

Jean-Luc Marion,
“Le Phénomène érotique. Six méditations.” (2003)
Analisi, genesi e critica del testo.

Tommaso Fagioli

Jean-Luc Marion, “Le Phénomène érotique. Six méditations.” (2003) . Analisi, genesi e critica del testo.

di Tommaso Fagioli

Note sulla'autore

Jean-Luc Marion è indubbiamente uno degli esponenti più importanti della filosofia francese contemporanea. Cattolico, nato nel 1946, Marion è stato allievo della prestigiosa École Normale Supérieure di Parigi. Ha insegnato all'Università di Poitiers e di Parigi X-Nanterre, attualmente è professore all'Università di Paris-Sorbonne (Paris IV) e John Nuveen Distinguished Professor of the Philosophy of Religion and Theology alla University of Chicago Divinity School, dove ricopre l'insegnamento precedentemente tenuto da Paul Ricoeur. È stato insignito del Grand Prix de Philosophie dall'Académie Française nel 1992, per la sua intera opera. Appartiene alla generazione di filosofi che è immediatamente seguita a figure di primo piano come Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, con i quali è tutt'ora in dialogo. I suoi lavori più recenti nascono da un serrato e originale confronto con la scuola fenomenologica di Husserl, la filosofia ermeneutica e l'ontologia di Heidegger, nonché con i problemi posti alla riflessione filosofica dalla fine della metafisica e dal diffondersi del nichilismo.

Autori di riferimento: René Descartes, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emanuel Lévinas, Max Sheler, Maurice Merleau-Ponty, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein Jean Beaufret, Jacques Derrida, Louis Althusser, Ferdinand Alquié, Michel Henry, Étienne Gilson, Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar.

Premessa

Va detto subito che il pensiero di Jean-Luc Marion, da sempre rigoroso, logico, sequenziale, si lascia leggere come un romanzo a puntate: innegabilmente una preziosa eredità della sua formazione teologica. Per cui, chi già familiarizza col suo lessico, chi ha frequentato i suoi scritti sin dai primi studi da storico della filosofia incentrati su Cartesio (cfr. Marion [1970; 1975; 1976; 1981; 1986]), e ha perfino avuto l'arditezza di seguire, negli ultimi vent'anni, gli sviluppi di tutta la sua successiva ricerca fenomenologica (cfr. Marion [1989; 1991; 1997; 2000; 2003]), sa perfettamente dove va a collocarsi *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, uscito in Francia nel 2003 non senza scatenare polemiche. Il testo, tradotto in Italia nel 2007 per l'editore Cantagalli¹, è sembrato infatti voler definitivamente realizzare una “svolta teologica” della fenomenologia: operazione

¹ Jean-Luc Marion, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, 2007. Durante la stesura del presente articolo la versione italiana de *Il fenomeno erotico*, ottimamente tradotta da Laura Tasso, era in corso di stampa. Ho, quindi, preferito mantenere le mie traduzioni direttamente dal testo francese.

considerata, da alcuni critici², assai impropria. Altri commentatori europei e nordamericani che hanno recensito il volume su quotidiani e riviste, hanno invece preferito sottolineare come Marion realizzi definitivamente la propria rivoluzione post-cartesiana, riportando il "fenomeno erotico" e l'"amore" al centro delle riflessioni del pensiero: un percorso critico sulla natura dell'amore, dal bisogno di essere amati, di trovare l'amore in un altrove rispetto a sé, alle forme attraverso le quali l'amore stesso si manifesta. Gelosia, castità, devozione, passione carnale, procreazione sono dunque le figure in cui si snoda la minuziosa indagine di Marion, e certamente ne rappresentano gli aspetti più intriganti. Ma a livello teoretico, l'elemento più interessante del testo è che *Il fenomeno erotico* rappresenta, per Marion, il compimento del suo itinerario speculativo, teso a (ri)fondare una fenomenologia che, attraverso la figura della *donazione*, sia in grado di coniugare la *Gegebenheit* delle *Ricerche Logiche* di Husserl con il motivo dell'*Ereignis* heideggeriano.

1 - Analisi e genesi del *Fenomeno erotico*

1.1 - *Il trittico sull'amore*.

È opportuno allora ricordare la genesi dell'opera, ovvero rintracciare, in alcuni scritti precedenti, le tappe di avvicinamento che hanno consentito - con la trattazione del fenomeno erotico - di completare questo intenso lavoro di rielaborazione della fenomenologia. È infatti lo stesso Marion a riconoscere come la meditazione sull'autentica natura dell'amore abbia costituito il pungolo segreto che attraversa tutta la sua produzione. Nell'introduzione al volume scrive:

Questo libro mi ha ossessionato fin dalla pubblicazione de "L'idolo e la distanza", nel 1977. Tutte le opere che ho successivamente pubblicato portano il segno, esplicito o nascosto, di quest'inquietudine. In particolare, i "Prolegomeni alla carità" furono pubblicati, nel 1986, solo per testimoniare che non rinunciavo a questo progetto, anche se tardavo a portarlo a compimento. Tutti i miei libri, soprattutto gli ultimi tre, segnarono altrettante tappe verso la questione del fenomeno amoroso [PE, 22: mia trad.]³.

Si riferisce al famoso "trittico" - al cui centro sta *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, del 1997, che Marion stesso definisce come "la sua opera più importante". Tralasciando un momento gli altri due lavori, è importante ricordare che in *Dato che*, Marion attua una vera e propria svolta al suo pensiero: in questo testo, la scelta di tradurre la *Gegebenheit* non con *donnée* (datità), ma con *donation* rivela non solo una decisione concettuale, ma soprattutto designa l'apertura dell'orizzonte fenomenologico e la sua interpretazione (la sovrapposizione di dato e dono, secondo la polivalenza semantica del verbo *donner*, che traduce il verbo tedesco *geben*, dare, che nella variante vocalica della radice *ge-* compone il sostantivo *ga-be*, dono). Conducendo la *Gegebenheit* (cfr. Husserl [1922; 1976; 2000³]) verso il concetto di donazione, Marion riceve l'eredità

² Vedi Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'éclat, 1991. In questo libro, Janicaud imputa questa "svolta teologica" ad un gruppo di fenomenologi francesi tra cui appunto Levinas, Marion, Henry e altri.

³ "Ce livre m'a obsédé depuis la parution de *L'idole e la distance*, en 1977. Tout ceux que j'ai publiés ensuit portent la marque, explicite ou dissimulée, de cette inquiétude. En particulier, les *Prolegomènes à la charité* ne furent publiés, en 1986, que pour témoigner que je ne renonçais pas à ce projet, bien que tardant à l'accomplir. Tous, surtout les trois derniers, furent autant de marches vers la question du phénomène érotique"

dell'es *gibt* di Heidegger, il quale ha introdotto la tematica del dono (*Gabe*) nella sua ontologia fenomenologica. La figura della *donation* appare dunque ritagliata sul modello della “ritrosia” di quell'*Ereignis* - l'ultima denominazione dell'Essere come *Evento* - che si dona e si abbandona, s'avanza e si ritira in favore dell'ente, al fine di lasciarlo essere nella sua differenza con l'Essere (cfr. Heidegger [1947; 1950; 2003]). Marion trasforma dunque l'ente (*étant*) in *donné* (dato/donato) e, infine, la *donnée* in *don* (Marion [1997]). Raggiunta attraverso la radicalizzazione dell'operazione di riduzione, la *donazione* è elevata al rango di principio ultimo della fenomenologia e di figura estrema della fenomenalità: come l'essere dell'ontologia metafisica, essa è indubitabile, perché il negatore della donazione ne contraddice l'immediatezza fenomenologica: negando attraverso un dato, egli finisce per presupporre ciò che nega. La donazione è indefinibile, perché si trova all'origine di ogni definizione; inoltre, è universale, originaria, incondizionata, invisibile. Nel pensiero di Marion, la donazione diventa, pertanto, il nuovo assoluto, il nuovo *fundamentum inconcussum* di una fenomenologia che, a questo titolo, assume lo statuto di “filosofia prima”.

