

**PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA**  
**«SAN GIOVANNI EVANGELISTA»**

---

**ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE**

Lucia TERMOTTO

**La questione dell' *Altro: io e Dio***  
**nel pensiero di Georges Bataille e Jean-Luc Marion**

Tesi di  
Magistero in Scienze religiose

Relatrice  
Prof.ssa Maria Antonietta SPINOSA

**PALERMO**

---

**Anno Accademico 2013-2014**

## 0. INTRODUZIONE

Le ragioni su cui si fonda il presente lavoro sono da riferire ad un percorso di studio e di approfondimento iniziato nel 2001, anno in cui ho difeso la tesi di laurea su “*Erotismo ed esperienza del sacro ne Le bleu du ciel e in Madame Edwarda di Georges Bataille*” presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Palermo. Su questo solco si situa ancora oggi il mio interesse: prendendo in considerazione, infatti, il pensiero di Jean-Luc Marion, intendo ora svolgere un confronto speculativo che, muovendo dalla filosofia, giunga alla teologia.

Bataille e Marion si collocano all’interno di quell’area della filosofia contemporanea “continentale” che ha individuato come punto centrale di interesse il discorso filosofico su Dio e la questione, ad esso strettamente connessa, dell’alterità. Tale discorso filosofico ha avuto due punti di riferimento fondamentali tra loro molto diversi: il nichilismo di Nietzsche e la critica alla onto-teologia di Heidegger.

Così sintetizzano Ilse N.Bulhof e Laurens ten Kate con notevole efficacia nella *Prefazione* alla raccolta di saggi “Flight of the Gods”:

“La filosofia continentale contemporanea approccia la metafisica con molte cautele. Un punto critico riguarda il *focus* tradizionale del discorso filosofico su Dio. Nietzsche e la sua domanda: «Dio è morto; chi Lo ha ucciso?» hanno suscitato molto sconcerto; il ventesimo secolo, in contrasto, ha visto il concetto di “onto-teologia” di Heidegger divenire molto famoso. Questo concetto esprime un atteggiamento critico verso il Dio dei filosofi che è concepito sulla base della logica dell’Essere. Secondo Heidegger, un tale Dio non possiamo pregarlo né possiamo inginocchiarci di fronte a Lui. Heidegger, tuttavia, non è ritornato al Dio della fede cristiana, ma ha tentato di trovare una nuova modalità di discorso su Dio – un modo che rileva i limiti del discorso filosofico-. Pensatori come Derrida, Marion, Bataille, Adorno, Taubes, e Bakhtin, ciascuno a modo proprio, continuano l’esplorazione iniziata da Nietzsche e Heidegger”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> I. N. Bulhof, L. ten Kate, *Preface*, in Id., a cura di, “Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology”, New York 2000, VII (mia la traduzione).

Lo stesso Marion, in una recente intervista, offre precisi spunti di confronto tra il proprio pensiero e quello di Bataille:

“Sono stato colpito da una frase molto giusta di Georges Bataille: «Al posto di Dio, non c'è nient'altro che l'impossibile ». Si può perfettamente fare ateologia, sulla base della possibilità di Dio. D'altronde, è questa la giusta posizione. [ ... ] E' per questo che, evidentemente [*scil.* Bataille], è interessante! Egli descrive molto bene una situazione che non concettualizza, che non comprende veramente. Egli indirizza il processo verbale di una situazione che noi conosciamo tutti. In altri termini, non si parla seriamente di Dio se non avendo sperimentato l'impossibile in generale, e l'impossibile di Dio in particolare! Fino a quando si pensa a Dio come ad una questione che compete la nostra razionalità, si è in situazione di idolatria”<sup>2</sup>.

Le parole di Marion indicano tematiche che prenderò in esame in questo lavoro, prima tra tutte la questione dell'“impossibilità”. Un discorso su Bataille e Marion sarebbe tuttavia incompleto, qualora non fosse imperniato sui nuclei fondamentali della loro speculazione filosofica: *essere, io, altro*. Ne deriva che il presente lavoro, nel mettere a fuoco la peculiarità del pensiero dei due autori, risulta essere anche una riflessione sulla nozione di *alterità* nella cultura contemporanea e fornisce pure una panoramica su due modi fondamentali di intendere il rapporto *io/altro*<sup>3</sup>: in ultima analisi, sul concetto di *relazione*.

---

<sup>2</sup> R. Enthoven, C. Enjalbert, *Jean-Luc Marion. «Je suis un sceptique instruit»*, in <http://www.philomag.com/les-idees/entretiens/jean-luc-marion-je-suis-un-sceptique-instruit-1182.php>.

<sup>3</sup> Tra le posizioni più interessanti in merito, ritengo utile annoverare quella di H.U. von Balthasar, espressa in particolare in *Id., Solo l'amore è credibile* (1991). Il filosofo cattolico muove dalla considerazione che “né la filosofia né l'esistenza possono costituire il criterio dell'autenticità e genuinità della concezione cristiana” (p. 53). Occorre quindi una “terza via” costituita dal convergere di “concezione estetica” e “concezione personalistica”. La prima consiste nell'“esperienza che si fa di una superiore bellezza” in grado di far cogliere nella sua “differenziazione” il “fenomeno”, che altrimenti resterebbe “occulto, più mascherato”. La concezione personalistica tematizza da vicino la relazione *io/altro*: “Nessun io ha la possibilità e il diritto di violentare concettualmente la libertà del tu che gli si fa incontro, di dedurre *a priori* e di comprendere *a priori* il suo comportamento. Un amore che mi è donato posso intenderlo sempre e solo come un miracolo, non posso manipolarlo empiricamente o trascendentalmente” (p. 54). Illuminante la nota n. 1 apposta dall'autore a queste parole “Nell'istante in cui io affermo di avere *capito* l'amore di un'altra persona per me, cioè lo spiego con le leggi della sua natura umana o lo giustifico con motivi esistenti in me, questo amore è definitivamente perduto”. Nella posizione di von Balthasar credo siano presenti aspetti del rapporto *io/altro* che costituiscono i punti di forza del pensiero di Marion.

Un primo modo di intendere la relazione, di ispirazione aristotelica, ha come principale oggetto di indagine l'uomo inteso come *ente*, cioè come qualcosa di esistente o di possibile, qualcosa che è concepito in opposizione a ciò che 'non è'; in base a questa concezione, pertanto, la relazione con l'*altro* non può che rilevarsi come un rapporto tra enti (l'uomo e l'altro da sé).

Un secondo modo di intendere la relazione, legato soprattutto al pensiero di Platone, rifiuta la nozione di alterità come rapporto tra enti predeterminati, per abbracciare una concezione dell'*altro* come dimensione intrinseca all'essere stesso e rispetto ad esso non "contraddittoria", casomai "contraria"<sup>4</sup>.

L'impostazione platonica concepisce la "consistenza ontologica dell'alterità" come "spazio aperto", non in grado di "coagularsi in un profilo ontologico autonomo e originale" e profila l'*essere* come "strutturalmente molteplice ed essenzialmente dinamico"<sup>5</sup>. L'impostazione aristotelica sottolinea invece che alterità e identità insieme definiscono ogni esistente e la sua relazione con gli altri esistenti<sup>6</sup>.

Cercherò di trattare di Georges Bataille e Jean-Luc Marion in rapporto a queste due coordinate filosofiche, benché non sia possibile indicare, delle loro proposte speculative, la demarcazione definitiva e inappellabile. La conclusione del presente lavoro tornerà ad approfondire le posizioni di Platone e di Aristotele su *essere* ed *alterità*, nonché le distanze e i collegamenti tra le posizioni di Bataille e Marion su questo stesso tema.

Collocherei Bataille e Marion in seno al filone platonico. Entrambi rifiutano infatti l'idea di *alterità* come rapporto tra enti e la tematizzano invece come relazione dialettica *io/altro*. Questo accade proprio in ragione del ruolo che i due autori assegnano all'*io* e alla consistenza della sua natura, "strutturalmente molteplice ed essenzialmente dinamica" piuttosto che già costituita e predeterminata onticamente.

Il confronto tra Bataille e Marion è giocato sull'orizzonte di senso dell'*amore*. In particolare, l'importanza attribuita dai due autori all'*amore* come via di accesso

---

<sup>4</sup> Uso questi due termini secondo il lessico di Aristotele nel libro X della *Metafisica*. Entrambi istituiscono un'opposizione tra due elementi; però, mentre nella relazione di "contrarietà" i due termini hanno qualcosa in comune, nella relazione di "contraddittorietà" i due termini non hanno nulla in comune.

<sup>5</sup> F.P. Ciglia, *Alterità*, in "Enciclopedia filosofica", Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, p. 307.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 308. Su questo punto cfr. cap. 3 par. 3.3 di questo lavoro.

all'alterità, si potrebbe situare sulla falsariga della prospettiva aperta da Max Scheler. Secondo Ferretti, infatti,

“Il sentimento dell'amore è [...] costitutivo dell'essenza dell'uomo [...]. Ma ciò che più caratterizza il pensiero del nostro autore [*scil.* Scheler] al riguardo è l'aver messo in luce come l'amore, [...] non si presenta come un semplice vissuto soggettivo, un fenomeno di pura immanenza, quanto come un vissuto intenzionale che si apre all'alterità, è scoperta dei valori più alti”<sup>7</sup>.

Riguardo a Bataille le connessioni con Scheler e i suoi discepoli<sup>8</sup> si fermerebbero qui. In merito a Marion, individuo nel concetto scheleriano di amore inteso come “trascendenza cosmica” una certa analogia con ciò che egli chiama *fenomeno erotico*. L'amore infatti, scrive ancora Ferretti:

“ci fa partecipare all'amore stesso di Dio per il mondo. Per questo esso non è un sentimento “cieco” ma un sentimento quanto mai “vedente”, un’“ottica” in grado di aprire la via alla conoscenza partecipativa degli altri e dell'Altro assoluto [...] Merito eterno di Platone – riconosce Scheler- è aver scoperto questa dimensione di trascendenza propria dell'amore, concependolo come Amore del Bene”<sup>9</sup>.

A conclusione di questa disamina introduttiva delle proposte dei due autori che scelgo come interlocutori in queste pagine, pongo in rilievo una prima fondamentale differenza tra loro: l'approccio di Bataille enfatizza il ruolo dell'*io*; Marion assegna invece all'*altro* il ruolo fondamentale nella relazione.

Certo è che nella speculazione di Georges Bataille e di Jean-Luc Marion è ben individuabile la diversa atmosfera culturale all'interno della quale essi hanno rispettivamente vissuto ed operato. Entrambi hanno incontrato e conosciuto la “crisi della ragione” che ha interessato l'Europa, e in generale il mondo occidentale, negli anni Sessanta e Settanta, ma l'hanno vissuta con un coinvolgimento e una modalità diversi, anche perché i due autori trovano il loro contesto in versanti differenti del XIX secolo.

---

<sup>7</sup> G. Ferretti, *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Milano 2014, p. 9.

<sup>8</sup> Il pensiero di Scheler ha trovato numerosi discepoli, tra i quali spiccano gli studiosi della commissione scientifica internazionale “Max-Scheler-Gesellschaft”.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 9-10. Occorre precisare che Scheler ritiene tuttavia fondamentale il rovesciamento cristiano dell'amore greco da *eros* ad *agape*, da amore del bene ad amore come Bene.

Sono convinta che i contesti che giustificano le differenti modalità con cui si presentano la “crisi della ragione” e il pensiero raziocinante, abbiano influenzato profondamente il pensiero di Bataille e Marion proprio sul tema del rapporto tra *io* e *altro* e sulla considerazione dell’amore.

In Bataille è presente il conflitto tra *io* raziocinante e universo oltremondano, quest’ultimo individuato come possibile soluzione o alternativa alla “crisi della ragione”. Marion, a partire dalle derive nichiliste soprattutto di origine nietzschiana, proporrà il superamento di queste ultime con una proposta fenomenologica che intende inaugurare un nuovo modo di interpretare il rapporto *io/altro*.

Questi nodi concettuali, che segnano le differenti impostazioni dei due autori, in connessione con il loro contesto culturale e sociale, costituiscono l’interesse di questo mio lavoro.

Nei primi due capitoli analizzerò, rispettivamente, il pensiero di Georges Bataille e quello di Jean-Luc Marion, prospettando indirettamente la sinossi conclusiva che nel terzo capitolo disporrà Bataille e Marion in un dialogo ideale.

Per entrare maggiormente nel merito del contenuto della mia tesi, sottolineo che ho voluto costruire i paragrafi in maniera speculare, quasi per farne un dittico da cui lasciar emergere la distanza e la convergenza tra i due autori.

Il primo paragrafo di entrambi i capitoli si occupa della possibilità di accesso all’*altro* da parte dell’*io*. In Bataille la “ricerca” dell’*altro* è condotta utilizzando i concetti di “erotismo” e di “tensione verso la morte”. In Marion l’“accoglienza” dell’*altro* è tematizzata attraverso i concetti di “fenomeno erotico” e “donazione”.

L’orizzonte della trattazione è marcato dalla posizione dei due autori nei confronti della “crisi della ragione forte”. Riguardo a Bataille collegherò gli elementi di misticismo e di irrazionalità presenti nella sua filosofia con l’incrinarsi delle certezze del pensiero raziocinante; in merito a Marion mi soffermerò su come egli proponga di superare la deriva nichilista, diretta conseguenza della “crisi della ragione”, mediante una “nuova teologia”.

La trattazione che mette in parallelo la *dépense* di Georges Bataille e la *donation* di Jean-Luc Marion è, sempre all’interno dei primi due capitoli, l’ulteriore tappa di questa lettura speculare sui capisaldi teorici dei due filosofi.

In Bataille il concetto di *dépense* risulta centrale per interpretare i diversi modi di “esperire l’alterità”; in Marion, *la donation* è la modalità di relazione in grado di garantire l’“accesso all’alterità” da parte dell’*io*. A questo proposito, mi soffermerò su un particolare tipo di “dono” al quale Marion conferisce importanza speciale: la “paternità”.

La parte finale dei due capitoli tratterà del tema dell’*amore* nei due filosofi. “L’erotismo” in rapporto al tema del “sacro” è l’argomento che focalizzo in Bataille; in Marion, invece, è il “fenomeno erotico” che chiama in causa il rapporto con Dio, cioè con l’*Altro* che *si dona*, con l’*Altro* che *si dice*.

Nell’ultimo capitolo, come annunciato, metto a confronto due “impossibilità” all’incontro con l’*Altro*: in Bataille tale “impossibilità” ha come esito l’ateismo, in Marion essa è trasfigurata, invece, in “possibilità” attraverso la fede. Intendo individuare un nesso tra l’esito dello scacco posto dall’“impossibilità” nei due autori e il differente contesto culturale e sociale nel quale hanno vissuto, sebbene essi siano accomunati dall’aver entrambi attraversato gli anni della crisi della “ragione forte”. Senonché, l’*impossibile* in Bataille si converte nell’esperienza del “nulla”, in Marion diviene possibilità dell’incontro con l’*altro*, grazie alla particolare relazione con Dio, col Dio di Gesù Cristo, che nella ‘carne’ si realizza e si dona.

Chiude la mia tesi un passaggio nel quale propongo un confronto tra il pensiero dei due autori basato sui concetti presentati, approfonditi e discussi lungo tutta la trattazione.

Alla luce del rinnovato interesse del contemporaneo nei confronti della matrice non solamente razionale della conoscenza e facendo leva sulla valorizzazione di questa sia in senso fondativo, sia come modalità per fare esperienza dell’*altro*, si può dunque ribadire che la filosofia, in questa prospettiva, recupera la dialettica tra la ragione in senso stretto (e forse tradizionale) e una componente *altra* che ad essa si combina quando si fa esperienza autentica del reale.

Questo nuovo approdo finisce per raccordare i due versanti filosofico e teologico. Gli autori di cui mi occupo recuperano infatti così quel rapporto scambievole tra fede e ragione, ereditato dalla tradizione patristica e, per certi versi, anche da una certa scolastica medievale.

Si può infatti osservare come la teologia stessa offra un *humus* di riferimento alla filosofia: “le dà da pensare” e se ne fa a sua volta “ancella”. Laddove Marion intende fermarsi, pur sottolineando il ruolo fondamentale della *donazione* come luogo di incontro tra l’*io*, l’*altro* e il Dio- *Altro*, la teologia prosegue nel declinare tutti quegli aspetti che costituiscono la relazione amorosa dell’uomo con il Dio che è *Altro*, che è l’*Altro*.

Sovviene a tal proposito il discorso di Benedetto XVI, pronunciato nell’Aula Magna dell’Università di Ratisbona il 12 settembre 2006, in occasione dell’incontro con i “rappresentanti della scienza”. La *Lectio Magistralis* del Pontefice afferma in prima istanza la centralità del *logos*:

“Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. "Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio",[...] . È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande compito dell'università”<sup>10</sup>.

La centralità del *logos* cui Joseph Ratzinger si riferisce è definita in relazione all’apertura a Dio; la *Lectio* del Pontefice afferma l’irrinunciabilità del rapporto fede e ragione e ne sollecita un accoglimento reciproco: *credere per sapere, sapere per credere*, ma direi, prima ancora, introducendo a queste pagine, *amare per credere e sapere*.

---

<sup>10</sup> Benedetto XVI, discorso *Es ist für mich* ai rappresentanti del mondo scientifico nell’università di Ratisbona su «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni», Ratisbona (Germania) 12 settembre 2006: AAS 98(2006), 739.



**1. LA RICERCA *DELL'ALTRO* DA PARTE *DELL'IO*:  
*L'EROTISMO E LA TENSIONE VERSO LA MORTE*  
IN GEORGES BATAILLE**

### 1.1 Georges Bataille: singolare testimone della crisi della "ragione forte"

Le opere di Bataille hanno la capacità di creare ciò che chiamerei un "urto affettivo": può anche essere considerato scandaloso, ma chi desidera conoscere a fondo il suo pensiero, sia pure per criticarlo, viene necessariamente scosso nel proprio intimo. Bataille è infatti uno di quegli scrittori che lasciano il segno; così come era nelle sue intenzioni, egli provoca, attraverso i suoi scritti, una sorta di disorientamento che potrebbe portare ad una successiva *messa in questione* di principi che fino a quel momento il suo lettore considerava intoccabili. Bataille è "scandaloso" due volte dunque: per chi è lontano dalla religione e per chi non lo è. Per tutti coloro che, persa una sensibilità religiosa e spirituale, hanno trovato più facile e soddisfacente inserirsi all'interno di una società, quella moderna, che mira unicamente alla materia e all'utile, eludendo qualsiasi domanda che oltre questo livello non sa trovare alcuna risposta; è scandaloso, ancora, per coloro che, pur avendo una credenza religiosa, sono convinti di ottenere "una salvezza" nel rispetto della legge morale e del bene che la loro religione *delicatamente impone*, ignorando quel percorso interiore ed individuale che avrebbe potuto condurli per un affascinante e misterioso viaggio oltre ogni limite, viaggio di cui non avrebbero mai immaginato la possibilità<sup>1</sup>.

Questo viaggio, dice più precisamente Bataille, è la "messa in questione di tutto ciò che un uomo sa del fatto di essere"<sup>2</sup>. È esperienza che parte dal *non sapere* e al *non sapere* approda: di essa si può parlare solo in termini negativi, allo stesso modo di come si può parlare dell'Assoluto o di Dio rispetto all'esperienza della ragione umana. L'esperienza di Bataille, infatti, anche se simile alla mistica della teologia negativa, che riflette sull'ineffabilità di Dio, si prefigge come principio e come fine l'ignoto.

Così Bataille: "Chiamo esperienza un viaggio ai limiti dell'umano possibile [...] la stessa esperienza è la sola autorità"<sup>3</sup>. Come l'autore precisa, l'esperienza, nella sua radicalità, tenta di sostituirsi alla tradizione delle chiese e alla filosofia: in altri termini,

---

<sup>1</sup> E' quanto lo stesso Bataille rileva nella Prefazione a *M.me Edwarda* e ne *L'esperienza Interiore*, racconto e saggio fondamentali, per la comprensione del pensiero dell'autore. Tutte le opere di G.Bataille, in francese, qui citate, sono tratte dalla collana *Œuvres Complètes* (O.C.), Gallimard, Paris 1970-1988, voll I-XII.

<sup>2</sup> G. Bataille, *L'esperienza interiore* (trad. di Chiara Morena), Bari 1978, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

essa si pone l'obiettivo di oltrepassare conoscenza e dogma, perchè deve essere semplicemente vissuta. Nella totale libertà, l'esperienza conduce l'uomo alla consapevolezza di un'identità tra *piacere* e *dolore*, in ultima analisi tra *erotismo* e *morte*: fare un'esperienza interiore significa per Bataille aprire gli occhi alla verità dell'erotismo, il quale, preso *tragicamente*, dice la sua affinità con la morte. L'erotismo testimonia infatti della lacerazione che l'uomo vive, in questo momento, che è puro *dispendio*, poichè è fine a sé stesso.

