

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

JEAN-LUC MARION

La ragione del dono

Prolusione accademica

Padova 7 marzo 2008

La ragione del dono

I. Una contraddizione nei termini

Noi doniamo senza calcolare. Doniamo senza calcolare, in tutti i sensi del termine. – Primo, perché doniamo *continuamente*: doniamo così come respiriamo, in ogni istante, in tutte le circostanze, dal mattino alla sera, e non passa giorno senza che, in un modo o nell'altro, non abbiamo dato qualcosa a qualcuno, talvolta persino abbiamo «donato tutto»¹. – Doniamo anche senza tenere il libro contabile, *senza misura*, perché donare implica giustamente donare in perdita, o quanto meno non contare il proprio tempo né il proprio pensiero, e nemmeno i propri sforzi, in modo da non tenere semplicemente il conto dei propri doni. – Infine, doniamo senza contare, perché il più delle volte doniamo *senza* averne una chiara *coscienza*, per mancanza di tempo e d'attenzione, dal momento che doniamo quasi meccanicamente, automaticamente e senza saperlo.

Così, l'attitudine al dono, l'atteggiamento di donare sembra al primo approccio andare da sé, tanto il suo esercizio si dispiega inconsapevolmente, senza pensarci, né preoccuparsene; l'evidenza stessa del dono ne renderebbe la consapevolezza quasi superflua.

¹Strana formula, perché nel caso in cui io dico di donare «tutto», in realtà, nella maggioranza dei casi non dono niente (niente di reale, nessuna cosa – primo paradosso) e proprio questo fatto mi permette di dare tutto ciò che posso, sapendo di donare me stesso (quasi) senza riserva, né trattenuta (secondo paradosso). Ma cosa significa questo dono, nel quale non dono niente per donare me stesso – esattamente non come una cosa, dono irreali, totale e tuttavia ripetibile? Ci troviamo immediatamente nell'aporia.

Non vi sarebbe dunque più da discutere del dono, né interrogarne l'essenza, ma semplicemente compierlo; non costituirebbe materia di riflessione, materia della quale dover necessariamente prendere coscienza, ma determinerebbe direttamente un'esigenza etica ed un obbligo sociale. E, se pure presentasse qualche difficoltà, questa non consisterebbe nella sua definizione, ma nel suo esercizio; perché del dono non ci sarebbe niente da dire, ma, come l'amore, non si tratterebbe che di attuarlo.

Tuttavia, questa evidenza ci toglie subito la certezza che sembrava dare. Perché questi tre modi di donare non possono stare insieme senza contraddirsi: in effetti, la terza modalità del donare senza calcolo - donare senza averne coscienza - annulla manifestamente le due precedenti; perché, se veramente doniamo incessantemente e senza misura, come potremmo alla fine non prenderne consapevolezza? E viceversa, se doniamo senza divenirne coscienti, come sapremo ancora di donare incessantemente e senza misura? O, più esattamente, come assicureremo noi stessi che questo «incessantemente e senza misura» qualifica il nostro dono come autentico, se non ne abbiamo consapevolezza alcuna? In breve, come donare senza tenere il conto, se si dona senza rendersene conto?

Ma, oltre questa contraddizione formale, si delinea una contraddizione incomparabilmente più profonda, che mette in causa interamente il dono: infatti, questo dono che pretende di donare senza contare, in realtà conta sempre e conta pure anche troppo. Il dono dona in maniera tale da non perdere niente, né mai si perde, ma ha sempre il suo tornaconto e si ritrova quanto meno uguale a ciò che sarebbe rimasto se non avesse mai donato nulla. Di fatto e di diritto, il dono non dona senza contare, perché, alla fine, in un modo o nell'altro, il conto si rivela sempre vantaggioso; il dono dona a buon conto, perché si ritrova intatto dopo aver donato, si ritrova tale e quale; in breve, vi trova il suo interesse e si ritrova sempre. O, quanto meno, è sempre possibile interpretare un dono in modo tale che esso sembri inevitabilmente svanire, non per un ostacolo sopravvenuto dall'esterno, ma per il semplice fatto che avviene spontaneamente e si compie perfettamente. Basta analizzarne le tre dimensioni, il dona-

tore, il donatario e il dono donato, per vedere il dono annullarsi nel suo contrario, *lo scambio*.

Guardiamo prima di tutto il donatore. In realtà, egli non dona mai senza ricevere in cambio quanto ha donato. Se dona essendo riconosciuto come donatore, anche se il suo dono non gli viene mai restituito, egli riceve almeno la riconoscenza del donatario. Anche nel caso in cui quest'ultimo manchi di riconoscenza, il donatore riceverà almeno la stima dei testimoni del suo dono. Supponendo che egli per caso doni senza che nessuno lo riconosca come donatore, sia che il dono resti strettamente privato (senza testimoni), sia che il beneficiario ignori questo dono o lo rifiuti (ingratitude), il donatore riceverà quanto meno da se stesso una stima di sé (per aver fatto il generoso, aver dispensato gratuitamente); e questa stima, di fatto perfettamente meritata, gli assicurerà una «contentezza di se stesso» (Cartesio), quindi l'autarchia del saggio. Egli si sentirà, del resto a buon diritto, moralmente superiore all'avaro che ha saputo non imitare, e questo guadagno compenserà largamente la sua perdita. Di conseguenza, però, il donatore avrà annullato il suo dono in uno scambio - scomparendo lui stesso come donatore, per diventare l'acquirente della propria stima. Al prezzo certamente di un bene perduto, ma ritrovato. Un beneficio non sarebbe dunque per definizione mai perso.

Guardiamo poi il donatario. Ricevendo, egli non riceve solamente un bene, ma soprattutto un debito; diviene così il debitore del suo benefattore, obbligato pertanto a rendere. Se rende senza tardare un altro bene per questo primo bene, sarà da questo momento alla pari, proprio per aver annullato il suo debito sostituendo uno scambio al dono, annullando dunque il dono, che come tale scompare. Viceversa, se non può restituire subito, egli resterà in avvenire un debitore, temporaneo o definitivo; durante il periodo del suo debito dovrà esprimere la sua riconoscenza e ammettere la sua dipendenza; così, egli non si farà perdonare che rimborsando il suo debito attraverso la sua sottomissione di debitore, accettando addirittura la condizione di servitore di fronte al padrone. Se infine nega di aver ricevuto un dono, anche a prezzo di una menzogna o di un diniego di giustizia, egli dovrà argomentare che non si trattava che di un dovuto, o che

non ha ricevuto nulla. Dunque, in ogni caso, il donatario cancellerà il dono e ristabilirà uno scambio – reale o fittizio, poco importa, poiché sfocerà comunque nell’annullare se stesso come donatario.

Osserviamo infine il dono donato: esso tende non meno inesorabilmente a cancellare in sé ogni traccia ed ogni memoria del gesto che l’ha donato. Infatti, non appena donata, la cosa del dono, qualunque essa sia, impone la sua presenza, e la sua evidenza realizzata offusca l’atto che la dona: il dono donato occupa tutta la scena della donazione donante e la rinvia alla non effettività del suo trascorso passato. Se dobbiamo rinnovare sempre l’attenzione a ringraziare come si deve il benefattore prima di prendere possesso del dono (come si ripete ai bambini piccoli), ciò deriva meno da una cattiva condotta che da una necessità fenomenologica – il dono sequestra tutta l’attenzione e annulla la propria provenienza. Non appena è offerto al possesso, non appena è ricevuto e convalidato, il dono donato si distacca dal suo donatore; perde di colpo la condizione di un donato per donazione, per emergere nel suo puro e nudo valore di merce – valutata per il suo prezzo, spogliata dall’intenzione del donatore, ridivenuta un oggetto autonomo, dotato del proprio valore di scambio, già pronto a tornare nel circuito commerciale (da rivendere, da scambiare, da «realizzare»). Appena donato, il dono scompare come dono donato per consolidarsi nel suo valore di oggetto di uno scambio da quel momento possibile, dunque quasi inevitabile.

Come non concludere che il dono, appena si compie effettivamente ed emerge nella fredda luce dell’esperienza, deve snaturarsi inevitabilmente nel suo contrario, secondo una triplice assimilazione allo scambio e al commercio? Come non dedurre da questa auto-soppressione una forma di instabilità, che fa di esso una apparenza di fenomeno, incapace di costituirsi in fenomeno oggettivo? Il dono si contraddice di una contraddizione in termini – i termini dello scambio. In effetti, o il dono si manifesta nell’effettività, ma allora scompare come dono. Oppure resta un puro dono, ma diviene non apparente, non effettivo, escluso dal processo delle cose, idea pura della ragione, semplice noumeno resistente alle condizioni dell’esperienza. Ciò che si mostra secondo le condizioni dell’esperienza effet-

tuale deve, da dono che era, trasformarsi in uno scambio. O il dono resta conforme alla donazione, ma allora non si manifesta mai. Oppure si manifesta, ma nell’economia dello scambio, dove si trasforma nel suo contrario – precisamente lo scambio, il dono restituito (*do, ut des*), il donato per un reso e il reso per annullare un donato, il commercio e la gestione dei beni. Lo scambio s’impone come la verità del dono, che lo cancella.

Sottomettendosi all’economia, il dono muta la sua essenza di dono con una effettività che lo nega, precisamente nello scambio. Perché l’economia fa l’economia del dono.²

² Sulla questione del dono, la sua contraddizione eventuale e la critica del suo approccio nella mia opera *Réduction et donation* (Paris, 1989), cfr le osservazioni di J. Derrida in *Donner le temps. 1: la fausse monnaie*, Paris, 1991 (in particolare pp.24ss., 72ss., ecc.), la mia ripresa in *Etant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, 1987 (p.108ss.) e il nostro dibattito «On the Gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, moderated by Richard Kearney», (in *God, the Gift and Postmodernism*, John D. Caputo et Michaël J. Scanlon ed. Indiana University Press, 1999).

II. Lo scambio e il suo valore

Ma questa critica del dono, tanto efficace quanto astratta, sfugge essa stessa alla critica? Vi si presta comunque, poiché poggia almeno su di un presupposto non indagato: che il dono, per emergere, implichi una perfetta e pura gratuità, che esso debba donare per niente.

Il postulato della gratuità è discutibile. – Anzitutto perché, per il donatore così come per il donatario, ricevere oppure offrire un guadagno morale (stima, riconoscenza), simbolico (obbligazione) e dunque irreali (niente che sia una cosa, niente che abbia un valore o un prezzo) non equivale in modo puro e semplice ad un rimborso reale (una somma, una cosa, un bene). Confondere i due tipi di guadagno ricevuto o donato implica in effetti che si annulli ogni differenza tra il reale e l'irreale, tra la cosa e il simbolo. Oscillando tra il cinismo (che realizza l'irreale) e l'idealismo (che de-realizza la cosa) la descrizione semplifica la specificità dei fenomeni qui in gioco al punto da annientarli. Inoltre, non va da sé che il dono scompaia non appena viene accompagnato da una qualche minima soddisfazione; perché dal dono può conseguire una soddisfazione, senza tuttavia che questa lo preceda come la sua ragione prefissata, né lo anticipi come la sua intenzione previa. Possiamo perfettamente (ri) trovarci felici di aver donato o ricevuto, senza pur tuttavia aver donato o ricevuto per divenire felici ed esclusivamente con questa intenzione. Potrebbe anche essere che riceviamo questa soddisfazione appunto perché *non* l'abbiamo precisamente ricercata, né progettata, nemmeno prevista; in breve, che ci soddisfi proprio perché ci arriva in sovrappiù e inaspettatamente. La gioia del dono non lo motiva più di quanto non lo precede, ma vi si aggiunge, ogni volta, come una grazia inaspettata, imprevedibile e in un certo senso immeritata. E dunque essa non lo squalifica, pur coronandolo. – Da ultimo, come non sospettare che una così dura purezza del dono porterebbe fino alla sua autonomia rispetto ad ogni altro possibile? Essa condurrebbe in fin dei conti ad una perfetta autarchia, negando non solamente lo scambio e il dono, ma l'alterità in generale. Ancora, come non presentire che una siffat-

ta gratuità metterebbe in causa, insieme all'alterità dell'altro del dono, l'ipseità stessa dell'*ego*, che io metto in gioco come donatore o donatario? Non sarebbe alla fine necessario annullare le nostre ipseità, o, al contrario, pretendere di essere un dio per donare in piena gratuità, «senza bisogno»? A meno di ridurre questa pretesa gratuità ad una pura e semplice indifferenza che, ad occhi chiusi, non dà niente a nessuno e non riceve niente da nessuno?³

Le aporie della gratuità sembrano talmente evidenti, che non si sarebbe mai dovuto ignorarle: se il dono si contraddice quando gli si impone la gratuità, perché avergliela imposta? Indubbiamente per un'ottima ragione: perché la gratuità pare essere il migliore baluardo contro lo scambio e l'economia, suoi opposti assoluti. Ma perché la gratuità può escludere se stessa dall'economia? A questo interrogativo bisogna aggiungerne un altro: perché, passando alla gratuità, il dono dovrebbe subito scomparire, come se escludersi dallo scambio equivallesse ad escludersi anche dall'esperienza in generale? Che cosa possono avere in comune con le condizioni di possibilità dell'esperienza le esigenze dello scambio e dell'economia? Esse finiscono in effetti per coincidere, a condizione che si ricostruiscano molte tappe sul cammino del loro incontro. – Anzitutto l'economia presuppone e determina l'uguaglianza dello scambio: «In questi scambi era necessario che le due parti convenissero sulla qualità e sulla quantità di ciascuna delle cose scambiate. Dentro questa convenzione, è naturale che ciascuno desideri ricevere più che può e donare il meno possibile» (Turgot).⁴ Resta da capire da dove venga la forza di questa uguaglianza e in che modo essa estenda quasi inevitabilmente il suo impero. Certamente non si tratta solo di una preoccupazione di rigore formale, nemmeno di un'esigenza di onestà, ma piuttosto di una

³ Conviene qui accogliere le analisi di C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie des sciences de la religion*, Paris, 2000 e d'A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, 2000.

