



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia e Forme Del Sapere

TESI DI LAUREA

**La fenomenologia della donazione di Jean-Luc
Marion: il paradosso come norma dell'apparire,
l'altrove come luogo del sé.**

RELATORE

Prof. Adriano Fabris

CANDIDATO

Stefano Vitale

Anno accademico 2014/2015

INDICE

INTRODUZIONE	p. 3
---------------------	------

CAPITOLO 1

DONAZIONE FUOR D'ESSERE	p. 6
--------------------------------	------

1.1 Gli inizi della fenomenologia e il percorso dell'essere	p. 6
1.2 L'aporia di <i>Sein und Zeit</i> : superare Heidegger attraverso Husserl	p. 16
1.3 Un nuovo spazio: la donazione	p. 24
1.4 Anamorfosi, fatticità, incidente, evento: il sovvertimento dell'essere e della causalità	p. 32
1.5 L'adonato e la sua ermeneutica infinita: il sovvertimento del soggetto	p. 43

CAPITOLO 2

LA FILOSOFIA DEL PARADOSSO	p. 53
-----------------------------------	-------

2.1 La "contingenza necessaria" dell'evento ed i fenomeni saturi	p. 53
2.2 L'adonato come "prisma" dei fenomeni	p. 65
2.3 Il senso del responsorio e il suo ritardo costitutivo	p. 73
2.4 Paradosso della nuova visibilità: vedere è straordinario che altera l'ordinario	p. 81
2.5 Il caso del volto e l'incomprensibilità dell'uomo	p. 88

CAPITOLO 3

LA FILOSOFIA DELL'ALTROVE E IL LUOGO DEL SÉ p. 96

3.1 L'impossibile: il luogo dell'adonato è la distanza p. 96

3.2 L'altrove o il richiamo del fenomeno erotico p.105

3.3 Il "caso" fenomenologico di Sant'Agostino p.111

3.4 La potenza dell'immemoriale:
lo scarto rispetto al sé che mi precede p.116

3.5 Lo scarto da percorrere: l'aporia del luogo come risposta p.122

CONCLUSIONI p. 126

BIBLIOGRAFIA p. 133

INTRODUZIONE

Il percorso intrapreso da Jean-Luc Marion si pone come obiettivo una nuova filosofia dell'uomo, ottenuta attraverso il ribaltamento delle tradizionali categorie di pensiero. Il suo itinerario all'interno della fenomenologia ha come presupposto l'apertura incondizionata all'intuizione dei fenomeni, come Husserl; inoltre, caratterizza il fenomeno come ciò che si manifesta in se stesso e secondo la propria iniziativa, a partire da un'origine non disponibile, come Heidegger. Marion, però, va ben oltre i limiti imposti dalla coscienza imposti da Husserl e la dipendenza dall'apertura dell'essere che contraddistingue il pensiero di Heidegger. Per questa ragione, riconduce l'apparire del fenomeno alla sua libera iniziativa di darsi all'interno di una donazione incondizionata, che travalica i limiti imposti da un orizzonte e precede ogni iniziativa, compresa quella dell'essere. La donazione si configura come qualcosa di anteriore ed originario, che squalifica ogni pretesa trascendentale del soggetto, fondandolo come adonato, colui che si riceve a partire dalla donazione del fenomeno.

Il primo capitolo funge da "introduzione fenomenologica": si mette in luce la necessità di ricavare un nuovo spazio in cui poter filosofare e concepirsi a partire dal superamento della concezione tradizionale di "metafisica" e della conoscenza di tipo causale-oggettuale. Lo spazio della donazione si pone al di là di ogni costruzione ontoteologica di reciproca fondazione tra l'ente comune e l'ente per eccellenza, rinviando ad una istanza originaria segnata da una profondità e da uno scarto, rispetto ad ogni costruzione epistemologica e mira

intenzionale. Inoltre, approfondisce e delinea le caratteristiche della donazione a partire dal principio “tanta riduzione, quanta donazione”. Tale principio riconduce ogni datità all’atto della donazione delineando, contemporaneamente, sia un processo della massima immanenza sia l’attraversamento di una certa distanza. Questa peculiarità è dovuta alla piega del dato che, da un lato ne preserva l’origine oscura e lo scarto, dall’altro fa in modo che il lascito della donazione sia incondizionato e che il dato, quindi, porti con sé il segno della donazione da cui proviene. La piega rende conto di un’origine imprevedibile, che allarga al massimo le possibilità del fenomeno, per cui questo si situa al di là di ogni orizzonte di definizione. Marion propone un cambio di prospettiva, che lascia libero accesso ad un fenomeno saturo di intuizione non costituibile come oggetto né sottomesso al controllo di un concetto, ma che si impone come contro-esperienza fondandomi come adonato.

Il secondo capitolo si concentra sulla figura dell’adonato e della ridefinizione che il fenomeno saturo gli impone. L’adonato è colui che risponde alla chiamata, figura fenomenologica della donazione che dà un lato ne fa il *salvatore dei fenomeni*, dall’altro lo costituisce secondo un ritardo irriducibile. Il fenomeno saturo è in più rispetto alla sua ricezione e al suo responsorio: la donazione dona a fondo perduto, lascia libero sviluppo al fenomeno, uno sviluppo che non esclude mai una nuova possibilità. La riduzione alla donazione ci rende l’apparire come un paradosso, che supera ogni schema trascendentale del soggetto, ogni sua costruzione per imporsi come contro-esperienza che mi guida

nella ricezione del fenomeno attingendo la sua possibilità dall'incondizionato. La perdita della funzione trascendentale comporta una nuova visibilità del fenomeno che l'adonato non può costituire come oggetto, ma del quale riceve gli effetti della donazione: deve guardare meno per vedere di più, ricevere l'effetto non-visibile oggettivamente della donazione.

Il terzo capitolo si occupa del confronto con l'altrove della donazione rispetto al quale risulta dato. La donazione mi rinvia ad un altro da me, a ciò che non posso controllare, che possiede il mio sé e me lo dona. L'altro come luogo del sé entra in gioco nel fenomeno erotico. Marion designa l'amore come dimensione originaria, anteriore al pensiero e all'essere, che mi fornisce la assicurazione di essere amato. Una assicurazione che non posso produrre da me stesso, ma che richiede il mio decentramento verso ciò che mi manca e verso cui tendo in virtù del mio desiderio. Amare è atto che si fa in prima persona e che, conseguentemente, mi individualizza, mi mette in gioco, mi spinge al luogo del mio sé, verso l'altro che possiede ciò che mi manca. Una conferma e prova dei risultati della fenomenologia di Marion è data dal raffronto con l'itinerario di Agostino all'interno delle *Confessioni*: questo confronto fornisce il modo per affrontare l'aporia del luogo del sé. Il mio luogo è un non-luogo, è il luogo dell'altro che mi fornisce una nuova possibilità per raggiungere ciò che non posso darmi da solo: io a me stesso. Per Agostino questo luogo è Dio, per l'adonato il luogo è dato dalla donazione ed è continuamente da scoprire secondo una sua nuova possibilità.

CAPITOLO 1

DONAZIONE FUOR D'ESSERE

1.1 Gli inizi della fenomenologia e il percorso dell'essere

Infatti non si supera un vero pensiero rifiutandolo, ma ripetendolo, anzi prendendo in prestito da esso i mezzi per pensare con esso al di là di esso. In questo modo anche il fallimento riesce.¹

Con questa indicazione Jean-Luc Marion conclude l'introduzione di *Riduzione e donazione*. Frase che appare esplicativa riguardo al percorso intrapreso all'interno della fenomenologia dal filosofo francese e a cui ci riferiremo per mostrare il modo in cui Marion riesca a riflettere sempre al di là degli atteggiamenti teoretici e delle credenze tradizionali, per spingere la fenomenologia fino alla sua possibilità ultima.

In questo senso, Marion non si arresta ad una interpretazione tradizionale e alla lettera dei testi e degli autori che analizza, ma cerca di estrapolare sempre nuove possibilità dalle loro concezioni fino a spingerli verso conclusioni inizialmente imprevedibili. Ogni dottrina o posizione di pensiero viene condotta all'estremo per ricavarne un nuovo risultato: Marion, così, ci trasporta dal superamento della metafisica tradizionale al concetto di icona come "il visibile che si satura di invisibile", dall'essere come principio primo ad una dimensione

¹ J. L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, trad. it. S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010, p.29.

originaria fuor d'essere in cui l'essere si figura come una co-incidenza all'interno della più originaria donazione, dal soggetto trascendentale costituito all'adonato che si riceve in ciò che si dà.

Ecco pochi esempi del ribaltamento delle categorie tradizionali di pensiero che portano Marion a rovesciare le acquisizioni della filosofia di stampo metafisico, tramite una fenomenologia della donazione che spinge alle estreme conseguenze i risultati di Husserl e Heidegger.

Già *L'idole et la distance* (1977) segna lo scarto rispetto alla concezione tradizionale di "metafisica" come costruzione ontoteologica (idea che Marion riprende da Heidegger) e al sapere di tipo oggettuale-causale che, incarnandosi nella figura idolatrica del divino, lo rende conoscibile e accessibile alla maniera di qualunque ente. Questa opera segna chiaramente una prima tappa nel percorso di creazione di un nuovo spazio caratterizzato dalla distanza, uno spazio non-idolatrico in cui potersi concepire e filosofare a partire da un'irriducibilità al principio primo; in cui ci scopriamo già costituiti anteriormente e rispetto al quale ogni definizione risulta provvisoria e transitoria, necessitante di un'ermeneutica infinita in una distanza che, appunto, non può essere definita ma soltanto percorsa. Si tratta di una distanza che, in questa opera, emerge soprattutto a livello teologico, a partire dalla concezione di Dio come idolo e dalla sua costruzione ontoteologica: concezione che attraversa quasi per intero la storia della filosofia.

Marion effettua l'abbattimento di questa concezione idolatrica ripercorrendo il pensiero di alcuni autori. Innanzitutto, esamina l'opera di Nietzsche, il primo ad aver tematizzato la produzione di idoli da parte dell'uomo. Nel celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza*² egli espone la morte di uno dei tanti idoli di Dio creati dall'uomo, il Dio del cristianesimo e della morale, specchio della visione e della forma che l'uomo gli conferisce, un "dio troppo umano": «la morale squalifica il proprio idolo appunto perché essa sola ne ha fatto il valore. E, in questo movimento, l'ha mortalmente visto».³ Il superamento dell'idolatria comporta la decisione di abitare uno spazio non-idolatrico in cui non siamo noi a stabilire il rapporto o ad instaurare la relazione: in questo senso Nietzsche denuncia il sistema idolatrico del divino e la sua creazione da parte dell'uomo, ma resta idolatra. Egli espone il sistema metafisico all'interno del quale Dio viene concepito, ma non riesce a tirarsene fuori: la volontà di potenza e l'eterno ritorno ripropongono la stessa struttura ontoteologica della metafisica, non ammettono la distanza e l'assenza di un Dio che viene sempre concepito all'interno della dimensione dell'essere e a partire dall'ente sensibile. Non riesce a pensare nella distanza: «La distanza nietzscheana finisce solo col censurare la distanza di Dio, di più, con l'obliterarla, nell'evidenza testuale, sostituendovisi».⁴ Ed ancora «la sua distruzione dell'idolo apre, più che un deserto, lo spazio anonimo per un'invasione anarchica del divino».⁵ La

² Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.

³ J. L. Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, trad. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1977, p. 44.

⁴ *Ivi*, p. 78.

⁵ *Ivi*, p. 85.

distruzione di ogni idolo conduce così alla sua creazione da parte dell'uomo come Dio di volontà, a immagine e somiglianza dell'uomo, da lui facilmente raggiungibile, riproponendo così il «sistema onto-teo-logico di fondazione reciproca tra l'ente per eccellenza e l'ente comune».⁶

Scarto, spazio, ritiro e distanza sono espressi prima da Hoelderlin e dal suo *In Amabile azzurro*⁷: «nessuna visibilità si mostra con una figura, senza che un ritiro la preceda per accoglierla. Questo sfondo in cui prende forma il luogo del Padre, è dunque abisso. Come un cielo sostiene le immagini che vi si delineano».⁸ Così sorge l'immagine dell'invisibile; essa si delinea solo a partire dal ritiro di un'istanza altra che le conferisce visibilità allo stesso modo in cui il cielo ritirandosi e ponendosi come sfondo rende possibile il sorgere e il delinarsi di ogni figura.

Si tratta di una distanza che è caratterizzata, secondo Dionigi, da una doppia impensabilità: da un lato Dio ci supera in quanto in totale supremazia sul semplice ente, dall'altro, per difetto, dobbiamo fare i conti con la sua assenza. Ogni possibile rapporto con il divino è, di conseguenza, da concepire nel ritiro e nell'assenza, per cui si rivela non soltanto irriducibile ad ogni nostra rappresentazione, ma ci precede secondo anteriorità e in una distanza che non siamo più noi a concepire e in cui ci ritroviamo consegnati e donati. La reciproca dipendenza della costruzione ontoteologica viene superata secondo una gerarchia che non prevede un rapporto simmetrico, ma che nasconde la sua

⁶ J. L. Marion, *Le Visible et le révélé*, trad. it. di C. Canullo, *Il visibile e il Rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. 72.

⁷ Cfr. Hoelderlin, *Liriche*, ed. it. a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977.

⁸ J. L. Marion, *L'idolo e la distanza*, cit., p. 95.

origine asimmetrica, irriducibile e originaria, che si manifesta e si compie soltanto donandosi all'ente. All'idolo bisogna sostituire l'icona, immagine non fine a se stessa, ma che rinvia all'origine secondo un ritiro che accoglie il visibile come immagine dell'invisibile. Si tratta di uno spazio che si apre nella distanza, secondo uno scarto ed un rinvio ad un'istanza altra da noi, che ci precede e che resta irriducibile rispetto ad ogni nostra costruzione.

In *Dieu sans l'être* (1982) questa inversione di marcia segna un ulteriore passo in avanti: Dio viene concepito prima di ogni iniziativa, compresa quella dell'essere. È la definizione di Dio da parte dell'uomo come essere supremo e perfettissimo che provoca sviamenti e produce ogni sua concezione idolatrica: l'intento diventa quello di pensarlo al di fuori dell'essere, anzi di ritrovarci ad essere pensati a partire dalla sua iniziativa. Segno di questa distinzione è la differenza tra idolo e icona.

L'idolo è ciò che si vede e cattura la vista con il suo splendore, provoca un certo abbagliamento, che non ci spinge ad andare oltre e ci costringe ad arrestarci ad un primo visibile, designando, in tal modo, una carenza della nostra mira, che si limita a ciò che lo sguardo umano può raggiungere: un idolo commisurato a se stesso.

Nell'icona, invece, il visibile si satura d'invisibile, anche se non appare in questo. A differenza dell'idolo, non costringe lo sguardo ad arrestarsi al primo abbagliamento, ma lo spinge ad andare oltre, a superarsi, a non fermarsi ad una

prima visibilità per tentare di giungere a ciò che resta invisibile, ci rinvia ad altro da sé, ad un fondo che resta non-mirabile a partire dalla nostra intenzione.

Qui si opera l'inversione di marcia: non è il mio sguardo a prendere l'iniziativa puntando a definire, demarcare chiaramente il proprio idolo, ma è esso stesso che si ritrova preso, indirizzato verso un'icona che lo mira, che apre la nostra vista per dirigerla in profondità, chiamandola ad attraversare una distanza da cui proviene l'invisibile: «l'icona è definita da un'origine senza originale: un'origine essa stessa infinita, che si riversa o si dona per tutta l'infinita profondità dell'icona».⁹ La misura dell'icona è la sua infinita dismisura, per cui «non più l'idolo visibile come specchio dell'invisibile del nostro sguardo, ma il nostro viso come specchio visibile dell'invisibile».¹⁰

Non è più il mio sguardo che guarda (*regarde*), ma il mio sguardo che si ritrova visto, trascinato, preso, coinvolto nella contro-mira dell'icona che lo destina a percorrere una distanza in profondità dalla quale si origina l'invisibile. Risulta del tutto vano ogni tentativo di definizione, di inquadramento, di concettualizzazione attraverso cui pretendiamo di descrivere e inglobare tutta la realtà; si ritrova del tutto screditata, secondo questo orientamento, la pretesa ossessiva di fondare la nostra concezione sul principio dell'essere, principio che domina e a cui ogni manifestazione si trova ricondotta, ma che non ha prodotto altro che idoli, visioni degradate e, a partire dal nostro punto di vista, tali da rivelarsi del tutto limitate e infinitamente superate.

⁹ J. L. Marion, *Dieu sans l'être. Hors texte*, trad. it. di A. Dell'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987, p. 35.

¹⁰ *Ivi*, pag. 37.

Si tratta di una squalifica dell'essere che è effettuata in campo teologico, ma che viene trasposta in campo fenomenologico con *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989). Qui il riferimento obbligatorio, come sottolineato anche dal titolo, è ai due maestri della fenomenologia e l'operazione di Marion consiste nel pensare al di là delle loro conclusioni, nel dischiudere la via a delle possibilità a cui essi avevano apparentemente sbarrato la strada, nell'usare il pensiero di uno per andare oltre i limiti dell'altro. Il nuovo inizio della filosofia attraverso il metodo fenomenologico elaborato da Husserl e portato avanti da Heidegger si arresta di fronte al problema dei problemi, alla questione delle questioni: la dimensione dell'essere. Marion asseconda lo sviluppo delle riflessioni di questi due baluardi del pensiero fenomenologico per mostrare, come essi stessi ci dirigano oltre ciò a cui hanno creduto di arrestarsi, in modo tale da fornirci mezzi e strumenti per superarli. In questo senso *Réduction et donation* si presenta come il cammino da percorrere per arrivare prima, al di là e fuori dall'essere, seguendo gli indizi fornitici dall'essere stesso nella sua manifestazione, il *Dasein*.

È un pensare fuori dall'essere oltre la mancata conclusione di *Sein und Zeit*, la mancata risposta alla *Seinsfrage*, l'aporia sul senso dell'essere. Pensare oltre Husserl e Heidegger, giungere ad un'istanza anteriore e irriducibile all'essere, ridurre datità del fenomeno ad una donazione pura, assoluta e incondizionata, è qualcosa che ci conduce, quindi, fuori dall'essere seguendo il percorso dell'essere stesso.

Ma seguiamo più da vicino il percorso tracciato dallo stesso Marion nel cuore ed all'interno del metodo fenomenologico stesso. Prima opera di riferimento sono le *Ricerche Logiche* di Husserl nella loro prima edizione del 1900-1901. Qui si parla di un'apertura come inizio del nuovo metodo fenomenologico, come il nuovo e corretto inizio della filosofia di fronte agli insuccessi della metafisica, nella sua ricerca di un fondamento da cui ricavare una gerarchia dell'essere. Apertura come ritorno "alle cose stesse", in quanto qualcosa appare e si lascia vedere da sé prima di tutte le costruzioni epistemologiche dell'uomo. Husserl si riferisce ai fenomeni nel loro darsi intuitivo ed evidente, in cui si vuole sottolineare l'allargamento dell'intuizione a tutto ciò che si costituisce e si dà come fenomeno. Si tratta di un presupposto per cui la nostra attenzione non si rivolge più agli oggetti in quanto tali, ma al loro darsi come fenomeni nell'atto dell'intuizione: il ritorno alle cose stesse è un ritorno all'intuizione dei fenomeni in quanto vissuti intenzionali di coscienza certi ed evidenti.

Ma cosa intuiamo tramite l'intuizione e fino a dove si estende questa apertura fenomenologica? Secondo Husserl, un'intuizione è sempre un'intuizione di oggetti, tutto vale ed è intuito in quanto *Gegenstand*, come qualcosa che mi sta davanti. Emerge, in questo modo, che tutto ciò che è intuito deve essere presente ed è intuito in maniera evidente in quanto tale, per cui l'apertura e l'estensione massima della possibilità dell'intuizione ci aprono un mondo in quanto ce lo rendono presente. «Essa fa il mondo solo facendosi essa stessa mondo»,¹¹ lo

¹¹ J. L. Marion, *Riduzione e donazione*, cit., p. 48.

rende presente e lo volge nella presenza con il risultato di fare del mondo un mero fenomeno e di ridurre l'intuizione all'evidenza del dato realizzandola in maniera equivalente ad una metafisica della presenza. "Qualcosa ci è dato", tutto è rilasciato all'interno dell'intuizione a tal punto che qualcosa è in quanto è data. Ma, seguendo questa logica, anche l'essere appare in quanto ci è donato, anche esso appare come un fenomeno?

Husserl abbandona il problema dell'essere tramite l'*epoché* fenomenologica, la sospensione del giudizio, attraverso cui mette fuori gioco la ricerca di un a-priori del mondo da parte dell'ontologia classica e riduce la nostra analisi al fenomeno nel suo esserci dato come vissuto. Il senso della riduzione è l'esclusione dell'essere, il quale non interviene mai nell'esperienza che facciamo del mondo: la fenomenologia rimprovera all'ontologia di non pensare radicalmente l'essere, di non pensarlo nella sua origine certa ed all'interno del mondo dei fenomeni dati ed intuiti in maniera evidente. Obiettivo della riduzione è certamente mettere in dubbio l'ingenua credenza del mondo per un ritorno nell'immanenza dei vissuti così come essi sono dati alla coscienza. In questo senso, mirando al carattere descrittivo dei fenomeni come datità alla coscienza, questo "esser dato" del fenomeno è guidato e ricondotto alla certezza di una coscienza per la quale il fenomeno stesso risulta presente.

La coscienza determina quindi la fenomenalità riducendo ogni fenomeno alla certezza di una presenza effettiva, anziché essere la fenomenalità ad imporre alla coscienza di

lasciarsi determinare dalle condizioni e dai modi della donazione [*datità*] - sempre molteplice e sconcertante.¹²

Husserl è guidato quindi dall'idea di una fenomenologia come scienza della coscienza. La donazione si configura così come il modo di essere dato del fenomeno solo perché soddisfa i requisiti della coscienza, le garantisce la presenza del fenomeno qui ed ora, le fornisce qualcosa di certo ed evidente riducendo la fenomenalità a presenza obiettiva e permanente. Secondo Heidegger, Husserl non si occupa dell'essere di questa coscienza e in questa direzione la sua fenomenologia si costituisce, essenzialmente, come non-fenomenologica.

¹² *Ivi*, p. 94.

1.2 L'aporia di *Sein und Zeit*: superare Heidegger attraverso Husserl

Secondo la lettura di Heidegger, Husserl si arresta di fronte alla coscienza, non si chiede quale sia il suo modo d'essere e la utilizza come garanzia dell'intuizione e fondamento indiscusso (alla maniera di Cartesio). Questo snodo rappresenta il punto in cui le strade dei due filosofi divergono e Heidegger prende le mosse da qui per rivoltare il pensiero di Husserl, proponendo una nuova visione del fenomeno per cui «come significato dell'espressione «fenomeno» va quindi stabilito: ciò che si mostra-in-se-stesso, il palese».¹³ Ciò che si palesa, si offre e si esplicita, arriva a manifestarsi: per quanto sembri riprendere l'apertura fenomenologica di Husserl, Heidegger le conferisce una nuova impronta che cambia del tutto il senso del rendersi manifesto.

Manifesto è ciò che si mostra secondo la propria iniziativa, è il percorso proprio del fenomeno stesso che si presenta da sé e nel suo mostrarsi si rende visibile. Il fenomeno rende manifesto ciò che restava nascosto nel suo essere velato e ricoperto attribuendosi, così, uno stato anteriore alla manifestazione in cui si prefigura come inapparente e velato, uno stato caratterizzato da oscurità ed enigmaticità, in cui si configura inizialmente come non-dato. Ma cosa si nasconde dietro questo velamento? Secondo Heidegger, noi facciamo esperienza solo dell'ente, ma dietro il suo essere come ente si nasconde l'apertura dell'essere che precede e rende manifesto, visibile e possibile lo scoprimento dell'ente.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. di Alfredo Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori Editore, Milano 2006, pp. 95 – 97.

Questa filosofia dell'in-apparente apre così un nuovo spazio che precede in anteriorità, irriducibilità e in profondità la manifestazione dell'essere dell'ente, del *Dasein*. Profondità e distanza che il fenomeno deve percorrere per manifestarsi, che trasgredisce la presenza alla coscienza di Husserl prospettando un tipo di presenza che si protrae oltre la visibilità dell'essere dell'ente. Tenendo conto della lettura che ne fa Marion, Heidegger ha il merito di concepire l'origine del fenomeno nel darsi da sé, secondo la propria iniziativa e a partire da una dimensione altra, che prevede una certa distanza da attraversare: concepisce uno spazio e uno scarto rispetto alla manifestazione per cui il "venire alla luce" presuppone l'attraversamento di una certa distanza a partire dalla quale possiamo concepirlo. D'altronde, egli ha anche il demerito di ricondurre la manifestazione del fenomeno all'apertura operata dall'essere, riqualificando in tal modo il principio messo fuorigioco dall'*epoché* husserliana e la stessa costruzione metafisica, causale e di reciproca dipendenza che si proponeva di squalificare. Ma per comprendere fino in fondo le conseguenze di questo atteggiamento analizziamo la maniera in cui procede. Heidegger mette in atto il suo proposito operando un'ulteriore riduzione rispetto a quella husserliana, per cui lo sguardo non si sposta più soltanto dalla trascendentalità degli oggetti al loro essere vissuti intenzionali e correlati della coscienza, ma cerca di risalire dal fenomeno in quanto ente al senso proprio dell'essere. Si tratta di una riduzione non più a due termini bensì a tre: Husserl operava la riduzione dal mondo al fenomeno ridotto, mentre Heidegger successivamente riduce dal fenomeno

come ente al senso dell'essere. Si tratta di una riduzione su tre termini che si struttura secondo: colui che s'interroga domandando (l'ente stesso), ciò che vi si chiede (dell'essere dell'ente), ciò che si vuole sapere (senso dell'essere). Il secondo rilancio rappresenta la novità posta da Heidegger, il quale implica uno scarto da colmare in modo da arrivare a pensare l'essere disfacendosi dell'ente, ed è su questo scarto che si innesta la *Seinsfrage*, nell'accedere al puro spazio e senso dell'essere. La domanda sull'essere si pone come il punto focale della sua ricerca fenomenologica e rappresenta una questione che, secondo il giudizio heideggeriano, è stata largamente fraintesa lungo la storia della filosofia in quanto metafisica. Heidegger sottolinea come tale questione sia sempre stata posta a partire dall'ente e dalla sua capacità di valutazione, eludendo lo scarto e la differenza che lo separano dall'essere stesso; sotto questo aspetto, tutta la filosofia si pone come oblio della "differenza ontologica" e la fenomenologia deve tirarsi fuori dalla metafisica considerata come differenza ontologica impensata, considerando questa differenza come tale, esplicitandola e percorrendola. La domanda sull'essere va affrontata in tutta la sua pienezza e la sua portata e necessita di una risposta a partire dall'essere stesso e non dalla sua manifestazione nell'ente, di una risposta cioè che non appiattisca questa differenza sull'ente che noi siamo. La questione dell'essere necessita di una risposta che metti in risalto la differenza che separa nettamente essere ed ente e si configura come ontologica in quanto è stabilita dal lato dell'essere.

