

L'INQUIETUDINE DEGLI OGGETTI. L'ECESSO E IL RITIRO NELLA OOO (NELLA CORNICE DELLA FENOMENOLOGIA)¹

LUCA PINZOLO²

1. Premessa

Già dalla fine degli anni '90, Graham Harman ha cominciato a definire la sua ricerca come una «filosofia orientata agli oggetti»; l'espressione «ontologia orientata agli oggetti» (d'ora in poi richiamata con la sigla «OOO»), che ha finito per connotare il suo approccio filosofico, è stata, invece, coniata da Levi Bryant nel 2009³. La riflessione di Harman è, almeno nella sua fase iniziale, incardinata nel paradigma – a dire il vero assai variegato – del cosiddetto «realismo speculativo», che ha trovato, notoriamente, una prima apparizione pubblica nella giornata di studi tenutasi al Goldsmiths College di Londra il 27 aprile 2007⁴. In quell'occasione, ha scritto lo stesso Harman,

[p]er breve tempo si riunirono quattro filosofi⁵ che avevano sorprendentemente assai poco in comune, se non la condivisione del rifiuto di quello che il nostro unico membro francese definiva «correlazionismo»⁶: ossia quella visione filosofica secondo la quale non possiamo pensare l'uomo senza il mondo, né il mondo senza l'uomo, ma solo la loro primigenia correlazione o il loro rapporto.⁷

Restando sul piano della OOO, tema di questo contributo, possiamo, sinteticamente, delinearne i contributi principali riconducendoli ad almeno due punti. *Il primo punto* consiste nella definizione del programma di una *ontologia piatta* («*flat ontology*»), ricavata in parte dalle critiche rivolte da Bruno Latour al dualismo natura-cultura⁸, volta

1 Dove non espressamente segnalato, le traduzioni dei testi inglesi sono dell'Autore.

2 Università degli Studi di Milano-Bicocca, luca.pinzolo@unimib.it

3 Si veda L. Bryant, *The democracy of objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2011.

4 Gli atti di quel *workshop* sono stati raccolti nel volume 3 della rivista «Collapse» (2012), pp. 306-454.

5 Si tratta di Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux.

6 Critica che è al centro del precedente lavoro di Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, tr. it. di M. Sandri, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

7 Cfr. G. Harman, *I am also of the opinion that materialism must be destroyed*, «Environment and Planning D: Society and Space» 28 (2010), p. 773. Per una prima panoramica delle diverse articolazioni della OOO, si veda G. Harman, *The current state of speculative realism*, «Speculations» 4 (2013), pp. 22-28, tr. it. di V. Santarcangelo, in S. De Sanctis (a cura di), *I nuovi realismi*, Milano, Bompiani, 2017, pp. 135-153.

8 Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La

a considerare alla stessa stregua «Dio, gli esseri umani e gli animali»⁹. *Programma*, appunto, più che teoria vera e propria, in quanto volto a definire un tipo di approccio al reale e un modo di orientarsi del pensiero, quello, cioè, di evitare ogni forma di classificazione gerarchica tra gli enti e, pertanto, di prendere le distanze da ogni forma di dualismo asimmetrico – in particolare, ed è questo, forse, il principale obiettivo polemico, quello tra «pensiero umano da un lato e ogni altra cosa nell'universo dall'altro»¹⁰. È a partire da questo programma – quasi una politica e un'etica del pensiero – che è possibile riportare la filosofia alla sua vocazione di costruire una teoria completa o una «teoria del tutto» rinvenendone, allo stesso tempo, l'interesse verso l'immanenza del reale e il mondo delle «cose» o, meglio, degli «oggetti».

Il termine «oggetto» – è il *secondo punto* – si applica ad «ogni realtà con una vita autonoma più profonda delle sue qualità, e più profonda della sua relazione con altre cose»¹¹: in altri termini, «un oggetto è più dei suoi componenti e meno dei suoi effetti»¹², proprio perché costituisce un'unità e non un aggregato di qualità¹³. Sostanze «prime» singolari nel senso delle monadi leibniziane, essi supportano differenti qualità o accidenti in tempi diversi, senza ricondursi a nessuna di esse. Ne segue che gli oggetti «non sono mai semplicemente un insieme di proprietà letterali (nonostante Hume pensasse il contrario)»¹⁴ e che «tra gli oggetti e le loro qualità sussiste sempre un profondo divario»: e proprio lo scarto tra gli oggetti e le loro qualità costituisce «il fondamento del metodo della OOO, qualunque sia il suo campo di applicazione»¹⁵.

Diretta conseguenza è che un oggetto non può mai essere descritto in base alla proprietà o qualità con cui si manifesta a noi, né in base alle sue relazioni con altre cose – relazioni che, del resto, Harman stesso considera come «indirette»¹⁶. In quale modo, allora, sarà possibile descrivere un oggetto? Ebbene, *in nessun modo*, dato che il carattere di *oggettività* di un oggetto non consiste nel suo essere *ob-jectum* per un *sub-jectum*, quanto nel risolversi in quel movimento che lo sottrae a tutte quelle caratteristiche descrivibili dietro cui esso si annuncia a noi (qualità, accidenti, relazioni).

Tutto ciò, ed è certamente uno dei tratti distintivi e qualificanti della OOO di Harman, senza trascurare alcuni dei più significativi contributi offerti dalla filosofia contemporanea di area «continentale»: segnatamente la fenomenologia di Edmund Husserl – richiamato frequentemente nei suoi scritti – e le considerazioni di Heidegger relative a «*das Ding*», cui ha dedicato due monografie¹⁷ e su cui non c'è qui lo spazio per soffermarsi.

Intento di questo lavoro è trattare in primo luogo il debito fenomenologico della OOO

Découverte, 1991, tr. it. di G. Lagomarsino - C. Milani, Milano, Eleuthera, 1995.

9 G. Harman, *Object-oriented ontology: A new theory of everything*, London, Pelican, 2017, p. 55, tr. it. di O. Ellero, Milano, Carbonio, 2021, p. 60.

10 Ivi, p. 56, tr. it. cit., p. 60.

11 G. Harman, *On the horror of phenomenology: Lovecraft and Husserl*, «Collapse» 4 (2012), p. 346.

12 G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., p. 53, tr. it. cit., p. 58.

13 Cfr. G. Harman, *The current state of speculative realism* cit., p. 27, tr. it. cit., p. 49.

14 G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., pp. 37-38, tr. it. cit., p. 45.

15 Ivi, p. 91, tr. it. cit., 87.

16 Cfr. ivi, cap. IV, e G. Harman, *On vicarious causation*, «Collapse» 2 (2012), pp. 187-221.

17 G. Harman, *Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects*, Chicago - La Salle, Open Court, 2002; G. Harman, *Heidegger explained: From phenomenon to thing*, Chicago - La Salle, Open Court, 2007. Di M. Heidegger si veda, evidentemente, *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1957, pp. 163-185, tr. it. di G. Vattimo, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 109-124.

per poi seguirne gli esiti originali in una sorprendente lettura congiunta di Husserl e delle opere dello scrittore, esponente della narrativa cosiddetta *weird* di Howard Philip Lovecraft. Infine, ci proponiamo di mostrare la deriva teologica cui la OOO va inconsapevolmente incontro, a causa di un orizzonte filosofico che, se pure, come detto, è consapevole di alcuni dei percorsi più importanti del pensiero contemporaneo, rimane, però, piuttosto limitato e preda di categorie rigide nonché di contrapposizioni concettuali spesso approssimative.