⁴ A.R. Turgot, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, (scritto nel 1766, pubblicato nel 1768-70), §XXXI, éd. J.-T. Rovers et P.M. Romani, Paris, GF, 1997, p.175.

possibilità teorica: «Tutto ciò che l'uomo può misurare, calcolare, sistematizzare, finisce sempre per divenire l'oggetto di una misura, di un calcolo, di un sistema. Ovunque avviene che i rapporti fissi possono sostituirsi a dei rapporti indeterminati, la sostituzione finisce per compiersi. È così che si organizzano le scienze e tutte le istituzioni umane» (A.A. Cournot). Ad esempio, «...l'idea astratta di ricchezza [...] costituendo un rapporto perfettamente determinato, può, come tutte le idee precise, divenire oggetto di deduzioni teoriche». ⁵ La misura (quantificazione matematica) rende possibile l'uguaglianza, dunque lo scambio; in queste condizioni, il dono diventa, per lo scambio che lo uguaglia, un oggetto – un oggetto dello scambio, dunque del commercio secondo «...l'idea astratta di un *valore di scambio*, che suppone che gli oggetti ai quali si attribuisce un tale valore entrino *dentro il commercio*». ⁶ E il commercio non permette lo scambio dei beni se non perché fissa delle uguaglianze tra oggetti di valore; ma esso non fissa queste uguaglianze in valore se non perché interpreta dapprima i termini del dono nei termini dello scambio; ora, i termini dello scambio si trovano essi stessi costituiti in oggetti ad opera della misura che li pone in uguaglianza, dunque in equazione e finalmente in ordine. Così il dono entra nello scambio e nel commercio, perché si trascrive nei termini dello scambio economico e vi si traspone in termini di oggetto. – Si comprende oramai che l'economia possa fissare le condizioni di possibilità dell'esperienza per gli oggetti dello scambio: essa dispiega effettivamente e attua direttamente le esigenze della *Mathesis Universalis*, secondo la sua più rigida definizione cartesiana: l'ordine impone lo scambio e la misura garantisce l'uguaglianza nel campo del dono, che diviene di conseguenza in quanto tale problematico, addirittura aporetico, da momento che si converte nel suo contrario, uno scambio. O il dono accede al suo concetto, lo scambio, e allora soddisfa alle sue condizioni di

possibilità; oppure resta gratuito, cioè senza ordine né misura e contraddice le condizioni della sua possibilità. Il dono può certamente essere pensato, ma collocandosi nello scambio – secondo le esigenze propriamente metafisiche della razionalità. ⁷

L'annullamento del dono, nel suo passaggio nell'uguaglianza (misurata) dello scambio, definisce anche le condizioni di possibilità della sua comparsa nell'esperienza. Perché l'uguaglianza dello scambio ha valore solo in quanto rende ragione della sua possibilità e della sua effettività nell'esperienza. L'economia pretende così di misurare a livello razionale lo scambio, al fine di renderne ragione; ogni scambio avrà la sua ragion d'essere, perché niente sarà più scambiato invano. Infatti, l'«...economia non vuole consumare niente invano», poiché si tratta, nell'«economia politica» come in tutte le altre scienze (anche «moralì»), di un'«...arte di legare gli effetti alle cause», all'occorrenza attraverso lo scambio, che solo definisce il valore (J.-B. Say). ⁸ In economia, come in altri ambiti, rendere ragione permette di rendere conto, perché la ragione calcola, ristabilisce l'uguaglianza, assicura l'identità al sé, qui il valore; la ragione rende ragione, perché identifica le condizioni dello scambio, assegna dunque delle condizioni di possibilità e giustifica le ricchezze come altrettanti fenomeni a titolo di effetti, attribuendo loro delle cause adeguate.

⁷ Più che a Cartesio (anche se è possibile pensare al *Discours de la Méthode*, AT VI, p.61-62), A.A. Cournot si riferisce qui a Leibniz: «Abbiamo già abbozzato altrove [*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, II, c.7] i principi di questa *dinamica superiore* di cui Leibniz ha avuto l'idea, e che ci mostra, nelle leggi che governano il lavoro delle macchine, un esempio adatto a far comprendere le leggi ben più generali sotto il cui dominio si effettua la perenne conversione delle forze naturali le une nelle altre; si può anche stabilire un paragone tra il fenomeno della produzione economica e il lavoro delle macchine, in modo da rendere sensibili le analogie che presentano» (*Principes de la théorie de richesses* [1860], in *Oeuvres complètes*, t.IX, éd. G. Jorland, Paris, 1981, p.39, Cournot souligne). – Ma, a sua volta, Diderot ha perfettamente visto e detto che l'«economia» s'inscrive nello spiegamento della *Mathesis Universalis* nella sua accezione strettamente cartesiana, dalla quale dipende da cima a fondo fino nella radicalità dell'oggettivazione: «Si disserta, si esamina, si sente un po' e si ragiona molto; si misura tutto al livello scrupoloso del metodo, della logica e anche della verità [...]. La scienza economica è una bella cosa, ma ci abbruttirà» (*Salon de 1769*, in *Oeuvres Complètes*, éd. H. Dieckmann-J. Varloot, T.16, Paris, 1990, p.657, citazione di AT VI, 14,1, «...au niveau de la raison»).

⁸ J.-B. Say, *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses* [1803¹], Paris, 1841, t.1, rispettivamente p.455 et 117.

⁵ A.A. Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, [1839], in *Oeuvres Complètes*, t.VIII, éd. G. Jorland, Paris, 1980, rispettivamente p.9 et 13.

⁶ *Ibid.*, p.8 (Cournot souligne).

Che questa uguaglianza dello scambio renda ragione dell'economia, Marx l'ha del resto confermato *a contrario*. Quando infatti rifiuta il «punto di vista del diritto», secondo il quale «...non si riconosce [...] nel contratto di lavoro altra differenza con ogni altro tipo di contratto che quella contenuta nelle formule giuridicamente equivalenti *Do ut des, do ut facias, facio ut des e facio ut facias*», per stigmatizzare al contrario che «...il capitale non è dunque solamente, come dice Adam Smith, il potere di disporre del lavoro altrui, ma essenzialmente il potere di disporre di un *lavoro non pagato* [...] di una certa somma di lavoro altrui che esso non paga», egli non solo rivela il meccanismo de «...la realizzazione del plus-valore, il grande segreto della società moderna»; ma soprattutto, squalificando l'uguaglianza presupposta dello scambio tra il salario e il lavoro, distrugge anche tutta l'«economia politica». ⁹ Così, l'economia in quanto tale consiste proprio nel ristabilire l'uguaglianza tra i termini dello scambio, per assicurare a tale fenomeno – lo scambio – di soddisfare alle condizioni della sua possibilità e di manifestarsi effettivamente. ¹⁰

⁹ *Le Capital, Livre I*, rispettivamente s.VI, c.19, s.V, c.18 et s.1, c.1, IV (éd. L. Althusser, Paris, 1970, p.388sq., p.383 e p.68sq.). L'eccesso del plus-valore, che non compariva nella formulazione dello scambio, ne distrugge l'uguaglianza – cosa che evidentemente contraddice la giustizia sociale e la teoria del valore di Smith o Ricardo, ma squalifica soprattutto la nozione stessa di economia politica (ormai detta «borghese»). L'eccesso, anche quello invisibile del plus-valore, distrugge i termini dello scambio, dunque l'economia. – Certo, Bataille ben accenna ad un'economia fondata sull'eccesso: «Il raggio di sole ritrova alla fine la natura ed il senso del sole: bisogna che esso si doni, che si perda senza contare. Un sistema vivente cresce, altrimenti si prodiga senza ragione»; in modo che, «praticamente, dal punto di vista della ricchezza, l'irraggiamento del sole si distingue per un carattere unilaterale: esso si perde senza contare, senza contropartita. L'economia solare è fondata su questo principio» (*L'économie à la mesure de l'univers* [prima in *La France Libre*, n.°65, Paris, juillet 1946], in *Oeuvres complètes*, t.VII, Paris, 1976, p.10). Ma è possibile interrogarsi sulla legittimità di pensare questo eccesso (senza ragione, né misura) di dispendio ancora a partire da un'economia, fatto salvo il supporre un'economia priva dello scambio, del prezzo e del calcolo del valore, il contrario cioè di ciò che gli economisti intendono con questa parola.

¹⁰ Marx resta qui sulle posizioni di Aristotele. Da un lato l'uguaglianza definisce la giustizia, dunque lo scambio: «Poiché l'[uomo] ingiusto è diseguale e l'ingiusto è il diseguale, è evidente che esiste un mezzo che riguarda il diseguale, ed è l'uguale» (*Ethique à Nicomaque*, V, 6, 1131a10-11). Dall'altro lato, l'ingiustizia consiste nel rompere l'uguaglianza appropriandosi di «più» (valore): «L'iniquo possiede più beni, l'ingiuriato [colui che subisce l'ingiustizia] ne possiede meno» (*Ibid.*, 1131b19-20).

III. L'economia

Lo scambio basta quindi a rendere ragione – a rendere al dono ciò che gli è dovuto (nell'economia), a rendere all'effetto la sua causa (nell'esperienza). La ragione basta sempre e la sua sufficienza ristabilisce l'uguaglianza, l'intelligibilità e la giustizia. Niente, di norma, ha il diritto di fare eccezione alla sua pretesa – ogni enunciato, ogni azione, ogni avvenimento, ogni fatto, ogni oggetto ed ogni essente ¹¹ devono dare una risposta all'interrogativo che chiede loro «perché? *cur?*», anche la semplice idea, anche Dio ¹² – dunque anche e soprattutto il dono. Al contrario, se il dono poggia sulla gratuità, la ragione sufficiente non può che farne a meno (farne «economia»), in nome precisamente dell'economia nella quale essa si prolunga. Di conseguenza, è dovere della ragione sufficiente escludere il dono dall'esperienza, cioè dalla fenomenologia: si deve rendere invisibile tutto ciò di cui la ragione non può rendere ragione, dunque anzitutto il dono.