Anche se Bataille ha sempre manifestato interesse verso i problemi culturali, politici e sociali del suo tempo, in realtà l'originalità e la singolarità del suo pensiero vengono fuori a partire dall'analisi radicale di due esperienze fondamentali che hanno segnato la sua infanzia e la sua adolescenza: la sofferenza del padre, di cui Bataille è tragicamente testimone, e l'adesione, transitoria ma essenziale, alla fede cristiana. Quest'ultima, in particolare, alimenta in lui un forte desiderio di *totalità*, il sogno di un'esistenza in cui l'uomo, superato lo stato di solitudine che lo contraddistingue, penetra in una dimensione di comunicazione che Bataille considera altrimenti inaccessibile.

Sin da piccolo l'autore si ritrova a stretto contatto con una realtà straziante. Il padre Joseph-Aristide, diventato cieco e paralitico a causa della sifilide, era spesso in preda alla follia: nell'estate del 1914, a seguito dei bombardamenti che colpiscono Reims, dove viveva con la famiglia, Georges Bataille, assieme alla madre, si trasferisce a Riom-ès Montagnes, lasciando il padre alle cure di una donna di servizio. È questo un abbandono che Bataille vivrà con un profondo senso di colpa; quasi contemporaneamente egli si converte al Cristianesimo<sup>4</sup>: la sua fede resisterà per ben nove anni, prima che Bataille stesso ne divenga uno dei critici più accaniti.

La lontananza dal padre e la conversione sono avvenimenti connessi. Abbracciando la religione cristiana, Bataille cerca di dare un senso alla sorte che tragicamente colpisce il

---

<sup>4</sup> La prima e l'unica opera di ispirazione religiosa di Bataille risale verosimilmente all'estate del 1918, anno in cui egli scrive *Notre-Dame de Reims*; in essa, sotto forma di meditazione, l'autore esorta i giovani dell'Alta Alvernia, smarriti a causa dei bombardamenti che distruggevano la cattedrale, a riporre le proprie speranze nella fede, nel bene, di cui la cattedrale stessa è simbolo. Secondo Denis Hollier, quest'opera segue inconsapevolmente una logica hegeliana, dove tesi e antitesi, rappresentate rispettivamente dalla cattedrale e dalla guerra, si risolvono in una sintesi che ristabilisce la continuità della fede. Cfr. D. Hollier, *La prise de la Concorde, essais sur G. Bataille*, Paris 1974, p. 51.

padre, rifugiandosi in quel Dio che, nonostante un tragico destino, lascia sempre intravedere un barlume di luce. Dio si rivela insieme come Colui che affanna e che consola. Il padre, però, non religioso, cieco, infermo e folle, si erge tragicamente accettando con coraggio la propria condizione. Di fronte alla verità che il padre lo costringeva a guardare in faccia, Bataille, adolescente, indietreggia: il tentativo di esorcizzare la sofferenza attraverso la fede si rivelerà perciò poco idoneo a colmare l'enorme angoscia da lui vissuta. Se per Bataille la sofferenza (e con essa la vita) non ha senso, allora è proprio sul *non senso* che egli concentrerà la propria attenzione.

Per l'autore, il padre rappresenta certamente uno dei primi soggetti con cui si è relazionato sin dalla sua prima infanzia. Un uomo solo, disperato a causa della malattia che lo affligge, eppure così terribilmente autentico nella sua atroce sofferenza<sup>5</sup>. L'impossibilità di instaurare un rapporto costruttivo con il padre sarà determinante nella poetica di Bataille, producendo, come si vedrà, evidenti ripercussioni a proposito della relazione *io/altro*, intesa, quest'ultima, anche nel senso della trascendenza.

Ad influenzare la produzione filosofica e letteraria di Bataille è, tuttavia, anche il pensiero di Léon Chestov<sup>6</sup>, che l'autore incontra nel 1923 e che sarà determinante per la sua evoluzione filosofica e letteraria; egli lo guida nella lettura di Nietzsche del quale Bataille dirà: "Mi ha dato l'impressione di non avere più niente da dire"<sup>7</sup>.

A sua volta, Chestov gli fa conoscere Dostoevskij che dovette avere non poca influenza sul giovane Bataille, se Michel Leiris intorno al 1924-25 lo descrive in questi termini: "Impossibile, certamente debosciato, su questo non ci sono dubbi, infine giocatore, come lo sono molti eroi della letteratura russa in generale e di Dostoevskij in particolare"<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Quest'esperienza di sofferenza, vissuta a partire dalla sua giovane età, sarà la base e la fonte del saggio che sarà pubblicato nel 1943, con il titolo di "*L'expérience intérieure*".

<sup>6</sup> Leon Chestov (1866-1938) filosofo russo di origine ebraica, esponente dell'esistenzialismo. Il pensiero di Chestov prende le mosse da un'aperta critica nei confronti del razionalismo e della metafisica. Chestov rifiuta ogni teoria per valorizzare l'esperienza di vita, in particolare quella della perdita, ovvero il venir meno delle certezze, della libertà, del senso. Secondo Chestov, la vita non è altro che un paradosso, impossibile da comprendere attraverso un'indagine logico-razionale. Per tale ragione, l'autore attribuisce alla filosofia la funzione di mettere in luce il carattere profondamente enigmatico dell'esistenza.

<sup>7</sup> "Il m'a donné l'impression de n'avoir plus rien à dire". G. Bataille, *La part maudite*, in *O.C.*, vol VII, p. 495.

<sup>8</sup> "Impossible, certes débauché, cela ne fait pas de doute, joueur enfin, comme le sont beaucoup de héros de la

Chestov si rivela ancora per Bataille un maestro di anti-idealismo, atteggiamento che farà nascere un'aspra e acuta polemica tra Bataille e i Surrealisti: in particolare tra Bataille e André Breton<sup>9</sup>. Il movimento surrealista, infatti, sebbene caratterizzato da travagli e contraddizioni, giunge a delineare un preciso programma che si presenta come una via d'uscita, come un rimedio ai mali degli anni '20-'30. Nel 1924, la pubblicazione del *Premier Manifeste* surrealista sembra agli occhi di Bataille un rimedio che non si sente certo di condividere: anche se non ha ancora trovato delle risposte, l'autore sente che le contraddizioni della vita umana non possono essere superate al livello che Breton definisce esplicitamente *superiore*. Se per entrambi gli autori il *désir* (desiderio) si rivela l'unica molla del mondo e un richiamo che l'uomo non può ignorare, diverso è invece il loro modo di affrontarlo: Bataille, al contrario di Breton, non crede che la dialettica tra *désir* e *raison* possa essere risolta attraverso un progressivo passaggio dall'*eros* al *logos*<sup>10</sup>.

Più che preoccuparsi di superare quella contraddizione, Bataille la esaspera, come si vedrà in *Documents* (una rivista da lui fondata), mettendo in rilievo tutti quegli aspetti del desiderio che, in una prospettiva di alto-basso, elevazione-abbassamento, rispondono più alla seconda delle due posizioni. Per Bataille la ragione non ha giustificazioni, il suo rifiuto del razionale è totale; egli non si preoccupa di allargare i confini della cosiddetta "ragione strumentale", volgendosi invece verso una ragione comprensiva e giustificatrice di ogni aspetto della vita umana.

---

littérature russe, en général, dostoïevskienne en particulier". M. Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, Paris 1992, p. 80.

<sup>9</sup> Il surrealismo, fondato da André Breton (1896-1966), rappresentò, all'interno di quel vasto movimento di rifiuto e di rottura che caratterizzò l'Europa del primo Novecento (ovvero l'avanguardia storica), una fra le più vistose e radicali forme di contestazione dei valori costituiti e delle istituzioni; viene presa di mira quella che Max Horkheimer ha definito "ragione strumentale", accusata di complicità con il potere politico. Alla conquista dell'irrazionale, confluisce in questo nuovo razionalismo il reale come l'immaginario, il conscio come l'inconscio, il materiale e il mentale, il razionale e l'irrazionale. Il Surrealismo fu una crisi di coscienza, che mettendo radicalmente in discussione il tradizionale modo di vivere e concepire la coscienza, tenta di elaborare un nuovo metodo di conoscenza e un nuovo modo di percepire la realtà. Rifiutando la cultura ufficiale, esso rivaluta tutte quelle esperienze da sempre escluse e soffocate: il sogno, la sessualità e la follia guadagnano terreno, cercando di abolire quella nozione di "verità" che è alla base del pensiero logico occidentale. Una letteratura rivoluzionaria, dunque, che come precisa Phillippe Sollers, è sempre in accordo con il sapere rimosso dalla sua epoca (Cfr. I. Margoni, *Breton e il Surrealismo*, Milano 1976, p. 11). Ma i surrealisti, benché fortemente critici nei confronti del linguaggio poetico e della letteratura in generale, non concepiscono la loro rivolta in termini di negazione assoluta, com'era quella di Bataille, ma al contrario procedono ad un esame delle contraddizioni, nel tentativo di un superamento dialettico.

<sup>10</sup> Per questo punto cfr. I. Margoni, *op. cit.*, p. 27.

L'essenza dell'uomo, secondo Bataille, è nemica di ogni razionalismo. E se anche l'uomo, da sempre, si è contraddistinto per la sua razionalità, questa può soltanto farsi *serva* di quell'*esperienza interiore* che risulta fondamentale per cogliere il senso dell'esistenza. Come egli stesso affermerà più tardi, ne *L'Expérience intérieure*, riguardo all'esperienza: "Ho voluto che il non sapere ne fosse il principio ... l'esperienza è la messa in questione, nella febbre e nell'angoscia, di ciò che un uomo sa del fatto di essere"<sup>11</sup>. Chiunque decida di vivere quest'esperienza può soltanto dire: "ciò che ho visto sfugge alla comprensione"<sup>12</sup>.

Attraverso l'analisi dei contrasti e delle opposizioni di cui facciamo esperienza, Bataille, anziché optare per la conciliabilità superiore dell'esistenza, che comunemente viene usata per "scopi edificatori"<sup>13</sup>, deride tutto ciò che è ancora considerato elevato, nobile e sacro; proprio per le sproporzioni che esistono in natura, Bataille pone l'accento sul mostruoso, sull'improbabile, evidenziando quindi ciò che normalmente sfugge al calcolo della probabilità.

Anche se il Surrealismo si distingue per l'enfasi posta sui valori "bassi" (inconscio, sessualità), il volo di Icaro di Breton porta ad associarli a quelli più eterei, più immateriali. L'antitesi "alto-basso", risolta in questo modo, porta ad una scarsa considerazione degli elementi più "bassi", i quali, assunti per il loro effettivo valore, distinguono la rivolta surrealista da una qualsiasi protesta borghese.

Il "basso", a cui Bataille fa riferimento, è rappresentato dal mondo nella sua assurdità, dal proletariato che quest'assurdità vive. Ed è per questo che l'autore, alla rivoluzione *dell'aquila*, anzi della *sur-aquila* surrealista (che si libra alta e al di sopra del mondo) oppone quella della *vecchia talpa*, di marxiana memoria, che conduce la sua battaglia nelle viscere del sottosuolo, al di sotto di tutto, nelle oscure e insalubri profondità.

Agli occhi di Bataille quella di Breton si rivela una rivolta puramente letteraria e artistica, fatta solo di parole. Mentre "la terra è bassa, il mondo è mondo, l'irrequietezza

---

<sup>11</sup> "J'ai voulu que le non-savoir en soit le principe [ ... ] l'expérience est la mise en question, dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être". G. Bataille, *L'expérience intérieure*, in *O.C.*, V, pp. 15-16.

<sup>12</sup> "Ce que j'ai vu échappe à l'entendement". *Ibidem*, p. 30.

<sup>13</sup> P. Palumbo, *Su Bataille. Prospettive ermeneutiche*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", Studi e ricerche, Palermo 1985, p. 19.

umana è quantomeno volgare, e forse inconfessabile”<sup>14</sup>. Nessuna insalubrità, nessuna bassezza può essere trasposta in forma poetica: “ciò che non è capace di agitare un cuore che scava possiede già l’esistenza delle ombre”<sup>15</sup>. Secondo Bataille, il non voler prendere coscienza del reale in tutte le sue sfumature, anche le più repulsive, comporta una profonda frattura tra la letteratura e la vita, tra la poesia e la realtà. Abbracciando le *verità umilianti*, Bataille si allontana dallo spirito vago, idealista ed elevato: egli oppone alla poesia “l’esperienza del possibile”.

### 1.2. La nozione di *dépense* come esperienza dell’alterità

L’“esperienza interiore” nel pensiero dell’autore è considerata come un grande serbatoio di energia, in continuo movimento. Essa, a sua volta, crea le basi per un altro elemento di cruciale importanza nella poetica di Bataille: la *dépense*, ovvero la perdita della coscienza quale condizione indispensabile per giungere ad una dimensione *altra* ma al tempo stesso fulminante e istantanea della vita.

*La notion de dépense*, edito nel 1933, risulta un testo fondamentale, in cui le considerazioni circa l’autenticità dei momenti di perdita, di dispendio, dei quali è affetto ciascun uomo, costituiscono, insieme alla nozione di *eccesso*, la base sulla quale poggia la visione del mondo di Bataille<sup>16</sup>.

Secondo l’autore, infatti, tutti gli uomini sperimentano nel segreto della propria interiorità l’esperienza di una *perdita improduttiva* che smentisce il principio classico dell’utilità, per il quale l’uomo è concepito solo ed esclusivamente all’interno di un sistema di produzione e di conservazione. L’esame dell’esperienza vissuta, personale<sup>17</sup>, attesta che ognuno di noi, nel proprio intimo, è attratto da esperienze “inutili”, che tuttavia gli fanno

---

<sup>14</sup> “La terre est basse, le monde est monde, l’agitation humaine est au moins vulgaire, et peut-être pas avouable”. G. Bataille, *L’expérience intérieure*, cit., p. 108.

<sup>15</sup> “Ce qui n’est pas capable d’agiter un cœur de terrassier a déjà l’existence des ombres”. *Ibidem*, p. 109.

<sup>16</sup> Sulla nozione di “eccesso” poggia un’altra opera fondamentale di Bataille, *La part maudite*, pubblicata nel 1948, ma sulla quale l’autore aveva iniziato a lavorare già agli inizi degli anni ’30: cfr. P. Palumbo, *Tra Hegel e Nietzsche, Georges Bataille e l’eccesso dell’essere*, “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia”, Studi e ricerche, 34, Palermo, Università degli Studi di Palermo, 2001, p. 23.

<sup>17</sup> Come fa notare Palumbo, oltre alla predisposizione originaria dello spirito, Bataille fu influenzato dalla corrente fenomenologica esistenzialista; cfr. *Ibidem*, p. 21.

sperimentare la parte più profonda del proprio essere, arricchendolo, regalandogli sentimenti di *splendore* e di *gloria*.

Secondo l'autore, questo consumo improduttivo e glorioso è il solo che costituisce un fine in sé e non si subordina ad altro<sup>18</sup>. Questo principio si colloca, di conseguenza, al di fuori della ragione, la quale è capace di agire solo ed esclusivamente in virtù di un fine, di uno scopo determinato e calcolato. La ragione, perciò, non riuscendo a contenere quest'esperienza di perdita che si manifesta come il suo *altro* e che finisce per costituire per l'uomo la parte più vera di sé<sup>19</sup>, la vieta, la maledice: "Solo una parte maledetta è riservata a ciò che nella vita umana ha il senso più pieno"<sup>20</sup>.

Confortato dagli studi sul sacrificio e sul dono di Mauss<sup>21</sup>, Bataille asserisce:

"Gli uomini assicurano la loro sussistenza o evitano la sofferenza non perchè queste funzionalità raggiungono da se stesse un risultato sufficiente, ma per accedere alla funzione insubordinata della libera *dépense*"<sup>22</sup>.

Non è quindi un'esperienza "straordinaria" quella della *dépense*: ognuno di noi la vive ordinariamente attraverso le lacrime, il riso, il denudarsi, il lusso, la poesia, in definitiva "là dove si sperimenta un moto violento di perdita di sé, di uscita da sé"<sup>23</sup>. Se l'uomo è consapevole di sé soltanto in questi momenti, allora la sua è proprio una condizione disperata: riscoprirsi *sovrano* (non di qualcuno o di qualcosa, ma esclusivamente di se stesso) sperimentando un dispendio, la *dépense* appunto, piuttosto che un'acquisizione.

A questo punto della trattazione su questo fondamentale concetto, è essenziale occuparci di come e in quali forme la *dépense* chiama in causa il rapporto con l'alterità.

---

<sup>18</sup> Cfr. G. Bataille, *La notion de dépense*, in *Œuvres Complètes* (OC), I, p. 320.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>20</sup> G. Bataille, *La Littérature et le mal*, in *Oeuvres Complètes* (OC), IX, p. 187.

<sup>21</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in "Teoria generale della magia ed altri saggi" (trad. di Di Zannino), Torino 1965.

<sup>22</sup> G. Bataille, *La notion de dépense*, in *Oeuvres Complètes* (OC), I, p. 320.

<sup>23</sup> P. Palumbo, *Tra Hegel e Nietzsche, Georges Bataille e l'eccesso dell'essere*, cit., p. 22.



Il percorso attraverso cui Bataille, ne *La parte maledetta*, giunge all'altro a partire dalla *dépense*, passa attraverso la nozione di *sacrificio*<sup>24</sup>. Questo è un evento radicale grazie al quale gli oggetti, sottratti alla sfera del consumo produttivo, sono trasferiti in una dimensione lontana dalla razionalità, quasi trascendentale, e quindi *sacra*. La vittima, mediante il sacrificio, abbandona il reale e conosce il sacrale, luogo ultimo del sacrificio. Essa non è più un "oggetto" destinato al consumo, ma una cosa-oggetto liberato dalle pastoie funzionalistiche dello scambio. La condizione acquisita dall'oggetto sacrificato è sacra in due sensi: perché il sacrificio è fatto in nome di una realtà oltremondana; ma soprattutto perché il sacrificio, distruggendo l'"oggetto" lo sottrae e lo salva dal consumo produttivo e quindi dona ad essa la proprietà della sacralità.

La "negatività" del sacrificio risiede proprio nella necessità della distruzione per poter aspirare alla libertà: si può essere liberi ma a condizione di sperimentare l'annullamento. In questo senso la vittima è *parte maledetta*. L'accesso all'altro è quindi una possibilità esperibile soltanto attraverso il processo radicale del sacrificio, che comporta ed esige l'annullamento del soggetto<sup>25</sup>.

### 1.3. *L'erotismo ed il sacro*

Bataille ricostruirà così la storia dell'erotismo e delle religioni mettendo in evidenza gli aspetti della vita umana che testimoniano anche storicamente l'esistenza di questi fenomeni<sup>26</sup>. Già nei suoi romanzi, egli mette in rapporto la morte e l'*eros* con l'esperienza del sacro.

Attraverso i romanzi, in particolare ne *Le bleu du ciel* (scritto nel 1935, pubblicato

---

<sup>24</sup> C. Tarditi, *Dépense, sacrificio e trascendenza: George Bataille e la filosofia della religione*, in [http://www.filosofico.net/inattuale/bataille.htm#\\_ftn5](http://www.filosofico.net/inattuale/bataille.htm#_ftn5)

<sup>25</sup> G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, in *O.C.*, XII, pp.326-45.

<sup>26</sup> A questo proposito si può richiamare il fatto che questa impostazione analitica e ricostruttiva sarà la base del saggio *L'erotisme* del 1957.

nel 1957) e *Madame Edwarda* (1941)<sup>27</sup>, Bataille ha voluto rendere "l'esperienza mistica" un tentativo di ricerca del rapporto autentico con Dio, mettendo in relazione la *dépense*, la trasgressione e l'esperienza del sacro.

Le chiavi interpretative utilizzate per l'analisi dei due romanzi, ovvero i concetti di *sacro* ed *erotismo*, si rivelano decisive per comprendere il concetto di *alterità* in Bataille.

Per quanto riguarda la nozione di sacralità in Bataille, appare di estremo interesse riportare l'etimologia del termine *sacro*. Esso fa riferimento alla parola latina *sacer*, con cui gli antichi Romani indicavano colui che era stato "maledetto, esecrato" per l'enormità dei delitti che aveva commesso, e quindi espulso dal consorzio degli uomini e destinato alle divinità infernali. Sacro è dunque ciò che è "separato" ma al tempo stesso connesso con la divinità, la quale si presenta come dimensione *altra* e inviolabile.

Il sacro per Bataille è allora un valore trascendente, che si vive nell'immanente concretezza dell'esperienza erotica, un mistero separato e nascosto, che può forse essere svelato e rivelato intimamente, nell'incontro fra il sé e il fuori di sé, dalle proprie azioni, dai propri sentimenti. Il sacro è una dimensione che l'uomo percepisce nel terrore cieco dell'abisso; l'erotismo, invece, è l'unico viatico verso l'assoluto, è l'esperienza sensibile di una totalità originaria, è un inesprimibile annientamento dell'essere, un'anticipazione della dimensione ultima costituita dalla morte.

