

Custodire la distanza.

Una riflessione sulla profondità come dimensione amorosa a partire da François Jullien

Prisca Amoroso

è membro del Centro di ricerca
Officine Filosofiche dell'Università di
Bologna. È Dottoressa di ricerca in
Philosophy, Science, Cognition, and
Semiotics e cultrice della materia
presso lo stesso Ateneo. Tra i suoi
interessi di ricerca: il gioco, il soggetto
e la soggettività infantile, l'idea di Terra,
l'ecologia

prisca.amoroso2@unibo.it

This paper presents a reflection on depth as the dimension in which the experience of love takes place. Because depth is co-instituted with the motor ability of a subject who is capable of going through space, it is the necessary condition for two subjects to approach each other. Referring to François Jullien's notion of de-coincidence, in its various forms, this paper attempts to value distance and the "écart", as the two main aspects of the relation with the other.

61

La prossimità all'altro non può tuttavia ridursi alla condivisione di un territorio, a una vicinanza spaziale. L'altro come altro ci resta lontano, qualunque sia la vicinanza dove ci collochiamo. Ed è nella misura in cui riconosceremo di essere lontani l'uno dall'altro che potremo cominciare ad avvicinarci. (Irigaray 2008, 26)

1. Una premessa. L'ossessione per la coincidenza

Uno degli aspetti più paradigmatici della modernità è l'ossessione per la rappresentazione. [1] Dal piano cartesiano al quadro-finestra di Leon Battista Alberti, l'affermazione della sensibilità moderna si esprime in uno specifico rapporto con la mimesi, che assume il carattere della coincidenza, ovvero dell'adeguamento della rappresentazione all'originale, che smarrisce lo scarto tra l'originale e la copia. [2] Nella rappresentazione perfetta, nel grado zero della mimesi, ciò che va perduto è lo scarto che istituisce la mimesi stessa: si produce un appiattimento. Lo sforzo della modernità, che mette l'istanza di rappresentazione al centro della propria espressività, è la riproduzione geometrica e oggettiva del mondo, che trova voce nell'arte, nella filosofia, nelle scienze naturali che proprio con la modernità cominciano ad acquisire una propria specificità disciplinare. Molto è stato scritto a proposito della prospettiva rinascimentale come della più alta traduzione dell'istanza di rappresentazione. [3]

[1] Si confrontino, su questo tema, Goody (2000) e Sanna (2020).

[2] Come ha sostenuto Iacono, al grado zero della mimesi «quel che cessa di avere valore semantico ed epistemologico è la differenza.» (Iacono 2010, 73). Su differenza e scarto, cfr. *infra*.

[3] Sulla prospettiva rinascimentale cfr. Belting (2019); Carbone (2016); Iacono (2010).

Il velo tramato dalla quadrettatura teso sul quadro che Alberti interpone fra l'occhio e i corpi da rappresentare (della cui invenzione è legittimamente così fiero per l'apporto dato al dispositivo della piramide visiva) è senza dubbio uno strumento particolarmente ingegnoso per rendere ancora più rigoroso l'“adeguamento” con la “cosa”. Ne illustra alla perfezione la logica e le ambizioni, in quanto permette di offrire alla vista sempre le medesime superfici sotto la stessa angolatura, mantenendole di conseguenza sempre identiche allo sguardo, che a sua volta ritrova sempre la stessa posizione del punto di vista. (Jullien 2019, 101-102)

È il tentativo di produrre «una rappresentazione che sia una descrizione pura» (Iacono 2010, 48), riproduzione geometrica e disincarnata dell'oggetto. In particolare, una riproduzione geometrica della disposizione dei corpi in uno spazio dotato di profondità. Ma com'è tematizzata la profondità nella prospettiva rinascimentale? Si direbbe che essa sia negata come tale, e trattata come un'altra larghezza, ricondotta al paradigma bidimensionale – lo stesso del piano cartesiano –, proprio mentre si vorrebbe dare conto della tridimensionalità dello spazio.

Una riflessione sull'istanza di rappresentazione deve trovare un tema privilegiato nella questione della profondità, in ragione della costitutiva resistenza della profondità alla rappresentazione oggettiva. Come dire, infatti, la profondità, se non con riferimento a un punto di vista soggettivo e mutevole? In che modo una terza dimensione, non inclusa nel piano cartesiano, si dà, se non nella misura in cui, in quanto soggetti, conosciamo una distanza attraversabile tra noi e le cose?

La soluzione costituita dalla prospettiva rinascimentale è invece

proprio una restituzione “esterna”, dello spazio, «l’invenzione di un mondo dominato, posseduto da parte a parte, in un sistema istantaneo», lo spazio è «visto da un certo punto di osservazione, da un occhio immobile fisso su un certo “punto di fuga”, su una certa linea d’orizzonte scelta una volta per tutte» (Merleau-Ponty 2019, 91): è lo sguardo di dio. Dio, e con dio l’uomo moderno, non conosce profondità, perché può abbracciare tutto il visibile attraverso la lente geometrica, per la quale la profondità non è alcunché di diverso dalla larghezza. Tuttavia la profondità non è una terza dimensione «che si aggiunge dall’esterno alla lunghezza e alla larghezza, ma resta sepolta come il sublime principio del contrasto che le costituisce» (Deleuze 1997, 297).