Si può così comprendere l'annullamento della gratuità operato dall'economia: rendere ragione del dono significa dimostrare che

¹¹ Leibniz sottolinea fermamente questa universalità del principio della ragione sufficiente che si estende fino alla contingenza dell'evento. Si veda: «...nessun fatto sarebbe in grado di ritenersi vero, o esistente, nessun enunciato autentico, se non ci fosse una ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti» (*Monadologie*, §32, *Philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, t.VI); o anche: «Questo principio è quello di una ragione sufficiente perché una cosa esista, perché un evento accada, una verità abbia luogo» (*Cinquième écrit contre Clarke*, *ibid.*, t.VII, p.415, il corsivo è nostro). O ancora: «Constat ergo omnes veritates etiam maxime contingentes probationem a priori seu rationem aliquam cur sint potius quam non sint habere. Atque hoc ipsum est quod vulgo dicunt, nihil fieri sine causa, seu nihil esse sine ratione» (*Ibid.*, p.301= *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, 24 *thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, éd. J.-B. Rauzy, Paris, PUF, 1998, p.458, il corsivo è nostro).

¹² Senza riprendere la *causa sui* cartesiana, che sottomette anche Dio («...de ipso Deo quaeri potest», *Ilae Responsiones*, A.T., t.VII, p.164, 29) alla causa (o, unico caso, alla ragione), Leibniz pensa tuttavia Dio come colui che è una ragione (la sua propria ragione sufficiente) per se stesso: «Vides quid ex illo theoremate sequatur, nihil esse sine ratione. [...] omnia, quae sibi ipsi ratio cur sint, non sunt [...] ea tamdiu in rationem, et rationem rationis, reducenda esse, donec reducantur in id quod sibi ipsi ratio est, id est Ens a se, seu Deum» (*Confessio philosophi*, éd. Y. Belaval, Paris, 1970, p.40).

nessuno dona senza render [se] ne conto, senza quindi rifarsi delle spese, realmente o simbolicamente; in poche parole, dimostrare che non si dona mai che per contanti e per divenirne contenti. La ragione sufficiente, infatti, può sempre impossessarsi del dono assegnando a ciascuno dei suoi momenti una ragione di scambio. L'auto-contraddizione del dono, cui avevamo accennato in astratto, può a questo punto ripetersi più visibilmente sotto la forma di una triplice risposta alla domanda di ragione sufficiente. È sufficiente, per pervenire a questa interpretazione, distinguere ragioni esterne (o cause) e ragioni interiori (o motivi).

Il donatore non dona gratuitamente, perché, come abbiamo visto, si risarcisce sempre, realmente o simbolicamente. Ma si può annullare il merito del donatore soprattutto adducendo il fatto che egli non ha donato altro che ciò che poteva donare; cioè il suo superfluo; ora, siccome da definizione egli poteva fare a meno di tale superfluo, esso non gli apparteneva veramente; donandolo non ha fatto altro che ridistribuire un eccesso di proprietà che aveva sequestrato ingiustamente; il dovere di giustizia obbligava secondo diritto il donatore a distribuire ciò che non gli spettava; mentre pretendeva di donare, egli non ha fatto che adempiere il suo dovere di giustizia. La giustizia, motivo (ragione interiore) del dono apparente, lo spiega e lo esige come un semplice dovere. Di colpo la presunzione di gratuità, persino la qualifica di dono, crollano a vantaggio di un semplice dovere di giustizia – il dovere di rendere a ciascuno il suo conto, ciò che gli è dovuto.

In modo reciproco, il donatario può avanzare buoni motivi per ricevere un bene secondo il semplice scambio e negare di beneficiare in tal caso di un dono. Gli basta sostenere che il reclamato dono gli sopraggiunge semplicemente come un dovuto. Poiché, se mi trovo nella condizione di un povero realmente bisognoso, sono un indigente. Ciò non significa solamente che sono nel bisogno, ma che ho bisogno di ciò che mi manca, perché la mia condizione di uomo lo esige necessariamente e di diritto: in virtù dei diritti dell'uomo, io ho il diritto (e non solo il bisogno) di nutrirmi, di vestirmi, di avere una casa, e pure di guadagnare un salario; ciò che gli aiuti privati o pub-

blici eventualmente mi daranno mi toccherà dunque come un dovuto, non più come un dono. Non solo non si tratterà di gratuità, ma la gratuità mi farebbe ingiuria ed ingiustizia:¹³ io reclamo ciò che mi è dovuto in virtù di un diritto e coloro che mi danno il mio dovuto me lo devono in virtù di un dovere, che s'impone loro secondo l'oggettività del diritto. Infatti, se essi mi abbandonassero alla miseria, non metterebbero in discussione solo la mia vita, ma la mia umanità, in tal modo ridotta all'animalità; contemporaneamente perderebbero essi stessi la loro umanità nell'annullare la mia. Essi devono rendere ragione dell'umanità in me, ma anche in loro stessi. Se non mi vengono in aiuto (per semplice solidarietà tra uomini), essi metteranno in discussione la loro stessa condizione di uomini e la loro dignità etica di soggetti di diritto. In tal modo, donandomi ciò di cui ho bisogno per restare un uomo, gli altri non fanno che compiere il loro dovere – non mi fanno un dono, ma mi restituiscono un dovuto, che in cambio li stabilisce nel loro proprio rango. Si tratta di uno scambio, certamente simbolico, tra la mia umanità e la loro, nel quale il simbolo si carica della più alta realtà possibile, quella che ci riunisce in una stessa umanità. Così, il dono si annulla nel dovuto, la gratuità nella solidarietà e si esercita solamente lo scambio simbolico della socialità come economia ultima.

Se consideriamo adesso, al di là dei motivi (ragioni interiori) le cause (ragioni esterne), potremmo anche ricondurre il dono donato (l'oggetto stesso, la cosa) all'economia. Un esempio banale: quando un'organizzazione «umanitaria» (dato che non si vuole più dire caritativa) «dona» (accettiamo per il momento questo termine problematico) alimenti, vestiti, alloggi o impieghi («sociali», riservati, ecc.), essa li dispensa certo gratuitamente, se si intende dire che ne trasferisce la proprietà senza pagamento, né transazione economica. Ma ciò non significa che questi beni non abbiano alcun valore di scambio, alcun prezzo sul mercato; al contrario, per disporne gratuitamente si è ben

¹³La gratuità può diventare un'ingiustizia o una sottomissione – *gratuity* significa la mancia.

dovuto produrli e distribuirli, procurarseli dunque al prezzo del mercato. Come ne è stato pagato il prezzo? Evidentemente attraverso dei doni: surplus di privati, beni invenduti delle imprese o sovvenzioni delle collettività; in tutti questi casi si tratta di beni di consumo o di rifornimento, dotati di un valore mercantile calcolabile con precisione e preventivamente iscritti nel circuito economico. Semplicemente, tali beni si trovano sottratti al circuito economico stesso da coloro che, avendoli acquistati o prodotti dentro l'economia, se ne liberano al prezzo di una perdita economica (pura gratuità, o gratuità insieme a realismo – essendo questi beni divenuti inutili, invendibili, svalutati, ecc.). Durante il lasso di tempo che trascorrono sotto il controllo degli organismi «umanitari», cioè fino alla loro redistribuzione, resteranno stoccati, di diritto lasciati fuori economia, neutralizzati nel loro valore di scambio. Ma, appena donati, ritrovano questo valore – ed è precisamente per tale ragione che possono veramente aiutare i poveri, fornendo loro dei beni che hanno un valore di scambio senza doverne pagare il prezzo, un prezzo secondo l'economia. L'interesse dell'intervento «umanitario» non consiste evidentemente nella sospensione definitiva del circuito dello scambio, né in un'illusoria uscita dall'economia, ma, al contrario, nella reinscrizione finale, a un passo dalla gratuità e dalla neutralizzazione dello scambio, dell'indigente nell'economia. Il breve momento di sospensione dello scambio (il dono, per parlare rigorosamente) non mira che a reimmettere alla fine il dono nell'economia, dunque a farlo *scompare* in quanto dono. Più ancora, il momento ormai provvisorio del dono non ha neanche il merito di aver sospeso l'economia – è stata invece la penuria del povero ad impedirgli di entrare nello scambio e ad annullare l'economia per difetto; il dono non ha quindi che sospeso (per positività seconda) la sospensione iniziale (la penuria prima); poi, pagando al posto dell'insolvente, lo ha ristabilito nel circuito dello scambio. Il dono non è dunque tale, e in due sensi: anzitutto perché esso alla fine restaura l'economia, poi perché riscatta per così dire l'indigenza in se stesso, fornendo i mezzi per pagare, acquistare, scambiare nuovamente. Il dono lavora dunque per un ripristino dell'economia, niente affatto per la sua soppressione. Restaurare i

vecchi conti squilibrati dell'indigente per permettergli di produrre di nuovo dei conti, in breve di rendere ragione dei suoi scambi futuri. Per questo si parla, a proposito di tali organizzazioni «umanitarie», non solamente di un'economia della gratuità, ma anche di imprese di inserimento – inserimento in che cosa, se non nell'economia? Il momento del dono, del resto provvisorio, si mostra alla fine come un agente economico indiretto, una causa o ragione, e talmente potente da restaurare l'economia là dove questa era bloccata.

Il dono, nelle sue tre figure, può e deve (per semplice preoccupazione di efficacia sociale) sia lasciarsi ricondurre allo scambio (la giustizia tra donatore e donatario), che lavorare a ristabilirlo (l'inserimento attraverso il dono). Deve dunque annullarsi nell'economia che restaura, lungi dal rimanerne al di fuori. C'è sempre così un motivo o una causa per sottomettere il dono alla sua interpretazione economica e renderne ragione secondo lo scambio. Il dono o resta provvisorio e semplice apparenza, o si manifesta, ma come un oggetto e secondo uno scambio, soddisfacendo alla ragione sufficiente che lo assimila all'economia. L'economia “fa economia” del dono, perché ne rende sufficientemente ragione.

IV. Ridurre il dono alla donazione

Potrebbe il dono comprendersi tale come esso si dona e si dice – come un dono – senza arrendersi alla ragione dell'economia, né dissiparsi nel fantasma della gratuità vuota? Una tale comprensione richiederebbe quanto meno di salvaguardare il dono dalla logica che gli domanda di donare non ciò che esso pretende donare, ma le *ragioni* per donare, o piuttosto per *non* donare. In altri termini, come fare per non costringere il dono a piegarsi alla ragione che non lo autorizza che annullandolo?

Ma il dono diviene impensabile nell'economia, perché questa lo interpreta sempre come scambio, come permuta di doni, dove il primo dono si ritrova nel dono che gli viene di ritorno e dove il dono ritornato si registra come il reddito del dono iniziale (*do ut des*). Paradossalmente, il dono si perde proprio qui, perché non riesce a donare veramente in perdita; in poche parole, si perde perché ha perduto la libertà di perdersi. Di conseguenza, come pensare il dono in quanto tale, dono perduto, appassionato, perdita senza ritorno e tuttavia non privo di un senso pensabile, perfino di una qualche ragione a lui adeguata? Evidentemente non ci arriveremo fintanto che lo cercheremo nello scambio e lo descriveremo nell'orizzonte dell'economia. Potremo pervenire al dono solamente smettendo di considerarlo come uno scambio frainteso, che deve essere interpretato ancora secondo la ragione dell'economia, come uno scambio che si ignora, o come uno scambio presumibilmente gratuito (supposto che non si tratti di una contraddizione in termini); in breve, si tratta di pensarlo in quanto tale, irriducibile allo scambio e all'economia. Ma, se il dono non dipende dallo scambio nemmeno a titolo di eccezione, dovremo poterlo pensare a partire da ciò che lo scambio precisamente impedisce – vale a dire l'eccedenza e la perdita, che sono la stessa cosa. Non potremo accogliere l'eccesso e la perdita, cioè il dono in quanto tale, se non abbandonando l'orizzonte dello scambio e dell'economia. Ma è possibile trovarne un altro, e come identificarlo? Questo altro orizzonte non può che svelarsi – se ciò è possibile senza illusio-

ne, né arbitrio – a partire dal dono stesso, o piuttosto a partire dal punto in cui ha origine il suo fenomeno proprio prima di dissolversi nello scambio, durante il fragile tempo in cui i suoi tre momenti non si piegano ancora alla ragione sufficiente dell'economia. Perciò questo altro orizzonte non lo incontreremo che trattenendo il fenomeno del dono dal precipitare nello scambio e conservandolo in se stesso, cioè riducendolo alla donazione in sé: ridurre il dono a se stesso, quindi alla donazione, suo orizzonte specifico. La donazione non si lascia cogliere come orizzonte che nella misura in cui noi vi riduciamo il dono, nel duplice significato di ricondurvi il dono e di sotmetterlo ad una riduzione fenomenologica.