«La differenza ontologica permette di distinguere tra la metafisica – attaccata all'essere unicamente come essere dell'ente e in vista dell'ente – ed il pensiero dell'essere in quanto tale, cioè di praticare una distruzione della storia dell'ontologia che, di fatto, permette ed esige di riscrivere la storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere, come una storia impensata dell'essere».¹⁴ La topica a tre termini inaugurata da Heidegger conferisce un ruolo centrale all'essere dell'ente, al *Da-sein*, all'esserci qui ed ora. Non ci addentreremo qui intorno al dibattito sull'introduzione della differenza ontologica prima o dopo *Sein und Zeit*, né intorno alle discussioni intorno all'analitica del *Dasein*. Ciò che ci interessa, ai fini della nostra ricerca, è una risposta alla *Seinsfrage*: può il *Dasein* operare questo salto e colmare lo scarto che lo porta a rispondere alla domanda sul senso dell'essere a partire dall'essere stesso?

Heidegger lo caratterizza, fuor di dubbio, in maniera privilegiata: «il *Dasein*, privilegiato in quanto è ontologicamente a titolo di ente, agisce quindi sul perno e sulla piega dell'essere e dell'ente, o meglio è egli stesso questa piega e questo perno».¹⁵ Il *Dasein*, unica manifestazione dell'essere e sola maniera in cui l'essere si determina e si rende visibile, da un lato trascende ogni altro ente, si costituisce come ente privilegiato in quanto l'unico a venir investito dall'essere in seguito alla sua apertura, ed inoltre è trascendente nella sua aspirazione a staccarsi dall'ente in quanto progetto e possibilità; d'altro canto, egli compie in

¹⁴ J. L. Marion, *Riduzione e donazione*, cit., p. 169.

¹⁵ *Ivi*, p. 185.

sé questo passaggio e, a partire dalla sua entità ontica, non si trova mai totalmente fuori dalla sua entità, subendone sempre il cominciamento, perpetuandone il fondo. In tal senso, la topica istituita e ideata da Heidegger rimane sempre a due termini in quanto il terzo, il senso dell'essere, rimane inaccessibile. Procedendo a partire dal *Dasein* ci arrestiamo sempre di fronte a una differenza ontologica canonica, ci arrestiamo al primo scarto tra l'ente e l'essere dell'ente, mentre non riusciamo ad operare lo scarto in vista del senso dell'essere. Per cui: «la topica della *Seinsfrage*, quindi, più che condurre a quella della differenza ontologica, sembra sottrarvisi e sostituirla in anticipo»¹⁶. Marion individua anche la ragione fondamentale di questo esito nel fatto che «esso non l'affronta direttamente; vi aggiunge e vi preferisce la costruzione del problema dell'essere; si sottomette cioè alla mediazione obbligata del *Dasein*».¹⁷ L'Esserci risulta l'unico a poter formulare domanda sull'essere, ma si arena di fronte alla sua costituzione: per quanto sia trascendente nella sua aspirazione e per via dell'apertura dell'essere stesso «permane totalmente ed esplicitamente consacrato al *Dasein* [...] di modo che la considerazione dell'essere in generale riceve solamente dei riferimenti strettamente programmatici».¹⁸ La vera “differenza ontologica” non risulta pienamente compiuta, in quanto essa distingue pienamente tra essere e ente, e non tra due modi d'essere dell'ente. La domanda sull'essere sul piano formale va ancora affrontata, mentre *Sein und Zeit* si arresta alla differenza canonica, alla differenza tra due enti, perché il

¹⁶ *Ivi*, p. 199.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 205.

piano dell'essere resta non determinabile a partire dall'ente. Il *Dasein* è senza alcuna ombra di dubbio esemplare nel suo genere, ha come peculiarità il fatto che è l'unico in cui l'essere si mette in gioco ed agisce, ma la *Seinsfrage* deve «la sua incompiutezza proprio all'incomprensione della differenza ontologica per via della “differenza ontologica”, ossia per via del *Dasein* stesso. Il quale infatti accumula, in sé, enigmi su enigmi».¹⁹

Per andare oltre e percorrere l'aporia di *Sein und Zeit*, Marion utilizza e lascia parlare la concezione dell'ontologia di Husserl per mostrare come, seguendo il solco che essa ha lasciato, si apre una dimensione dell'io fuori dall'essere, una strada da percorrere per tentare di risolvere il problema cardinale del senso dell'essere.

Marion nota come l'ontologia non è del tutto messa fuorigioco tramite l'*epochè* fenomenologica e che Husserl costituisce un'ontologia a partire da un'oggettività formale che definisce come “teoria a-priorica degli oggetti”²⁰, in cui l'oggettualità si definisce come ciò che rende possibile l'essere degli oggetti, assicurandosi così la possibilità di un'oggettualità originaria, ma non interrogando il modo d'essere che di essa è proprio.

Nonostante questo primato dell'oggettualità nel senso di un'ontologia formale, secondo il principio idealista l'oggettualità resta primaria solo in virtù della sua unica condizione di possibilità che è la soggettività. La coscienza pura ha una “priorità assoluta”. Nei suoi confronti ogni essere è a-posteriori, per cui

¹⁹ *Ivi*, p. 211.

²⁰ Si veda J. L. Marion, *Riduzione e donazione*, cit., cap. V, § 3.

ogni l'oggettualità si costituisce sempre in vista di un io. Sorge, così, un paradosso: «se da una parte l'io precede l'oggettualità, il mondo e la realtà, e se dall'altra l'ontologia tratta esclusivamente dell'oggettualità degli oggetti, non si deve forse concludere che l'io si esclude dall'essere e che una fenomenologia che lo riconoscesse precederebbe ogni ontologia?». ²¹ Si preannuncia così un Io che viene prima dell'ontologia; la fenomenologia, di conseguenza, occuperebbe lo scarto segnato dall'io al di là dell'ontologia stessa? Snodo e problema della fenomenologia non sono le cose, il noumeno, ma i correlati di coscienza, come gli oggetti si presentano, si annunciano e si mostrano alla coscienza che li intenziona. Si parla di coscienza di una cosa in quanto coscienza del correlato della cosa: la riduzione taglia fuori ogni ontologia possibile (a favore del senso del passaggio dalla cosa in sé al suo correlato). Ma, escludendosi da ogni riduzione in quanto la esercita, l'"io" dove si trova?

Questa strada aperta da Husserl di un Io oltre l'orizzonte fenomenologico dell'essere, che lo trascende e vi si sottrae esercitando la riduzione, apre un nuovo campo possibile per la fenomenologia, un dominio che si situerebbe fuori dall'essere. Si tratta di una tesi non tematizzata dallo stesso Husserl, ma che può essere usata per andare oltre le aporie ontologiche di Heidegger.

Andare fuor d'essere: Husserl parla di Io come "meraviglia delle meraviglie" in quanto qualcosa di incomprensibile che resta un mistero davanti alla fenomenologia e che rappresenta la datità originale; Heidegger utilizza la stessa espressione per il niente dell'ente raggiunto tramite l'angoscia, un nulla che

²¹ *Ivi*, p. 235.

mette in luce il suo modo d'essere originario. Nel determinare il fenomeno per eccellenza o la datità originaria, il primo parla di Io, il secondo sostituisce questa espressione con il *Dasein*. Partendo da questo confronto è possibile ipotizzare uno spazio fuor d'essere oltre le mire dei due pensatori. Ma questo spazio richiede, quindi, una riduzione fuor d'essere? Ci conduce ad una nuova istanza che la esercita? Come tematizzare il rapporto tra l'Io fuor d'essere di Husserl e la differenza ontologica? L'ipotesi di Marion è questa: «ci potrebbero essere più e migliori cose da pensare con la trascendenza dell'Io di quante ve ne sarebbero consacrando totalmente all'essere dell'ente».²²

²² *Ivi*, p. 245.

1.3 Un nuovo spazio: la donazione

L'itinerario seguito da Marion all'interno del pensiero della storia della filosofia lo conduce a elaborare uno spazio non-idolatrato che non siamo noi a definire, ma in cui ci troviamo investiti a partire da una distanza rispetto ad un'istanza altra e irriducibile. Si tratta di uno spazio che nelle prime opere si definisce a partire dalla separazione e dall'oltrepassamento della categoria dell'essere, ossessione di tutta la storia della filosofia; è uno spazio che in *Étant donné* (1997), grazie all'opera della riduzione, si configura in vista della donazione, dimensione originaria del fenomeno.

La donazione altera e sconvolge la concezione tradizionale del fenomeno interpretandolo come una datità, che si manifesta a partire da sé stesso e che sta a noi accogliere a partire da questa donazione, intesa come qualcosa di incomprendibile che si rende comprensibile nel suo darsi, nel suo manifestarsi. Anche nel campo della donazione, i suoi precursori naturali e punti di riferimento, i capisaldi con cui confrontarsi ma, allo stesso tempo, da oltrepassare seguendo il sentiero da essi tracciato, sono Husserl e Heidegger. Marion mira a definire la donazione in modo che si situi oltre l'oggettualità per un io/coscienza (tematizzata da Husserl) e la dimensione del *Dasein* (Heidegger). Il tentativo del primo, quello di andare ai fenomeni stessi, e quello del secondo, determinare il senso dell'essere a partire dalla sua manifestazione nell'ente in quanto *Dasein*, ricadono negli schemi della vecchia metafisica,

riducendo e riconducendo la donazione a un fondamento dal quale acquisire certezza epistemologica, circoscrivendola all'interno dei limiti di un orizzonte. L'intento di Marion è, invece, di sviluppare l'ultima possibilità della fenomenologia teorizzando una donazione incondizionata fuor e prima d'essere, anteriore a qualsiasi orizzonte di comprensione.

Primo compito che si propone Marion è quello di liberare il campo della fenomenologia e di far sorgere al suo interno, in questo modo, la donazione come fenomeno incondizionato. Il punto di partenza è di natura metodologica: la fenomenologia opera una doppia riduzione, per cui non si tratta più di dimostrare, come in metafisica, ma di mostrare, ed inoltre non mostrare a partire da un *io/ego* come fondamento auto-evidente e punto di partenza della nostra attività, ma nel lasciare che il fenomeno si mostri da sé, sorga e appaia a partire dalla donazione incondizionata. La donazione richiede, di conseguenza, un principio di natura differente: «il [non] principio che precede tutti i princìpi e annuncia che in principio non c'è nessun principio *a priori* (trascendentale) ma piuttosto un *a posteriori* intuitivo: la donazione precede tutto e sempre».²³ Nel lasciare che il fenomeno si mostri da sé, la donazione mette fuori campo ogni tipo di ingiunzione che preceda, limiti e determini la donabilità stessa del fenomeno; la donazione rende conto soltanto di se stessa. Il principio, in campo fenomenologico, deve quindi prendere l'iniziativa disfacendosi dell'iniziativa, lasciando che l'apparizione si mostri autonomamente, prendendo da sé l'iniziativa di apparire. Questo cominciamento deve dunque lasciar apparire il

²³ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p.78.

fenomeno all'interno di una donazione intesa come qualcosa di incondizionato e assoluto. Marion ripercorre la strada tracciata da Husserl e Heidegger nel campo della donazione. Husserl ha operato la riduzione dell'essere all'apparire attraverso la formulazione di diversi principi secondo diverse formulazioni.

Egli ha inizialmente parlato, all'interno delle *Meditazioni Cartesiane*,²⁴ di «tanto apparire quanto essere», riducendo l'essere a ciò che appare, ma lasciandolo indeterminato: come può questo apparire mostrare l'essere? Inoltre la formula mantiene una chiara origine metafisica limitandosi ad invertire la coppia apparire/essere e lasciando intatta la loro reciproca dipendenza: «*le paraître accède au rang de l'être, mais leur dualité subsiste, intacte*».²⁵ Nella sua seconda formulazione Husserl parla di un "ritorno alle cose stesse", ma non definisce con precisione né a quale realtà egli si riferisce, né la maniera in cui effettuare questo ritorno. La terza formulazione è quella che Husserl stesso definisce "il principio di tutti i principi" e che libera in maniera incondizionata l'intuizione: «*ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione [Intuition] (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti | in cui si dà*».²⁶ Questo principio apre totalmente all'intuizione garantendole, così, una fenomenalità senza condizioni: al fenomeno basta essere dato, esso si giustifica a partire da sé e dal suo carattere di dato. Questa

²⁴ Op. cit. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane e i discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

²⁵ J. L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, p. 19.

²⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica.. Libro I: introduzione generale alla fenomenologia pura*, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53.

donazione incondizionata trova un limite nella seconda parte del principio (nei limiti in cui si dà), per cui la donazione intuitrice va circoscritta all'interno di un orizzonte per potersi dare; in tal senso, l'ultima istanza non è più la donazione incondizionata, ma è l'intuizione stessa che costituisce il fenomeno a partire da un Io. Ogni intuizione è data soltanto nella misura in cui è data per un Io: «il fenomeno, pur mostrandosi a partire da se stesso, lo fa soltanto lasciandosi ricondurre, e dunque ridurre, all'Io».²⁷ L'intuizione diventa così un nuovo a-priori, che sfugge alla riduzione e rimane sottomessa a un ideale di rappresentazione oggettiva: viene intuito ciò che è presente e intenzionato come vissuto per e dalla mia coscienza. Dichiara Marion: «È lecito ipotizzare un tipo di fenomeno capace di rovesciare sia la condizione rappresentata dall'orizzonte (eccedendone i limiti e non includendosi al loro interno), sia la riduzione (riconducendo l'Io a sé e non riducendosi ad esso)?».²⁸ Una parziale risposta a questo quesito si trova in un nuovo principio: “tanta riduzione, quanta donazione”, per cui ciò che si dà è il fenomeno ridotto, ciò che lo convalida fenomenologicamente come un che di dato è il suo carattere ridotto, che esclude così ogni trascendenza, riducendo tutto all'immanenza della sua datità: quindi un dato è un dato per la coscienza, un vissuto intenzionale. In questo senso, Husserl opera una giustificazione della riduzione riducendo il dato e riconducendolo alla coscienza, in quanto ciò che è dato, è un dato per la coscienza, è un suo vissuto immanente. Ma la donazione viene così rinchiusa nel

²⁷ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 36.

²⁸ *Ivi*, p. 37.

gioco tra intuizione, apparizione e coscienza, e viene limitata a ciò che appare; di conseguenza, l'intuizione avviene solo a partire da una coscienza intenzionante. Ma la donazione è, al contrario, qualcosa di assoluto e incondizionato, per cui ridurla è liberarla dai limiti di ogni altra istanza, ricondurla solo a sé stessa.

La donazione come termine ultimo va al di là di ogni schema, categoria o modello definitorio, in quanto non interviene prima del fenomeno per fissare a priori regole e limiti di apparizione, ma è atto che lascia iniziativa e libertà di manifestarsi. Marion lo definisce come un darsi originario, il cui essere dato non è oggettualità in vista di un ente o di una coscienza; è un darsi che si trova mutato nel suo ingresso, da leggere nel suo ritrarsi come differenza che dona e abbandona il suo donato, lo dona in quanto se ne disfa e se ne differenzia. Motivo per cui anche l'analitica del *Dasein* heideggeriano è una pura donazione, visto che l'essere si dona all'ente svelandosi e, nel momento in cui si dona, deve ritrarsi per far sì che questa donazione sia totale e incondizionata. Husserl e Heidegger l'hanno, invece, utilizzata soltanto per asservirla all'oggettualità o al *Dasein* e non riconoscendola in quanto tale, limitandola e condizionandola; secondo il loro pensiero: «la donazione dei fenomeni presuppone sempre un punto di riferimento che ne riceva la donazione»,²⁹ imponendo così a essa delle condizioni di possibilità di manifestazione. La riduzione della donazione deve, invece, liberarne i limiti, in modo che essa si dia

²⁹ *Ivi*, p. 17.

a partire da sé e unicamente secondo la propria iniziativa, senza alcuna riserva, oltre ogni tipo di orizzonte, e delineandosi solo sul fondo della donazione stessa.

Il dato non si affranca dalla donazione e non può farlo; esso vi riconduce, perché ne proviene, ne porta il segno o piuttosto vi si identifica. Ogni dato manifesta la donazione perché il processo del suo evento la dispiega. La donazione si apre come la piega del dato: il dono donato in quanto esso si dona secondo il suo proprio evento. [...] 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.³⁰

Marion definisce la donazione come “la piega del dato”, in quanto essa appare indissolubilmente legata ad esso e nel suo essere manifesto, ma sottraendosi e ritirandosi nella piega, nella parte non visibile, proprio nel momento in cui si manifesta nel dato stesso. Il processo di articolazione e avvento della donazione porta il segno dell'irriducibile, dell'altro, ma si rende visibile proprio nel darsi, nel rilasciarsi totalmente abbandonandosi fuori di sé. Questo rilascio non rappresenta, però, qualcosa di esteriore e separato, ma porta i segni della donazione stessa, che si ritira nella piega proprio per fare in modo che il suo invio sia totale e incondizionato. Secondo questa dinamica, la donazione rilascia il dato in maniera immanente e questo ne porta il segno nella sua piega; ed è

³⁰ J. L. Marion, *Étant donné*, trad. it. di R. Caldarone, *Dato che*, SEI, Torino 2001, p. 79.

proprio attraverso la piega che Marion esprime la distanza che il fenomeno percorre per darsi e arrivare a manifestazione, distanza che Heidegger aveva intravisto nella sua fenomenologia dell'inapparente come passaggio dal non-manifesto al palesemente manifesto, ma che restava qualcosa di esteriore e che si produceva a partire dal *Dasein*. La distanza a cui Marion fa riferimento è, al contrario, una distanza interna messa in opera e attuata dal fenomeno stesso nel suo passare a manifestazione. Distanza non concepibile a partire dal *Dasein* e dal suo progettarsi, ma che si sottrae all'entità e all'oggettivazione. È una distanza che ci coinvolge e ci concepisce, "che ci arriva" da altrove. La fenomenologia della donazione rappresenta l'estensione massima della possibilità del fenomeno, possibilità di darsi a partire dalla propria donazione libera e incondizionata.

«Chi, dunque, dice dato, dice inevitabilmente e principalmente donazione»;³¹ Aime esprime, in questo modo, l'ambiguità, la co-implicazione e il legame tra donazione, dono e dato che conducono il fenomeno a darsi secondo una forma diversa, ma restando sempre al proprio interno. Ma come conciliare il cambiar forma e il restare al proprio interno? Fino a dove si spinge la possibilità stessa del fenomeno?

Lo spazio della donazione crea una nuova dimensione del fenomeno: esso si dà a partire da sé e secondo la propria iniziativa, a partire da una distanza che non possiamo concepire ma in cui veniamo riassorbiti, si dà e si rilascia

³¹ O. Aime, *La piega e la dissonanza* in C. Canullo, *Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano- Udine 2010, p. 130.

totalmente mantenendo il segno della donazione all'interno della piega, si dà secondo altra forma, ma in maniera immanente. Questa donazione sconvolge e rivoluziona il nostro modo di rapportarci al mondo e l'esperienza che ne facciamo. Il superamento dell'essere apre alla donazione. Si tratta adesso di esplorare come ci cambia, a cosa ci conduce il concepirci nella sua prospettiva e fin dove può giungere la sua possibilità.

1.4 Anamorfosi, fatticità, incidente, evento: il sovvertimento dell'essere e della causalità

Nel percorso fin qui seguito, Marion ci ha guidato, a partire da una distanza nella quale concepirci, tentando di percorrerla grazie al superamento della categoria dell'essere, fino a tracciare un nuovo spazio abitato dalla donazione. Quali sono le caratteristiche di questo nuovo spazio? Come cambia la nostra concezione rispetto al mondo di cui facciamo esperienza?

«La donazione non attraversa transitivamente il dono, essa vi risiede stabilmente: appartiene alla piega della donazione di prendersi cura del dono, e alla manifestazione di dispiegarlo. La donazione si scopre come l'istanza massima dell'immanenza».³² Ecco una prima caratteristica del processo della donazione dovuta al legame indissolubile tra dato e donazione stessa conferito dalla piega. È proprio la piega ad attribuire, da un lato, un'origine oscura e indeterminata ma, dall'altro, proprio nel suo dispiegamento, a conferire un cambiamento di forma che consente al fenomeno di giungere a manifestazione (dall'inapparente al palesemente manifesto secondo la concezione heideggeriana), all'interno di un processo che rimane immanente, resta all'interno di se stesso nell'unica donazione. La donazione si delinea così come avvento del fenomeno a partire da un'origine nascosta e velata, che attraversa una distanza concepita come profondità da attraversare per assumere forma visibile e giungere a manifestazione nel dato. Per esprimere questo cambiamento immanente, al proprio interno, Marion si serve del fenomeno pittorico

³² J. L. Marion, *Dato che*, cit., p.144.

dell'anamorfosi: esso consiste in un dispositivo estetico per il quale qualcosa di informe assume una nuova forma a partire da uno specifico punto d'osservazione. Un quadro, una sua porzione o un suo ritaglio acquistano, dunque, una nuova figura se rinuncio al mio casuale punto di vista e mi lascio trascinare secondo un punto di osservazione specifico dalla cui prospettiva emerge una nuova forma, una nuova figura del quadro stesso che restava nascosta, non-percepita e non-manifestantesi rinunciandovi e restando fermi al punto di vista iniziale. In modo analogo, per apparire, il fenomeno deve passare da una prima forma che non offre figura identificabile (la piega), che resta inerte e sullo sfondo, ad una seconda che, invece, si stacca dallo sfondo, marca e contrassegna il fenomeno nel suo apparire, nel suo rendersi visibile, nel suo entrare nel campo della fenomenalità. Questo passaggio da una prima figura non visibile, che aspetta il passaggio alla visibilità, alla manifestazione palese si ottiene a partire da un'unica visuale in cui devo rinunciare a uno spettacolo disimpegnato e collocarmi nella giusta prospettiva, in modo tale da assecondare le richieste del fenomeno che mi colpirà soltanto quando il mio sguardo avrà soddisfatto i suoi dettami, le esigenze della prospettiva stessa.

Per cui è il fenomeno che mi coinvolge e mi cattura prendendo forma a partire da sé; l'anamorfosi evidenzia come il fenomeno provenga da altrove e da se stesso: da altrove in quanto arriva donandosi, da se stesso perché questo donarsi è autonomo e quindi intrinseco alla donazione stessa.

Il fenomeno appare e lo fa come una contingenza, come qualcosa che “mi cade addosso”, secondo tre momenti. In primo luogo, “mi arriva” come vissuto di coscienza e si inserisce in un flusso indefinito. In seguito “mi accade” in quanto non passa e sparisce senza lasciare traccia e rimanendo sullo sfondo, ma mi trasforma da spettatore ad attore associato, stabilendo «l’interazione della mia messa in gioco con la messa in gioco del fenomeno».³³ Infine, il fenomeno “si impone” ed io devo abitarci e abituarci, in quanto mi prescrive un comportamento e mi ingloba nella sua manifestazione. Riassumendo i tre momenti: il fenomeno percorre una distanza (ana) per la sua presa di forma (morfosi) seguendo asse immanente della donazione e percorrendo, quindi, questa distanza fino a raggiungere una visibilità finale intesa in quanto manifestazione, in uno slancio che devo ricevere e assumere su di me.

L’analisi della nozione di anamorfosi del fenomeno sembra suggerire un nuovo tipo di visione e di forma del visto «che coincide con il darsi del visibile, dispieghi e cioè, in un certo senso, tolga la piega del dato? [...] Ma la piega del dato non nasconde e racchiude una visione più originaria [...] perché si tratta di una piega che similmente a quella di un tessuto non nasconde niente di diverso da ciò che è già, uno stesso pezzo di stoffa, ecco che il vedere che percepisce questa dismisura del visibile non può essere dell’ordine del disvelare».³⁴ Il dato rappresenta la dimensione del fenomeno che giunge a visibilità, che si dona a partire da una dimensione altra che appartiene all’orizzonte della stessa

³³ *Ivi*, p.156.

³⁴ R. Caldarone, *Caecus Amor*, Edizioni ETS, Pisa 2007, p.153.

donazione e che, di conseguenza, non presuppone un fenomeno da svelare ma soltanto dei fenomeni da “donare” alla manifestazione: «non c’è niente di segreto da scoprire, infatti, nel visibile, perché il segreto è la struttura stessa del manifesto».³⁵ La donazione si sviluppa come anamorfose in quanto è totalmente immanente, viene da altrove in quanto appare come donandosi, ma in maniera, quindi, del tutto intrinseca. Non presuppone quindi lo svelamento di un principio primo, separato ed estraneo al donarsi, ma è la stessa dinamica interna della donazione che prevede un cambiamento di forma per darsi, per rendersi fenomeno visibile. Riconducendosi solo a se stesso e alla propria iniziativa, il fenomeno appare, dunque, come qualcosa di contingente, che “mi arriva, mi accade e mi si impone”, non dipende da altro. La sua contingenza appare in maniera più radicale della necessità: dovendo rendere conto solo a se stesso, esso decide in assoluta libertà e secondo, soltanto, la propria decisione di passare a visibilità. È una contingenza che va oltre l’alternativa metafisica tra necessità e possibilità per emergere come contingenza assoluta del fenomeno di passare a manifestazione all’interno della necessità della donazione. Sta alla libera e autonoma decisione del fenomeno di darsi o non darsi all’interno della donazione necessaria, è il fenomeno che richiede impegno da parte dell’osservatore e, una volta che questo si pone nella giusta prospettiva, esso emerge, arriva a manifestazione e irrompe nella sua visione. «L’irruzione dispiega di fatto la donazione, liberando l’ineluttabilità del sorgere e, indissolubilmente, la sua imprevedibile e improducibile iniziativa. [...] Essa lo

³⁵ *Ibidem.*

determina in modo irrimpiazzabile: perché lo stesso fenomeno, dato in un altro momento, dunque ad altri interlocutori e con altre interferenze, non resterebbe decisamente più lo stesso». ³⁶ È l'irruzione che decide del sorgere del fenomeno conducendolo a darsi e, di conseguenza, a mostrarsi assegnandogli, così, una temporalità irripetibile. Questa sua invasione del campo del visibile lo individua in maniera unica; segnala che iniziativa appartiene unicamente al fenomeno che decide del suo darsi e di compiere la necessità della donazione. In ciò consiste la sua contingenza assoluta: egli può darsi e non darsi, differirsi, mostrarsi in un istante diverso, ma una volta che prende l'iniziativa realizza un momento unico e irripetibile che temporalizza il suo sorgere, un momento non più riproducibile. La donazione necessaria non esclude la contingenza del dato, contingenza che, quando si dà, risulta fondare la necessità stessa.