Tutti questi temi erano stati preliminarmente trattati nel volume del 1989, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, e completati in quello del 2001 *De surcroît. Essais sur les phénomènes saturés*, che chiude il “trittico” e precede “Il fenomeno erotico” del 2003. Questo insieme di opere mira a rendere possibile una ripresa della fenomenologia, liberandola dai due orizzonti ontologici “tradizionali”, quello dell'oggetto (come si avrebbe in Husserl) e quello dell'essere (quale si avrebbe in Heidegger), che sono ritenuti da Marion inadeguati in ordine alla sua ambizione teoretica: ripensare l'ontologia dopo la crisi della metafisica; o meglio ancora, situandosi sulla scia di Levinas⁴, tentare di aprirsi ad un livello fenomenologico più originario di quello dello stesso “Essere”, almeno come pensato dalla tradizione filosofica occidentale fino ad Heidegger. E ciò per ripensare radicalmente non solo il rapporto tra teologia e metafisica (pregiudicato dalla crisi della metafisica) ma anche quello tra teologia e ontologia (considerato inadeguato anche nei termini proposti da Heidegger).

“Il fenomeno erotico” - modellato sullo schema comune delle *Méditationes de prima philosophia* di Descartes e delle *Cartesianische Meditationen* di Husserl – rappresenta allora un nuovo inizio dopo l'evoluzione (involuzione) dell'egologia da Descartes alla crisi della fenomenologia trascendentale. Il testo è il risultato di una rinnovata fenomenologia, che liberandosi delle aporie del soggettivismo trascendentale, si rivela in grado di affrontare i grandi temi dell'onto-teologia (post) metafisica quali “soggettività”, “intersoggettività”, “carne”, “dono”, “relazione”, “trascendenza”, senza entrare in contraddizione. Per accedere a questi temi è infatti indispensabile dimostrare di sapersi confrontare con il problema dell'*accesso all'alterità* come dato fenomenologico originario che, secondo Marion, si rivela appunto nel *fenomeno erotico* - l'unica via per accogliere effettivamente l'alterità altrui nella sua irriducibile e insostituibile individualità.

1.1- Contro-intenzionalità degli sguardi.

Marion sembra infatti voler proseguire laddove Levinas, suo dei suoi interlocutori privilegiati, si era fermato. Già nel prezioso saggio *L'intentionnalité de l'amour*, contenuto nell'opera *Prolegomènes à la charité*, del 1988 - non a caso dedicato ad Emmanuel Levinas - Marion rivelava i suoi intenti. L'analisi dell'intenzionalità propria dell'amore ha in questo saggio lo scopo di superare le aporie in cui si cade se non si intende bene il senso di tale intenzionalità. Perché si possa accedere, nell'amore, all'altro come tale, e quindi amarlo effettivamente, è necessario incontrarlo non come un oggetto visibile, ma come uno sguardo invisibile che, contro-corrente rispetto alla

⁴ Filosofo ebreo nato a Kovno, in Lituania, si trasferì in Francia, dove scrisse la maggior parte delle sue opere. E' uno degli interlocutori privilegiati di Marion. A Levinas, Marion riconosce il merito di aver posto, attraverso la sua originale “fenomenologia del volto”, il problema ontologico dell'accesso ad altri.

mia intenzionalità d'oggetti, rovesci in qualche modo questa stessa intenzionalità (in modo analogo Marion aveva trattato, in testi precedenti, il fenomeno dell'*icona* come immagine "che ci guarda"). Per descrivere questo rovescio dell'intenzionalità, o contro-intenzionalità, in cui soltanto può configurarsi, senza aporie, l'intenzionalità dell'amore, Marion si rifà ora esplicitamente alla "fenomenologia del volto" di Levinas (cfr. Levinas [1969; 1998]), cui viene così riconosciuto il merito di aver aperto la via ad una corretta concezione dell'intenzionalità dell'amore.

La definizione dell'amore come "incrocio vissuto di sguardi invisibili" (Marion, [1988], 110: mia trad.) va però intesa ricordando quanto sopra detto circa la contro-intenzionalità che si realizza come "ingiunzione" o appello etico che mi proviene dallo sguardo invisibile altrui: appello che mi proviene partendo in modo prioritario più dall'altro che non da me stesso.

Ma ciò fa sorgere una difficoltà per quanto riguarda il fenomeno dell'amore (che Levinas, secondo Marion, non avrebbe esaminato). L'ingiunzione che mi proviene dall'*altrui volto invisibile* sembra infatti suscitare in me più il dovere che non l'amore, poiché si rivolge universalmente a tutti. Se inteso solo come ingiunzione universale, il volto altrui sembrerebbe, infatti, ridursi a contro-figura di qualsivoglia altro, neutralizzando così l'individualità altrui come tale. Il volto come "ingiunzione" etica universale sarebbe in grado di suscitare in me il "rispetto" dovuto a ogni altro, ma non l'amore cui sarebbe invece essenziale l'indirizzarsi ad una individualità concreta incondizionata. L'amore, infatti, richiede la "particolarità atomica" altrui, la sua unicità individuale, la sua *haecceitas*, per dirla con una categoria medioevale.

Su un motivo simile l'autore chiudeva anche *Dato che*, dove egli si chiedeva se la fenomenologia della donazione potesse "riuscire" là dove l'etica conosce il proprio scacco, l'individuazione d'altri. Dice Marion a proposito:

[Questa situazione] autorizzerebbe forse anche ad approssimarsi a ciò che l'etica non può raggiungere: l'individuazione d'altri. Perché io non voglio, né devo soltanto considerarlo come il polo universale ed astratto della contro-intenzionalità, dove chiunque può prendere il volto del volto, ma devo poterlo raggiungere nella sua insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro potrebbe fare. Quest'individuazione ha un nome: l'amore. (Marion [1997], 146: mia trad.)

Amore ovvero eros, al quale la fenomenologia della donazione potrebbe – dice Marion – restituire la dignità del concetto. Questa auspicata restituzione, annunciata nell'ultima pagina di *Dato che*, è infatti la vera posta in gioco ne *Il fenomeno erotico*: "altri" non è semplicemente colui che *mi convoca* o che *può prendere* il volto del volto. L'individuazione *gli dà* questo volto, ossia il singolo (non unico, ma determinato) volto; qui la fenomenologia della donazione può spingersi oltre l'etica. Donazione che è condizione di ogni fenomenalità, condizione epistemologica dei fenomeni: è, ancora, condizione di pensabilità dei fenomeni, condizione di manifestazione, necessaria, imprescindibile, che i fenomeni siano. In questo passo - a commento di quanto sopra appena riportato - Marion lancia la sua sfida teoretica:

Se in fenomenologia - al contrario della metafisica - la possibilità sta più in alto, per ciò che concerne la verità, dell'effettività, bisogna spingere questo principio fino alle sue estreme conseguenze, fino ad esercitarlo, eventualmente, contro la fenomenologia già praticata [Marion (1989), 10: mia trad.]

Qui Marion sembra rendersi davvero conto che la questione di altri e della sua individuazione, ossia l'amore, spinge la fenomenologia della donazione oltre se stessa per il fatto che pone la questione dell'effettività dell'altro - e non soltanto della sua possibilità epistemologica di manifestarsi. Ma dopo che la fenomenologia della donazione ha spinto la possibilità verso le sue estreme conseguenze, sarà capace di spingervi anche l'effettività, senza ricadere in un'idea di effettività come mera presenzialità dominata dalla visibilità? L'evento dell'interdonazione che cosa dà alla donazione stessa? Come (ci) si apre davvero (al)l'effettività dell'altro? E di quale effettività si tratta? Se l'etica non decide più dell'orizzonte ultimo nel quale si è esposti ad altri; se la donazione

è capace di parlare solo di un piano *de iure* dei fenomeni, che cosa accade con tale individuazione e, dunque, con l'effettivo ingresso di altri nella scena fenomenologica? Sulla scorta di queste domande, Marion non può che dare una risposta di metodo affidandosi all'esercizio fenomenologico. Scrive infatti:

Ogni fenomenologia mette in atto, esplicitamente (Husserl) o implicitamente (Heidegger, Levinas, Henry, Derrida) una riduzione che è il suo banco di prova [pierre de touche] non negoziabile, perché non si tratta di un concetto tra gli altri, né di una dottrina da discutere, ma di un'operazione - quella con la quale si riconduce l'apparenza dell'apparire all'apparire, come tale, dei fenomeni [Marion (2000), 54: mia trad.]

E così anche il fenomeno amoroso richiede una propria *réduction radicale*, grazie alla quale esso possa apparire da sé, come tale, a partire da una fenomenalità che non gli sia alienata dalla coscienza trascendentale (come la riduzione husserliana), né dall'essere (Heidegger). Le domande nelle quali si articola quella che Marion è ormai pronto a chiamare *riduzione erotica* sono un chiamare alla radice, un interloquire che risponde alla natura dell'*ego*.