Tuttavia, la donazione non va da sé; essa ci si manifesta addirittura meno accessibile del dono, perché in ogni caso lo precede. Possiamo però presumere che, dovendo aprire un orizzonte per il dono, essa si attesterà almeno nel non attribuirlo immediatamente ad un processo sociale o ad un comportamento etico (pur giungendovi anch'essa), ma lasciandolo emergere senza imporgli di dissolversi nello scambio. Per manifestarsi, il dono ridotto alla donazione non dovrebbe che donarsi, senza plus e senza resto – senza dover rendere ragione di se stesso ritornando su un reddito attraverso il benché minimo ritorno di investimento. Il che significa descrivere il dono senza ricostituire i termini dello scambio, cioè senza i termini che definiscono il minimo dello scambio. Perché se il donatore donasse senza giungere ad un donatario riconoscente, se il donatario ricevesse senza alcun donatore da onorare, se perfino donatore e donatario non scambiassero alcuna cosa donata, allora verrebbe a mancare, in ciascuna di queste situazioni, una delle condizioni di possibilità dello scambio e il dono si compirebbe in assoluto in quanto tale. Analizziamo questa triplice descrizione del dono liberato dai termini dello scambio.

Primo, un dono può compiersi in quanto dono senza alcun donatore ricompensato realmente o simbolicamente, perché può compiersi senza alcun donatore. Per intuirlo è sufficiente analizzare l'ipotesi di un dono ricevuto da un donatore anonimo o anche inesistente. Queste due tipologie coincidono del resto nel caso di un'eredità, do-

ve la morte sottrae il donatore e impedisce che gli si restituisca qualsivoglia cosa. Più ancora, io non potrò restituirgli niente, a maggior ragione in quanto questa impossibilità costituisce la condizione del dono che mi è fatto: poiché solo la morte del testatore rende effettivo il testamento, bisogna che io non abbia più nessuno da ringraziare perché io possa ricevere ciò per cui dovrei ringraziarlo. Il testatore non riceverà da me né riconoscenza, né debito di riconoscenza, perché non sarà più qui per gioirne; e se gli testimonio della riconoscenza, sarà di fronte al gruppo sociale che l'ha conosciuto, ma di cui appunto egli non fa più parte. Può anche succedere che io riceva il dono di questa eredità senza che il testatore l'abbia voluto, cioè contro la sua intenzione, perché egli era stato per me fino a quel momento sconosciuto, o io per lui, e solo una ricerca genealogica avrà condotto fino a me il suo notaio. In ogni caso, il donatore manca, escludendo la riconoscenza ed il rimborso – tuttavia il dono va perfettamente a compimento. Il dono, anche se inatteso, si mostra pienamente imméritato, non saldato, senza riconoscenza né ritorno. Esso trova tutto il suo significato proprio in questa assenza di motivo e di ragione sufficiente.

Secondo, il dono può anche compiersi come un dono senza il benché minimo donatario; per accertarlo basta del resto riprendere l'argomento dell'anonimato, applicandolo stavolta al donatario. Quando infatti facciamo un'offerta ad una organizzazione «umanitaria», nella stragrande maggioranza dei casi non conosciamo la singola persona che beneficerà del nostro aiuto; l'organizzazione media il nostro dono, di modo che io resto anonimo al donatario che a sua volta diventa tale per me; il dono accade veramente quando nessun donatario si fa conoscere, di modo che non potrà mai per definizione rendermi qualsivoglia cosa. Tuttavia l'argomento dell'anonimato è discutibile, adducendo che, in ultima istanza, qui non si tratta di un dono, perché l'intermediario, anche nel caso in cui faccia scrupolosamente il suo lavoro (distribuire i contributi, aiutare efficacemente), rinuncia precisamente a dare forma al dono rendendo i destinatari anonimi e confondendoli nella folla degli assistiti. Abbiamo visto del resto (par.

II) che si tratta qui più di solidarietà e di uno spettante di diritto che di un dono.

Ma esiste tuttavia un altro caso, nel quale un dono si compie perfettamente con un donatario ben identificato, senza tuttavia alcun pericolo che egli possa restituire e trasformare così il dono in scambio: il caso in cui io dono ad un nemico. Che sia un nemico privato o pubblico poco importa, perché in ogni caso l'odio che prova per me gli farà restituire il mio dono con un'offesa e ogni rivendicazione di generosità con un'ulteriore umiliazione. Non solo non mi restituirà un altro dono in cambio del mio, non solo negherà perfino che si tratti di un dono, ma proverà un odio ancora più grande incontrandomi: mi renderà pan per focaccia, capovolgendo al centuplo il debito – meriterò che mi detesti tanto più quanto ho voluto farlo beneficiare della mia ricchezza, renderlo schiavo della mia protezione, opprimerlo con la mia generosità, ecc.¹⁴ Egli si vendicherà dunque di me per affrancarsi dal minimo dovere di gratitudine: mi ucciderà piuttosto che ammettere di dovermi un minimo di riconoscenza. E il mio dono risulta allora compromesso? Per nulla, perché un dono disprezzato e negato, persino mutato in affronto, non è meno perfettamente e definitivamente donato.¹⁵ E questa stessa povertà fa emergere il dono in una forza più suprema, perché lo libera dalla reciprocità. Da cui un paradosso fondante: se è solo al nemico che posso fare un dono senza rischiare di ritrovarlo catturato nello scambio, né intrappolato dalla reciprocità, solo il mio nemico custodisce e onora il mio dono garantendolo dallo scambio. Chi dona al suo nemico dona allora senza restituzione, senza ritorno e senza ragione suffi-

¹⁴ Cornelio: «Siamo amici, Cinna, sono io che ti invito: / Come ad un nemico ti ho donato la vita, / E malgrado il furore del tuo vile destino / Te la dono ancora come al mio assassino. / Iniziamo una lotta che mostri dall'esito / Chi tra noi avrà la meglio, o donata o ricevuta / Tu tradisci i miei favori, io li voglio raddoppiare; / Te ne avevo colmato, te ne voglio opprimere» (*Cinna ou la clémence d'Auguste*, V,3, v.1701-1708). Certo, Cinna riceverà il dono così come esso si dona – ma siamo nel mondo di Cornelio, non qui, nel nostro.

¹⁵ Cfr P.-M. Hasse, «La connaissance du don de Dieu», *nova et vetera*, 1979/3.

ciente – incontestabilmente. Ed è per questo che solo chi dona al suo nemico guadagna il centuplo. Certamente non un altro dono, un contro-dono, ma la riduzione del suo dono alla donazione stessa.

Terzo, il dono può compiersi senza donare alcun oggetto passibile di pervenire ad un valore di scambio. Infatti, cosa posso donare di più prezioso? Nulla senza dubbio come la mia attenzione, la mia cura, il mio tempo, la mia fiducia o la mia stessa vita; e, in fondo, nessuno si aspetta da me niente di meno, né può sperare niente di più. Né io da lui. Perché, donando questi doni non oggettuali, che sfuggono alla comprensione così come al possesso, che non assicurano alcun guadagno né ritorno attribuibili e che non forniscono veramente *niente* (*di reale – de rem*), io dono concretamente me stesso nella mia più totale ipseità; con questo *niente*, io dono tutto ciò che ho, perché non dono una cosa che possiedo separatamente da me, ma ciò che io stesso sono. Da cui questo ulteriore paradosso: che io [mi] dono “tanto più che io non dono nulla, nessun dono dato delimitato in un substrato o predicato reale”. Dono oramai fuori dall’orizzonte del possesso (e della privazione) di qualsivoglia cosa, cioè fuori dall’oggettività e dalla ragione che ne stabilirebbe i conti. Non si obietti che non donando alcun oggetto io donerei meno o anche mi dispenserei dal donare effettivamente, al contrario, perché – e l’argomento qui si raddoppia – mi dispenso dal donare veramente, cioè dal donarmi, me in persona, quando mi accontento di donare un oggetto invece e al posto di me stesso. In questo modo, io dono del denaro per dispensarmi dal donare il mio tempo e la mia attenzione. Verso una rendita per dispensarmi dall’amare e per recuperare la mia libertà. Cosa succede, quando, ad esempio, io dono un gioiello (anche stupendo) ad una donna? Due ipotesi. O non le dono che questo oggetto, ma sarà per farle accettare che la lascio o che non la amo veramente (a saldo di tutto). O glielo dono, ma come indice che la amo senza contraccambio, cioè a titolo di semplice segno del dono autentico, che resta non oggettivabile ed inestimabile – il dono del mio tempo, della mia attenzione, della mia fiducia, della mia

vita, insomma di me stesso. Dono che non posso, al momento del dono, che donare ancora simbolicamente, perché mi occorrerà tutta la vita per compierlo in verità.¹⁶ Insomma, o l’oggetto donato resta solo e indica la negazione del dono in pienezza (il dono di sé), oppure esso si presenta come semplice indizio e segna la promessa del dono in pienezza (il dono stesso di sé), sempre ancora incompiuto. Ogni dono donato, e tanto più quanto più implica effettività, deve divenire irrealizzabile, non oggettivabile ed inestimabile. La sua perfezione cresce con la sua irrealizzazione.

Così, il dono nei suoi tre momenti può ridursi alla donazione in sé. Esso si sprigiona tanto meglio se gli manca uno dei termini della reciprocità e se si libera da ciò a cui l’economia pretenderebbe di abbassarlo – ogni volta al *do ut des* dello scambio. Il dono si dona tanto più perfettamente se ignora il donatore ricompensato dalla sua (buona) coscienza, il donatario liberato da ogni coscienza (di debito), il donato ricondotto al valore di scambio da una coscienza (commerciale). Il dono si riduce alla donazione compendosi senza alcuna consapevolezza di dono, senza la coscienza di sé che gli farebbe rendere ragione dei suoi conti e raddoppiare la reciprocità. Il dono ridotto alla donazione non ha consapevolezza di ciò che fa. Non gli mancano certo le mani per realizzarlo, ma la destra non sa ciò che fa la sinistra – e non lo fa che a questa condizione.

¹⁶ Cfr la nostra analisi in *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, c.5.

V. Il caso del dono – la paternità

Tuttavia questo risultato può suscitare ancora un'inquietudine: non dimostra troppo e troppo in fretta per costituire un argomento razionale e non si tratta di una semplice risposta polemica? Mettere tra parentesi ciascuno dei termini dello scambio, aldilà dell'aver eluso lo scambio reciproco, non si paga con la perdita di tutto il processo reale del dono? Sospendere la ragione sufficiente dello scambio non provoca anche l'abolizione di ogni razionalità del dono stesso e della sua effettività? Infatti entriamo in una totale contraddizione: invece di definirsi per la relazione al suo donatario, il donatore dovrebbe tanto meglio quanto più sparisse (sconosciuto, deceduto) agli occhi di quest'ultimo; il donatario, lungi dal manifestarsi nel gestire il suo debito, emergerebbe tanto meglio quanto più lo negasse (anonimo, nemico); e il donato, lungi dal concretizzarsi in un oggetto evidente, si manifesterebbe tanto meglio quanto più svanisse nell'irreale o simbolico (segno). Col pretesto di spiegare il dono alla luce della sola donazione, non ne abbiamo invece dissolto la fenomenologia? In poche parole, la pretesa riduzione fenomenologica del dono alla donazione non gli impedisce, alla fine, la sua stessa dignità di fenomeno?

Questa difficoltà non può essere ignorata ma neppure sovrastimata, perché nasce essenzialmente dal fatto di aver posto in partenza la questione in modo scorretto. Abbiamo iniziato l'analisi del dono a partire dal suo contrario, lo scambio, e non abbiamo trovato un accesso ad esso corretto se non squalificando ciò che lo impediva, cioè la reciprocità; partiti dal punto di vista dell'economia, camminando sulle macerie dello scambio, rischiamo sempre di impigliarci in esse nel momento stesso in cui ci sforziamo di liberarcene. Dovremmo quindi tentare di descrivere un fenomeno come il dono direttamente e a partire esso, iscrivendolo subito nell'orizzonte della donazione e in modo che non possa mai lasciarsi catturare nell'orizzonte dell'economia – un dono sempre già ridotto alla donazione, libero da qualsiasi degradazione dell'economia, nato libero dalla ra-

gione sufficiente. In breve, un dono naturalmente ridotto alla donazione, caso eccezionale in cui la difficoltà non consisterebbe nell'evitare la predisposizione naturale a ridurlo, ma, di fronte ad un fenomeno sempre già (naturalmente) ridotto, nel ricostituire, per così dire, ciò a partire da cui esso si trova ridotto. Quale fenomeno potrebbe soddisfare questa descrizione capovolta di non apparire *che come sempre già ridotto*? Ne suggeriamo uno – la paternità.