2. L'Ontologia Orientata agli Oggetti (OOO): una «fenomenologia realista?»

Può non sembrare immediato ricercare nella fenomenologia husserliana la base per una ontologia di tipo realista – essendo, piuttosto, entrambe, ontologia e realismo, suoi bersagli polemici – e, tuttavia, Harman riesce a rintracciare in Husserl l'iniezione di una buona dose «di ostinata realtà nell'immanenza»¹⁸. In che cosa consisterebbe questa «dose di realismo»? Anzitutto nel rifiuto dello psicologismo, oggetto delle *Ricerche logiche*¹⁹ e, soprattutto, nel fatto che la realtà, cui la coscienza intenzionale si rivolge, è composta di «oggetti» il cui carattere è del tutto immanente e non trascendente o kantianamente noumenico.

Secondo la lettura di Harman, pertanto, la teoria dell'esperienza di Husserl si tradurrebbe in un compiuto *realismo degli oggetti*, la cui «inseità» sarebbe ricavabile dal modo stesso con cui Husserl descrive l'intenzionalità della coscienza. In altri termini, sarebbe possibile ricavare una teoria dell'esistenza «in sé» degli oggetti dal carattere prospettico di un'attività percettiva continua che procede per approssimazioni e adombramenti. Come scrive Husserl, «la visione e la cosa vista, la percezione e la cosa percepita si riferiscono l'una all'altra, ma per necessità di principio non fanno tutt'uno, né realmente, né per essenza»²⁰. Ciò significa che l'oggetto rimane uno e immutato, mentre le percezioni che ne abbiamo sono sempre approssimazioni parziali e mutevoli:

Vedendo questa tavola, girandole attorno, cambiando la mia posizione nello spazio, io ho costantemente la coscienza dell'esistenza di questa sola e medesima tavola, che rimane in se stessa assolutamente immutata – invece la percezione della tavola è costantemente mutevole, anzi, è una continuità di percezioni mutevoli [...]. Soltanto la tavola è la medesima, in quanto consaputa come identica nella coscienza sintetica.²¹

18 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 349.

19 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1922, poi in *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Band 18, 1975, tr. it. di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 1988.

20 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1928, p. 73, poi in *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Band 3, 1950, p. 92, tr. it. di G. Alliney integrata da E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965, p. 87.

21 *Ibidem*. Ancora: «Di principio l'essere corporeo è esperibile soltanto in una molteplicità di esperienze dirette, quindi di percezioni, come un che di individualmente identico [...]. Noi tutti abbiamo davanti agli occhi le stesse cosalità [...] e possiamo determinarle nella loro 'natura'. Ma la loro 'natura' significa che esse, presentandosi nell'esperienza in 'apparizioni soggettive' molteplici e mutevoli, sono qui tuttavia come unità temporali di proprietà perduranti o mutevoli [...]. Le cosalità sono [...] date come unità dell'esperienza immediata, come unità di molteplici apparizioni sensibili»: E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana*, Dordrecht,

In Husserl, insomma, gli «oggetti» o la «regione-cosa» fungono da «filo conduttore trascendentale»²² di una serie di percezioni mobili e mutevoli che procedono per adombramenti e anticipazioni, senza, tuttavia, che vada perduta di vista l'unità essenziale della *cosa*: «Le visioni vanno continuamente ricondotte a dei continui di visioni e questi vanno sempre ampliati. Nessuna percezione di cose è definitivamente chiusa, resta sempre spazio per nuove percezioni, le indeterminatezze vengono meglio determinate, i vuoti vengono riempiti [...]; il processo quindi è senza fine»²³. Ma, con tutto ciò, «L'idea regionale della cosa [...] prescrive delle regole alla molteplicità di apparizioni. Ciò significa: non ci sono in generale molteplicità che si accordino casualmente, come risulta già dal fatto che in se stesse, e in maniera puramente essenziale, hanno relazione alla [...] cosa determinata»²⁴.

È esattamente a queste considerazioni di Husserl che Harman si appoggia per sostenere una tesi realista incentrata sulla sproporzione tra quelle che lui stesso chiama «proprietà sensuali» e «oggetti reali»: questi ultimi non sono la somma delle qualità sensuali – le uniche che appaiono a noi – e anzi se ne differenziano al punto da restare pressoché inaccessibili all'esperienza, pur facendone, in qualche modo, da polo attrattivo. Una mela presa in mano è ben diversa dalla stessa mela osservata o mangiata, ma nessuno di noi pensa di avere a che fare con tre mele diverse; una stessa motoslitte ci appare in momenti diversi sotto determinati aspetti e caratteristiche, nessuno dei quali coincide con essa – e, tuttavia, è sempre la stessa motoslitte; non ho mai la stessa percezione di un oggetto come la Casa Bianca in momenti diversi, eppure non penso mai che esistano diverse Case Bianche²⁵.

Così, può sottolineare Harman, «[L]a genialità di Husserl stava [...] nel porre l'accento sull'oggetto, anziché sulle sue qualità [...]: le qualità di un oggetto cambiano in ogni momento in base a come si modifica la luce del sole, nonché alla nostra distanza e angolazione, che mutano man mano che ci avviciniamo all'oggetto»²⁶; tuttavia, si tratta pur sempre di percezioni mutevoli di uno stesso oggetto. Tale oggetto, però, resta come in disparte rispetto alle apparizioni che affettano il complesso mobile e cangiante delle nostre percezioni:

La riduzione *eidetica* cerca di arrivare al nucleo essenziale di una cosa attraverso le variazioni dei suoi modi di apparizione ed eliminando le caratteristiche più transitorie fino a ottenerne un'intuizione diretta nella sua essenza. Ma, si noti, questo è necessario solo all'inizio a causa della tensione [...] tra lo stesso sfuggente oggetto intenzionale e le sue particolari manifestazioni sensuali.

Se l'oggetto-asino e l'oggetto-ananas apparissero fin dall'inizio in una percezione adeguata, non sarebbe necessaria alcuna riduzione eidetica, poiché tutto sarebbe disteso davanti a noi come perle luccicanti. Quindi, la riduzione eidetica è uno strumento acuto per sondare il conflitto tra l'essenza di una cosa e la concretezza specifica in cui essa si manifesta. Come Husserl riconosce, questo conflitto è insormontabile.²⁷

Martinus Nijhoff, Band 25, 1987, pp. 26-27, tr. it. di C. Sinigaglia, Roma - Bari, Laterza, 1994, pp.44-46.

22 E. Husserl, *Ideen* cit., §150, tr. it. cit..

23 Ivi, pp. 311-312, poi in *Husserliana* cit., Band 3, p. 367, tr. it. cit., p. 333.

24 Ivi, p. 314, poi in *Husserliana* cit., Band 3, p. 370, tr. it. cit., p. 336.

25 Cfr. G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., pp. 78-79 e 154, tr. it. cit., pp. 76-77 e 139.

26 Ivi, p. 154, tr. it. cit., p. 138.

27 G. Harman, *Guerrilla metaphysics: Phenomenology and the carpentry of things*, Chicago - La

Si comprende, allora, il motivo di un'ontologia «orientata» agli oggetti, anziché semplicemente di un'ontologia «degli» oggetti e perché questa sia un'impostazione realista: l'inseità dell'oggetto consiste nella sua differenza e nella sua irriducibilità alle qualità sensuali – le sole che entrino nel nostro campo percettivo – e, al tempo stesso, nella sua possibilità di conferire un orientamento e una coerenza a dei flussi percettivi che, in assenza di questo polo oggettivo, resterebbero mutevoli, differenti e disgiunti.