1.2. - La riduzione erotica.

Se da Husserl abbiamo appreso che “il vero metodo segue dalla natura delle cose da studiare, non dai pregiudizi e modelli precostituiti” (Husserl [2000], 43); l'articolarsi incalzante delle diverse domande della *réduction érotique* si colloca in questo sfondo fenomenologico, facendone il proprio programma. Secondo Marion solo attraverso la “riduzione erotica” può emergere l'evidenza più incontestabile, quella che comprende tutte le altre, che regola il nostro tempo e la nostra vita dal principio alla fine e che ci pervade in ogni istante ovvero che “noi siamo” in quanto ci scopriamo sempre presi nella tonalità di una “disposizione erotica”. La posizione di fondo di Marion è che l'uomo si rivela a se stesso attraverso la modalità originaria e radicale dell'erotico.

Per Marion, infatti, la *riduzione erotica* si presenta come più radicale della riduzione “epistemica” e della riduzione “ontologica”. La *riduzione epistemica* - che corrisponde al metodo di Husserl - considera, nelle cose, solo ciò che si dà con certezza come “oggetto” ad un “soggetto” conoscente. La *riduzione ontologica* - che corrisponde al metodo di Heidegger - considera invece l'ente (*Dasein*) riconducibile al suo essere. Entrambe queste riduzioni non riescono però a raggiungere - secondo Marion - ciò che più importa, ciò che più ci sta a cuore: non tanto sconfiggere il dubbio e raggiungere la certezza, quanto sconfiggere la prospettiva della “vanità” di ogni cosa, che riemerge sotto l'assillo della domanda “a che giova?”, sia di fronte alla certezza degli oggetti sia di fronte allo svelamento del nostro proprio essere. “Non più «sono certo», ma «malgrado tutta la mia certezza, non sarò io invano?»” [PE, 41].

In altri parole: qui Marion è come se dicesse che la condizione originaria dell'esserci, la sua tonalità affettiva [*Befindlichkeit*] originaria non è il sentimento della gettatezza [*Geworfenheit*], ma la compresenza empatico-intersoggettiva con altri: la *Stimmung* originaria, quella in grado di fondare, è quindi quella della “haecceitas”, della corrispondenza affettiva, del reciproco riconoscimento ontologico che si attua pienamente nel fenomeno erotico. “Io-sono”, dunque, solo nella misura in cui “sono amato/donato” (riconosciuto) da altri nella mia presenza e dignità. Entrambe le posizioni di Heidegger e Husserl, rimangono, per Marion, in un stallo solipsistico, egoistico, non escono mai dai confini dell'ego: questa è, come abbiamo già detto, la posizione della vanità. Ciò che invece fonda, è il mutuo rapporto, il motivo del con-esserci [*Mit-sein*], fenomenologicamente (ed eroticamente) fondato. L'esperienza erotica degli amanti richiede una interpellanza etica reciproca che fonda senza potere essere fondata, ma soltanto in virtù di un atto di donazione gratuita effettuata nell'incontro.

Al contrario, l'autarchica certezza che la “metafisica” dà all'ego e che quest'ultimo raggiunge su di sé risulta aporetica (Marion [1996], 3-47) perché, nonostante il fatto che grazie a quest'ultima l'ego si auto-definisca come “originario e primo, indubitabile”, esso “non risale fino all'origine [...], si limita ad offrire una certezza che può essere screditata dalla vanità” (perché nulla mi assicura che ciò che adesso decido lo deciderò sempre) [PE, 36]. Ecco, allora, l'alternativa: o “io sono” solo per un mio atto, “ma la mia certezza non è originaria”; o la mia certezza “non proviene da me” [PE, 37]:

Niente più della dimostrazione metafisica dell'esistenza dell'ego mi espone all'attacco della vanità, niente mi espone più della mia pretesa di essere certo a titolo di ego. La certezza attesta il proprio scacco nell'istante stesso della propria riuscita: io acquisisco la mia certezza, ma, così come quella che raggiungo sugli enti del mondo [...], essa mi rimanda alla mia iniziativa, dunque a me, arbitrario fautore di ogni certezza, persino della mia. Produrre da me stesso la mia certezza non mi rende certo di nulla, ma mi confonde di fronte alla vanità in persona. A che cosa giova la mia certezza, se dipende ancora da me, se esisto solo grazie a me stesso? (Marion [1986] 103-130: my tran.)

La vanità, destituendo tale certezza, destituisce anche l'autarchia solipsistica dell'ego. Per raggiungere l'unica *assurance* (sicurezza) su di sé occorre qualcuno che *m'assure*, mi garantisca, in quanto ego:

L'ego produce la certezza, mentre la rassicurazione l'oltrepassa radicalmente, perché essa gli viene d'altrove e lo libera dal peso schiacciante dell'autocertificazione, perfettamente inutile e disarmata davanti alla questione “a che giova?” [PE, 43: mia trad.]⁵.

Per affrontare quest'esigenza “non si tratta più di ottenere una certezza di essere, ma la risposta ad un'altra domanda: sono amato? [m'aime t-on?]” [PE, 38]. Solo l'ego *individuato* non dall'essere ma dall'amore resiste all'assalto della vanità; di più, “perché io appaia come fenomeno non basta che mi scopra come ente... ma come fenomeno donatosi [adonné] tanto da essere garantito come un dato (*donné*) al riparo dalla vanità” [PE, 41]. Chi può dare una simile sicurezza? Solo la risposta alla domanda “m'aime-t-on?”; o meglio: la sicurezza appropriata all'ego dato e adonato, ossia l'unica sicurezza contro la vanità, “mette in atto una *reduction érotique*” [*ibid*] che si esercita come questa domanda e in questa domanda? La risposta è che l'ego *riceve* la sicurezza del proprio esistere e, non potendo riceverla da sé, la riceve da *altrove*, *ailleurs*. Che genere di altrove, tuttavia?

In *Dato che*, Marion dimostrava come entro il regime di donazione, *altri può fenomenalizzarsi*. In regime di riduzione *érotique* però ciò è evidentemente *possibile* perché l'*amant* che l'ego è, fa apparire altri come amabile (o odiabile) e dunque come visibile nella riduzione *érotique*, infatti:

L'evidenza più incontestabile attesta [...] al contrario, che noi siamo in quanto ci scopriamo già sempre presi nella tonalità di una disposizione erotica - amore o odio, gioia o disgrazia, godimento o sofferenza, speranza o disperazione, solitudine o comunione - e che mai noi possiamo pretendere, senza mentire a noi stessi, di raggiungere una neutralità erotica di fondo. [...] L'uomo non si definisce né per il logos, né per l'essere che è in lui, ma per questo, che egli ama (o odia), che lo voglia o no [PE, 18: mia trad.]⁶.

⁵ “L'ego produit la certitude, alors que l'assurance l'outrepasse radicalement, parce qu'elle lui vient d'ailleurs et le délivre du fardeau écrasant de l'autocertification, parfaitement inutile et désarmée devant la question “à quoi b on?”

⁶ “L'évidence la plus incontestable (...) atteste qu'au contraire nous sommes en tant que nous nous découvrons, toujours déjà pris dans la tonalité d'une disposition érotique – amour ou haine, malheur ou bonheur, jouissance ou souffrance, espoir ou désespoir, solitude ou communion – et que jamais nous ne pouvons prétendre, sans nous mentir à nous-mêmes, atteindre une neutralité érotique de fond. (...) L'homme ne se définit ni par le logos, ni par l'être en lui, mais par ceci qu'il aime (ou hait), qu'il le veuille ou no”

Il movimento della riduzione arriva, così, al suo punto più radicale: esclusa ogni reciprocità, nel momento stesso in cui *l'amant s'avance*, “altri” si manifesta. Così, come in *Dato che* la riduzione permetteva di raggiungere il *dato* nella cui piega *solo* si dà la donazione, allo stesso modo la riduzione *érotique* permette di attingere (ad) altri. Non ne dà, però, solo, il “fenomeno in quanto dato”, ma dà il *fenomeno d'altri, fenomeno non solo pensabile “di diritto” ma incontrabile “di fatto”*. Se il movimento della donazione, in *Dato che*, era sufficiente e bastava a “de-misurare” il fenomeno sulla fenomenalità del dato, nell'interdonazione di cui qui si tratta, non è in gioco solo l'ordine “di diritto” della fenomenologia. Il fenomeno amoroso non è *solo* dato: è un fenomeno *incrociato, croisé*, dove *l'amant* che *l'ego* resta *se croise*, incrocia altri. Ma in che senso, questo fenomeno [*phénomène*] è amoroso [*érotique*]? Domanda che si ritraduce immediatamente in quest'altra: come amante, *ove* mi posso chiedere se “sono amato?”. Questa domanda è per Marion fondamentale e non può essere elusa poiché scopo della *riduzione erotica* non è solo quello di far emergere con chiarezza la reciproca interpellanza d'amore che coinvolge i soggetti, ma anche di mostrare come “altri” entra nella relazione amorosa come individuo unico e insostituibile.