Si tratta innegabilmente di un fenomeno, perché si manifesta ovunque viva un uomo; di un fenomeno regolarmente osservabile, poiché si estende per tutta la durata di ogni vita; infine di un fenomeno incontestabile, perché nessun essere umano può affermare di non averlo sperimentato. In effetti nessuno può negarlo, soprattutto chi desse prova di essere senza padre e senza figli, perché, come vedremo, questo fenomeno si manifesta ancora di più in tali assenze. Infatti, la paternità (ammesso che non la si pieghi subito allo scambio), non si dispiega mai come una semplice produzione biologica di procreazione, né come una comunità primaria di interessi materiali, né come una cellula politica elementare; indubbiamente rileva anche da tutto ciò, ma unicamente a cose fatte, una volta che si è esercitata su di essa l'interpretazione economica in termini di scambio e che ha preso posto, come un primo gradino, nella serie delle comunità sempre più complesse che conducono, in principio, allo stato. Ma questa interpretazione, per quanto sia dominante e comune, appartiene ancora alla metafisica; soprattutto, essa maschera le determinazioni di questo dono, quale si manifesta nell'orizzonte della donazione.

Per prima cosa la paternità si presenta, come ogni fenomeno, nella misura in cui si dona; ma, a differenza della maggior parte degli altri fenomeni, essa *si dona anzitutto in quanto dona*.¹⁷ Vi ritroviamo tutte le caratteristiche del fenomeno donato, declinate però non solo

¹⁷ La paternità non *si dona* che in quanto dona. Essa rovescia e conferma dunque la definizione di colui che è donato a sé, che *si riceve* da ciò che riceve (Cfr. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1998², §26, in particolare pp.366sq.).

nella modalità del donato, ma del donante; sì, perché se la paternità non donasse, non si darebbe nemmeno come fenomeno che si mostra. Dunque essa dona, ma con uno stile assolutamente proprio e rilevante. – Infatti essa dona, ma *senza potersi prevedere*; perché l'intenzione di procreare non basta a procreare, non più di quanto l'intenzione di non procreare assicuri contro la procreazione. – Ancora, essa dona, ma *senza causa*,¹⁸ né ragione univocamente attribuibili: la scienza demografica non arriva a calcolare le evoluzioni della curva di fecondità, né a prevedere a lungo termine la crescita o la decrescita dei popoli, al punto che deve rimettersi alla considerazione indefinibile di fattori psicologici, culturali, addirittura religiosi, che, nel migliore dei casi, ne permettono una mera intelligibilità *a posteriori*, ma che sfidano qualsiasi previsione seria. Essa dunque produce, o piuttosto si produce, come un *evento* e non come un semplice fatto, perché, scaturita dal puro possibile, non fabbrica un risultato finito, determinato e concluso una volta conseguito, ma suscita un possibile (il bambino), il cui futuro a sua volta non può essere previsto, né dedotto dalle sue cause, né essere anticipato, ma solamente atteso. – Tutte queste determinazioni corrispondono a quelle del fenomeno in quanto generalmente donato,¹⁹ con una differenza quasi decisiva: il fenomeno donato qui *dona* e rivendica in questo modo un ruolo esemplare tra tutti i fenomeni donati, quello del donato donante. Che il donato non solo si doni, ma doni un donato altro da sé, implica effettivamente l'apertura ad un sovrappiù, un incremento e una "megentropia" incontrollabili, che né la miseria, né la morte, né la paura bastano ad annientare, al contrario. Semplicemente, il donato dona qui sempre e necessariamente un altro da sé, dunque più che se stesso; si rivela insostenibile ed inesauribile, irrimediabile ed impos-

sibile. Altrimenti detto, esso rende possibile l'impossibile, senza padrone né dio. Ma c'è di più: poiché qui il donato dona in quanto fenomenalizza sia se stesso che quanto dona; di conseguenza, il visibile stesso, in realtà niente meno che la somma dei fenomeni fino a quel momento visibili, si accresce esso stesso di un sovrappiù incontenibile, incalcolabile ed inesauribile, senza che nulla lo possa dominare. La paternità, donandosi e manifestandosi, dona e manifesta per principio più che se stessa; il suo avvento nel visibile provoca dunque un avvento fenomenico di diritto senza fine. In nessun altro luogo il carattere del donato (*Gegebenheit*), vale a dire la caratteristica di manifestarsi nella modalità del donato (che meriterebbe quasi il neologismo di "*doneità*"), si manifesta qui con particolare evidenza, conferendo alla paternità un privilegio fenomenologico eccezionale.

Ma questo privilegio della massima donazione viene accresciuto o equilibrato da un altro, che non può essere pensato, almeno in un primo momento, che negativamente. Infatti, lo stesso fenomeno che si dona donando non può a sua volta donarsi che se si trova anzitutto donato a se stesso – cioè ricevuto da altrove. Ricevuto da altrove, vale a dire, evidentemente, da un (altro) padre, da altri. Ma il dono donato dal padre compie di nuovo il triplice paradosso del dono ridotto alla donazione. – Primo, il donatore resta qui essenzialmente assente e messo fra parentesi. Perché *il padre manca*. Manca anzitutto perché non procrea che nell'istante e, divenuto superfluo, immediatamente si ritira, al contrario della madre, che resta e nella quale il figlio rimane. L'immanenza della madre al figlio stigmatizza per contrasto la trascendenza infelice del padre. Il padre manca anche in seguito, perché egli parte (deve partire) e si fa notare dal figlio in ciò che gli fa mancare, e questo per principio. Non che parta sempre come un ladro all'inverso, abbandonando forzatamente la madre e il bambino; egli manca piuttosto perché non può mai fondersi con il figlio donato (al contrario della madre, che può e deve farlo, almeno per un certo periodo), poiché non può rimanere unito a lui se non proprio distaccandosene, per accordargli solo così il suo aiuto, a titolo di fornitore estroverso, di cacciatore, di guerriero o di viaggiatore; in poche parole, in qualità di colui che non smette di ritornare e di ri-

¹⁸ Cfr Lévinas, *le temps et l'autre* [1946/7], publié en 1948, repris à Paris, PUF, 1983¹, cité selon 1991⁴, p.82, 85, 86.

¹⁹ Sulle determinazioni del fenomeno come donato, cfr *Etant donné...*, Livre III, *op.cit.*, pp.169sq. Non ne citiamo qui che alcune; ma la paternità convalida altrettanto bene le altre (anamorfosi, artificiosità, fatto compiuto, incidente, ecc.).

venire al focolare, dal quale deve primariamente allontanarsi, se vuole mantenerlo. Per rimanere, il padre deve brillare per la sua assenza. Egli si manifesta nella misura in cui scompare.²⁰ Infine, il padre manca soprattutto perché a causa delle sue due prime mancanze la sua paternità non può mai appoggiarsi su di una conferma empirica immediata; anche un'identificazione attraverso il codice genetico rimane mediata (richiede del tempo, degli strumenti ed un'indagine) e si conclude ancora nel processo giuridico di un riconoscimento (o di un diniego) di paternità: il padre resta inevitabilmente putativo. Ciò non significa nemmeno che egli si nasconda o si neghi, ma piuttosto che non può dichiararsi che riconoscendo, necessariamente a cose fatte, il figlio che per definizione non ha mai potuto conoscere subito; non può che rivendicarlo (dunque anche negarlo) come proprio, in ritardo, attraverso la parola mediata e la dichiarazione legale. Non può davvero darsi come padre a suo figlio se non *ridonandogli*, dopo la vita biologica sempre aleatoria, uno statuto e un nome, in breve un'identità, identità simbolica che deve ridonare incessantemente, in ogni istante, senza fine, e che non può assicurargli se non ripetendogliela fino alla fine. Il padre deve impiegare tutto il tempo della sua vita a donare e ridonare al figlio la sua identità, il suo statuto di dono senza ritorno, ma anche senza certezza. La paternità, o la ridondanza del dono in difetto. – Per questi tre motivi, il ritiro, la partenza e la ridondanza, il padre si mostra nella figura del donatore perfettamente ridotto alla donazione, il donatore messo tra parentesi.

Secondo, il dono ridotto alla donazione si conferma nel fenomeno della paternità in quanto il figlio, comunque si manifesti come donatario (e si mostra tale per eccellenza, poiché non riceve solamente un dono, ma si riceve lui stesso come il dono di una possibilità), non può per definizione soddisfare alla benché minima coscienza di de-

bito. Infatti, per quanto profondamente lo tocchi il sentimento di un debito, per quanto talora insistentemente operi in lui la devozione filiale e per quanto seriamente si sforzi di corrispondere al dono del padre, un ostacolo sempre lo blocca. Non si tratta di ingratitudine soggettiva, né di un odio empirico, sempre possibili e quanto meno minacciosi; si tratta più radicalmente di una impossibilità di principio: che lo voglia o no, che vi si senta tenuto o meno, il figlio non potrà mai «rendere» e resterà ingrato, insufficiente ed incosciente, perché non gli sarà mai dato di rendere a suo padre ciò che da lui ha ricevuto: la vita. Il figlio potrà restituirgli tempo, cura e attenzione (vegliare sulla sua vecchiaia, assicurarsi che non manchi di nulla, circondarlo di affetto, ecc.) eventualmente fino alla fine; ma non potrà donargli indietro la vita nell'ora della sua morte. Tutt'al più, il figlio renderà serena la morte a suo padre, ma mai gli ridonerà o restituirà una vita. Non si obietti che il figlio potrà, a sua volta, donare la vita – certo, eventualmente potrà farlo, ma in tal caso la donerà a chiunque, salvo che a suo padre. E la donerà anche lui a coloro che, anch'essi e per lo stesso principio, non potranno che donarla ai propri figli, senza mai ridarla al loro padre. Figli che, a loro volta, si scopriranno donatari assenti e si costituiranno, a loro volta, come donatori mancanti. Così si orienta la freccia del tempo, dentro una differenza veramente originaria (da cui proviene anche quella del ritardo dell'intuizione). Il figlio non risponde adeguatamente, anche giustamente, al padre, donatore mancante, se non riconoscendosi donatario mancante. La discendenza non si dispiega che in virtù di queste impossibilità inevitabili di restituire il dono, di richiudere nel circuito dello scambio il dono ridotto alla donazione.

Quanto al dono donato nella paternità, va ora da sé che esso non può in alcun modo mutare in un oggetto o in un essente (sussistente o usuale, poco importa). Il padre non dona nient'altro al figlio che la vita (e un nome che la sancisce). Il dono donato si riduce qui precisamente alla vita, alla quale, proprio perché essa rende possibile ed eventualmente effettivo ogni essente e ogni oggetto, non appartengono né l'«essentità» [étantité], né l'oggettività. La vita non è, perché nulla senza di lei è; nessuno la vede, né la definisce, né la cattura co-

²⁰ Cfr Barthes: «Storicamente, il discorso dell'assenza è fatto dalla Donna: la Donna è sedentaria, l'Uomo è cacciatore, viaggiatore; la Donna è fedele (aspetta), l'Uomo è donnaiolo (naviga, rimorchia) [...]. Ne consegue che nell'uomo che parla dell'assenza dell'altro, si manifesta un tratto di *femminile*: quest'uomo che attende e soffre, è miracolosamente femminilizzato» (*Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1974, p.20).

me qualcosa di reale, come una cosa tra le altre. Del resto, il cadavere non manca di nulla di reale, che permetta di distinguerlo da un vivente; «gli manca solo la parola», si dice di chi è appena defunto; ma la parola non è una cosa appartenente al reale tra le altre; essa suscita le cose nominandole e, nel manifestarle, non manifesta mai se stessa come una cosa. La vita donata non emerge mai, non è, dunque non si possiede. Essa ci dona di emergere, di essere e di possedere noi stessi. In lei, il dono si riduce perfettamente alla donazione, a questo niente che strappa tutto al nulla.