Appunto la morte, così come il sacrificio, secondo Bataille, saldano la comunità dei viventi. Non può esistere una comunità se non tragica: solo nell'angoscia e nella coscienza della morte gli uomini si sentono vicini. Come dimostrato dalla rivista *Acéphale* fondata da

---

<sup>27</sup> *Madame Edwarda* è un breve racconto di appena dieci pagine, pubblicato a Parigi nel 1941, sotto lo pseudonimo di Pierre Angelique. Tuttavia, nonostante la brevità, esso è uno dei racconti più densi di tutta l'opera romanzesca di Bataille, in quanto dietro la semplicità della trama si nasconde in realtà la base dello sviluppo del pensiero dell'autore, ovvero quell'esperienza del sacro, che attraverso l'angosciante estasi dell'erotismo raggiunge la sua autenticità. Nel racconto, il narratore, errando per le strade di Parigi, avverte un desiderio di libertà, un'ansia che lo spinge verso la ricerca di qualcosa che gli permetta di superare i limiti della condizione umana. La voglia di denudarsi del protagonista rivela il riflesso della situazione esistenziale dello scrittore, della sua volontà di mettere la sua anima a nudo, al di là di ogni limite, nella consapevolezza della difficoltà di esprimere con parole la sua angoscia interiore. Questo primo gesto di libertà, sintomo della disperazione di ogni uomo, cosciente dei suoi propri limiti, non è che il primo passo da parte del narratore, verso un'esperienza folgorante del sacro, di cui egli è alla ricerca. "Mettersi nudi", aprirsi all'autentica esperienza erotica di *dépense*, significa sfruttare quelle che Bataille definisce "*les possibilités excessives*" dell'uomo, le quali, unicamente, gli rivelano quale "impossibile" verità egli sia. Il narratore ha fatto così il primo passo verso quell'esperienza erotico-mistica di cui disperatamente è alla ricerca.

Bataille, ma anche dall'omonima società segreta<sup>28</sup>, quella dell'autore è una comunità acefala, senza capo e metaforicamente senza Dio; una comunità aperta senza riserve alle rovine della morte, disposta a mettere tutto in questione, pur di tentare di raggiungere l'impossibile, che in fondo si rivela il senso vero della vita umana.

La grandezza di Bataille sta proprio nella sua scelta di autenticità: egli ha pensato, agito e scritto senza mai discostarsi da ciò che per l'autore rappresentava una profonda ed inconfutabile verità: l'esperienza, la sola dimensione in cui l'uomo può perdersi per ritrovarsi e realizzare fino in fondo quel desiderio insopprimibile di assoluto che lo distingue rispetto agli altri esseri viventi, conferendogli una profonda dignità.

Se il Dio cristiano, che Bataille aveva venerato nella sua adolescenza, scompare dalla vita dell'autore, la stessa cosa non può dirsi in riferimento al senso della "sacralità". Nella sua ricerca del sacro, Bataille (come chiunque) può seguire quindi quella voce interiore che ci invita ad offrire un sacrificio della nostra umanità, ci invita alla "affermazione della vita sin dentro la morte"<sup>29</sup>. La descrizione di Madame Edwarda come una donna vestita di nero, estremamente pallida e dallo sguardo assente, è infatti evocativa della morte come realtà nella quale l'uomo vuole perdersi per ritrovare se stesso.

L'incontro erotico tra Madame Edwarda ed il narratore, cercato e casuale insieme, mette dunque in scena quello che Maria Barbara Ponti definisce "la pienezza e lo straripare dell'illimitato, che è reale nell'uomo, quanto e più della sua limitatezza"<sup>30</sup>.

In realtà, l'oscenità di cui il narratore sin dall'inizio ci rende partecipi, ha un significato ben più profondo rispetto all'accezione corrente del termine; egli ci introduce infatti in una vera e propria "metafisica" dell'osceno. Secondo Ponti, "la distruzione di una struttura, sia pure sul piano immaginario, ci pone di fronte all'oscenità"<sup>31</sup>. L'oscenità nasce quindi dalla rottura di un'integrità, molto spesso apparente. Distruggere una struttura di valori, di istituzioni, di dottrine che rappresentano un insieme saldo e coerente per la quasi totalità degli uomini, significa dunque essere "osceni". Allo stesso modo, sul piano della

---

<sup>28</sup> Della società segreta *Acéphale*, anch'essa fondata da Bataille, si hanno ben poche testimonianze e di scarso rilievo, proprio perché una delle sue regole era il silenzio.

<sup>29</sup> G. Bataille, *L'erotismo*, (trad. italiana. di A. Dell'Orto), Milano 1967, p. 13.

<sup>30</sup> M. B. Ponti, *Georges Bataille e l'estetica del male*, "Estetica preprint Supplementa", Palermo 1999, p. 115.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 111.

sfera erotica, mettersi nudi, "rinunciare all'integrità presunta ed illusoria che ci è data dalle vesti"<sup>32</sup>, significa provocare un sentimento sì di attrazione, ma anche di orrore, che confina con l'oscenità. Attraverso il denudamento quindi o, in termini filosofici, attraverso la rottura dell'integrità dell'essere individuale, Bataille mira a rilanciare l'essere nella sua continuità e, nello stesso tempo, spinge i protagonisti dei suoi romanzi verso quel processo di lacerazione interiore necessario per fondersi l'uno con l'altro. Se da un lato questo processo risulta osceno perché "rovina" gli esseri in questione, dall'altro è motivo di seduzione, in quanto: "solo il laceramento e la possibilità del disfacimento dell'altro ci attraggono verso un possesso mai raggiungibile per intero, ma che per un attimo si delinea come possibile"<sup>33</sup>.

"Mettersi nudi", aprirsi all'autentica esperienza erotica di *dépense*, significa sfruttare quelle che Bataille definisce *les possibilités excessives* dell'uomo, che unicamente gli rivelano quale "impossibile" verità egli sia.

Questo momento di *dépense* è caratterizzato dal silenzio e dall'assenza di ogni dialogo che si ritroveranno anche nei successivi momenti di estrema tensione vissuta dai due protagonisti. Questo silenzio, in cui la finzione rischia di precipitare, secondo Brian T. Fitch<sup>34</sup> riflette con più chiarezza la tensione dello scrittore nel suo tentativo di esprimere attraverso un romanzo, sfruttando quindi i codici linguistici, questo momento supremo che per sua natura è indicibile, inesprimibile. In questa prospettiva vi è una coincidenza tra indicibilità della finzione, della scrittura e della vita stessa. In effetti è difficile cogliere quest'esperienza del sacro (secondo l'autore essa deve passare attraverso l'eroticismo); Bataille tenta di raccontare un'esperienza che già di per sé si colloca al di là di ogni parola. Il narratore vorrebbe comunicarla al lettore, ma non vi riesce fino in fondo, in quanto l'esperienza è solo vissuta in maniera sensibile e non è descrivibile.

Non ha senso avviarsi alla comprensione dell'identificazione osata dal romanzo tra Dio e Madame Edwarda, una prostituta, se si rimane legati ai concetti tradizionali cui queste espressioni sono riferite. La capacità d'Edwarda di aprirsi a tutti e di inabissarsi

---

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>34</sup> Cfr. B.T. Ficht, *Le monde à l'envers. texte réversible: la fiction de Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1982.

fino ad annullarsi, la rende proprio simile a quel Dio che per gli uomini si rivela solo un'assenza. Come sottolineato da Ponti,

"L'aspetto scandaloso del più tenero e discusso dei libri di Bataille è forse in questa constatazione che nell'ebbrezza suscita incredulità, nel gelo della solitudine suona come verità, verità di un'assenza e di un assoluto perduti. La parola che non si osava udire fino in fondo è ora detta, a definire contemporaneamente il senso di una solitudine elusa dapprima e di un vuoto di cui si fa esperienza lucida nell'aridità dell'assenza"<sup>35</sup>.

Madame Edwarda è Dio, perché, come lui, ci abbandona alla nostra solitudine. In qualsiasi modo tentiamo di coglierne la presenza, Egli ci sfugge sempre, sfugge ai limiti della nostra coscienza, si rivela inaccessibile alla nostre capacità esistenziali. Impercettibile quindi alle possibilità limitate dell'uomo, Dio si rivela un'assenza. L'unica via che potrebbe condurci a Lui, secondo l'autore consiste nello spingere fino in fondo "le possibilità eccessive" dell'uomo, che costituiscono la sua unica dimensione autentica.

Ma sfruttando queste possibilità, come avviene nelle esperienze di *dépense*, l'uomo concepisce il senso della sua vita soltanto nella prospettiva della morte. Se è necessaria la morte dell'uomo (o quelle esperienze-limite dove perdiamo la nostra individualità, nell'aspirazione ad una totalità divina) affinché si manifesti il senso della vita e, con esso, Dio, allora Dio è assente alla nostra coscienza, di lui non possiamo più parlare.

Nonostante la mancata risposta, secondo Bataille, l'uomo si afferma però nella sua dignità attraverso questa tensione verso l'assoluto.

Bataille rivaluta dunque in un certo senso l'orrore e l'oscenità che tanto l'avevano angosciato e, con essi, tutte quelle esperienze insensate, irragionevoli, che non trovano posto nella dinamica dei rapporti umani, basati spesso e quasi di norma sull'utilità e sulla necessità.

D'altro canto l'autore, nella considerazione dell'erotismo, dell'angoscia e della tensione come esperienze irriducibili ad un puro esame razionale, rileva un legame di fondo con l'aspirazione umana che mira a ritrovare la propria autenticità attraverso un percorso che metta tutto in questione, al di là di ogni certezza. In effetti, nel pensiero di

---

<sup>35</sup> M.B. Ponti, *op. cit.*, p. 115.

Bataille l'uomo mette veramente tutto in questione, compresa la sua natura, non tanto attraverso il pensiero logico-razionale, ma nella situazione del riso, delle lacrime, della sessualità, dell'estasi mistica; fondamentalmente attraverso quelle forme di *dépense* che mirano all'assoluto. Erotismo e sacro così rivelano la loro unità nella comune tensione che spinge l'uomo a superare la condizione di chiusura in cui la sua umanità lo inchioda, nel tentativo di recuperare una totalità originaria<sup>36</sup>. Forse il fascino di Bataille è proprio questo: l'aver espresso, da una parte, l'impossibilità umana di cogliere in maniera cosciente il senso dell'esistenza. Di conseguenza, Colui che avrebbe potuto dare un senso alla vita si rivela per l'uomo inaccessibile e quindi inesistente. D'altra parte, però, questo Dio che per l'uomo è nulla, non mette a tacere il senso di sacralità insito nella natura umana, testimoniato dall'angoscia che l'uomo stesso prova nella nostalgia di *vivere pienamente*.

Ciò che suscita interesse in Bataille è probabilmente proprio questo suo sforzo di autenticità, questo suo tormento, che testimonia comunque una tensione; tensione che è "sacra", non nel senso che sia legittimata dall'idea di un Dio, ma nel senso che guarda verso l'assoluto pur senza trovarlo. La condivisione di questa sofferenza è quanto di sacro rimane oggi e Bataille, in questo, risulta un maestro. Di fronte all'oscurità che ci avvolge in merito alle questioni più profonde della vita, di fronte al nulla, possiamo quindi mantenere una dignità che paradossalmente acquista un senso se condivisa con gli altri.

Si è cercato fin qui di tracciare un'analisi di *Madame Edwarda*, ma in realtà, per la difficoltà tanto dei concetti quanto della scrittura, il romanzo non risulta interpretabile secondo un solo punto di vista; effettivamente esso è aperto a tutte le letture possibili. Una cosa è certa però: qualsiasi tentativo di approccio non lascia il lettore indifferente.

Davanti all'eccesso, alla mostruosità, alla violenza di cui è testimone, il lettore, perturbato, viene scaraventato in una dimensione "altra", non comune, lontana dall'esperienza quotidiana. Questa lettura "perturbante" indica però che è avvenuta una feconda comunicazione.

---

<sup>36</sup> Cfr. P. Palumbo, *Tra Hegel e Nietzsche*, cit., pp. 107-108.

**2. L'ACCOGLIENZA DELL'ALTRO DA PARTE DELL'IO:  
IL FENOMENO EROTICO COME RISPOSTA ALLA DONAZIONE  
IN JEAN-LUC MARION**

### 2.1. Jean-Luc Marion: originale interprete di una “ nuova teologia”

Il percorso di Jean Luc Marion, fenomenologo attento alle connessioni dei fenomeni con i territori della ontologia e della metafisica, è fortemente caratterizzato dal rapporto con la religione. Nato e cresciuto in una famiglia solidamente cattolica, di un cattolicesimo vissuto liberamente, senza eccessive spinte all’osservanza, Marion ha interpretato e risolto in maniera originale il ‘problema’ della fede. Da un lato ha negato il conflitto tra fede e ragione, dall’altro ha liquidato come ridicola l’idea di dover “giustificare filosoficamente” la fede cristiana<sup>1</sup>.

Professore alla Università Paris-Sorbonne (*Paris IV*) e a quella di Chicago, pur schivo alle esposizioni mediatiche ha partecipato e partecipa attivamente al dibattito sul post-nichilismo e sulla post-metafisica, aprendo, tra gli altri, un proficuo ed intenso confronto con l’amico filosofo Jacques Derrida. Se dovessimo individuare l’area teorica occupata da Marion nel quadro della filosofia contemporanea, potremmo senz’altro cercarla nel punto di snodo tra la fenomenologia di Husserl fino all’ontologia di Heidegger da un lato, gli sviluppi della stessa fenomenologia in Francia soprattutto condotti da Emmanuel Lévinas, dall’altro.

Riferendosi a Marion ho utilizzato le espressioni “post-metafisica” e “post-nichilismo”, che ora è necessario chiarire. Marion si è impegnato a sottrarre agli sterili orientamenti anticristiani la questione della *morte di Dio* che ha avuto il suo apice in Nietzsche. Il filosofo della Sorbonne è convinto che in realtà la “morte di Dio” sia una categoria che può essere utilizzata solo per riferirsi al Dio della metafisica; il Dio della metafisica è morto perché è incapace di dire e di rivelare qualcosa al mondo, o all’ “altro”, come poi Marion specificherà. Paradossalmente, le posizioni critiche dei pensatori anticattolici verso il Dio della metafisica hanno però riaperto il tema.

Si rende così disponibile un ampio campo di dibattito all’interno del quale Marion si è messo in gioco, giungendo infine a caratterizzarlo significativamente e riuscendo, in ultima analisi, a ritornare alla questione di Dio a partire dalla posizioni che lo negavano. In

---

<sup>1</sup> Cfr. *Jean Luc Marion a colloquio con Joséphine Bataille, Credere il Natale e lo scacco col pensiero*, in <http://giacabi.blogspot.it/2012/02/marion-jean-luc.html>.



questo senso mi pare che Marion interpreti magistralmente il superamento della *metafisica di Dio* e del nichilismo e instauri quella che si definirebbe “nuova teologia”.

Per fare questo era necessaria una solida apertura intellettuale unita ad una profonda capacità di analisi storico-filosofica della tradizione speculativa, a partire da Cartesio, proprio da quel filosofo, cioè, assunto ad emblema del nichilismo<sup>2</sup>.

In questo paragrafo intendo analizzare un concetto fondamentale della filosofia di Marion: il “fenomeno saturo”. Esso rappresenta i diversi e plurimi livelli che operano nel rapporto tra fede e ragione, Dio e fenomeno. Sono questi argomenti che tracciano compiutamente il profilo della formazione di Marion e che sono premesse degli ulteriori sviluppi del suo pensiero che tratterò successivamente.

È noto che il concetto di “fenomeno saturo” è stato sviluppato nel famoso trittico, aperto da *Réduction et donation*<sup>3</sup>, proseguito con *Etant donné*<sup>4</sup> e concluso da *De surcroît*<sup>5</sup>.

Marion parte dall’assunto che la fenomenologia deve occuparsi primariamente della questione della verità e di come la verità possa darsi nel fenomeno. La modalità fondamentale per giungere alla verità come fenomeno è il  *dono*, definito come “dono fenomenologico” in quanto esso non è una cosa, un oggetto, ma un *simbolo*. Simbolo di cosa? Della eliminazione (detta appunto *riduzione*) di donatore e donatario, effettuata

---

<sup>2</sup> È significativo che il primo Marion si confronti in pieno con la fenomenologia e la metafisica cartesiana all’interno della questione teologica. Riferendosi all’ontologia delle *Regulae* egli afferma che essa propugna una ontologia spogliata della *ousia* aristotelica, volto e immagine di un ente “soumis entièrement aux exigences du savoir” (J.-L. Marion, *Sur l’ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris 1975). Per questo Marion la denomina “ontologia grigia”. Questo determina, sempre a parere di Marion, che l’“essere” cartesiano risulta inchiodato ad una condizione di subordinazione, in quanto non abita l’ente, è mediato dal rapporto con l’Ego “et donc l’ego devient ce par quoi les étants (objets) entrent en rapport avec leur Être» (J.-L. Marion, *ibidem*, p. 188). A partire da tale posizione, sei anni più tardi Marion giungerà alla definizione di una “teologia bianca” (cfr. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981), individuandola ancora all’interno del pensiero cartesiano e in particolare nel *Discorso sul metodo* e nelle *Meditazioni filosofiche*. Tale teologia è “bianca” perché non è in grado di dire nulla su Dio; al più, forse, potrebbe dimostrarne l’esistenza ma tace sulla sua identità. Marion rileva che la teologia cartesiana, convinta che le verità eterne siano riconducibili all’azione creatrice di Dio, è condannata a negare la possibilità che l’uomo possa accedere a Dio. Infatti, solo una teologia che afferma che le verità sono coeterne a Dio e quindi non oggetto di creazione, è in grado di garantire l’accessibilità a Dio da parte delle creature.

<sup>3</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989.

<sup>4</sup> Idem, *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris 1997. Edizione italiana: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione* (trad. di Rosaria Caldarone), Torino 2001.

<sup>5</sup> Idem, *De surcroît. Essais sur les phénomènes saturés*, Paris 2001.

affinché il dono possa emergere nella sua intera fenomenologia: se non fosse così, si resterebbe nella dimensione empirica dell'ordinario scambio e compravendita di beni e servizi, non già in quella della fenomenologia. Il dono della fenomenologia di Marion è quindi il dono *ridotto*.

Muovendo dalla donazione fenomenologica, Marion rileva che ci sono fenomeni particolari che hanno un eccesso, un sovraccarico d'*intuizione*: sono i *fenomeni saturi*. Marion premette a questa descrizione di “fenomeno saturo” la definizione di *intuizione* ed *intenzione*: essi sono i due poli della conoscenza che intrattengono tra di loro un rapporto di opposizione. Ciascun fenomeno occupa quindi un punto sulla linea immaginaria che collega i due poli estremi ed opposti *intenzione* ed *intuizione*.

Per comprendere appieno la nozione di “fenomeno saturo” è fondamentale rilevare che in *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1991) Marion aveva distinto i fenomeni per *grado di donazione dell'intuizione*: nei “fenomeni poveri” di fenomenalità c'è “equazione tra i due poli della conoscenza”<sup>6</sup> (intuizione ed intenzione): i fenomeni poveri sono caratterizzati dall'intuizione formale (verità logiche e matematiche). Nei “fenomeni comuni” c'è più intenzione che intuizione e quest'ultima è solamente riempitiva e non caratterizzante. “Se invece il dato intuitivo eccede la significazione intenzionale, allora il fenomeno è detto saturo”<sup>7</sup>. Nei “fenomeni saturi” quindi l'intuizione è così forte da sopravanzare l'intenzione; ecco perché Marion utilizza l'aggettivo “saturo”: saturo d'intuizione.

Il fenomeno saturo sovverte i parametri ordinari dello scambio e della compravendita di beni e servizi e soprattutto è del tutto alternativo all'*apparenza* e lontano da essa. Marion misura la portata sovversiva del fenomeno saturo, non a caso, all'interno della fenomenologia del dono secondo la quale esso si configura come *paradosso*: non c'è infatti qualcuno che decide di donare e cosa donare (non c'è *intenzione*) e il fenomeno non è ciò che si mostra; invece il fenomeno saturo appare da sé e ad esso non può corrispondere nessun oggetto adeguato: esso si mostra, può mostrarsi, solo perché dona. In questo senso è tutt'altro che *apparenza*.

---

<sup>6</sup>Cfr. S. Zanardo, *Il legame del dono*, Milano 2007, pp. 248-250.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 250.

Fenomeno saturo per eccellenza è la “*rivelazione*”. Leggiamo a questo proposito Marion:

“fenomeni i quali, sebbene non siano oggetti o enti, incessantemente rivendicano il proprio diritto a manifestarsi e, senza attendere il nulla osta della filosofia, riescono a portare di fatto a compimento tale manifestazione. Tra questi fenomeni, che chiamiamo fenomeni saturi, non dovrebbero essere annoverati anche i fenomeni di rivelazione, ossia quei fenomeni che corrispondono formalmente a ciò che la Rivelazione vuole portare alla luce?”<sup>8</sup>.