La contingenza di questo darsi mette in risalto un'altra caratteristica di questo fenomeno donato. Una volta che il fenomeno irrompe e si dà, si costituisce, a sua volta, come un fatto; il suo carattere di fatto esprime il compimento della sua manifestazione, nel senso che una volta che qualcosa è accaduto "si è fatto per sempre". L'essersi fatto presuppone l'esser già compiuto, qualcosa di cui possiamo affermare soltanto l'essersi prodotto, l'avvenire qui ed ora. È qualcosa che si dà in maniera irrevocabile e definitiva. Nella sua accezione di fatto, il fenomeno è già arrivato e non posso sottrarmi, devo predispormi al suo essere compiuto. In questa fatticità, il fenomeno "mi ha già fatto", mi ha già esposto al suo accadere: «esso appare come un fatto compiuto, davanti al quale noi ci

³⁶ *Ivi*, p. 171.

ritroviamo sempre “già in” esso – preceduti, determinati, “fatti”». ³⁷ È propriamente il fatto contingente nel suo compiersi che apre il possibile a tutti i livelli; è lo stesso fatto che realizza la contingenza del fenomeno in quanto fatticità di una delle sue possibilità, mi comprende in esso, mi anticipa e mi determina “come fatto” fino a “farmi fare nel fatto”, come qualcosa di dato. L’esempio che illustra ed esplica il darsi come un fatto, è fornito dal lancio dei dadi. Contrariamente all’opinione comune, esso non è un avvenimento del tutto fortuito, non aggiunge un altro elemento casuale alla serie dettata dal caso e dalla fortuna, ma «decide di cadere su tale o talaltra faccia; se esso serve il caso prima di gettarsi, esso lo fissa e dunque lo abolisce appena si getta, poiché esso ha, al momento del getto, sempre già compiuto il fatto». ³⁸ Ciò che caratterizza intrinsecamente il fenomeno secondo la donazione è il suo compiersi come un fatto. Nell’analisi delle sue caratteristiche, l’atto della donazione si mostra così come autonomo, libero da ogni condizionamento. Fuori dall’essere e da ogni dipendenza causale, la donazione apre tutte le possibilità del fenomeno fino a farne non più qualcosa di nostro, da definire, classificare, costruire a nostro piacimento ma qualcosa che dobbiamo assecondare e richiedere dalla giusta prospettiva (anamorfosi), accettare come qualcosa di compiuto e determinato (fatto) che ci modifica irriducibilmente, che non possiamo controllare ed evocare a nostro piacimento.

³⁷ *Ivi*, p. 184.

³⁸ *Ivi*, p. 185.

Una volta percorsa la sua risalita verso il visibile, il fenomeno viene inteso come incidente, in quanto accadere primo ed ultimo, senza che niente gli preesista o si renda visibile prima di esso, sorge senza genealogia e origine, si rende visibile solo nel compimento. Incidente è ciò che si mostra da se stesso, a partire dalla sua irruzione e, secondo la definizione aristotelica, si aggiunge come accidente all'essenza, come qualcosa di non previsto dalla sua definizione. L'incidente si oppone alla determinazione metafisica dell'essenza e la subordina al proprio accadimento per cui appare senza causa e al di fuori di ogni previsione, quasi indeterminato poiché libero e altro rispetto a ciò che prevedeva la sua natura, la sua essenza. In questo suo puro sorgere, l'incidente resta imprevedibile e antecedente ad ogni sua ricostruzione per cui, rispetto alla sua irruzione, paghiamo, sempre, un irriducibile ritardo.

L'incidente è ciò che sfugge alla scienza, arriva senza causa, è deviazione, eccezione, risultato fortuito rispetto alla previsione. Decide dell'apparire tramite il suo scoppio subitaneo, arriva ad incidere dal nulla in modo che lo scarto rispetto alla norma diviene la regola del mostrarsi del fenomeno nel suo esser dato.

Aristotele ha individuato questa peculiarità dell'incidente all'interno di *Metafisica* Δ, in cui enumera le varie accezioni di incidente. Nella sua terza definizione: «si usa il termine accidente anche in una diversa accezione, cioè per indicare, ad esempio, le proprietà che una cosa ha di per sé, ma che non rientrano nella sua essenza, come è proprietà del triangolo avere la somma degli

angoli uguale a due angoli retti».³⁹ Marion traduce l'accidente di Aristotele con incidente proprio per sottolineare il suo arrivo in maniera del tutto contingente ed imprevista; l'incidente diviene, così, la regola dell'apparire allargando incondizionatamente il campo della possibilità, oltre la sostanza e l'essenza. L'intenzione di Aristotele è di mettere in evidenza il carattere privativo dell'accidente, il suo sottrarsi alla regola prevista dall'essenza, ma ci fornisce, involontariamente e allo stesso tempo, un'indicazione sul carattere privilegiato dell'incidente: «dal punto di vista di una fenomenalità di ciò che si dà, l'incidente non viene ad aggiungersi accidentalmente all'*ούσία*, quanto inversamente l'*ούσία* può, nel migliore dei casi, venire a coincidere (dall'esterno e non senza scarto) con l'incidente, tale che esso si mostra da se stesso».⁴⁰ Dal punto di vista della donazione, è l'incidente ad avere precedenza rispetto all'entità e all'essere che può arrivare soltanto a co-incidere, ad incidere insieme; per cui il fenomeno si dà a partire da sé stesso e prima di essere, si dà come incidente nella sua irruzione. Conseguenza diretta di questo ragionamento è la perdita del primato da parte dell'essere e dell'essenza; il fenomeno accade come incidente e anche l'essere non può che accadergli incidentalmente.

Nella nostra disamina dello spazio della donazione, abbiamo esaminato come il fenomeno percorra una distanza e muti di forma per darsi attraverso l'anamorfose, mi giunga e mi determini come un fatto, come qualcosa a cui sono da sempre esposto; infine, esplose e si mostra fuori da ogni previsione arrivando

³⁹ Aristotele, *Metafisica*, Δ, 30,1025 a 30-34, trad. it. di Antonio Russo, Editori Laterza, Bari 1971, p.171.

⁴⁰ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p. 190.

come un incidente in modo che la sua venuta non sia riconducibile ad alcuna causa, sfugga a qualsiasi tipo di de-finizione, di limitazione. Il darsi del fenomeno tramite la donazione viene così a configurarsi come un evento unico, irripetibile, eccedente tutti gli altri e non-ricostruibile. Eccone una definizione:

l'évènement [...] 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.⁴¹

L'evento, quindi, non deriva da una produzione, non è riproducibile e sorge a partire da cause sconosciute e, perfino, assenti. Il suo irrompere come un fatto attesta la mancanza e il fallimento della ricerca di una causa adeguata. La donazione ci conduce alla sospensione del principio di ragion sufficiente elaborato da Leibniz: «il 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 così e non altrimenti».⁴² L'evento, nel suo essere dato, non risulta riconducibile ad alcuna ragione, sorge senza preavviso,

⁴¹ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 37.

⁴² Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, p.73.

non posso trovargli alcuna spiegazione, «attesta così la sua incostituibilità, costituendomi come suo effetto».⁴³ Ci troviamo di fronte ad un'inversione dei termini: è l'evento come effetto ad avere precedenza nel suo sorgere da sé e secondo la propria iniziativa precedendo così le possibili cause che lo costituiscono, si sottrae quindi alla causalità imponendosi come effetto anteriore. Sorge una nuova domanda: visto che l'evento si manifesta a partire dalla mancanza di una causa, a cosa possiamo ricondurre il suo darsi? Possiamo intendere in questa inversione di termini la causa come ciò che è prodotto, come effetto dell'evento?

La risposta a questi quesiti può essere ottenuta analizzando le qualità del fenomeno del tipo dell'evento. Esso si configura come qualcosa di irripetibile, che arriva una volta sola e una volta per tutte; è unico sia in senso temporale che spaziale, si individualizza in maniera esclusiva rendendosi irriducibile ad alcuna causa. L'evento è eccedente nel senso che eccede i suoi precedenti (“non si era mai vista una cosa simile”), supera ogni sua ipotetica ricostruzione essendo talmente carico di conseguenze, da risultare incommensurabile a poche cause ed oltrepassandole per la sua sovrabbondanza. Essendo irripetibile e superando tutti i suoi precedenti, ogni donazione non fa che accrescere la fenomenalità del mondo, fornendo costantemente una nuova esperienza e un nuovo arricchimento.

L'evento, inoltre, allarga infinitamente il campo della possibilità inaugurando sempre una nuova serie e offrendo sempre di più a ciò che il nostro sguardo

⁴³ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p. 211.

aveva previsto. In questo senso l'evento designa e amplia la possibilità fenomenologica, distaccandosi dalla concezione metafisica della possibilità. Questo tipo di pensiero intende la possibilità come passaggio dall'essenza (vista come impossibilità o possibilità non ancora compiuta) all'esistenza (intesa come fatto compiuto). La possibilità fenomenologica offre molto più del fatto compiuto poiché l'evento non è previsto all'interno della sua essenza, ma il suo eccesso sprofonda nell'impossibilità aprendola, così, in quanto possibilità fenomenologica. Evento è impossibilità che designa la possibilità della fenomenalità.

Dopo aver mostrato il fenomeno come anamorfosi, irruzione, incidente, fatticità ed evento possiamo tradurre del tutto la fenomenalità in donazione, per cui il fenomeno deve apparire in quanto dato senza scarto tra sé e la sua donazione, o per meglio dire contiene in maniera immanente lo scarto attraverso la piega. Marion indica con "ente donato" il fenomeno nella sua totalità che scaturisce dalla donazione a partire dall'evento come determinazione ultima.

1.5 L'adonato e la sua ermeneutica infinita: il sovvertimento del soggetto

Abbiamo esaminato le caratteristiche del fenomeno a partire dalla sua nuova prospettiva: risulta e ci arriva come un dato all'interno dell'unica donazione assoluta e incondizionata. Il fenomeno si articola, quindi, come processo immanente all'atto della donazione. È un fatto che si impone qui ed ora ed a cui non posso sottrarmi dato che mi ritrovo esposto e predisposto nel suo "esser fatto". Si manifesta come evento né prodotto né riproducibile: presenta un'origine imprevedibile e la mancanza di ogni tipo di causa. Non possiamo non evidenziare come il "nuovo sorgere" del fenomeno alteri la nostra disposizione e ci inviti a ripensarci e ridefinirci rispetto al suo arrivo come incidente improvviso ed inatteso. «Il dono non introduce, infatti, nuovi enti o nuovi fenomeni, esso fa nascere una visibilità nuova nello stesso ente, nello stesso fenomeno. [...] La piega del dato, del fenomeno in quanto dato, intende indicare che ogni fenomeno racchiude in sé un'altra possibilità di apparire oltre alla figura di apparizione cui si lega per fare il suo ingresso nella visibilità».⁴⁴

Il cambio di prospettiva mostra qui, in maniera esplicita, il suo radicale rinnovamento: l'allargamento della possibilità fino all'impossibilità non intende aggiungere nuovi fenomeni, ma allargare al massimo la possibilità del fenomeno costituito, de-finito, de-limitato e spingerlo, così, oltre l'esser circoscritto, oltre i confini accordati da un orizzonte. Come leggere questo inaugurare nuove possibilità del fenomeno e il suo essere inteso in quanto dato nella piega della

⁴⁴ R. Caldarone, *Caecus Amor*, cit., p. 153.

donazione? Abbiamo già intravisto nell'analisi del fenomeno come evento, il modo attraverso il quale la possibilità fenomenologica si spinga più in profondità di quella metafisica: superando la reciproca dipendenza tra essenza ed esistenza, essa assegna al fenomeno ogni tipo di autorità esautorandolo dal darsi secondo una certa disposizione già anticipata, prevista prima dell'attuazione della donazione. Il fenomeno si arricchisce di imprevedibilità potendosi tirare fuori da qualunque schema, da qualunque caratterizzazione vincolante che si arrogava il diritto di poterlo controllare e di poter dirigere la sua manifestazione. È questa una prerogativa di cui la filosofia si è impadronita nel corso di tutta la sua storia e che ha condotto a definire costantemente il fenomeno come qualcosa di finito. Ma questa sua caratterizzazione finita non è dovuta al fenomeno in sé, ad una sua penuria d'intuizione o ad una sua mancanza, ma alla necessità di inscrivere e comprenderlo all'interno di un orizzonte finito. Di conseguenza, nel suo apparire il fenomeno è già segnato, marchiato e reso finito per inserirsi nell'orizzonte chiuso e delimitato che ne marca le condizioni di possibilità: «Affinché ogni fenomeno possa essere iscritto in un orizzonte (e trovarvi la sua condizione di possibilità) occorre che questo orizzonte sia delimitato, e dunque che il fenomeno resti finito. Affinché un fenomeno si lasci ridurre a un Io evidentemente finito che lo costituisce, occorre che sia prima ridotto allo status di oggettività finita. In entrambi i casi, la finitezza dell'orizzonte e dell'Io è connotata e decisa dalla finitezza dell'intuizione».⁴⁵ Concepire una donazione incondizionata, invece, richiede che

⁴⁵ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 46.

il fenomeno non sia sottoposto ad alcun orizzonte che lo limiti e sia irriducibile rispetto ad ogni Io costituente. Anche il “principio dei principi” di Husserl non arriva a concepire una donazione incondizionata in quanto, nonostante l’apertura all’intuizione, la asservisce comunque al giudizio della coscienza: l’intuizione è valida finché si dà nell’orizzonte di un Io. Husserl mantiene una dualità di fondo, caratterizzata dalla correlazione tra l’apparire e ciò che appare, per cui l’intuizione presente deve sempre tentare di adeguarsi all’intenzione corrispondente dell’Io. L’evidenza adeguata, cioè la coincidenza perfetta tra intuizione e intenzione resta, però, un caso limite; ciò avviene per un’originaria defezione della prima, compresa sempre nei limiti di un orizzonte che, da un lato, ne garantisce la possibilità ma che, d’altro canto, ne contrassegna anche la finitezza; è questo il motivo per cui i sensi rivelano una ineluttabile impotenza. Ma, come sottolineato anche da Kant, l’intuizione, benché sia cieca e senza concetto, continua costantemente a donare; solo essa dispone di questo privilegio, anche se alla finitezza dell’io non compete che un’intuizione sensibile de-finita, de-potenziata, per cui il fenomeno appare come mancanza di intuizione e penuria di donazione. Questa mancanza scaturisce, però, dall’inserimento del fenomeno all’interno di un orizzonte di definizione e secondo un Io: un fenomeno deve necessariamente restare finito per iscriversi all’interno di un orizzonte e lasciarsi ridurre ad un Io. La mancanza di donazione e la finitezza dell’intuizione corrispondono a una struttura conoscitiva fondata sulla correlazione tra un soggetto e un oggetto finiti. Marion introduce il

fenomeno saturo per sopperire a questa mancanza: « al fenomeno supposto povero in intuizione, non si può opporre un fenomeno saturo d'intuizione?». ⁴⁶

Segue questa via per oltrepassare gli schemi epistemologici tradizionali, espone e realizza l'idea di un fenomeno in cui l'intuizione non è più in *deficit* rispetto al concetto, ma dona più di quanto la corrispettiva intenzione avesse previsto, la inonda e la deborda, la eccede in modo che essa risulti non all'altezza della sua manifestazione. La supera in modo che alcun tipo di concetto possa esprimerla totalmente, contiene sempre qualcosa in più, visto il suo eccesso di donazione. Il fenomeno saturo, rovesciando il campo della percezione del fenomeno tradizionale, non rappresenta una novità assoluta, ma solo la formalizzazione di un aspetto che è stato più volte individuato nel corso della storia della filosofia e che nessuno ha mai percorso fino in fondo. Rappresenta il confronto con l'infinito, con l'incommensurabile, con qualcosa che ci supera in quanto ci eccede e ci precede, che non abbiamo mai concepito nella sua immensità, ma che la soggettività ha cercato di ingabbiare nella propria rete e di manovrare a partire dalle proprie mire. L'obiettivo di Marion è, quindi, quello di esplicitare un fenomeno non riconducibile ai nostri disegni e alle nostre aspirazioni; l'apertura della possibilità fenomenologica all'impossibilità e il fenomeno saturo che ne deriva vogliono produrre un'esperienza che non si traduca in un sapere, che non trovi espressione oggettiva, che mi porti a non fermarmi all'effettività di ciò che ho sotto gli occhi. Deve spingermi a scorgere le possibilità non ancora manifeste, a non fermarmi ad una semplice constatazione di come il mondo sia,

⁴⁶ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p. 243.

ma che mi conduca ad arricchirlo di nuovi fenomeni ed ad arricchirmi aprendomi a ciò che ogni fenomeno può donarmi. Il fenomeno saturo, nella sua eccedenza, non si limita soltanto a ciò che passa a manifestazione: è un visibile che va interpellato e interrogato in direzione dell'invisibile, in vista di ciò che avrebbe potuto o non è ancora giunto a manifestarsi. Tra i vari autori che hanno intravisto le possibilità dischiuse dal fenomeno saturo e ne hanno abbozzato l'espressione, non possiamo che confrontarci con Kant e con la sua idea del sublime.

«La natura, dunque, è sublime in quei suoi fenomeni, la cui intuizione include l'idea della sua infinità. La qual cosa non può avvenire se non mediante l'insufficienza anche del più grande sforzo della nostra immaginazione, nella valutazione della grandezza di un oggetto».⁴⁷ Nell'idea estetica, infatti, si invertono le parti rispetto all'idea di ragione: non è più l'intuizione a doversi adeguare al concetto, ma l'intuizione risulta infinita rispetto al concetto stesso, non può essere espressa tramite la rappresentazione, in quanto dà molto di più rispetto alla capacità che un concetto possiede nel descrivere un oggetto definito. La donazione del fenomeno, nella sua eccedenza, colma e sovverte il libero gioco tra intelletto e immaginazione: il fenomeno non si rende più rappresentabile a causa del "libero gioco" dell'eccesso di donazione. L'intuizione kantiana di un fenomeno non esprimibile è la strada da percorrere per tentare di addentrarci nell'enunciazione dei fenomeni saturi: «Occorre dispiegare il più ampiamente possibile l'insolita e rara possibilità fenomenologica

⁴⁷ Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Editori Laterza, Roma 2005, p. 181.

intravista dallo stesso Kant». ⁴⁸ Ove per dis-piegare si intende il tentativo di mostrare la piega del dato, mostrarne tutte le possibilità cercando di non arrestarsi al fatto compiuto: evitando, quindi, di rinchiuderlo nelle nostre modalità di giudizio e di oggettivazione, ma lasciando che ci investa da sé e a partire dalla sua iniziativa secondo un eccesso di donazione, un sovrappiù rispetto alla nostra capacità di comprensione e limitazione in categorie di classificazione pre-definite, che riducono il fenomeno ad un oggetto. Il fenomeno saturo richiede un approccio differente rispetto alla consueta visione del mondo. L'accesso al fenomeno saturo o per meglio dire il lasciare libero accesso al fenomeno saturo comporta un cambiamento nella nostra disposizione verso il mondo.

Marion fa risaltare questo nuovo orientamento distinguendo le diverse accezioni di *re-garder* e *voir*. Il primo termine proviene dal latino *intueri* (da cui anche *intuitus*) e concerne il tenere sotto sorveglianza, il controllare, il tener d'occhio. Richiede un'attività manipolatrice del soggetto che osserva e determina il fenomeno secondo le proprie intenzioni, concentrando la sua attenzione su alcuni particolari obiettivi e conformando il visibile in maniera oggettiva. Comporta una selezione: «il faut viser, dans l'indistinction du tout-venant visible sans cesse renouvelé, des objectifs, s'y attacher, les cerner, les souligner, voire les sur-ligner pour que finalement se détachent des figures». ⁴⁹ È uno sguardo che impone un'organizzazione al campo del visibile, fissa qualcosa

⁴⁸ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 49.

⁴⁹ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 67.

dal flusso visivo in continuo scorrimento per farne un dato oggettivo, disponibile all'uso. Al contrario, «voir ne demande aucun choix ni décision, il suffit de s'exposer à la déferlante sans cesse recommencée du visible. Pour voir, il suffit avoir des yeux».⁵⁰ Vedere non comporta un'attività di selezione o discernimento, ma è apertura incondizionata ed assoluta all'invasione del visibile a cui non viene opposta alcuna resistenza. Questa nuova modalità del vedere in cui è il fenomeno a guidarmi al suo interno e a travolgermi attraverso la sua manifestazione, comporta una nuova modalità dell'esperienza e dell'esperirmi. Il fenomeno saturo, rovesciando la mancanza d'intuizione nel suo eccesso e prendendo l'iniziativa di manifestarsi, non solo fa in modo che non sia più Io a costituire il fenomeno come oggetto, ma mi toglie anche la possibilità di affermarmi come soggetto. Il rovesciamento della prospettiva con cui guardo al fenomeno comporta anche il cambiamento del modo in cui mi percepisco. Non posso più dichiararmi come soggetto costituente, in quanto è il fenomeno ad inondarmi con il suo manifestarsi da sé, irrompendo come un incidente e imponendosi come un fatto. Allo stesso tempo, non posso più dichiarare di fare esperienza secondo il modello causale-oggettivo, in quanto è il fenomeno che mi arriva come puro vedere in cui non sono più Io ad organizzare e schematizzare il materiale sensibile, ma è l'intuizione in eccesso che mi arriva come un sovrappiù non riconducibile ad alcuno schema trascendentale. Devo, di conseguenza, concludere che il fenomeno mi arriva come una contro-esperienza che non posso controllare (*regarder*), ma che posso soltanto tentare di accogliere

⁵⁰ *Ibidem.*

nella sovrabbondanza di donazione che la caratterizza. Ed è proprio questa contro-esperienza a caratterizzarmi e ad istituirmi come soggetto che vede (*voir*) il fenomeno, lo vede manifestarsi a partire da un'iniziativa che non può controllare e manipolare, ma che può soltanto ricevere, ricevendosi come io⁵¹ di conseguenza. A questo punto, dobbiamo ridefinire quest'io come testimone del fenomeno manifestantesi in quanto evento, dal quale io posso soltanto essere affetto. Il soggetto metafisico viene destituito: «eppure questa opposizione non riguarda solo il fatto che l'attributario viene dopo il fenomeno, rispetto al “soggetto” che invece lo prevede e lo provoca; ma soprattutto il fatto che, come tale, l'attributario non può più pretendere di possedere né di produrre alcun fenomeno».⁵² Al contrario, il nuovo soggetto della fenomenologia è il testimone, ciò che il fenomeno fa sorgere accadendogli. Nella percezione di un pezzo di cera, per esempio, Descartes distingueva qualità primarie (intrinseche alla cosa) e qualità secondarie (estrinseche e percepibili da parte di un soggetto). In questo tipo di esperienza, il fenomeno si costituiva come oggetto perdendo, in tal modo, spontaneità e sentimento della cosa, proprio per costituirsi in vista di un *ego*. Il soggetto pre-costituito si perde così la “vera” manifestazione: «il pezzo di cera non si mostra che ai “sentimenti” dell'attributario e si vela allo sguardo che lo ricostituisce secondo l'origine e la misura. La fenomenalità non si comprende, essa si riceve».⁵³ L'attributario è colui che permette alla donazione di tramutarsi

⁵¹ Indichiamo questo cambiamento con il passaggio da Io(inteso in quanto soggetto costituente dell'esperienza, Io al nominativo, con la I maiuscola) all'io (soggetto costituito e che si costituisce nel ricevere la donazione, io al dativo, indicato con la i minuscola).

⁵² J. L. Marion, *Dato che*, cit., p. 305.

⁵³ *Ivi*, p. 322.

in manifestazione, è filtro che mostra ciò che si dà, fa sorgere visibilità del fenomeno sottomettendosi al suo dispiegarsi. L'irruzione e l'impatto del fenomeno si radicalizzano in una chiamata il cui attributario è l'adonato. La chiamata si caratterizza come figura fenomenologica della contro-esperienza, attraverso la quale il fenomeno mi giunge come automanifestazione in seguito ad anamorfofi (realizzando nel suo cambiare forma la piega della donazione), incidendo come un fatto non riconducibile ad alcuna causa, imponendosi come evento unico, irripetibile e non più riproducibile, e ponendomi quindi come un fatto, "facendomi" e costituendomi come adonato, destinatario e autore del giungere a manifestazione del fenomeno. Questa istituzione da parte del fenomeno mi impedisce di affermarmi come Io al nominativo che si autopone, ma mi convoca come io al dativo/accusativo che riceve o si riceve nella donazione incondizionata del fenomeno. L'io come soggetto si trova degradato e declassato a me di secondo grado: «Il faut reconnaître, ne fût-ce que pour s'en inquiéter, que si le phénomène *se* donne vraiment, il confisque alors obligatoirement la fonction et le rôle du *soi*, donc ne peut concéder à l'ego qu'un moi de second rang, par dérivation. Et nous tirons explicitement cette conclusion en récusant la prétention de tout Je à une fonction transcendente ou – ce qui revient au même – la prétention d'un possible Je transcendente à la fondation dernière de l'expérience des phénomènes».⁵⁴ La perdita del ruolo di fondamento, la retrocessione ad io di secondo grado, il riceversi come un adonato sembrano stravolgere e annullare del tutto la funzione del "soggetto metafisico". Ma

⁵⁴ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 54.

questa perdita, si rivela essere un guadagno, in quanto la donazione, pur togliendo l'iniziativa e l'affermazione come fondamento, apre a tutte le possibilità del fenomeno, lo dona in maniera incondizionata. La perdita del fondamento è controbilanciata e risarcita pienamente da un guadagno in ricettività e in ricchezza di fenomenalità che si amplia in maniera sterminata e non quantificabile, saturando ed eccedendo ogni orizzonte di comprensione. Questo "secondo io" «garde tout le privilèges de la subjectivité, sauf la prétention transcendente d'origine»;⁵⁵ egli deve soltanto aprirsi e riceversi nel nuovo spazio aperto dalla donazione, spazio in cui la possibilità si estende fino all'impossibile. La fenomenologia apre un nuovo spazio su cui si possono dire, soltanto, cose migliori; in questo spazio l'io non è più il fondamento ma può esprimere molto di più. Proust ci "illumina" riguardo all'aver una nuova visione delle cose:

L'unico vero viaggio, il solo bagno di Giovinezza, non consisterebbe nell'andare verso nuovi paesaggi, ma nell'aver altri occhi, nel vedere l'universo con gli occhi di un altro, di cento altri, nel vedere i cento universi che ciascuno di essi vede, che ciascuno di essi è; e questo è possibile con un Elstir, con un Vinteuil, con i quali – e con i loro pari – noi voliamo veramente di stella in stella.⁵⁶

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, ed. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1995, p. 666.

