



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

SCUOLA DI DOTTORATO DI SCIENZE UMANE E FILOSOFIA
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO / ANNO (1° anno d'iscrizione):
XXIII / 2008

TESI DI DOTTORATO

·

La filosofia dell'uomo di Jean-Luc Marion tra Cartesio e la fenomenologia

·

S.S.D. M-FIL/01 – Filosofia teoretica

Coordinatore: Prof. Ferdinando Marcolungo

Tutor: Prof. Ferdinando Marcolungo

Dottorando: Dott. Giuseppe Spimpolo

INTRODUZIONE

Il presente lavoro si concentra sull'opera di Jean-Luc Marion, considerata nella sua totalità e unitarietà: nella sua totalità, dal momento che si è tentato di dare spazio alla lettura e allo studio di tutta la produzione più significativa del filosofo francese contemporaneo in considerazione anche del suo progressivo sviluppo cronologico, aspetto particolarmente illuminante per cogliere le tappe, gli snodi e le evoluzioni del pensiero; nella sua unitarietà, perché i molti e talora eterogenei interessi dell'autore in realtà sono a servizio – stimolo, sollecitazione e risposta – gli uni degli altri in modo da edificare progressivamente una riflessione profondamente coerente e insieme articolata.

In questo orizzonte il lavoro mira a rintracciare, individuare, identificare e mettere a fuoco all'interno della filosofia di Marion il tema antropologico – e più precisamente una filosofia dell'uomo –, convinti che l'autore francese abbia dato un contributo rilevante, anche se non sempre esplicito, alla *definizione* dell'essere umano. Più precisamente, uno degli obiettivi centrali è quello di mostrare come la questione antropologica abbia a che fare con l'intera opera e quindi sia rinvenibile fin dagli esordi filosofici di Marion, a metà degli anni '70 circa. Tutto questo significa essenzialmente che già il Marion storico della filosofia, interessato soprattutto alla cosiddetta filosofia moderna e in particolare a Cartesio, nell'indagine storico-filosofica è costantemente impegnato nel tentativo di tematizzare la questione antropologica e di avanzare già una proposta interpretativa di carattere antropologico; ma significa anche che il Marion storico della filosofia è necessario al successivo Marion fenomenologo non solo dal punto di vista cronologico, ma anche dal punto di vista teoretico.

Non v'è dubbio che ad aver reso noto Marion sia stata soprattutto la sua proposta filosofica in chiave fenomenologica, quella proposta che trova il suo manifesto programmatico in un testo che più di ogni altro lo ha reso celebre: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione* (or. 1997). Non v'è dubbio che questo testo sia stato il vero polo d'attrazione che ha richiamato l'attenzione degli studiosi sul suo pensiero. Tuttavia a noi pare che, per quanto concerne una filosofia dell'uomo, sia mancata una considerazione adeguata del Marion storico della filosofia, o, a voler essere più precisi, una considerazione adeguata del rapporto fondamentale e inaggrabile tra il Marion storico della filosofia e il Marion fenomenologo, soprattutto alla luce di uno degli esiti più originali dell'intero itinerario filosofico *marionien*, ossia quello del fenomeno erotico. Il nostro lavoro cerca di porre l'attenzione proprio su questo passaggio; non quindi un'analisi minuziosa di Marion in

quanto studioso della filosofia moderna e in particolare di Cartesio; non – parimenti – un’analisi minuziosa della fenomenologia di Marion – su cui la letteratura critica comincia ad essere notevole; ma un’analisi, in considerazione della prospettiva erotica, del rapporto tra il *primo* Marion e il *secondo* Marion, dove le indicazioni *primo* e *secondo* non sono indicazioni meramente cronologiche, ma intendono richiamare l’attenzione sull’oggetto primario di interesse dell’autore – almeno perché in effetti l’interesse diretto per Cartesio resta vivo in Marion a tal punto che anche recentissimamente egli ha continuato ad approfondire la propria indagine al riguardo. Noi riteniamo oggi che una delle chiavi di lettura fondamentali per comprendere la fenomenologia di Marion consista nel tentare di ricucire i legami con quanto l’ha preceduta da un punto di vista speculativo. Tutto ciò si dimostra decisivo per la comprensione della fenomenologia della donazione sul piano contenutistico, ma anche per comprendere le ragioni della scelta fenomenologica e, più precisamente, della sua particolare impostazione, entro cui si iscrive in maniera del tutto paradigmatica il fenomeno erotico. Il nostro tentativo cerca così di evitare un certo riduzionismo nell’interpretazione complessiva della fenomenologia *marionienne*.

D’altro canto, quando Marion approccia i testi di Cartesio non trascura di misurarsi con i maggiori studiosi del filosofo francese della prima metà del ’600, ma adotta una prospettiva chiaramente fenomenologica, a partire dalle interpretazioni di Husserl e Heidegger, ma anche di Levinas ed Henry. L’esigenza di una fenomenologia della donazione sorge proprio mettendo la fenomenologia *classica* alla prova di Cartesio: c’è un rapporto stretto tra la donazione – e non tanto il dono, rigorosamente parlando – e la filosofia cartesiana, un rapporto che, secondo Marion, non può essere trascurato, ma deve essere portato alla luce.