Mi sembra che questa teologia della *rivelazione* interpretata all’interno della fenomenologia del dono sia uno degli approdi più interessanti sulla “questione di Dio” nella filosofia contemporanea.

### 2.2.1. *Dalla fenomenologia del dono alla donazione come accesso all’alterità*

I punti fin qui trattati inquadrano uno degli argomenti su cui si è maggiormente speso il filosofo della Sorbonne, ovvero come pensare a una “filosofia prima” e quali caratteristiche essa dovrebbe assumere, attesa la necessità di una tale incombenza. Un impegno teorico di questo tipo, inoltre, impone di mettere al centro dell’analisi i rapporti e le distanze tra fenomenologia e metafisica.

Darò conto ora di questi passaggi e giungerò al compiuto profilo del “dono” in Marion, analizzando *Dialogo con l’amore*<sup>9</sup>, testo in cui l’autore, con stile rigoroso ma anche con qualche propensione alla divulgazione, descrive il percorso che, legato ai temi più scottanti della filosofia, conduce alla sua particolarissima caratterizzazione tematica della costellazione *dono, d(on)ato, donazione*.

Va qui ricordato che *Dialogo con l’amore* segue il famoso trittico di cui mi sono occupata nel primo paragrafo, nel quale la fenomenologia del dono è già sottoposta ad

---

<sup>8</sup> J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, Milano 2007, p. 4.

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Dialogo con l’amore*, Torino 2007.

analisi. L'opera realizza quindi una sistematizzazione della materia e approda a nuovi sviluppi tematici.

Inizio questo percorso sulla fenomenologia del dono ricordando che, a parere di Marion, la metafisica moderna è ormai quella cartesiana, non più quella della tradizione aristotelica. Nel *Libro E* della *Metafisica* Aristotele afferma che la *próte philosophìa* è la “scienza del divino”, in quanto è la sola in cui l'*ousía* è caratterizzata come separata ed immobile. La *próte philosophìa* è una delle due scienze che compongono la metafisica; l'altra (come è scritto nel *Libro Γ*) è la “scienza dell'essere in quanto essere”<sup>10</sup>. Per Cartesio la *prima philosophia* è invece fondata, piuttosto, sull'*ego cogito*.

Marion passa in rassegna le varie *figure della filosofia* per svelare il rapporto intercorrente tra filosofia e metafisica e quindi per poter pensare ad una filosofia che non incappi nelle aporie della metafisica. Egli ritiene che occorra non far coincidere la metafisica con la filosofia *tout court*.

Il carattere divino dell'*ousía* aristotelica viene spazzato via dall'*ego* cartesiano, sul quale si basa piuttosto la *próte philosophia*. Ma insieme all'*ousía* viene spazzata via anche l'idea della *filosofia prima* in quanto fondata sulla teologia. Tanto è vero, annota Marion, che il titolo originale delle cosiddette “Meditazioni filosofiche” è *Meditationes de prima philosophia*: “dunque Descartes non fa metafisica ma la sua è prima philosophia [...] perché non tratta di Dio e dell'anima”<sup>11</sup> come ha fatto Aristotele occupandosi del divino e delle sostanze separate.

In Aristotele la prima scienza è costruita sull'*ousía*. In Cartesio invece sul criterio epistemologico del *cogito* e questa scienza si qualifica come *prima philosophia* perché è conoscenza dell'intelletto umano e conoscenza dei principi *primi*.

L'impalcatura cartesiana in Kant e nell'idealismo tedesco finirà con l'enfatizzare l'importanza delle condizioni di possibilità del conoscere. Marion rifiuta questa posizione in quanto conduce al “solipsismo all'ennesima potenza, infinitamente moltiplicato”<sup>12</sup>. Così scrive:

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 33-34.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, p. 35.

“Intendo cioè dire che il problema sollevato da un *ego* che svolge il ruolo di protagonista della filosofia prima sta nel fatto che per essere protagonista assoluto non deve essere il soggetto della conoscenza empirica”<sup>13</sup>.

Ecco quindi l’esigenza di teorizzare un “soggetto trascendentale”, il quale però svolge una funzione di *semplice* modello teoretico, in quanto “nessuno lo è [un soggetto trascendentale], né il soggetto trascendentale è qualcuno”<sup>14</sup>.

In questo quadro ontologico Marion colloca quella che definisce una delle questioni fondamentali e che riassume nell’interrogativo: “C’è [...] la possibilità di liberare la filosofia prima non soltanto dal primato dell’*ousía* ma anche da quello dell’*ego*?”<sup>15</sup>.

Tale interrogativo è avvertito in maniera stringente in quanto il trionfo del soggetto empirico a danno di quello trascendentale, così come accaduto nel XIX secolo, oltre al solipsismo ha avuto l’interessante (e paradossale) risvolto dell’annullamento dell’uomo, compiutamente avvenuto poi con Foucault. Lo scarto tra io empirico e io trascendentale nella dimensione teoretica, ha dato infatti il via alla frammentazione progressiva dell’uomo.

Marion perciò si è dedicato alla fenomenologia spinto dalle decise istanze husserliane volte a far coincidere la fenomenologia con la filosofia prima. Egli si rende conto che tutte le criticità della nozione di filosofia *prima* abitano tutt’ora la filosofia contemporanea e che nella sua fenomenologia della donazione è anche coinvolta la filosofia *prima*, dato che quest’ultima ha a che fare con la fenomenologia.

I principi della fenomenologia di Husserl superano l’opposizione platonica tra “essere” e “apparire” con la formula “tanto apparire, tanto essere”; essi rivendicano il ritorno alle cose, contro quella filosofia che vuole invece andare ai concetti. Però tali principi husserliani lasciano aperte alcune questioni.

Quanto all’opposizione platonica “essere/apparire”, essa viene esplicitata da un’evidenza: l’apparire presuppone chiaramente già l’essere dato, nulla appare se non è; a sua volta, anche l’essere non può esser tale senza l’apparire.

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

Qui la non risoluzione del nodo fenomenologico è individuata da Marion nella non eliminazione della dualità essere-apparire; condizione, questa, che immette senza scampo le istanze husserliane non nel territorio della fenomenologia, ma in quello della metafisica<sup>16</sup>.

Il “ritorno alle cose”, sottolinea Marion, annuncia invece la necessità della “riduzione”. Husserl, contro la filosofia dei concetti, propone dunque la sua filosofia del ritorno alle cose<sup>17</sup>: le cose hanno bisogno di essere descritte, la descrizione impone la distinzione tra ciò che è visibile e ciò che non lo è. In ultima analisi, la figura fenomenologica del ritorno alle cose annuncia la necessità della “riduzione”. Questo accade, tuttavia, anche quando il fenomeno è dato dall’intuizione, come sostiene Husserl con il “principio di tutti i principi”<sup>18</sup> e in chiave evidentemente antikantiana: l’atto intuitivo “è sorgente legittima di conoscenza” sia in relazione alle cose sia in rapporto ai concetti e alle forme logiche o categoriali: è intuizione “eidetica”, ovvero intuizione delle essenze, indipendentemente dalla realtà esterna. L’intuizione eidetica, annota Marion, non può che essere d(on)atrice.

Marion qui incardina la sua originale proposta: immettere nell’area teorica del “principio di tutti i principi” di Husserl la sua “donazione”. A partire da *Riduzione e donazione*<sup>19</sup>, il rapporto tra i due termini era stato riassunto da Marion stesso in quello che a sua volta Michel Henry aveva chiamato il quarto principio della fenomenologia: “tanta riduzione, altrettanta donazione”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 37.

<sup>17</sup> E. Husserl, *Ricerche logiche* (1900-1901), *Prolegomeni a una Logica pura* (trad. di G. Piana), Milano 1988, vol. I.

<sup>18</sup> “Nessuna immaginabile teoria può cogliere in errore nel principio di tutti i principi: cioè, che ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell’intuizione, per così dire *in carne ed ossa*, è da assumere come essa si dà” (E. Husserl, *Introduzione generale alla fenomenologia*, trad. di E. Filippini, 1965, Libro I). Il principio di tutti i principi si pone in alternativa al naturalismo positivista. Husserl sostiene che nel “fatto” si vede l’essenziale; l’“essenzialità”, perciò, può essere colta solo dalla ragione: ogni “fatto” rivela quindi l’*eidōs*. Da qui il concetto di riduzione eidetica: l’essenza può essere colta solo se ci si libera dai pregiudizi in modo da poter descrivere ciò che si vede come lo si vede.

<sup>19</sup> J.-L. Marion, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010 (pubblicato in francese nel 1989).

<sup>20</sup> Cfr. M. Henry, *Les quatre principes de la phénoménologie*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 1991.

Marion adesso riconosce a Husserl il grande merito di aver legate saldamente riduzione e donazione. Il filosofo ritiene così importante tale sviluppo del pensiero di Husserl da definirlo come una vera e propria “svolta”. Tale forte carica innovativa viene individuata da Marion, oltre che dalla operazione di saldatura tra i due concetti, dalle conseguenze di essa. Marion inaugura così la fenomenologia, per nulla empirica, fondata su riduzione e donazione:

“Solo attraverso una riduzione, che vogliamo appunto chiamare riduzione fenomenologica, conseguono una datità assoluta che non presenta più nulla di trascendentale [...] La *Gegebenheit* [donation], datità di un fenomeno ridotto in quanto tale è una donazione (datità) assoluta e indubitabile”<sup>21</sup>.

Marion ha potuto istituire il principio “tanta riduzione, altrettanta donazione”, proprio grazie alla “riduzione fenomenologica” la quale

“consiste nella messa tra parentesi, o *epoché* (sospensione), del giudizio di esistenza circa ogni cosa data per ovvia nel nostro atteggiamento naturale rivolto al mondo, onde ottenere, tramite un’originale ripresa del dubbio metodico cartesiano, di raggiungere il darsi dei fenomeni nella loro assoluta ed indubitabile originarietà e purezza”<sup>22</sup>.

Il rapporto biunivoco “riduzione/donazione”, appunto perché è definitorio della donazione e della datità, invoca l’esigenza della messa in rilievo e della chiarificazione completa, che Marion esprime con la perentorietà di una “regola generale”:

“più metto in atto una riduzione, più metto da parte le posizioni di esistenza, [ovvero] i giudizi legati alla temporalità o empirici, [...] tanto più posso procedere alla (e nella) loro descrizione [...] Il dato diventa utilizzabile perché opera la riduzione e più riduco, più libero il dato da tutto ciò che non è dato [...]. La riduzione consiste nel chiedersi ciò che è veramente dato e nell’attenersi soltanto a ciò che è veramente dato”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> J.-L. Marion, *Dialogo con l’amore*, cit., p. 41.

<sup>22</sup> G. Ferretti, *Jean-Luc Marion*, in <http://www.filosofico.net/marion.htm>.

<sup>23</sup> J.-L. Marion, *Riduzione e donazione*, cit., p. 41.

Un'ultima nota su questo aspetto, di carattere prettamente fenomenologico: all'interno di questo impianto il processo di costituzione dei fenomeni procede dai dati assolutamente ridotti a quelli meno ridotti.

Prima di andare oltre è necessario qui effettuare una precisazione terminologica, la quale, come sempre in filosofia, è soprattutto di contenuti, tanto da costituire quella che viene indicata come una vera e propria svolta nel pensiero di Marion. Abbiamo già rilevato che *Dialogo con l'amore* è successivo al famoso trittico. Nel secondo volume del trittico, *Dato che*, Marion traduceva *Gegebenheit*<sup>24</sup> con *donation* e non più con *donnée* (datità), proprio in funzione fenomenologica<sup>25</sup>. A tal proposito, molto opportunamente è stato notato che:

“Conducendo la *Gegebenheit* [di Husserl] verso il concetto di donazione [...] Marion trasforma dunque l'ente (*étant*) in *donné* (dato/donato) e, infine, in la *donné* in *don*. Raggiunta attraverso la radicalizzazione dell'operazione di riduzione, la *donazione* è elevata al rango di principio ultimo della fenomenologia”<sup>26</sup>.

Muovendo dalla regola generale che sovrintende al delicato rapporto riduzione/donazione, Marion può così indirizzarsi ad elaborare una nuova “filosofia prima”, la quale non può che essere fenomenologica, perché in fenomenologia, a differenza della metafisica, non c'è fondazione: il suo scopo è “lasciare i fenomeni apparire in sé e per sé”<sup>27</sup>.

Questo significa, continuando a seguire Husserl, che il dato donato, non è donato da nessuno; non vi agisce quindi la logica della cosa, ma quella di “un modo di apparire”<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Per pura trasparenza concettuale si ricorda che: *Gegeben* ('dato') in tedesco è participio passato del verbo *Geben* ('dare'); *Gegebenheit* è 'datità'.

<sup>25</sup> Il verbo francese *donner* è polisemantico e contiene la sovrapposizione dei significati *dato* e *dono*.

<sup>26</sup> T. Fagioli, *Jean-Luc Marion, "Le Phénomène érotique. Six meditations"* (2003). *Analisi, genesi e critica del testo*, [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net).

<sup>27</sup> J.-L. Marion, *Riduzione e donazione*, cit, p. 43.

<sup>28</sup> Lavigne traduce donazione con *donnée* che significa “apparire come dato” (cfr. J.-F. Lavigne, *Husserl et la Naissance de la Phénoménologie, 1900-1913: Des Recherches Logiques aux Ideen: La Genèse de l'Idéalisme Transcendantal Phénoménologique*, Paris, 2005).



Così Marion:

“*dato* significa ciò che non produco, che non possiedo, che non posso costituire, che non è il risultato di una mia tesi [...] Il dato della fenomenologia non ha effetto e non ha causa: perciò la riduzione è tanto importante [...] L’interesse della fenomenologia sta nel fatto che ha liberato il fenomeno dal suo essere inteso come effetto di una causa [...] Il fenomeno, fino a Kant è ancora prodotto, ed è questa l’ipotesi che la fenomenologia si propone di superare una volta per tutte”<sup>29</sup>.

Come si vede, qui Marion libera il “dato” della fenomenologia dalla relazione di “causa-effetto”.

Nelle *Ricerche logiche*, Husserl inoltre estende la nozione di “dato” includendo sotto tale concetto non solo le intuizioni, ma anche i “significati”, le “intenzionalità logiche” e le “forme logiche”.

Questo ulteriore rilievo, saldato al quadro che ho delineato, convince Marion ad asserire che la “filosofia prima” può essere individuata nella fenomenologia, proprio in ragione della dinamica riduzione/donazione. Una filosofia prima che, quindi, non è e non può essere metafisica: infatti essa è “senza fondamento e senza ontoteologia (perché se non c’è fondamento non c’è neppure ontoteologia)”<sup>30</sup>.

Marion chiarisce l’aspetto fondamentale di questa dinamica, e cioè che sia proprio la *Gegebenheit* a rendere possibile

“la liberazione del fenomeno dalla necessità del fondamento, dunque dall’ontoteologia e dalla metafisica. La fenomenologia perciò può candidarsi al titolo di filosofia prima senza esserne una figura metafisica”<sup>31</sup>.

Nelle pagine successive esplicherò i modi in cui Marion individuerà il *fenomeno* per eccellenza di tale *filosofia prima*: cioè il *dono*.

Il terzo capitolo di *Dialogo con l’amore*, dedicato in maniera particolare al dono, è scritto con uno stile cristallino: il testo è chiaramente costruito per raggiungere un ampio pubblico. Cosa inaspettata, perlomeno in questi termini, in un’opera di argomento

---

<sup>29</sup> J.-L. Marion, *Riduzione e donazione*, cit., p. 46 (mio il corsivo).

<sup>30</sup> Idem, *Dialogo con l’amore*, cit., p. 51.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

filosofico. È dunque il “dono” l’argomento quasi esclusivo di questa parte dell’opera; e il dono all’interno di una “filosofia prima” fondata sulla fenomenologia e che prescinda dalla metafisica.

Marion apre questa parte del libro inanellando una lista di caratteristiche del “dono” e del “donare”: a) il dono è ineluttabile, infatti doniamo sempre, “allo stesso modo in cui respiriamo”<sup>32</sup>; b) “donare” è inestimabile, “doniamo senza misura” e il dono “non è momento circoscritto e delimitato di tempo, ma un’attività che abbraccia la totalità dell’esperienza”<sup>33</sup>; c) si dona inconsapevolmente, doniamo senza che ce ne accorgiamo. L’inconsapevolezza del donare rafforza il dono; d) quindi, il dono è “evidente” di per sé.

La lista è tracciata al di fuori della concezione economicistica dello “scambio” che, invece, definisce il dono attraverso la classica triade “donatore”, “donatario”, “dono” e si basa sul principio *do ut des* e sul “valore”<sup>34</sup> attribuito al dono; ovvero si basa sulla riduzione della cosa a *valore*, il quale può sostituire la cosa stessa. Inoltre

“il dono, dal punto di vista di queste tre dimensioni (donatore, donatario e cosa donata) si lascia ricondurre allo scambio non solamente perché lo scambio si impone come la verità di cui il dono è soltanto l’apparenza [...] ma anche perché quanto chiamiamo dono è, in realtà, al servizio dell’economia e l’idea comune di dono che tutti abbiamo non è altro da un servizio offerto dall’economia [...] Ciò che rende intelligibile il dono non è la logica del dono, ma la logica dell’economia”<sup>35</sup>.

In effetti, anche al di là di ogni considerazione di carattere etico, il dono lasciato all’interno della dimensione dell’economia dà luogo ad un’aporia: “Se vogliamo comprendere il dono, dobbiamo ricorrere all’economia che [però] ne costituisce la *ratio*” (61). Per la verità il rischio dell’aporia è ancora più profondo e Marion non manca di rilevarlo poco più avanti, riassumendo così il pensiero di Jacques Derrida espresso in *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991)<sup>36</sup>:

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Marion nota come questo aspetto richiami la *mathesis universalis* di Cartesio, scienza che trasforma le cose in oggetti considerandone soltanto i parametri, primi fra gli altri l’ordine e la misura.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano 1991.

“Il dono, se è reale, è impossibile, il che equivale a dire che, se c’è un dono, occorre che il donatore non riceva nulla in cambio, occorre che non vi sia più donatario né cosa donata. Ricapitolando: se il dono è autenticamente tale non è possibile o, se è possibile, non è veramente un dono”<sup>37</sup>.

Rinunciare dunque ad una filosofia del dono, o meglio ad una fenomenologia del dono? Marion intende risolvere l’aporia, ma anche le insufficienze di definizione, focalizzando la possibilità che possa esserci un dono che si risolva in un caso particolare di “scambio gratuito”. L’impressione è che egli abbia utilizzato l’impostazione negativa dell’argomento (con modalità retorica) per introdurre e rendere più evidente l’esigenza di considerare quel “caso particolare di scambio” che sarebbe il dono. Tale scambio è la “riduzione fenomenologica” del dono, la “riduzione del dono alla donazione<sup>38</sup>”. Tale processo implica, ovviamente, l’abbandono della prospettiva economica sul dono; implica anche che la descrizione del dono si realizzi senza fare ricorso alla triade fondativa dello scambio: donatore, donatario, dono.

### 2.2.2. *Un dono speciale: la paternità*

Riepilogando: perché vi sia il dono, ciò che deve essere donato non sono gli elementi tipici dello scambio comunemente inteso; al contrario, il *dono* sussiste quando manca uno, o ancora meglio più d’uno, dei tre termini della relazione.

Il dono ridotto alla donazione è autentico; ciò può darsi, evidentemente, solo al di fuori della sfera dell’economia, in quanto il dono, per l’appunto, non è un oggetto.

Sulla base di queste premesse, Marion conduce il percorso di definizione del dono riducendo il dono *ridotto* alla donazione; utilizza così i grandi principi della metafisica, quello di identità e di non contraddizione e quello di ragion sufficiente. Lo schema dei principi viene applicato ad un caso particolarissimo di dono e donazione, la “paternità”, campo di analisi ricco a ragione della speciale natura del rapporto tra donatore, donatario e

---

<sup>37</sup> J.-L. Marion, *Dialogo con l’amore*, cit., p. 62.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

dono. Il padre dà la vita, ma lo fa donando? Il figlio riceve la vita, ma riceve un dono? E la vita, è un dono che si dà?

Prima di approfondire il concetto di paternità, è opportuno che io riprenda (brevemente) il corso delle argomentazioni sul dono, sottolineando che il dono non soltanto si riduce, ma che non può non essere ridotto e che è visibile soltanto a condizione di essere un *dono ridotto*. In buona sostanza, tutti i fenomeni si donano, ossia si mostrano, soltanto se si danno. Non *tutto*, per l'appunto, si dona, ma tutti i *fenomeni* si donano.