3. Weird realism: autentica missione della filosofia

Potremmo, tuttavia, domandarci se il ritrarsi dell'oggetto dietro ai dati sensuali sia una dinamica che attiene all'*esperienza* o, piuttosto, all'*oggetto stesso*. Harman, sulla scia di Heidegger, opta per questa seconda soluzione, mentre Husserl opterebbe per la prima. Rimane il fatto che in Harman questa posizione si fonda su una prova d'autorità, ossia su una rilettura di Husserl che passa attraverso Heidegger, ma non su analisi e dimostrazioni. A che titolo, infatti, dire che l'oggetto «si ritira»? Questo ritiro non si produce pur sempre all'interno di una qualche esperienza? E, se non è così, che cosa ci permette di parlare di «oggetti», se questi si sono già-sempre ritirati dalla nostra esperienza, o, addirittura, non vi sono mai entrati? E soprattutto, perché parlarne? Abbiamo a che fare davvero con un'ontologia orientata agli oggetti o, al limite, con una *filosofia dell'esperienza* «orientata agli oggetti» che, proprio perché tale, non riuscirebbe davvero a oltrepassare il kantismo (dato che ne manterrebbe, quanto meno, l'anelito verso la *cosa in sé*)?

La soluzione che Harman ci propone è, in breve, questa: delineare i tratti di un'esperienza paradossale e contraddittoria per cui, nel corso di un'esperienza, ciò che si verifica sono le *condizioni di impossibilità dell'esperienza stessa dell'oggetto*; l'esperienza, forse, altro non sarebbe che la produzione necessaria di questa impossibilità. Tratto qualificante di ogni esperienza sarebbe, pertanto, l'inquietudine di un'*impasse*: quella, cioè, derivante da una *non-correlazione*²⁸. È qui che l'ontologia assume la sua connotazione *weird*, ed è su questo terreno che diventa possibile un confronto con la produzione letteraria di H.P. Lovecraft²⁹, nei cui temi, oltre che nello stesso stile di scrittura, Harman ha rintracciato più di un'affinità con il suo percorso teorico – dall'ontologia piatta, al ridimensionamento del soggetto, al ritrarsi degli oggetti:

Il tema generale di Lovecraft è la completa mancanza di senso dell'umanità, rimpicciolita da una storia cosmica pressoché insondabile. Siamo invisibilmente circondati da nauseabonde creature – dragoni con teste da piovra, funghi a forma di granchio, meduse vegetali provenienti dai ghiacciai dell'Antartico capaci, con lo sguardo, di corrodere ed uccidere chiunque. Queste creature sono esistite e continueranno ad esistere per più di milioni di anni degli umani, e sono di gran lunga superiori quanto a intelligenza: davanti

Salle, Open Court, 2005, pp. 30-31.

- 28 In Meillassoux, come noto, tale «non-correlazione» coincide con l'«esperienza» della ab-soluta ed an-archica anteriorità temporale dell'*archifossile* (optiamo per questa traduzione, più fedele all'originale, o, quanto meno, al nostro intento, rispetto alla scelta del traduttore): Q. Meillassoux, *Après la finitude* cit., tr. it. cit.
- 29 G. Harman, *On the horror of phenomenology: Lovecraft and Husserl* cit.; G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy*, Winchester - Washington, Zero Books, 2012, pp. 333-365; si veda anche l'intervista *On the horrors of realism: An interview with Graham Harman*, «Pli» 19 (2008), pp. 218-239.

a loro, siamo come insetti [...]. Gli esseri umani perdono la loro centralità, proprio come dovrebbe accadere nella filosofia [...]. Di Lovecraft mi piace anche la distruzione del senso comune, che per la filosofia è il male assoluto [...]. Egli ci suggerisce che la *Grundstimmung* della filosofia non è la meraviglia, ma l'orrore.³⁰

L'autentica missione della filosofia, afferma Harman non senza enfasi, è la costruzione di un autentico *weird realism*³¹ volto ad esplorare il carattere inquietante degli oggetti: sotto questo punto di vista, egli ha ravvisato nella narrativa di Lovecraft le tracce di un'ontologia e di una teoria dell'esperienza che trova un suo «analogo», singolarmente, proprio nel pensiero di Husserl. Ciò che accomunerebbe i due autori, pur nella diversità degli approcci e degli stili, sarebbe un antirealismo narrativo e filosofico che si capovolgono in un assoluto realismo, ed è, forse, all'intersezione tra questi due personaggi, che incarnano due campi problematici, che è possibile rilanciare l'idea harmaniana secondo la quale, forse, se c'è una *mission* della filosofia, questa è, come detto, la proposizione di un *weird realism*: «realismo» perché il «mandato» di una pratica filosofica, in fondo, consiste nel «dischiudere» (*unlock*) la struttura del mondo³²; «weird», perché tale «dischiusura» scopre, più che un mondo ospitale e rassicurante, il carattere inquietante della realtà stessa. Sotto questo punto di vista, la cosiddetta fantascienza diventa, da genere letterario solitamente considerato minore, un vero e proprio «programma di ricerca»³³ e ciò esattamente in virtù della sua capacità di mostrare quanto la «realtà» sia «inquietata» o, meglio, «inquietante». Ciò perché la realtà è *soprannaturale*, o «non-naturale»: essa non è sovrapponibile a quanto banalmente si chiamerebbe «natura», essendo, piuttosto, quest'ultima, una ipostatizzazione concettuale del «weird». Da qui l'approccio congiunto a Husserl e Lovecraft, questa «strana coppia» di cui la lettura harmaniana si propone, per l'appunto, di esibire la compatibilità³⁴, nonché la possibilità che la strada percorsa dalla fantascienza passi proprio attraverso una lettura «lovecraftiana» della fenomenologia³⁵.

Sotto un punto di vista strettamente letterario, Lovecraft non è mai stato uno scrittore «realista» così come potrebbe esserlo stato il naturalista Zola: egli non è, infatti, interessato ad una attenta e precisa descrizione dell'esistenza umana. In un senso, invece, filosofico, Lovecraft è un «realista» proprio in virtù di uno stile narrativo che procede per allusioni, allo scopo di individuare e suggerire «poteri oscuri e geometrie malvagie la cui esistenza va ben oltre la capacità umana di afferrarle»³⁶.

A sua volta, Husserl stesso non ha mai voluto proporre una filosofia «realista» e, certamente, la sua scrittura filosofica, rigorosa e spesso asettica, non ci restituisce delle atmosfere *weird*. E tuttavia, entrambi condividono il disinteresse verso ogni dimensione trascendente o noumenica, nonché, in un certo senso, l'idea di una sproporzione tra un oggetto e le sue manifestazioni «sensuali». Gli oggetti cui Husserl si riferisce costantemente, infatti, presentano una «profondità» che ne rende impossibile la riconduzione a meri fenomeni.

30 T. Sparrow, *On the horrors of realism* cit., pp. 234-235.

31 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 334.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, p. 336.

36 Ivi, p. 348.

L'affinità tra i due autori va, pertanto, ben oltre una mera contemporaneità cronologica – essi vivono ed operano, in effetti, più o meno negli stessi anni – in quanto va a coinvolgere uno sguardo descrittivo sul reale ed uno stesso modo di procedere: i demoni lovecraftiani, provenienti da un'altra dimensione o, di più, irriducibili ad ogni possibile dimensione, che colorano di inquietudine il prosaico quotidiano della provincia americana, sono assai simili a quegli oggetti di uso comune – sedie, cassette della posta etc. – che le descrizioni fenomenologiche husserliane trasformano in «unità elusive che emettono superfici parziali e contorte»³⁷.