Accostarsi a Cartesio in prospettiva fenomenologica non è una scelta arbitraria per Marion: essa poggia in ultima analisi sul fatto che Cartesio sta in qualche misura all’origine della fenomenologia stessa, cosa che assume a sua volta una rilevante evidenza proprio in materia antropologica. Se Cartesio ha a che fare con la fenomenologia, ciò trova innanzitutto giustificazione nel fatto che egli porta a compimento il progetto della metafisica, radicalizza la metafisica fino a farne emergere le possibilità e i limiti, o, meglio, fino addirittura alla possibilità stessa di fare del limite la soglia che apre – e richiede il passaggio – alla fenomenologia. Nell’individuazione del compimento cartesiano della metafisica, Marion rintraccia l’esigenza di una fenomenologia che, trasgredita la metafisica, ne sappia riprendere e rileggere le aspirazioni, gli slanci ma anche i guadagni, entro un orizzonte più ampio rispetto a quello instaurato dalla stessa razionalità metafisica. Infatti per Marion, quello che

entra in gioco nell'articolazione del rapporto tra metafisica e fenomenologia, è un modello di razionalità che non va abolito ma destituito, non perché inutile, ma perché potenziabile e fecondabile. E tale via diventa percorribile esponendo la ragione all'audacia di poter pensare Dio a partire dalla donazione quale dimensione fenomenologica essenziale, e quindi non più in seno a una metafisica egologica che appare naturalmente depotenziata dal solipsismo e dalla scissione tra io trascendentale e io empirico. Se è poi vero che in Cartesio non è presente una tematizzazione della donazione come fatto filosofico, ciò non significa che la donazione non sia *sic et simpliciter* presente. Alle origini tanto della nozione di io, quanto di quella di Dio sta, secondo Marion interprete di Cartesio, la fenomenologia della donazione: non è comprensibile l'io se viene distaccato da Dio, ma neppure se ad esso viene sovrapposto; solo la donazione nel momento stesso in cui rivela l'esatto rapporto tra Dio e l'io, rivela anche chi sia Dio e insieme chi sia l'io. Di qui l'importanza, per Marion, di collocare l'indagine antropologica e in generale filosofica, all'interno di una esplicita filosofia della religione, che viene a fungere da articolazione tra la prima indagine storico-filosofica su Cartesio e la successiva esplicita fenomenologia della donazione.

L'elaborazione è strutturata in tre parti, che tentano di coniugare lo sviluppo del pensiero di Marion in relazione ai differenti momenti e ai rispettivi contenuti che l'hanno contrassegnato.

Il lavoro perciò prende le mosse dall'analisi degli esordi filosofici di Marion e del suo interesse per Cartesio, in considerazione del fatto che la sua prima produzione pone effettivamente l'attenzione in maniera importante sul filosofo del '600. Tema fondamentale è qui l'epistemologia cartesiana all'interno della quale, secondo Marion, trovano spazio la teologia e l'antropologia, ma nella quale sono in gioco inscindibilmente sia Dio che l'io. Questa prima parte mira a mostrare l'esigenza *marionienne* di porre Cartesio alle origini della fenomenologia – o almeno di alcune componenti di una certa fenomenologia – e a porre le basi giustificative e le *premesse metafisiche* della proposta di una fenomenologia della donazione. L'interesse centrale è far emergere l'interpretazione *marionienne* di Cartesio nei suoi guadagni e nei suoi limiti essenziali, ma soprattutto le tensioni profonde che la percorrono e che esigono *metafisicamente* un approccio altro rispetto a quello metafisico.

La seconda parte è dedicata alla filosofia della religione di Marion, dal momento che essa rappresenta da un lato l'esito ultimo dell'analisi di Cartesio, dall'altro la tematizzazione limpida della proposta di Marion a livello embrionale. È un fatto non trascurabile che il punto di articolazione tra il Marion storico della filosofia e il Marion fenomenologo coincida con la

riflessione su Dio. Le opere di riferimento prese in esame con particolare attenzione sono quelle che mettono a tema Dio e che introducono l'amore come categoria filosofica, conducendolo fuori dal territorio della spiritualità e della teologia e introducendolo progressivamente nel territorio della filosofia e specificamente della fenomenologia: infatti l'amore, prima che come un possibile contenuto del pensiero filosofico, appare come ciò che permette la fenomenologia stessa e dunque, nell'ottica *marionienne*, la stessa filosofia. Questa parte mira a chiarire come nella rappresentazione di Dio è in gioco la rappresentazione dell'uomo e viceversa; e come nell'opzione di una particolare impostazione filosofica – nel nostro caso quella fenomenologica – non sia in gioco solo una scelta metodologica, ma anche contenutistica. Appare in questa sede l'importanza dell'uso della categoria di distanza – e di un linguaggio filosofico teso a evidenziarne la dinamicità e insieme l'indisponibilità – come chiave di lettura e fondazione concettuale della donazione e delle fenomenologia della donazione.

La terza parte è dedicata alla fenomenologia della donazione: seppur Cartesio non sia più presente come nelle prime opere, in realtà egli continua a restare l'intimo interlocutore di Marion. L'obiettivo sarà quello di far emergere i tratti fondamentali della filosofia dell'uomo *marionienne*, tentando di giustificare compiutamente l'opzione a favore della fenomenologia da parte del Nostro e di mostrarne il contributo innovativo; ma mira anche a far emergere alcuni limiti e alcune debolezze di tale impostazione. In tal senso si tenterà di esplicitare con chiarezza il debito del *secondo* Marion nei confronti del *primo*, sul piano speculativo, al fine di chiarire la rappresentazione di uomo che esce dalla proposta filosofica personale dell'autore: la logica della donazione come base insuperabile dell'antropologia.

Se verrà qui dato largo spazio alle opere di esplicita impostazione fenomenologica, non si potrà non mostrare la costante permanenza in tutta l'opera di Marion di una categoria fenomenologica apparsa fin dai primi scritti del Nostro, ossia la categoria di distanza, finalmente colta in tutta la sua fecondità. Abbozzata nell'indagine su Cartesio, embrionalmente tematizzata nei testi di filosofia della religione, la distanza quale categoria fenomenologica, mostra solo all'interno della fenomenologia della donazione la sua portata filosofica paradigmatica a compimento dell'itinerario intellettuale del filosofo francese contemporaneo. Soprattutto perché risulterà essere la dimensione costitutiva del fenomeno erotico, ossia di quel fenomeno che, istituendo l'essere umano nella sua intrinseca condizione filiale, gli consente di comprendersi radicalmente chiamato alla libertà inesauribile del dono di sé in quanto *essere* donato, all'interno della precarietà della storia.