All'interno di tale fenomenologia del dono, Marion si impegna ad individuare una eventuale forma e modalità di donazione e di dono che, per sua natura, sia in grado di contenere in maniera esemplare ed estrema, le caratteristiche del *dono ridotto*. Il fenomeno individuato è appunto la "paternità", presentato come caso singolare, in quanto la paternità si dà soltanto in quanto *dona: d(on)a*. Pertanto il fenomeno della paternità ha tutte le caratteristiche del fenomeno *dato*, del "fenomeno per eccellenza"<sup>39</sup> in quanto: a) è un evento non prevedibile; b) non è prevedibile ed intenzionale a livello macrosociale: le società sono in grado di prevedere tutto, tranne la riproduzione degli individui; c) è un evento dell'evento: con essa accade un nuovo possibile; d) è una possibilità indefinita, indeterminata e imprevedibile<sup>40</sup>.

L'elenco di caratteristiche che definiscono la paternità come "fenomeno per eccellenza", la denotano anche come "fenomeno che, esso stesso, dona, che è dato soltanto nella misura in cui dona, che è cioè una *donazione fenomenologica* che si produce soltanto se c'è un dono o la possibilità di un dono"<sup>41</sup>.

La paternità, quindi, è "fenomeno per eccellenza" perché mette in gioco il "dono come tale" ovvero il "dono ridotto". Per essere "dono ridotto alla donazione" la paternità deve poter essere descritta facendo a meno dei tre termini di natura economica: donatore, donatario, dono. Tale descrizione non solo è possibile, ma definisce pienamente la paternità come donazione fenomenologica.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66 (miei i corsivi).

Quanto al donatore: “se il padre non è colui che manca, la filiazione non è un dono ma un possesso”<sup>42</sup>; anche il donatario deve mancare: per essere veramente donatario, il figlio dovrebbe poter restituire ciò che ha avuto, cioè la vita; quanto all’oggetto del dono: è evidente che non si dona un qualcosa, che non si dona niente, che si dona niente.

Considerare la paternità all’interno della fenomenologia del dono, determina però tre importanti conseguenze.

La prima è che la fenomenologia del dono finisce per violare il principio di identità, secondo il quale, com’è noto, ogni cosa è uguale a se stessa, ossia una cosa non può essere nello stesso tempo *A* e *non-A*. La paternità è invece l’ineguaglianza di *A* con *A*. Nella paternità, infatti, l’identico diviene diverso da se stesso, principio espresso –ricorda Marion- in maniera illuminante dalla promessa ad Abramo:

"Renderò la tua discendenza come la polvere della terra: se uno può contare la polvere della terra, potrà contare anche i tuoi discendenti" (*Gen.* 13,16). "[...] renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare" (*Gen.* 22,17).

La seconda conseguenza è che la paternità viola il principio di non contraddizione. Se poniamo lo scambio come non-contraddizione, diciamo che esso si basa sull’equivalenza tra ciò che dono e ciò che perdo, condizione invece non presente e violata all’interno della fenomenologia della paternità la quale si fonda -come ho già rilevato- sulla non reciprocità tra padre e figlio. La paternità quindi si definisce come contraddizione; non sarebbe esaustivo sostenere che è *definita* tale, ma che *si definisce* tale in quanto le condizioni della contraddizione le ha già in sé. *Essere* in contraddizione vuol dire *non-essere-possibile*, ma la paternità non solo è possibile ma è effettiva e necessaria. E c’è di più: le violazioni delle condizioni poste dai due principi della metafisica riguardano giusto “la condizione –almeno empirica- di ogni ente”<sup>43</sup>, condizione che è, ovviamente, la paternità. “Condizione” qui va inteso nel significato di pura *condizione* di esistenza, ed *esistenza* nel significato di venire alla luce. La contraddizione della paternità riguarda

---

<sup>42</sup>*Ibidem.*

<sup>43</sup>*Ibidem*, p. 69.

inoltre anche e soprattutto la *storia*: la storia è il flusso delle paternità, prima adesso e dopo.

Quanto al terzo principio della metafisica, il principio di ragion sufficiente, va rilevato che la *Monadologia* leibniziana definisce indissolubile il legame tra causa ed effetto. La causa è *ragione sufficiente*: nulla accade e nulla è possibile senza che se ne possa indicare una ragione. È evidente che la paternità viola quindi anche il terzo principio della metafisica: in essa c'è uno scarto incommensurabile tra la causa e l'effetto, scarto determinato dalla loro non reciprocità. Lo scarto proiettato nella dimensione temporale determina la storia, e più c'è storia (nel senso di proiezione degli eventi su dimensione temporale), più cresce lo scarto.

La contraddizione però abita anche la dimensione fenomenologica, infatti la paternità non è “una causa che produce l'effettività di una possibilità”<sup>44</sup> e quindi non c'è una ragione che determina un effetto, non c'è una ragione che trasforma la possibilità in effettività. Invero, c'è una possibilità che deriva dall'effettività. Ma questo ancora non basta, perché, nella prospettiva fenomenologica di Marion, la paternità “consiste nel partire dall'*impossibile*”:

“Nel caso della paternità, invece, la possibilità deriva dall'effettività, la quale, a sua volta, deriva dall'impossibilità. Mi spiego: dire che l'effettività deriva dall'impossibilità significa tornare al nostro punto di partenza e sostenere che la paternità contraddice il principio di identità perché, *per principio, una cosa può produrre soltanto se stessa o ciò che le è simile, non può produrre più di se stessa*. Per produrre, per essere la causa di qualcosa che è più di sé [...] deve esserci altrettanto essere nella causa che nell'effetto. Si può produrre soltanto sulla base della misura di ciò che si è e non più di ciò di cui si dispone. *La paternità consiste nel produrre un altro da sé che non sarà mai identico a me; essa consiste nel produrre la differenza a partire dal medesimo, nel produrre differenza piuttosto che identità. Dunque la paternità consiste nel partire dall'impossibile*”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>45</sup> *Ibidem*. (miei i corsivi).

Ho evidenziato in corsivo i passi che voglio mettere a confronto, un confronto dialettico che intende focalizzare i punti di differenza che chiarificano la violazione del principio di ragion sufficiente nel fenomeno della paternità. Di seguito, eccoli sintetizzati:

a) il principio: si può produrre se stessi o ciò che ci è simile, e non si può produrre più di se stessi; b) la paternità: produce differenza, produce un altro non identico.

Là dove Marion scrive “la paternità consiste nel partire dall’impossibile” intende dire che consiste nel produrre l’impossibile, cioè produce qualcosa che, stando al principio di ragion sufficiente, non potrebbe produrre. Eppure la produce. Cioè: qualcosa è divenuto “efficiente”. Questo qualcosa non può che essere la possibilità stessa, nel senso che la paternità stessa è la causa effettiva della possibilità, ovvero è “la causa della possibilità indefinita della riproduzione”<sup>46</sup>. Ecco: la paternità è causa della possibilità.

Il profilo fenomenologico della paternità mette nelle mani di Marion uno strumento epistemologico straordinario, perché è il fenomeno che viola, o che fa eccezioni, rispetto ai principi della metafisica. Questo gli consente di definire il *dono ridotto alla donazione* in termini di contraddizione rispetto ai principi della logica che governa la metafisica.

La seguente definizione del fenomeno “paternità” sintetizza bene tali aspetti, credo che possa anche essere considerata come la definizione di “dono” e di “donazione” in seno alla proposta di Marion:

“Mi pare di poter dare per acquisito il fatto che la paternità sia il fenomeno (universale e incontestato) di un dono sempre ridotto alla donazione e che, qualora non sia inteso e visto come dono ridotto, scompare”<sup>47</sup>.

### 2.3. *Il fenomeno erotico e il darsi di Dio come dirsi di Dio*

*Il fenomeno erotico*<sup>48</sup> rappresenta l’ulteriore stadio del percorso di Marion<sup>49</sup> iniziato con l’egologia cartesiana e giunto alla fenomenologia del dono. Il testo non abbandona il

---

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>48</sup> J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Paris 2003; J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, Siena 2007. In questa sede utilizzo l’edizione italiana.

<sup>49</sup> Giova qui ricordare che il cap. 5 di *Dialogo con l’amore* costituisce, con diffuse varianti stilistiche, il paragrafo 3 (“La riduzione erotica”) de *Il fenomeno erotico*.

tracciato fenomenologico, lo porta anzi alle estreme conseguenze, individuando, dopo il fenomeno dei fenomeni (il dono), il *dato fenomenologico originario*: il fenomeno erotico, per l'appunto. L'elemento dell'originarietà è esaltato dalla possibilità, propria del fenomeno erotico, di dare accesso all'alterità, all'altro *irriducibile e insostituibile*.

Nel momento in cui attende alla scrittura del libro, Marion si trova con un problema ancora insoluto. Seguendo Levinas, egli aveva definito l'amore "*croisée vécue des regards invisible*"<sup>50</sup> ("crocevia vissuto di sguardi invisibili"), a ragione di una "contro-intenzionalità" votata all'*altro*, radicalmente diversa dalla intenzionalità classica rivolta agli oggetti. Il problema è che questa contro-intenzionalità si rivolge e intende accogliere un altro che è un "tutti" indistintamente, e non l'individualità altrui. L'amore rivolto a tutti indistintamente non è amore, ma dovere ed ingiunzione etica; l'amore che è amore è l'*eros* e reclama ed è reclamato dall'individualità, intesa come "particolarità atomica", unicità o "individuazione d'altri" come l'aveva definita Marion in *Dato che*.

Marion mette a punto la sua riduzione (ovvero il dato originario non più riducibile) nella dimensione dell'*eros*, ponendo a confronto critico le fenomenologie più robuste del XX secolo e le tesi cartesiane. In questo modo porta alle estreme conseguenze la critica al *dato*, valorizzando ancor di più "riduzione" e "dono" collegandoli all'*eros*. Marion parla dunque di *riduzione dell'eros*.

La riduzione erotica può di conseguenza affrancarsi dall'*ego* e liberare la domanda "qualcuno mi ama?", posta da un amante che è potenziale. È potenziale perché, all'interno della riduzione erotica, l'assicurazione di amare e di essere amato dimora in un *altro* e in un *altrove*; altresì, perché la domanda non riguarda l'io cogitante, ma l'amante, l'io-che può amare: "l'amante si oppone dunque al cogitante"<sup>51</sup>. In sintesi questo è il percorso della nuova riduzione. In effetti, questo argomento è sviluppato coinvolgendo una tale pluralità di registri (fenomenologico, ontologico, metafisico, epistemico) che davvero sarebbe impossibile sintetizzarla, a meno di far torto al rigore che la materia e l'autore meritano.

---

<sup>50</sup> J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris 1986, p. 110.

<sup>51</sup> Idem, *La riduzione fenomenologica e la questione dell'amore*, in [http://www.treccani.it/enciclopedia/la-riduzione-fenomenologica-e-la-questione-dell-amore\\_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/la-riduzione-fenomenologica-e-la-questione-dell-amore_(XXI-Secolo)/).



Focalizzerò allora i punti che mi sono parsi più originali e, allo stesso tempo, maggiormente collegati ai temi proposti fin qui.

Inizio con una definizione semplice, poche parole sul *fenomeno amoroso* e sulla *riduzione erotica* così come risulta dalla lettura del libro. Si tratta di espressioni che potrebbero servire da punto di riferimento: il fenomeno “amoroso” può realizzarsi nell’*altro* particolare, individuato, unico, atomico, attraverso la *riduzione*.

Ecco quindi che torna la fenomenologia del dono, certo in uno stadio più avanzato, perché adesso riguarda in maniera essenziale l’*alterità* e l’*accesso* all’alterità.

La teorizzazione della riduzione erotica muove da un principio e due confutazioni. Il principio: la *disposizione erotica* è pervasiva, noi *siamo* perché disposti ad essa; le confutazioni riguardano le riduzioni di Husserl e Heidegger. Nel primo la riduzione è epistemica perché considera solo l’oggetto che si dà con certezza al soggetto; in Heidegger la riduzione è ontologica perché investe l’ente ricondotto al suo essere<sup>52</sup>.

Entrambe le riduzioni rimangono nella sfera dell’ego, della “vanità<sup>53</sup>”, del “a chi giova?”; la riduzione erotica salda invece l’“*io sono*” all’“*io sono donato e amato*” da altri, senza che si smarrisca la mia atomicità<sup>54</sup>. È evidente qui l’appello alla mutualità fondata sulla donazione gratuita. Così Marion, in maniera molto efficace, in *Dialogo con l’amore*:

“Bisogna, dunque, farla finita con ciò che produce la certezza degli oggetti del mondo - la *riduzione epistemica*, che della cosa conserva solo ciò che in essa resta ripetibile, permanente e n pianta stabile sotto lo sguardo dell’anima. Bisogna prendere le distanze anche dalla *riduzione ontologica*, che della cosa mantiene solo il suo statuto di ente, per ricondurlo, infine, all’essere [...]. Non resta, allora, che tentare una *terza riduzione*: perché io possa apparire come un fenomeno a pieno titolo, non basta che mi riconosca al pari di un oggetto certo, o come un ente propriamente essente; occorre, invece, che io mi riconosca quale fenomeno donato (cioè proveniente da una donazione e di conseguenza *adonato*), in grado di assicurarsi come un dato libero dalla vanità)”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. J.-L. Marion, *I fenomeni erotici*, cit., p. 30.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 30-32.

<sup>55</sup> J.-L. Marion, *Dialogo con l’amore*, cit., p. 126. Il passo che qui riporto è compreso anche nel paragrafo 3 (“La riduzione erotica”) de *Il fenomeno erotico* (v. nota 49).

Il fenomeno dunque “si manifesta in quanto si dà e nella misura in cui si dà”<sup>56</sup>; in tal modo Marion ha sottratto il “sé del fenomeno” al “soggetto come inteso dalla filosofia moderna”<sup>57</sup>. Il soggetto infatti non è più l’*io* trascendentale che possiede e produce il fenomeno, ma è “il testimone o l’*attributario* della donazione”. È colui “che accoglie la donazione, il cosiddetto *adonato*, quale figura della soggettività accordata a e attraverso la donazione”<sup>58</sup>. Il soggetto quindi è la “soggettività destituita dalla donazione [alla quale] non spetta più il primato espistemologico di costituire il fenomeno; la donazione, invece, oltre a de-misurare la fenomenalità, de-figura, ossia toglie il volto al «soggetto», dandogli la figura da essa istituita, a-donata: testimone, attributario, adonato”<sup>59</sup>. Così Marion:

“In regime di donazione, per la prima volta, il fenomeno d’altri non ha più caratteri di un’eccezione extraterritoriale alla fenomenalità [...]. Ricevere altri –ciò equivale innanzitutto a ricevere un dato e a riceversi; nessun ostacolo si frappone più fra altri e l’adonato [...]. Quando altri si mostra, si tratta di un adonato che si dà ad un altro adonato”<sup>60</sup>.

Una tale fenomenologia conduce alla conseguenza (estrema, come abbiamo preannunciato) per la quale la domanda fondamentale non riguarda la certezza di “*essere*”, ma è: “*io amo?*”. L’*io* della riduzione erotica non è l’*ego*, è piuttosto l’*ego individuato* dall’amore, il quale è definito dal fatto che accoglie la certezza dell’esistenza da *altrove*, non potendola avere da sé<sup>61</sup>.

In *Dato che*, nella dimensione della donazione, Marion aveva già raggiunto la possibilità della fenomenalizzazione di *altri*, però il fenomeno raggiungeva il *dato*; adesso

---

<sup>56</sup> Idem, *Dato che*, cit., p. 305.

<sup>57</sup> G. Ferretti, *op. cit.*

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> C. Canullo, *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, in <http://mondodomani.org/cgi-bin/tools/autori.pl?http://mondodomani.org/dialegesthai/cca01.htm#canullo>.

<sup>60</sup> J.-L. Marion, *Dato che*, cit., pp. 394-395.

<sup>61</sup> Cfr. Idem, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 32.

tale possibilità è realizzata dall'amante (l'*ego* individuato dall'amore) che fa apparire gli altri come amabili (o odiabili) e dunque visibili nella riduzione erotica: non più (solo) il *fenomeno dato, ma il fenomeno d'altri*<sup>62</sup>.

Il fenomeno d'altri, lo si ribadisce, è quindi strettamente legato, come luogo fenomenologico, all'altrove. Così si interroga Marion in *Dialogo con l'amore* in merito a dove si trovino *altri* e *altrove*:

“Di quale altrove può trattarsi? [...] Perché si compia la riduzione erotica, basta comprendere quello che (mi) chiedo: non una certezza di sé tramite lo stesso sé, ma un'assicurazione venuta da un altro luogo. [...] Non importa, dunque, che questo altrove possa identificarsi con un altro neutro (la vita, la natura, il mondo), o con un *altri* in generale (il gruppo, la società), o, ancora, con questo *altri* (uomo o donna, il divino, persino Dio); *importa unicamente che a me giunga da fuori, così nettamente da non poter non avere importanza per me, dal momento che si installa in me*”<sup>63</sup>.

Questo passo è un ulteriore segno della riduzione fenomenologica dell'*io-amante* che si compie in un *altrove-non vano*, bensì ridotto, erotico. Ma testimone anche, questo passo, di come la riduzione erotica non possa non coinvolgere Dio, Dio “*questo altri*”, cioè *altro* ridotto, come tutti noi uomini:

“Lui [Dio] fa l'amante, come noi, passando attraverso la vanità (degli idoli), la richiesta di essere amato e il farsi avanti ad amare per primo, il giuramento e il volto (l'icona), la carne e il godimento della comunione, il dolore per la nostra sospensione e la rivendicazione gelosa. [...]. Dio pratica la logica della riduzione erotica come noi, con noi, secondo lo stesso rito e seguendo il nostro stesso ritmo, al punto da poterci persino chiedere se non lo impariamo da Lui e da nessun altro. *Dio ama nel nostro stesso modo*”<sup>64</sup>.

Dio è dunque amante e ama come noi; però, precisa Marion, con una “differenza infinita”<sup>65</sup>: Egli “ama infinitamente meglio di noi. Ama alla perfezione, senza un difetto, senza un errore, dal principio alla fine”<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. T. Fagioli, J.-L. Marion, “*Le Phénomène érotique. Six méditations.*” 2003. *Analisi, genesi e critica del testo*, in [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net), pp. 7-8.

<sup>63</sup> J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 128.

<sup>64</sup> Idem, *Il fenomeno erotico*, cit., p. 282 (miei i corsivi).

<sup>65</sup> *Ibidem*.

Dio amante “infinito” e “perfetto” è la scoperta che l’uomo può fare dell’*Altro* che “mi amava prima che io lo amassi”<sup>67</sup>. La scoperta non riguarda però tanto o solamente l’agire dell’amante *primo e perfetto*, quanto il “nome” dell’amante *primo e perfetto*: “scopro soprattutto che questo primo amante *si chiamava*, da sempre Dio”<sup>68</sup>, Colui che “si fa *chiamare* con il nome stesso dell’amore”<sup>69</sup>.

In queste ultime pagine di *Fenomeno erotico* Marion affida dunque la possibilità della scoperta di Dio, l’*Altro*, l’amante *primo e perfetto*, da parte dell’uomo, alla forza di rivelazione della parola “Dio”. Questi, facendosi *chiamare* “Dio”, rivela il suo nome all’uomo, *dona* il suo nome all’uomo, e dona il suo amore infinito e perfetto, in quanto Dio è il nome stesso dell’amore. Il *dirsi di Dio* è la rivelazione dell’amante primo e infinitamente perfetto, di Colui che, per l’appunto, si fa chiamare con il nome stesso dell’amore; è la rivelazione del suo amore infinito, perché “Dio ci supera a titolo di migliore amante”<sup>70</sup>.

Il *dirsi* di Dio è, quindi, il *donarsi* di Dio.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 282-283.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>68</sup> *Ibidem* (miei i corsivi).

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 282 (miei i corsivi).

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 283.

**3. DUE *IMPOSSIBILITÀ* A CONFRONTO:**

**L'ATEISMO DI BATAILLE, LA FEDE DI MARION**

### 3.1. *L'impossibile come esperienza del nulla in Bataille*

L'impossibilità di cogliere il senso in Bataille è meta, però è meta non ordinaria, è meta eccezionale: se così non fosse, tale impossibilità esprimerebbe un paradosso e probabilmente anche un ossimoro; tale impossibilità risulterebbe essa stessa “meta impossibile”.

L'impossibile in Bataille ha il carattere dell'eccezionalità, perché si sperimenta solo nei casi limite, cioè quando e se situazioni opposte, quali gioia e dolore, vita e morte, estasi mistica ed estasi erotica, realizzano la condizione della loro fusione. Se a priori risulta impossibile che gli opposti possano fondersi, all'interno della prospettiva di Bataille, nell'esperienza umana questa impossibilità eccezionale può invece realizzarsi. Il discorso su tale impossibilità incentra significativamente la sua “ateologia”<sup>1</sup> che tematizza questa *possibilità dell'impossibilità*, questa “possibilità eccessiva”.

Nella prima parte di questo capitolo farò rilevare che l'impossibilità di cogliere il senso sfocia nell'esperienza del *nulla* e indugèrò a descrivere in che modo e con quali esiti entri in gioco, rispetto ciò, il problema dell'incontro con l'*altro* in Bataille.