CAPITOLO 2

LA FILOSOFIA DEL PARADOSSO

2.1 La “contingenza necessaria” dell’evento ed i fenomeni saturi

Il fenomeno saturo, attraverso il suo arrivo inatteso e improvviso, ci richiede, costantemente, una “nuova” visione delle cose. Quale sarà il nostro comportamento di fronte alla sua “invasione” nel nostro mondo? Cosa comporta e cosa richiede questo “avere nuovi occhi”? Il fenomeno saturo si caratterizza per il suo *surplus* intuitivo, per il suo imporsi come massimo di evenemenzialità, che eccede ogni nostro possibile tentativo di previsione, ma altresì di organizzazione e schematizzazione del suo dato. In *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001), Marion tenta di esprimere questo avere qualcosa in più che caratterizza il fenomeno saturo: il suo darsi in eccesso rispetto alla nostra modalità di accoglimento e ricezione. Il primato della donazione assoluta e incondizionata si traduce, per l’appunto, nell’arrivo del fenomeno a partire dalla propria iniziativa, nel suo essere “di più” rispetto al soggetto che prova a riceverlo. Ma come si origina ed a cosa è dovuto questo “in più”? Abbiamo già mostrato, che l’apertura *in toto* al fenomeno come atto della donazione, comporta la perdita dell’io come fondamento e il suo riceversi in quanto adonato, colui che si riceve in ciò che gli è dato. La donazione, in tal senso, si configura come qualcosa di assolutamente anteriore, che precede ogni tipo di affermazione da parte di un soggetto costituente, ed ogni altra istanza che

pretenda di affermarsi come fondamento. In tal modo, Marion opera uno scacco nei confronti di tutta la filosofia moderna, che ha sempre posto la soggettività e l'Io come centro di attrazione di ogni sistema del mondo, fulcro e polo di riferimento di ogni tipo di conoscenza, autori di ogni "messa in scena" del fenomeno. La sua fenomenologia, nel riconoscere che "qualcosa ci è dato", necessita di un nuovo fondamento, che si distacca e distingue dagli altri, in quanto non fonda a partire da una dimensione separata ed inaccessibile, ma si dona a dismisura fino a perdersi nella donazione stessa, partecipa e prende parte alla manifestazione del fenomeno.

La donazione è qualcosa di instabile, mutevole, che incide come un fatto e al di fuori di ogni previsione, arriva senza alcuna aspettativa e ci tocca lasciando il segno della sua traccia: si mette in gioco e si rilascia nel suo passaggio. «Non c'è fondamento in quanto il suo scopo è lasciare i fenomeni apparire in sé e da sé». ⁵⁷

Si tratta di un fondamento che non fonda, o meglio che tocca e segna, si consegna alla manifestazione. Il fondamento è soltanto un punto d'avvio, che si dà e si manifesta lungo tutta la realizzazione dell'opera: « Sono sempre rimasto affascinato dal fatto che, quando si costruisce una casa, per fare un muro occorre prima gettare le fondamenta (*fondations*) e spesso accade che si facciano fondamenta che non poggiano sulla roccia. Anzi, in molti casi edificare sulla roccia è addirittura impossibile e la maggior parte delle case sono costruite su fondamenta (*fondations*) senza fondamento (*fondement*). Basti pensare, ad

⁵⁷ J. L. Marion, *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2007, p. 43.

esempio, alle case e ai palazzi di Venezia, le cui fondamenta *af-fondano* nel fango!».⁵⁸ Ecco l'emergere della possibilità non-prevista: la donazione è un fondamento che non fonda, non determina a-priori lo sviluppo e l'evoluzione del dato nel suo passaggio alla manifestazione, ma si dà al suo interno, in modo da lasciarlo sviluppare secondo la propria possibilità e rendendosi visibile, di conseguenza, a-posteriori. La manifestazione rappresenta il culmine della necessità della donazione, di un darsi secondo la possibilità del fenomeno, che non esclude, però, mai una ulteriore possibilità: le case affondano nel fango allo stesso modo in cui si ergono sulla roccia, l'impossibilità si configura come l'ulteriore possibilità della possibilità stessa, come suo "in più", più del suo limite. La possibilità si apre e "sprofonda" nell'impossibilità: il fenomeno, in tal senso, si manifesta secondo una "contingenza necessaria", intesa come una contingenza che diviene necessità nel momento in cui si dà, che si impone come fatto, ma che non esclude mai l'altrimenti, lascia sempre aperta la porta ad una sua nuova possibilità. Da un lato, il fenomeno incide secondo la propria iniziativa: può ugualmente darsi e non darsi, ed è proprio questo che lo rende contingente; dall'altro, una volta che si dà, si rilascia totalmente come evento che l'adonato ha la possibilità di condurre a manifestazione: ecco la necessità della donazione. Questa "contingenza necessaria" si fonda, in tal modo, su una razionalità interna al fenomeno stesso, che supera il principio leibniziano di ragion sufficiente, trovando la propria ragione solo in sé e nel darsi secondo la propria iniziativa: a partire, quindi, dal proprio sé.

⁵⁸ *Ibidem.*

«Le même soi, que l'on repérait dans le phénomène se montrant, proviendrait du soi originel de ce qui se donne. Plus nettement, le soi de la phénoménalisation manifesterait indirectement le soi de la donation, parce que celui-ci l'opérait et, à la fin, ne ferait plus qu'un avec lui».⁵⁹ Il sé del fenomeno coincide con quello della donazione che, per l'appunto, si mette all'opera per favorire il suo passaggio alla manifestazione, esplicandosi secondo e nella piega del dato. Questa coincidenza del sé funge da fondo non fondante, un'origine non-originale che non è, ma si dona e si esplicita nella manifestazione. Si tratta di una libera donazione a fondo perduto: «dès lors que l'événement *se* donne toujours déjà, d'une donne révolue et d'une contingence nécessaire [...] il rend manifeste le *soi* de ce qui *se* donne. [...] Non seulement l'événement *se* donne en soi (annulant le retrait d'une chose en soi), mais il se donne à partir de soi et donc comme un *soi*».⁶⁰ La donazione, nel suo dispiegarsi come dato, rende manifesto il suo sé, si esplicita, è un a-priori che si mostra a-posteriori superando, in tal modo, ogni distinzione tra fenomeno e cosa in sé. Il fenomeno saturo, in tal modo, non si pone più come un caso eccezionale, ma diviene la norma della fenomenalità, avvalendosi costantemente di una donazione incondizionata e senza limiti. Il fenomeno risulta oggettivo, o per meglio dire viene costituito come un oggetto finito, soltanto se sottoposto a dei limiti tracciati, o “de-finiti”, da parte di un Io. Rinchiudere un fenomeno all'interno di un orizzonte di manifestazione rappresenta, senza alcun dubbio, una garanzia di

⁵⁹ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 37.

⁶⁰ *Ivi*, p. 53.

certezza; la quale, però, si accresce e aumenta solo a discapito della limitazione della saturazione e della ricchezza di fenomenalità. All'interno della categoria dei fenomeni "limitati ed oggettivi" rientrano i fenomeni poveri e i fenomeni comuni. I primi annoverano al loro interno i principi delle scienze esatte: l'intuizione formale della matematica e l'intuizione categoriale della logica. La metafisica ha accordato, da sempre, a queste scienze il privilegio della più grande certezza: la loro dipendenza da concetti universali ne garantisce un'iterabilità perfetta e una riproduzione identica, ottenuta attraverso il confronto con una fenomenalità vuota. I fenomeni comuni si definiscono, invece, ed acquisiscono significato in base al grado di riempimento intuitivo che rendono al loro concetto, il quale li precede e li de-finisce. Ma è proprio questo deficit dell'intuizione rispetto al concetto a definire il fenomeno e caratterizzarlo come un oggetto, per cui l'intuizione non aggiunge mai niente al concetto che la precede e che può, in tal modo, prevederla e controllarla (*regarder*). Il concetto sorveglia e controlla l'intuizione che non aggiunge, così, nulla di nuovo; fa in modo che la produzione sia sempre una ri-produzione senza perturbazione.

Vedere, al contrario, richiede una donazione che sorpassa costantemente ciò che arriva a manifestazione; quindi, presuppone un'intuizione che sommerga e superi in maniera irriducibile il rispettivo concetto, di modo che questo non possa ordinarla, organizzarla e prevederla. Si tratta di un vedere che si impone secondo l'iniziativa del fenomeno della donazione, come paradosso di cui nessuno può pretendere né il controllo né una spiegazione complessiva, poiché

porta in sé la traccia dell'incomprensibile. Il fenomeno saturo si impone come norma della "nuova" fenomenalità: «occorre imparare a vedere altrimenti, perché potrebbe essere in gioco una fenomenalità diversa da quella che porta a manifestazione gli oggetti».⁶¹ Una fenomenalità da rivedere e modificare costantemente, da cui lasciarsi arricchire e completare. La saturazione è uno stato a cui ogni fenomeno può accedere, o per meglio dire da cui ogni fenomeno è contrassegnato per via della donazione incondizionata che lo presiede. La saturazione concerne l'eccedenza con cui ogni fenomeno si dà e, di conseguenza, non rappresenta più un caso eccezionale e riservato a pochi fenomeni, ma la norma e il modello di riferimento: «diventa banale ciò che, per una decisione politica e legislativa, finisce con lo spettare a tutti e diventa accessibile a tutti».⁶² La banalità descrive una condizione alla quale tutti i fenomeni possono accedere. Marion riprende il *bannum* medievale (il quale, per l'appunto, indicava un diritto o una chiamata a cui tutti dovevano accedere o rispondere), proprio per sottolineare come ogni fenomeno sia intrinsecamente saturo, permeato da un eccesso di intuizione. Tutti i fenomeni, anche quelli più poveri e vuoti, possono essere descritti come fenomeni saturi: « di fronte alla maggior parte dei fenomeni, anche a quelli più elementari (ossia la maggior parte degli oggetti, prodotti dalla tecnica e riprodotti industrialmente), si dà la possibilità di una duplice lettura, che dipende soltanto dalla mia relazione,

⁶¹ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 139-140.

⁶² *Ivi*, p. 142.

sempre mutevole con essi».⁶³ La banalità del fenomeno saturo merita ancora due considerazioni: in prima istanza, ristabilisce il *surplus* e la ricchezza, a livello di fenomenalità, dei fenomeni che riteniamo più insignificanti, che consideriamo poveri e prevedibili soltanto perché ne stabiliamo a-priori le condizioni di possibilità, circoscrivendoli in maniera oggettiva, con il fine di controllarne e dirigerne la manifestazione. In secondo luogo, possiamo interpretare la saturazione come sinonimo di una permanente *possibile possibilità*, che sfida continuamente l'adonato ad esporsi alla sua incidenza, al suo arrivo, alla sua novità, chiedendogli una visione differente e mai definitivamente ultima. Ma non solo: è eccedenza di fronte alla quale, non posso mai “dichiarare di aver finito”, vi è sempre un “in più”, una nuova donazione di fenomenalità. Il fenomeno saturo rassomiglia, così, ad una rincorsa continua a qualcosa che ci oltrepassa costantemente, si trova sempre un passo avanti; si configura come un costante paradosso.

Sin dall'inizio del suo percorso, Marion ha sempre riservato un ruolo centrale al paradosso, facendone l'istanza che sovverte ogni posizione già acquisita e data per assodata. Letteralmente *parà dóxa*, indica ciò che va contro l'opinione corrente, contro l'apparenza. Ma non possiamo fermarci alla sua accezione letteraria: il paradosso è la norma di possibilità del fenomeno della donazione, e ciò implica non soltanto il fatto che ogni verità sia in sé contraddittoria, ma che esso costituisca la natura stessa di ogni datità. La verità non si dà più come

⁶³ *Ivi*, p. 143.

adeguamento al nostro concetto pre-costituito, ma si dona inondando e saturando ogni nostro orizzonte di comprensione e contenendo, di conseguenza, al suo interno l'ambiguo, l'oscuro, l'indeterminato, l'enigmatico. Il paradosso ci si impone come nuova figura del dono per via del suo carattere assoluto e incondizionato; l'ampliamento della sua possibilità all'impossibilità stessa ci obbliga ad accettare la contraddizione come sua condizione di possibilità, di una possibilità che si amplia fino all'impossibile, a ciò che sembrava "apparentemente" paradossale.

Claude Romano esprime questa centralità del senso filosofico del paradosso: «pour que le paradoxe devienne affaire philosophique au sens plein du terme, il faut qu'il contienne une contradiction indépassable parce que la vérité qui s'y révèle est une vérité elle-même contradictoire, est la vérité de la contradiction en tant que vérité de son indépassabilité».⁶⁴ La contraddizione rappresenta la logica interna alla donazione, il fenomeno saturo richiede il paradosso come prerogativa della sua contro-esperienza, del suo imporsi sommergendo ogni orizzonte di comprensione: il paradosso e la sua contraddizione sono l'espressione e la manifestazione di questa infinità, di questa eccedenza. Romano sottolinea come il paradosso sia "ragione di una più grande ragione", di una ragione che non si arresta al principio di ragion sufficiente, ma che diventa il luogo abissale della possibilità. Prova di questa "altra possibilità" della razionalità è la riduzione del fenomeno dato alla donazione. Questa si presenta

⁶⁴ 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, p. 12.

come una riduzione della fenomenalità alla sua autonoma capacità di apparire, ricondotta cioè alla sua donazione assoluta e incondizionata. Si tratta di una riduzione paradossale, in quanto ha come risultato l'apertura incondizionata alla donazione; rende manifesta una riduzione che rimuove qualunque ostacolo si interponga alla donazione del fenomeno stesso.

Marion fornisce anche una classificazione e una descrizione delle caratteristiche del fenomeno saturo invertendo, ad uno ad uno, i principi base delle categorie individuati da Kant. L'intento di questa inversione è quello di lasciare libero accesso al fenomeno, in modo che questo si dia in maniera incondizionata, eccedendo le condizioni formali dell'esperienza e situandosi oltre ogni schema trascendentale del soggetto. Il fenomeno saturo stravolge ed annulla, quindi, ogni schema di comprensione intellettuale, lasciando apparire e donando fenomeni irriducibili alla costituzione da parte di un soggetto. In tal senso, l'evento è il primo dei fenomeni saturi; esso risulta essere imponderabile secondo la quantità, poiché l'intuizione donatrice gli conferisce una quantità non prevedibile e non sintetizzabile a partire da una somma finita di parti. L'evento accade e si impone come un fatto, senza che possiamo fornirne una spiegazione totalmente adeguata. Ci risulta possibile tracciare e ricostruire particolari, dettagli e individuare le sue eventuali cause ma l'intero evento, con tutto ciò che mette in gioco, resta imprevedibile alle nostre ricostruzioni sommarie.

In secondo luogo, il fenomeno saturo è insopportabile secondo la qualità. In questo caso, l'intensità dell'intuizione supera le anticipazioni della percezione

provocando in noi un abbagliamento. L'idolo, attraverso il suo splendore, confisca tutto il visibile disponibile e non ci permette di vedere oltre, fa in modo che il nostro sguardo non lo possa oltrepassare, lo inghiotte e lo cattura. L'idolo rappresenta il massimo di visibilità che posso sopportare, colma il mio sguardo e si impadronisce della mia vista per l'ammirazione che suscita. L'idolo satura il mio sguardo con una intensità tale da non spingermi a cercare oltre, non lasciando posto ad altro, assorbendomi totalmente nel suo risplendere.

Il fenomeno saturo è, inoltre, assoluto secondo la relazione. Si impone colmando ogni orizzonte di comprensione, non è prevedibile in base alle mie passate esperienze, si sottrae ad ogni analogia con qualsiasi altro avvenimento. La carne è il fenomeno saturo che mi fa percepire percependo, fa da intermediario tra me e il mondo, converte il dato in fenomeno. La carne è ciò che mi dona a me stesso, è la donazione originaria dalla quale non posso più sottrarmi e con la quale sono dato a me stesso, a tal punto da non avere una carne, ma di essere una carne. Prendendo carne mi metto in gioco, è la sua donazione che garantisce la mia individuazione. «Avec la chair, il y va du premier et du seul phénomène saturé, qui livre l'ego à lui-même – qui délivre l'adonné à lui-même en l'assignant à résidence en lui seul. Il bénéficie donc d'un privilège incomparable sur tous les autres paradoxes».⁶⁵ La carne è il fenomeno saturo fuori da ogni relazione, senza alcun legame con il normale corso dell'esperienza (per Kant garantito dal tempo). È un sentire originario che

⁶⁵ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 121.

sento in maniera unica ed incomparabile: volgarmente si dice “lo sento sulla mia pelle”.

Il fenomeno saturo è, infine, irriducibile secondo la modalità. Non si accorda ad alcun Io trascendentale ma, al contrario, gli impone il suo sguardo: è il caso dell'icona. Abbiamo già definito l'icona come ciò che ci spinge a non fermarci ad una prima visibilità, che ci chiede di giungere in profondità in una distanza, non più istituita a partire dalla nostra prospettiva, ma in cui ci troviamo concepiti ed assorbiti. L'icona si impone, così, come contro-esperienza: «Il solo spettacolo che si offre all'occhio è la propria impotenza e incapacità a costituire ciò che gli si dà. [...] Riceve dalla vista una pura e semplice donazione perché non discerne più alcun dato oggettivabile. Questo caso-limite della fenomenologia è un paradosso. Il paradosso non si limita a sospendere l'assoggettamento del fenomeno all'Io ma lo rovescia».⁶⁶ L'icona riassume in sé anche le altre caratteristiche del fenomeno saturo: richiede un'ermeneutica e una ricostruzione senza fine come l'evento; come l'idolo richiede d'esser vista continuamente, pervade la mia visione e mi assorbe al suo interno; infine, come la carne, compie la mia individuazione affettandomi, facendo pesare su di me il suo sguardo. La paradossalità del fenomeno saturo inverte le certezze del soggetto trascendentale, privandolo dell'iniziativa di costituire il fenomeno come oggetto, compiendo la sua individuazione; lo segna attraverso la sua irruzione e ribalta ogni sua possibile mira, costringendolo ad un'ermeneutica senza fine.

⁶⁶ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p.61.

Quale ruolo per questo nuovo soggetto? Egli si costituisce come adonato, come colui che si riceve a partire da ciò che gli è dato. Che ruolo e quale funzione assume, visto che non è più in grado di costituire il fenomeno, ma si ritrova costituito dal suo arrivo inatteso e improvviso? Nonostante si ritrovi, così, degradato ad io di secondo grado, l'adonato conserva un grande privilegio: «l'evento puro che ad-viene non si lascia costituire come oggetto né lascia traccia duratura della propria apparizione se non in quell'Io/io (me) (*Je/moi*) che quasi a sua insaputa si trova ad essere costituito da ciò che riceve».⁶⁷ Si tratta di acquisire questa nuova consapevolezza: l'adonato resta colui che permette al fenomeno di darsi, ne conserva la traccia e gli permette di accedere alla manifestazione.

⁶⁷ *Ivi*, p.62.

2.2 L'adonato come "prisma" dei fenomeni

Abbiamo delineato le caratteristiche del fenomeno saturo, il suo costituirsi in quanto norma dell'apparizione e come *banalità* a cui ogni fenomeno può accedere. Si tratta, adesso, di qualificare e tentare di precisare i tratti dell'adonato, del nuovo soggetto che si riceve *dal/nel* fenomeno saturo, che gli viene costantemente dato e consegnato. Bisogna, innanzitutto, sottolineare come la perdita del rango trascendentale e dell'iniziativa all'interno dell'esperienza che facciamo del fenomeno, non designa l'adonato come pura passività o semplice ricettore del fenomeno nel suo darsi: si tratta di una ricezione che egli tramuta in manifestazione, per cui presuppone una sua specifica attività e una sua particolare predisposizione per questo compito. In questo senso, l'adonato si segnala per una sua esclusiva proprietà: «son difficile privilège de constituer le seul donné dans lequel il y aille de la visibilité de tous les autres donnés. Il révèle ainsi le donné comme phénomène».⁶⁸

L'adonato ha il privilegio di essere l'unico in grado di dare visibilità al dato, di rivelarlo come fenomeno e di condurlo a manifestazione, è il "salvatore" dei fenomeni. Si tratta di valutare, quindi, in tutta la sua portata questa trasposizione effettuata dall'adonato: il passaggio del fenomeno dall'esser dato al mostrarsi. La modalità attraverso la quale questo nuovo soggetto riceva il compito di

⁶⁸ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 58.

colmare questo scarto e come ne prenda carico su di sé nella veste di attore protagonista (non più soltanto ricettivo e passivo).

Per esemplificare più chiaramente questo passaggio, Marion fa riferimento alla figura del prisma e alla sua funzione di scomporre, filtrare e condurre a manifestazione; si tratta di un riferimento che percorre tutta l'opera di Marion fin da *L'idolo e la distanza*. Non ci occuperemo, in questo contesto, delle differenti caratterizzazioni che assume questa figura lungo tutto il suo percorso, ma ci soffermeremo, in particolare, sul parallelismo prisma-adonato stabilito a partire da *Dato che*. La Caldarone illustra bene questa analogia, descrivendo il funzionamento e l'operazione messa in atto dal prisma: «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».⁶⁹ Possiamo, dunque, evidenziare i tratti dell'adonato, a partire da questa sua corrispondenza con il prisma. L'adonato è il portatore della fenomenalità, colui che se ne fa carico e la rende manifesta a partire dalla sua iniziale invisibilità, è intermediario che scherma la luce bianca, in modo che da essa ne emerga e si dispieghi tutta la gamma dei colori. Ma che

⁶⁹ R. Caldarone, *Caecus Amor*, cit., p. 40.

tipo di visibilità mette in gioco l'adonato? Abbiamo già esposto come il dato si manifesti attraverso la piega della donazione, quindi secondo irruzione, anamorfosi e fatticità. Di conseguenza, il *donné* impatta sull'adonato in maniera impreveduta e inattesa, sovvertendo e saturando ogni suo schema di ricezione. L'adonato, rispetto a questa invasione del dato, non può che raccogliere soltanto degli schizzi, dei frammenti del suo arrivo: il fenomeno incide e passa, è una contro-esperienza di fronte alla quale l'adonato deve adoperarsi per trattenere qualcosa, deve resistere alla violenza del suo impatto. Dobbiamo, inoltre, ricordare che questo nuovo soggetto non possiede più la precedenza rispetto al fenomeno, ma si riceve a partire dal suo arrivo. L'adonato riceve il dato e lo ridona conducendolo a manifestazione, rivela il dato solo rivelando se stesso: «l'adonné n'est pas sans cette réception, l'impact suscite pour la première fois l'écran sur lequel il s'écrase, 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».⁷⁰ Disponiamo, quindi, da un lato, di un eccesso di donazione che l'adonato deve saper trasmutare in fenomenalità attraverso la manifestazione ma, dall'altro, di un soggetto che si fenomenalizza nella ricezione stessa, la richiede per riceversi a partire da un'istanza altra che non gli appartiene e che non può prevedere, ma di cui necessita costantemente per sorgere. L'adonato risulta da questa contro-esperienza, si fa destinatario ed interprete del dono, in quanto dal dato si riceve e ne riceve il suo senso.

⁷⁰ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 60.

L'adonato come "prisma" non opera un semplice e passivo specchiamento, che conduce il dato da origine oscura alla visibilità, alla manifestazione palese. All'adonato è richiesto un adeguamento alle condizioni del fenomeno saturo, un inserimento nella sua prospettiva, una sottomissione alla donazione. Risulta chiaro come la manifestazione non risulti, quindi, da una semplice trasposizione effettuata dall'adonato: egli non è solo un recipiente passivo che riflette ciò che riceve, anche perché si trova invaso da un'eccedenza, che non può contenere ed esprimere totalmente ed in tutta la sua ricchezza. Egli opera in questo scarto: «se il darsi è semanticamente più vasto del mostrarsi, la funzione (il lavoro) dell'adonato consiste nel colmare, senza mai poterlo fare adeguatamente, la disegualità tra donazione e fenomenalità».⁷¹ Ma come può contribuire attivamente a questo guadagno ed aumento di fenomenalità? Può farlo solo prendendo su di sé la responsabilità del fenomeno, disponendosi all'invasione dell'altro secondo un'eccedenza che non gli è dato comprendere e conoscere in maniera oggettiva, ma che può soltanto delineare ed abbozzare; riceve un dato non-oggettivo e non-oggettivabile che può tentare, soltanto, di esprimere vagamente. Abbiamo preso le mosse, dalla constatazione husserliana per cui "qualcosa ci è dato". Adesso, a partire dalle nostre analisi, ci sembra lecito affermare, forse paradossalmente, che "tutto ci è dato". Anche il nostro sé ci viene dato all'interno di questa donazione su cui non abbiamo alcun controllo o autorità, ma che abbiamo il privilegio di ricevere, ricevendoci come suoi testimoni. «L'événement, en récusant toute constitution et me constituant

⁷¹ S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 245.

comme son témoin, ne se donne donc qu'à moi. Et il se donne à moi à ce point qu'il me donne aussi moi-même à moi. Dans l'événement «Dont le regard m'a fait soudainement renaître», j'en deviens l'adonné». ⁷² Mi faccio investire dal fenomeno, rinunciando a comprenderlo totalmente e nella sua compiutezza. Ricevo la traccia del suo dato su di me: una traccia incomprensibile e non-riproducibile, ma che mi fonda come adonato, mi spinge alla ricerca del mio sé. In questa ricezione, il soggetto trascendentale diviene testimone del fenomeno nel suo darsi come evento e sorge nel momento in cui ne subisce l'impatto, nel momento in cui riceve la sua chiamata.