A livello fenomenologico ed esistenziale, essa, legata alla nostra capacità di muoverci attraverso lo spazio, traccia – o è traccia di – un mondo segnato da scarti e lacune, un mondo che ci interroga, che non è semplicemente dispiegato davanti a noi, un mondo dentro il quale siamo. Essa è la risultante di una tensione corporale verso le cose, di una risonanza tra il nostro schema corporeo e la struttura dell’essere sensibile. Riconoscere la profondità come dimensione d’esistenza, significa non piegarla alla sintesi intellettuale che la riconduce all’appiattimento geometrico; e, per richiamare le parole di Klee, significa farla oggetto di un “rendere visibile”, non di una rappresentazione.

2. L'apparire dell'altro

L’ossessione per la rappresentazione – della quale l’arte è solo uno dei campi di manifestazione – è esposta a ciò che François Jullien ha indicato come il rischio dell’assoluta coincidenza, rischio al quale, nella riflessione del sinologo francese, è esposto lo stesso Essere. [4] La pienezza d’Essere è disattivazione dell’essere. Quando una presenza si compie pienamente – ad esempio, quando, nella vita, aderisco completamente a una scelta, a uno *stile di vita*, a una morale, o quando, nella relazione con un altro sento di conoscerlo del tutto –, ecco che essa si disattiva: l’adesione alla mia vita diventa invisibile, insignificante; l’esistenza dell’altro non mi è più altra e la relazione si disperde. Si è di fronte alla «contraddizione che si scopre nella presenza» (Jullien 2016, 33): perché non si spenga, la presenza ha bisogno di un risvolto di mancanza.

Al di là di come la questione ontologica venga declinata da Jullien, [5] è importante notare come il rischio della coincidenza non sia una questione morale, e come non si esaurisca neppure in una condizione psicologica: è in gioco anzitutto l’essere. È l’Essere stesso che per essere ha bisogno di smarcarsi dall’adeguamento, attraverso una “desolidarizzazione”:

È in seno allo stesso adeguamento, infatti, che stabilizzandosi si sterilizza e adattandosi si disattiva, che s’introduce una desolidarizzazione nei confronti dell’adeguamento stesso che, disfacendo la normalità, riapre la possibilità di un divenire. (Jullien 2019, 15)

[4] Scrive Jullien che «il *dis-ade-guamento*, prima di essere in me, è nell’Essere. Esso si colloca nell’incapacità dell’Essere di “essere”, cioè di essere presente senza disattivarsi come “essere” non appena si integra e si satura, cioè si realizza; si trova nella sua incapacità di determinarsi senza sprofondare, appiattirsi, perdersi o manifestarsi senza per questo occultarsi. [...] [L]a contraddizione dipende dal fatto che l’“essere”, o ciò che chiamiamo la realtà, ha bisogno (ed è sempre difficile confessare un “bisogno”) del suo negativo per purgarsi da sé stesso e affermarsi, o per rendersi effettivo. Prima di essere un difetto dell’umano, un vizio di fabbricazione dell’ “uomo”, o il segno della sua natura decaduta, questa dimensione viziata è costitutiva del reale in quanto “reale”, che realizzandosi si reifica. La questione del desiderio umano, che non sopporta di essere soddisfatto, ne è un mero effetto; la nostra incapacità di evitare che la presenza sprofondi ne è un semplice riflesso» (Jullien 2016, 35).

[5] Nella ricostruzione della storia del concetto di Essere nella tradizione filosofica occidentale, rispetto a questo punto, Jullien fa largo ricorso al “travaglio del negativo”, che sembra esaurire una più larga varietà di trattazioni rintracciabili nella letteratura. Cfr. Jullien (2016).

Jullien propone di chiamare il processo di riattivazione mediante il quale la *presenza a qualcosa* resta in essere “de-coincidenza”: «Chiamerò de-coincidenza il processo di apertura che lascia emergere – disfacendo dall’inter-no ogni ordine che, instaurandosi, si fissa – risorse precedentemente inimmaginabili» (Jullien 2019, 10).

Prenderemo in esame, in particolare, il ruolo della de-coincidenza nella relazione con l’altro, e poi, più specificamente, nella relazione d’amore. A questo fine, è necessario tornare ancora nel cuore della modernità, per riflettere nuovamente sul problema della soggettività (e dell’intersoggettività).

È possibile articolare un tale nucleo di problemi – profondità, soggettività, alterità – su livelli multipli: *naturale* (Irigaray 2008), trascendentale, ontologico.

Quando parlo di un livello naturale, ho in mente l’insegnamento della fenomenologia, che mette in luce una dimensione *prelogica* del rapporto del soggetto al mondo, una dimensione, cioè, che è animata da un’intenzionalità corporea, motoria, dalla direzionalità del vivente nel farsi strada nel mondo. L’esistenza di un livello naturale nella relazione con l’altro, come stiamo per vedere, segnala il fatto che il soggetto è già sempre esposto alla possibilità, o, per così dire, alla necessità virtuale della presenza dell’altro.