A questo scopo devo riprendere il concetto di *dépense* sul quale mi sono già soffermata. Si tratta, appunto, di uno dei casi di “spreco sacro” del quale Bataille individua il prototipo nelle offerte votive che le antiche civiltà elargivano alle divinità. Nel saggio *La notion de dépense* Bataille impèrnia inoltre il suo ragionamento sul *potlatch*, affermando che esso è l'originaria forma di *dépense*<sup>2</sup>. *Potlatch* è un termine inglese che deriva da una parola della lingua *chinook* ed ha il significato di “dono”. Presso le tribù *chinook*, un tempo stanziate nelle coste del nord America ed oggi quasi del tutto scomparse, assumevano enorme importanza le feste rituali che gli esponenti più prestigiosi organizzavano a scadenze regolari e alle quali venivano invitati tutti i membri delle tribù. Il momento

---

<sup>1</sup> Con il termine “ateologia” Bataille esprime la convinzione che si possa accedere al sacro soltanto negando la concezione della perfezione di Dio, sostenuta dalle religioni storiche, soprattutto da quella cristiana. Secondo Bataille, il cristianesimo non ha nulla di religioso perché non ha nulla di sacro. Bataille illustra il concetto di “ateologia” nella *Teoria della religione* uscito postumo in *Œuvres Complètes (OC)*, VII, cit. Sottolineo inoltre che Bataille intitola la sua raccolta di scritti, rimasta incompleta, *Somme athéologique* (Paris 1954), quasi in opposizione alla *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino.

<sup>2</sup> Bataille utilizza il termine *dépense* nel titolo della sua opera dedicata in maniera prevalente a questo concetto: G. Bataille, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Torino 2003, p. 116.

centrale di queste feste era la consegna di ogni sorta di dono da parte dell'organizzatore ai partecipanti, appartenenti a una classe inferiore o subalterna. Gli studiosi oggi hanno denominato *potlatch* tali feste. In sociologia la parola *potlatch* è utilizzata per indicare il consumo di beni di prestigio in particolari episodi comunitari. In diversi settori di studio, con tale termine vengono espressi i concetti di festa, orgia, sacrificio: tutte manifestazioni *rituali* all'interno delle quali si realizza un qualche *dispendio* che rompe l'equilibrio del quotidiano e la logica consueta dell'utile.

All'interno del perimetro teorico del *potlatch* Bataille comprende anche l'azione stessa del dare, così come del resto fa il suo contemporaneo Marcel Mauss, con cui Bataille si è spesso confrontato. A differenza di Mauss, che aveva teorizzato il dono senza restituzione<sup>3</sup>, Bataille tematizza la restituzione come una pratica in grado di recidere i vincoli che altrimenti legherebbero *chi riceve* a *chi dà* e determinerebbero il conseguente instaurarsi di una condizione di subordinazione: a motivo di essi il dono si renderebbe viatico per "l'acquisizione di un potere"<sup>4</sup>.

Bataille a questo proposito definisce il concetto di "economia in grande", opponendola all'economia fondata su processi di produzione, di scambio e di consumo, basata cioè sulla "riproduzione dei mezzi produttivi". L'economia in grande si occupa invece del lato più nascosto della produzione che, portato alla luce, fa emergere una "eccedenza" dovuta al fatto che al massimo della produzione corrisponde sempre il massimo della perdita. È una posizione diametralmente opposta a quella espressa dall'economia dei processi produttivi, che associa invece la produzione al guadagno e al profitto. Nell'"economia in grande" l'uomo risulta dedito al consumo inutile, alla dilapidazione della materia vivente.

La materia "dilapidata" si colloca all'interno della teoria di Bataille sulla natura come "eccesso di energia": è la "parte maledetta" della quale l'uomo si libera attraverso i processi di nutrizione, di riproduzione e attraverso la morte. La parte maledetta è energia eccedente, connessa alla crescita ontogenetica dell'uomo.

---

<sup>3</sup> M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in "L'Année Sociologique", nouvelle série, Paris 1 (1925), pp. 30-186.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 116.

Ma per Bataille l'esperienza più spiccata di *dépense* è l'esperienza del "sacrificio". Da un lato infatti il sacrificio sottrae l'oggetto sacrificato alla logica della produzione, dall'altro determina la distruzione non solo della materia di cui l'oggetto è fatto ma anche e soprattutto del sapere dell'uomo su tale oggetto. Ciò che deve essere distrutto affinché davvero possa sussistere il sacrificio, è il sapere sulla cosa che è oggetto di sacrificio. Solo il non sapere "nulla", o sapere "il nulla", *della* e *sulla* cosa, può dare accesso al sapere ultimo intorno alla cosa.

Il sacrificio del sapere, invece di risolvere la questione del rapporto tra l'*io*, gli *oggetti* e l'*altro*, la complica, perché sfocia in una vera e propria aporia. La morte per sacrificio, esperienza massima di distruzione e perdita, sebbene candidata a rendere possibile la relazione *soggetto/oggetto*, o *io/altro*, in ultima analisi distrugge la possibilità stessa di tale relazione e suggella il trionfo del nulla. La relazione *io/altro*, che per Bataille dovrebbe realizzarsi autenticamente nel dispendio massimo di energia, ovvero nella *morte*, finisce invece per annullarsi in essa; tale annullamento coinvolge sia la relazione, sia gli elementi della relazione: in primo luogo l'*io* e l'*altro*.

L'introduzione del concetto di "nulla", esito del sacrificio del sapere, è lo snodo importante che prepara il campo a Bataille per l'opera *L'Expérience intérieure*<sup>5</sup>; ciò lo introduce con decisione nel territorio del discorso sull'"impossibilità".

L'esperienza interiore è realizzata da stati di estasi e di rapimento<sup>6</sup> ed è individuata quale luogo della comunicazione della ragione umana con la dimensione sacra in cui essa ritrova l'"autenticità" delle cose. Tale dimensione si colloca oltre l'umano, perciò è intesa come sacra. In sostanza, l'aporia riconosciuta e lasciata irrisolta ne *La notion de dépense* viene qui trasferita in una sorta di proiezione mistica. Se l'uomo si rende conto che finanche il "sacrificio", massima esperienza di dispendio in grado di mettere l'uomo di fronte all'enormità della morte, lo sprofonda nel nulla, è necessario, per sfuggire a questa condizione, che egli si spinga ancora più oltre rispetto alla sua esperienza umana per arrivare ad una dimensione dove ogni cosa risulta come sovvertita: in primo luogo i

---

<sup>5</sup> Utilizzo qui l'edizione del 1953: G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, inserita nella *Somme athéologique* che comprende anche *Méthode de méditation*, *Post-scriptum* e *Le coupable*. Tutti e quattro i testi sono raccolti in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, Paris 1973, vol. 5.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 29.



comuni principi di razionalità ed utilità. È necessario per l'uomo fare questo, affinché egli possa perlomeno provare a riappropriarsi della possibilità della relazione con l'*altro*, con le cose, con il mondo, pur in una dimensione oltremondana. In sostanza, constatata l'insufficienza del sacrificio del sapere circa le cose distrutte e disperse, Bataille torna al sapere di esse ma per negarlo alla radice. Per questo motivo egli scrive: "L'esperienza interiore risponde alla necessità in cui mi trovo – l'esistenza umana con me – di porre tutto in causa (in questione) senza ammettere tregua"<sup>7</sup>.

Il processo che conduce al luogo dove tutto viene messo in discussione è però diverso da quello della mistica cristiana; questa ha un riferimento positivo, Dio, invece l'"esperienza interiore" si volge oltre l'uomo ma non ha la capacità di intravedere se non l'indeterminato, il "senza tregua", in ultima analisi il "male" così come lo intende Bataille.

L'esperienza interiore perciò non è un approdo tranquillo, ma un luogo di smarrimento perché è il luogo del non-senso. Ma si ponga attenzione: il "non-senso" non è il "nulla" perché il "non-senso" lascia sempre all'uomo uno spazio di azione, senza tregua, uno spazio che confina con l'ineffabilità del male. Mi sembra qui che la via di fuga verso il nulla risieda non tanto nel *raggiunto* luogo del non-senso, ma nella *raggiungibilità* di quel luogo medesimo: nel fatto cioè che l'uomo tenda a tale luogo, *senza tregua*, senza che mai possa raggiungerlo pienamente, ma tenendolo sempre presente nella sua azione di avvicinamento incessante ad esso.

In tale dinamica l'*io* non è dissolto nel nulla, ma è piuttosto posto di fronte alla propria nudità e se la pone dinanzi. Questo è un primo snodo che segna un passo verso il superamento dall'aporia lasciata irrisolta ne *La notion de dépense*. Ma c'è di più. Bataille, oltre che filosofo anche scrittore, finisce con l'applicare il concetto di "sacrificio" anche alla parola, in particolar modo alla parola del poeta. L'*io* di fronte a se stesso, nudo, si trova nel serio rischio della indicibilità di sé, ciò che rende incalzante la seguente domanda: come risolvere il problema dell'incombere del *nulla* e quello della sua dicibilità raggiungendo la nudità dell'*io*, se questa nudità non è esprimibile, non è dicibile? Per Bataille occorre un sacrificio rinnovato: il sacrificio ulteriore della "parola" che può avere

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

luogo nella poesia, perché la poesia è il luogo proprio della vaghezza semantica, dell'indefinibilità del rapporto con il referente, è il luogo supremo della polisemia. Anche qui c'è dunque una forma di *dépense*, quella del significato della parola.

Il sacrificio della parola, nella dissoluzione del significato di essa, costituisce però solo una via di fuga provvisoria dal non senso e per nulla risolutiva, perché al fondo rimane sempre per l'uomo la perdita stessa del senso del suo *essere*, messo a nudo nella scommessa dell'esperienza interiore. Tale perdita del senso dell'essere qualifica l'"impossibilità" per l'uomo.

Cosa è impossibile all'uomo, dunque? Egli si pone di fronte alla propria nudità e si consegna all'esperienza interiore per superare il nulla del senso. Superare il nulla dovrebbe determinare le condizioni affinché l'uomo riconquisti il senso del proprio essere: invece l'uomo lo perde ancora, o meglio non lo ritrova. L'impossibile *per e dell'uomo* è qui riferito alla impossibilità di evitare la perdita (il dispendio) dell'essere attraverso quel processo che è votato alla riconquista dell'essere stesso: l'esperienza interiore. Come si vede, anche se in altra forma, ritorna l'aporia rintracciata ne *La notion de dépense*. Adesso però l'aporia è ancora più profonda, perché nel percorso oltremondano l'uomo ha rinunciato persino a Dio, all'*oltre dell'uomo* per eccellenza.

Anche *La notion de dépense* contiene la *rinuncia a Dio*, ne *L'esperienza interiore* questa rinuncia è però ancora più forte perché proclamata proprio in riferimento a Dio.

Bataille, con innegabile originalità, affida al "riso", a un fenomeno cioè in apparenza banale perché comune, l'esemplificazione dell'impossibilità dell'uomo di cogliere il senso. Così Bataille:

"Il riso comune, supponendo allontanata l'angoscia, quando nello stesso tempo ne trae spunti di ripresa, è indubbiamente la forma insolente di un simile imbroglio: non è chi ride a essere colpito dal riso, ma uno dei suoi *simili* – quantunque senza eccesso di crudeltà. Le forze che lavorano alla nostra distruzione trovano in noi complicità così felici – e talvolta così violente. [...] Certamente [la] parola, *sacrificio*, significa che alcuni uomini, per loro volontà, fanno entrare alcuni beni in una regione pericolosa, in cui infieriscono

forze distruttrici. Così *sacrifichiamo* colui di cui ridiamo, abbandonandolo senz'angoscia alcuna a una decadenza"<sup>8</sup>.

Il riso è una forma di *dépense* perché, ridendo di qualcuno, lo abbandoniamo al nulla angosciato. Questo processo per di più si spinge quasi al limite dell'insolenza, appunto perché dissimula l'ineluttabilità dell'angoscia sotto la superficie del volto sorridente. Credo che Bataille abbia indirizzato la sua attenzione al riso quale forma di *dépense* perché in esso si realizza, tra l'altro platealmente, quella fusione apparentemente "impossibile" di situazioni opposte della quale ho già detto. Il riso, caratteristica della serenità o dell'allegria, consegna il suo bersaglio al nulla, all'angoscia.

Bataille individua ancora un'altra forma *dépense* nell'erotismo, ma nemmeno in questo caso si risolverà l'aporia dell'impossibilità di cogliere il senso così come emersa ne *La notion di dépense*. Il desiderio dell'*altro*, che pure segnala con forza il volgersi e il proporsi di un *io* ad un altro *io*, non supera infatti la vuotezza del non-sapere circa l'*altro*, non si sottrae all'impellenza del nulla, si configura anzi come un rispecchiamento ripetuto dell'*io* nell'*altro* che è momentaneo *oggetto* dell'abbraccio d'amore, disponendo entrambi al di fuori della storia. L'erotismo testimonia della lacerazione che l'uomo vive ed è anche esso un puro dispendio, poiché risulta fine a se stesso, perché si consuma nell'attimo stesso in cui è vissuto.

È noto che Bataille si sia rivolto alla letteratura proprio per superare tale aporia dell'impossibile. Quanto e se questo suo progetto abbia dato i suoi frutti forse non c'è modo di verificarlo se non attraverso l'esito raggiunto appunto dal filosofo ne *L'erotismo* (1957), opera successiva a *L'esperienza interiore*. Tale opera di Bataille costituisce a mio avviso il tentativo più estremo di superare l'aporia menzionata e nello stesso tempo è anche la riproposizione della medesima aporia in merito all'impossibilità di cogliere il senso dell'essere. Il fatto che Bataille sia giunto sulla soglia del nulla non riuscendo a raggiungere l'*altro*, rafforza l'impossibilità di trovarlo.

*L'erotismo* è tutto giocato sul superamento della dialettica tra vita e morte attraverso la fusione di esse. Il punto di fusione di queste è identificato nel sacrificio che

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 157-158.

però, in questo caso, è rivolto più verso l'autodistruzione dell'uomo che lo compie che sul proprio oggetto. Per Bataille si salva dalla distruzione solo il "negativo": esso è la manifestazione della morte la quale però conduce ancora al nulla in quanto con la morte l'uomo non può prendere coscienza di sé e in quanto la morte annulla e distrugge anche l'essere. Conclusione: il negativo, che è residuo del sacrificio, è in fondo l'esperienza di un altro nulla.

Sottolineavo che Bataille è anche scrittore e tenta forse di trovare attraverso la letteratura le risposte che per via speculativa non ha trovato. Ritengo che il testo più rivelatore del tentativo di fondere e armonizzare gli opposti, quindi di pensare ad una via diversa per accedere all'"impossibile", è *Madame Edwarda*<sup>9</sup> (1941), in particolare l'introduzione al romanzo. Il breve racconto è stato pubblicato per la prima volta in edizione clandestina, sotto lo pseudonimo "Pierre Angélique", poi è stato riproposto nel 1956 per l'editore Pauvert con lo stesso pseudonimo ma con la prefazione a firma "Georges Bataille".

Fin dalle prime pagine entrano in scena due elementi opposti: il piacere e il dolore. Il primo condotto all'estremo nel "gioco dei sessi", l'altro destinato all'exasperazione nell'attimo che precede la morte ed è destinato alla cessazione con il sopraggiungere di questa<sup>10</sup>. Bataille sottolinea come piacere e dolore attingano ad una "sacralità" indipendente dalla "religione". Dolore e piacere sono inoltre sottoposti entrambi al procedimento di rimozione generato dal tabù, ma con una differenza fondamentale: il tabù del dolore della morte è sempre stato accompagnato da una connotazione di solennità, il tabù del piacere è invece sempre stato preso alla leggera. Così Bataille:

"[...] soltanto, chiedo al lettore di questa mia prefazione di riflettere un istante sull'atteggiamento tradizionalmente assunto nei confronti del piacere (che, nel gioco dei sessi, raggiunge l'intensità massima) e del dolore (che la morte placa, sì, ma che agli inizi esaspera). Un complesso di fattori porta a formare dell'uomo (dell'umanità) un'immagine situata a pari distanza dal piacere assoluto e dall'assoluto dolore: i tabù più comuni rientrano proprio nella sfera della vita sessuale e in quella della morte, tant'è vero che sia l'una che l'altra hanno attinto un ambito di sacralità che sussiste indipendentemente dalla religione. I guai

---

<sup>9</sup> Utilizzo qui G. Bataille, *Madame Edwarda*, Roma 1981.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 13.

sono cominciati quando i tabù concernenti la scomparsa della vita sono stati associati in esclusiva a una connotazione di solennità, mentre quelli relativi alla sua apparizione – all’intera attività genetica- sono stati presi alla leggera”<sup>11</sup>.

È interessante notare come in queste pagine Bataille definisca la morte come scomparsa della vita e il piacere come origine della vita, per cui la differente qualità d’attenzione e di considerazione riguarda due segmenti di un unico processo. È significativo che Bataille apra il suo libro soffermandosi sulla morte e sulla vita e le inserisca in un unico processo: tale atteggiamento, come abbiamo visto, è pure presente ne *L’erotismo*.

Il protagonista-narratore è percorso da delirio sulle tracce delle oscenità senza ritegno di *Madame Edwarda*, una prostituta. Qui Bataille inserisce la più estrema delle sue opposizioni, quella tra Dio ed Edwarda. Questa opposizione non meriterebbe di essere analizzata se l’autore stesso non facesse una precisa identificazione: *Madame Edwarda*, la prostituta, è Dio! È qui evidente l’eco della dialettica tra *eros* e *thanatos*, ma questo ancora non basta. Non basta perché Bataille, con questa terrificante equazione, dice che la prostituta è la depositaria e la dispensatrice della vita, è la più idonea a poter essere identificata con Dio. In questo quadro, il piacere e l’erotismo assumono dunque il ruolo di una predisposizione privilegiata all’approccio con l’*altro*. Ecco quindi che per Bataille si impone un nuovo e rivoluzionario modo di intendere il divino:

“In Madame Edwarda il divino non è più ciò che è nel cristianesimo, l’acqua scura d’un fiume imbrigliato tra due banchine, banchine sulle quali all’asciutto sono impiantate le bancarelle multicolori: costituisce invece la tracimazione delle acque, che solo nell’eccesso trasportano con sé cadaveri e relitti, e che come il mare non hanno altro confine che il cielo”<sup>12</sup>.

Le acque tracimate della vita di Edwarda sono la metafora di un *divino* vissuto sulla linea di confine tra dolore e piacere, tra vita e morte, tra Dio e peccato: *Madame Edwarda* è Dio. È chiaro che la dialettica tra sacro e profano, vita e morte, Dio ed Edwarda non può

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

essere risolta. Forse nemmeno Bataille pensava ad una risoluzione di essa per sottrarre l'uomo all'impossibile e al nulla. Mi pare che qui Bataille abbia dato testimonianza di come l'uomo possa spingersi fino al limite massimo di una esperienza, per cercare e sperare di trarre risposte in ordine alle sue esigenze esistenziali fondamentali.

### 3.2. *L'impossibile come incontro con l'altro in Marion*

Il percorso intorno al rapporto *io/altro* in Bataille rimane irrisolto : l'“impossibile” per l'uomo e nell'uomo rimane un'aporia perché ogni tentativo di superamento conosce la vertigine del “nulla”. L'*io* ha cercato di comprendere l'*altro* a partire da sé, ma non si realizza l'incontro, perché l'*altro* sfugge alla ragione dell'*io*, determinandosi come non-senso.

A differenza di Bataille, Marion, ha istituito in *Dato che* la connessione tra l'*alterità* e il “dono”, svolgendone una fenomenologia. Ne *Il fenomeno erotico*, opera successiva, il legame fenomenologico riguarda l'*altro* e l'amore. In entrambi i casi il filosofo cerca la strada per definire l'*altro* prendendo in considerazione l'*io* che non deve comunque essere disperso né restare indistinto: l'*io* giunge alla riduzione dell'*altro* in quanto singolo.

Marion ritorna sull'argomento nel suo più recente lavoro *Dialogo con l'amore*, in specie nel V capitolo, significativamente intitolato *L'indefinibile o l'uomo*. Il capitolo è preceduto dalle riflessioni su *L'impossibile o Dio* (IV capitolo); riflessioni che si pongono a fondamento della categoria dell'impossibilità dell'uomo per il divino, *per noi e per il nostro essere uomini*, e che fanno ritrovare Bataille e Marion vicini.

In Marion, la questione dell'“impossibile” riguarda primariamente l'uomo ed è posta all'interno del concetto di “paradosso” come “maniera di procedere per risalire da ciò che sembra apparire verso ciò che *appare* veramente”<sup>13</sup>. Nell' opera citata viene esplicitato subito l'intento di chiarificare, di cercare e trovare l'*altro oltre* la sembianza dell'apparire, per giungere a *ciò che veramente appare*.

---

<sup>13</sup> J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, cit., p. 75.