CAPITOLO 1

LA TRASGRESSIONE DI CARTESIO

1.1 GLI INIZI PROGRAMMATICI

Nel 1975 esce la prima opera di rilievo di Jean-Luc Marion, ossia *Sur l'ontologie grise de Descartes*¹, al cui interno si trova molto di più di quanto promesso nel titolo, soprattutto alla luce degli sviluppi successivi del suo pensiero. Questo non per imporre alla prima importante opera un significato e un ruolo che essa non presenta al suo interno o da se stessa, ma solo per comprenderne appieno il valore all'interno dell'intera riflessione dell'autore. Ad ammettere una tale ricchezza, crescente in maniera proporzionata con l'evolversi e il dispiegarsi del pensiero, è lo stesso Marion. Nell'*Avertissement* alla prima edizione (1975), dichiarando l'obbiettivo della sua opera, egli scriveva:

Indiquons immédiatement que le présent essai ne prétend aucunement offrir un commentaire nouveau, et exhaustif des *Regulae*. Notre propos se limite à un point précis: repérer les thèmes et les lieux aristotéliens, pour mesurer les écarts que subissent, là même, des concepts en apparence (et en réalité) tirés d'Aristote. Nous postulons donc deux principes: que les *Regulae*, s'isolant de l'ensemble de l'œuvre de Descartes, posent un débat très particulier, et, pour cela même, souvent méconnu; qu'ensuite Descartes a pensé dans un rapport direct, quoiqu'à demi-conscient, à la méditation d'Aristote².

A partire dai due principi postulati, ossia la peculiarità delle *Regulae* all'interno della filosofia di Cartesio, e il legame diretto, seppur non sempre consapevolmente avvertito, tra la riflessione successiva di Cartesio e quella di Aristotele, Marion dichiara che lo scopo de *Sur l'ontologie grise de Descartes* è essenzialmente quello di verificare e valutare la presenza e il destino dei temi aristotelici all'interno dell'*opera prima* di Cartesio³.

¹ J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélien dans les Regulae*, Vrin, Paris 2000⁴: la prima edizione dell'opera risale al 1975, le seguenti rispettivamente al 1981, 1993, 2000.

² *Ibi*, 7.

³ Sul primato teoretico, e non tanto cronologico, delle *Regulae* nello sviluppo del pensiero cartesiano, Marion si dilunga nell'*Introduzione* dove dichiara espressamente che «le dessein central des *Regulae* nous semble pourtant échapper (à quelques exceptions que l'on mentionnera, comme telles) à toute interprétation qui se limiterait aux textes cartésiens eux-mêmes. Ceux-ci n'offrent pas un quelconque *Ur*-Descartes, qui précéderait pour les éclairer, les *Regulae*. Au contraire, ce sont les *Regulae* qui conquièrent la position d'un archétype, par rapport auquel doivent se comprendre aussi bien les textes postérieurs que les textes antérieurs. Mais l'impossibilité d'une régression en-deçà des *Regulae* (encore une fois, architectoniquement, non pas historiquement ni philologiquement) ne met pas en cause la méthode génétique de lecture des textes: elle la fonde bien plutôt, puisqu'elle désigne les *Regulae* comme la vraie "naissance" de la genèse cartésienne de Descartes – selon le discours, et l'histoire de la pensée, du moins. Les *Regulae* ne trouvent aucune généalogie dans la pensée cartésienne parce que, nous paraît-il, elles en accomplissent la genèse» (*ibi*, 16).

Tuttavia lo stesso Marion, già nell'*Avertissement* alla seconda edizione (1981), a distanza di soli sei anni, durante i quali porta a conclusione quello che può essere definito un trittico sulle *Regulae*⁴, sembra cogliere una maggiore profondità di significato nel suo primo testo:

D'autre part, l'enquête qui tentait de reconstituer une ontologie cartésienne n'avait son plein sens que dans l'intention de situer Descartes dans une situation authentiquement métaphysique. Ce qui impliquait qu'à l'ontologie vienne s'adjoindre, conformément à la constitution onto-théologique de toute pensée proprement métaphysique, une théologie. En 1976, nous marquions clairement ce dessein en risquant déjà l'expression de «théologie blanche», dans un article consacré à *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, ici repris en annexe. Ce dessein, nous avons récemment tenté de mieux le réaliser par un travail *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*⁵.

Il raffronto con le tematiche aristoteliche si inserisce nel 1981 in un contesto più ampio teso a mostrare l'appartenenza della filosofia cartesiana alla (storia della) metafisica, così come la intende Marion, a motivo della sua fondamentale costituzione onto-teologica. La questione non è più solo quella di rintracciare, portare alla luce e identificare l'ontologia cartesiana in generale. Non v'è dubbio che il filosofo francese del '600 si sia occupato di ontologia e ne abbia eretto un formidabile edificio, ma si tratta innanzitutto, nell'ottica *marionienne*, di verificare se quell'ontologia è già metafisica e quindi se la metafisica pervada tutto il pensiero di Cartesio fin dai primi tentativi, embrionali, di elaborare il cosiddetto metodo; in secondo luogo, occorre chiarire quale metafisica stia alla base dell'intero edificio cartesiano. A testimonianza di quanto riportato, Marion annette alla seconda edizione un articolo del 1976, pubblicato quindi soltanto nell'anno successivo alla prima edizione e intitolato *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*⁶, come se esso potesse essere in qualche misura parte integrante dell'indagine sull'ontologia grigia, sua normale prosecuzione.

⁴ Nell'*Avertissement à la seconde édition*, si sottolinea che «l'intention de ce travail est devenue, du moins l'espérons-nous, plus intelligible, puisque, du triptyque que nous avons consacré aux *Regulae*, aujourd'hui sont parus les deux autres panneaux» (*ibi*, 8), con riferimento all'*Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, in collaborazione con J.-R. Armogathe, Ed. dell'Ateneo, Roma 1976 e all'edizione da lui curata delle *Regulae: René DESCARTES, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec des notes mathématiques de P. Costabel, Martinus Nijhoff, La Haye 1977.