L’altro si dà nel mio campo percettivo, ovvero nel mio orizzonte *assoluto*: il livello prelogico è un piano nel quale non vi è consapevolezza dell’esistenza di orizzonti altri, o, in altri termini, non vi è coscienza della non identità tra gli orizzonti soggettivi. Il mondo, mio e altrui, è sempre il *mio* mondo, non *condiviso* ma immediatamente presente all’altro.

Ma questa pretesa egocentrica comporta che un posto sia già da sempre pronto per l’altro: il mio corpo stesso attesta una capacità di accoglimento e di formulazione intima dei gesti altrui. È il grande tema fenomenologico dell’*Einfühlung* (Husserl 2019), capacità che è esistenziale molto prima e più radicalmente che morale: è il sentire l’altro in me o, nei termini usati da Luce Irigaray (2008), il mio *essere già sempre affetto da lui*.

L’apparizione dell’altro è possibile perché il mio rapporto al mondo è segnato da una postura, modificabile (*infra*), ma non abbandonabile. Io, il mio corpo, sono centro per me stesso e sperimento che lo stesso avviene per qualcos’altro che è nel mondo, che proprio in virtù di questo stesso limite condiviso, posso riconoscere come altro, cioè come titolare di *soggettività*. Vedo che il mondo ha più centri, anche se – anzi, proprio perché – il mio centro non mi abbandona.

Guardo quell’uomo immobile nel sonno che all’improvviso si sveglia. Apre gli occhi, fa un gesto verso il cappello caduto al suo fianco e lo prende per proteggersi dal sole. Ciò che finalmente mi convince che il mio sole è anche suo, che egli lo vede e lo sente come me e, infine, che siamo in due a percepire il mondo è precisamente ciò che, a prima vista, mi impedisce di concepire l’altro, cioè di sapere che il suo corpo fa parte dei miei oggetti, che egli è uno di essi, che figura nel mio mondo. Quando l’uomo addormentato tra i miei oggetti inizia a rivolgere loro dei gesti, a usarli, non posso dubitare un istante che il mondo al quale si rivolge sia veramente il mondo che io percepisco. Se percepisce qualcosa ciò sarà il mio proprio mondo, visto che vi prende origine. Ma perché lo percepirebbe, come posso concepire che lo faccia? Se ciò che sta per percepire, inevitabilmente, è proprio ciò che viene percepito da me,

almeno questa sua percezione del mondo che sto presupponendo non ha spazio nel mio mondo. Dove la metterò? [...] Non possiamo metter[e l'altro] da nessuna parte ed effettivamente non lo mettiamo da nessuna parte, né nell'in sé, né nel per sé che sono io. Non v'è posto per l'altro che nel mio campo, ma almeno questo posto è pronto per lui da quando ho iniziato a percepire. (Merleau-Ponty 2019, 167-168)

Nell'impostazione fenomenologica espressa da questa pagina di Merleau-Ponty, l'apparizione dell'altro si dà come risonanza dentro il mio stesso corpo, e questa risonanza origina proprio da quel punto che non può che restare cieco per me: il sentire dell'altro e la sua intenzionalità.

Qualcosa risponde ai *miei* oggetti, muove verso e contro di essi, e ciò mi rivela che quel qualcosa è la scaturigine di un'intenzionalità altra.

È importante notare come di punti ciechi sia fatta la storia del soggetto da Cartesio in poi: punti ciechi che si capovolgono proprio nell'origine della visione, o della conoscenza. Per dire meglio, in questa prima apparizione dell'altro, avviene qualcosa di speculare all'esercizio che conduce dal dubbio al *cogito* e dal *cogito* nuovamente al mondo. Se da un lato il *cogito* è ciò che rivela me a me stesso come *res cogitans* e dunque come soggetto, dall'altro lato l'intenzionalità dell'altro, proprio in quanto costitutivamente non appropriabile, oscura, mi rivela l'altro come soggetto.

Dunque l'essermi alieno dell'altro lo pone per me come soggetto, m'impone la sua resistenza di soggetto. Non mediante un banale raddoppiamento del mondo – nel qual caso il *suo* mondo avrebbe sempre comunque minore diritto di esistenza del mio –, piuttosto attraverso una contrazione che fa sì che l'altro sia risucchiato qui, nel e dal mio mondo: «si è stretto un legame senza che io debba decidere nulla» (Merleau-Ponty 2019, 168).

Ora, è proprio nell'impossibilità di concepire il mondo dell'altro come *un altro mondo*, che scopro che l'altro è a sua volta un soggetto. L'*Einfühlung* è, in modo apparentemente paradossale, l'espressione di un egocentrismo inestinguibile ma comune: poiché non mi è dato mettermi *nei panni* dell'altro, vestire la sua intenzionalità, poiché è per me impossibile invertire la direzione della mia apertura verso il mondo, sarà impossibile anche per lui allontanarsi da sé. Io sono inaggirabile a me stesso, quanto egli lo è a sé. Avviene un riconoscimento. Siamo impossibili l'uno per l'altro, e perciò siamo insieme.