Marion ricorre alla chiamata come figura fenomenologica della contro-esperienza; essa attesta ed istituisce l'adonato come testimone di un invio che non è in suo potere, ma che gli richiede una risposta. La chiamata, dunque, non rinvia ad un'origine trascendente o ad un ente primo che la esercita, ma dipende dalla donazione stessa del fenomeno saturo: «il fenomeno saturo si caratterizza in quanto tale per l'eccesso in esso dell'intuizione che vi sovrverte e dunque precede ogni intenzione, che l'intuizione deborda e decentra; la visibilità dell'apparire sorge allora come contro-corrente rispetto all'intenzione - seguendo un para-dosso, una contro-parvenza, una visibilità in senso contrario rispetto alla mira. E di fatto, ogni tipo di fenomeno saturo (o paradosso) inverte l'intenzionalità, dunque rende possibile, anzi inevitabile, una chiamata». ⁷³ È il fenomeno saturo che richiede ed esercita una chiamata nel suo darsi ad un

⁷² J. L. Marion, *Certitudes négatives*, Grasset & Fasquelle, Paris 2010. p. 288.

⁷³ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p.327.

testimone che deve decidere in merito al suo accoglimento. È la configurazione stessa della chiamata a far sì che essa necessiti di un testimone, che se ne deve far carico, ne deve sentire il peso in modo che la chiamata si eserciti solo a partire dal destinatario, che la accoglie e la rende visibile esclusivamente nella sua risposta. La chiamata è la figura del *darsi* della donazione, un a-priori che si rende visibile solo a-posteriori: «la struttura della chiamata rivela che il primato del fenomeno non contraddice la necessità di dover cominciare dal soggetto, anzi la richiede». ⁷⁴

La chiamata cade sull'adonato il quale, dunque, riceve una convocazione, che gli impone una scelta: deve pronunciarsi sulla rinuncia alla propria solitudine ed alla propria autarchia, accettando la relazione sconosciuta con l'altro, con l'imprevedibile. L'adonato deve accettare il rischio di una relazione d'origine sconosciuta per individuarsi, riceversi nel fenomeno come altro da sé, originariamente alterato. In tal senso, la chiamata ha l'effetto di una sorpresa in cui l'adonato si scopre preso e sopraffatto. Si tratta di qualcosa di imprevedibile e anonimo, qualcosa che non possiamo rivendicare, che squalifica ogni nostra pretesa di definizione e costituzione oggettiva: rappresenta il lato sconosciuto che mi costituisce, che mi assegna a me ed un me. Ne risulta che questa chiamata come atto della donazione è un fatto, è qualcosa che è accaduto e che mi precede. Mi costringe ad ammettere qualcosa di enigmatico, di cui sono totalmente all'oscuro, ma che mi determina ed individualizza. La chiamata è un fatto che non posseggo, ma da cui devo innegabilmente ammettere di provenire.

⁷⁴ R. Caldarone, *Caecus Amor*, cit., p. 58.

Ne risulta un nuovo paradosso: «la fatticità della chiamata rende equivalenti l'accesso del chiamato a sé come un io/me (dunque la sua ipseità) e la sua differenza originaria con sé come un io, dunque la sua inautenticità».⁷⁵ L'accesso a me comporta, dunque, l'accettazione di questa differenza originaria con me stesso, a partire da questa alterità che si dà. Data a partire dalla donazione, la chiamata è un qualcosa di invisibile: è l'appello intrinseco al flusso della donazione incondizionata e assoluta, che continua a ridonarsi indipendentemente da una risposta. Abbiamo già visto, come l'adonato può confermarla ed accettarla solo nella risposta: «le conferisce visibilità, sonorità, attestandone il primato, la donazione; l'a posteriori della risposta riconferma, dunque, l'a priori della chiamata».⁷⁶

Tocca all'adonato decidere di mettersi in scena rispondendo al suo appello e sottomettendosi alla sua alterità. Si tratta, in un certo senso, di un viaggio verso l'ignoto che ci ripaga, però, facendoci ricevere il nostro sé. Ma come può l'adonato rispondere a questa chiamata? Essa resta, in ogni caso, qualcosa di incomprensibile, ma la sua donazione è tale da fornirmi il mezzo per rispondere attraverso la stessa risposta, nel dichiararmi pronto a riceverla, semplicemente pronunciandola.

« 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. – Così, solo la

⁷⁵ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p.331.

⁷⁶ R. Caldarone, *Caecus Amor*, cit., p. 68.

risposta performa la chiamata, e l'adonato rende visibile ed udibile ciò che gli si dà, corrispondendogli nell'atto di rispondere "Eccomi!". [...] Una tale risposta che apre la visibilità e dà la parola alla chiamata che la rende fenomeno al posto di donarle la replica e di degradarla, noi la chiameremo responsorio.⁷⁷

⁷⁷ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p.353.

2.3 Il senso del responsorio e il suo ritardo costitutivo

Marion definisce il responsorio come l'atto che rende fenomenale la chiamata. Non si tratta di un gesto facoltativo, ma di una componente intrinseca alla chiamata, poiché essa mi ha già convocato: mi si impone ed io non posso evitarla, ma soltanto ricevermi nel riceverla. Non posso prestarle indifferenza, poiché mi segna con il suo arrivo: soltanto l'ascolto del suo appello presuppone, già, una mia risposta. Questa chiamata è l'esplicitazione di una donazione assoluta che ridona continuamente se stessa in maniera incondizionata: l'appello rappresenta, soltanto, la modalità attraverso la quale questa chiamata raggiunge l'adonato, privilegiato in quanto l'unico a poterne ricevere il dono. Ed è proprio questo adonato a necessitare del suo arrivo, poiché soltanto nel responsorio al fenomeno saturo egli può riceversi. In questo senso, l'adonato apre e dona visibilità alla chiamata ma essa, di per sé, rimane al di fuori di ogni orizzonte, non si stanca mai di donare, e di farlo indipendentemente da ogni possibile responsorio dell'adonato.

Questa fatticità della chiamata dà vita ad un nuovo paradosso: ogni possibile responsorio ritarda, inevitabilmente, rispetto all'appello che lo provoca. Innanzitutto, è necessario ricordare come: «ogni responsorio conferma una possibile chiamata, una delle facce possibili della chiamata, senza mai giudicare ciò che la chiamata riserva ancora».⁷⁸ Si tratta ancora dello scarto tra fenomenalità e donazione, per cui l'adonato può cogliere soltanto parte delle

⁷⁸ *Ivi*, p.354.

possibilità del fenomeno ed in maniera incompleta. Egli attesta sempre una mancanza nei confronti della donazione, per cui ogni suo progresso attesta una ineliminabile ineguaglianza di partenza. Inoltre, bisogna sottolineare come, seppur la risposta renda manifesta la chiamata, ritarda sempre su di essa: la chiamata rimane un fatto che la precede e che le fornisce i mezzi per rispondere. Si tratta, dunque, di un ritardo strutturale che conferma il mio mancare rispetto alla donazione, il mio essere improprio e inautentico, di doverle la mia appropriazione, riconoscendole il dono di qualcosa che non possiedo. Devo riconoscere su me stesso, che la mia origine risente di una donazione che non mi appartiene, ma che mi proviene da altrove.

Si tratta di un ritardo che si attesta in maniera evidente nel fenomeno della nascita. Possiamo definire il nostro *venire al mondo* come il fenomeno che più ci appartiene e ci definisce ma che, paradossalmente e al tempo stesso, rimane sconosciuto nella sua origine e la cui manifestazione ci sfugge. In primo luogo, devo riconoscere che la mia nascita si produce senza di me: «De stade en stade, de miroirs en mémoires, je finirai par m'identifier après coup à ce que j'étais déjà depuis pas mal de temps, mais sans jamais annuler ce retard, ni devenir identique à moi».⁷⁹ La mia nascita presuppone azioni e parole pronunciate senza di me, una serie di avvenimenti di cui non sono il protagonista, ma che mi hanno generato e formato per come sono. Nascere fa riferimento ad una storia e a degli episodi, di cui non sono protagonista né testimone, ma che mi vengono dati e mi

⁷⁹ J. L. Marion, *Certitudes négatives*, cit., p. 293.

determinano più di qualsiasi altro fatto. La mia nascita e gli eventi che l'hanno preceduta rappresentano una sfera che mi coinvolge e concepisce al suo interno, ma alla quale non risulterà presente. Si tratta della mia origine che posso ricostruire attraverso racconti, fotografie, documenti ufficiali senza, però, colmare il ritardo che me ne separa. Non posso viverla e provarla a titolo d'evento, essa mi è data *dandomi* alla vita. La nascita è il mio primo responsorio, quello che non posso assolutamente denegare e che assumo su di me in tutta la sua pienezza, che mi dona alla vita permettendomi di identificarmi con essa, ma in maniera tale da non potere annullare questo ritardo. Qualora ipotizzassi una risalita lungo il corso della mia vita, condotta attraverso i ricordi fondamentali che l'hanno determinata, mi troverei davanti una carrellata di ricordi, immagini, sentimenti ed emozioni che tentano di ripercorrere e ricoprire ogni periodo della mia esistenza. In questa risalita, troverei di certo un confine invalicabile oltre il quale i miei ricordi non possono spingersi, un'origine che mi possiede e mi determina, ma che mi sfugge inesorabilmente.

Mi sfugge il mio principio: «l'originare contredit l'originel et mon origine se définit par une inaccessibilité originelle à l'origine».⁸⁰ Non sono il principio di me stesso, non posso accedervi ed identificarmi: devo riconoscere l'altro come mia componente essenziale, che fa parte di me come un fatto, che ho la possibilità di ricostruire solo sommariamente, ma che mi determina essenzialmente. La mia origine non si vede, si dà: risente di una donazione che non le appartiene e di cui porto sempre il segno. La mia verità sta nella continua

⁸⁰ *Ivi*, p. 294.

e mancata appropriazione: «Io è un altro – è dir poco: Io non appare che dissimulando l'adonato, istituito dal ritardo irrimediabile del responsorio alla chiamata». ⁸¹ Diventa manifesto come questo ritardo attesti e scaturisca da una differenza costitutiva tra la chiamata e il responsorio. Una differenza che, quindi, non è temporale ma fenomenologica: è conseguenza diretta dello scarto e della distanza a partire dai quale l'adonato si riceve. La donazione differisce sin dall'inizio secondo la piega del dato, deve darsi sotto altra forma in vista dell'adonato finito che deve riceverla: «tutte le determinazioni attraverso le quali il fenomeno si dona e si mostra a partire da sé fino ad esercitare una chiamata (impatto, contro-intenzionalità, irruzione, anamorfosi, fatto compiuto, incidente, evento ecc.) si concentrano e si trascrivono per l'adonato nella responsabilità che egli ne prova». ⁸²

L'appello si rivolge, ricade, incombe e pesa su di lui: si trova preso, coinvolto in un responsorio per cui deve scegliere e decidere fino a che punto inoltrarsi. Tocca all'adonato stabilire fino a che punto mettersi in gioco nella ricezione del fenomeno saturo in tutte le sue possibilità, sfumature ed inclinazioni. Il responsorio, in quanto atto finito di un adonato, non può mai pretendere di comprendere il fenomeno nella sua totalità; può riuscirci solo rendendolo finito, *de-finendolo*, facendone un oggetto all'interno del proprio orizzonte, impoverendolo e rinunciando a parte della sua donazione ma rinunciando, al tempo stesso, a completarsi e riceversi in esso. Come tale, il responsorio non

⁸¹ J. L. Marion, *Dato che*, cit., p. 356.

⁸² *Ivi*, p. 360.

esaurisce mai tutte le possibilità del fenomeno, «non smette mai di ricominciare»,⁸³ non conclude mai con il fenomeno ma, in tal modo, incrementa la ricerca del sé dell'adonato: fa in modo che non concluda mai con se stesso e gli consente di riceversi secondo una nuova possibilità. Proprio per questo motivo, il fenomeno saturo mi sollecita ad una decisione continua e sempre rinnovata: rappresenta un'incombenza che apre sempre nuove possibilità del fenomeno, lo rende più complesso, mi allontana sempre più da una visibilità oggettiva. Più risalgo nella ricezione del fenomeno saturo, più vedo oscuratamente, ovvero vedo il non-visibile oggettivamente, mi cirondo di invisibile. Il responsorio mi impone, paradossalmente, di vedere sempre meno: «si deve acconsentire a non ricevere né vedere che il dato povero o comune di un oggetto, per guadagnarvi il godimento di un potere adeguato di costituire, o ci si deve esporre all'umiliazione di non costituire mai e di ripetere senza fine i responsori, per guadagnarvi il godimento di una donazione di paradossi e conquistarvi l'intero statuto di adonato?».⁸⁴

Emerge chiaramente come questa netta separazione, questa responsabilità che si impone all'adonato comporta una scelta continua di fronte alla saturazione, a cui può accedere ogni fenomeno. La questione diventa: posso, ogni volta, abbandonarmi all'incertezza di una donazione incondizionata e senza termine? Sono, perlopiù, le esigenze della vita pratica ad impormi la necessità di dover controllare la manifestazione di un fenomeno, limitarne la possibilità a delle

⁸³ *Ivi*, p. 371.

⁸⁴ *Ivi*, p. 375.

condizioni da noi imposte, in maniera tale da costituirlo come oggetto, poterlo controllare, prevedere e riprodurre facilmente. Per questo motivo, considero molti fenomeni saturi come fenomeni poveri e privi di intuizione, per poterli, per l'appunto, gestire e padroneggiare facilmente. La contro-esperienza, in tal senso, non vuole contraddire le condizioni d'esperienza, ma liberare la possibilità di un'esperienza incondizionata, che non è in mio potere controllare. Il fenomeno saturo si caratterizza per il suo eccesso, per lo sconvolgimento e la saturazione che opera di ogni nostro orizzonte di comprensione; richiede, dunque, una resistenza da parte dell'adonato che deve, per l'appunto, *resistere* alla violenza del suo arrivo, opporsi in qualche modo al suo impatto e provare a trattenerlo; la resistenza dell'adonato è indice della trasmutazione della donazione in manifestazione che questi riesce ad operare.

Marion analizza i gradi e le differenti reazioni da parte dell'adonato al fenomeno saturo: esso può suscitare ammirazione, timore reverenziale o rispetto, ma altresì il rifiuto e la negazione. Non ci soffermeremo, in questo luogo, nella descrizione degli effetti che provoca l'impatto del fenomeno saturo, ma anche questo riferimento è teso a sottolineare l'importanza e l'esclusivo privilegio acquisito dall'adonato, in seguito all'apertura incondizionata al fenomeno. Quella di Marion è, dunque, una fenomenologia che libera il dato, riducendolo unicamente alla propria possibilità di darsi e istituendo l'adonato come suo testimone, unico responsabile della donazione del fenomeno in ogni suo grado e sfumatura. È ormai palese che questo arricchimento ed

accrescimento della donazione fino all'impossibilità, comporta lo spostamento del paradigma della razionalità su un nuovo piano, che non esclude alcuna possibilità, ammettendo la paradossalità e la contraddizione come norma di ogni apparire. Il fenomeno saturo conferisce, in tal modo, la massima decisionalità e responsabilità all'adonato. Fino a dove vogliamo spingerci nel nostro percorso di ricerca e ricezione? Siamo pronti ad accettare il rischio di un'esperienza, che ci dice tanto di più quanto più si rende oscura ed enigmatica?

Ecco il paradosso del testimone: «vede il fenomeno ma non sa che cosa vede né comprenderà ciò che ha visto».⁸⁵ L'eccesso del fenomeno che lo colpisce è tale che: «il testimone non arriva mai a dire, a comprendere e a far comprendere ciò che ha visto; il più delle volte neppure lo pretende e finisce col chiudersi nel suo silenzio. Cosa che, d'altronde, è comprensibile e spiegabile, perché ciò che ha visto si sottrae alla comprensione totale dell'evento».⁸⁶

L'adonato è da sempre esposto ad un ritardo irrimediabile (la nascita ne è il caso esemplare), che non toglie validità ed importanza alla sua figura, ma lo istituisce come colui che è disposto a mettere a rischio la propria solitudine, per lanciarsi in un viaggio di ricerca senza fine: «il testimone non smette mai di pensare quest'eccesso di intuizione ricorrendo a tutti i concetti a lui disponibili, con un lavoro che potremmo chiamare un'ermeneutica infinita».⁸⁷

Questo ritardo costitutivo, questa eccedenza senza fine, questa apparente privazione si rivela un grande guadagno: «costruire la propria identità (e quella

⁸⁵ J. L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 166.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p.167.

degli altri) col racconto della propria storia individuale implica uno sforzo continuo che, per restare infinitamente assegnabile a concetti sempre nuovi, esige l'attività della risposta». ⁸⁸ La donazione incondizionata e assoluta si dona come appello, che richiede e strappa la risposta dell'adonato attraverso una prima parola che non è mia, ma di cui sono dotato, investito da parte della donazione. L'adonato si trova, in tal modo, investito della più grande responsabilità: fino a che punto vuole inoltrarsi e proseguire nella risposta e nell'accoglimento del fenomeno saturo, fino a dove è disposto a rischiar-si per ricever-si, a perder-si per ritrovar-si. Questa ricerca del sé porta al ritrovamento del non-visibile: il senso del responsorio sta nella volontà di perseguire questa continua ricerca.

⁸⁸ *Ibidem.*

2.4 Paradosso della nuova visibilità: vedere è straordinario che altera

l'ordinario

«Il fenomeno saturo, inteso come una misura non rigida ma elastica e gradualmente estensibile ai fenomeni, rende giustizia teorica proprio alla multiformità della fenomenalità, alla profondità inapparente dei fenomeni, al fatto che le cose più manifeste e più comuni siano spesso anche le più nascoste e ritratte in se stesse. Il fenomeno saturo si rivolge, dunque, ed essenzialmente, all' "ordinario" e al "finito", anche se pretende di alterare il "punto di sguardo" su di essi. Lo "straordinario", di conseguenza, risulta da un'alterazione del punto di sguardo sull' "ordinario", non dall'oblio dell'ordinario». ⁸⁹

Come è emerso dall'analisi della responsabilità dell'adonato, nel fenomeno saturo entra in gioco un nuovo tipo di visibilità. Si tratta dell'ingresso del paradosso all'interno del campo della fenomenalità, dovuto all'inversione della prospettiva per cui non sono io a dover costituire il fenomeno come un oggetto, ma ne subisco l'iniziativa, ne ricevo la donazione. Alla visibilità tipica di un oggetto, sotto forma di figura ed immagine secondo certi parametri formali, subentra un nuovo tipo di visibilità che non dà a vedere oggetti, ma si nutre degli "effetti" della donazione. Un nuovo tipo di visibilità che, si attesta oltre la

⁸⁹ R. Caldarone, *Caecus Amor*, cit., p. 188.

costituzione sotto forma di ente, per lasciare campo a ciò che non è oggettivamente visibile, l'invisibile come tale o non-visibile oggettivamente. Si tratta di una questione che ha accompagnato tutto il nostro itinerario all'interno del percorso fenomenologico di Marion, in maniera parallela al tema della donazione, sviluppandosi a partire dal suo stesso sfondo. Abbiamo tematizzato un nuovo spazio a partire da una profondità e da una distanza che non siamo noi a disporre ed elaborare, ma in cui ci troviamo investiti in funzione di adonati, a partire dalla donazione incondizionata del fenomeno. Questa donazione, per l'appunto, sorge a partire da questa distanza, la percorre per risalire al visibile imponendosi secondo la propria possibilità, secondo una visibilità non-prevedibile a partire dalla nostra mira intenzionale, invisibile ai nostri occhi che cercano di definirla, ma che possono soltanto accoglierla. Proprio questa invisibilità, questa visibilità non-oggettiva caratterizza i fenomeni saturi nel loro arrivo, nel mio accoglimento. Nuova visibilità che, abbiamo già introdotto in precedenza e che concerne strettamente la distinzione tra *regarder* e *voir*.⁹⁰ Ricevere il fenomeno, dunque, vuol dire accogliere la sua invisibilità, guardare (*regarder*) sempre meno per ricevere l'effetto che esercita su di me, lasciando che ogni possibilità del fenomeno si dia a vedere (*voir*) secondo la propria iniziativa.

Visibilità ed effetto, che entrano in gioco, in maniera esemplare, in campo artistico. Il mondo dell'arte riveste un ruolo primario nella fenomenologia di Marion che, non solo vi prende in prestito la distinzione tra idolo e icona, ma

⁹⁰ Vedi cap. 1, pp. 41-42.

utilizza costanti e ripetuti riferimenti ad opere d'arte, in quanto le ritiene esempio per eccellenza dell'apertura incondizionata al fenomeno; la vera opera d'arte nasconde, dietro la sua superficie materiale, sempre una nuova possibilità: «le tableau ne peut se voir en une seule fois, il doit se revoir pour apparaître, car il paraît selon la phénoménalité du phénomène saturé».⁹¹ In piena conformità con la donazione incondizionata, il quadro richiede sempre una nuova possibilità, un nuovo sguardo da parte di un osservatore. Un dipinto dona sempre un nuovo effetto, offre il posto a nuove risalite alla visibilità, fino a quando non esauriamo le sue possibilità trasformandolo in un oggetto. A questo punto diventa chiaro come, paradossalmente, più faccio esperienza di un fenomeno saturo, meno posso distinguerlo chiaramente, tracciarlo con precisione. «Le tableau impose, avec une première évidence, la possibilité d'inverser le «monde inversé» des objets en monde libre des événements».⁹² Invertire il mondo degli oggetti in mondo di eventi: è questo il proposito della fenomenologia di Marion. Il fenomeno, quindi, sorge da sé e non posso oggettivarlo né averne figura visibile; posso, soltanto, perseguire nella mia ermeneutica infinita, ricevendone l'effetto invisibile.

Questo parallelismo tra la pittura e il fenomeno saturo rappresenta, in particolare, il *leitmotiv* di *La croisée du visible* (1996). Ci accosteremo a quest'opera per tentare di caratterizzare maggiormente il paradosso della nuova visibilità, in che modo altera e sconvolge la nostra mira intenzionale, rende futile

⁹¹ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 84.

⁹² J. L. Marion, *Certitudes négatives*, cit., p. 273.

l'imposizione della nostra prospettiva all'oggetto. Si tratta di stravolgere lo "sguardo ordinario", il modo abitudinario che guida la visione degli oggetti che ci circondano nella vita quotidiana: «le spectacle du visible déjà offert dans le maquis clairsemé de la voyance quotidienne ne peut se dérober à la garde à peine vigilante que monte, devant lui, mon œil lassé et satisfait. On sait ce qu'on voit et ce qu'on doit voir; on s'assure seulement que ce qu'on voit coïncide avec ce qu'on doit voir, dans une possession calme, sans quête, sans surprise».⁹³

La visibilità ordinaria non mi sorprende in quanto è piatta e prevedibile, si ferma alla superficie esterna degli oggetti, risponde alla mia richiesta di padronanza sul mondo circostante. Concerne ed evidenzia un tipo di visibilità che mi favorisce nella gestione di un mondo, che deve risultare pienamente in mio potere, in maniera tale da permettermi di dirigerlo e sottometterlo facilmente alle mie intenzioni. Questo mondo deve rispondere il più possibile alle mie esigenze. *Avere nuovi occhi*, al contrario, comporta la perdita del controllo sugli oggetti, per ritrovare dei loro nuovi aspetti: «nous ne regardons ce que propose le peintre que pour y voir un visible jusq' alors resté inaccessible à notre vision».⁹⁴ Ecco emergere il motivo estetico e la centralità della visione: nel quadro, o in un'opera d'arte in generale, siamo alla ricerca di una nuova visibilità, una vista fuori dall'abitudinario che mi porta non soltanto a vedere di più, non deve semplicemente aggiungere visibilità alla mia prospettiva. La vera opera d'arte opera sul modello dell'icona: deve invertire ed annullare la mia

⁹³ J. L. Marion, *La croisée du visible*, Puf, Paris 1996, p. 49.

⁹⁴ *Ivi*, p. 50.

visione, organizzando per lei e al suo posto la visione del non-visto, sorprendere con un nuovo effetto, travolgendomi con un nuovo spettacolo, che sorge a partire dalla distanza. Ecco in cosa consiste l'opera del pittore: «le tableau ne gère pas l'organisation du visible en combinant autrement le déjà vu: il ajoute à la masse des phénomènes déjà vus ou éventuellement prévisibles un phénomène absolument nouveau, non encore vu».⁹⁵ Ogni opera d'arte deve andare oltre la sua superficie oggettiva, oltre le figure e i contorni rappresentati, per cercare nuovi effetti da cui sorgano nuove visibilità, oltre e a partire dalla visibilità oggettiva delle figure che mette in scena. Deve donare più della loro presenza piatta e di facciata, deve darmi qualcosa che mi spinga costantemente ad andare ad osservarla, farmi *cercatore* di nuove possibilità nel suo configurarsi come fenomeno saturo.

L'opera del pittore si compone di questa ricerca dell'invisibile, della sua resa e messa in scena; egli si rende artefice della sua apparizione: «avec le tableau, le peintre, en alchimiste, transmue en visible ce qui fût sans lui resté définitivement invisible. Ce qui nous nommerons l'invu».⁹⁶ L'*invu* risponde con precisione alle esigenze della nuova visibilità: è una forma di invisibile che non resta tale, ma può trasgredirlo per sorgere nella visibilità. È un invisibile provvisorio, che non rimane tale, ma entra nel campo della visibilità per sconvolgerne gli equilibri con il suo ingresso. Si tratta di un elemento imprevedibile nel suo arrivo, quindi non riproducibile né concettualizzabile.

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ivi*, p. 51.