⁵ *Ibi*, 8. L'articolo originale a cui si fa riferimento è J.-L. MARION, *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, «Les études philosophiques», 4 (1976), pp. 443-460; invece il lavoro che ne prosegue l'approfondimento è ID., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Puf, Paris 1981

⁶ Come annota lo stesso Marion in *ibi*, 191: tale testo «initialement publié dans *Les Études Philosophiques*, 1976/4 [...] développe une conférence donnée à l'Université de Nice, le 18 février 1976», a testimonianza della vicinanza anche cronologica con l'opera del 1975. Noi lo citeremo da J.-L. MARION, *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, in ID., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 191-208.

D'altro canto, nella terza edizione (1993), le potenzialità insite nel testo del 1975 hanno già trovato pieno sviluppo come l'autore sottolinea in modo esplicito nell'*Avertissement*:

Depuis la seconde édition de ce travail, l'analyse de l'ontologie (en 1975), puis de la théologie (en 1981) de Descartes s'est achevée par une thématization de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Puf, Paris 1986). Ce dernier travail reprend, développe et complique d'ailleurs l'annexe ici reprise sur *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*. Nous maintenons l'essentiel des thèses avancées en 1975, mais voudrions affiner rétrospectivement le rapport entre méthode et métaphysique, dont la complexité nous apparaît aujourd'hui plus clairement⁷.

Come apprendiamo, le tesi avanzate nel 1975, almeno per l'essenziale, restano intatte lungo l'evoluzione del pensiero di Marion⁸. Di più, come vedremo, riceveranno negli anni una solidità che nel 1975 non erano in grado di raggiungere né giustificare totalmente. Già nella loro prima formulazione è tuttavia possibile reperire le origini dell'interesse di Marion per Cartesio e, in particolare, per il Cartesio delle *Regulae*, un interesse che accompagnerà e seguirà costantemente anche i recenti e innovativi esiti filosofici del suo pensiero, quelli sviluppatisi in chiave fenomenologica. In un certo senso, Marion vede in Cartesio non solo il primo fenomenologo della storia, meglio il fenomenologo *ante litteram*⁹, ma anche colui che impedisce alla fenomenologia di essere e raggiungere radicalmente se stessa. Se da un lato non è possibile intendere con rigore e puntualità la fenomenologia a prescindere da Cartesio, dall'altro il debito nei confronti del filosofo francese del '600 – almeno stando alla storia più recente della filosofia e della fenomenologia in particolare – sembra proprio, a giudizio di Marion, ciò che paralizza la fenomenologia come filosofia radicale. In altre parole, se l'esistenza della fenomenologia dipende da Cartesio, la sua sopravvivenza e il suo compimento dipendono dal superamento delle posizioni cartesiane. Cartesio agli occhi di Marion è insieme la vita e la morte della fenomenologia. Solo un'operazione speculativa che sia in grado di cogliere il ruolo decisivo di Cartesio per la filosofia e la fenomenologia, è in grado anche di liberarsi come filosofia e fenomenologia, superando e andando oltre Cartesio.

⁷ *Ibi*, 9.

⁸ Una tale continuità è rinvenibile non solo esaminando il primo decennio di produzione di Marion, dunque fino alla grande opera del 1986 (*Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986), ma anche nelle raccolte di articoli uscite successivamente (*Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Puf, Paris 1991 e *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et Dieu*, Puf, Paris 1996).

⁹ In uno studio intitolato *Le cogito s'affecte-t-il? La générosité et le dernier cogito suivant l'interprétation de Michel Henry* (in MARION, *Questions cartésiennes I*, 153-187), Marion, analizzando la nozione di intenzionalità nella storia della fenomenologia, annota la stretta dipendenza di Husserl da Cartesio, giungendo a definire quest'ultimo «le précurseur de la phénoménologie» (157). In maniera senza dubbio più ampia che in riferimento alla nozione di intenzionalità, uno studioso di Marion afferma letteralmente: «Si nota così che Marion fa di Descartes quasi un fenomenologo *ante litteram*...» (N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucarestia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001, 110).

Non si tratta dunque di disconoscere il ruolo centrale di Cartesio, quanto di riconoscerne innanzitutto la portata e i limiti.

1.2 L'ONTOLOGIA GRIGIA

Le prime righe del primo capitolo de *Sur l'ontologie grise de Descartes* si aprono con una nitida presa di posizione ermeneutica da parte di Marion:

La Règle I détermine d'emblée le but ultime (*finis* 359,5) de toutes les suivantes, parce que l'origine détermine toujours ce qui en provient. Cette décision initiale assure une position qui, entendue au sens militaire, commande toutes les transformations, déformations ou innovations qu'aménageront les *Regulae* au cours de leur développement. C'est pourquoi, en quelques lignes, la Règle I (c'est l'une des plus brèves), va-t-elle, avec une violence qu'impose sa situation initiatrice et qui explique la concision de son propos, accomplir une tâche considérable: inverser le centre de gravité de la relation du savoir à ce qu'il sait – la chose même¹⁰.

Come l'intero testo delle *Regulae* è a servizio, secondo quanto rilevato da Marion, della spiegazione e dello sviluppo di quanto Cartesio asserisce fin dalla prima regola e fondamentalmente nella prima regola, così l'intero testo *Sur l'ontologie grise de Descartes* non fa che precisare, approfondire e riprendere su livelli differenti questa iniziale affermazione di Marion. Se è fuori di ogni dubbio che «le *Regulae* vertono senz'altro e in prevalenza su argomenti metodologici, ma non esclusivamente» dal momento che «non sono di minor conto le numerose considerazioni che attengono più direttamente alla gnoseologia e alla epistemologia e certe impostazioni tematiche che implicano un orientamento filosofico più in generale»¹¹, ciò non significa che dietro o dentro la metodologia “*ad directionem ingenii*” non sia avvenuto uno *spostamento*, un *rovesciamento considerevole* e degno di nota, inerente la relazione del sapere con ciò che questi sa. A ripercorrere la storia della filosofia, si dovrebbe generalmente prendere atto che la relazione tra sapere e ciò che esso sa, si fonda sulla cosa stessa. La conoscenza è certamente un atto umano ma regolato principalmente sulla base di quello che Aristotele chiamava *ousia*, ossia l'essenza stessa delle cose. Ora, Cartesio rovescia le gerarchie dei poli in gioco nell'atto conoscitivo a vantaggio del soggetto conoscente. Per Marion è importante cogliere la continuità e insieme la discontinuità delle posizioni di Cartesio e Aristotele: entrambi vedono nella conoscenza un atto umano intenzionale, che mette cioè in relazione il soggetto conoscente con la cosa conoscibile e conosciuta e tuttavia diverso è il peso che i due filosofi attribuiscono ai due poli della

¹⁰ MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 25.