1.3. - *L'erotizzarsi della carne.*

Nella quarta delle sei meditazioni che compongono *Le phénomène érotique*, Marion si interroga circa il modo con cui si realizza l'individualità radicale dell'amante nel fenomeno incrociato dell'amore di me e di altri. L'individualità dell'amante, infatti, può solo realizzarsi in un *là* che ne individui la presenza nel *qui* e nell'*ora*: “Io non sono anzitutto *là* ove tocco una cosa diversa da me (o la penso, la intendo, la costituisco), ma *là* ove mi sperimento toccato, modificato, attinto” [PE, 64]. La questione del “sono amato?” rimanda dunque al punto ove io mi scopro toccato in quanto io insostituibile; non un *là* ove essere (*Dasein*), ma un *là* ove poter essere amato o non amato.

Questo *là* ove l'altrove mi può toccare va identificato - secondo Marion - con quel “fenomeno privilegiato” noto con il nome di *carne* [*chair*]. La carne, osserva Marion, si oppone ai corpi estesi del mondo fisico non solo perché essa tocca e sente i corpi fisici, mentre questi non sentono nulla, neppure se sono toccati; ma soprattutto perché essa li tocca solo in quanto sente di toccarli; e sente anche di essere toccata o di toccarsi. “Nella carne, l'interiore (il senziente) non si distingue dall'esteriore (il sentito); essi si confondono in un unico sentimento, sentirsi-senziente” [PE, 65].

Prendendo carne, quindi, io mi concretizzo nella mia ipseità, pervengo *là* ove mi si può attingere nella mia identità di amante, *là* ove mi assegna la domanda: “sono amato?”. Prender carne, sentirmi carne, è senza dubbio una modalità del pensiero, una modalità del pensar*mi* ma non si riduce a questo semplice atto. Invece, la comunione del senziente-sentito che si instaura tra due corpi è l'esperienza a partire dalla quale gli amanti si individualizzano.

Per Marion l'individualizzazione dell'amante avviene, anzitutto, in virtù del *desiderio*: il desiderio che un altro individuo ha suscitato in me e che io suscito nell'altro. Questa reciprocità del desiderio fa emergere, in secondo luogo, come l'individualizzazione dell'amante si ha in virtù della *passività* nei confronti di chi ha suscitato il suo amore: ciò significa che l'io non si individualizza per auto-affermazione o auto-riflessione, ma in quanto riceve se stesso da altri. La passività che individualizza l'amante non ha nulla a che fare con la passività di un corpo fisico e neppure con quella di un corpo animato che reagisce puramente e semplicemente a stimoli fisiologici. Si tratta infatti di una passività che m'investe totalmente, caratterizzando il fenomeno della mia “carne”; quella carne che non solo io *ho*, ma che io *sono*.

L'individuazione passiva dell'amante in virtù della sua carne avviene, dunque, in base a due prerogative della carne, apparentemente contrastanti: l'“etero-affezione” [*hétéro-affection*] e l'“auto-affezione” [*auto-affection*]. In quanto dotata di etero-affezione, la carne mi fa prender corpo nel

mondo, ove mi trovo passivo tra i corpi. Ma si tratta di una passività singolare: i corpi agiscono sulla mia carne solo perché questa ha il privilegio eccezionale di sentirli mentre essi non sentono nulla. Solo la mia carne sente, soffre, gioisce.

Ma questo privilegio è strettamente legato ad un altro: l'auto-affezione. Infatti, solo perché originariamente sento me stesso, sento di sentire, e quindi effettivamente sento ovvero, come dice Marion: "solo l'auto-affezione rende possibile l'etero-affezione. Sento le cose del mondo solo perché, inizialmente, faccio esperienza di me stesso in me stesso" [PE, 181]. È, dunque, grazie a questa attività più segreta e originaria che si compie la mia individuazione nel mondo, cioè tramite la memoria delle auto-afezioni.

Ma basta tutto questo a definire la mia individualità di amante? L'amante infatti nasce come tale grazie ad altri e in virtù di altri, cioè di un'altra carne che non solo è sentita, come lo sono i corpi fisici, ma che sente se stessa. Donde la necessità, per Marion, di descrivere "come possa la mia carne sentire la carne di altri e soprattutto come io stesso in essa mi senta" [PE, 182]. L'accesso alla carne altrui, osserva Marion, non può aversi rimanendo nell'orizzonte della percezione, come se si trattasse di un corpo fisico del mondo. La carne, infatti, non si dà alla percezione, ma si espone direttamente in sé stessa, nella sua nudità, ed è così che erotizza [*érotise*] la mia carne. Non si tratta però in alcun modo della semplice nudità che risulterebbe dal denudarsi offrendosi come un oggetto alla percezione. Perché questa riduzione dell'altro - o di me stesso - ad oggetto distrugge la stessa possibilità dell'amore. La carne altrui, come ogni carne, è infatti come tale invisibile, non potendo in alcun modo apparire come un corpo fisico. Donde il raddoppiarsi dell'aporia dell'accesso ad altri: come altri e come carne invisibile.

Come si fenomenalizzerà, quindi, la carne altrui, dato che essa certamente si fenomenalizza? In un modo del tutto unico, afferma Marion: non lasciandosi vedere, ma lasciandosi "sentire e risentire" [*sentir et ressentir*]. Più precisamente, "lasciandosi sentire in modo tale che io sento di sentirla (in forza della definizione della mia carne), ma anche che io sento che essa mi sente (in forza della definizione di altri come carne)" [PE, 185]: è il groviglio del sentire e del sentirsi l'un l'altro che caratterizza, dunque, il fenomeno dell'intreccio amoroso delle carni. Tale fenomeno può essere ulteriormente chiarito esaminando la distinzione tra il sentire una cosa del mondo e il sentire una carne: sento un corpo fisico come tale perché mi resiste, mi impedisce di invadere il suo spazio; e di fronte a lui faccio esperienza di me come carne perché non posso vincere tale resistenza e debbo ritirarmi.

Al contrario, la carne altrui la sento come tale in quanto non mi resiste, si affievolisce e mi lascia spazio lasciandosi penetrare, accogliendomi; e così so che si tratta di una carne, o meglio, di una carne altrui. Mentre nel mondo mi ritrovo in luoghi chiusi, come in proprietà private sbarrate, che mi costringono nella mia finitezza, entrando in rapporto con un'altra carne io sono liberato da tale costrizione, trovo chi mi accoglie e divengo, per la prima volta, veramente me stesso come carne.

L'incontro con la carne altrui, il sentirla e risentirla, non è quindi un semplice toccarla, sia pur con la più delicata e sfiorante "carezza", e tanto meno un vederla, ma un vero e proprio "incarnarsi" in essa e tramite essa. E così l'amante, incontrando la carne altrui, si completa in vero e proprio "adonato" (*adonné*), cioè in "colui che si riceve lui stesso da ciò che riceve e che dona ciò che non ha".

1.4. - Conclusione.

L'evento puro di altri si manifesta dunque - è questo il risultato cui Marion perviene - solo nella reciproca erotizzazione delle carni. Il fenomeno erotico è, dunque, il luogo della manifestatività dell'altro e del reciproco riconoscimento innescato dal desiderio. Ma non si tratta

tanto del desiderio di fare, ma desiderio di un (s)oggetto trascendente che consenta di uscire dalla propria clausura.