L'*invu* fa il suo ingresso nella visibilità per sparirne, in modo da suscitare in me un nuovo bisogno, un nuovo lampo, la ricerca di una sua nuova apparizione secondo una nuova possibilità. In questo senso, è il quadro che mi convoca, che mi spinge a rivederlo, in modo tale che io non potrò mai consumare del tutto la sua possibilità d'apparizione, il sorgere di nuovi *invu*. Ciò conduce ad un nuovo paradosso: «le tableau apparaisse de lui-même – voilà l'absurdité par excellence. [...] Le tableau véritable – et c'est l'unique motif de la fascination qu'il exerce sur son spectateur – échappe autant à celui qui le signe qu'à celui qui le regarde».⁹⁷ Cosa sta alla base di questa fascinazione che sfugge non solo allo spettatore che all'esecutore dell'opera d'arte? Il vero capolavoro è quello che rinvia alla distanza, apre alla profondità, non si lascia afferrare a partire dalla sua immagine, ma la arricchisce a partire dalla risalita inaspettata degli *invu*. Il pittore deve, quindi, registrare questa ricchezza, lasciare la porta aperta ad un suo nuovo ed imprevisto arrivo, tracciare le linee non definendo un'immagine piatta, ma lasciando il posto a una visibilità perennemente rinnovata secondo i suoi ectipi. «Par ectypes, entendons non point des types – empreintes imposées de l'extérieur par le spectateur ou l'ouvrier – mais des empreintes internes, montant du fond du tableau».⁹⁸ L'ectipo è, dunque, una traccia interna al dipinto, punto d'appoggio del sorgere degli *invu*; evidenzia una disposizione interna del quadro stesso, la cui organizzazione dipende totalmente da se stesso. L'ectipo è ciò che si pone in rilievo, dà segno ed è segno dell'effetto fornito dagli *invu*, di

⁹⁷ *Ivi*, p. 66.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 68-69.

un effetto che non corrisponde ad una tipologia già assegnata, ma si pone fuori da qualsiasi norma nel suo sorgere autonomo. Questa nuova dinamica annuncia una cesura netta rispetto alla visibilità di un oggetto: l'ectipo è il segno tracciato da ogni *invu* nella sua risalita a partire dal fondo di riserva (*fonds*), il fondo dell'invisibile. Questo fondo si oppone allo sfondo (*fond*), che riguarda, invece, il visibile non visto, un visibile che accresce la visibilità stessa permettendo alle figure di stagliarsi e prendere forma. La risalita dagli *invu* agli ectipi è, quindi, indice della contro-prospettiva con cui il quadro si impone come fenomeno saturo, per un testimone che non lo riceve come oggetto, ma come effetto che non può padroneggiare. Si tratta di un'ulteriore prova per l'adonato, riprova della sua disponibilità a mettersi in discussione, accettando di non vedere ni-ente (nessun ente o oggetto) per riuscire a ricevere di più: «c'est le paradoxe du tableau (mais non de lui seul) que plus croît son évidence propre, plus sa réception dépend du regard éventuellement myope, à tout le moins clignant, de son spectateur. Le tableau impose sa réception comme une épreuve au voyant, qui y découvre les limites de son aptitude à voir».⁹⁹

⁹⁹ *Ivi*, p.79.

2.5 Il caso del volto e l'incomprensibilità dell'uomo

Il paradosso della nuova visibilità ci apre l'accesso e ci schiude le porte di un fenomeno che non ci permette di guardare (*regarder*) ni-ente, ma ci consente di vedere (*voir*) lo "straordinario" che racchiude ogni fenomeno, persino il più banale e apparentemente insignificante. Il fenomeno saturo ci consente, dunque, l'accesso all'invisibile: ricevo il fenomeno nella sua visibilità non-oggettiva, dovuta alla donazione incondizionata che accompagna il suo arrivo. Un fenomeno, quindi, che non dà ni-ente a vedere in quanto vi è troppo da vedere rispetto alle nostre capacità; esibisce, per noi che lo riceviamo, una componente oscura ed enigmatica, da decifrare e che si arricchisce costantemente di nuovi elementi. La sua apparizione si situa oltre le condizioni di possibilità attraverso il quale lo costituisco e si impone come qualcosa di criptico, che richiede una costante decifrazione. È necessario ricordare che la paradossalità del fenomeno saturo consiste nel fatto che più si dà a vedere, meno posso distinguerlo chiaramente e definirlo.

Il caso esemplare di ciò che abbiamo appena enunciato è il volto d'altri, l'invisibile per eccellenza. Marion riconosce nel volto altrui un fenomeno saturo irriducibile secondo la modalità. Il volto possiede un privilegio rispetto agli altri fenomeni saturi: esso non dà a vedere nulla se provo a mirarlo o ad intercettarlo, mi offre solo le pupille vuote dei suoi occhi. Uno sguardo, al contrario, si mostra solo nell'atto di vedere, quando prende l'iniziativa della visione. Se provo a

definire lo sguardo d'altri soltanto partendo dalla mia prospettiva, non posso far altro che ridurlo ad oggetto, farne un viso in carne ed ossa, ma senza espressione. Il volto risulta essere un fenomeno inguardabile in sé e a partire dalla mia iniziativa. Devo, quindi, lasciarmi guardare e riceverlo: «le centre du visage se fixe dans les yeux, le vide des pupilles; ici surgit un contre-regard; il échappe à mon regard et m'envisage en retour – en fait, il me voit le premier, car il prendre l'initiative. Le regard d'autrui, justement parce qu'irregardable, fait irruption dans le visible».¹⁰⁰ Di fronte allo sguardo d'altri, posso soltanto abbassarmi e riceverne l'iniziativa, accoglierlo e considerarlo in tutta la sua pienezza. Questo sguardo possiede una contro-mira che non posso invertire, che non posso rifiutare se non facendone un oggetto, interdicendolo come sguardo e riducendolo ad un viso piatto. Lévinas ha riconosciuto nel volto d'altri un fenomeno etico: «l'injonction “Tu ne tueras pas!”. [...] Certes, je puis le tuer, mais alors il disparaîtra comme visage, se figera en un simple objet, précisément parce que la phénoménalité du visage interdit de la posséder, de la produire, donc de le constituer comme un objet intentionnel».¹⁰¹

Il volto d'altri, quindi, mi lancia silenziosamente un appello: mi chiede di rispettarlo, di accoglierlo per come si dà, senza rinchiuderlo e ingabbiarlo nella mia modalità interpretativa. Questo sguardo, dunque, impone una decisione etica all'adonato: ricade su di lui la responsabilità di accoglierlo, di riconoscerlo, valutarlo per come si dà e nell'effetto che produce su di me che lo accolgo.

¹⁰⁰ J. L. Marion, *De surcroît*, cit., p. 139.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 140.

L'adonato è l'unico che può *salvarlo* assecondandone la manifestazione, vedendo in questo sguardo invisibile ciò che è sottratto al vedere stesso; si rivolge e pesa su di me, unico a poterne raccogliere e testimoniare l'invisibile effetto che dona.

È questa stessa istanza etica che determina la decisione di Rothko: « la façade interdit de peindre la face et, donc, il faut choisir entre soit tuer la face en l'encadrant dans la platitude du tableau et la mettre à mort dans l'idole, soit se "mutiler" en tant que peintre et renoncer à produire la face directement dans la visibilité. Rothko a choisi de se mutiler pour ne pas tuer la face, qu'il nomme le drame humain». ¹⁰² Egli afferma che la facciata, in quanto superficie piatta mostra il visibile ma non lo rivela. Questa si arresta alla manifestazione esteriore e materiale, non giunge ad esprimere l'interiorità. La mutilazione, a cui fa riferimento Rothko, concerne, quindi, l'oggettivazione di un volto operata da parte dell'immagine che lo appiattisce, non rinvia allo sguardo interiore, facendone, così, un idolo. Questa riduzione rappresenta la violazione dell'ingiunzione etica, che chiede il rispetto per lo sguardo altrui, chiede di non sopprimerne la manifestazione: si ferma alla dimensione materiale di un viso, alla descrizione oggettiva dei suoi connotati recidendo lo sguardo d'altri, esprimibile solo attraverso la distanza in cui lo ricevo. Anche questo esempio non fa che mettere in risalto la responsabilità che ricade sull'adonato. Egli ha la possibilità di lasciare spazio al sorgere di un viso come contro-intenzionalità che mi impone il suo sguardo; ciò prevede l'accettazione della fatica e della

¹⁰² *Ivi*, p. 95.

sofferenza che derivano dalla sua ricezione. Ciò concerne, anche, la rinuncia alla mia autarchia di fronte ad uno sguardo che mi chiama e mi chiede di situarmi di fronte a lui, di collocarmi nella sua prospettiva; in breve, devo espormi totalmente a questo sguardo. L'adonato può decidere di rinunciare alla vastità e all'enigmaticità di questo fenomeno saturo, imponendogli di essere secondo le proprie condizioni di possibilità, relegandolo a semplice oggetto e censurandone la manifestazione. La rappresentazione, il possesso e la definizione rappresentano altrettanti modi di limitare, mutilare o uccidere lo sguardo d'altri. In generale, per ricevere pienamente la sua donazione, devo accettare di non avere l'ultima parola sulla sua manifestazione: « il s'agit de lui ôter l'autonomie irréductible d'un autrui non objectivable, non connaissable, centre imprévisible d'initiatives et d'intentionnalité».¹⁰³ Devo riconoscere nel fenomeno, un'intuizione saturante che oltrepassa ogni intenzionalità, per cui mi trovo sempre in una situazione di *deficit*. Mi attesto secondo una doppia mancanza: in primo luogo, sono in ritardo rispetto al suo arrivo che mi costituisce come un fatto. In secondo luogo, risuldo mancante rispetto alla sovrabbondanza della sua donazione, posso rendergli giustizia solo attraverso un'ermeneutica infinita.

Rispettare lo sguardo d'altri vuol dire non finire mai con la sua ricezione: «seul celui qui à vécu avec la vie et la mort d'autrui sait à quel point il ne le connaît pas. Lui seul peut donc le reconnaître comme le phénomène saturé par excellence».¹⁰⁴ Questa ermeneutica infinita rivela, sempre, una nuova possibilità

¹⁰³ *Ivi*, p. 152.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

del fenomeno, mostra come non posso terminare mai del tutto terminare con lui. Che senso acquisisce la mia ermeneutica nello scarto tra la mia ricezione finita e la donazione incondizionata? In base alle nostre precedenti analisi, è ormai chiaro come l'impossibile si configuri come ciò che si colloca oltre il limite del possibile, in quanto eccesso di possibile e traccia di un possibile incondizionato. La distinzione tra possibile e impossibile, tra finito e infinito, fa riferimento alla piega che abbiamo introdotto a proposito della donazione. Il finito, dunque, porta su di sé la traccia dell'infinito, dispiegando l'altro versante della piega dell'infinito: «et pourvu que ce dont l'expérience directe nous reste inaccessible, la possibilité inconditionnée, nous devienne manifeste par une contre-expérience».¹⁰⁵ Seguire la traccia dell'impossibile: l'impossibile è tale non in generale, ma soltanto a partire dalla nostra prospettiva finita. Per questo motivo, dobbiamo adoperarci in vista del superamento di questa contraddizione come possibilità oltre l'impossibilità, come impossibilità che definisce la nostra possibilità. Solo in tal modo, la nostra ermeneutica infinita acquista un senso. «La possibilité au sens radical prendrait son départ dans l'impossible en tant qu'elle le transcende, c'est-à-dire qu'elle l'annulerait en le rendant non pas possible, mais directement, sans transition, effectif».¹⁰⁶ La piega traspone l'infinito nel finito, oltre ogni sua rappresentazione finita, compiendolo direttamente come effettività. L'adonato, quindi, è colui che rende effettivo l'impossibile accogliendone la piega e dispiegandola secondo la propria

¹⁰⁵ J. L. Marion, *Certitudes négatives*, cit., p. 110.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 123.

possibilità. Detto in altre parole: «l'evento è l'effettività di ciò che prima era ritenuto impossibile; la possibilità, lungi dal precedere l'effettività dell'evento, ne procede e gli succede».¹⁰⁷ Ecco la direzione da seguire per la nostra ermeneutica del fenomeno saturo: l'evento è l'impossibilità che apre la possibilità, la apre alla mia ricezione e alla mia ermeneutica senza fine. L'infinito è ciò che da significato alla nostra finitezza: sono i fenomeni apparentemente più inconoscibili ed indefinibili a donarci di più e a riempire di significato le nostre esistenze. Dopo l'inconoscibilità dello sguardo altrui, è il turno della definizione dell'uomo, l'indefinito per eccellenza.

La formula cartesiana «*cogito ergo sum*» rappresenta la prima certezza su me stesso. Mi consente di affermarmi come pensiero, pensiero che potenzialmente può pensare qualsiasi cosa, un pensiero che, quindi, pensando conosce. Ma la mia conoscenza si riferisce a ciò che ho davanti, *ob-jectum*, che mi sta contro. Il pensare è rivolto soltanto a ciò che mi si oppone come oggetto disponibile alla conoscenza. Di conseguenza, anche l'ingiunzione inscritta sul tempio di Apollo a Delfi «conosci te stesso!» si rivela paradossale: rimango sconosciuto a me stesso in quanto tale, poiché posso conoscermi soltanto degradandomi ad oggetto, ma il mio sé mi rimane sconosciuto. Mi conosco, quindi, soltanto per come appaio nell'esperienza sensibile, come *moi*, oggetto tra gli altri. La conoscenza del nostro sé passa, soltanto, attraverso la percezione che abbiamo di noi stessi come oggetto. Questa constatazione crea una scissione all'interno della soggettività: da un lato, il mio Io trascendentale, vuoto substrato dei miei

¹⁰⁷ J. L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 94.

pensieri che presiede e garantisce la mia attività, ma che non si dà a conoscere; dall'altro, il me empirico e oggettivo, necessario per apparire e fare esperienza di me stesso. L'uomo, quindi, può conoscersi solo squalificandosi, riducendosi ad oggetto tra altri. Tutto il nostro itinerario fenomenologico, ci mostra che la contraddizione è la norma dell'apparire, della donazione. Il paradosso della definizione dell'uomo ci offre la certezza della sua inconoscibilità: «définir un homme revient finalement toujours à en finir avec l'humanité en lui, donc à en finir avec lui. [...] Classer un homme équivaut à le déclasser comme humain, parce qu'on ne saurait les classer autrement que selon un ordre et une mesure (des modèles et des paramètres) qui lui adviennent d'ailleurs».¹⁰⁸ La definizione di uomo è qualcosa di convenzionale, scontato solo riferendosi all'oggetto uomo; in realtà, bisogna preservare la sua inconoscibilità, mostrare lo straordinario che è all'opera in ogni uomo, il suo fondo intimo. Quello stesso fondo che ci viene continuamente dato all'interno della donazione incondizionata: definire un uomo è chiudere con la sua inconoscibilità, mi consente di inquadrarlo, definirlo e prevederlo. Il prezzo da pagare è l'oggettivazione dell'altro, la chiusura ad una sua nuova possibilità, la limitazione del suo apparire. Questa inconoscibilità diviene, dunque, un privilegio da difendere, preservare e percorrere: «Je ne peux aimer que celui qui me reste sans définition, et aussi longtemps qu'il le reste, c'est-à-dire aussi longtemps que je n'en aurai pas fini avec lui».¹⁰⁹ L'infinito e l'indeterminato

¹⁰⁸ J. L. Marion, *Certitudes négatives*, cit., p.49.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 65-66.

all'interno della nostre dimensioni finite, l'oscuro che mi rende sconosciuto a me stesso e mi porta a concepirmi in una differenza, in uno scarto che porta a confrontarmi con il mio altro e con cosa mi proviene dall'altro. In quanto *cercatori di possibilità*, non possiamo dire di aver terminato con l'altro in quanto non abbiamo mai terminato con noi stessi: ci conosciamo nell'altro. E ci conosciamo a partire da una donazione incondizionata: «l'homme s'apparaît à lui-même comme un phénomène saturé; et aucun concept (quiddité, essence ou définition) ne peut constituer en objet l'excès dont l'intuition le gratifie».¹¹⁰ Questa inconoscibilità, questa indefinibilità è sintomo dell'apertura incondizionata alla donazione. Prevede lo spostamento, il decentramento della soggettività in virtù di una mancanza e di un ritardo irriducibile rispetto al dato, al prodotto della donazione incondizionata in cui noi stessi siamo dati, secondo una distanza che sin dall'inizio cerchiamo di percorrere e ricucire. Distanza in cui siamo dati e ci riceviamo secondo ed a partire da un altrove che, paradossalmente, ci costituisce intimamente.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 83.

CAPITOLO 3

LA FILOSOFIA DELL'ALTROVE E IL LUOGO DEL SÉ

3.1 L'impossibile: il luogo dell'adonato è la distanza

Sin dall'inizio del percorso di Marion all'interno della fenomenologia, emerge chiaramente la necessità di un nuovo spazio non-idolatrato, dal quale poter filosofare e concepirsi. Si tratta di uno spazio di cui non sono l'artefice né il responsabile, su cui non posso esercitare il mio controllo. Questo cambiamento di prospettiva ha, come conseguenza diretta, il superamento della dimensione dell'essere e della conoscenza di tipo oggettuale-causale. Marion opera questa inversione sia dal punto di vista teologico che da quello fenomenologico. Il primo passo di questo percorso è il riconoscimento di una distanza e di una differenza rispetto al principio: riguarda, per l'appunto, uno scarto che non posso concepire o ideare secondo la mia azione, ma in cui mi ritrovo costituito anteriormente, a partire da un'istanza che precede ogni mia iniziativa e costruzione. Dal punto di vista teologico, Marion mette fuori gioco ogni concezione umana del divino, ogni rappresentazione che pretenda di definire il divino, a partire dal punto di vista umano e soggettivo. Il marchio di questo cambiamento è il passaggio dall'idolo all'icona, intesa come rinvio e richiamo operati dall'invisibile secondo una distanza di cui non sono l'autore e che non posso controllare, ma in cui mi ritrovo prodotto. Dal punto di vista fenomenologico, la ricerca di un nuovo spazio corrisponde all'apertura

incondizionata all'intuizione (già operata da Husserl) e, al suo interno, al darsi dei fenomeni. L'innovazione introdotta da Marion consiste, per l'appunto, nel ricondurre l'apparire dei fenomeni alla loro libera iniziativa di darsi all'interno di una donazione. Questa donazione, precedendo ogni iniziativa del soggetto, comporta la perdita del suo rango trascendentale di "costruttore" dei fenomeni fondandolo così, al contrario e paradossalmente, come adonato, colui che si riceve a partire dalla ricezione del fenomeno. L'analisi di questa donazione senza fine, ci ha consentito di caratterizzare il fenomeno come qualcosa di saturo, che supera ogni previsione del soggetto che lo riceve non escludendo, mai, una nuova ed ulteriore possibilità. Il fenomeno saturo è in più rispetto alla mia ricezione, mi precede e mi costituisce; ha origine oscura ed infinita che non posso contenere totalmente secondo la mia prospettiva finita, che mi condanna ad una ermeneutica infinita. Sia dal punto di vista teologico che da quello fenomenologico, la filosofia di Marion prende le mosse a partire da uno scarto, da una differenza da colmare. Figura centrale e di riferimento della sua fenomenologia è, dunque, la distanza. L'icona sollecita a percorrere una distanza in profondità, la donazione arriva da altrove in maniera imprevedibile, l'adonato riceve se stesso a partire dalla donazione trovandosi così decentrato rispetto a sé stesso. L'itinerario fenomenologico di Marion rinvia, dunque, alla distanza ed esige, a questo punto, un confronto diretto con l'altrove, a partire e secondo il quale mi ritrovo dato. Il nuovo spazio delineato dalla donazione e in vista dell'adonato che in essa si riceve porta, inevitabilmente, il segno dell'altro, di un

altrove che ci riguarda intimamente, giungendomi e contenendo il mio sé. Questo confronto con l'altro è da eseguire a partire dal riconoscimento di questa distanza, che non posso padroneggiare e rappresentare, ma in cui mi ritrovo dato. Le ultime opere di Jean-Luc Marion cercano di delineare ed esplicitare questo altrove che è in me, che costituisce il luogo del sé. L'accoglimento e il responsorio ininterrotto alla donazione incondizionata, pagano il prezzo della rinuncia ad ogni pretesa conoscitiva ultima, ad ogni definizione esauriente di un fenomeno saturo: non posso affermare di aver mai finito con la ricezione e la comprensione di un fenomeno saturo. L'adonato fa del paradosso la norma dell'apparire, fino al punto per cui ogni definizione generale di uomo e persino ogni uomo è per sé stesso un fenomeno saturo.

Questa nuova caratterizzazione del fenomeno inerisce direttamente all'inconoscibilità, all'imprevedibilità, alla ricerca continua di una nuova possibilità. Alla donazione senza tregua corrisponde un continuo responsorio, una costante ricezione del sé del fenomeno, il suo costituirmi intimamente, pur provenendo da altrove. L'altrove come luogo della donazione che mi arriva fondandomi come adonato, come occasione di realizzarmi sempre secondo una nuova possibilità, sempre e alla continua ricerca di sé stessi. Il luogo del sé è caratterizzato da uno scarto, da una distanza irriducibile che non posso concepire, ma mi chiama a sé poiché contiene il mio sé e non fa altro che donarmelo. Si tratta di una rincorsa continua che ha l'obiettivo di ricucire lo strappo e il ritardo causati da una donazione originaria ed anteriore. Abbiamo

già esaminato il fenomeno della nascita, un'origine non originale, la prima donazione che ricevo e che mi dà alla vita donandomi la vita che, quindi, mi sfugge sin dalla sua origine e di cui non potrò mai appropriarmi del tutto, averne pieno possesso. Fin dall'origine, soffro di una mancanza rispetto a me stesso e tutta la mia vita si sviluppa nel tentare di percorrere questa distanza data dalla donazione. La donazione è, a tal punto, originaria che non basta tutta una vita per colmare il suo primo lascito, ma è, allo stesso tempo e paradossalmente, capace di lasciarmi e donarmi alla vita solo nel tentativo di riempirlo. La donazione è la performance della mia possibilità: «la parola si compie in un chiasmo, dove si incontrano la mia iniziativa, seconda come una risposta ancora sorda alla questione, e un appello, a tal punto assolutamente anteriore che occorre tutto il tempo della vita per finire di intenderlo per la prima volta e *come* la prima volta». ¹¹¹

La donazione rovescia ogni mia autonoma capacità di autoaffermazione rinviandomi all'altro, a ciò che paradossalmente non possiedo, non posso controllare, che è per me apparentemente impossibile. La perdita dell'iniziativa di costituire il fenomeno corrisponde alla contro-esperienza per cui il fenomeno mi arriva e si impone attraverso l'atto della donazione, a partire da un sovrappiù che ogni mio possibile concetto non è in grado di contenere, che può rendere oggetto solo impoverendolo e limitandolo. Al contrario, ricevere la donazione incondizionata richiede di aprirsi all'evento, ad un fenomeno non-oggettivabile

¹¹¹ J. L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, trad. it. M. L. Zannini, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, p. 36.

che si caratterizza per la sua dismisura. In tal senso, la contro-esperienza mi dona il sé del fenomeno, ma rendendolo altro, arrivandomi come altro all'interno della piega del dato. A questo punto, diventa chiaro come il fenomeno saturo superi ogni distinzione e confine tra possibilità e impossibilità, rendendomi possibile l'impossibile attraverso il suo arrivo sotto forma di evento, il suo costituirsi come fatto compiuto. Il fenomeno saturo, o l'impossibile, mi richiede ed esige la rinuncia alla definizione, ad una parola ultima, al controllo che trasforma ogni evento in oggetto. Questa rinuncia, paradossalmente, si rivela essere un guadagno: perdo la conoscenza certa di un oggetto, la mia capacità di affermazione e controllo, di previsione e riproduzione che ho acquisito rendendolo finito, limitato, riducendolo alle mie condizioni di possibilità; una certezza che resta finita in quanto è finito il pensiero che la costituisce. Ne guadagno la certezza negativa di un evento, la sua fatticità che mi possibilizza costantemente, l'allargamento dei limiti della finitudine.

«Toute impossibilité en principe de répondre à une question bien conçue attestée, pour une raison finie, une certitude négative».¹¹² La certezza negativa è la risposta alla mia pretesa d'infinito, una risposta non disposta a mettere la parola fine, ma che apre alla ricezione di una nuova possibilità. Non si configura come categorica e definitiva, ma apre ad un nuovo evento, al superamento della mia finitudine. «Seul un nouvel événement, jamais un objet, peut me donner accès à un événement; et, puisqu'il appartient à la définition de l'événement qu'il ne puisse se répéter à l'identique (faute de cause et de condition de

¹¹² J. L. Marion, *Certitudes négatives*, cit., p. 316.

possibilité), il faut en conclure que comme tel seul un premier événement peut me faire retrouver un autre événement différent de lui, mais du même mode de phénoménalité. Cet écart permet l'histoire, répétition toujours différée».¹¹³ È l'evento a prendersi il suo tempo rendendosi unico ed irripetibile nel suo arrivare: si tratta di un tempo per me indisponibile, in quanto soltanto l'evento decide del suo tempo e mi giunge in maniera imprevista. Ogni mio tentativo di ripetizione distrugge l'interminabile ricchezza dell'evento, facendone soltanto un oggetto irreali del passato. L'apertura all'infinito decide anche della mia storia: posso annullare lo scarto riducendo l'evento ad oggetto prevedibile o dispormi al suo arrivo, a partire da una ragione che non posso comprendere e in cui mi trovo compreso in maniera sempre differente e rinnovata. Una ragione che mi resta sconosciuta in quanto reca in sé il segno dell'altro, di una sua nuova possibilità di cui non posso rendere ragione. La certezza negativa, dunque, rappresenta il tentativo di percorrere fino in fondo quella distanza che abbiamo tematizzato durante il nostro percorso, il nostro tentativo di avvicinamento all'infinito, all'impossibile. In questo senso, non concludere con un fenomeno saturo rappresenta la possibilità di poterne dire sempre di più, di sottomettermi ad una sua nuova possibilità. Ecco il nostro modo di ricevere l'impossibile: «dans l'icône, le visible et l'invisible s'embrasent d'un feu qui ne détruit plus, mais éclaire le visage divin des hommes».¹¹⁴

¹¹³ *Ivi*, p. 285.

¹¹⁴ J. L. Marion, *La croisée du visible*, cit., pp. 153-154.