È possibile, quindi, cominciare a intravedere in che cosa consista questa inflessione *weird* capace di accomunare tanto Lovecraft quanto Husserl: in base a quanto detto, sarà *weird* ogni tentativo di «tornare alle cose stesse» senza cadere nel realismo ingenuo del senso comune; una tale prospettiva, infatti, ponendo il costituito come costituente (l'oggetto «semplicemente presente», direbbe Heidegger, alla base di ogni possibile esperienza), presuppone quanto vorrebbe mostrare, ossia l'andamento effettivo della nostra esperienza. Per Husserl, al contrario, le cose sono sempre dislocate *altrove*, sono, cioè, un «polo» o un «orizzonte» che si sposta sempre oltre la sfilata delle loro facce che si offrono per apparizioni e adombramenti successivi. Analogamente, in Lovecraft si assiste al *fallimento* della capacità umana di produrre rappresentazioni adeguate di fronte alla manifestazione di esseri mostruosi, perché portatori di una materialità irriducibile ad ogni criterio umano di descrizione e di classificazione: né animali, né vegetali, più fluidi che solidi, ma non pensabili entro la tassonomia binaria ed esclusiva del solido o del fluido, essi sono, infatti, «visibili», se così si può dire, solo per *accenni* o *prospettive* che si limitano solo ad alludere «obliquamente a un qualche indicibile substrato di realtà»³⁸. In entrambi gli autori, pertanto,

La rottura del legame tra gli oggetti e la loro superficie [*crust*] manifesta allude a «visioni talmente terrificanti della realtà, e della nostra spaventosa posizione in essa che, o diventeremo pazzi per la rivelazione, o fuggiremo dalla luce mortale nella pace e nella sicurezza di un nuovo Medioevo [*dark age*]] – o, preferibilmente, rinascerà una speculazione metafisica che abbraccia la permanente stranezza degli oggetti.³⁹

Ma, come in Husserl la dimensione della fenomenicità esclude risolutamente ogni riferimento ad una imperscrutabile essenza nascosta, così, nel caso di Lovecraft, i suoi mostri non sono esemplari, ancorché caricaturali e grotteschi, di una «cosa in sé» kantiana, essendo, anzi, del tutto fenomenici: essi fanno breccia, infatti, nella nostra realtà definita da coordinate spazio-temporali, di fatto, essi appaiono e, in certo modo, vengono sentiti (si manifestano, assai più spesso, mediante il loro odore); la loro invisibilità non ha a che fare con una specie di *noumenicità*, ma con la loro capacità di restare – come del resto, sostiene Harman, tutti gli oggetti – al di fuori delle normali condizioni soggettive della percezione:

se anche accettassimo la divisione metafisica del mondo in un regno noumenico e in uno fenomenico, sarebbe indiscutibile che i Grandi Antichi appartengono interamente a

37 Ivi, p. 336.

38 Ivi, p. 339.

39 Ivi, p. 336. La citazione che appare nel brano di Harman è tratta da *Il richiamo di Cthulhu* in H.P. Lovecraft, *Tutti i romanzi e i racconti*, Roma, Newton Compton, 1993, p. 1138.

quello fenomenico. Il mero fatto che siano invisibili non è di sicuro sufficiente a qualificare i mostri come noumenici. Il cosiddetto bosone di Higgs della fisica contemporanea, ammesso che esista, si trova oltre lo sguardo degli attuali acceleratori di particelle. Nessuno ha mai potuto guardare il nucleo della terra, o il centro della Via Lattea in cui potrebbe o meno risiedere un gigantesco buco nero. Nell'universo devono esistere innumerevoli altre forze che potrebbero essere scoperte tra non più di qualche decennio, mentre altre rimarranno per sempre al riparo dall'intuizione umana, ma tutto ciò non le rende noumeniche: queste forze, per quanto bizzarre, apparterebbero comunque alle condizioni causali e spatio-temporali che, per Kant, appartengono unicamente alla struttura dell'esperienza umana.⁴⁰

Da qui l'impiego di tecniche narrative incentrate, in particolare, su ciò che Harman denomina «fusione» e «fissione»⁴¹. La prima comporta la sovrapposizione o, meglio, la giustapposizione di tratti o di qualità eterogenee, che rendono impossibile cogliere e delineare una forma conclusa e precisa – ne è un esempio la descrizione di un piccolo bassorilievo contenente una raffigurazione di Cthulhu, che include, in una visione simultanea, *ma non sintetica*, i tratti di una piovra, di un drago e di un essere umano:

Al di sopra di quegli evidenti geroglifici, c'era una figura che aveva un chiaro intento pittorico, sebbene l'esecuzione impressionistica impedisse di farsi un'idea molto nitida della sua natura. Sembrava trattarsi di una sorta di mostro, o di simbolo che rappresentasse un mostro, con una forma che solo una fantasia malata avrebbe potuto concepire.

Se affermo che la mia immaginazione, alquanto esuberante, produsse le visioni simultanee di una piovra, di un drago e di una caricatura umana, non sarò infedele allo spirito della cosa. Una testa flaccida da polipo, con tentacoli, sormontava un corpo grottesco e squamoso, munito di ali rudimentali: ma era il *profilo generale* del tutto che lo rendeva sconvolgente e spaventoso in massimo grado.⁴²

Harman commenta questo passo così:

Lovecraft *accenna* a un drago a forma di piovra [*octopoidal*] mentre sospende anche quella rappresentazione letterale in tre modi separati: (1) lo minimizza come semplicemente il risultato della sua stessa «immaginazione esuberante»; (2) definisce evasivamente la sua descrizione «non infedele allo spirito della cosa» piuttosto che come assolutamente corretta; (3) ci chiede di ignorare le proprietà superficiali del drago e del polpo mescolate con l'umano e di concentrarci invece sul temibile «contorno generale del

40 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 340. Circa il carattere paradossale degli oggetti della fisica contemporanea, in particolare la fisica quantistica, tali da essere irriducibili a qualunque tipo di determinazione operata dall'intervento di un osservatore, per il fatto di racchiuderle «tutte», anche se incompatibili tra di loro, G. Agamben, sulla scorta di uno scritto del fisico Majorana, ha osservato che, qui, «la realtà si eclissa nella probabilità» (G. Agamben, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Vicenza, Neri Pozza, 2016, p. 52). Non c'è spazio, qui, per un confronto, che presumiamo sarebbe utile, tra questa lettura e le tesi della OOO.

41 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., pp. 125-128.