Così come i miei occhi vedono il mondo e non possono mai vedere se stessi, e sono dunque il punto cieco da cui tutta la luce deve entrare, l'inconcepibilità dell'intenzionalità e del sentire altrui sono il punto cieco che illumina il suo essere soggetto. Propongo che questo punto cieco, questo essere un punto cieco dell'altro, corrisponda a ciò che Jullien indica come la sua de-coincidenza da me, che ne attiva la presenza.

3. Intenzionalità motoria e profondità

La centralità del corpo pone la dimensione naturale in un rapporto specifico con il problema della profondità intesa come spazialità, come spesso da attraversare. La fenomenologia ha mostrato come la profondità sia la dimensione esistenziale per eccellenza: dimensione dell'attraversamento, del passaggio, della potenza motoria. La profondità è co-istituita con la relazione soggetto-mondo: ammesso che si possa immaginare un mondo

senza soggettività, esso farebbe a meno della profondità, che si risolverebbe in *un'altra larghezza*. È nel rapporto tra soggettività e mondo che questo si presenta a tre dimensioni.

La valorizzazione della profondità è, ancora una volta, un dialogo con Cartesio, l'attestazione che il piano cartesiano non esaurisce la spazialità. Esso rappresenta, infatti, una spazialità geometrica nella quale non si dà movimento, attraversamento. E l'intenzionalità – nel livello che abbiamo chiamato naturale, o che possiamo indicare come prelogico – è nient'altro che questa possibilità che il corpo ha di *muovere verso*.

Ora, se la soggettività è istituita proprio dalla vettorialità, che mi rende sempre, necessariamente, costitutivamente orientato, e poiché l'altro appartiene al campo sul quale si esercita la mia intenzionalità motoria, ecco che l'altro apparirà come direzione possibile del mio intenzionare.

La relazione con l'altro richiede, allora, uno spazio di gioco, [6] di manovra: obbliga a una custodia della distanza. [7] Perdere la distanza significa infatti costituire un mondo a due dimensioni, privo di profondità, e dunque di e-sistenza. [8] La presenza dell'altro non si disattiva a patto che riconosciamo che «[l']altro sta in uno spazio che io non occuperò mai» (Irigaray 2008, 100), a patto, cioè, che non neghiamo la disponibilità di uno scarto, di un *tra* noi attraversabile (Jullien 2014).

La presenza genera da se stessa la propria opacità. Opaco (opacus): ciò che si oppone al passaggio. Come un fogliame opaco, che ostacola la luce e non lascia che attraversi le foglie. A che cosa è opaca la presenza, se non a se stessa? Non c'è un'altra cosa che faccia da schermo alla presenza, che si potrebbe individuare ed isolare, purgandone la presenza come ci si sbarazza di un ostacolo esterno. Non c'è altra cosa che impedisce la presenza di darsi attivamente in quanto presenza; è la presenza stessa, nel suo successo, a farsi ostacolo. È dalla saturazione-soddisfazione della presenza che proviene la sua disattivazione: la presenza diventa inattuabile proprio perché completamente presente, per il fatto che l'assenza non le permette più di spiccare e di formare un contrasto, venendo alla luce e operando attivamente. [...] La presenza, assumendo consistenza, sviluppandosi in ampiezza e in durata, affermandosi e assicurandosi, quindi non essendo più qualcosa per cui si lotta e ci si arrischia, si perde. Si perde per il suo stesso successo. Adagiandosi nella sua realtà, perde la sua effettività; occupa, ingombra, e proprio riempiendosi, cioè "accumulandosi", ammucchiandosi, si disfa. (Jullien 2016, 28-29)

È proprio quando l'altro si fa così prossimo che mi sembra di poter attingere direttamente alla sua intenzionalità, che egli scompare. Coincidiamo. La custodia della distanza è una risposta al rischio della coincidenza, del quale Irigaray parla nei termini di una riduzione della «trascendenza alla fatticità di un incontro» (Irigaray 2008, 50). Riconoscere l'altro come altro significa, appunto, attivare la trascendenza. [9]

In un passo dei *Frammenti di un discorso amoroso*, dedicato a "Il corpo dell'altro", Barthes riflette

[6] Spazio di gioco traduce qui il tedesco *Spielraum*, sul quale cfr. Amoroso (2019), 127 e ss. e De Fazio (2021), 157 e ss.

[7] Un altro modo per dirlo: «Ogni cornice è osmotica: essa non ha soltanto la funzione di separare due mondi, ma anche quella di unirli in una relazione che marca la differenza. [...] La cornice è come una membrana semipermeabile che, unendo e separando nello stesso tempo due mondi, li differenzia e li autonomizza attraverso una relazione che segnala il rapporto di somiglianza e di differenza tra essi» (Iacono 2010, 21).

[8] Sulla relazione tra de-coincidenza ed esistenza si veda l'opera di F. Jullien. «Dunque, cosa significa "esistere"? Esistere è, come sappiamo, "tenersi fuori", come dice il latino teologico *ex-sistere*. Ma se non è più "fuori da" Dio [...] "fuori da" che cosa sarà? Risponderei: fuori dalla coincidenza – fuori dalla coincidenza e dalla sua chiusura tramite adeguamento *in ciò che si adatta in un mondo* costituendo la positività del positivo. Esistere, in altre parole, significa promuovere la de-coincidenza» (Jullien 2019, 82). Sul tema dell'esistenza, per aggiungere un tassello al dialogo con Cartesio, cfr. la critica di Giambattista Vico (1971) all'affermazione "penso, dunque sono", che, nella prospettiva vichiana, andrebbe corretta in "penso, dunque esisto", l'esistenza essendo la dimensione della storicità.