Il quinto capitolo di *Dialogo con l'amore* si apre con una affermazione lapidaria: “[...] voglio parlarvi di una questione che non ha risposte. Essa è: che cos’è l’uomo?”<sup>14</sup>. Inizio da qui perché l’espressione “tanta riduzione, altrettanta donazione”<sup>15</sup> in un certo senso costituisce una tappa, se non definitiva perlomeno abbastanza imprescindibile, del pensiero di Marion in merito alla relazione *io/altro*. La riduzione fenomenologica della donazione configura infatti l’*altro* non come un tutt’uno indistinto né come isolata singolarità, ma come “riduzione atomica”: v’è cioè un protagonismo dell’alterità che deriva dall’*io* che è in grado (che accetta) di “ridursi”.

Questo significa che l’*io* riesce a comprendere sé a partire dall’*altro*. La riduzione cioè investe sia l’*io* sia l’*altro* che è investito dalla riduzione. Ma l’*altro* ne è investito perché nel momento in cui l’*io* procede alla riduzione, l’*io* deve porsi il problema dell’*altro*, riconoscerlo, aprirsi al dialogo con esso.

Le riflessioni successive di Marion sulla relazione *io/altro* riguardano la natura, o meglio la “definizione” dell’*io*. In questo senso Marion è già oltre Bataille nel quale, come ho rilevato, l’approdo al nulla riguarda l’aporia della *distruzione dell’essere*. Marion, mi pare, ragiona in questo modo: ho capito come funziona questa relazione che chiama in causa *ego* e alterità, adesso ho bisogno di capire che cosa è l’*ego* e fino a che punto posso comprenderne l’identità. L’autore compie tale percorso attingendo agli autori che più gli sono cari e anche alle fonti bibliche. In *Dialogo con l'amore* Marion confuta un celebre passo kantiano, candidato a rispondere alla domanda essenziale: “Cos’è l’uomo?”. Ne *L’antropologia dal punto di vista pragmatico* Kant sostiene che l’uomo è il “più importante oggetto del mondo”, ovvero l’oggetto fondamentale della conoscenza. L’asserzione di Kant si colloca all’interno del suo intendere l’uomo come un ente, l’ente più importante in quanto dotato di ragione. Marion giudica insufficiente e del tutto problematica la proposta kantiana, perché essa si risolve in un circolo vizioso dal carattere quasi sillogistico; così scrive:

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>15</sup> Cfr capitolo II, pag. 9.

“L’interrogazione concerne qui il sapere come si possa definire l’uomo, come l’uomo possa definire se stesso, la parte di mondo più essenziale, quella che apporta la conoscenza dell’uomo stesso”<sup>16</sup>.

L’ulteriore difficoltà di definire l’uomo è data dal fatto che la posizione di Kant determina la conseguenza per cui l’uomo deve essere in grado di conoscere e quindi di definire se stesso come oggetto e deve essere in condizione di accettare tutto questo.

Né d’altro canto la posizione di Cartesio potrebbe dirsi esaustiva per gettare luce sull’uomo, ovvero sull’“*ego*”. Cartesio compie una vera e propria rivoluzione nel processo della conoscenza, ponendo l’*ego* non più alla fine ma all’origine di essa. Questa posizione lascia insoluto il problema della definizione dell’*io*, anzi ne viene a determinare il paradosso per cui “più io conosco l’*ego* meno posso definirlo”: l’*ego*, in quanto *principium*, dovrebbe saper conoscere se stesso<sup>17</sup>.

È noto come già in Aristotele le questioni dell’*io* e della conoscenza dell’uomo risultassero evitate alla base: infatti, in Aristotele

“[l’*ego* è] semplicemente il soggetto del verbo (io conosco, io so, io domando). Quanto so dell’uomo non attiene per nulla all’*io*, ma al fatto che c’è una definizione dell’uomo come un «animale che ha λόγος (*logos*)» e che ci sono delle specificazioni di un sistema di generi e specie. Dunque, quando conosco l’uomo, conosco altra cosa da me stesso ed è per questo che posso conoscerlo”<sup>18</sup>.

Marion è convinto che tutte queste posizioni comportino l’aporia fondamentale di intendere l’uomo come oggetto: meglio ancora, egli asserisce l’impossibilità di conoscere l’*io* non altrimenti che come oggetto. “L’*io-oggetto* è un “*me*” (*moi*) e non l’“*io* (*je*)”. Il “*me*” è l’*io* definito, “oggettivato” e “numerizzato”<sup>19</sup>.

La constatazione di Marion che l’*io* non è definibile, perché se lo fosse ciò significherebbe il concettualizzarlo e infine distruggerlo, non è l’affermazione di una mancanza, bensì l’asserzione di un “privilegio”<sup>20</sup>:

---

<sup>16</sup>J.-L. Marion, *Dialogo con l’amore*, cit.,p. 97.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 99-102.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem*.,p. 108.



“Arriviamo al punto che voglio sottolineare: ogni pretesa alla conoscenza intellettuale dell’uomo significa la distruzione dell’uomo. Il proprio dell’uomo è di essere inconoscibile a se stesso, inconoscibile per definizione; proprio dell’uomo è non avere definizione di sé come fosse un oggetto e dunque è proprio dell’uomo essere inaccessibile, inconoscibile a se stesso. E questo è un *privilegio*. [...] ogni volta che l’uomo può definire un uomo mediante concetti, questi è annullato come uomo”<sup>21</sup>.

Secondo Marion l’*io* rimane dunque inconoscibile attraverso il concetto.

Molto significativamente, per esemplificare la sua *fenomenologia del privilegio* l’autore ricorre ad una figura con la quale ha caratterizzato la sua fenomenologia del dono: l’*homo oeconomicus*. È illuminante leggere le sue parole a questo proposito:

“Anch’egli [*l’homo oeconomicus*] è qualcuno che io non sono e che si sostituisce a me, il consumatore. «Io» non sono il consumatore; tuttavia si può dire che lo sono: sono quello che investe, che ha un potere d’acquisto, un livello di vita, dei bisogni economici, eccetera, eccetera; quegli è davvero me, anche se non l’ho mai incontrato, se non so chi è, e nessuno sa chi è ma tutti noi lo siamo. Questa dell’uomo economico è un’altra figura dell’io”<sup>22</sup>.

È evidente il collegamento molto diretto del “donatore” e del “donatario” non raggiunti dalla “riduzione fenomenologica” con il “me” “consumatore”. Per altro verso, è evidente il legame strettissimo del donatore e del donatario ridotti, con l’*io*, autentico soggetto.

Sono questi i motivi che spingono Marion a sostenere che “una definizione dell’uomo è pericolosa, in quanto essa, diretta al “me”, viene applicata invece all’*io*. In questo senso è come se si uccidesse l’*altro* uomo perché, definendolo, lo si considera un “oggetto” e non un *io*”<sup>23</sup>.

I temi del “privilegio” e dell’*altro-oggettivizzato* in quanto definito e concettualizzato, aprono la strada ad un tentativo di risposta alla domanda fondamentale che Marion ha posto e si è posto fin da subito: “*cosa è l’uomo?*”.

---

<sup>21</sup> *Ibidem* (mio il corsivo).

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 113.

Il pensiero di Marion successivo alla fenomenologia del dono approda ulteriormente alla determinazione della *invisibilità* dell'uomo. Marion parte dalla considerazione della genesi biblica. Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza" (*Genesi* 1,26). È la celebre esegesi di Sant'Agostino che sostiene che, in ultima analisi, l'uomo non somiglia a se stesso ma a Dio, nel senso che l'uomo "porta il segno" di Dio:

"[...] non si dirà che l'uomo assomiglia a Dio, perché nessuno ha mai visto Dio, ma si può dire che ciò che caratterizza l'uomo, ciò che fa sì che si possa dire «questo è un uomo», è il fatto che l'uomo porta il segno di Dio"<sup>24</sup>.

L'uomo è pertanto *invisibile* perché non si riferisce a nessuna specie, non rinvia ad alcun genere, non si lascia comprendere da nessuna definizione d'umanità o d'inumanità. Questa condizione, invece che come mancanza si profila ancora una volta come privilegio, in quanto l'uomo invisibile "appare immediatamente alla luce di Colui che sorpassa ogni luce", il viso dell'uomo è invisibile –conclude Marion- perché "precisamente non assomiglia che a Dio"<sup>25</sup>.

Questa fase di Marion si colloca nella "prospettiva teologica" dell'argomento *io/altro*, come lo stesso Marion la definisce. L'introduzione del concetto di *invisibilità*, relativamente all'uomo, ha direttamente a che fare con la considerazione dell'*altro*. Secondo Marion l'uomo definito come un *me* è infatti visibile all'*altro* e all'*io* non ridotti; l'uomo-*io* (e non l'uomo-*me*) è sì invisibile, ma fino a quando resta al di fuori della prospettiva di Dio. Ecco quindi che Marion afferma la *visibilità* dell'*io* e dell'*altro* ridotti, ovvero dell'*io* e dell'*altro* che "portano il segno di Dio". Ciò garantisce, a suo giudizio, la relazione *io/altro*.

Solo così, portando il segno di Dio, l'*io* comprende sé a partire dall'*altro* visibile e l'uomo ritrova il suo *io* grazie all'essere infinito di Dio.

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*, p. 115.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibidem.*

### 3.3 Eros, figlio di Penìa e Pòros: Bataille e Marion in dialogo

Un discorso conclusivo che consideri punti di contatto e di distinzione tra Bataille e Marion deve essere condotto tenendo in conto due livelli di comparazione. Un primo livello riguarda il più ampio contesto storico e culturale che costituisce per così dire il *Sitz im Leben* dei due autori. L'*altro* livello è rappresentato dagli aspetti specifici interni ai due rispettivi sistemi di pensiero, in particolare la concezione dell'*io* e della possibilità del riconoscimento dell'*altro* nei due autori.

A proposito del contesto storico, in Bataille e Marion diversi risultano gli ambiti di riferimento culturale: Bataille è più direttamente figlio di quella “ragione raziocinante” che, inaugurata da Cartesio, giunge a trionfo nell’Illuminismo; Marion si troverà più tardi di fronte il declino del discorso metafisico, portato alle conseguenze estreme da Nietzsche e giunto fino al post-moderno.

Più in particolare: Bataille, scomparso nel 1962, appartiene alla generazione che ha vissuto in pieno le frammentazioni e le lacerazioni sociali, generazionali, sfociate nelle contestazioni politiche dalle rilevanti connotazioni esistenziali che hanno caratterizzato il “Sessantotto”.

Marion, nato nel 1946, è invece già ben oltre tale fase di sconvolgimenti collettivi, ma si imbatte, a sua volta, in lacerazioni sociali e culturali che risultano di altra natura. Nella sfera economica, i decenni del “post-Sessantotto” sono infatti caratterizzati dalla “grande depressione” economica. Sul piano più strettamente culturale entra in crisi l’intellettuale *umanista* propagatore di “ideologia” e in alternativa si impone l’intellettuale *manager* impegnato nei *media*, o meglio nei nuovi *media* della prima rivoluzione della comunicazione di massa<sup>26</sup>. In questo quadro viene anche sottoposto a stringente critica e revisione il primato della scienza e dei fondamenti razionali del sapere proclamato negli anni Sessanta e si afferma, invece, l’atteggiamento ontologico-nichilista derivato dalla proposta di Nietzsche e poi da quella di Heidegger.

C’è da dire ulteriormente che Bataille e Marion, pur ciascuno all’interno del proprio ambito culturale, incrociano, ognuno a proprio modo, la più ampia e diffusa fase della

---

<sup>26</sup> Cfr. R. Luperini *et al.*, *La scrittura e l’interpretazione* Palermo 2011., vol. 3 tomo 3, p. 587.

“crisi della ragione” che investe l’Europa e in generale il *logos* occidentale tra gli anni Sessanta e Settanta.

Sostengo appunto che tale “crisi della ragione” si trova espressa e vissuta in forme diverse in Bataille e in Marion. Prima di proporre le mie considerazioni su questo aspetto, cioè sui modi differenti di vivere e interpretare tale “crisi” da parte dei due autori, ritengo necessario approfondire il profilo filosofico, sociale e culturale di questo importante periodo della nostra storia più recente.

Con “crisi della ragione” si intende la perdita di centralità dell’*io* in quanto soggetto pensante nel rapporto con gli oggetti e la realtà. L’affermarsi della “crisi della ragione” si fa coincidere con l’avvento del “postmoderno”, movimento molto composito che si è fatto interprete delle ragioni più profonde della crisi del pensiero raziocinante e, a sua volta, ha segnato il superamento di quello che si conviene denominare “neorealismo”, i cui fondamenti vengono ormai messi in discussione.

Il “neorealismo”, movimento culturale e filosofico sviluppatosi in Inghilterra e negli Stati Uniti all’inizio del Novecento e giunto in Italia negli anni Quaranta, sostiene la dipendenza della filosofia dalla logica, secondo una rigida distinzione tra soggetto conoscente e oggetto di conoscenza. Di conseguenza si definivano gli oggetti come realtà esterne al soggetto la cui attività di conoscenza si limita dunque essenzialmente a riflettere l’oggetto stesso. L’*io* assume ancora un’importanza fondamentale in quanto depositario della conoscenza oggettiva del mondo. La “riflessione” da parte dell’*io* non sarebbe quindi un semplice rispecchiamento del reale, ma un’attività di osservazione analitica capace di esaurire la conoscenza del mondo.

Bataille ha vissuto nel guado tra la fine del neorealismo e la conseguente *crisi della ragione*. Per questo motivo reputo che la sua filosofia porti inscritte le istanze, tra loro in contraddizione, dell’*io* raziocinante e di un universo oltremondano proposto come alternativa alla ragione in crisi. Per essere più precisi Bataille accoglie nel perimetro della razionalità le scosse telluriche ad essa dirette, originate dalla constatazione che il solo *io*

pensante non è in grado di interpretare interamente se stesso, in quanto costituito anche da pulsioni e tensioni non razionali<sup>27</sup>.

In Bataille le istanze dell'*io* raziocinante sono espresse dal tentativo di trovare le risposte sull'uomo nell'*erotismo* della carne e nel piacere, invece le istanze dell'oltremondano sono ricercate nell'*erotismo* legato all'"esperienza interiore" la quale è tale da far intravedere solo l'indeterminato, l'indistinto, ciò che per Bataille sarebbe il "male".

Marion interpreta a sua volta con estrema originalità gli scottanti temi filosofici della fase storica in cui vive: egli infatti giunge ad una proposta fenomenologica e teologica in merito all'alterità che tende a superare la deriva nichilista imperante. Tale deriva, muovendosi all'interno della critica del discorso metafisico su Dio, lasciato degli anni Sessanta, aveva avuto buon gioco ad affermarsi durante quel periodo di dissoluzione del pensiero articolato secondo una ragione "forte".

Marion affronta dunque la "crisi della ragione" nell'orizzonte della crisi della concezione metafisica di Dio. La metafisica tradizionalmente intesa non è stata in grado di dare o di indicare alcuna risposta sulla conoscibilità Dio, il nichilismo nietzschiano ne ha così approfittato per proclamare, con la "morte di Dio", l'inconsistenza di ogni istanza di trascendenza. Questo Dio infatti "muore" se è reso *ente, oggetto, seppur sommo*. Marion intende impegnarsi nel superamento della metafisica intesa in questo senso attraverso la fenomenologia. Il Dio cristiano può rimanere "vivo" in quanto relazione incarnata, alterità vissuta. Marion congiunge così l'*io* e l'*altro* a partire dalla religione e dal Dio della sua fede.

Sul piano della dimensione dell'*essere*, per Bataille l'impossibilità dell'uomo di trovare se stesso ed incontrare l'*altro* è senza sbocco: l'*io* si smarrisce nel delirio carnale e spirituale della ricerca del divino nella prostituta Edwarda. In Marion, l'*io* è indefinibile perché "invisibile", ma l'essere dell'uomo può assumere "visibilità" grazie all'apertura all'Altro, a Dio, all'Amante perfetto, in cui l'alterità diviene accessibile .

---

<sup>27</sup> Il ruolo dei processi psichici inconsci e la loro influenza sul pensiero e sul comportamento erano anche allora di grande attualità, grazie al notevole successo della psicoanalisi e del suo fondatore Sigmund Freud.

In Bataille la relazione *io/altro* è annullata dal sacrificio del sapere in merito all'oggetto stesso del sacrificio e, di conseguenza, è annullato anche l'*io*: l'*essere* è il nulla e la relazione è di fatto una relazione di *negazione*. In Marion, invece, tale relazione si volge alla ricerca del *diverso* dell'essere, alla ricerca dell'*altro* e di Dio (l'*Altro*). Questa posizione di Marion riguardo all'essere può esprimersi anche dicendo che l'essere è *ni-ente*, in quanto è con l'*altro* in un rapporto di *privazione*<sup>28</sup>.

Continuando a lasciar intrattenere in dialogo tra Bataille e Marion, noterei che quanto ho appena argomentato ci conduce ad una considerazione ancora più approfondita delle loro posizioni in merito al rapporto *io/altro*. Per sottolineare le differenze fondamentali e più radicali nei rispettivi sistemi di pensiero, bisogna fare riferimento al concetto di *dépense* per quanto riguarda Bataille e al concetto di *donation* per quanto riguarda Marion.

Il percorso di Bataille mi pare si collochi nella dimensione dell'immanenza. Il suo "mettere tutto in causa", pur introducendo in un primo momento il dubbio sull'*io* raziocinante, si risolve in una prima fase nell'approdo al "nulla" e nell'annullamento dell'essere e, infine, nella individuazione dei poli oppositivi "sacro vs profano" e soprattutto, "Dio vs Madame Edwarda". Gli esiti del pensiero di Bataille conducono decisamente in direzione del profano, di Madame Edwarda, proprio in merito alla natura dell'*io* e della relazione che l'*io* potrebbe istituire con l'*altro*. L'orizzonte di Madame Edwarda è l'approdo estremo di un pensatore-scrittore che aveva provato a dare un senso all'*io* raziocinante ma ha trovato il "nulla" dell'essere e l'"impossibile" della relazione con l'*altro*. In Bataille il "nulla dell'essere" non è accidentale, ma costitutivo, infatti lo si ritrova a proposito della dialettica polare tra Dio /Madame Edwarda; essa non può infatti essere risolta: su questa strada, il *senso dell'essere* non si ritrova. Bataille sceglie dunque Edwarda e si consegna alla dimensione dell'immanenza.

Il concetto di "perdita" (*dépense*) della "parte maledetta" è centrale nella posizione di Bataille: esso fa riferimento ad un ordine economico utilitario nonché alla

---

<sup>28</sup> Utilizzo qui l'espressione aristotelica "privazione", che è una relazione di opposizione che può riscontrarsi tra due termini, in quanto efficacemente esprime la natura della relazione di cui mi occupo; però rimane chiaro, e lo ribadisco, che la speculazione sull'essere e sul rapporto *io/altro* in entrambi gli autori va ricondotta all'orientamento platonico.

sovraproduzione della società capitalistica. Al contrario, Marion, incentra tutta la sua fenomenologia sul concetto di “riduzione” nella “donazione”, esprimendo nella riduzione la messa tra parentesi dell’esistente immanente.

In Bataille e Marion le diverse caratterizzazioni del discorso su l’*io*, sull’*altro* e sull’accesso dell’*io* all’*altro*, sono ben messe a nudo da due espressioni che ritengo sintetizzano aspetti importanti del loro pensiero.

In merito a Bataille, citavo sopra: “al massimo di produzione corrisponde sempre il massimo della perdita”<sup>29</sup>. Riguardo alla fenomenologia del dono in Marion, nel capitolo precedente ho citato la ‘massima’ “tanta riduzione, altrettanta donazione”. Le due espressioni marcano la differenza e persino rendono conto del differente contesto culturale di riferimento di ciascuno degli autori. Bataille è appunto figlio della ragione “raziocinante” che da Cartesio giunge all’Illuminismo, prospettandosi nel ‘900 come strada-guida attraverso la scienza. Marion vive invece immerso negli anni successivi alla crisi della metafisica e anche egli la mette criticamente in discussione con gli strumenti della sua particolarissima fenomenologia.

Le due espressioni citate sintetizzano inoltre ulteriori peculiarità del pensiero di Bataille e Marion. In Marion la donazione garantisce la relazione *io/altro* perché l’“invisibile” uomo diventa “visibile” portando il “segno di Dio”. Solo l’“*io*-ridotto” può essere visibile, solo il *me (moi)* che non è più tale ma è diventato *io (je)* nel segno di Dio. La frase “tanta riduzione, tanta donazione” va quindi completata con l’espressione “tanta visibilità, tanto più segno di Dio”. Secondo Marion la relazione di base è tra l’*io* e l’*Altro*, l’“Amante più perfetto”, che garantisce la relazione *io/altro*. Per questo motivo la posizione di Marion, pur essendo fenomenologica ha bisogno della trascendenza per determinare la relazione nel modo più perfetto: quello che può venire dal rapporto con l’“Amante più perfetto”. La riduzione fenomenologica senza il ricorso a Dio garantisce l’accesso all’*altro* da parte dell’*io*, la relazione con Dio garantisce la relazione *io/altro* fino al rapporto con l’*Altro*. In conclusione, credo emerga la “impossibilità” dell’incontro circa

---

<sup>29</sup>cfr. sopra, paragr. 3.1.

il modo di comprendere il senso dell'*essere* espresso dai due autori. Il mancato incontro tra Bataille e Marion avviene su un terreno speculativo decisivo.