42 H.P. Lovecraft, *Il richiamo di Cthulhu* cit., pp. 1139-1140. Coerentemente, M. Fisher ha individuato, nella scrittura di Lovecraft, la compresenza e l'integrazione di tre dispositivi: «dichiarazione di indescrivibilità», «descrizione» precisa e minuziosa, «invisualizzabilità». Ne segue che «nonostante tutti i dettagli, o forse proprio a causa di questi, le descrizioni di Lovecraft non permettono al lettore di condensare la sua logorroica schizofonia di aggettivi in un'immagine mentale coerente»; M. Fisher, *The weird and the eerie*, London, Repeater Books, 2016, p. 23, tr. it. di V. Perna, Roma, minimum fax, 2018, p. 27.

tutto», suggerendo che questo contorno è qualcosa che va al di là di una combinazione letterale di questi elementi. Qualsiasi lettore esperto di Lovecraft sa che questo tipo di gesto deletteralizzante non è un episodio isolato nei suoi racconti, ma è forse il suo principale tratto stilistico come scrittore [...]: il divario che produce tra una cosa inafferrabile e le descrizioni vagamente rilevanti che il narratore è in grado di tentare.⁴³

La «fissione», in secondo luogo, anziché accostare delle qualità percepite attorno ad un oggetto reale – invisibile – agisce come agente di una dispersione tale da far deflagrare ogni possibile sintesi di qualità – un esempio, qui, è dato dalle bizzarre architetture di stile quasi cubista di una città arcaica scavata nelle rocce, di cui Lovecraft tratta nel romanzo *Le montagne della follia*:

Vi erano dei coni tronchi, talvolta sovrapposti a terrazze scanalate, sormontati da alti comignoli cilindrici, a forma di bulbo e spesso coperti da una serie di dischi dentellati e piuttosto sottili. Strane costruzioni sporgenti e simili a tavole richiamavano alla mente delle masse formate da innumerevoli lastre rettangolari o da lamine circolari di stelle a cinque punte che vi sovrapponevano l'una all'altra. Vi erano dei coni e delle piramidi composite, isolate oppure che sormontavano dei cilindri, dei cubi o dei coni e piramidi tronche, e guglie simili ad aghi riunite in curiosi grappoli formati da cinque picchi. Tutte queste folli strutture sembravano unite da ponti tubolari che andavano da un lato all'altro a vaie altezze vertiginose, e le dimensioni di tutto l'insieme erano terrificanti ed oppressive nel loro gigantismo.⁴⁴

Lovecraft appare, pertanto, agli occhi di Harman, come un «filosofo tacito» capace di riprendere e rilanciare la posizione anti-idealista della fenomenologia husserliana: per entrambi, infatti, gli oggetti vengono ritagliati in «qualità, piani o adombramenti, che, anche sommati, non esauriscono la realtà dell'oggetto che compongono»⁴⁵. Il carattere *weird* che accomuna la «strana accoppiata» del padre della fenomenologia e dello scrittore di Providence consisterebbe esattamente nella messa a nudo dell'impossibilità di un'adeguazione piena e di un completo riempimento dell'esperienza umana, di uno *scarto*, insomma, nella dinamica della percezione, tra le apparizioni – i «dati sensuali» – e l'oggetto «in carne e ossa».

L'*orrore* risulta, pertanto, dalla «dichiarata insufficienza della descrizione» che, tuttavia, fa notare Harman, coincide con quello che lui stesso individua come «l'autentico principio della descrizione fenomenologica», secondo cui gli adombramenti della percezione, nonché la stessa «riduzione eidetica» non consentirebbero che delle approssimazioni rispetto alle cose stesse. In entrambi gli autori, pertanto, «il ben noto legame tra gli oggetti e le loro proprietà parziali si dissolve»⁴⁶. Se c'è, quindi, un «*gap*», questo non consiste nell'articolazione gerarchica del mondo in due domini di realtà, bensì in una *torsione* nello stesso campo immanente dell'apparenza che finisce con il produrvi uno *scarto*⁴⁷, vale a dire quello tra un eccesso non sintetizzabile di fenomenalità e continua sottrazione dell'oggetto alla coscienza intenzionale⁴⁸.

43 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., p. 18.

44 H.P. Lovecraft, *Le montagne della follia*, in *Tutti i romanzi e i racconti* cit., pp. 1513-1514.

45 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., pp. 7-8.

46 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 358.

47 G. Harman, *Weird realism: Lovecraft and philosophy* cit., p. 23.

48 G. Harman, *On the horror of phenomenology* cit., p. 360: «se l'albero reale non è mai del tutto

4. Una svolta anti-correlazionista della fenomenologia: excursus nella riflessione di Jean-Luc Marion

A questo punto, possiamo tentare di problematizzare la prospettiva aperta da Harman attraverso un *détour* che passa per una delle strade più singolari percorse a partire dalla fenomenologia husserliana e che, secondo un'ipotesi che cercheremo adesso di dimostrare, presenta parecchi tratti congruenti con la riflessione di Harman, capovolgendone, tuttavia, l'intento e i risultati: si tratta della cosiddetta *fenomenologia della donazione* proposta da Jean-Luc Marion⁴⁹.

Marion muove, a sua volta, dalle osservazioni husserliane che hanno animato il pensiero di Harman, vale a dire dal carattere duplice del «fenomeno» – apparizione soggettiva e oggetto «trascendente»⁵⁰, inteso come polo attrattivo di un'esperienza che procede per adombramenti ed approssimazioni – duplicità che, come visto, Harman legge immediatamente come una tensione e che in Marion appare, piuttosto, come una «correlazione» destinata, tuttavia, a capovolgersi presto nella tensione tutta interna alla «donazione» stessa e al carattere eccessivo del suo contenuto, il «fenomeno saturo».

Muovendo dallo studio del tema della «riduzione» in Husserl e Heidegger, Marion rileva come il primo abbia sviluppato una riduzione trascendentale orientata sull'orizzonte dell'oggettualità, mentre in Heidegger troveremmo piuttosto una riduzione esistenziale che si dispiega nell'orizzonte dell'essere.

Marion propone, invece, una «terza riduzione», ordinata al «puro dato» (*donné*), in base ad una gradazione di argomenti: Il fenomeno appare; in quanto appare si mostra; in quanto si mostra, si dà o è dato: «ciò che si mostra, inizialmente si dà»⁵¹.

In particolare, nell'opera *Étant donné*, l'*étant* è risucchiato nel *donné*, giacché ciò che si mostra nell'ente è il darsi stesso dell'ente dato. Marion segue Heidegger, che nei *Problemi fondamentali della fenomenologia* vedeva il dato come «parola magica della fenomenologia e come pietra di inciampo per tutti gli altri». Da qui un percorso di *epoché* che, mettendo tra parentesi tanto il donatore che il dono stesso, fa emergere la pura datità.

Se dunque ciò che appare coincide con l'oggetto, i modi di donazione si identificano all'apparire – i modi di donazione valgono come modi d'apparire [...]. Per questo, l'opposizione metafisica per eccellenza fra l'essenza e l'esistenza cade davanti alla donazione.⁵²

presente, l'albero intenzionale è sempre *eccessivamente* presente».

49 I testi cui faremo riferimento sono, in particolare: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 19912; tr. it. di A. Dell'Asta - C. Canullo, Milano, Jaca Book, 20082; *Étant donné*, Paris, PUF, 1997, tr. it. di R. Caldarone, Torino, SEI, 2001; *De surcroît*, Paris, PUF, 2001. Per un inquadramento generale si veda C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.

50 E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Band 2, 19582, p. 14, tr. it. di A. Vasa - M. Rosso, Milano, Bruno Mondadori, 1995, p. 53: «La fenomenologia della conoscenza è scienza dei fenomeni di conoscenza nel doppio senso, da una parte delle conoscenze come apparenze, rappresentazioni, atti di coscienza, in cui si presentano queste o quelle oggettualità e se ne diviene consapevoli [...]; e dall'altra parte è scienza di queste oggettualità stesse in quanto in tali forme si presentano. La parola fenomeno ha un doppio senso per via dell'essenziale correlazione fra l'apparire e ciò che appare. Φαινόμενον vuol dire propriamente ciò che appare, e tuttavia è usato di preferenza per l'apparire stesso, per il fenomeno soggettivo».

51 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 10, tr. it. cit., p. XLIII.