In tale situazione il corpo dell'altro che mi sta di fronte e che desidero perde un po' della propria inerzia che lo connota come mera presenza carnale e sembra, in un certo senso, "chiedermi qualcosa": attira la mia attenzione in una maniera differente. Questo "ri-orientarsi" della coscienza non può che riflettersi in un mutamento spontaneo della percezione che l'io avverte quasi inconsapevolmente. Nell'esperienza erotica la percezione non sa più esattamente cosa guardare: il bisogno di senso che suscita il desiderio erotico non riesce ad appagarsi tramite la semplice conoscenza intellettuale delle cose.

Il fenomeno erotico suggerisce allora un fatto fondamentale: che la "percezione oggettiva", cui la coscienza si affida per orientarsi nel mondo e che gli permette di sussumere ogni situazione e ogni esperienza sotto un'idea, è abitata da una percezione più intima, segreta, e forse, più originaria che potremmo chiamare "erotica".

Questa "percezione erotica" non è dominata dalla chiarezza delle idee ma dalla forza del desiderio, il quale la risveglia, per così dire, nel momento in cui mi scopro intenzionato verso un altro corpo. Nella percezione erotica che si rivolge ad un altro corpo, avviene qualcosa che ne spezza la continuità dello sguardo: il corpo dell'altro non si staglia nel suo orizzonte come un qualsiasi oggetto del mondo di cui può disporre, ma come qualcosa che possiede una sua radicale e ineffabile autonomia che però mi corrisponde.

Ecco che allora questo qualcosa "qualcosa" diviene "qualcuno" e, precisamente, qualcuno cui devo, in qualche modo, scegliere di riconoscere, anche nell'incontrarlo sessualmente, se voglio, a mia volta, essere riconosciuto come qualcosa in più di un ente.

2 - Critica al testo

2.1. - *La diade eros/agape: Dio come supremo amans.*

L'operazione di riduzione trascendentale del fenomeno erotico è forse la parte più intrigante e convincente dell'opera, poi inizia quella più densa di difficoltà, ma non meno interessante, laddove Marion cerca di risolvere l'ambiguità della diade *eros/agape* e dimostrare Dio come supremo *amans*. Non si può tralasciare di notare che una parte sostanziosa delle 380 pagine del libro è dedicata all'amore mistico verso Dio. In questa fase Marion tradisce occasionalmente la sua connotazione di pensatore dichiaratamente cattolico nella misura in cui la sua riflessione deve necessariamente adattare i propri risultati entro una cornice predeterminata da una tradizione filosofico-dottrina così solida e antica come quella cristiana.

Tornando al problema: come si affronta l'ambiguità o la contraddittorietà dell'*eros* come "amore passione", che gode di sé e possiede altri, e *agape* come "amore virtuoso", che si dona ad altri e oblia se stesso? Se ricordiamo quanto radicata storicamente sia stata l'alternativa tra *eros* e *agape*, tra amore pagano e amore cristiano possiamo facilmente comprendere l'importanza della tesi che Marion intende sostenere. A suo avviso, sulla base delle analisi fenomenologiche condotte, si può mostrare che i caratteri dell'*eros* e dell'*agape* sono mutuamente intercambiabili. Infatti l'amante che rinuncia al possesso e alla reciprocità non manca di gioire per l'erotizzazione della sua carne ottenuta in virtù della sola parola. E l'amante che gode e possiede, non può giungere a tanto se

non dimenticandosi e abbandonandosi per primo, cioè cercando quell'erotizzazione della carne altrui da cui soltanto può ricevere l'erotizzazione della sua.

Il suo eros si rivela quindi altrettanto oblativo e gratuito quanto l'agape, da cui, peraltro, non si distingue più. [...] L'agape possiede e consuma quanto l'eros offre e abbandona. Non si tratta di due amori, ma di due nomi richiesti tra un'infinità d'altri per dire e pensare l'unico amore⁷ (PE, 340: mia trad.).

Come conclusione delle varie obiezioni contro la sua tesi dell'univocità dell'amore, Marion afferma quindi che il problema che esse pongono non è tanto quello di fare eccezioni alla riduzione amorosa introducendo delle equivocità nell'unico concetto di amore, quanto di misurare quanto esso si possa estendere. A suo avviso, esso si estende certamente oltre la sua accezione sessuale; esso solo la rende intelligibile ma questa non ne costituisce l'unica figura o come dice Marion stesso, "la più acuminata, ma non la più forte" (Ivi).

Si potrà estendere anche a Dio, che dal cristianesimo viene detto "amore"? Certamente. Dio infatti non solo si rivela come amore ma anche secondo i momenti, le figure, i mezzi, gli stadi dell'unico senso dell'amore. "La pratica della riduzione amorosa Dio la pratica come noi" (PE 341). Dio, quindi, ama nello stesso senso con cui noi amiamo. Ma secondo una differenza quasi infinita, perché ama infinitamente meglio di noi, alla perfezione, senza errori o difetti dall'inizio alla fine; ama come nessun altro, come il primo e ultimo amante.

Alla fine di questo percorso, non scopro soltanto che un altro mi amava prima che io l'amassi, e che quindi questo Altro era *amant* prima di me [PE, § 41], ma scopro soprattutto che questo primo *amant* si chiamava, da sempre, Dio. La più alta trascendenza di Dio, l'unica che non lo disonori, non spetta alla potenza, né alla saggezza e nemmeno all'infinità. La più alta trascendenza di Dio è quella dell'amore. L'amore basta da sé solo, infatti, a mettere in opera ogni infinità, ogni sapienza e ogni potenza. Dio ci precede e ci trascende, ma lo fa anzitutto e soprattutto perché ci ama infinitamente meglio di quanto noi amiamo e lo amiamo. Dio ci supera a titolo di miglior amante [PE, 341-342].

Con questo passo, che estende il concetto univoco dell'amore fino ai confini estremi dell'amore di Dio, termina e culmina la fenomenologia dell'amore che Marion ci ha offerto. E culmina proprio nel mettere in luce la trascendenza estrema a cui l'amore apre; dopo la trascendenza irriducibile di altri nella sua individualità, che solo nell'amore si rivela, la trascendenza stessa di Dio, quale garante ultimo della effettività del mio amore per altri; o meglio, di quel fenomeno incrociato dell'amore in cui io e altri effettivamente ci incontriamo donandoci a vicenda (il tema dell' "interdonazione" con cui terminava *Dato che*).

Un trascendenza che, secondo Marion, non ha nulla della trascendenza onto-teologica o metafisica, perché scoperta a partire dalla riduzione erotica, e quindi al di là di ogni ontologia. Una trascendenza che emerge nell'immanenza stessa dell'*ego amans*, che si scopre come originariamente e passivamente decentrato non solo perché teso verso altri da amare, ma perché già da sempre amato da altri; in ultima analisi da quell'Altro che è la condizione di possibilità ultima dell'effettività del nostro stesso amore.

Marion ha certamente ragione a superare la contrapposizione pura e semplice di *eros* e *agape*, perché un vero amore implica sempre un qualche ritorno di gioia nell'amante, cioè l'instaurarsi di una relazione arricchente, interdonata, tra amante e amato. Ma si può forse negare che questa reciproca relazione ha oggi delle forme emergenti anche molto differenti tra loro? Poligamia, omosessualità, intersessualità, comunitarismo, castità non sono altrettante modulazioni del fenomeno erotico? Di rischio e possibilità di trascendenza, di interdonazione, di mutuo riconoscimento, sebbene alcune tendenzialmente dissolutive o reificanti? Fino a che punto

⁷ "Son éros, se révèle donc aussi oblatif et gratuit que l'agape, dont d'ailleurs il ne se distingue plus. [...] L'agape possède et consume autant que l'éros offre et abandonne. Il ne s'agit pas de deux amours, mais de deux noms requis parmi une infinité d'autres, pour penser et dire l'unique amour"

l'estrema varietà dell'espressione erotica può essere regolata, guidata, istruita o patologizzata? Fino a che punto può essere santificata o condannata?

Da una parte Marion sembra davvero essere riuscito a dimostrare che il dinamismo dell'amore ha una base comune per ogni forma di amore: in particolare l'emergere in un orizzonte, quello della riduzione erotica, che va oltre la semplice questione dell'essere e della sua certezza; e poi la logica oblativa, pura e disinteressata del farsi avanti per primo senza intendere una reciprocità di scambio; forse anche un avere il suo impulso primo, non tanto a partire dall'*ego*, quanto dalla contro-intenzionalità d'altri, che resta momento imprescindibile del fenomeno amoroso sia per la sua alterità e trascendenza irriducibili, sia anche - come egli ha giustamente sottolineato - per la sua singolare unicità.

