso unico, quale invece il classico senso che va nell'unica direzione dal soggetto all'altro. Diversamente, abbiamo visto che è proprio l'altro a portarmi all'esistenza. L'altro, attraverso il tocco della sua con la mia carne, mi sveglia, anzi ci risveglia entrambi a nuova vita: mi consegna una nuova assicurazione d'essere (di contro alla cartesiana certezza d'essere), e così mi spinge a fare a mia volta il primo passo. L'amante si fa avanti poiché capisce che non v'è altro modo per ottenere la assicurazione d'esistenza; tale

²¹⁷ ED, p. 394.

consapevolezza, già scatenata in parte dall'altro, lo lancia, gli fa muovere il primo passo, facendogli dispiegare la propria potenza d'azione. Sicché una volta mosso, ovvero una volta passivamente sottoposto al tocco altrui, l'individuo decide liberamente di agire.

L'*ego* così concepito è testimone della donazione del fenomeno, interloquuto dallo stesso, chiamato e messo in gioco da ciò che irrompe nel suo orizzonte percettivo e rompe il suo orizzonte intenzionale, è adonato in quanto istituito dall'esterno, è amante. Toccato dalla carne nella propria carne, si scopre mendico e già da sempre in relazione. Se iniziasse come nucleo isolato, egli non avrebbe forse modo di entrare in contatto con l'altro, ma tale problema viene scansato all'origine, giacché l'adonato è già da sempre immerso e in contatto con un esterno a sé. Abbiamo visto esattamente come ciò avvenga attraverso l'erotizzazione della carne, il farsi avanti dell'amante, l'attraversamento dell'altrove.

Da ultimo si è tentato di unire ai risultati raggiunti un lessico che si distaccasse da quello classico dell'amore e del rapporto amoroso. È difficile per noi occidentali contemporanei trattare dell'amore in modo rigoroso poiché tale concetto nasconde una schizofrenica ambivalenza, dovuta alla doppia matrice storico-concettuale da cui trae origine: *έρως* da un lato, *γάπη* dall'altro. In una sola parola si vorrebbero condensare entrambi i concetti, tanto diversi fra loro. Ci siamo avvicinati alla ricerca di François Jullien per mettere in tensione la concezione di *ego* in quanto adonato e soprattutto di riduzione erotica, al fine di perseguire il medesimo obiettivo posto fin dal principio, ovvero a modificare il modo in cui l'occidente moderno e contemporaneo concepisce il soggetto. Fra le nozioni cardine introdotte nel quarto capitolo allo scopo di aprire uno scarto fertile, una de-coincidenza anche rispetto alla teorizzazione dell'adonato, v'è la nozione di spazio intimo. Non più costretti a dire "ti amo", avremo la possibilità di affermare piuttosto "noi siamo intimi", attuando la definitiva liberazione dalla signoria dell'*ego*. "Noi siamo intimi" esprime un passo indietro della volontà soggettiva, dell'intenzionalità, dell'azione che si illude di essere libera e assoluta. "Noi siamo intimi" dimentica la distinzione fra il soggetto che, solo, agisce, e un altro oggettivato che si limiterebbe, almeno in prima istanza, a subire l'altrui decisione. "Noi siamo intimi" lascia spazio a quella dimensione condivisa, a ciò che accade *tra* gli individui, in una dinamica che non distingue rigidamente i ruoli; significa "noi condividiamo", al di là della scissione fra *eros* sensuale e *caritas* spirituale. Più di me e di te, v'è uno spazio che non è mio né

tuo, e nemmeno esterno a noi. Non perché io ti faccia entrare nel mio “più interno” (*intimus*), ma perché noi due creiamo insieme un’interiorità che appartiene, paradossalmente, a entrambi. Il rapporto a due è ciò che fa uscire l’individuo da sé eppure al contempo gli permette di entrare nel profondo di sé, quindi non per fare astrazione come in un esercizio ascetico, bensì per sprofondare nel suo *intimus* e conoscersi. Conosco me stesso – come da antico mandato del filosofare – attraverso l’altro, o meglio ancora attraverso il percorso che apriamo insieme.

BIBLIOGRAFIA

Opere di J.-L. Marion

Id., É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, tr. it. Morcelliana, Brescia 2018.

Course sur la volonté, UCL Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2014.

Sant'Agostino. In luogo di sé, Au lieu de soi, tr. it. Jaca Book, Milano 2014.

Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henri, Derrida in «Revue Philosophique de Louvain», n. 112/4, 2014, pp. 753-756.

Course sur la volonté, Christophé Perrin éd., UCL Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2014.

Sur la pensée passive de Descartes, PUF, Paris 2013.

La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, Paris 2012.

D'un phénomène érotique, in «Alter. Revue de phénoménologie», 20/2012, pp. 129-142.