¹¹ G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, 49.

conoscenza. Il rovesciamento, di cui Cartesio è protagonista, trova la sua ragione ultima sul piano metodologico ed epistemologico nella seconda regola che «définit fondamentalement la science par la certitude»¹². Lo spostamento del centro di gravità nella relazione conoscitiva implica anche una riformulazione del concetto di scienza sulla base della certezza quale condizione necessaria per una conoscenza rigorosa. È la certezza, l'esperienza della certezza che dal punto di vista metodologico sta all'origine della frattura cartesiana. Perché una conoscenza possa assurgere al grado di scienza, necessita soprattutto di certezza: «Ainsi le certain n'est-il pas une qualification, parmi d'autres possibles [...] des phénomènes, mais la modalité unique où la science, fondée sur elle seule, s'éprouve adéquate à elle-même, et se reconnaît comme science»¹³. Tutte le *Regulae* sono puntigliosamente a disposizione e a servizio del raggiungimento della certezza. Marion in tutto questo non può fare a meno di notare come sia all'opera un processo di «réduction de la vérité à l'expérience psychologique de la certitude»¹⁴, processo di riduzione che si traduce attraverso il rigore matematico-geometrico dell'ordine, dell'analisi e della sintesi, in una «déréalisation ontologique»¹⁵. Riduzione e derealizzazione sono due termini centrali, efficacemente adatti ad indicare una diminuzione della realtà, dell'essere delle cose in quanto enti. Il rovesciamento del centro di gravità operato da Cartesio non colpisce tuttavia solo le cose in quanto enti, ossia il livello ontico della realtà; aggredisce anche il livello ontologico, o, meglio, una precisa ontologia che vedeva nell'*ousia* il fondamento ultimo della consistenza autonoma delle cose. «De la chose à l'objet»¹⁶, dice lapidariamente Marion. L'oggetto non è semplicemente *ob-iectum*, posto di fronte come vuole l'etimologia latina della parola, e dunque filosoficamente la cosa in quanto posta di fronte al soggetto conoscente. Esso, più precisamente, è la cosa in quanto conosciuta dal soggetto conoscente, dove conosciuta significa per Marion interprete di Cartesio, ridotta e derealizzata. La stessa conoscibilità non appare più come una caratteristica delle cose, quanto semmai del soggetto in quanto in grado di fare di un ente un oggetto conoscibile e dunque conosciuto, ridotto e derealizzato. Nella riduzione conoscitiva la cosa non è più se stessa poiché diventa altra da se stessa, viene *alterata*, o alienata come sostiene Marion¹⁷. Le cose perdono la loro entità, l'essere enti – e in questo senso anche la loro id-entità – perché

¹² MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 35.

¹³ *Ibi*, 36.

¹⁴ *Ibi*, 36-37.

¹⁵ *Ibi*, 40. La frase formulata da Marion è nella sua concisione estremamente efficace: «Le prix de la précision certaine, c'est la déréalisation ontologique». Analogamente si esprime a p. 156: «On a vu que le monde des *Regulae* élimine toute profondeur ontique des choses». Tuttavia in questo ultimo caso la riduzione sembra colpire il livello ontico più che ontologico.

¹⁶ *Ibi*, 186.

¹⁷ *Ibi*, 187.

diventano cose alienate, poste fuori di se stesse, nella mente umana. Esse smettono di riposare su se stesse, sulla propria *ousia*.

Ora, Marion si rende conto dell'intensità filosofica di una simile operazione: «L'Être de l'étant se trouve toujours pensé, mais à partir de l'*ego* qui connaît, non de l'*ousia* qui apparaît»¹⁸. Si profila così una nuova ontologia che Marion definisce grigia «parce qu'elle ne se déclare point, et se dissimule dans un discours épistémologique. Mais, surtout, parce qu'elle porte sur la chose, en tant qu'elle se laisse départir de son *ousia* irréductible, pour prendre le visage d'un objet, étant soumis entièrement aux exigences du savoir»¹⁹. Se l'analisi delle *Regulae* conduce Marion alla tesi dell'esistenza in esse di un'ontologia sotterranea, egli non può fare a meno di notare e di prendere atto di un problema filosofico che chiama «schizocosmie»²⁰, per cui il mondo dell'essere ne esce dilacerato in quanto reduplicato e reduplicato in quanto dilacerato. Il mondo ha perduto la solidità e monoliticità che sembrava caratterizzarlo sul piano ontologico e dunque anche la sua resistenza all'intelletto conoscente, a vantaggio di una frattura intima che, se da una lato è disorientante, dall'altro impone alle cose una docilità esperibile in termini di conoscibilità. Non si tratta per Marion semplicemente dell'annoso dibattito tra realismo e idealismo, ma di una frattura che genera una distanza, uno scarto ma anche un'eccedenza e uno squilibrio fondamentali per la costituzione della sua proposta filosofica. Infatti nelle pagine conclusive del suo primo notevole testo, Marion denuncia come tale frattura abbia radicalmente a che fare anche con l'*ego*, con il soggetto conoscente. Se da un lato lo spostamento, il rovesciamento del centro di gravità della relazione conoscitiva è a vantaggio dell'*ego*, dall'altro questa non è un'operazione pacifica: l'*ego* appare sì come il nuovo centro del mondo, ma proprio questo genera rilevanti domande. Parlando dell'ontologia grigia, Marion scrive: «Ontologie de l'étant que l'Être n'habite pas, mais dont seul l'*Ego* médiatise le rapport à l'Être; la seule subsistance possible de l'objet ne lui vient, au contraire de la chose, que par l'intermédiaire de l'*Ego*»²¹.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibi*, 186.