Nella storia del pensiero si possono rintracciare –come già accennato- due filoni circa la riflessione sull'alterità, quello platonico e quello aristotelico. Essi hanno dato luogo, storicamente, a tesi differenti circa il tema dell'*io* e della comprensione del senso dell'*essere*, influenzando fortemente le posizioni e il dibattito filosofico fino ai nostri giorni, Bataille e Marion inclusi. Volendo concentrare la mia attenzione sulla filosofia contemporanea, basta citare ancora Marcel Mauss e il suo lavoro *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*<sup>30</sup>, del 1925. L'*altro*, secondo la prospettiva di Mauss l'*altro* è il mio pari; tuttavia egli non è *me*; l'*altro* è anche il mondo oggettivo. L'*ego* e l'*alter* sembrano allora invicini e contraddittori, visto che rimandano insieme ad un'interiorità e ad un'esteriorità apparentemente inconciliabili tra di loro.

Con Levinas il campo dell'alterità è affrontato senza conferire all'*essere altro* la determinazione preliminare di una identità con l'*io*. Nell'epifania del volto, nella sua nudità ed esposizione, abbiamo la vivente manifestazione dell'*altro* come distanza che diventa “relazione eccedente”, parola originaria e vocativa prima di ogni discorso e significazione. Su questa pista si è addensato nel Novecento il dibattito connesso alla questione dell'*altro*, sollecitato anche dall'imporsi di temi ancora molto attuali, quali la globalizzazione, il rapporto tra dimensioni universali e locali, la relazione con il *diverso*<sup>31</sup>.

Tengo a rimarcare che il dibattito sulla questione dell'*altro* ha avuto un interessante sviluppo anche all'interno della Facoltà teologica di Palermo<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> M. Mauss *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, edizione italiana Torino 1965, pp. 153-292.

<sup>31</sup> Connesso a tali temi è l'argomento, sempre più importante, delle nuove forme di mobilità che non riguardano più solo gli spostamenti nello spazio ma anche quelli immateriali che avvengono attraverso il *web* e che hanno dato luogo a forme di contatto non meno importanti degli incontri faccia a faccia.

<sup>32</sup> Tra le varie posizioni emerse, è qui opportuno indicare quella di Calogero Peri nel saggio *L'uomo è l'altro come se stesso. Saggio sui paradigmi in antropologia* (Caltanissetta 2002), riferibile all'area di studio dell'antropologia filosofica. Peri nel dare priorità alla *relazione* piuttosto che all'*essere*, delinea un quadro teorico in cui l'uomo prima ancora di scoprire l'alterità nelle relazioni con gli altri, la ritrova dentro di sé: l'uomo stesso è una relazione data ed ineliminabile, in quanto non si identifica solo ed esclusivamente con il proprio corpo, ma si accorge che in sé *vive* qualcosa di diverso e di immateriale. L'uomo, dunque, è *un altro come se stesso*, nel senso che esiste un'unificazione, a livello di identità ontologica, tra l'*altro* e *se stessi*. Sempre in questo ambito si collocano le osservazioni, cui l'ispirazione di queste pagine è debitrice, di M.A.



La teoria platonica muove da un'ipotesi di alterità legata alla distinzione tra *essere* e *non-essere* vista non come contrapposizione tra ciò che è e ciò che *non è* (secondo l'insegnamento di Parmenide); *il non-essere* "è", se viene inteso, appunto, nel senso del "diverso". Si compie, in questo modo, quello che Platone stesso ha chiamato il "parricidio" di Parmenide<sup>33</sup>.

In Aristotele l'essere va invece definito sulla base della relazione di "identità" oppure di "alterità". Così Ciglia:

"l'alterità, insieme all'identità, si presenta fondamentalmente come il contrassegno costitutivo di ogni esistente nel suo rapporto con gli altri esistenti. «Ogni cosa», scrive infatti Aristotele, «messa in relazione con qualsiasi altra cosa, vien detta "altra" o "identica", e ciò vale per tutte le cose che hanno come predicato l'uno e l'essere»"<sup>34</sup>.

A questo punto si può ben cogliere come Bataille e Marion si collochino tendenzialmente all'interno della teoria platonica sull'*essere*. Platone e il platonismo, intendono l'*essere* come "strutturalmente molteplice ed essenzialmente dinamico." A tale delineazione fa da *pendant* il concetto di alterità come "spazio aperto, necessario e

---

Spinosa nel saggio non ancora edito *La metafora dell'abbraccio: per un'ontologia della relazione. Il contributo dell'estetica*. Spinosa definisce tre modelli all'interno della "retorica dell'alterità" caratterizzati dal tipo di relazione che si instaura tra "uno" e "altro". Il primo modello "l'altro, l'uno" [esprime] la relazione più arcaica "forse perché [...] più immediatamente legat[a] alla dimensione fisica, naturale, dell'umano, dell'uomo inteso come *vir*, in latino, come "forza". Realizza l'immedesimazione e l'adeguamento dell'*altro* al *medesimo*: l'altro è "*indifferente in sé, è soltanto in quanto è riferito e/o ridotto a me*". Un secondo tipo di relazione, in contrapposizione alla precedente, è esplicitata dalla formula "l'uno e l'altro": il legame è astratto, psicologico. L'altro è diverso da me e (a differenza del modello "l'altro, l'uno") è radicalmente in *sé* ma "*solo residualmente per me*". La relazione si realizza come "con-giunzione" che da un lato unisce e dall'altro non toglie il distacco: la relazione è "misurata proprio in funzione della distanza da me". Il terzo modello realizza l'interazione tra prospettiva filosofica e prospettive religiose e teologiche. Nella relazione "uno è l'altro" ogni uomo è "*Altro in se stesso*" nel senso che è "individuato, è un individuo, anzi è *persona*: mi sta a *fianco*, nel fianco". In questo modo si instaura la cultura dell' "*altro simile che l'io* assimila come Bene". La copula che lega *io/altro* è una "sorta di *abbraccio* tra l'uno e l'altro".

<sup>33</sup> Nei dialoghi contenuti ne *Il sofista* Platone si traveste da Straniero di Elea (cioè da Eleate), per poi trasgredire il supremo comandamento di Parmenide, secondo cui *il non-essere non è*. Giova riportare il passo del dialogo in cui ha luogo il "parricidio" di Parmenide appunto sul piano ontologico. Dice lo Straniero a Teeteto: "Dunque, come sembra, la contrapposizione di una parte della natura del diverso e della natura dell'essere, fra di loro antitetiche, non è, se è lecito dirlo, meno realtà dell'essere in sé, giacché indica non un contrario di quello, bensì semplicemente un diverso da quello" (Platone, *Il sofista*, 241 d-242 a).

<sup>34</sup> F.P. Ciglia, *Alterità*, cit., pp. 307-308.

imprescindibile, entro il quale soltanto può dischiudersi e dispiegarsi il *gioco* dell'articolazione interna dell'essere"<sup>35</sup>.

Con la teoria delle Idee, Platone ha inteso dunque sostenere che “il sensibile si spiega solamente con la dimensione del soprasensibile, il corruttibile con l'essere incorruttibile, il mobile con l'immobile, il relativo con l'Assoluto, il molteplice con l'Uno”<sup>36</sup>. In tal senso, può condividersi l'affermazione secondo cui l'*altro* in Platone costituisce una negazione parziale dell'*essere*, cioè anche dell'*io*, in quanto lo supera e lo comprende al tempo stesso. L'*altro* si presenta allora come il referente principale dell'*essere*, cioè anche dell'*io* e che permette a quest'ultimo di articolarsi sia nella dimensione delle idee, sia nell'ambito delle cose sensibili. Alla luce di questa linea di pensiero, si può concludere che l'*essere* si scopre e si conferma nella sola possibilità di *essere altro* rispetto alla propria sussistenza ed effettività.

Ed è ancora Platone, in particolare nel *Simposio*, a offrire un'ulteriore chiave di interpretazione stimolante del pensiero degli autori presi in esame, a proposito del discorso sull'amore. Nel suo dialogo Platone tratta dell'amore attraverso il mito, unica maniera in cui, a suo giudizio, la verità può essere detta.

*Eros* è posto a “metà” tra il divino e l'umano, partecipa di due nature opposte: è figlio di *Pòros* (Abbondanza) e di *Penìa* (Povertà). *Poròs* è abbondanza di verità, *Penìa* è povertà di verità. L'*Eros* in Platone si colloca nella dimensione del racconto e non della definizione. È il racconto di un vuoto e di un'assenza avvertiti dall'uomo insieme ad una pienezza, nella medesima condizione dell'amore che egli sperimenta. Il vuoto e l'assenza, nell'abbondanza di amore, derivano dal timore di perdere il privilegio di raggiungere una completezza mai raggiunta prima; c'è inoltre lo smarrimento per la sensazione di non potere più aspirare ad un oltre: raggiunto l'amore pieno, esso può soltanto esser perso e mai più guadagnato.

La pienezza avvertita nella povertà d'amore, invece, è quel desiderio che l'*essere* prova di occuparsi di sé nella condizione di sofferenza, è un certo modo di ritrovarsi in se stesso.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 307.

In Bataille e Marion la “verità” è espressa dalla possibilità del rapporto con l’*altro* nella relazione d’amore.

Nell’erotismo secondo Bataille il desiderio dell’*altro* non supera la vuotezza del non-sapere riconoscere l’*altro*: quest’ultimo è soltanto il momentaneo *oggetto* dell’abbraccio d’amore. La relazione dell’*io* con l’*altro*, in questo modo, sfocia nel nulla e l’erotismo è puro dispendio (*dépense*), poiché risulta fine a se stesso e perché esso si consuma nell’attimo stesso in cui è vissuto. Direi che la posizione di Bataille interpretata nella prospettiva platonica, caratterizza più l’*eros* come *Penìa*.

In Marion, individuo invece a proposito di *eros* il ruolo di *Pòros*, della ricchezza, laddove la possibilità dell’aprirsi a Dio, l’Amante più perfetto, conferisce all’*io* la possibilità di non essere più invisibile e di diventare visibile, anche se questo non è mai l’approdo definitivo: l’*eros* rimane infatti segnato dal rischio di *Penìa*, dal rischio, cioè, che l’*io* rifiuti o non intraveda l’alterità come dono di Dio o, meglio ancora, come il Dio che si dona.

Concluderei con le efficaci parole della *Lumen Fidei*<sup>37</sup> di Bergoglio, che mi pare trattengano quasi una eco della questione che ho scelto di trattare in questo mio lavoro:

“All’uomo moderno sembra [...] che la questione dell’amore non abbia a che fare con il vero. L’amore risulta oggi un’esperienza legata al mondo dei sentimenti incostanti e non più alla verità [...] L’amore vero invece unifica tutti gli elementi della nostra persona e diventa una luce nuova verso una vita grande e piena. Senza verità l’amore non può offrire un vincolo solido, non riesce a portare l’“io” al di là del suo isolamento [...] Se l’amore ha bisogno della verità, anche la verità ha bisogno dell’amore. Amore e verità non si possono separare. Senza amore, la verità diventa fredda, impersonale, oppressiva per la vita concreta della persona. La verità che cerchiamo, quella che offre un significato ai nostri passi, ci illumina quando siamo toccati dall’amore [...] Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo, che diventa conoscenza condivisa, visione nella visione dell’altro e visione comune su tutte le cose”<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> In realtà l’enciclica è stata scritta a quattro mani: la prima stesura di Joseph Ratzinger è stata rivista e integrata da Bergoglio. Così Bergoglio stesso precisa nelle pagine iniziali dell’enciclica: “Egli (Joseph Ratzinger) aveva già quasi completato una prima stesura di lettera enciclica sulla fede. Gliene sono profondamente grato e, nella fraternità di Cristo, assumo il suo prezioso lavoro aggiungendo al testo alcuni ulteriori contributi” (p. 9).

<sup>38</sup> Francesco, Lett. enc. *Lumen Fidei* (29 giugno 2013), 27.

## BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE Georges, *Notre-Dame de Reims*, Paris 1918
- BATAILLE Georges, *Madame Edwarda*, Éditions du Solitaire, Paris 1941
- BATAILLE Georges, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 1943
- BATAILLE Georges, *La part maudite*, Éditions de Minuite, Paris 1949
- BATAILLE Georges, *Somme athéologique*, Gallimard, Paris 1954
- BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Éditions de Minuite, Paris 1957
- BATAILLE Georges, *L'eroticismo*, (trad. italiana. di A. Dell'Orto), Mondadori, Milano 1967
- Bataille Georges, *La notion de dépense*, in *Œuvres Complètes (OC)*, vol. I, Gallimard, Paris 1970
- BATAILLE Georges, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, voll. I-XII
- BATAILLE Georges, *L'Expérience intérieure*, in *Œuvres Complètes (OC)*, vol. V, Gallimard, Paris 1973
- BATAILLE Georges, *Théorie de la Religion*, in *Œuvres Complètes (OC)*, vol. VII, Gallimard, Paris 1976
- BATAILLE Georges, *La part maudite*, in *Œuvres Complètes (OC)*, vol. VII, Gallimard, Paris 1976
- BATAILLE Georges, *La Littérature et le mal*, in *Œuvres Complètes (OC)*, vol. IX, Gallimard, Paris 1979
- BATAILLE Georges, *Hegel, la mort et le sacrifice*, in *Œuvres Complètes (OC)*, vol. XII, Gallimard, Paris 1988
- BATAILLE Georges, *L'esperienza interiore* (trad. italiana di C. Morena), Dedalo, Bari 1978
- BATAILLE Georges, *Madame Edwarda*, Gremese, Roma 1981

- BATAILLE Georges, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- BULHOF Ilse N., KATE Laurens ten, *Preface*, in Id, a cura di, "Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology", Fordham University Press, New York 2000
- CIGLIA Francesco Paolo, *Alterità*, in "Enciclopedia filosofica", Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano 2006, vol.1, pp. 305-313
- DERRIDA Jacques, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1991
- FICHT Brian T., *Le monde à l'envers: texte réversible: la fiction de Georges Bataille*, Minard, Paris 1982
- HENRY Michel, *Les quatre principes de la phénoménologie*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 96 (1), 3 - 26 1991
- HOLLIER Denis, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris 1974
- HUSSERL Edmund, *Introduzione generale alla fenomenologia* (trad. italiana di E. Filippini), Einaudi, Torino 1965.
- HUSSERL Edmund, *Ricerche logiche (1900-1901), Prolegomeni a una Logica pura* (trad. italiana di G. Piana), Il Saggiatore, Milano 1988, vol. I
- LUPERINI Romano, CATALDI Pietro, MARCHIANI Lidia, MARCHESE Franco, *La scrittura e l'interpretazione*, vol. 3, Palumbo, Palermo 2011
- MARGONI IVO, *Breton e il Surrealismo*, Mondadori, Milano 1976
- MARION Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 1975
- MARION Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, P.U.F, Parigi 1981
- MARION Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, P.U.F., Paris 1986
- MARION Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris 1989

- MARION Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Parigi 1997
- MARION Jean-Luc, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione* (trad. italiana di Rosaria Caldarone), SEI, Torino 2001
- MARION Jean-Luc, *De surcroît. Essais sur les phénomènes saturés*, P.U.F., Paris 2001
- MARION Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003
- MARION Jean-Luc, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007
- MARION Jean-Luc, *Il visibile e il rivelato*, Jaka Book, Milano 2007
- MARION Jean-Luc, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007
- MARION Jean-Luc, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, "L'Année Sociologique, nouvelle série", 1, Paris 1925
- MAUSS Marcel, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., "Teoria generale della magia ed altri saggi" (tr. di F. Zannino), Einaudi, Torino 1965
- MIRCEA Eliade, *La nostalgie des origines Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971
- PALUMBO Pietro, *Tra Hegel e Nietzsche: Georges Bataille e l'eccesso dell'essere*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", Studi e ricerche, 34, Università degli Studi di Palermo, Palermo 2001
- PALUMBO Pietro, ERCOLEO Marisa, *Su Bataille: prospettive ermeneutiche*, STAS, Palermo 1985
- PERI Calogero, *L'uomo è un altro come se stesso. Saggio sui paradigmi in antropologia*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 2002
- PLATONE, *Simposio* (a cura di Giorgio Colli), Adelphi, Milano 1979
- PONTI Maria Barbara, *Georges Bataille e l'estetica del male*, "Estetica preprint Supplementa", Palermo, Dicembre 1999
- REALE Giovanni, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, vol. II, Milano 1997

SPINOSA Maria Antonietta, *La metafora dell'abbraccio: per una ontologia della relazione. Il contributo dell'estetica* (pro manuscripto), 2011

SURYA Michel, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Paris, 1992

ZANARDO Susy, *Il legame del dono*, Vita & Pensiero, Milano 2007

## SITOGRAFIA

CANULLO Carla, *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, in: <http://mondodomani.org/cgi-bin/tools/autori.pl?http://mondodomani.org/dialegesthai/cca01.htm#canullo> - pagina consultata il 3/5/2014

ENTHOVEN Raphaël, ENJALBERT Cédric, *Jean-Luc Marion. «Je suis un sceptique instruit»*, in <http://www.philomag.com/les-idees/entretiens/jean-luc-marion-je-suis-un-sceptique-instruit-2913> - pagina consultata 02/04/2014

FAGIOLI Tommaso, *Jean-Luc Marion, "Le Phénomène érotique. Six meditations" (2003). Analisi, genesi e critica del testo*, febbraio 2008, in [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net), pagina consultata il 6/3/2014

FERRETTI Giovanni, *Jean-Luc Marion*, in: <http://www.filosofico.net/marion.htm> - pagina consultata il 4/3/2014

LAVIGNE Jean-François, *Husserl et la Naissance de la Phénoménologie, 1900-1913: Des Recherches Logiques aux Ideen: La Genèse de l'Idéalisme Transcendantal Phénoménologique*, Presses Universitaires de France 2005, in: <http://philpapers.org/rec/LAVHEL> - pagina consultata il 10/4/2014

MARION Jean-Luc, *Jean-Luc Marion a colloquio con Joséphine Bataille, Credere il Natale e lo scacco col pensiero*, in: <http://giacabi.blogspot.it/2012/02/marion-jean-luc.html> - pagina consultata il 3/3/2014

MARION Jean-Luc, *La riduzione fenomenologica e la questione dell'amore*, in: [http://www.treccani.it/enciclopedia/la-riduzione-fenomenologica-e-la-questione-dell-amore\\_\(XXI-Secolo\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/la-riduzione-fenomenologica-e-la-questione-dell-amore_(XXI-Secolo)/) - pagina consultata il 15/03/2014

TARDITI Claudio, *Dépense, sacrificio e trascendenza: George Bataille e la filosofia della religione*, in: [http://www.filosofico.net/inattuale/bataille.htm#\\_ftn5](http://www.filosofico.net/inattuale/bataille.htm#_ftn5) - pagina consultata il 23/03/2014

## INDICE

0. Introduzione .....	pag. 1
1. La ricerca dell' <i>altro</i> da parte dell' <i>io</i> : l' <i>erotismo</i> e la <i>tensione verso la morte</i> in Georges Bataille .....	pag. 8
1.1 Georges Bataille: singolare testimone della crisi della “ragione forte” .....	pag. 9
1.2 La nozione di <i>dépense</i> come esperienza dell'alterità .....	pag. 14
1.3 <i>L'erotismo</i> e il sacro .....	pag. 16
2. L'accoglienza dell' <i>altro</i> da parte dell' <i>io</i> : il <i>fenomeno erotico</i> come risposta alla <i>donazione</i> in Jean-Luc Marion .....	pag. 22
2.1 Jean-Luc Marion: originale interprete di una “nuova teologia” .....	pag. 23
2.2.1 Dalla fenomenologia del dono alla <i>donazione</i> come accesso all'alterità .....	pag. 26
2.2.2 Un dono speciale: la paternità.....	pag. 34
2.3 <i>Il fenomeno erotico</i> e il darsi di Dio come dirsi di Dio .....	pag. 38



3. Due <i>impossibilità</i> a confronto: l' ateismo di Bataille, la fede di Marion .....	pag. 44
3.1 <i>L'impossibile</i> come esperienza del nulla in Bataille .....	pag. 45
3.2 <i>L'impossibile</i> come incontro con l' <i>altro</i> in Marion .....	pag. 53
3.3 <i>Eros</i> , figlio di <i>Penìa</i> e <i>Pòros</i> : Bataille e Marion in dialogo ..	pag. 58
Bibliografia .....	pag. 67
Indice .....	pag. 71