The reason of the gift, University of Virginia Press, Charlottesville 2011.

Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia, tr. it. a cura di S. Cazzanelli, Marcianum Press, Venezia 2010.

Dio senza essere, tr. it. Jaca Book, Milano 2008.

Il visibile e il rivelato, tr. it. Jaca Book, Milano 2007.

Il fenomeno erotico. Sei meditazioni, tr. it. Cantagalli, Siena 2007.

Dialogo con l'amore, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino 2007.

D'autrui à l'individu. Au delà de l'éthique, in «*Studia Phaenomenologica*» vol. II, 2002, pp. 11-30.

Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione, tr. it. a cura di N. Reali, Sei Frontiere, Torino 2001.

De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Puf, Paris 2001.

Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology, in «*Critical Inquiry*», Summer, 1994, Vol. 20, No. 4, pp. 572-591.

La croisée du visible, Puf, Paris 1996 (or. *La Différence* 1991).

Sur la theologie blanche de Descartes : analogie, creation des verites eternelles et fondement, PUF, Paris 1991.

Prolégomènes à la charité, Bernard Grasset, Paris 2018, ed. or. 1986.

De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de capable/capax chez Descartes, in «*Revue Philosophique de Louvain*», Quatrième série, 73/18, 1975, pp. 263-293.

Studi su Marion

É. TARDIVEL, *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», n. 1, janvier 2015, pp. 121-136.

A. DI CHIRO, *Dio al di là dell'essere. Sulla svolta teologica della fenomenologia francese*, in «*Revista Portuguesa de Filosofia*», 76, Fasc. 2/3, 2020, pp. 591-620.

M. VISCOMI, *La rivelazione come fenomeno saturo in Jean-Luc Marion*, in «*Il Pensare – Rivista di Filosofia*», anno IX, n. 10, 2020, www.ilpensare.it.

V. GIAMBASTIANI, *L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion*, in «Il Pensare – Rivista di Filosofia», anno IV, 2015, www.ilpensare.it.

C. CANULLO, Carla, *Epochè e irriducibile*, in «Archivio Di Filosofia», vol. 83, n. 1/2, Accademia Editoriale, 2015, pp. 79-90.

C. CANULLO (a cura di), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

C. CANULLO, *Dono e amore. Un percorso nella fenomenologia della donazione di J.-L. Marion*, in «Firmiana. Quaderni di Teologia e Pastorale», 32/33, 2003, pp. 25-64.

C. CANULLO, *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 5/2004, pp. 10-28.

R. CALDARONE, *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007.

M.-A. RICARD, *La question de la donation chez Jean-Luc Marion* in «Laval théologique et philosophique», vol. 57, n. 1, 2001, pp. 83-94.

D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie Française*, Combas, Paris 1991.

J. GRONDIN, *La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion*, n. 38, 1999, pp. 547-559.

M. ZARADER, *Phenomenality and Transcendence*, in «Transcendence in Philosophy and Religion», J. E. Faulconer ed., pp. 106-119,

A. K. MIN, *Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion*, in «International Journal for Philosophy of Religion», vol. 60, n. 1/3, 2006, pp. 99–116.

C. SERBAN, *L'erôs ou le corps devenu chair. Réflexions sur Le Phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, in «Filozofija i društvo», vol. 27, n 4, 2016, pp. 802-809.

C. SERBAN, *La méthode phénoménologique, entre réduction et Herméneutique*, in «Les Études philosophiques», n.1, 2012, pp. 81-100.

C. ROMANO, *Remarques sur la méthode phénoménologique dans Etant donné*, in «Annales de philosophie», vol. 21, Université Saint-Joseph, Beyrouth 2000, pp. 6-14.

C. ROMANO, *Le don, la donation et le paradoxe*, in P. Capelle-Dumont, *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Hermann Éditeurs, Paris 2015, pp. 11-30.

D. ARBIB, *Philosophie et histoire de la philosophie. Jean-Luc Marion interprète de Descartes*, in P. Capelle Dumont, *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Hermann Éditeurs, Paris 2015, pp. 107-123.

E. FALQUE, *Peut-on réduire le corps?*, in «Epochè», 2015, vol. 83, n. 1/2, pp. 91-108.

J. GREISCH, *“L’herméneutique événementiale”. De la modification à la temporalisation du temps*, in «Critique», n. 648, 2001, pp. 401-425.

E. CAMPAGNOLI, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l’opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016.

S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e pensiero, Milano 2007.

J. K. A. SMITH, *“Respect” and “Donation” : a Critique of Marion’s Critique of Husserl*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 71/1997, pp. 523-538.

Altre opere consultate

I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2005.

E. HUSSERL, *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in Die Reine Phänomenologie*, De Gruyter, Berlin 1994.

E. HUSSERL, *L'Idée de la phénoménologie*, tr. fr. di A. Löwith, PUF, Paris 1970, tr. it. *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Bari 1992.