52 Ivi, pp. 34-35, tr. it. cit., pp. 22-23.

Il concetto di «donazione» appare, qui, pertanto, come operatore in grado di rilanciare e, al tempo stesso, mettere in tensione il carattere duale del fenomeno: tale dualità – che pensiamo ancora come una «correlazione» – si esprime, infatti, proprio nel termine «donazione» che copre e raccoglie – anche se non sovrappone né confonde – tanto «l'apparire» quanto «l'oggetto»:

la donazione non si moltiplica, non si raddoppia; all'inizio non c'è che la donazione dell'apparire, poi quella di ciò che appare, o, all'inizio quella dell'oggetto, poi dei suoi modi di donazione; di fatto, tutte queste occorrenze della donazione attestano che una sola ed unica determinazione – la donazione appunto – [...] rende l'apparire [...] permeabile a ciò che appare [...]. La donazione non gioca questo o quel ruolo nella correlazione, ma essa ne investe piuttosto tutti i termini, arrivando a confondersi con la correlazione stessa da cui prende il nome e che essa sola rende possibile.⁵³

È chiaro, allora, che l'abbandono della coppia metafisica «essenza-esistenza» – già, del resto, alla base della stessa fenomenologia husserliana – si compie, adesso, nella «donazione» in quanto dispositivo teorico destinato, a sua volta, a farsi carico del superamento, se non dell'abbandono, del concetto di «ente» – un abbandono, a questo punto, che finisce con il coinvolgere e portare con sé sia ogni prospettiva «realista», sia la stessa alternativa tra «realismo» e «fenomenismo»: «scopriamo di non dover più scegliere fra l'oggetto (il realismo) e l'apparire (il fenomenismo), perché l'uno e l'altro si correlano indissolubilmente nell'unica donazione che secondo ruoli distinti li rende possibili ed effettivi»⁵⁴.

In particolare, il concetto, ripreso da Marion, di «immanenza intenzionale» permette, a un tempo, di mantenere il riferimento dell'apparizione (nelle sue due facce) alla coscienza senza rinchiuderla in quest'ultima: «immanenza intenzionale» comporta, infatti, l'inerire, in una coscienza, del riferimento ad un'oggettualità *altra* rispetto a questa coscienza stessa, tale da non doverne, necessariamente ed esclusivamente, esserne una modificazione (anche se ciò non lo esclude). *Alla e nella* coscienza appare, infatti, qualcosa che *non è una coscienza*, né un *fatto del pensiero*, ma, appunto, un oggetto-fenomeno – ecco perché una posizione dichiaratamente «anti-realista» non è, di per sé, «irrealista», ma traccia, piuttosto, il superamento di ogni metafisica «realista», tacciata, a questo punto, di «ingenuità»:

Nell'immanenza intenzionale, la donazione dell'apparenza non impedisce più quella di ciò che appare, perché l'intenzionalità mira alla seconda [...], tale è la donazione: quella della trascendenza nell'immanenza [...]; la donazione sorge precisamente quando l'apparenza offre, oltre a se stessa [...], l'oggetto che senza di lei non saprebbe mai apparire.⁵⁵

Se, però, in Husserl, è esattamente *nell'immanenza della coscienza a se stessa* che si determina l'apparizione dell'oggetto *trascendente*, l'opzione di Marion consiste nel fare inclinare, o nello spostare, tale immanenza nella dinamica stessa della *donazione*, ed è in questo spostamento che si realizza, nel suo percorso, la posta in gioco autentica della fenomenologia: «La donazione non offre infatti alla fenomenologia soltanto un concetto tra gli altri, e nemmeno l'atto privilegiato per accedere ad essa stessa, essa le apre tutto il campo della fenomenalità»⁵⁶.

53 *Ibidem*.

54 Ivi, p. 36, tr. it. cit., p. 24.

55 Ivi, pp. 38-39, tr. it. cit., p. 27.

56 Ivi, p. 42, tr. it. cit., p. 30.

Questa operazione, ovviamente, non è senza effetti rilevanti. Essa comporta, infatti, anzitutto l'abbandono di quello che Marion stesso definisce il «paradigma dell'oggettività» – ciò per cui tutto ciò che si dà, si dà pur sempre secondo la modalità dell'oggetto e dell'oggettualità⁵⁷: una tale posizione, che di fatto risucchia la donazione nell'oggettualità, finisce con l'eliminare quella stessa duplicità del fenomeno (*Erscheinung*: «apparire, apparizione» / *Erscheinenden*: «ciò che appare») che costituirebbe l'apporto più fecondo della fenomenologia husserliana. Essa comporta, in secondo luogo, il ridimensionamento della coscienza, o il suo decentramento a partire dall'*evento della donazione*: «la fenomenologia non cessa non appena si libera del primato dell'intuizione: essa piuttosto comincia da questo momento in poi»⁵⁸.

Pensare, insomma, la donazione in quanto tale, senza correlazione, o, meglio, esorbitante «la finitezza delle condizioni dell'esperienza»⁵⁹, comporta la possibilità di concepire un tipo di fenomeno che non si accordi e non corrisponda «al potere di conoscere dell'*Io*»⁶⁰. Come è stato osservato,

Se, dunque, la scoperta husserliana dell'immanenza intenzionale serve a Marion per mantenere quella «trascendenza» che gli permetterebbe di andare oltre la pura immanenza della coscienza trascendentale, è anche vero che Marion fa scivolare tale definizione verso la donazione, *trascendenza nell'immanenza*, compiendo il passaggio definitivo al di fuori della sfera della coscienza verso la fenomenalità, della quale la donazione determina tutte le tappe.⁶¹

Tutto ciò che si mostra, si dà, ma non vale l'inverso: non tutto ciò che si dà si mostra. La «donazione» stessa, come tale, anteriore al fenomeno che si mostra, non è a sua volta un fenomeno.

Come è noto, queste osservazioni servono a Marion per spostare la sua indagine verso quelli che lui stesso definisce «fenomeni saturi». Si tratta di «dati puri», effetto di una donazione senza intuizione, che non possono essere rappresentati, né oggettivati, ma solo constatati e subiti. Il fenomeno saturo comporta un eccesso di intuizione che corrisponde, tuttavia, ad un cedimento della visione⁶² di quello che, a questo punto, potremmo agevolmente connotare come un «contro-oggetto» che si dà in una «contro-esperienza»⁶³. «Insopportabile» e «inguardabile», il fenomeno saturo riconduce il *donné* «ad un ordine 'reale'» che si produce come «rovescio del visibile»⁶⁴.

«Insopportabile» per un eccesso di intensità, il fenomeno saturo comporta una «percezione dell'eterogeneo, in cui ogni grado si smarca per soluzione di continuità con il

57 Ivi, p. 47, tr. it. cit., p. 35.

58 Ivi, p. 82 nota 2, tr. it. cit., p. 67 nota 110.

59 Ivi, p. 276, tr. it. cit., p. 243.

60 Ivi, p. 298, tr. it. cit., pp. 262-263. Cfr. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata* cit., pp. 105-106: «L'intento *marionien* sembrerebbe essere chiaro: svincolare completamente ogni problematica della correlazione tra apparire e ciò che appare dalla soggettività e ancorarla nella donazione, decidendo tale ancoramento con prestiti linguistici husserliani ma anche, per un certo verso, andando 'oltre' Husserl. Perché? Per ricondurre la fenomenalità del fenomeno alla pura donazione strappandola alla soggettività trascendentale e, dunque, alla coscienza».