La paternità dispiega dunque, di fatto e di diritto, tutta la fenomenologia di un dono ridotto alla pura donazione. Con essa il donatore si manifesta proprio come assente, il donatario in quanto mancante e il dono proporzionalmente alla sua irrealtà. Non solo le esigenze fenomenologiche di una riduzione del donato alla donazione non contraddicono la descrizione del dono come fenomeno a pieno titolo; non solo esse si lasciano vedere, almeno qui, quasi perfettamente; ma, soprattutto, la paternità non si presenta come fenomeno a pieno titolo (donato) e persino privilegiato (donato donante), che nella misura in cui lo sguardo fenomenologico lo decifra come sempre già naturalmente ridotto, ricostituendo per così dire ciò a partire da cui esso si scopre ridotto, ciò davanti a cui i modelli dello scambio, della procreazione e della produzione si rivelano definitivamente impotenti e inadeguati. La difficoltà contemporanea nel concepire la paternità ha origine direttamente nell'incapacità di ridurre in essa il dono alla donazione.

VI. Il dono senza il principio d'identità.

Ridotto in tal modo alla donazione, il fenomeno donato e donante della paternità apre nuovi campi alla fenomenologia della donazione (o "doneità" [donnéité]) in generale, che non possiamo qui indagare. Ma possiamo almeno evidenziare una caratteristica della fenomenologia del dono in senso stretto, che si delinea qui in piena luce.

La paternità si distingue chiaramente per il fatto che essa si attua senza reciprocità e in eccedenza. Quale importanza accordare a queste due peculiarità? Senza reciprocità, poiché il padre può donare (la vita) in quanto padre solo alla condizione esplicita di non poterla mai ricevere di ritorno da colui al quale l'ha donata. Il padre non può donare per ricevere di ritorno e si distingue precisamente per questo privilegio. Privilegio che diviene paradossale solo se si continua a considerarlo dentro l'orizzonte dell'economia, nel quale dà l'impressione di uno scambio perduto e di una reciprocità disattesa; ma privilegio che appare subito non appena l'analisi trasgredisce davvero l'orizzonte dell'economia per entrare in quello della donazione. Il padre si mostra indiscutibilmente come colui per il quale io, il figlio, non posso fare nulla, al quale non posso restituire niente e che lascerò morire solo. Tuttavia, la desolazione nella quale io dovrò alla fine abbandonarlo, qualsiasi cosa succeda e quali che siano i miei sentimenti filiali, non ha niente di un'amara impotenza, né di una dura ingiustizia. Perché essa indica primariamente l'unica indiscutibile trascendenza che ogni vita umana può e deve riconoscere nella propria immanenza; di modo che, se mai dovessimo chiamare Dio con un nome, sarebbe adeguato chiamarlo «Padre» e così soltanto: «Non chiamate nessuno col nome di padre, perché non avete che un solo Padre [ed egli è] nei cieli» (Mt 23,9). Il padre, in quanto colui al quale non possiamo restituire niente, precisamente perché dobbiamo a lui la nostra iscrizione nel donato, mette in evidenza il figlio, colui che non ha potuto donarsi ciò che nondimeno ha ricevuto di più proprio, e reciprocamente. Perché noi non ci sperimentiamo solamente come donati, come ogni altro fenomeno, ma donati a sé – come coloro che

nell'accoglienza del donato ricevono se stessi, lungi dall'attendere questo donato nella posizione di un recettore già disponibile e sicuro di sé. Fino a che punto lo sperimentarsi come essere donato a sé implica anche in me il riconoscimento della filiazione? La risposta a questo interrogativo oltrepassa forse (forse solamente) l'ambito della filosofia e tocca già eventualmente quello della teologia; ma la fenomenologia del dono ridotto conduce quanto meno inevitabilmente a chiamarla in campo.²¹

Non solo la paternità impone la trascendenza nell'immanenza di colui che è donato a sé, ma vi rivela la sua determinazione fenomenica essenziale: la squalifica della reciprocità. Perché, se il dono ridotto si rivela essere irriducibile allo scambio, ciò dipende dal fatto che, come abbiamo appena osservato, esso non poggia più sui termini dello scambio; può donarsi fino in fondo, cioè a fondo perduto, ricevere senza poter restituire e concludersi senza il trasferimento di alcuna realtà da possedere; di conseguenza non solo la paternità può, come ogni altro dono ridotto, esimersi dalla reciprocità, ma non può nemmeno tollerarla in sé, lasciarle in se stessa il benché minimo diritto. Il dono ridotto dona e riceve senza ritorno né reddito, e per di più a condizione di non aver niente in comune con essi. Cosa significa tale abbandono della reciprocità? Questa domanda non concerne l'etica, le cui operazioni diventano determinanti solamente una volta che la reciprocità è stata superata e a partire da questo superamento. Questo superamento, precedente l'etica, risale fino alla determinazione fondamentale della metafisica, della quale mette in discussione un principio fondamentale, il principio d'identità. Questo principio suppone che nulla può essere, nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto, altro da sé; vale a dire la possibilità si fonda sulla non-contrad-

dizione logica: «...noi giudichiamo falso ciò che avvolge [la contraddizione] e vero ciò che è opposto o contraddittorio al falso».²² La non-contraddizione logica, che fonda la possibilità formale della pensabilità di ogni cosa, dunque della sua essenza, si compie nell'uguaglianza con se stessa. Di conseguenza, la reciprocità nello scambio riproduce tra due essenti e le loro rispettive essenze la sola esigenza della non-contraddizione; l'economia estende ed applica questa esigenza alle relazioni di produzione, possesso e consumo degli oggetti che tessono le società e che ne sostengono la coesione; inversamente, non rispettare questa esigenza provoca la contraddizione, quindi rende impossibili a termine gli scambi e le società. Gli ideali politici di uguaglianza e solidarietà riprendono, ad un livello superiore di complessità, la stessa esigenza. La reciprocità generalizza attraverso tutte queste figure lo stesso principio d'identità e la medesima esigenza di non-contraddizione.

Di conseguenza, se il dono ridotto non si attesta che sovvertendo la reciprocità, dunque l'uguaglianza delle cose a se stesse, non solo esso contraddice l'economia e le condizioni di possibilità dell'esperienza, ma anche e soprattutto il principio di non-contraddizione stesso. Come provato dal caso della paternità, il dono ridotto permette che una cosa non resti uguale a se stessa, ma divenga (o piuttosto doni) più di se stessa, o comunque che essa perda nel cambio compendosi come dono. Il dono ridotto dona (o riceve) sempre più (o meno) di se stesso, perché se il bilancio restasse in pari, il dono non avrebbe per l'appunto luogo, ma, al suo posto, avverrebbe uno scambio. Lo scambio, quello sì, rispetta il principio d'identità, del quale non offre che una variante elementare nel caso di una relazione tra due termini. Il padre, ad esempio, perde se stesso donando una vita che non gli sarà mai resa; egli si contraddice rinunciando ad uno scambio alla pari, proprio per essere padre; ma, in ogni caso, egli dona molto più di quanto posseda, donando una vita che in un certo senso egli non ha (in e di) in sé, perché essa non si identifica con lui, che resta figlio di un altro padre. La paternità manifesta la non-

²¹ M. Henry vi giunge con un rigore esemplare, opponendo alla reciprocità – «Il fenomeno che è all'origine dell'economia è lo scambio, il cui concetto non può essere formulato indipendentemente da quello della reciprocità» – il suo superamento: «La non-reciprocità della relazione interiore che ci lega a Dio significa l'intervento di una relazione altra rispetto a quella che si insatura tra gli uomini», quella precisamente in cui «...ogni uomo è figlio di Dio e di lui solo [...] non avendo nessun vivente il potere di condurre se stesso dentro la vita» (*Paroles du Christ*, Paris, 2002, pp.37, 46 et 47).

²² Leibniz, *Monadologie*, §31, *op.cit.*, t.VI, p.612.

identità di ogni sé a se stesso, contraddizione del sé a sé che si manifesta poi in tutte le figure della ineguaglianza. Il dono si produce generalmente provocando questa non-identità con se stesso, poi avviando una ineguaglianza senza fine: quella del donatore con il dono, del donatario con il donatore, del donatario con il dono e del dono con se stesso. Queste diseguaglianze non-identiche possono essere descritte successivamente e alternativamente come una perdita, come un surplus o come un equivoco, ma non possono mai essere comprese sul modello dell'identità a sé.

Una tale non-identità essenziale e polisemica, che libera il dono ovunque esso si eserciti, impone alla fine niente meno che una nuova definizione della possibilità. Essa ormai non deve più essere concepita come la mera non-contraddizione, vale a dire l'identità di un'essenza con se stessa, che ne attesta la razionalità senza imporre alcuna contraddizione alla comprensione logica; ma come il surplus (o anche la perdita) del sé rispetto a sé, che, donandosi senza ritorno, dona più che se stesso e provoca un altro differente dal primo sé (anche quest'ultimo, quindi, differente da sé). La possibilità non consiste nell'identità del sé con sé, ma nel surplus del sé rispetto a sé. Secondo la logica paradossale del dono, che esclude lo scambio e la reciprocità, tutto conduce al sempre più (o meno) che sé, senza che alcuna impossibilità vi si opponga; perché il tipo di impossibilità che potrebbe opporsi resterebbe una semplice non-possibilità nel senso della non-identità con sé e del principio d'identità, identità la cui contraddizione definisce *precisamente* la nuova accezione della possibilità, attuata dal dono. Il dono, lungi dall'andare distrutto a causa della sua non-identità ed ineguaglianza a sé, nasce proprio quando queste si dispiegano a fondo. Il che significa che nessuna impossibilità può fermare la nuova possibilità del dono, poiché esso si nutre dell'impossibilità e della contraddizione stesse dell'identità a sé, dell'uguaglianza con sé e della reciprocità dello scambio. Per colui che non si guadagna che perdendosi, vale a dire per il dono che si dona abbandonandosi, non c'è più niente di impossibile. Non solo chi non si dona si perde, ma niente può perdere il dono, perché esso consiste nella contraddizione stessa della sua possibilità.

VII. L'orizzonte proprio del dono - la possibilità senza condizioni

Il fenomeno del dono, così ridotto a se stesso nella figura della paternità, non si spiega ancora che per eliminazione dei termini dello scambio, fino a contraddire il principio di non-contraddizione. Questo risultato, lungi dal determinare la fenomenologia del dono e dal chiarificarne la logica, potrebbe accrescerne la difficoltà. Anzitutto perché l'eccezione fatta al principio d'identità sembra parimenti marginalizzare il dono, caso estremo della fenomenologia in contrasto con la regolarità ordinaria dello scambio, rimasto, invece, conforme all'identità e alla non-contraddizione. Dopo tutto, se il dono indeterminato si esemplifica principalmente nel caso della paternità, non sarebbe necessario restringere a questa eccezione fenomenica (un dono naturalmente ridotto alla donazione) la possibilità di contraddire la non-contraddizione, ovvero la possibilità dell'impossibilità? Solo il dono esemplare, la paternità (dunque anche colui che è donato a sé), farebbe eccezione al principio d'identità, che rimarrebbe la regola per il resto dei fenomeni e anche per ogni altro dono.