Ma basta questa base comune per dimostrare escludere l'"equivocità" del fenomeno amoroso e dimostrare la pura e semplice "univocità" del suo concetto? Quelle che Marion chiama semplici figure dell'unico amore sono davvero così semplici, corollarie, accessorie, secondarie o piuttosto non ne divergono in punti essenziali? Escludendo per ipotesi la presenza o meno di quell'incrocio delle carni che implica i dinamismi automatici del godimento e della sospensione, come sostiene Marion; o anche per la presenza o meno dello stessa erotizzazione reciproca delle carni. Forse che un amore non corrisposto non è vero amore, come pur Marion aveva esplicitamente sostenuto? Forse che non è possibile un amore puramente "spirituale", dove l'elemento "corporeo-vitale" o può non esserci (come nell'amore di Dio per noi) o non viene inteso e innescato (come in certe forme di amicizia o di solidarietà)?

2.2. - *Fenomenologia vs teologia.*

La sensazione è che ci sia davvero ancora troppa teologia nella sua riflessione filosofica che, nonostante tutto, mal si concilia con una fenomenologia che sin dal suo atto di nascita si presenta come metodo di descrizione pura dei fenomeni così come essi originariamente appaiono. La convinzione di fondo che ispira il sapere fenomenologico poggia, infatti, sulla supposizione che ciò che effettivamente si manifesta allo sguardo fenomenologico debba valere universalmente. Al tempo stesso, colui che procede in filosofia con metodo fenomenologico deve cercare di vedere originariamente le cose con i propri occhi, senza alcuna pretesa di imporre agli altri ciò che egli riesce a vedere; deve, per così dire, invitare gli altri ad orientare lo sguardo nella stessa direzione in cui egli è riuscito a vedere. Non sempre Marion sembra riuscire in questo invito quanto piuttosto appare più impegnato a voler convincere, mostrando qualche limite, tradendo un certa rigidità/staticità nel calare i risultati della sua attività fenomenologica nel flusso evenemenziale della vita, nella ricchezza delle sue espressioni, nello storicizzarsi delle sue genesi, delle sue trasformazioni e delle sue espansioni.

Nell'opera di Marion è evidente la tensione a ricucire ogni frattura tra filosofia e teologia attraverso un percorso riflessivo che riesca a convogliare nel procedimento filosofico tematiche così tipicamente teologiche mediante una singolare capacità - di cui bisogna dargli merito - di aprire nella fenomenologia prospettive inesplorate. Marion è un fenomenologo assai qualificato e, soprattutto, originale, capace, cioè, di non rimanere schiavo delle intuizioni dei cosiddetti "padri fondatori". Soprattutto è un pensatore attuale, nel senso che cerca di affrontare temi sensibili e urgenti. È un pensatore audace nel riproporre la domanda sulla verità di Dio e dell'uomo, in un'epoca, qual è la nostra, caratterizzata dalla debolezza e dalla sfiducia del pensiero intorno a certe questioni: la sua "fenomenologia della donazione", è un tentativo di risposata alla assenza di Dio dal mondo.

La ricostruzione del suo itinerario speculativo mostra infatti come Marion cerchi di tenere insieme e di saldare l'eredità classica e il pensiero moderno. Contro gli eccessi del soggettivismo moderno e contemporaneo, egli ripristina il primato metafisico ed epistemologico dell'essere sul

pensare (quindi dell'apparire sull'attività costituente del soggetto). D'altra parte, l'essere tradizionalmente inteso viene svuotato di senso e sostituito dall'istanza fenomenologica della donazione. Ecco perché per Marion che assume l'eredità del razionalismo cartesiano, del soggettivismo fenomenologico husserliano, dell'ontologia ermeneutica heideggeriana, la fenomenologia diventa, come già abbiamo detto, la nuova "filosofia prima".

Se, da una parte, l'intento programmatico di Marion è quello di abbandonare la metafisica a favore della fenomenologia, di congedarsi dal lessico e dal metodo metafisico, al fine di mostrare l'apparire di ogni contenuto fenomenico e la venuta di ogni fenomeno alla sua più compiuta apparizione, in modo da ricevere il dato esattamente come esso si mostra, dall'altra parte finisce, però, per surdeterminare la fenomenologia. Essa è spinta al limite, fino ad apparire come un *id quo maius cogitari nequit*⁸.

In questo mostra forse una contraddizione: se, da una parte, il filosofo francese vuole aderire al piano della stretta immanenza, escludendo ogni ipotesi di trascendenza, d'altra, facendo dell'invisibile, dell'originario e dell'assoluto i suoi propri oggetti, egli finisce per rilanciare una filosofia dalle pretese trascendentali. La scienza dei fenomeni diventa, allora, la scienza dell'origine di tutte le cose, la scienza del meccanismo che regge la fenomenalità, la scienza di un'istanza pura, assoluta, incondizionata che governa l'intero.

2.3. - Una nuova teodicea: il fenomeno erotico alla base della conoscenza umana (e divina)

Senza dubbio il merito di Marion è quello di avere offerto, attraverso la sua fenomenologia dell'amore, la possibilità di comprendere il fenomeno erotico come esperienza preliminare, originaria e necessaria al costituirsi genetico di una comunità etica in generale, se non dell'etica in senso proprio. Ovvero la possibilità di "vedere" il fenomeno originario attraverso cui ogni esperienza etica può darsi: contro-intenzionalità, alterità, analogia, riconoscimento donazione, interdonazione, scelta ontologica di responsabilità verso l'altro, decisione anticipatrice come apertura alla comprensione dell'altro come finalità e contro-finalità etica, sono solo alcuni degli apporti lessicali e concettuali che il pensiero di Marion porta con sé. La carne erotizzata, l'apertura della scena erotica, intesa attraverso una descrizione fenomenologica del contatto, come canale privilegiato di emersione/espressione dell'esperienza erotica dell'unione, della con-fusione, dell'allontanamento, dell'avversione, della (r)assicurazione dell'esserci sono solo alcune delle figure attraverso cui attuare lo slancio nella trascendenza contenuto/custodito come potenzialità

⁸ "Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore": si tratta della famosa argomentazione onto(teo)logica dell'esistenza di Dio formulata da Sant'Anselmo (1033/34 – 1109), padre della scolastica, nel *Proslogium* (1077-1078). È stata definita ontologica perché ne dimostra l'esistenza, o simultanea, perché dall'idea stessa di Dio se ne ricava l'esistenza. Per Sant'Anselmo quando l'ateo dice che Dio non esiste, Dio esiste comunque nel suo intelletto, in quanto lo pensa, e lo nega solo pensandolo, e lo pensa solo negandolo. Ma in ogni caso l'ateo nega l'esistenza di Dio al di fuori del proprio intelletto, cioè nella realtà. Rimane il fatto dell'esistenza di Dio nel proprio intelletto. Dunque, intendendo egli, per Dio, l'Assoluto, il Grandissimo, il Verissimo, non è possibile che, esistendo nel pensiero, non esista anche nella realtà. In sostanza, dice, poiché Dio è l'essere che, per definizione, ha ogni perfezione, deve necessariamente avere anche la perfezione di "esistere". Attraverso questa argomentazione egli ribadisce la propria intenzione di dare una struttura logica alla materia religiosa e tradurre in conclusioni di ragionamento i dogmi della fede cristiana. Anche se in maniera molto più sofisticata, Marion sembra utilizzare un procedimento simile per dimostrare, come abbiamo visto, Dio come supremo *amans* ovvero come quell'essere che, attraverso la fenomenologia della donazione, si manifesta come atto d'amore incondizionato che permette agli enti di manifestarsi come dati/adonati, in quanto in grado di ricevere e corrispondere, seppur limitatamente, a tale offerta. In sostanza, essendo il dato/evento della donazione inaggrabile e incontrovertibile, ed essendo la donazione (dell'esistente) un atto d'amore infinto, solo Dio può essere in grado di amare in maniera così perfetta.

nell'esperienza erotica stessa. Non ultima: *la constatazione del dramma ma anche della garanzia di ricevere sé altrimenti che da altri.*

Eppure il rischio e l'insidia sempre sottesi alle sue analisi è che surrettiziamente siano inseriti addirittura come precondizioni trascendentali, elementi psicologici, assertivi, fideistici, comunque del tutto soggettivi, che hanno una validità e una posizione solo relativa e circostanziale. Si avverte talvolta in Marion, specificatamente ne *Il fenomeno erotico*, l'intenzione di utilizzare lo strumento fenomenologico non tanto per ridurre l'esperienza alla sua pura essenza, ma per dimostrare come *solo* attraverso essa sia possibile il rapporto con l'altro assoluto: vi è come il sospetto di un uso strumentale della fenomenologia per suffragare temi cari all'antropologia cristiana. Insomma, nel caso preso in esame, l'esperienza erotica come accesso privilegiato all'infinito trascendente: Dio. *Dunque, una nuova teodicea.* Una teodicea, certo, aggiornata al ventunesimo secolo, ovvero consapevole di confrontarsi con il carattere storico-eidético (dell'immagine) di dio, che cerca di dimostrare come amore/donazione incondizionati. Insomma, fenomenologicamente fondata, ma pur sempre una teodicea.