[9] «Ogni soggetto è già investito da quell'esistente che è l'altro. Ogni soggetto è sempre già in rapporto con l'altro. Lo è a un livello naturale, attraverso l'intuizione e l'esperienza di appartenere alla stessa specie, e lo è, a un livello trascendentale, per il fatto di co-esistere nel mondo. Ma questo trascendentale è perverso nella sua intenzionalità se non tiene conto della dualità dei mondi. [...] Interrogarci sulla nostra relazione all'altro in quanto altro diviene la possibilità di trasformare in trascendenza ciò in cui noi siamo sempre già affetti da lui.» (Irigaray 2008, 12)

sull'esperienza dell'osservazione puntuale con la quale l'amante passa al vaglio del proprio sguardo ogni particolare del corpo dell'amato, come a volerne cogliere il mistero d'animazione. Non è un momento d'amore, ma, piuttosto, d'analisi "scientifica" dell'altro come corpo inerte, morto. Ma, come nel passo di Merleau-Ponty sopra discusso, se l'altro "si mette a fare qualcosa", se magari *pensa*, eccolo tornare alla presenza dei vivi, ecco di nuovo la distanza che lo fa vivo, che lo rende desiderabile, che lo corona di immaginario: ecco un *soggetto* che posso amare di nuovo.

A volte, un'idea balena nella mia mente: mi metto a scrutare lungamente il corpo amato [...] Scrutare vuol dire frugare: io frugo il corpo dell'altro, come se volessi vedere cosa c'è dentro, come se la causa meccanica del mio desiderio si trovasse nel corpo antagonista (sono come quei bambini che smontano una sveglia per sapere che cos'è il tempo). Questa operazione viene condotta in maniera fredda e stupida; sono calmo, attento, come se fossi davanti a uno strano insetto di cui improvvisamente non ho più paura. Certe parti del corpo sono particolarmente adatte a questa osservazione: le ciglia, le unghie, l'attaccatura dei capelli, gli oggetti molto particolari. È evidente che in quel momento io sto feticizzando un morto. La prova è data dal fatto che, se il corpo che sto scrutando si scuote dalla sua inerzia, se si mette a fare qualcosa, il mio desiderio cambia; se, per esempio, vedo l'altro pensare, il mio desiderio cessa di essere perverso e ridiventa immaginario: io ritorno a un'Immagine, a un Tutto: io amo di nuovo. (Barthes 2014, 61)

4. Lo scarto come modello dell'esperienza amorosa

Per ricostruire l'impostazione che fin qui ho provato a presentare, propongo di riassumerla nei seguenti punti: a. l'altro è per me tale, cioè è una soggettività a sua volta, proprio perché la mia intenzionalità corporea è assoluta, cioè non si lascia relativizzare; b. l'impossibilità di relativizzarmi costituisce la chiave di accesso all'essere altro dell'altro, cioè al *riconoscimento* di lui come un *simile*: per mezzo dell'*Einfühlung* riconosco la sua impossibilità a relativizzare la propria intenzionalità; c. perché questa tensione, che fa l'altro un altro e dunque un soggetto, resti attiva, è necessario che resti attiva la profondità che ci distanzia e che dà corpo all'irradiazione delle mie e sua intenzionalità. Infatti, se mi illudo di aderire completamente all'altro, perdo esattamente ciò che lo aveva posto per me come altro.

A questi tre punti ne va aggiunto uno ulteriore: d. avere un'intenzionalità "assoluta" non significa essere in una condizione di fissità, non significa che l'individuazione della soggettività possa mai dirsi completa. Se l'assoluto del soggetto risiede nella sua corporeità, va da sé che si tratti di un assoluto momentaneo, in continua modificazione, metastabile, [10] un assoluto mobile e corruttibile.

Chiaramente quest'affermazione non può riguardare solo la mia soggettività, ma risponde alla condizione di ogni soggettività, che non dovrà essere reificata o cristallizzata. Custodire la distanza nel rapporto d'amore significa non soltanto riconoscere l'essere altro dell'altro, riconoscere che «[l]'altro sta in uno spazio che io non occuperò mai. In ciò, elude la mia relazione alla spazialità», ma anche che «l'altro si muove nello spazio, e questo mi impedisce

[10] Su metastabilità e individuazione delle soggettività, è imprescindibile Simondon (2021).

anche di assegnargli un posto dove sarebbe in qualche modo a mia disposizione» (Irigaray 2008, 100): a questa affermazione di Irigaray segue non a caso l'osservazione che «Uno dei significati della reclusione delle donne in casa è senza dubbio quello di tenerle a disposizione dell'uomo in uno spazio fisso.» (Irigaray 2008, 100).