Ma questa scappatoia non risolve le cose. Anzitutto perché *tutti* i doni senza eccezione si compiono contraddicendo in se stessi l'identità del sé, in quanto contraddicono l'uguaglianza tra i loro termini; la paternità offre un esempio solo perché manifesta questa contraddizione dell'identità non solamente in sé, ma in tutti gli altri doni, che essa sola rende possibili. Poi perché il dono in quanto tale (vale a dire tutti i doni) non si libera solamente dal primo principio della metafisica – il principio d'identità e di non-contraddizione –, ma anche dal secondo, «...quello della ragione sufficiente, in virtù del quale noi riteniamo che nessun fatto potrebbe essere ritenuto vero, o esistente, nessun enunciato autentico, senza che ci sia una ragione sufficiente per la quale sia così e non altrimenti ».²³ Secondo questo prin-

²³ Leibniz, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, §34, *ibid.*

cipio, ogni fatto, ogni enunciato e quindi anche ogni fenomeno, deve avere una ragione che ne giustifichi l'effettività; vale a dire, non è sufficiente che, per compiersi, un fenomeno attesti la possibilità della sua essenza (non-contraddizione); esso deve anche giustificare l'effettività della sua esistenza; ciò non può essere se non perché un termine altro interviene, come causa o ragione, a rendere intelligibile il passaggio dall'essenza all'esistenza. Ma è sempre possibile assegnare a colui che *si* dona una ragione o una causa altra da lui stesso? Abbiamo altrove mostrato la fragilità fenomenologica di questa pretesa: il fenomeno, in senso stretto, ha la proprietà essenziale di mostrarsi in sé e a partire da sé, dunque di non accedere alla manifestazione nella figura di un effetto che accede all'effettività, cioè attraverso una causa o una ragione altra da sé. Esso *si* mostra come se stesso nella misura in cui *si* dona a partire da sé.²⁴ Nel caso particolare in cui il fenomeno donato assume la figura del dono, potremmo più facilmente assegnare alla sua "fenomenalizzazione" [phénoménalisation] un altro sé che se stesso? È sufficiente formulare la domanda per capire che il dono, più di qualsiasi altro fenomeno, non consente che un'altra istanza presieda alla sua "fenomenalizzazione". Il dono si mostra a partire da se stesso anzitutto perché, come ogni altro fenomeno, esso *si* dona a partire da sé, ma anche perché, più radicalmente rispetto ad ogni altro fenomeno, esso dona il suo sé a partire da sé. Il dono che (si) dona non dona che a partire da sé, dunque senza dovere nulla ad un'altra ragione (o causa) che se stesso. Non c'è che da tornare alla descrizione precisa del dono, per verificare che questo fenomeno si manifesta come il dono – *di sé*, a partire dal solo sé, senza altra ragione che se stesso.

Poniamo il caso semplice in cui un dono si manifesta al suo donatore, prima che egli lo doni effettivamente (il donatario resta in questo caso tra parentesi). In che modo il dono ridotto raggiunge il donatore, così da donarsi effettivamente? Vediamo prima la risposta non critica (senza riduzione): il dono passa all'effettività quando il

donatore si decide a donarlo e vuole stabilire se stesso quale causa efficiente e ragione ultima. Ma questa risposta non basta; perché la decisione resta un'apparenza, in quanto dobbiamo comprendere in modo più essenziale come il donatore stesso giunga a decidere di donare effettivamente questo dono, ovvero come gli avvenga (la decisione) di deciderlo. E la risposta a questa domanda non risulta tanto facile quanto ci si potrebbe aspettare. – Perché il donatore non si decide evidentemente a donare tale dono a causa dell'oggetto che dona. Anzitutto perché un oggetto non può, in quanto tale, decidere nulla, in particolare tra lui e tutti gli altri oggetti passibili di essere presi in considerazione per essere donati. Poi perché le ragioni per le quali preferire donare quell'oggetto piuttosto che un altro non potrebbero che risultare dei calcoli, che in ogni caso l'oggetto subirebbe, senza produrli, né giustificarli. – Il donatore non si decide per tale dono nemmeno a causa di quel beneficiario potenziale che lo avrebbe sollecitato più degli altri: il numero di coloro che sono in necessità scoraggia e l'impudenza delle richieste addirittura disgusta, senza permettere di decidersi. – Al donatore non resta così che decidersi solo a donare, da se stesso; ancora, è necessario che egli si decida a *donare* e non solamente a rinunciare ad un oggetto disponibile secondo le regole di un interesse gradito, né solamente a spartirlo per calcolo (perfino per giustizia, l'uguaglianza), o a distribuirlo secondo le leggi dell'economia (lo scambio). È qui necessario che si doni un dono puramente ridotto alla donazione in sé.

E ciò può accadere solo se il dono nasce da se stesso e s'impone come tale al suo donatore, lo raggiunge come qualcosa da donare, esige di essere donato (*donandum est*), si mostra tra molti altri oggetti o essenti come quello del quale s'impone il dono – come talmente utile ad un'indigenza vicina al suo attuale (e provvisorio) proprietario, che questi ne debba diventare ormai il locatario passato e infine il donatore; o come talmente bello da essere adeguato solo ad una bellezza più grande di quella del suo possessore, per la quale è doveroso farne omaggio; o infine come così raro che il suo inventore si sente obbligato a condurlo verso uno scrigno più eccezionale di lui. Gli esempi di questa costrizione silenziosa, politici (devoluzioni:

²⁴ Cfr *Etant donné...*, §§17-18 (et L.III, *passim*).

Lear nei confronti delle figlie), morali (rinunce: la principessa di Clèves), religiosi (consacrazioni: la povertà di Francesco d'Assisi) o altri, abbondano al punto che ci dispensano dal descriverli ulteriormente. Il dono che deve essere donato accade qui a questo punto a partire da se stesso, a partire da un *sé*, che s'impone in due sensi. Anzitutto s'impone come ciò che bisogna donare – fenomeno che si distingue dagli altri per un'evidenza tale che nessuno può legittimamente proclamarsene il possessore, fenomeno che brucia le dita e la cui stessa eccellenza esige di disfarsene. Poi il dono s'impone obbligando il suo primo possessore a lasciarlo andare verso un destinatario che è sempre altro; perché il dono decide da sé del suo possessore, esige dunque da questo possessore che egli se ne faccia donatore e se ne privi (in quest'ordine e non all'inverso). Così, il dono ridotto alla donazione si compie in virtù di nient'altro che la propria *donabilità*: esso trasforma la sua realtà di essente o di oggetto manifestandosi come donabile e convince il suo possessore a disfarsene per potersi manifestare in una perfetta donabilità. Il dono decide da sé della sua donazione e decide da sé il suo donatore, manifestandosi indiscutibilmente come donabile e facendosi donare. Questa fenomenologia non gli deriva da nient'altro che da se stesso. Non ha fatto ricorso a nessun'altra causa, né ragione, che la pura esigenza di mostrarsi come si dona – vale a dire in sé e da sé. Accade a partire dalla sua possibilità, così come esso la dona originariamente a se stesso.

Supponiamo il caso contrario, in cui un dono si mostra al suo donatario, che lo riceve (restando ora il donatore tra parentesi). In che modo il dono ridotto raggiunge questo donatario a titolo di dono effettivo? Forse perché questo stesso donatario si decide a riceverlo e vuole stabilire se stesso come sua causa finale e ragione prima? Certamente, ma resta comunque da capire in che modo lo stesso donatario giunge ad accettare questo dono come dono, ovvero a decidersi di accettarlo. Ora, le difficoltà qui aumentano. – Anzitutto bisogna che il potenziale beneficiario accetti di ricevere il dono; ma questa accettazione implica una rinuncia previa e considerevole: quella di abbandonare la posizione dell'autosufficienza e del tranquillo possesso di sé e del proprio mondo, in breve di rinunciare al più potente dei

fantasmi, che fonda tutta l'economia e tutto il calcolo degli interessi nello scambio, quello dell'identità dell'*io* con il sé. In poche parole, si tratta di contraddire il principio d'identità. Prima di accettare un dono (cosa che sembrerebbe comunque molto facile, perché si tratta apparentemente di un guadagno puro e semplice), bisogna anzitutto accettare di accettarlo, il che implica di riconoscere che non ci si accresce più da sé, ma piuttosto attraverso una dipendenza da ciò che io non sono, più esattamente da ciò che l'*io* in me non è. E una tale ammissione suppone che si abbandoni l'uguaglianza con il sé, dunque non solo ciò che la morale chiamerebbe egoismo, ma soprattutto ciò che la riduzione alla donazione ha stigmatizzato come scambio ed economia; si tratta niente meno che di abbandonare una logica per un'altra, che nessuna ragione sufficiente governa e nessuna causa controlla. In seguito, bisogna discernere tra ciò che è conveniente accettare e ciò che non si deve accettare; perché non ogni bene si offre come un dono da ricevere. Sia che rimanga il possesso di un proprietario assente o sconosciuto (brama di un oggetto perduto, abbandonato, trovato, che viene assegnato di diritto ad altri). Sia che non possa in nessun caso divenire un bene appropriabile da qualcuno per il suo godimento (come i beni ambientali, che non appartengono a nessuno, come il corpo umano, di principio indisponibile). Sia che la parvenza di un dono finisca per rivelarsi un male (il cavallo abbandonato ai Troiani dai Greci), ecc. Ne deriva questa conclusione: per discernere se e quando si tratti davvero di un dono, bisogna primariamente che questo stesso dono appaia come tale, vale a dire come donato da ricevere. – Queste due esigenze, accettare di accettare e discernere cosa accettare, non possono essere soddisfatte dal beneficiario, poiché egli non diverrà un donatario che a partire dal momento in cui esse risulteranno soddisfacenti ai suoi occhi, dunque prima di lui.

Non resta perciò che un'unica ipotesi: deve essere il dono stesso a far accettare che lo si accetti e a dichiararsi da ricevere. E il dono vi perviene precisamente quando, dalla massa innumerevole degli essenti ed oggetti a disposizione, ma indifferenti o regolati dal possesso, se ne distacca uno, che s'impone manifestandosi come quello che

devo accettare (*accipiendum est*). Esso si manifesta allora a titolo di fenomeno sorto sotto l'aspetto dell'*accettabilità*. Si manifesta designando se stesso come quello da ricevere e facendosi accettare da chi, a prima vista e il più delle volte, non lo vedeva come un dono, né intendeva farsene donatario. Una tale accettabilità si esercita su chi, senza di essa, non si riconoscerebbe come un donatario. Non si esercita solamente né primariamente alla maniera di una pressione morale o di una seduzione sensibile, ma in virtù di un aspetto privilegiato della fenomenologia – la fenomenologia di ciò che si dona da ricevere in sé e per sé. Il dono si fenomenizza da sé in quanto si mostra come si dona: come ciò che nessuno può iniziare a vedere se lo riceve dapprima. Il dono così ricevuto non rinvia a nessun'altra causa, né a nessun'altra ragione che la sua pura donazione per mostrarsi a pieno diritto. Non presupponendo né il suo donatario né il suo donatore, esso accade a partire dalla propria possibilità, quale esso la dona originariamente a se stesso: si mostra in sé perché si dona in sé.²⁵

Al termine di questa descrizione ancora incoativa, giungiamo all'abbozzo di un risultato: il dono, se si comincia seriamente a ridurlo alla donazione, si dona a partire solo da sé; esso può delinarsi non soltanto mettendo tra parentesi sia il suo donatario, sia il suo donatore, sia la sua oggettività (*supra*, S.III), ma primariamente esso li suscita nei due aspetti della sua fenomenologia, la donabilità e l'accettabilità. Il dono ridotto accade dunque senza causa, né ragione che basti a renderne conto, se non se stesso; non nel senso che renda dei conti

a sé, ma nel senso che si rende (ragione) in quanto si dona in e attraverso sé. Esso infatti si rende, in molteplici sensi. Si rende nell'abbandonarsi al suo donatario, per permettergli l'atto di accettare. Si rende anche al suo donatore, nel mettersi a sua disposizione per permettergli l'atto di donare. Si rende da ultimo a se stesso, nel compiersi perfettamente disperdendosi senza ritorno come un puro dono abbandonato, possibile in qualsiasi impossibilità. Così il dono ridotto compie il sé del fenomeno pieno: ciò che appare, appare come ciò che si mostra (Heidegger). Ma ciò che si mostra non può che mostrarsi in sé, dunque anzitutto a partire da sé. Ma, ancora, non può mostrarsi a partire da sé che mettendo in gioco il suo sé nel mostrarsi, dunque donandosi in sé. Un fenomeno non si mostra in sé che donandosi da sé.²⁶ E donarsi significa qui donarsi nel visibile senza riserva né ritrazione, dunque senza condizione né misura, dunque senza causa né ragione. A meno di dire che la giusta ragione del manifestarsi consiste, come per la donazione, nel non averne alcuna. Il dono si dona da se stesso senza nulla chiedere ad una possibilità venuta da altrove, come quella calcolata in modo oculato dalla ragione sufficiente, in breve senza altra possibilità che la propria. Il dono ridotto a donazione non domanda alcun favoritismo per donarsi, né per mostrarsi come si dona. Non chiede alcuna possibilità, ma la dona a tutto, a partire da quella che apre per sé.