Per altro assai coerente (allineata?) con la filosofia degli ultimi due pontificati, ispirati dalla consapevolezza dell'orizzonte storico-metafisico in cui si muove l'uomo contemporaneo le cui condotte nichilistico-ateo-agnostiche richiedono il ristabilimento di valori e regole di condotta idonee alla riappropriazione della via cristiana. La prima enciclica pronunciata da Papa Benedetto XVI, volta a rilanciare il concetto di Dio cristiano come Amore e Caritas (Deus Caritas Est) - in continuità con l'ecumenismo di Papa Giovanni Paolo II - sembra perfettamente ricucita sulle analisi marioniane.

Eppure, questo tentativo di costituire e dimostrare la verità del divino, la sua realtà effettiva, rischia, al contrario dei suoi intenti, di risultare, fin troppo tomistico-cartesiana: "amo, dunque, sono" e se "sono (in quanto amato) allora [Egli/Dio] esiste (come supremo amante). Certamente un motivo teologico-esistenziale, ma non originario, bensì derivato. Insomma una necessità culturale e/o psicologica. Per di più un'ambizione radicalmente estranea alla fenomenologia in qualsiasi modo la si voglia concepire e praticare. Per cui bisogna riconoscere a Marion lo sforzo di andare oltre le contraddizioni o le difficoltà della fenomenologia di Husserl e Heidegger nel confrontarsi con il fenomeno d'altri, con la dimensione della trascendenza e dell'intersoggettività come orizzonte preconstituito di con-divisibilità. Eppure è difficile fugare il sospetto che Marion parta, in fin dei conti, da una esigenza psicologico-esistenziale che tenta di fondare a livello fenomenologico, finendo per fare un'apologia del fenomeno erotico, polarizzandone eccessivamente il lato trascendentalizzante al fine di appagare ambizioni teologiche.

La stessa constatazione che entrambi gli approcci fenomenologici di Husserl e Heidegger portino ad un risultato aporetico-nichilistico perché non riescono ad uscire dal circolo della soggettività che si auto-fonda, auto-trascede, auto-appropria, ovvero, pur raggiungendo una certezza del cogito falliscono nella assicurazione ontologica autentica (che non può provenire che da "altri"), non convince del tutto.

Soprattutto per quanto riguarda Heidegger, Marion sembra assolutamente convinto che l'appropriazione autentica dell'esserci non possa essere in alcun modo l'assunzione della sua possibilità più propria e radicale, che è quella dell'essere-per-la-morte. Per Marion, al contrario, l'appropriazione autentica, la rassicurazione più propria proviene originariamente solo da altri. Per Heidegger però questa operazione non sarebbe metodologicamente corretta poiché, se non altro, l'evento della "gettatezza" e della "situazione erotica" sarebbe in fin dei conti ricomponibile sul piano della contemporaneità, addirittura contestuale ad una stessa tonalità affettiva [*Befindlichkeit*], come *Stimmung* fondamentale della perdita-appropriazione ("Sono amato? Sono odiato?"), che entrambe le potrebbe comprendere come eventi distinti ma co-originari.

Per quanto riguarda il rovesciamento dell'intenzionalità operato in Marion, ovvero il movimento che conduce dalla coscienza che intenziona le cose, alle cose che intenzionano una coscienza, per certi versi sembra una operazione quasi superflua. Se la coscienza, seguendo la lettera della fenomenologia tradizionale, è sempre coscienza di qualche cosa, lo è perché originario

e contemporaneo è la co-appartenenza di corpo e mondo. Altrimenti detto, se il corpo è lo schema originario trascendentale, l'unico vero a-priori dell'esperienza, è anche vero che il corpo si è sviluppato nella forma e nelle facoltà che possiede, perché costantemente in rapporto con il mondo/ambiente (*Welt/Umwelt*). La forma, la leggibilità, la pre-comprensione onto(morfo)logica del mondo, insomma l'*apertura* originaria è tale in quanto si manifesta come risultante assoluta dei rapporti contemporaneamente esistenti in questo sistema, quello del corpo [Leib] con il mondo: un rapporto innegabilmente erotico.

Ecco che, prima ancora di parlare di fenomeno erotico, il quale sembra già largamente strutturato, anche in ordine a certe conseguenze che paiono più psicologiche che fenomenologiche, ovvero appartengono ad un ordine di significato già storicamente determinato, occorrerebbe considerare la "percezione erotica", come attività preliminare che lo rende possibile. Ovvero retrocedere ad un livello davvero più originario in cui l'*erotismo*, la *sessualità*, sono le modalità originarie attraverso cui i corpi si relazionano al mondo: a partire dalla pulsioni costanti, indifferenziate e a-specifiche tipiche dell'uomo; al desiderio come pulsione fissata in un orizzonte; all'incontro con la contro-intenzionalità intesa come presenza attiva e non prevedibile; al conflitto tra la stimolazione visivo-percettivo e lo sfondo della scena erotica come orizzonte storico-ermeneutico di attese, segnali, promesse, disponibilità, ritiro, come possibilità di trascendenza, di uscita da sé, ma anche di chiusura definitiva.

Dall'altra parte, se neppure una fenomenologia dell'eros ancora più retrocessa verso l'origine, fosse sufficiente a descrivere il costituirsi dell'orizzonte intersoggettivo non rimarrebbe che tentare nuovamente la via husserliana dell'*analogia con altri* rivisitata alla luce delle indicazioni più recenti della neurofenomenologia. Cioè cercare di individuare se esiste una pre-condizione (onto)biologica, ovvero una attitudine spontanea, una sintesi passiva, una facoltà del nostro corpo che si orienta nel mondo di rapportarsi ad altri corpi, dotati di intenzionalità secondo modalità etico-responsabili. Non c'è dubbio che in assenza di mutuo contatto, il riconoscimento altrui avviene per analogia o attraverso rammemorazione/immaginazione automatica della possibilità originaria del riconoscimento dell'altrui carne come carne che patisce la mia presenza e come mia carne che patisce la presenza altrui. Questo patire, questo sentirsi senziente-sentito, fonda forse (pre)temporalmente la certificazione dell'altro come ente dotato di contro-intenzionalità capace di intersecare/intercettare la mia, e quindi di comprovare un (pre)orizzonte di comunicabilità. Si tratterebbe allora di ri-certificare la scoperta originaria che il mio esserci è sempre un con-esserci, perché da subito ogni primo incontro costituisce immediatamente l'orizzonte intersoggettivo della comunicabilità.

Insomma preferiremmo partire, immaginando la pura fatticità dell'erotico, nel graduale incontro del corpo-mondo, in una dimensione co-estensiva, che entrambi li coinvolga; preferiamo pensare alla origine antropogenetica dei contenuti fenomenologico-esperienziali che precedono la loro elaborazione culturale storico-ermeneutica. Un approccio, quindi, il più possibile purificato (sospeso, ridotto) da istanze cripto-psicologiche ovvero afferenti alla dimensione razionale pratico-operativa dell'"uomo" - già formato come "costrutto epistemico" storico-determinato.