²⁰ *Ibi*, 78. A p. 132, l'autore così si esprime: «Sans doute s'agit-il encore de connaître les choses, et donc de les organiser en tant que connaissables; mais précisément la scission d'une connaissance organisatrice avec le *kosmos* des étants révèle que la connaissance ne devient possible qu'au prix d'une telle schizocosmie – d'où une ontologie duelle, où la connaissance dédouble le monde, pour s'en organiser une image docile».

²¹ *Ibi*, 189. Analogamente a p. 188: «Dès les *Regulae*, et d'autant plus à découvert que Descartes n'en perçoit pas encore le statut métaphysique, les conditions qu'impose l'*ego* deviennent les conditions auxquelles se dispose l'objet. Et donc l'*ego* devient ce par quoi les étants (objets) entrent en rapport avec leur Être».

Di seguito a quanto qui riportato, Marion cerca di illustrare, pur se in maniera decisamente concisa, la rilevanza che l'innovativa impostazione di Descartes ha avuto per la storia della filosofia successiva: «Qu'il s'agisse bien là d'une nouvelle époque de la méditation de l'Être, il faudrait le montrer en suivant, chez Leibniz, l'extension de l'*Ego* à tout étant (puisque l'Être se dit comme et par l'*Ego*, le dépassement du solipsisme exige le généralisation de l'*Ego* en toutes choses: monades, qui ont "quelque chose répondant à ce qui dit moi"); la

Utilizzando un'espressione heideggeriana, anche se in un senso qui ancora molto circoscritto ad un livello epistemologico, l'*ego* è il soggetto in cui "ne va dell'essere". Proprio perché l'essere delle cose non riposa più sull'*ousia*, ma sull'essere oggetto di conoscenza, allora è il soggetto conoscente, l'*ego*, colui che è in grado di collocarle nell'essere, pur se in un essere carente. Tale carenza di essere va concepita chiaramente per Marion in relazione alla precedente tradizione ontologica e soprattutto in relazione ad Aristotele: se le *Regulae* «se refusent à tout discours métaphysique, leur discours ne peut pas dissimuler ses prétentions à esquisser, sinon à formuler, une ontologie – celle de l'objet. Les *Regulae*, du fait même de leur rapport à la pensée aristotélicienne, énoncent les thèses fondamentales d'une ontologie premièrement négative. [...] Il s'agit donc bien, dans une topique inversée, d'une ontologie par dénégarion»²².

L'ontologia grigia appare qui come un'ontologia negativa, raggiunta per negazione di qualcosa che faceva intrinsecamente parte della più consolidata ontologia aristotelica. Quanto qui espresso embrionalmente su tale ontologia grigia o negativa troverà una puntuale precisazione in un contributo del 1982 intitolato *Descartes et l'onto-théologie*²³, in cui Marion affermerà che, per quanto concerne le *Regulae*, «la non ontologie explicite se marque par trois opérations constamment menées, une élimination (et détournement), une réduction et une postulation d'évidence»²⁴.

détermination, chez Berkeley, de l'existence à partir de l'*Ego* représentatif et perceptif: "l'existence des choses consiste à être perçues, imaginées, pensées. Toutes les fois qu'elles sont imaginées ou pensées, elles existent"; chez Malebranche, le transfert au Verbe divin (conçu comme *Ego*) des idées générales, qui composent le monde (à la manière des natures simples), "les idées que Dieu a sont les mêmes que les nôtres, quand elles sont nécessaires"; chez Spinoza, l'étrange, mais constant, primat de l'attribut-pensée sur l'attribut-étendue. En sorte que l'identification kantienne des conditions de possibilité de l'expérience avec celles des objets de l'expérience, ratifie la soumission des objets aux conditions que leur impose l'*experientia* certifiante: situation fondamentalement cartésienne de Kant (au-delà de la critique explicite des *Méditations*). La variation historique et historique du discours sur l'Être – telle que les *Regulae* la laissent percevoir, par confrontation avec Aristote – substitue ainsi à l'Être comme fondement de la chose, l'Être comme pensée de l'*Ego* qui fonde la chose, à distance et hors d'elle-même, pourrait-on dire. Hegel ne dit pas autre chose, qui remarque, quelques lignes avant d'en arriver à Descartes, "héros de la pensée", que "la métaphysique est une tendance vers la Substance; une pensée, une unité seront maintenues contre le dualisme, comme chez les Anciens, (sc. fut maintenu) l'Être"; ce qui tient lieu de l'Être, dans la pensée moderne (et Descartes), au sens obvie de l'*ousia* autonome de la chose, c'est une pensée; pensée qui peut seule, entre autres, maintenir l'unité de termes séparables par dualisme (au sens où l'*ousia*, par jeu de puissance et d'*energeia*, assurait l'unité de "matière" et de "forme"). Que la pensée ici fonde la substance, rien de surprenant: le concept moderne de substance se déduit de l'*Ego*, selon le jugement décisif de Nietzsche, "le concept de substance – une conséquence du concept de sujet; et pas le contraire! Ôtons l'âme, "le sujet", et manque aussitôt la condition présumée pour une "substance" en général. On obtient des degrés de l'étant, mais on perd l'étant"» (*ibi*, 188-189).

²² *Ibi*, 185.