61 Ivi, pp. 107-108, corsivo mio.

62 Ivi, p. 278, tr. it. cit., p. 244: «l'eccesso di intuizione rende impossibile la vista di un oggetto».

63 C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata* cit., pp. 232-234.

64 Ivi, p. 243.

precedente, dunque attraverso una novità assolutamente singolare»⁶⁵, la percezione, cioè, di un'eterogeneità non totalizzabile e tale da rendere inutili adombramenti, anticipazioni e, insomma, ogni operazione di sintesi – ancorché dilazionata – da parte della coscienza: «davanti a questo eccesso, la percezione non solo non può più anticipare quanta intuizione riceverà, ma soprattutto non può sopportare i gradi più elevati di intuizione [...]. Si tratta in effetti di un visibile che il nostro sguardo non può sostenere»⁶⁶.

«Inguardabile», pertanto, il fenomeno saturo presenta le caratteristiche di un «fenomeno non oggettivo o più esattamente non oggettivabile»⁶⁷ dalla coscienza, al punto tale da, paradossalmente, darsi a *vedere* senza, tuttavia, lasciarsi *guardare* («re-garder»: laddove «garder» indica, oltre a «vedere» in senso stretto, anche «sorvegliare» e «custodire»)»⁶⁸.

A questo punto, che cosa propriamente è «fenomeno saturo»? A quale classe di fenomeni si riferisce? Detto brevemente, nell'impossibilità di approfondire qui questo campo, il fenomeno saturo rinvia all'«evento cristico» e all'«evento eucaristico»⁶⁹ e alla distinzione, operata tematico da Marion, tra «idolo» e «icona»⁷⁰.

Cristo, secondo le parole di Paolo di Tarso, quindi fin dai gesti inaugurali dell'invensione del cristianesimo, si connota come «icona del dio invisibile»: «Il che implica, dunque, che, anche se presentato dall'icona, l'invisibile resta sempre invisibile; non invisibile perché non colto dalla mira [...], ma perché si tratta di rendere visibile questo invisibile come tale [...].»⁷¹ Qui, l'impossibilità di un'esperienza soggettiva di «fenomeni» che rimandano a «oggetti» non dipende tanto da una miopia dello sguardo, quanto da un *surcroît*, o un eccesso, dell'intuizione donatrice, tale da «squalificare ogni concetto»⁷².

La «fenomenologia della donazione» si risolve, pertanto, in una «pragmatica teologica dell'assenza» che resiste ad ogni «metafisica della presenza»⁷³ completa del dato alla/nella coscienza. Ma, e questo è utile per il confronto che stiamo tentando, il tema dell'assenza e della distanza coesiste del tutto – e non potrebbe essere diversamente – con il dogma teologico della «presenza reale» del corpo di Cristo nell'ostia consacrata. Tale dogma, infatti, comporta una analoga duplice dinamica di *ostensione* e di *ritiro* che caratterizzerebbe, per l'appunto, gli «oggetti» di cui tratta Harman; Cristo, in altri termini, offerto senza residui nelle *qualità sensuali* dell'ostia, si presenta in esse pur nella sua incommensurabile distanza e invisibilità:

65 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 284, tr. it. cit., p. 250.

66 Ivi, p. 285, tr. it. cit., p. 251.

67 Ivi, p. 289, tr. it. cit., p. 263.

68 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 264: «per vedere, non bisogna tanto percepire attraverso il senso della vista [...] quanto ricevere in esso ciò che [...] si offre alla visibilità [...]. Al contrario, per guardare, si tratta di poter conservare il visibile così visto, sotto il controllo di colui che guarda».

69 È il motivo sviluppato nell'opera *Dieu sans l'être* cit. e ripreso e rimodulato, oltre che in *Étant donné* cit., in *De surcroît* cit., pp. 192 sgg., in particolare con riferimento alla «teologia mistica» di Dionigi Pseudo-Areopagita.

70 L'idolo «consegna il divino commisurandolo alla misura di uno sguardo umano» (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* cit., p. 24, tr. it. cit., p. 29), mentre l'icona si caratterizza come una sorta di apparizione di ciò che, strutturalmente, non può apparire: «mentre l'idolo dipende dallo sguardo che lo mira, l'icona convoca la visione lasciando che il visibile [...] si saturi a poco a poco di invisibile. L'invisibile sembra, appare in una sembianza [...] che però non lo riduce mai all'acqua stagnante del visibile» (ivi, p. 28, tr. it. cit., p. 32).

71 Ivi, p. 29, tr. it. cit., p. 33.

72 «desqualifie[r] tout concept» (J.-L. Marion, *De surcroît* cit., p. 192).

73 Ivi, p. 189.

Ciò che l'ostia consacrata impone, o meglio rende possibile, è appunto l'esteriorità irriducibile del presente che Cristo ci fa di se stesso con questa cosa che diventa il suo corpo sacramentale. Solo chi non vuole aprirsi alla *distanza* può non riconoscere che questa esteriorità, lungi dall'impedire l'intimità, la rende possibile evitandole di sprofondare nell'idolatria. Solo la distanza, mantenendo uno scarto distinto tra i termini [...], rende possibile la comunione, e media immediatamente la relazione⁷⁴.

La svolta teologica della riflessione di Marion si presenta, pertanto, come una radicalizzazione di alcune istanze della fenomenologia, tale, però, da capovolgerne le intenzioni di base. L'eccesso di manifestazione produce, in effetti, un'*affezione* che non si risolve in una *com-prensione*: la «cosa stessa», in «carne e ossa», ora, è paradossalmente tale proprio in virtù della distanza incolmabile che segnala al soggetto che ne subisce l'affezione – e che Marion ribattezza come *adonné*.

C'è, tuttavia, da domandarsi se una *teologia apofatica* di questo genere sia sovrapponibile senza residui a una filosofia realista – cosa che, probabilmente, Marion non accetterebbe – o se, piuttosto, non ne rappresenti una possibile, involontaria ricaduta – cosa che, altrettanto probabilmente, non accetterebbe, questa volta, Graham Harman.

5. Conclusioni

Uno dei primi aspetti che possiamo rilevare nella disamina congiunta della filosofia di Graham Harman e di quella di Jean-Luc Marion è che il termine «oggetto» si presenta nei due autori con significati diversi che non vanno sovrapposti né confusi: per Marion, l'oggetto è l'*objectum* o il *Gegenstand* della rappresentazione, ossia quello già criticato da Heidegger; per Harman, viceversa, l'oggetto è esattamente ciò che si sottrae sempre ad ogni rappresentazione compiuta – ed è, al limite, più simile a *das Ding* di cui tratta Heidegger nella sua riflessione matura, ancorché passato, in Harman, attraverso la «cosa» husserliana. Tuttavia, riteniamo corretto sottolineare le analogie tra l'oggetto di Harman e il fenomeno saturo di Marion, in quanto *contro-oggetto* che «appare in senso contrario rispetto alle condizioni di possibilità dell'esperienza»⁷⁵.