Il fenomeno erotico (2003) rappresenta l'esplicitazione di questo altrove che si attesta attraverso la nostra dimensione originaria, quella per cui lo desideriamo e, di conseguenza, lo amiamo. Marion si propone di lasciare apparire il fenomeno erotico, la modalità originaria che mette in gioco la nostra parte più profonda e intima. Nel fenomeno erotico entra in gioco il mio sé e Marion vuole metterlo in chiaro a partire dall'introduzione: «La caratteristica propria dell'amare è che si dice e si fa solo in proprio, in prima linea e senza possibili sostituzioni. Amare mette in gioco la mia identità, la mia ipseità, la parte profonda di me, più intima di me stesso. Io mi metto in scena e in causa, perché vi decido di me stesso come in nessun altro luogo. [...] Quindi, poiché si dovrà parlare dell'amore come si deve amare, dirò io».¹¹⁵ Il fenomeno erotico è ciò che mi mette direttamente in scena, spingendomi a ricercare ciò che mi concerne più intimamente, che mi riguarda proprio perché lo desidero e che desidero proprio perché mi parla di me. In tal modo, la ricerca del sé prende le mosse dal desiderio dell'altro, a partire da ciò che mi è paradossalmente impossibile. Per effettuare questa operazione, Marion mette in opera una nuova riduzione: la riduzione erotica. Prima di essere o conoscere, devo desiderare di farlo: è il desiderio la nostra modalità originaria e anche la filosofia, nel suo significato ed indirizzo originario e letterale, si configura come *amore della saggezza*. Vi è la necessità, dunque, di recuperare la dimensione dell'amore, che la filosofia ha degradato a passione derivata di un soggetto, di un *ego*

¹¹⁵ J. L. Marion, *Le phénomène érotique*, trad. it. L. Tasso, *Il fenomeno erotico*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007, p. 22.

originariamente pensante ed essente. Secondo la concezione classica, si definisce scienza una conoscenza certa. Ma conoscere con certezza, alla maniera di Descartes, consiste nell'averne un'idea chiara ed evidente della cosa. In tal modo, posso conoscere con certezza solo ciò che mi sta contro, mi si oppone come oggetto. Abbiamo già intrapreso questa via, nella ricerca di una definizione di uomo e ci ha condotti all'aporia della conoscenza di sé stessi, di una conoscenza dell'uomo che posso avere, solo, degradandolo ad oggetto. La massima certezza che posso raggiungere riguardo a me stesso, è quella della mia sussistenza, di un'esistenza al pari di un oggetto. «Non sono certo di me che come lo sono dell'oggetto: non dubito di sussistere e, per questo, non dubito di essere. Non resta altro che un'alternativa, ovvero che io sono certo di me, perché penso a me: allora mi rendo oggetto di me stesso e non ne ricevo che una certezza di oggetto, quindi mi manco come *ego*».¹¹⁶ Dunque, il pensiero mi assicura una certezza al rango di oggetto, una mera sussistenza in cui perdo il mio *ego*. Inoltre: «una certezza che posso produrre a volontà non resta forse essenzialmente contingente, derivata, quindi estranea a me?».¹¹⁷ Questa certezza derivata, secondaria e degradante per il mio *ego* cade di fronte alla riduzione erotica che mi chiede “a che scopo?”. Non ha valore ai miei occhi in quanto mi certifica al rango di oggetto, per me che oggetto non sono: «per essere colui che sono, mi serve per contro aprire una possibilità di diventare altro rispetto a quello che sono, di proiettarmi nel futuro, di non persistere nel mio attuale stato

¹¹⁶ *Ivi*, p. 22.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 26.

d'essere, ma di alterare me stesso [...] devo essere come possibilità, quindi, in quanto possibilità di essere *diversamente*». ¹¹⁸ La certezza, quindi, non mi rassicura in quanto è autoprodotta a partire dalla mia limitazione ad oggetto sussistente, prevedibile e riproducibile. La mia esistenza come possibilità di essere diversamente richiama, dunque, l'essere altrimenti, l'essere rassicurato a partire da altrove, in quanto non posso certificarmi da me. La riduzione erotica mi chiede una rassicurazione proveniente da altrove, da un'istanza irriducibile alle mie mire, che mi chiama a partire dal desiderio di ciò che mi manca: il mio sé.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 28.

3.2 L'altrove o il richiamo del fenomeno erotico

Al contrario della certezza di sé che viene ancora all'*ego* da sé, la rassicurazione non può mai venire all'*ego* da lui stesso, ma sempre da altrove: da qui un'alterazione, ovvero un'alterità radicale dell'*ego* verso se stesso e originariamente. In questo senso stretto, l'egoismo di un *ego* eroticamente ridotto, acquisisce, quindi, un privilegio etico, quello di un egoismo alterato da altrove e aperto da questo stesso altrove.¹¹⁹

La conoscenza ci fornisce una certezza vuota di fronte alla domanda di senso e alla ricerca del sé, vana di fronte al fenomeno saturo che siamo per noi stessi. In regime di riduzione erotica, questa certezza viene annullata in favore della rassicurazione proveniente da altrove. Abbiamo più volte richiamato l'attenzione, sul modo in cui questa dipendenza da un altrove non deresponsabilizza l'adonato, ma, al contrario, gli impone di decidersi continuamente. Il fenomeno erotico indirizza verso l'altrove, inteso come ciò di cui sfugge l'origine, che si trova ad una distanza indeterminata rispetto all'adonato, che destituisce da autoproduzione al rango di oggetto.

Si tratta di affrontare l'aporia della conoscenza di sé stessi, di spingersi lungo questa distanza. La riduzione erotica procede lungo il sentiero della certezza negativa, non arrestandosi di fronte alla sicurezza di una conoscenza condizionata per spingermi verso l'incondizionato, ciò che manca alla mia condizione finita. La ricerca di una rassicurazione presuppone il riconoscimento

¹¹⁹ J. L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 34.

di una mancanza: non basto a me stesso per raggiungere il mio sé, quindi differisco originariamente da me stesso. Già Pascal aveva riconosciuto che: «l'uomo sorpassa infinitamente l'uomo»,¹²⁰ riconoscendo l'infinito che ci caratterizza, l'infinita possibilità di essere diversamente, la vacuità di ogni definizione. Si tratta, adesso, di percorrere la distanza che mi separa dal mio sé a partire da questa mancanza, quella di me a me stesso che mi spinge inesorabilmente verso l'altro. Desidero ciò che mi manca: amare equivale al riconoscimento di una lacuna da colmare. Si realizza in tal modo la paradossalità dell'amore: «il fatto stesso che io lo faccia senza condizioni di reciprocità, senza essere ricambiato, e a perdere, è una straordinaria conferma del fatto che qui si tratta anzitutto di me, della mia iniziativa o, almeno, del mio consenso singolare e insostituibile».¹²¹ Per trovarsi bisogna innanzitutto perdersi: il mio amare a fondo perduto, il mio espormi totalmente all'altro mi assicurano su ciò che devo assumere come mio, mi assicurano sul mio essere amante. In regime di riduzione erotica, quindi, più mi perdo e mi espongo, più guadagno la assicurazione di amare, del fatto che io sono ad amare, di trovarmi laddove amo, trovare il mio luogo. L'amore, così, non conosce ragioni, o per meglio dire conosce soltanto le sue ragioni, ma è proprio amando che faccio sorgere l'altro: «l'amante ama l'amato perché è l'unico e perché se ne è fatto amante, perché era lui, perché ero io».¹²² Ne faccio il mio punto focale, il mio asse di riferimento, gli dono tutto il mio amore a fondo perduto per rimediare alla mia mancanza, mi

¹²⁰ B. Pascal, *Pensieri*, ed. Brunschvicg, fr.434.

¹²¹ J. L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 98.

¹²² *Ivi*, p. 105.

rassicuro come amante, mi trovo in lui. Il privilegio di amare comporta la perdita di ogni certezza, per cui amando mi metto totalmente in gioco, mi decentro del tutto in vista dell'altro, sorgo squilibrato in avanti e verso di lui. Di nuovo la paradossalità dell'amore: perdo la certezza di me per individuarmi nell'altro. Perdo un modo d'essere per guadagnare ciò che mi manca: «il desiderio non può universalizzarsi per applicarsi a me e a chiunque; 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».¹²³ Quello che mi manca mi definisce in quanto è ciò che mi fa decidere di amare e, di conseguenza, mi individualizza e mi individua, è il luogo in cui mi trovo totalmente come io. L'amore e l'altro diventano per me una questione personale.

L'amore comporta una decisione, è effettività che apre la possibilità a partire dalla sua impossibilità, è un salto nel vuoto per oltrepassare la certezza in vista della rassicurazione. Amare richiede l'impossibile o l'altro, di decidersi per sempre: «Non solo l'amore ha ragione di desiderare l'eternità, ma vi trova sempre il proprio senso. In tal modo l'amante raggiunge un'anticipazione effettiva, libera e decisa davvero: egli non anticipa più la possibilità dell'impossibilità (del futuro), ma l'impossibilità della sua impossibilità. Fin dal principio del suo farsi avanti l'amante anticipa l'eternità: non la desidera, la presuppone».¹²⁴ Decidendomi per sempre faccio fronte alla mia erotizzazione

¹²³ *Ivi*, p. 139.

¹²⁴ *Ivi*, p. 247.

finita che richiede, costantemente, una nuova conferma, faccio in modo di impegnarmi sempre in prima persona nel raggiungimento del mio sé. Nonostante la mia decisione, però, permane costantemente una distanza originaria rispetto al sé che non mi permette di superare l'aporia dell'accesso alla mia persona, per cui ho bisogno di una rassicurazione costantemente rinnovata. L'aporia rimane irrisolvibile, poiché è proprio questo scarto a tenermi in vita, donarmi la vita donandomi costantemente una nuova possibilità da colmare e sviluppare. La mia anticipazione, nonostante presupponga l'eternità, la desideri e si affermi *come se* dovesse durare per sempre, si scontra con la distanza, lo scarto che mi separano dall'altro. «Posso io affermare di manifestarmi in esso come tale nell'evidenza della mia individuazione ultima? Senza dubbio nessuno può pretendere qui lo status di persona. Al contrario, io ho sempre, non fosse che per un istante, e anche nel più grande fulgore, sperimentato la distanza residua dell'altro nei miei confronti».¹²⁵ L'altro, o l'impossibile, resta sempre tale: non posso ricucire la differenza e il ritardo che me ne separano. La paradossalità dell'amore e il regime di riduzione erotica in cui mi trovo permettono, però, di percorrere quest'aporia. Tutti gli atti che ho compiuto ispirato dall'amore, portano il mio nome, permettono di individuarmi. Dei vari amori che ho amato, che sono finiti, che ho abbandonato o non perseguito fino in fondo, niente è perduto. Secondo la logica dell'amore, perdo ciò che sono a titolo di ente, in quanto possesso, per guadagnarne la rassicurazione di amare, di essere io a farlo e di potermi individuare in tutti i

¹²⁵ *Ivi*, p. 200.

miei atti d'amore. Ricevo me stesso, il mio sé a partire da tutto l'amore che ho donato a fondo perduto. In questo senso, ogni stagione dell'amore è una nuova ricezione del sé: «so perfettamente quel che di me non può mai passare ad un altro individuo e resta indissolubilmente mio, più intimo in me di me stesso: tutti coloro che ho amato in quanto amante, più esattamente tutti i miei vissuti erotici di coscienza, tutti i miei farmi avanti, tutti i miei giuramenti, tutti i miei godimenti e quelli che ho provocato, tutte le mie fedeltà e le mie sospensioni, tutti i miei odi e la mia prima morte, tutto questo porterà il mio nome quando non ci sarò più». ¹²⁶

Ed è da sottolineare come tutto questo porterà il mio nome, sarà mio e mi individuerà proprio perché l'ho compiuto in nome dell'amore, in nome di ciò che più mi manca e verso cui tendo irresistibilmente: me stesso. Diventa manifesto come tutto il mio procedere sia una continua alterazione, il sorgere di una nuova possibilità, un ritrovamento nell'altro e attraverso l'altro. Solo così porto avanti la ricerca dell'impossibile, dell'inaccessibile, la ricerca di me stesso: «l'amante non diviene se stesso che alterandosi, e si altera solo attraverso l'altro, ultimo guardiano della mia ipseità. Che, senza di lui, mi resta inaccessibile». ¹²⁷ Mi ricevo, dunque, dall'altro e da questi ricevo la mia ipseità: sono rassicurato di amare. Non solo mi scopro come amante, ma è attraverso l'atto di amore che scopro ciò che intimamente mi determina e mi costituisce, mi scopro irrimediabilmente nell'altro. Non importa con cosa si identifichi questo

¹²⁶ *Ivi*, p. 248.

¹²⁷ *Ivi*, p. 249.

altro, ma il fatto che questo altrove mi riguarda intimamente, fino in fondo. È l'altro che, quindi, si impone, mi rassicura e, di conseguenza, mi precede e mi è anteriore. L'altro è il fenomeno saturo che mi dona il mio sé, ridonandolo in maniera ridondante fino a quando sono disposto a riceverlo: «L'altro, quindi, mi precede nel ruolo di amante, che assume per primo, al contrario di ciò che ho preteso fino ad ora. [...] All'improvviso il centro della riduzione erotica arretra davanti a me e mi ritrovo alla sua periferia, o almeno decentrato. La riduzione non risulterebbe, quindi, totalmente dal mio farmi avanti. Infatti, senza che io ancora lo sapessi, essa stessa precedeva il mio stesso farmi avanti».¹²⁸ È ancora una volta l'apertura di uno spazio a partire dalla distanza: è il richiamo dell'amore che mi spinge a ricercare ciò che mi manca. Mi manca la mia origine, ciò che si sviluppa a partire dalla distanza infinita che mi concepisce e che nella donazione mi è data. Ancora una volta il provenire da altro, l'apertura a partire dalla profondità e dalla distanza, non mi toglie la mia responsabilità di adonato. La donazione incondizionata ricade sempre su di me: «non che io possa dispensarmi in alcun momento dal fare l'amante arrischiando il mio farmi avanti [...] ma scopro, nel mio slancio e nella misura in cui mi slancio, che questo stesso farmi avanti non mi appartiene e che non sono io ad inaugurarlo, ma che mi aspettava, che mi aspira e mi sostiene come l'aria fa spiccare il volo, o l'acqua fa nuotare».¹²⁹

¹²⁸ *Ivi*, p. 273.

¹²⁹ *Ivi*, p. 274.

3.3 Il “caso” fenomenologico di Sant’Agostino

Ciò che dico e ciò che voglio dire (la mia intenzionalità) mi appartiene, ma che io lo dica e come lo dica (la mia sintassi e la mia *performance*) mi vengono da un altro. Il mio prendere la parola crede di averne l’iniziativa, e in un certo senso ce l’ha ma la riceve più di quanto la prenda; per lungo tempo semplicemente lo ignora perché, nel suono di ciò che dice, ancora non intende la silenziosa messa in scena che anticipatamente la rende possibile.¹³⁰

L’apertura da altrove trova piena conferma ed esplicitazione in *Sant’Agostino. In luogo di sé* (2008), in un’opera che, con un piccolo azzardo, possiamo definire come l’emblema ed il culmine del pensiero di Marion, in quanto ne riassume gli ideali e i risultati del suo percorso fenomenologico. Cercheremo di mostrare come le conquiste della sua fenomenologia della donazione, trovano piena conferma ed espressione, all’interno, del pensiero agostiniano in generale, e delle *Confessioni*, in particolar modo. Quest’opera aderisce e riflette pienamente il percorso di quella che tenteremo di delineare come coscienza amorosa, ciò che ci spinge alla ricerca del nostro sé. Le *Confessioni*, e il pensiero agostiniano, rappresentano, quindi, sia un modo per mettere alla prova che un campo di applicazione pratica della donazione incondizionata o dei fenomeni saturi, alcuni tra gli approdi della nostra fenomenologia della

¹³⁰ J. L. Marion, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 36.

donazione. Inoltre, l'itinerario e la conversione di Agostino conseguono e approfondiscono ciò che *Il fenomeno erotico* aveva solo abbozzato e intrapreso: la ricerca e il ritrovamento del luogo del sé.

L'intento appare chiaro sin dall'inizio: «la questione divenne allora subito quella di avvicinarsi al luogo in cui pensa Sant'Agostino, per ritrovarvi ciò che egli cerca di pensare: l'itinerario di un approccio al luogo di sé – al luogo *del sé*, il luogo più estraneo possibile per colui che, in primo luogo e il più delle volte, io sono, o credo di essere».¹³¹ Trovare il luogo del sé richiede, anzitutto, una precisazione di carattere metodologico: Marion propone una nuova chiave di lettura, che riassume il vasto pensiero agostiniano a partire da un punto di vista unitario, che renda coerenti i vari trattati e gli argomenti toccati dallo stesso sant'Agostino, ristabilendo, in tal modo, l'unità del suo sistema. Il punto di partenza di questa nuova valutazione si pone l'obiettivo di stabilire lo stato d'animo e la disposizione, trovare il luogo originario ed ermeneutico delle *Confessioni*. L'ipotesi di Marion: «Parlare *di* Dio significherebbe infine parlare *di* lui, ma senza, perfino contro di lui. [...] Al contrario, è comprensibile che parlare *a* Dio, come fa la lode confessante, implica innanzitutto lo stare davanti *a* Dio, perché egli mi possa venire incontro, sorprendere e chiamare a partire da se stesso, ben al di là di quanto io ne potrei dire, prevedere e predicare a partire da me solo».¹³² Non si tratta, dunque, di un discutere di Dio ed intorno alla sua natura, ma di un dire a Dio, di una *confessio* a partire dalla parola che Dio stesso

¹³¹ *Ivi*, p. 3.

¹³² *Ivi*, p. 31.

mi ha donato, della ricezione di un appello attraverso il quale egli costantemente mi chiama. La *confessio* è da intendere, al contempo, sia come il riconoscimento della propria miseria, della propria mancanza, sia come la lode della grandezza di Dio, il riconoscimento della propria conversione, il responsorio al suo appello. In questo senso, la *confessio* unisce due azioni: da un lato, il riconoscimento della finitudine, ciò che caratterizza la mia mancanza; dall'altro, la lode dell'immensità di Dio, ciò che concerne la mia aspirazione. Due azioni che finiscono per manifestare un unico atto: riconosco la mia mancanza lodando Dio. Ritroviamo in quest'opera, molti dei luoghi fenomenologici che hanno caratterizzato il nostro percorso: le *Confessioni* sono la risposta alla donazione di Dio, secondo un appello dato a partire da uno scarto, una differenza, una distanza in cui si dispiega la dualità della chiamata e del responsorio, culminante nel momento della conversione, ma che richiede una conferma costante nella vita pratica, l'implementazione di una nuova possibilità. Riconoscere una mancanza consiste, per l'appunto, nell'ammissione dei propri limiti, nell'abbandono del proprio punto di vista per vedersi in maniera differente, decentrarsi in vista dell'altro.

Nel caso di Agostino, ogni *confessio* è il riconoscimento della miseria della sua condizione, del suo essere adonato nella ricezione di una parola data anteriormente, di non bastare a me stesso, di non poter accedere al proprio sé. La lettura di Marion è da considerarsi, quindi, a partire da questa chiave interpretativa: ogni libro delle *Confessioni* è da leggersi a partire dal doppio

versante della *confessio* e rappresenta, in tal senso, una tappa verso il raggiungimento del luogo del sé che per Agostino si trova in Dio.

Naturalmente, mi è interdetto ogni accesso al mio sé tramite me stesso. Questo argomento è stato ripreso da vari pensatori che hanno stabilito un accostamento tra Descartes e Agostino, per cui entrambi utilizzano l'argomento del dubbio per tentare di conquistare una prima certezza, di certificare il proprio sé in quanto pensiero. Nonostante questo parallelismo, appaiono molte differenze sul modo di esercitare il dubbio, da parte di Agostino, per accedere alla certezza. Egli giunge ad una certezza di tipo differente: «per Descartes, la certezza approda all'*esse*, più esattamente all'*esse* come primariamente il mio, in prima persona, *sum*: c'è un ente indiscutibile, incrollabile e sono precisamente io, *ego*; per contro, per sant'Agostino, la certezza approda alla vita, da cui certamente traggio il mio essere, ma che io stesso non sono al grado supremo, benché io non sia che grazie ad essa. Perché – ed ecco il punto più importante – nessun vivente è la sua propria vita: ogni vivente vive grazie alla vita, che egli non è e che non possiede, e non grazie a se stesso».¹³³ Il dubbio, quindi, conduce alla certezza di avere una vita e, allo stesso tempo, di non possederla. Dunque, sono certo di vivere istante per istante: non posso affermare di essere una vita, ma soltanto la vita che è in me. La differenza è ormai palese: mentre Descartes compie l'appropriazione dell'*ego* a partire dalla certezza di essere come *res cogitans*, Agostino attesta una vita che non mi appartiene, di cui non sono in possesso e che mi è dato soltanto vivere. Di conseguenza, frutto di questo

¹³³ *Ivi*, p.89.

ragionamento è la mia espropriazione rispetto a me stesso. Attraverso il cogito, non posso affermarmi come *ego* e, ancor più paradossalmente e sorprendentemente, la certezza a cui dà luogo non fa che esiliarmi da me stesso, mi rivela che «io stesso ero divenuto per me un grande enigma»;¹³⁴ o anche «quale abisso l'uomo medesimo».¹³⁵ Una serie di episodi ed analisi, tra le quali la morte di un amico, le pulsioni dei sogni o le tentazioni, palesano una parte inaccessibile del sé, ma che interviene attivamente in ogni momento della vita, una parte che non riesco a controllare o a definire. Il confronto tra fenomenologia della donazione e l'itinerario delle *Confessioni* fa in modo che entrambi approdino all'inconoscibilità del nostro sé. Sono costretto a riconoscere una distanza e uno scarto rispetto a me stesso e a ciò che credo di avere in pugno, sotto il pieno controllo delle mie facoltà. Il riconoscimento di questo scarto ha come conseguenza diretta l'apertura all'altro, inteso come costituzione a partire da altrove. Il risultato di questa espropriazione consiste nell'aver il proprio luogo in altro, nella ricezione da altrove: dall'atto della donazione in senso fenomenologico, dal dono di Dio nel percorso di conversione di Agostino. Per accedere a questo altrove, quindi, è necessario percorrere l'inaccessibilità a se stessi. Operazione che all'interno delle *Confessioni* è messa in atto a partire dall'inaccessibile per eccellenza: l'immemoriale.

¹³⁴ Agostino di Ippona, *Confessiones*, IV, 4.9, ed. it. a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1984.

¹³⁵ *Ivi*, IV, 14.22.

3.4 La potenza dell'immemorale: lo scarto rispetto al sé che mi precede

La *memoria* porta a compimento e riassume definitivamente in essa l'inaccessibilità dell'*ego ille* che io sono. Ricordarsi, anche di sé, significa che non c'è alcuna transizione possibile tra me stesso come un fatto e la mia natura, la mia essenza, la mia ipseità. Non c'è da stupirsi, perché, malgrado ciò che ci si potrebbe aspettare, la *memoria* è caratterizzata da due proprietà paradossali: da un lato essa ingloba infinitamente di più di ciò che la mia *cogitatio* può concepire; dall'altro essa giunge alla fine a *non ricordarsi*.¹³⁶

La fenomenologia di Marion fa del paradosso la norma dell'apparire. Ed è proprio un paradosso a caratterizzare la mancata conoscenza di sé stessi. Questa aporia viene intesa in maniera esplicita attraverso l'abisso che caratterizza *le cattedrali del ricordo*. Agostino intende la memoria non come una semplice facoltà, ma come lo spirito stesso, ciò che ci accompagna in tutto ciò che facciamo e pensiamo. La memoria è, dunque, il riflesso del mio animo, porta su di sé i segni della mia storia, è il luogo di deposito di tutti i miei pensieri e dei miei vissuti: ciò che mi permette di percepire, agire e avere un posto nel mondo. Mi rende tutto presente (anche l'assente) e fa in modo che io abbia presente tutto, benché non ne conosca l'origine e la collocazione. In tal modo, la memoria concerne strettamente un'immensità che ho costantemente a disposizione, ma

¹³⁶ J. L. Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 103.

della quale ignoro del tutto sia il luogo di provenienza, sia la modalità e i meccanismi del suo funzionamento. L'accesso al sé dipende direttamente dallo svelarne il fondo: «sino a dove la memoria si estende troppo lontano o, piuttosto, estende me stesso al di là di ciò che posso pensare, cioè fuori di me stesso?». ¹³⁷

La mia memoria mi spinge oltre me stesso: sono fatto e determinato da qualcosa che mi oltrepassa e che non posso controllare. La sua ampiezza e la sua portata mi rendono presente il passato e mi guidano nella previsione del futuro, fornendomi la capacità di anticiparlo. Risulta evidente il fatto che la memoria mi spinga ben al di là della mia *cogitatio*: mi assicura l'unità del flusso, di essere nella durata. La memoria, dunque, ha la funzione di rendermi tutto presente, anche l'oblio. Il paradosso che la caratterizza si spinge sempre oltre, in maniera tale da risultare quasi invalicabile. La memoria, non soltanto ha la capacità di recuperare l'oblio, ma può farmi ritrovare la cosa obliata facendomi dimenticare del mio stesso oblio. Non si limita, soltanto, al recupero dell'oblio: anche quando dell'oblio non vi è nulla da cui si possa costituire un ricordo, nel caso di oblio irrecuperabile, mantiene persino il ricordo dell'oblio. Il mio spirito ha in sé anche ciò che è irrecuperabile, non attualizzabile, inaccessibile ma che, malgrado tutto, mi governa completamente. La mia memoria si trova, così, compresa nell'immemoriale: «l'esilio diventa un esilio interiore: divento per me il luogo stesso del mio esilio fuori di me, poiché la parte più intima di me, la memoria, non solo può sia non rammentare che rammentare (la memoria gestisce l'oblio, che implica l'oblio dell'oblio stesso), ma arriva in ultima

¹³⁷ *Ivi*, p. 109.

istanza al ricordo di ciò che non mi è mai stato né presente né rappresentato: l'immemoriale».¹³⁸

L'immemoriale è il ricordo di qualcosa a cui non ho completamente accesso, ma che porto sempre con me, è qualcosa che mi determina pur non appartenendomi. Come il fenomeno dato liberamente e secondo la sua iniziativa, l'immemoriale è qualcosa che si impone e mi determina, *mi fa come un fatto*. La distanza e lo scarto rispetto a me stesso attestano il mio ricevermi in altro, a partire *da un altro* che mi rimanda al di là di me stesso, verso ciò che mi manca. Un tale rinvio, quindi, è quello che mi si impone nella contro-esperienza, nella quale ogni mia intenzionalità è annullata in vista di ciò che mi sfugge, che mi invade e determina proprio perché non lo possiedo. Un tale richiamo è operato dal fenomeno erotico nelle forme del desiderio. Il fenomeno erotico inteso come aspirazione verso ciò di cui sono carente, è un richiamo al luogo in cui mi ricevo, quello che mi fornisce una costante e nuova possibilità. Si tratta di qualcosa che non mi è dato conoscere, ma che sento su di me e in cui *mi sento*: «il desiderio della vita felice, lo sappiamo senza conoscerlo né comprenderlo, perché ci abita come l'immemoriale, il più prossimo e il più lontano, in quanto si fa desiderare da noi».¹³⁹ La donazione fa, quindi, riferimento ad un sentire originario, sentire sulla mia carne. Abbiamo già analizzato il fenomeno saturo della carne e il suo esclusivo assegnare l'*ego* a se stesso, secondo una relazione assolutamente originaria. Il desiderio di vita beata si impone come sentire

¹³⁸ *Ivi*, p. 115.