²³ J.-L. MARION, *Descartes et l'onto-théologie*, in ID. (sous la direction de), *Descartes*, Bayard, Paris 2007, 39-78. Come viene precisato a p. 39, tale contributo è stato «discusso nella Séance della Société française de Philosophie svoltasi il 24 aprile 1982... Gli atti della sessione sono stati pubblicati nel *Bulletin de la Société française de philosophie* LXXVI (1982)». Il testo originale è J.-L. MARION, *Descartes et l'onto-théologie*, «Bulletin de la Société française de philosophie», 76 (1982), pp. 117-158.

²⁴ *Ibi*, 43.

La prima operazione, ossia l'eliminazione, toglie ciò che nelle cose oppone una resistenza alla conoscenza: «La connaissance commence quand disparaissent, comme instances déterminantes, la matière et donc la forme qui, à chaque fois, la “spécialise”, la spécifie, lui donne *forma* et donc *essentia*, *eidos* et donc *ousia*. La connaissance commence quand la *res* perd toute essence propre, donc quand s'efface l'ordre imposé par l'*ens* et ses différents sens»²⁵. Se l'ontologia grigia annovera tra le sue caratteristiche la perdita dell'essenza delle cose tanto da potersi definire negativa, tale negatività appartiene comunque alla logica positiva della riduzione: «Réduction, parce que l'élimination de l'*ens philosophicum* reste tangentielle, et admet encore un résidu». La riduzione approda a un residuo per cui «*ens* indique purement et simplement l'objet minimum du regard imaginatif de l'esprit et il s'ordonne à lui d'autant plus parfaitement qu'il en résulte»²⁶. Di qui Marion conclude, con riferimento alla terza operazione, che «l'élimination de l'ontologie et la réduction de l'*ens* à l'objectivité pure permettent de concevoir enfin comment l'ontologie a pu devenir le lieu, aveugle et pourtant incontournable, d'une postulation d'évidence, étrangement non critiquée»²⁷. Delle tre operazioni che contraddistinguono l'ontologia grigia, al centro, non tanto per la disposizione argomentativa, quanto per la rilevanza filosofica ma anche logica, sta la riduzione a cui le altre due operazioni sono funzionali. È la riduzione l'atto fondamentale del soggetto conoscente per cui vi è un'ontologia, e, precisamente, un'ontologia grigia. In tutto questo la considerazione davvero rilevante riguarda l'esito intravisto da Marion: la riduzione non è solo un'operazione conoscitiva che modifica l'oggetto della conoscenza o il senso della conoscenza stessa; la riduzione chiama in causa il soggetto conoscente, modificandone lo statuto. Infatti «l'ontologie grise», esito della riduzione cartesiana, «parce qu'elle maintient la chose dans la grisaille de l'objet, témoigne donc de la griserie (de l'*hybris*?) de l'*ego* “maître et possesseur” du monde réduit à l'évidence. Que doit devenir

²⁵ *Ibi*, 44.

²⁶ *Ibi*, 45. I due avverbi “puramente e semplicemente” hanno in questo contesto una particolare rilevanza filosofica dal momento che alludono alla riduzione come a un'operazione di purificazione e semplificazione rigorosa che non ha nulla a che fare con una banalizzazione della realtà, quanto semmai con il raggiungimento del suo nucleo incandescente: «La réalité objective reste, de plein droit sans quoi elle ne réclamerait aucune cause, un *esse objectivum* [...] La physique n'atteint pas plus l'*ens* que la *Mathesis*, pour Descartes du moins et contrairement à une conception aristotélicienne, parce que, pour lui, l'*ens* ne se définit point dans son rapport à la *physis*, mais uniquement et suffisamment selon l'objectivité. En sorte que l'*objectum purae Matheseos* ne reste pas un *ens véritable malgré* son écart d'avec l'objet de la physique (au sens, par exemple, de l'*ens diminutum* scotiste). Il faut dire, tout au contraire, que la plus parfaite pureté de son objectivité le qualifie comme un *ens* au premier chef; tous les autres objets, quelque moins imparfaits qu'ils apparaissent aux lecteurs, restent, de droit et de fait, moins parfaitement des étants, parce que moins certainement des objets» (*ibi*, 55).

²⁷ *Ibi*, 46.

l'esprit humain pour être sous la figure de l'*ego*?»²⁸. D'altro canto, rilevando il limite ultimo di problematicità a cui giungono le *Regulae*, Marion espressamente osserva:

Or les *Regulae* n'élaborent aucunement le statut de cet *ego*. Bien plus, elles ne le peuvent; il n'y joue, en fait, son rôle que sous des noms d'emprunt: «sagesse humaine» [...], «entendement» [...], «esprit» [...]. L'*ego* n'apparaît d'ailleurs jamais sous son propre nom. Et ceci pour un motif rigoureux: dans le jeu purement épistémologique des *Regulae*, l'*ego* se dissimule à lui-même sa propre dignité; comme terme ultime et unique de référence [...], il rend possible la science; mais en assurant le fondement de la science, il doit lui-même la précéder et s'y soustraire. Il lui reste, en fait, à se découvrir la dignité métaphysique de fondement et raison suffisante de la science. Les *Regulae*, fascinées par leur jeu épistémologique, ne mesurent clairement ni leur situation métaphysique, ni donc leur site dans l'*Ego*. [...] *Le principe fonctionne comme «ego» épistémologique, sans se comprendre lui-même comme «Ego» métaphysique: les «Regulae» ignorent leur fondement, et reposent sur son absence*²⁹.

L'assenza di una riflessione esplicita sull'*ego* non si configura come una carenza se non nella misura in cui l'assenza di un'ontologia esplicita permette l'accesso a un'ontologia grigia che è tale, senza dubbio perché non esplicitata, ma soprattutto perché le cose diventano ombre di se stesse. L'assenza di una tematizzazione dell'*ego* offre, analogamente, l'accesso ad un'*antropologia grigia* se con questa espressione si intende alludere a un'antropologia non esplicitata. Tuttavia il soggetto inteso come *ego* non subisce secondo Marion il destino delle cose, poiché non diventa ombra di se stesso; piuttosto egli guadagna, attraverso l'epistemologia, un posto assolutamente unico, di cui le opere successive del filosofo francese contemporaneo non potranno non occuparsi.