Tutto ciò appare particolarmente nella lettura harmaniana dell'«oggetto» lovecraftiano – i «Grandi Antichi» e in generale i mostri del suo bizzarro *pantheon*. Come è stato ricordato, infatti, l'aggettivazione compulsiva di Lovecraft, più connotativa che descrittiva, produce, oltre che effetti di invisibilità, come una sorta di rimbalzo in un'esperienza soggettiva – nei protagonisti dei suoi racconti, nonché nello stesso lettore – di incomprendibilità e, proprio per questo, di autentico orrore. In tal caso, non è forse azzardato proporre che quanto si può dire dei mostri di Lovecraft si addice particolarmente bene a quanto Marion direbbe del «fenomeno saturo»:

L'occhio non percepisce più tanto l'apparizione stessa del fenomeno saturo, quanto la perturbazione che essa provoca nelle condizioni comuni dell'esperienza, al modo in cui un eccesso di luce non si vede direttamente sulla carta fotografica, ma si inferisce direttamente dalla sovraesposizione, o come la velocità di un

74 J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* cit., pp. 238-239, tr. it. cit., pp. 207-208.

75 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 300, tr. it. p. 265.

mobile, irrepresentabile su un'immagine fissata, vi appare tuttavia attraverso la mediazione del «mosso» che la sua stessa irrepresentabilità disegna sulla carta.⁷⁶

Troviamo, anche qui, quella che secondo Harman è la frattura tra l'oggetto e le sue *qualità reali* da un lato, e le qualità *sensuali* catturate nell'esperienza sensibile dall'altro. Un oggetto «non è» le sue qualità, anche se non può esistere senza queste e, allo stesso modo, l'oggetto «non è» l'insieme di effetti che produce o di tracce che lascia, anche se non esiste oggetto che non produca effetti o lasci tracce⁷⁷.

Piuttosto, direbbe Marion, tali effetti e tali qualità non sarebbero che «tracce reificate» in cui non si esprime nulla dell'oggetto, ma si testimonia, al contrario, dell'impotenza del soggetto «a costituire qualsiasi cosa in forma di oggetto»⁷⁸. E come la scrittura teologica non può che esercitarsi come *trasgressione* della (sua) scrittura stessa – «la scrittura teologica [...] continua a trasgredire se stessa, così come la parola teologica si nutre del silenzio»⁷⁹ – così «la OOO sostiene che il linguaggio letterale sia *sempre* un'ipersemplificazione, perché descrive le cose nei termini di proprietà letterali definite, anche se *gli oggetti non sono mai semplicemente un insieme di proprietà letterali*»⁸⁰.

Se le movenze prospettate dai due autori presentano più di qualche analogia, diventa inevitabile porsi qualche domanda sulla possibilità e sulla portata della OOO. Posto che, ovviamente, non c'è nulla di male nel «fare della teologia», si riconoscerà di buon grado nel pensiero di Marion un'exasperazione della fenomenologia che la capovolge in un'ontologia (tutta da definire, ma non è possibile farlo qui). Meno facile sarà, tuttavia, rintracciare un'ontologia «realista» o anche solo «orientata agli oggetti» intesi come «cose in sé» che precedono ed aggirano l'esperienza che se ne potrebbe avere – ridotta, quindi, a mero surrogato di qualcosa che si è già sempre ritratto – o che restano in disparte rispetto alle stesse condizioni della loro conoscibilità.

Ma se anche accettassimo questa possibilità, dovremmo domandarci se un'autentica OOO non coincida con i sentieri di una teologia negativa, ancorché passata attraverso

76 *Ibidem*. Si vedano almeno due passi, ricavati dai racconti di Lovecraft, in cui questa dinamica di affezione nell'incongruenza di un'apparizione compare pienamente, assieme ad un andamento del discorso che riprodurre quasi parodisticamente quello di una *teologia apofatica*: «La Cosa è indescrivibile: non esiste una lingua per simili abissi di follia urlante e antichissima, per simili contraddizioni soprannaturali della materia, della forza e dell'ordine cosmico»: H.P. Lovecraft, *Il richiamo di Cthulu* cit., p. 1159; «La cosa, però, in quel momento distoglieva l'attenzione da ogni altra immagine. Sarebbe banale e non del tutto esatto dire che nessuna penna umana potrebbe descriverla, però si può dire correttamente che non potrebbe essere visualizzata in modo troppo vivido da nessuno le cui idee relative all'aspetto e alla figura sono troppo legate alle comuni forme di vita di questo pianeta e delle tre dimensioni conosciute»: H.P. Lovecraft, *L'orrore di Dunwich*, in *Tutti i romanzi e i racconti* cit., p. 1300.

77 Questo nesso tra l'oggetto e la sua traccia – di matrice levinasiana, ma non è possibile approfondirlo qui – è piuttosto chiaro nella formulazione, ancorché piuttosto immaginosa, della OOO proposta da T. Morton, di cui si veda in particolare *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 87, tr. it. di V. Santarcangelo, Roma, Nero, 2018, pp. 116-117: «[i]l dinosauro lascia un'impronta nel fango: l'impronta non coincide con il dinosauro [...]. Le tracce di dinosauro iniziano a imprimeri già mentre il dinosauro è ancora in vita. Persino il dinosauro non si conosce del tutto, ma solo in una versione approssimata che campiona e modifica il suo essere [...]. Perché c'è un dinosauro reale che si ritrae persino da se stesso [...]. Il dinosauro è chiuso, secretato, indicibile – persino a se stesso».

78 J.-L. Marion, *Étant donné* cit., p. 301, tr. it. cit., p. 266.

79 J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* cit., p. 9, tr. it. cit., p. 17.

80 G. Harman, *Object-oriented ontology* cit., p. 37, tr. it. cit., p. 45.

una lettura intenzionalmente «eretica» di Husserl: e se questa teologia, e solo questa, fosse un'autentica ontologia realista? Se il modo più preciso e compiuto di riferirsi agli «oggetti» fosse una tale teologia negativa⁸¹? Se «Oggetto», in quanto tale, fosse propriamente solo Cristo, o al limite l'ostia consacrata? Tutto questo richiederebbe un «supplemento di indagine» che in Harman, tuttavia, manca, non tanto perché la sua filosofia avrebbe già preso le distanze da ogni teologia, quanto perché, temiamo, egli *non ne sappia nulla*; se è così, la OOO sarebbe una teologia inconsapevole e, pertanto, *ingenua*, perché incapace di fare i conti con l'impiego di paradigmi che, tuttavia, pretenderebbero di andare in direzione opposta alla sua: la fenomenologia di Marion, infatti, non è, né vuole essere, una filosofia realista (come, del resto, non lo era, né voleva esserlo, quella di Husserl).

In altri termini: la ristrettezza di un orizzonte filosofico che vorrebbe muoversi attraverso una radicalizzazione «eretica» (e, senz'altro, legittima, oltre che non del tutto arbitraria, pur tenuto conto delle riserve espresse sopra) della fenomenologia husserliana e dell'ontologia heideggeriana, senza essere completamente al corrente di quegli esiti ontologici e teologici, soprattutto in Francia, della fenomenologia volti a ridimensionare il potere *com-prendente* della rappresentazione rispetto a un'eccedenza la cui effettualità coesiste con il suo ritrarsi⁸², finisce con il produrre dei contraccolpi sullo stesso progetto di una OOO che resta, pertanto, *indeterminata* nelle categorie che impiega e nello stesso «orientamento» che pure vorrebbe suggerire.

Sotto l'ottica qui proposta, la OOO appare ancora solo come un *cantiere* o come un *intento* il cui *progetto* resterebbe ancora tutto da delineare – certo interessante e meritevole di attenzione, ma ancora bisognoso di un chiarimento e di un approfondimento del *senso* delle categorie che mette sul tappeto.

81 È, del resto, lo stesso Harman a rintracciare nello Pseudo-Dionigi un «ottimo esempio» del suo discorso circa «l'accesso *indiretto*» agli oggetti: cfr. *ivi*, pp. 62-63, tr. it. cit., p. 64.

82 Penso alla già citata controfenomenologia della traccia in Levinas, o, in un contesto non teologico, alle letture lyotardiane del sublime kantiano: cfr. E. Levinas, *La trace de l'autre*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 19743, pp. 187-202, tr. it. di F. Sossi, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Raffaello Cortina, 1998, pp. 215-233; J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.