E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it., Studium, Roma 1985.

M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it., Città nuova, Roma 1980.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, tr. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2009.

M. HEIDEGGER, *Proscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Segnavia*, tr. it. Adelphi, Milano 1987, pp. 257-266.

C. TARDITI, *Introduzione alla fenomenologia francese: temi e percorsi*, Tangram, Trento 2011.

C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, Il melangolo, Genova 2008.

V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

V. COSTA, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011.

V. COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.

V. COSTA, *Il movimento fenomenologico*, La scuola, Brescia 2014.

- C. PASQUALIN, *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Inshibboleth, Roma 2015.
- F. CAMERA, *In vista degli altri: Heidegger e le aporie dell'intersoggettività*, in «Giornale di metafisica», vol. 28 n. 1, 2006, pp. 53-78.
- F. R. DALLMAYR, *Heidegger on intersubjectivity*, in «*Human Studies*», vol. 3, n. 3, Jul. 1980, pp. 221-246.
- G. GURISATTI, *Est/etica ontologica. L'uomo, l'arte, l'essere in Martin Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2020.
- G. FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività*, Rosenberg&Sellier, Torino 1997.
- R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997.
- E. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2005.
- W. V. O. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, in «*The Philosophical Review*», vol. 60, 1951, pp. 20-43 (ristampato in Id., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1953).
- W. O. QUINE, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 1960.
- W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in Robert Colodny (ed.), «*Science, Perception, and Reality*» Humanities Press/Ridgeview, 1962, pp. 35-78.
- J. MCDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1918*, tr. it. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2009.

- E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. Jaca Book, Milano 2019.
- E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. Jaca Book, Milano 2018.
- E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e infinito*, Studium, Roma 1985.
- R. S. ROSENBERG, *Being-in-Love and the Desire for the Supernatural: Erotic-Agapic Subjectivity*, University of Toronto Press, Toronto 2017.
- M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano 1969.
- M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Bompiani, Milano 2003.
- S. MACKINLEY, *Hermeneutic Perspectives on Ontology, after Metaphysics Has Been Overcome: From Levinas to Merleau-Ponty*, in «Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions», vol. 56, n. 1, 2017, pp. 115-124.
- J. PROTERVI, *The "Sense" of "Sight": Heidegger and Merleau-Ponty on the Meaning of Bodily and Existential Sight*, in «Research in Phenomenology», vol. 28, n. 1, 1998, pp. 211-223.
- M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, tr. it. SEI, Torino 2001.
- M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, in Id., *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie*, tome I, PUF, Paris 2003, pp. 73-104.
- A. SACKIN-POLL, *Michel Henry and the Resistance of the Flesh*, in «Revista portuguesa de filosofia», 2020, vol. 76, n. 2/3, pp. 857-880.
- W. STARZYNSKI, *Le cartésianisme de Philosophie et phénoménologie du corps de Michel Henry – entre cogito affectif et cogito intellectualiste*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 2012, n. 57, pp. 229-239.
- P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, Jaca book, Milano 1981.

C. CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, in «Esercizi Filosofici», 3/1, 2008, pp. 9-21.

N. COMERCI, *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2009.

R. KEARNEY, *What is Carnal Hermeneutics?*, in «New Literary History», 2015, 46/1, pp. 99-124.

A. BRUNO, *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 1988.

M. OLIVETTI, *Analoga del soggetto*, Laterza, Roma 1992.

M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. San Paolo, Torino 1993.

U. PERONE, *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg&Sellier, Torino 2010.

V. PEREGO, *Verso una svolta teologica della fenomenologia? Orientamenti*, in AA. VV., *Nominare Dio invano?*, Glossa, Milano 2009, pp. 13-64.

PLATONE, *Sofista*, tr. it. a cura di B. Centrone, Einaudi 2008.

PLATONE, *Simposio*, tr. it. di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 2007.

ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. a cura di F. Ferri, Bompiani, Milano 2016.

ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016.

PLOTINO, *Enneadi*, tr. it. a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.

AGOSTINO, *Le confessioni*, Newton Compton, Roma 2008.

S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 2008.

T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. BUR, Milano 2015.

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. La nuova Italia, Firenze 1973.

M. GHILARDI, *Il vuoto, le forme, l'altro*, Morcelliana, Brescia 2014.

F. JULLIEN, *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*, tr. it. Pratiche, Parma 1991.

F. JULLIEN, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005.

F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2010.

F. JULLIEN, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra"*, tr. it. a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014.

F. JULLIEN, *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'Amore*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2014.

F. JULLIEN, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2016.

F. JULLIEN, *Entrare in un pensiero. Sui "possibili" dello spirito*, tr. it. a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016.

F. JULLIEN, *Alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2018.