Poiché la relazione e il sentimento d'amore costituiscono una manifestazione peculiare del problema dell'alterità, mi sembra opportuno presentare un aspetto della proposta teorica di Jullien, che nelle intenzioni dell'autore riguarda in prima istanza la relazione di alterità tra culture, ma che può essere efficacemente declinato sul problema del rapporto io individuale-altro e del rapporto amoroso in senso più stretto.

Si tratta dell'affermazione di Jullien “contro la comparazione”, come recita il titolo in traduzione italiana del suo *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Al centro di questa proposta è l'affermazione della necessità di pensare lo “scarto”, spesso passato inosservato all'attenzione filosofica, [11] oscurato come spesso è dalla più sovente convocata “differenza”.

[11] Sullo scarto in Jullien, cfr. Rigoni (2014).

Nella prospettiva di Jullien, parlare di scarto permette di attestare la fecondità della non-identità tra due individui, gruppi culturali, tradizioni, paradigmi di senso. La *differenza* presenterebbe un limite: essa presupporrebbe un'individuazione già completa dei due o più oggetti della comparazione e occulterebbe la pretesa dell'assunzione di un punto di vista neutro a partire dal quale le identità sarebbero riconoscibili e, appunto, comparabili. Non solo: obiettivo della differenza *detta*, della differenza usata come strumento del discorso, dell'osservazione, del pensiero, sarebbe l'individuazione d'identità, l'identificazione.

In altri termini, nella diade «“identità e differenza”: vecchia coppia della filosofia» (Jullien 2014, 25), è tradizionalmente il primo polo a prevalere, la differenza essendo, da un lato, strumento discorsivo di scoperta e sistematizzazione delle identità, dall'altro, manifestazione di peculiarità, che non può che seguire la formazione d'identità più o meno definite.

Osserva Jullien:

la finalità della differenza è proprio quella di identificare. A cos'altro serve, infatti, se non a far apparire una specifica identità? È quello il metodo, tipico dell'ontologia, che Platone mette in scena all'inizio del Sofista: dividere ogni volta un genere in due; poi, dopo aver mantenuto una delle due metà, dividerla nuovamente, e poi ancora, fino a quando – non potendo suddividere ulteriormente – si giunge alla definizione cercata. È lo stesso metodo di Aristotele: «di differenza in differenza», giungere alla «differenza ultima» che ci consegna l'«essenza» della cosa. (Jullien 2014, 25)

Ora, perché questo passaggio *di differenza in differenza* funzioni, bisogna che esso sia compiuto dal di fuori: presuppone un soggetto conoscente esterno che soppesi le due individualità – poco conta, qui, che si tratti di parti di un'unità oppure di unità già a qualche titolo separate – e ne saggi le differenze reciproche. Presuppone un luogo terzo, una «extra-territorialità» (Jullien 2014, 26) a partire dalla quale sia possibile deliberare sulle differenze.

L'attenzione di Jullien è qui rivolta a un'epistemologia dell'antropologia e al rischio dell'invisibilizzazione dell'etnocentrismo in essa sempre operante; tuttavia l'intera proposta è riportabile sul piano delle relazioni

interpersonali, d'amicizia o amore, perché ciò che Jullien fa non è che mettere in guardia dall'abbaglio dell'adozione di uno sguardo neutro, che nel caso dell'epistemologia si esprime nella comparazione tra culture e si traduce nell'illusione che la ricerca possa prodursi in un esercizio di estraneità all'oggetto.

Per tornare, dunque, a noi in quanto soggetti esposti all'incontro con l'altro, dobbiamo riconoscere che il paradigma della differenza, se accettiamo i termini con i quali lo restituisce Jullien, non è lo strumento più efficace per pensare l'alterità. Pensare le differenze tra me e l'altro significa, da un lato, ipostatizzare le nostre identità, dall'altro ergermi su un piano differente da quello della relazione stessa, un piano nel quale rinunciò al mio essere soggetto (nel senso di essere dotato di un'intenzionalità carnale assoluta). Comporta, dunque, la perdita della relazione stessa, che si rivela un oggetto sfuggente.

Misuriamo allora ciò che da subito differenzia i due concetti, lo scarto e la differenza. Partiamo dalla cosa più ovvia: mentre la differenza stabilisce una distinzione, lo scarto procede da una distanza; mentre la differenza fa supporre l'esistenza di un genere comune alle spalle, come uno zoccolo duro a cui appartengono e da cui derivano i due termini differenziati, lo scarto ci fa solo risalire a una diramazione, indica il luogo di una separazione e di un distacco – ma senza ipotizzare qualcosa da cui questo distacco sia derivato. Proviamo a constatarlo o a illustrarlo rimanendo legati all'esperienza e senza paura di forzare oltre misura questi termini: se differenzio questa sedia da questo tavolo, li considero immediatamente come appartenenti a una unità più generale (il mobilio); il punto di vista sarà sempre di tipo categoriale. Ma se invece scarto la sedia dal tavolo, anche solo col pensiero, ecco che una tale questione non si pone più; la prospettiva è radicalmente altra, diventa operativa e fattuale: è quella dello spazio che posso aprire tra i due in virtù di uno spostamento. E da qui emerge un altro fatto: lo scarto può segnare un inizio alla dissociazione, anche da un punto di vista speculativo, ma non deve più sottintendere un'identità posta in principio. (Jullien 2014, 27-28)