²⁵ Questo dono, che impone da sé di essere dato e ricevuto, potrebbe, con Barthes (o Hölderlin?) essere definito *adorabile*: perché «*Adorable* significa: questo è il mio desiderio, in quanto è unico: "è questo! È esattamente questo (che amo)!"». Tuttavia, quanto più sperimento la specialità del mio desiderio, tanto meno posso nominarla; alla precisione del bersaglio corrisponde un tremore del nome; il proprio del desiderio non può che produrre un improprio dell'enunciato. Di questo fallimento linguistico non resta che una traccia: la parola "adorabile" (la traduzione giusta di "adorabile" sarebbe *l'ipse* latino: è lui, è proprio lui in persona)» (*Fragments d'un discours amoureux*, op.cit., p.27). In realtà, l'ipseità e il puro sé di questo fenomeno – l'amare, dunque il ricevere, dunque il donare – gli derivano forse dal fatto che, precisamente, essi si liberano dal mio desiderio e dal suo linguaggio, che, di questo adorabile, non vedono che fuoco, un oggetto visibile dell'oscuro desiderio.

²⁶ Sul passaggio dal «mostrarsi» al «donarsi», cfr *Etant donné...*, §6, op.cit., p.100s.

VIII. Il dono senza principio di ragione sufficiente

Da quanto detto consegue che, andando oltre la richiesta di una causa e di una ragione, non solo il dono non si condanna a mancare di razionalità, ma potrebbe al contrario introdurre una più «grande ragione» rispetto alla stretta *ratio reddenda* della metafisica. O ancora: il dono non offrirebbe forse la figura non-metafisica per eccellenza della possibilità e la possibilità «più alta dell'effettività» non potrebbe aprirsi anzitutto in quanto dono? Detto in altro modo: se il fenomeno nella sua stretta accezione si mostra in sé e a partire da sé, scaturendo da una possibilità assolutamente sua, allora il dono non si offrirebbe come il fenomeno privilegiato, più esattamente come il paradigma di ogni fenomenologia?²⁷

Che il dono ridotto e il fenomeno come donato puro non provenissero da alcuna causa né ragione altra ma da se stessi, non significa che siano privi di razionalità o che manchino del concetto, perché nulla dimostra che l'esigenza di rendere ragione della propria fenomenologia ad un'istanza altra da sé definisca la più elevata razionalità di un fenomeno. Potrebbe essere che una tale figura della ragione - la figura metafisica della ragione eteronoma - comprometta, addirittura censuri la fenomenologia di tutti i fenomeni, al punto che, in quest'epoca di nichilismo, potrebbero ancora esplodere pubblicamente solo quei fenomeni la cui saturazione intuitiva liberi dall'influenza del principio di ragione. Contestare il primato del principio di ragione sul fenomeno o, ciò che è lo stesso, dell'economia sul dono, non ha niente dell'impresa assurda, poiché l'uno e l'altro espongono a chiare lettere, nelle loro rispettive formulazioni, una contraddizione fondamentale proprio dal punto di vista della donazione. - L'economia anzitutto. Essa si fonda sullo scambio, al quale chiede l'uguaglianza e la giustizia, poiché si definisce da sé in questo modo:

«L'atto proprio della giustizia è di *rendere* (*reddere*) a ciascuno il suo» (Tommaso d'Aquino).²⁸ Ma cosa significa qui *reddere*, se non rendere, cioè ri-donare, dunque anzitutto donare? La giustizia consisterebbe così nel donare a ciascuno, eventualmente in ritorno e di conseguenza (ma non necessariamente), ciò che gli è dovuto; ma allora essa non si basa più sullo scambio, poiché lo scambio stesso si comprende qui come un modo particolare (d'altronde svalutato) del dono! La giustizia, come lo scambio, supporrebbe al contrario un intervento originario, benché dissimulato, del dono stesso. Il dono racchiuderebbe dunque la ragione dello scambio e della giustizia, e non l'inverso? L'economia non ridurrebbe il dono più di quanto non vi si riducesse, ma ne deriverebbe indubbiamente per semplificazione e neutralizzazione. In poche parole, lo esigerebbe, come sua autentica ragione.

E' la stessa cosa per il principio di ragione? In effetti, Leibniz non smette di fondare questo presunto «grande principio della metafisica» sulla medesima resa al *reddere*: «Il grande assioma/Niente è senza ragione/ O, che è lo stesso, niente esiste di cui non si possa *rendere* (*reddi*) ragione del perché esso è invece di non essere (almeno per uno [spirito] che tutto conosce) e del perché è così invece che altrimenti». ²⁹ È possibile rendere ragione di tutto - ma come rendere ragione del fatto che si debba *rendere ragione* della stessa ragione? Se l'evidenza del principio di ragione non ha nulla da temere rispetto ai

²⁸ «Proprius iustitiae actus est unicuique quod suum est *reddere*» (*Summa Theologiae* IIa IIae, q.68, a.11, c.), questo testo rimanda ad Aristotele, *Ethique à Nicomaque* V, che però non utilizza letteralmente questa formula.

²⁹ «Axioma magnum/ Nihil est sine ratione/ Sive, quod idem est, nihil existit quin aliqua ratio *reddi* possit (saltem ab omniscio) cur sit potius quam non sit et cur sic sit potius quam aliter» (*Elementa verae pietatis*, 1677-8, in G. Grua, *Textes inédits*, Paris, PUF, 1943¹, 1999², p.13). Cfr. tra gli altri: «Principium omnis ratiocinationis primum est, nihil esse aut fieri, quin ratio *reddi* possit, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sic sit potius quam aliter, paucis omnium rationem *reddi* posse» (*Ibid.*, p.25); o: «...principium *reddendae* rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis ratio *reddi* potest, ut vulgo ajiunt, quod nihil fit sine ratione» (*Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, in *Die Philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gehrhardt, Halle, 1860¹, Hildesheim, 1971², t.VII, p.309).

²⁷ Così acquisterebbe tutto il suo peso questa osservazione en passant di Barthes: «Il dono svela allora la prova di forza di cui è strumento» (*Fragments d'un discours amoureux*, op.cit., p.91).

tentativi di sottometterlo, ad esempio, ai principi di contraddizione o d'identità, se può resistere alle pretese quietistiche della gratuità o ai sospetti empiristici dell'indeterminismo, essa vacilla tuttavia di fronte all'immanenza in lei del *reddere*. Perché, per assicurare la ragione sufficiente, è necessario che uno spirito (all'occorrenza, per gli enunciati contingenti, uno spirito onnisciente) la renda. Ma renderla (*reddere*) implica che la si ri-doni, che la si doni di ritorno, dunque essenzialmente che la si doni. *Rendere*, la parola viene infatti dal latino popolare **rendere*, formato da *reddere* per attrazione con *prendere*.³⁰ Rendere ragione può eventualmente essere tradotto anche, in fondo, con una ri-presentazione (Heidegger); ma quest'ultima non sostituisce la donazione, da cui proviene e che la permette come una delle sue operazioni derivate. Che si debba donare anche la ragione (sufficiente), proprio lei, così estranea al dono, evidentemente non si giustifica più attraverso il principio di ragione, che non può farlo. Siccome bisogna rendere anche la stessa ragione, la ragione allora non poggia affatto su di sé, ma sul dono. Questa altra «ragione» al secondo grado, richiesta per rendere la ragione al primo grado, non basta dunque mai a donarla, lei, che non sa donare – per cui solo un dono può donarla. La ragione non diventa autenticamente sufficiente se non perché un dono (ridotto alla donazione) la dona (e la rende) a se stessa. La ragione non basta a pensare se stessa più di quanto non era giunta a pensare il dono. In poche parole, se bisogna ri-donare la ragione, ciò implica che la *ratio* resta in sé seconda e come derivata da un'istanza più originaria – la donazione, che la mette in grado di esercitarsi come ragione ultima. La donazione regge la *ratio reddenda* più intimamente di quanto lo scambio non regga il dono, perché nessuna ragione può esimersi dall'essere resa, cioè dal fatto che un dono la metta in scena e la preceda. Il dono solo rende la ragione a se stessa.

³⁰ Cfr O. Bloch. W. von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, 1932¹, 1989⁸, p.546; A. Ernout, *Morphologie historique du latin*, §207, Paris, 1953², p.136; et Antonio Maria Martín Rodríguez, *Los verbos de 'dar' en latín arcaico y clásico*, Université de Las Palmas, Grande Canarie, 1999 (*ad loc.*). Confermato da V. Carraud, che trova il senso fondamentale («...donare la ragione», *ratio redenda/ratio reddita*, etc.) anche nelle formule della storia della metafisica (*Causa si-ve ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, pp.27sq., 436, 462 et n.1, 492, etc.).

sa, perché esso solo basta a donarla. Stavolta il dono non aspetta più dalla ragione il suo buon diritto, ma, viceversa, giustifica la ragione, perché la precede, come una più «grande ragione».

Il dono solo dona la ragione e la rende a se stessa. Esso rifiuta così il secondo principio della metafisica, come aveva contraddetto il primo. Come comprendere più precisamente questo privilegio di extra-territorialità metafisica del dono e come estenderlo alla fenomenologia in genere? Il dono dona la ragione e la dona a se stessa, altresì detto, esso rende alla ragione la sua piena validità, perché si dona da sé ragione, senza alcuna condizione, né eccezione. Il proprio del dono consiste in effetti in questo, che non ha mai torto e sempre ragione: poiché non dipende da alcun dovuto o dovere, esso non risulta mai non dovuto o in debito. Non avendo alcun presupposto (nemmeno la giustizia dell'uguaglianza, né l'uguaglianza dello scambio), nessuna condizione previa, nessun requisito, il dono (si) dona con assoluta libertà. Poiché accade sempre insperato e improvviso, in sovrappiù e senza pesare su di un bilancio, non lo si può mai rifiutare, né declinarlo; o, se lo si rifiuta (ed abbiamo visto che si può farlo spesso), non si può davvero farlo a ragione, né soprattutto rifiutargli il diritto di donarsi, perché esso si dona senza prezzo, senza salario, senza esigenza né condizione. Accadendo sempre in sovrappiù, non chiede niente, non toglie niente, non prende niente a nessuno. Il dono non fa mai un torto, perché non ha mai torto. E, non avendo mai torto, esso ha sempre ragione. Libera così, insieme a se stesso, la sua ragione – ragione che dona donandosi e senza chiedere altra autorità che il suo accadimento. Il dono coincide con la sua ragione, perché la sua semplice donazione gli basta come ragione. Ragione che basta a se stessa, il dono si dà ragione donandosi.

Ma non è forse la stessa cosa per il fenomeno in generale, a condizione perlomeno che si mostri in e a partire da sé, perché si dona in una donazione compiuta (secondo l'anamorfofi, l'arrivo, il fatto compiuto, l'incidenza e la situazionalità)?³¹ Non lo è ancor più chia-

³¹ Sulle determinazioni del fenomeno come donato puro, cfr *Etant donné*, *op.cit.*, Livre III.

ramente se si considerano i fenomeni saturi (l'evento, l'idolo, il corpo e l'icona o volto)?³² Il fenomeno, quando si manifesta a partire da sé e in sé, non vi perviene che donandosi, dunque nell'accadere senza altra condizione che la sua sovrana possibilità. Si mostra imponendosi nella visibilità, senza causa né principio che lo precedano (perché, se ce ne fossero, non giungerebbero che dopo la sua venuta, ricostituiti *a posteriori*). Del resto, esso non soltanto si mostra nel visibile, che il suo orizzonte definisce *ne varietur*, ma vi si aggiunge, perché vi aggiunge un nuovo visibile fino a quel momento rimasto invisibile e che tale sarebbe rimasto senza questo evento inatteso. Esso ridefinisce così l'orizzonte secondo la misura delle sue nuove dimensioni e ne sposta i confini. Il fenomeno non ha mai torto, ma sempre ragione, che si manifesta con il suo dono – la sua sola ed intrinseca ragione.

Indice

1. Una contraddizione nei termini	3
2. Lo scambio e il suo valore	
3. L'economia	
4. Ridurre il dono alla donazione	
5. Il caso del dono – la paternità	
6. Il dono senza il principio d'identità	
7. L'orizzonte proprio del dono – la possibilità senza condizioni	
8. Il dono senza principio di ragione sufficiente	

³² Sull'analisi dei fenomeni saturi, cfr *Ibid.*, Livre IV, §§21-23 e *De surcroît.*, *op.cit.*, (*passim*.)