Chissà che non potesse essere più feconda la via che ipotizzasse dapprima il riconoscimento originario dei corpi inerti fuori di me attraverso il rapportarsi ai loro comportamenti fisici che si manifestano come ripetibili, osservabili e prevedibili. Per poi risalire al riconoscimento d'altri ipotizzando che l'esserci, nella sua esperienza del mondo, incontra questo particolare ente che a differenza degli altri enti *reagisce imprevedibilmente*, ovvero agisce al pari di sé, *analogamente* a sé. Forse le esperienze universali della lotta, dell'erotismo, del gioco, hanno un significato storico-genetico di questo tipo, appartengono cioè alle fasi di graduale emersione/manifestazione della dimensione intersoggettiva e dell'interpellanza etica (di riconoscimento) che la investe: il *gioco*, ad esempio, come primo tentativo di sperimentazione e verifica di questa contro-intenzionalità che ci sorprende, ci coglie all'improvviso nella nostra solitudine, annunciandosi nel nostro orizzonte mondano. Orizzonte che se dapprima era solo costituito da enti desiderabili, fruibili, strumentali, utilizzabili, ora si annuncia, si *dona*, come

orizzonte che comprende l'alterità. Ecco che allora l'evento per cui un ente, l'esserci, di fronte a se non vede più solo *reazioni*, ma *azioni*, che si sorprende della imprevedibilità di un corpo che si muove e agisce *nel e sul* mondo al pari di sé.

Il discorso di Marion, come abbiamo mostrato, avalla questa ipotesi dell'evento (erotico) d'altri, da una prospettiva squisitamente fenomenologica. Eppure forse fallisce nel non avere l'arditezza di pensare ancora più radicalmente la condizione per cui è lo stesso graduale strutturarsi della temporalità [*Zeitlichkeit*] che chiama l'esseri entro la propria ek-sitenza, rievocando, nello stesso istante, la mancanza dell'originaria unità perduta in cui, nel non-aperto, era da sempre confuso all'Essere/Physis nella sua immediata manifestatività⁹.

La memoria della lacerazione fa sì che l'esserci ricerchi quell'unità che solo altri, radicalmente nell'esperienza erotica, è in grado di restituire o sottrarre definitivamente. Proprio questa opportunità di perdita radicale, non solo epistemologica ma proprio ontologica, non è forse stata adeguatamente esaminata da Marion.

In Italia, è stato Enzo Paci ad esplorare questa via almeno in un paio di brevi ma interessantissimi articoli apparsi sulla rivista *Aut-Aut* (Paci [1954; 1986]). In questi due articoli, Paci, sulla scorta delle indicazioni di Merleau-Ponty (ne *La fenomenologia della percezione* del 1945) e di Sartre (ne *L'Essere e il Nulla* del 1943), due grandi assenti nei riferimenti filosofici di Marion, considera il rischio insito nell'apertura offerta dall'esperienza erotica, che se da una parte diventa autentica possibilità di trascendenza, di uscita da sé, dall'altra rappresenta anche il segno e la possibilità della clausura più totale, dell'incapacità di trascendersi in altri, nella possibilità della perversione, intesa come volontà di prevaricare l'altro, reificarlo, nell'esprimere soltanto l'amore per se stessi.

Forse Paci, come anche Marion, trascura un'altra possibilità del fenomeno erotico che non necessariamente deve contemplare la gravità etico-ontologica dell'uscita verso altri nella trascendenza, ma "semplicemente" la (rara) possibilità estetica di veicolare, attraverso di esso, significati espressivi in cui soltanto è possibile riscattare un incontro consumato per pura gratificazione e ricerca del piacere: è la prospettiva della seduzione. Come reversibilità dei significati e vertigine dei sensi. L'incontro erotico come una danza in cui entrambi gli interpreti sono coinvolti nella scena, tanto più armonica quanto più raffinato è lo stile degli amanti, forte il loro istinto di forma: *l'ars erotica*, dove non esistono proibizioni ma solo gradi di (condivisa) intensità.

Un'ultima perplessità riguarda l'assenza di Merleau-Ponty dai riferimenti dichiarati di Marion, laddove, specie *Il fenomeno erotico*, sembra davvero richiamarne certe posizioni. Per Merleau-Ponty la sessualità non deve essere considerata semplicemente come un automatismo periferico connesso alla funzione biologica del corpo ma come egli scrive "un'intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza e declina con essa"¹⁰ (Merleau-Ponty, [1972,] 223). La sessualità non è un punto di passaggio o uno *strumento* per la manifestazione dell'esistenza, ma è l'*espressione* dell'esistenza stessa, nel senso che esprime il modo con cui l'esistenza si relaziona ai corpi e al mondo. Se crediamo che la storia sessuale di uomo fornisce la chiave della sua vita, è perché nella sessualità di un uomo ci sono le tracce del suo modo di essere-nel-mondo.

⁹ Per Heidegger il significato originario dell'"Essere" si coglie in una radice dell'etimo: bhu-bhue=schiudersi, imporsi, predominare; da qui "physis-phyein" ("fui", latino). "Physis" è "ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa) cioè il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento "fare apparizione". Le due radici: "fu=fa" servono a ribadire il legame «"Essere" - "Physis" - apparire - "fainestai"». L'"Essere" (= "einai") come "Physis" può dunque essere interpretato come "ciò che sta per venire-a-manifestarsi-dentro l'ambito di ciò che è disvelamento, e, apparendo così, durare e dimorare". Per Heidegger, inoltre, la co-appartenenza di "Essere" e "Physis" implica anche che "Essere" e "Pensiero" coincidano, poiché l'"Essere" che appare (= "Physis") porta con sé il raccoglimento ("Logos").

Proprio su questo punto sarebbe interessante un confronto tra Marion e Merleau-Ponty, laddove potrebbero presumibilmente concordare, pur partendo da differenti punti di vista, sul fatto che non tutta l'esistenza ha un significato sessuale, ma che nelle manifestazioni sessuali sono ravvisabili le prime tracce e le direzioni di fondo che poi l'esistenza è andata via via assumendo.

Quello che manca a Marion, è forse una sufficiente sensibilità antropologica capace di scalfire il rigore del metodo fenomenologico che probabilmente non gli consente di aprirsi a scenari alternativi. Tale sensibilità gli consentirebbe, per altro, non solo di calare pienamente le proprie considerazioni sul piano della vita, ma anche di smarcarsi dalle accuse di praticare una fenomenologia fin troppo allineata a certe posizioni che appaiano, a volte, non totalmente suggerite da spontanee esigenze del pensiero, nella sua autonoma attività di riflessione

Bibliografia

a) Jean-Luc MARION

- *Avec ou sans Dieu? L'avenir des valeurs chrétiennes*. Paris: Beauchesne, 1970.
- *Index des "Regulae ad directionem ingenii" de René Descartes. Avec des leçons et conjectures établies par G. Crapulli*. Rome: Edizioni dell' Ateneo, 1976.
- *Sur l'ontologie grise de Descartes: Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 1975; - *L'idole et la distance: Cinq études*. Paris: Grasset, 1977; Livre de Poche, 1991.
- *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogie, création des verités éternelles, fondement*. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1981; rev. ed. 1991.
- *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982.
- *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- *Prolégomènes à la charité*. Paris: La Différence, 1988
- *Reduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- *La croisée du visible*. Paris: La Différence, 1991.
- *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- *Questions cartésiennes II: Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: PUF, 1996.
- *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, 1997; 2e éd., Collection «Épiméthée». Paris : Presses universitaires de France, 1998.
- *De surcroît*. Paris: PUF, 2000.
- *Le phénomène érotique: six méditations*. Paris: Grasset, 2003
- *Le visible et le révélé*, Paris: Cerf, 2005.

b) René DESCARTES

- *Meditationes de prima philosophia*, vol. VII in *Oeuvres de Descartes*, : Paris 1897-1913, curata da Charles Adams e Paul Tannery

c) Martin HEIDEGGER

- *Sein und Zeit*. (1927); 19. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006
- *Lettera sull'umanesimo*, (1947), Adelphi, 1995

- *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950
- *Unterwegs zur Sprache*. (1950-1959); 9. Auflage, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 2003

d) Edmund HUSSERL,

- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Nijhoff, La Haye 1987; tr. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari-Roma 2000³
- *Logische Untersuchungen* 3 Bände *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer, Tübingen; Auflage: 1922, Reprint (1993)
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III/1. Nijhoff, Den Haag, 1976
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III/2. Nijhoff, Den Haag, 1976
- *Cartesiansche Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Meiner; Auflage: 3., durchges. A., 1995

e) Emmanuel LEVINSAS

- *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974

f) Enzo PACI

- *Angoscia e fenomenologia dell'eros*, in "Aut - Aut", n. 24, 1954
- *Per una fenomenologia dell'eros*, in "Aut - Aut", n. 214 - 215, 1986

g) Maurice MERLEAU-PONTY

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des Idées », 1945

h) Jean-Paul SARTRE

- *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.