O, come Jullien scrive altrove:

Ora, quale differenza vi è tra lo scarto e la differenza? Mentre la differenza lascia ciascun termine dalla sua parte (nell'in-sé, nella sua proprietà), lo scarto – attraverso la distanza che apre – mette in tensione ciò che ha separato. La differenza tra i soggetti richiude ciascuno nel proprio *ethos* (che si tratti dell'umore, del carattere o anche della differenza sessuale – ma non si sa più molto bene cosa sia quest'ultima), lo scarto è invece ciò che fa emergere e ispira il Desiderio, istituisce l'uno e l'altro soggetto come poli di intensità (anche nell'omosessualità). (Jullien 2016, 78)

5. Sull'amorosa distanza. Qualche suggestione

Jullien afferma che «il concetto di differenza ci colloca fin dall'inizio in una logica [...] di classificazione e di specificazione» (Jullien 2014, 26): la questione della scelta tra differenza e scarto ci porta nuovamente verso l'interrogazione sul modo in cui *conosciamo* l'altro.

Il rapporto d'amore è segnato da momenti nei quali la conoscenza dell'altro appare piena, totale – si è istituita una familiarità che disattiva

la presenza dell'altro –, e momenti nei quali qualcosa di nuovo si fa strada, il familiare è fatto oggetto di attenzione, l'altro appare di nuovo come soggetto da scoprire. L'avventura [12] amorosa può ricominciare. Ancora Barthes:

Io sono prigioniero di questa contraddizione: da una parte, credo di conoscere l'altro meglio di chiunque e glielo dichiaro trionfalmente ("Io sì che ti conosco! Solo io ti conosco veramente!"); e, dall'altra, sono spesso colpito da questa evidenza: l'altro è impenetrabile, sgucciante, intrattabile; non posso smontarlo, risalire alla sua origine, sciogliere il suo enigma. Da dove viene? Chi è? Mi esaurisco in sforzi inutili: non lo saprò mai. (Barthes 2014, 107)

[12] «La differenza non è un concetto avventuroso. Nei confronti della diversità delle culture, non finisce forse per essere un concetto pigro?» (Jullien 2014, 26). «Ho già detto in precedenza che, diversamente dalla differenza, lo scarto è produttivo. Produttivo per la messa in tensione che organizza [...] La "differenza" analizza, ma non produce che se stessa. Non accade più nulla, oserei dire, tra i due termini che abbiamo distinto. La differenza li lascia separati, uno di qua e uno di là: in seno alla differenza "non succede più niente"» (Jullien 2014, 34).

È forse proprio questa vertigine di conoscenza e mistero uno dei tratti peculiari della relazione amorosa: vi è sempre una pretesa degli amanti all'appropriazione reciproca, ma, allo stesso tempo, detta pretesa è sempre connessa al dubbio, allo sfuggimento: gli amanti sono esposti alla constatazione dell'inappropriabilità dell'altro, che è del resto condizione dell'incontro di due soggettività, dell'incontro dell'altro in quanto soggetto, tanto che questa non appropriabilità, lo sfuggimento, è allo stesso tempo fatta oggetto di ricerca.

Più l'altro mi mostra i segni della sua occupazione, della sua indifferenza (della mia assenza), più io sono sicuro di sorprenderlo, come se, per innamorarmi, avessi bisogno di adempiere all'ancestrale formalità del ratto, cioè di operare la sorpresa (io sorprendo l'altro e, proprio per questo, l'altro sorprende me: io non mi aspettavo di sorprenderlo). (Barthes 2014, 166)

L'incrocio di familiarità ed estraneità si fa evidente proprio nei momenti più quieti dell'incontro tra gli amanti: nell'osservazione dell'amato che dorme e poi si desta, descritta nel già citato passo dei *Frammenti di un discorso amoroso*; o nell'ascolto dei gesti intimi e solitari che rivelano l'altro, l'altra, nella propria quotidiana intimità, nella solitudine banale, nell'autonomia con la quale egli o ella compie quei gesti semplici che attestano l'esistenza di un mondo di cui l'amante in ascolto non fa parte.

Sono andato a letto più presto del solito; mi sento un po' raffreddato, forse ho anche la febbre. [...] Avevo appena finito, quando anche tu hai incominciato a spogliarti. Aspetto. Sto soltanto in ascolto. Passi incomprensibili, in lungo e in largo; da questa parte della camera, dall'altra. Ti avvicini per posare qualcosa sul letto; non lo vedo, chi sa che cosa sarà? Intanto tu apri l'armadio, vi metti o ne tiri fuori non so che; sento che lo richiudi. Deponi sul tavolo oggetti duri e pesanti; altri sul marmo del cassettoni. Non ti fermi un momento. Poi riconosco il fruscio familiare dei capelli che si sciogliono e che vengono spazzolati. Poi lo scrosciare dell'acqua nella catinella. Prima avevo già udito che ti spogliavi dei vestiti, ora di nuovo: non si può concepire quanta roba hai indosso. Adesso ti sei sfilata le scarpe. Ma ecco che le calze vanno avanti e indietro sul tappeto morbido, come le scarpe poco fa. Versi acqua nel bicchiere, tre, quattro volte di seguito, non mi so spiegare perché. Da molto tempo la mia fantasia ha smesso d'immaginare tutto l'immaginabile, mentre tu evidentemente trovi sempre qualche altra cosa da fare. Ti sento infilare la camicia da notte. Ma siamo ancora lontani dalla fine. Ci sono cento faccende da sbrigare. So che