¹³⁹ *Ivi*, p. 125.

originario, in modo che non posso stabilirne l'origine attraverso alcun atto conoscitivo, ma è qualcosa a cui aspiro, che non so spiegare e sento di dover perseguire. L'immemoriale fa leva e si impone secondo questo sentire originario. In tal modo, l'immemoriale conferma la ricezione del dato della donazione, secondo un sentire sulla mia carne, un primo pensiero sentito: «en fait nos sensations ne sont pas inaccessibles et incommunicables à autrui parce qu'un rideau de fer les lui cacherait, mais parce que moi-même je ne puis les observer, les voir et les connaître [...] Bien entendu, ce que la chair du *meum corpus* éprouve reste une pensée sentie (*sensus*) qui d'ailleurs concerne l'utilité et non la connaissance théorique».¹⁴⁰ Ci sono cose, quindi, che non posso conoscere teoricamente in quanto la loro origine è inaccessibile, ma che sento sulla mia carne, abitano in me e fanno parte dell'immemoriale: «La *memoria*, come istanza dell'immemoriale, si impone così come il solo luogo della *vita beata*, desiderato senza che lo conosciamo, pensato senza che lo sappiamo».¹⁴¹ La vita beata, quindi, è l'espressione di un desiderio che non conosco, che non possiedo, ma che proprio per questo mi richiama verso di sé. In questo senso, tutto ciò che desidero mi resta sempre sconosciuto: il desiderio è qualcosa che sento, ed ogni sentire esclude la conoscenza teorica.

«Le savoir que j'ai de ma main reste d'un type complètement différent de celui par lequel je sais l'existence de la planète Saturne: je ne *sais pas* l'existence de ma main, encore que je la *sente*, pas plus que "j'ai mal" ne permet

¹⁴⁰ J. L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013, pp.118 - 119.

¹⁴¹ J. L. Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit., pp. 130 -131.

de dire “ je sais” que j’ai mal». ¹⁴² Questo sentire fa riferimento, dunque, ad una originaria passività, che, contrariamente a quanto ritenuto comunemente, quindi paradossalmente, non fa dell’adonato qualcosa di inerme ed inoperoso, ma lo mobilita verso il luogo del suo desiderio. Si tratta, quindi, di una passività che non inibisce la mia azione, ma che, al contrario, contribuisce al mio accrescimento. Metto in opera questa passività originaria nella ricezione della donazione: «l’aumento non proviene dalla carne stessa, ma passivamente dalla non resistenza di un’altra passività più potente di qualsiasi attività». ¹⁴³ Detto in altri termini, ogni sentire comporta un aumento inteso come non resistenza di una passività più potente di ogni attività. Marion riferisce questo aumento della mia passività al caso dell’erotizzazione. Nell’incrocio tra le carni, la passività della mia carne si accresce in quanto non si oppone ad un’altra carne e si accresce ricevendola in sé e ricevendone il sé. Il discorso può essere allargato, in generale, all’intero atto della donazione: la ricezione del dato viene effettuata da parte dell’adonato secondo questa passività originaria; il dato si riceve come qualcosa di sentito, di risentito in cui entra in gioco la ricezione del mio sé. Una ricezione che ha bisogno di una riconferma continua, poiché il mio sé mi sfugge continuamente e devo, di conseguenza, sentirlo e riceverlo costantemente secondo una nuova possibilità. Il desiderio mi orienta verso la mia mancanza, ma non mi priva della responsabilità di scegliere verso dove orientarmi: la mia passività originaria presuppone un’apertura originaria in profondità che mi

¹⁴² J. L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, cit., p. 120.

¹⁴³ J. L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 153.

chiama verso il mio luogo, poiché trovo la mia individuazione laddove il desiderio ha ravvisato la mia mancanza. Si tratta adesso di ricucire lo scarto che mi separa dal luogo del sé: il desiderio si impone come un fatto, quindi devo soltanto percorrere la distanza che me ne separa. «La distanza tra l'amante e ciò che si ama si rivela essere più intima a me di qualsiasi eguaglianza del *sé* a sé. Chi percorre questa distanza si conosce, perché conosce l'altro *sé* che gli assomiglia più di lui stesso, *sé* più lui di lui». ¹⁴⁴

¹⁴⁴ J. L. Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 135.

3.5 Lo scarto da percorrere: l'aporia del luogo come risposta

Correre non ha tanto come scopo quello di raggiungere ciò che precede, per abolirne l'anticipo, ma di mettere anche me nell'anticipo stesso; per correre occorre in effetti mettermi costantemente squilibrato in avanti, mettermi nell'anticipo stesso; e il bello della corsa sta nel restare sempre in un anticipo squilibrato, perfettamente e continuamente libero dal permanere e dalla stabilità, peraltro illusorie, di un *nunc stans*.¹⁴⁵

Il desiderio è il motore di ogni nostra ricerca dell'*ego*. Come nella corsa, per ricevere il sé dobbiamo squilibrarci in avanti e verso l'altro, rinunciare alla nostra autonomia che ci procura soltanto una certezza della nostra sussistenza; dobbiamo *correre il rischio* di perdere ciò che abbiamo soltanto l'illusione di possedere: il nostro luogo e il nostro sé. Percorrere la distanza che ci separa dal luogo del sé richiede il prendersi carico di questo rischio, decentrarsi completamente in vista dell'altro, visto che il nostro luogo è altro rispetto al mio essere qui ed ora.

Agostino ha le idee ben chiare sul luogo del sé verso cui operare il proprio decentramento: «così si compie il cambiamento di luogo: se io sono (ciò che, dunque) laddove amo, allora questo diventa il mio sé più interiore a me che il

¹⁴⁵ J. L. Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 298.

mio intimo *ego*; ora ciò che amo si chiama Dio; dunque, io mi ci trovo; in altre parole: Dio appare come il luogo di *sé* che io voglio e devo diventare».¹⁴⁶

L'itinerario lungo le *Confessioni* ha come centro il momento della conversione, attraverso il quale si riconosce l'apertura operata da Dio e ogni questione affrontata lungo quest'opera rappresenta, in tal senso, una tappa successiva dell'inclusione del mio *ego* in Dio. Solo attraverso la *confessio* posso affrontare l'ascesa verso ciò che amo, Dio stesso, e trovarmi in lui nel mio luogo naturale. Naturalmente, non si tratta di un approdo definitivo: «Poiché io sono ciò che amo, dal momento che in questo luogo io metto tutto ciò che sono, ciò che amo mi dà di rimando il luogo di *sé*. E se io di me non arrivo ad amare altro che Dio, Dio manifesterà all'*ego* il luogo di *sé*. E anche, dal momento che Dio resta per definizione inaccessibile, nel senso che, ogni volta che si dà e nella misura stessa in cui si dà, si rivela come sempre infinitamente in anticipo e al di là di ciò cui io mi sono avvicinato, il luogo di *sé* in Dio non può divenire che il movimento di una tensione incessantemente continuativa».¹⁴⁷ In questo senso, ogni argomento affrontato all'interno delle *Confessioni* non può essere letto autonomamente, ma sempre all'interno della *confessio*, all'interno di una attestazione di miseria della propria condizione e di lode della grandezza e dell'amore che Dio dona. Ogni tappa del percorso è, quindi, parte di una continua ricezione del *sé* in Dio che non può dirsi mai conclusa, che necessita sempre di una nuova conferma che mi porta ad amare nell'amore di Dio.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 136.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 403.

Come trasporre questa ricerca del luogo dal punto di vista fenomenologico? L'adonato è il riflesso della continua ricezione del sé effettuata in riferimento alla donazione del fenomeno. Il mio luogo è, quindi, quello del fenomeno dato, ma non ho idea né di dove si trovi, né se effettivamente dispone di un luogo. Il nostro punto di partenza nella ricerca del luogo del sé è il riconoscimento dell'altro: non ho luogo in me in quanto la presa del mio *ego* concerne anche la conquista dell'immemoriale, di ciò che non ha luogo in me. Il primo passo nella percorrenza dell'aporia del luogo sta nel riconoscere che non basto a me stesso: «questo altrove comincia non appena cede la chiusura onirica del sé su di sé e quando vi penetra un'istanza irriducibile a me. [...] Non ha, perciò importanza che questo altrove si identifichi come un altro neutro (la vita, la natura, il mondo), o come un altro in generale (un certo gruppo, la società), o persino come un tal altro (uomo o donna, il divino, o persino Dio)». ¹⁴⁸ Il mio non avere un luogo mi conduce all'altro, a ciò che mi manca ed in cui mi individuo. In tal senso, questo non aver luogo è l'inizio della risposta all'aporia del luogo del sé. Il paradosso segna, inevitabilmente ed ancora una volta, ogni tappa nella nostra ricerca del sé, per cui la mancanza di un luogo fa in modo che il mio luogo: «non si fissa più in sé, non si rinchiude più su di sé, non si vede più come aporia, ma diventa essa stessa la risposta: quando il non-qui appare come un luogo altro, o meglio, un luogo- altro, una alterazione che sposta il luogo fuori di sé, fuori anche del sé, in modo di aprire il laggiù come il mio luogo». ¹⁴⁹ Conseguenza di

¹⁴⁸ J. L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 33.

¹⁴⁹ J. L. Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, cit., p. 316.

questa constatazione è la conclusione per cui mi trovo nel mio luogo quando passo continuamente altrove, mi altero rispetto a me stesso, accogliendo la donazione in ogni sua possibilità e sfumatura. Ogni ricezione si configura, in tal senso, come un modo per testare la mia identità, confermarla e metterla alla prova. Ogni donazione, come evento e fatto unico, apre la possibilità del mio ritrovamento, è uno stimolo al mio sperimentarmi secondo una nuova possibilità. Il mio *non luogo* è quindi in tutti i luoghi in cui mi metto alla prova, in cui ricevo la donazione incondizionata. Questa è la strada per raggiungere ciò che da solo non posso darmi: io a me stesso.

L'accoglimento della donazione mi offre una nuova prova del sé, per cui l'aporia del sé non scompare mai proprio per offrirmi una nuova possibilità di vita, per offrirmi la vita che desidero per me, per tentare di raggiungere me stesso.

CONCLUSIONI

L'opera di Jean-Luc Marion è oggi tra le più conosciute, lette e discusse nel panorama filosofico contemporaneo. Svitati sono i temi, gli argomenti, gli autori trattati e analizzati all'interno delle sue opere. Eterogenei sono gli interessi dell'autore e le discipline coinvolte all'interno delle sue analisi filosofiche. In questo senso, il presente lavoro ha cercato di delineare un percorso all'interno della filosofia di Marion capace di renderne gli esiti ed i risultati più disparati e dissimili, utilizzando lo strumento peculiare che contraddistingue il suo pensiero e per la quale risulta più conosciuto: la donazione. Bisogna sottolineare come la donazione non rappresenti una chiave di lettura univoca, che pretenda in tal senso, un carattere esclusivo, ma l'orizzonte di riferimento di ogni nostra congettura e costruzione. Inoltre, emerge chiaramente all'interno del nostro lavoro, il fatto che la donazione rappresenti, non un orizzonte di comprensione e delimitazione, ma l'ultima possibilità della fenomenologia: il luogo dell'apertura incondizionata alla possibilità.

In questa direzione, il nostro itinerario all'interno della filosofia di Marion si è concentrato, in particolare, sui *nuovi effetti* dell'atto della donazione, in modo da non escludere la descrizione di alcuna possibilità. Si mira a rintracciare, individuare un nuovo spazio, uno spazio per l'uomo, capace di permettergli di filosofare, ragionare e concepirsi al di là di ogni sistema ontoteologico e di ogni

dipendenza dall'essere. È questa la linea guida attraverso la quale abbiamo percorso il pensiero di Marion, fornendone sia una sintetica ricostruzione cronologica, sia concentrandoci in particolare sull'analisi dell'ultime opere. Questa scelta è dovuta sia a motivazioni di tipo ideologico che a ragioni di carattere critico. L'esame dello sviluppo cronologico del pensiero di Marion è funzionale alla descrizione dell'impianto e del modello della sua fenomenologia della donazione, ottenuto grazie al confronto, in particolar modo, con i maestri della fenomenologia Husserl e Heidegger.

Abbiamo iniziato questo lavoro citando l'introduzione di *Riduzione e Donazione*, in cui Marion afferma che *superare un pensiero vuol dire prendere da esso gli strumenti per superarlo*.¹⁵⁰ In tal senso, la donazione non rappresenta un'idea *ex novo*, ma una meta raggiunta attraverso il superamento dei limiti della fenomenologia di Husserl e Heidegger. In ogni caso, questa è una delle chiavi di interpretazione della sua fenomenologia: ogni pensiero ci fornisce i mezzi per pensare oltre, superarlo ed arricchirlo secondo una nuova sfumatura che ne faccia emergere una possibilità imprevista e inattesa. Così, la fenomenologia della donazione diviene sinonimo di continua ricerca ed approfondimento, continuo sviluppo. Si tratta di non arrestarsi al dato, al considerare una questione già posta e definitivamente risolta, ma di vederla continuamente attraverso nuovi occhi. *Avere nuovi occhi* è uno dei motivi ricorrenti del nostro percorso fenomenologico: si tratta di un'indicazione metodologica sul fare filosofia, in modo da renderci disponibili al confronto e

¹⁵⁰ Si veda cap. 1, p. 6.

all'invasione di un nuovo punto di vista, che rimetta sempre in discussione le nostre conclusioni; si tratta, inoltre, di un'indicazione per quella filosofia dell'uomo che fa da sfondo ad ogni nostra riflessione: ci spinge a non arrestarci alla nostra prima impressione in modo da divenire sempre e costantemente nuovi *cercatori di possibilità*, in modo da trasformare anche le abitudini più consolidate in esperienze ricche di fenomenalità, ancora capaci di sorprenderci. Anche per questo, Marion sottolinea come “vedere è lo straordinario che altera l'ordinario”, gli concede una nuova *chance* in modo da non dare mai nulla per scontato e poter scorgere, anche nella ripetitività che caratterizza le nostre vite, una nuova occasione di arricchimento.

Un altro dei motivi ricorrenti di questo lavoro è, per l'appunto, l'alterazione, da leggere a partire da un non bastare mai a se stessi. Ciò prevede un decentramento verso l'altro, verso la donazione incondizionata, e richiede un rischiarsi e mettersi in gioco per guadagnarne la ricezione del dato. In questo senso, gli ultimi due capitoli del nostro percorso hanno come snodo fondamentale e figura di riferimento l'adonato, colui che si riceve a partire dalla ricezione della donazione. Questa nuova figura ha sconvolto e rovesciato il tradizionale primato dell'*ego* e la supremazia della soggettività. Questo elaborato vuole fare emergere quello che è un grosso fraintendimento, generato dalla perdita dell'iniziativa nella costituzione del fenomeno. Questa perdita rappresenta sì uno scacco per il soggetto, privato del rango trascendentale, ma, paradossalmente, genera e gli procura un guadagno in fenomenalità, che ne

aumenta la responsabilità in maniera vertiginosa e del tutto sorprendente. L'adonato, infatti, nonostante questa privazione, conserva tutti gli altri privilegi della soggettività. Inoltre, questa perdita nell'autonomia della costituzione del fenomeno è compensata dalla saturazione, che prevede ogni volta una nuova possibilità di donazione del fenomeno. L'adonato non può mai dichiarare di aver finito nella sua ricezione, attesta il suo accogliere sempre qualcosa di incomprensibile, che ammette uno scarto rispetto alla nostra ricezione.

A questo punto, risulta necessaria anche qualche precisazione di carattere estetico e stilistico sull'architettura dell'opera di Marion. Dan Arbib nota bene come: «mais c'est un fait: la direction phénoménologique du travail de J.-L. Marion s'approfondit avec les années, approfondissement que l'architectonique en perpétuelle reconfiguration donne parfaitement à voir».¹⁵¹ Oltre la sistematicità e l'organizzazione delle opere in trilogie, bisogna considerare questa perpetua riconfigurazione che rende appieno l'ideologia di Marion. All'interno del suo sistema, non vi è nulla di definitivo e concluso; ogni questione, pur possedendo un posto ed una collocazione ben precisi, è costantemente soggetta a revisione, approfondimento e trasformazione. All'interno della sua opera, ogni tematica affrontata subisce una trattazione *degn*a di ogni fenomeno saturo: vi è sempre qualcosa in più da dire e proprio per questo le descrizioni e le analisi di Marion sono ricche e ridondanti. Egli affolla il lessico per esprimere ogni possibilità, tentare di rendere tramite la scrittura la

¹⁵¹ 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, p. 109.

saturazione del fenomeno, non escludere alcun particolare: trasporre, in tal modo, l'ermeneutica infinita a cui è "condannato" l'adonato nella sua ricezione del fenomeno. Sistematizzare, trovare ad ogni cosa il proprio posto diventa, in tal modo, conseguenza della necessità di dare coerenza a ciò che è in sé paradossale. Si tratta della volontà di stabilire un ordine laddove regna la contraddittorietà, laddove il paradosso diviene la norma dell'apparire. In questo senso, ogni opera di Marion può essere letta come l'inversione, il ribaltamento di ogni conoscenza o sistema di pensiero dato per acquisito. Secondo questa chiave di lettura, la visione di Marion appare oggi come ancora di fronte al nichilismo: questo lavoro cerca di sottolineare la ricerca costante di nuove possibilità per l'uomo, ha l'intento di elaborare una filosofia che non pretenda di avere chiuso con la questione uomo, ma che inviti alla continua riflessione su se stessi, al rivedersi continuamente sotto una nuova luce. Il fenomeno saturo rappresenta l'antidoto, l'unico rimedio efficace di fronte all'inghiottimento del mondo all'interno dell'oggettualità, al bisogno interminabile di concettualizzare, che ci ha resi schiavi della necessità di previsione e ripetibilità che domina il mondo della tecnica. Marion, in questo senso, molto aristotelicamente, lascia intravedere la meraviglia che si nasconde dietro ogni fenomeno saturo, il volere scavare in profondità per collocarsi dalla giusta prospettiva e richiedere un nuovo arrivo della donazione, il donarci una nuova possibilità da perseguire. La donazione, in tal modo, riabilita e conferisce dignità anche ai fenomeni apparentemente più insignificanti e prevedibili, che sembrano non avere più

nulla da offrirci. L'apertura incondizionata ai fenomeni si traduce in apertura all'esperienza dell'altro, alla rinuncia alla propria autonomia. L'apertura al fenomeno dell'altro che non deve, però, ridursi né in assimilazione né in alienazione. L'altro come sinonimo della mia inconoscibilità, come continua ricerca di sé stessi, allargamento della mia possibilità all'impossibilità. La filosofia di Marion, in questo senso, si fa interprete della distanza, di quella che ci separa da noi stessi e ci conduce all'esperienza dell'altro. Un abitare nella distanza che si traduce come ricerca del luogo del sé e al recupero di quella coscienza amorosa, che la filosofia sembra aver smarrito lungo il suo cammino. L'amore paga il prezzo dell'inconoscibilità, in quanto si ama proprio ciò che non si possiede, verso cui naturalmente tendiamo e che ci resta, perciò, incomprendibile. La filosofia ha rinunciato alla sua dimensione amorosa per sottomettersi al bisogno di avere il controllo, la certezza che solo una conoscenza di fenomeni al rango di oggetti, poteva conferirle. Il fenomeno erotico si pone l'obiettivo, in tal senso, di recuperare la nostra dimensione originaria: quella dell'amore. L'amore è la forma di desiderio che ci spinge a metterci totalmente in gioco, pur di raggiungere ciò che non possiamo darci da soli: noi stessi. Rischiare vuol dire mettersi sempre in discussione, non fossilizzarsi sulle proprie convinzioni: mettersi in gioco, però, vuol dire anche predisporre all'altro e al modo in cui la sua donazione stravolgerà il nostro universo, anzi proprio nel modo in cui lo consegnerà a noi stessi: permettendoci di riceverne il proprio sé.

«Un bon livre, une bonne thèse, c'est une thèse audacieuse, une thèse *qui dit quelque chose*. Lisant les textes de la tradition philosophique, Marion *en dit quelque chose*. Ce *dire* implique un goût du risque. Qu'une bonne interprétation comprenne toujours une part de risque, qu'elle soit une interprétation discutabile, telle est une des leçons de J.-L. Marion. Ce n'est donc pas la moindre grandeur de cette œuvre que d'ouvrir elle-même la possibilité d'être discutée».¹⁵²

Concludiamo questo elaborato richiamando un invito costante che emerge dalla lettura dei testi di Marion: quello a correre dei rischi. Con ciò si vuole intendere e sottolineare, ancora una volta, l'apertura all'imprevisto ed all'inconoscibile che si rivela in ogni donazione. In tal senso, l'opera di Marion conferisce all'adonato una grande responsabilità: mettersi in gioco è rischiare di perdere ciò che possediamo per ritrovarvi una nuova possibilità. L'apertura di nuove possibilità dipende dall'accettazione di questo rischio, *un rischio da correre* per essere sempre vivi.

¹⁵² *Ivi*, p. 123.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI JEAN LUC MARION

J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien*, Vrin, Paris 1975.

J. L. Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Paris 1977, trad. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

J. L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Puf, Paris 1981.

J. L. Marion, *Dieu sans l'être. Hors text*, Fayard, Paris 1982, trad. it. di C. Canullo, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987.

J. L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986, trad. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teologia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998.

J. L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1986.

J. L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989, trad. it. di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

J. L. Marion, *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Puf, Paris 1991.

J. L. Marion, *La croisée du visible*, Puf, Paris 1996.

J. L. Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Puf, Paris 1996, trad. it. di I. Agostini, *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, Mondadori Education, Milano 2010.

J. L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997, trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

J. L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001.

J. L. Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset & Fasquelle, Paris 2003, trad. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007.

J. L. Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, trad. it. di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007.

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

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

J. L. Marion, *Certitudes négatives*, Grasset & Fasquelle, Paris 2010, trad. it. di A. Bellantone e G. Merlino, *Certezze Negative*, Le Lettere, Firenze 2014.

J. L. Marion, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris 2012.

J. L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013.

ALTRI CONTRIBUTI DI JEAN – LUC MARION

J. L. Marion, « *Le mal en face* », *Études*, 1988/6 Tome 368, p. 815-832.

J. L. Marion, « *Le paradoxe de la personne* », *Études*, 1999/10 Tome 380, p. 349-360.

J. L. Marion, « *Un moment français de la phénoménologie* », *Rue Descartes*, 2002/1 n° 35, p. 9-13.

J. L. Marion, « *Le phénomène érotique* », *Études*, 2003/11 Tome 399, p. 483-494.

J. L. Marion, « *La substitution et la sollicitude* » *Comment Levinas replit Heidegger*, *Pardès*, 2007/1 N° 42, p. 123-141.

J. L. Marion, « *Mihi magna quaestio factus sum* » – *le privilège d'inconnaissance*, «*Archivio di Filosofia*», LXXV, 1-2 (2007), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007, pp. 177-188.

J. L. Marion, *Esquisse d'un concept phénoménologique du sacrifice*, in *Il Sacrificio*, «*Archivio di Filosofia*», LXXVI, 1-2 (2008), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 3 – 16.

J. L. Marion, *L'inconnaissabilité ou le privilège de l'homme*, in *Marco Maria Olivetti, un filosofo della religione*. «Archivio di Filosofia», LXXVI, 3 (2008), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 23 – 33.

J. L. Marion, « *L'impouvoir* », *Revue de métaphysique et de morale*, 2008/4 n° 60, p. 439-445.

J. L. Marion, « *Descartes hors sujet* », *Les Études philosophiques*, 2009/1 n° 88, p. 51-62.

J. L. Marion, *L'impossibilité de l'impossible: Dieu*, in *L'Impossibile*, «Archivio di Filosofia», LXXVIII, 1 (2010), Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, pp. 11 - 24.

J. L. Marion, « *Remarques sur quelques remarques* », *Recherches de Science Religieuse*, 2011/4 Tome 99, p. 489-498.

LETTERATURA SECONDARIA SU MARION

R. Caldarone, *Caecus Amor. J.-L. Marion e la dismisura del fenomeno*, Edizioni ETS, Pisa 2007.

C. Canullo, *Jean-Luc Marion, un dibattito italiano*, Edizioni Simple, Macerata 2010.

C. Canullo, *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2010.

P. Capelle-Dumont, *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Hermann Éditeurs, Paris 2015.

D. Concolino, *La parola incapace. Uno studio su fenomenologia e religione in Jean-Luc Marion*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2013.

G. Ferretti, *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi, Perugia 2002.

S. Labate, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.

G. Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2014.

V. Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

ALTRE OPERE CONSULTATE

Agostino, *Le Confessioni*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1984.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di Antonio Russo, Editori Laterza, Bari 1971.

V. Costa- E. Franzini – P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002.

Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2004.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. di Alfredo Marini, *Essere e Tempo*, Mondadori Editore, Milano 2006.

Hoelderlin, *Liriche*, ed. it. a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977.

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica.. Libro I: introduzione generale alla fenomenologia pura*, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

E. Husserl, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, trad. it. di E. Franzini, Mondadori, Milano 1995.

E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane e i discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960.

E. Husserl, *Ricerche logiche (1900- 1901)*, trad. it. di G. Piana, Mondadori, Milano 1968.

G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001.

I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Editori Laterza, Roma 2005.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Editori Laterza, Roma 2000.

F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.

M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, ed. it. di G. Raboni, *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1995.