ti spicci per riguardo a me; dunque si vede che tutto è necessario, che fa parte del tuo Io più profondo e come il muto affaccendarsi degli animali il tuo movimento non s'arresta dal mattino alla sera; con piccoli gesti incoscienti e innumerevoli, di cui non sai renderti conto, tu t'immergi in un vasto spazio dove nemmeno un soffio di me stesso t'ha mai raggiunta. Lo sento per caso, perché ho la febbre e ti aspetto. (Musil 1981, 43-44)

Questa pagina di Musil è ricca del lessico della conoscenza/ignoranza: *passi incomprensibili, chi sa che cosa sarà, il fruscio familiare, non si può concepire, non mi so spiegare perché, so che..., non sai renderti conto*. È un'esperienza comune e insieme straniante, quasi perturbante nel suo singolare intreccio di consuetudine ed esclusione, di impenetrabilità e di evidenza.

Nei termini di Jullien, dobbiamo dire che la presenza si è riattivata, perché l'amante in ascolto avverte che essa non è satura – c'è un *Io profondo* dell'altro, che non sono io. L'amata è immersa «in un vasto spazio dove nemmeno un soffio di me stesso t'ha mai raggiunta»: uno spazio precluso. Lo scarto tra gli amanti dispone una tensione che «forma dei poli di intensità, ma apre, libera, produce un *tra* fra di loro. È proprio perché questi muri sono scartati l'uno dall'altro – *distanti*, più che distinti – che qui possiamo trovare spazio» (Jullien 2016, 34, corsivi miei).

La stessa suggestione è presente nel frammento di Barthes sul *rapimento*, in cui si legge che il ricordo del primo incontro con l'amato è ricostruito incessantemente nel corso della relazione ormai cominciata: il ricordo va al tempo in cui l'altro era «un'immagine sconosciuta (e tutta la scena ricostruita agisce come il sontuoso montaggio di un'ignoranza)» (Barthes 2014, 167).

Si tratta di esperienze comuni, che parlano di una ricerca della distanza, della produzione di un *tra* tra i due amanti, affinché la profondità, che è il luogo dell'esperienza d'amore – e più in generale di relazione con l'altro –, ritrovi una densità che la renda attraversabile, poiché «è nella misura in cui riconosceremo di essere lontani l'uno dall'altro che potremo cominciare ad avvicinarci» (Irigaray 2008, 26).

Bibliografia

- Amoroso, P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*. Milano-Udine: Mimesis.
- Barthes, R. (2014). *Frammenti di un discorso amoroso*. Trad. it. di R. Guidieri. Torino: Einaudi.
- Belting, H. (2019). *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*. Trad. it. di M. Gregorio. Torino: Bollati Boringhieri.
- Carbone, M. (2016). *Filosofia-schermi*. Milano: Raffaello Cortina.
- De Fazio, G. (2021). *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*. Pisa: ETS.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. di G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Goody, J. (2000). *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*. Trad. it. di M. Gregorio. Milano: Feltrinelli.
- Husserl, E. (2019). *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*. Trad. it. di N. Zippel; a cura di S. Trinca. Bari: Laterza.
- Iacono, A.M. (2010). *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*. Milano-Torino: Bruno Mondadori.
- Irigaray, L. (2008). *Condividere il mondo*. Trad. it. di R. Salvadori. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jullien, F. (2013). *De l'intime. Loin du bruyant Amour*. Parigi: Grasset.
- Jullien, F. (2014). *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all'alterità*. Trad. it. di M. Ghilardi. Milano-Udine: Mimesis.
- Jullien, F. (2016). *Accanto a lei. Presenza opaca, presenza intima*. Trad. it. di M. Ghilardi. Milano-Udine: Mimesis.
- Jullien, F. (2019). *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*. Trad. it. di M. Guareschi. Milano: Feltrinelli.
- Marsciani, F. (1995). *Intersoggettività e oggetti. Accenni a una grammatica del dono*. In F. La Cecla (a cura di), *L'oggetto dell'equilibrio*. Milano: Electa/Alessi. www.marsciani.net/servizi/archivio/alessi.rtf
- Merleau-Ponty, M. (2019). *La prosa del mondo*. Trad. it. di P. Dalla Vigna. Milano-Udine: Mimesis.
- Musil, R. (1981) *Pagine postume pubblicate in vita*. Trad. it. di A. Rho. Torino: Einaudi.
- Rigoni, R. (2014) *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'«écart» ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*. Prefazione di F. Jullien. Milano-Udine: Mimesis.
- Sanna, M. (2020). *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*. Pisa: ETS.
- Simondon, G. (2021). *L'individuazione psichica e collettiva*. Nocera Inferiore: Orthotes.
- Vico, G.B. (1971). *De antiquissima italorum sapientia*. In *Id, Opere filosofiche*. Firenze: Sansoni: 1971.