L'esito ultimo dunque dello studio *Sur l'ontologie grise de Descartes* è quello di aprire la domanda filosofica sull'io cartesiano, all'interno di uno sguardo genealogico sull'opera complessiva di Cartesio: l'*ego* è uno dei grandi temi del filosofo del '600, un tema che lo accompagna fin dalle prime opere pur se inedite. Ora, la riflessione e la problematizzazione del soggetto umano inteso come *ego*, se è una delle costanti dell'opera cartesiana, è anche una delle costanti del pensiero e dell'evoluzione del pensiero di Marion, per il quale ripercorrere il solco già tracciato da Cartesio non è solo un'operazione di storia della filosofia, ma un atto speculativo che gli consente ad erigere il proprio edificio filosofico.

1.3 LA TEOLOGIA BIANCA

Se *Sur l'ontologie grise de Descartes* apre un trittico di studi sulle *Regulae*, la stessa opera – almeno stando a quanto lo stesso Marion suggerisce – inaugura in pari tempo un altro

²⁸ MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 187.

²⁹ *Ibi*, 181.

trittico di opere di ben più ampio respiro sulla metafisica cartesiana, un trittico completato da *Sur la théologie blanche de Descartes* e *Sur le prisme métaphysique de Descartes* e rappresentativo dei migliori risultati raggiunti dal Nostro nel decennio 1976-1986 per quanto concerne l'indagine sulla filosofia cartesiana. All'interno del capitolo dedicato alle *Conclusioni* di *Sur l'ontologie grise de Descartes*, come abbiamo già potuto vedere, Marion scrive: «L'ontologie grise parce qu'elle maintient la chose dans la grisaille de l'objet, témoigne donc de la griserie (de l'hybris?) de l'ego "maître et possesseur" du monde réduit à l'évidence. Que doit devenir l'esprit humain pour être sous la figure de l'ego?»³⁰. Giocando con le parole, l'autore afferma che al grigiore dell'oggetto, al grigiore dell'ontologia sottostante alle *Regulae*, corrisponde l'ebbrezza dell'ego, l'hybris dell'ego. Se da un lato le *Regulae* giungono fin sulla soglia dell'ego, dall'altro l'ego cartesiano ne segna anche il limite – proprio in quanto soglia: per essere il centro di gravità con il mondo, l'ego sembra aver trasceso i limiti che gli sono propri, quasi fosse responsabile di un eccesso che lo colloca al di là di se stesso. Proprio da qui prendono le mosse una serie di articoli e soprattutto le due grandi opere su Cartesio – *Sur la théologie blanche de Descartes* e *Sur le prisme métaphysique de Descartes* – volte a mettere sempre a fuoco la metafisica cartesiana nella sua interezza e totalità, in costante riferimento a uno dei temi che sembra interessare particolarmente Marion, ossia quello del soggetto. Si domandava Marion: «Que doit devenir l'esprit humain pour être sous la figure de l'ego?».

Per rispondere a tale interrogativo, che, come già detto, costituisce l'esito ultimo dell'analisi delle *Regulae*, Marion estende la propria indagine all'intero *corpus* cartesiano, con particolare riferimento al *Discorso sul metodo* e alle *Meditazioni metafisiche*. Diventa ora più illuminante e chiaro il ruolo svolto da un già citato articolo, ossia *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*³¹, che costituisce il primo tentativo di rispondere alla questione rimasta insoluta nell'opera del 1975: primo tentativo già racchiuso nel titolo, dal momento che, per Marion, certamente le *Regulae* non esauriscono la ricchezza dell'intera filosofia cartesiana, e tuttavia giungono a un punto nodale per l'intera filosofia cartesiana che porterà dentro di sé sempre, ora in maniera più esplicita, ora in maniera più implicita, una certa ambivalenza metafisica, la cui caratteristica è di essere insuperabile. In linea con quanto espresso da Heidegger³², Marion afferma chiaramente che «l'assurance ontique et épistémique

³⁰ *Ibi*, 187.

³¹ Cfr. note 5 e 6.

³² M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi & C., Milano 2005, 38: «Col *cogito sum* Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio "radicale" lascia indeterminato è il modo di essere della *res cogitans*, più precisamente *il senso dell'essere del sum*».

conquise sur la *res extensa* s'assure dans l'assurance ontique de l'*ego cogito*, et repose entièrement en elle. Ainsi la commande l'"ontologie négative". Mais l'*ego* lui-même, nouveau sol ontique de la pensée, reste ontologiquement indéterminé»³³. L'indeterminatezza del soggetto, a cui approdano le *Regulae*, non è solo una questione aperta per Cartesio e per lo studioso di Cartesio; è anche parte integrante della risposta che lo stesso Cartesio cerca di offrire alla problematicità del soggetto. Insomma, l'indeterminatezza che inerisce il soggetto cartesiano è costitutiva dello stesso soggetto. Secondo Marion l'indeterminatezza del soggetto è esattamente l'ambivalenza della metafisica cartesiana. La questione del soggetto rimarrà tale – *question* – lungo tutto il percorso speculativo di Cartesio. Con ciò non si afferma che non vi sia stata un'evoluzione, ma solo che, pur all'interno di una progressiva tematizzazione della questione, rimane invariata una certa indeterminatezza dell'*ego*, non tanto come problema insolubile, quanto piuttosto come carattere strutturale della soggettività in quanto tale.

Tale indeterminatezza, che Marion definisce acutamente "ambivalenza", è il correlato antropologico dell'ontologia grigia, grigia perché rintracciava nel metodo conoscitivo cartesiano una patologia filosofica detta "schizocosmia", di cui il soggetto è sia origine che causa. Questa interpretazione esposta già embrionalmente nel 1976, troverà sempre maggiore esplicitazione nelle opere successive a partire da *Sur la théologie blanche de Descartes*, dove Marion cerca di dimostrare come «à l'ontologie grise issue du rapport des *Regulae* à Aristote, répondrait une théologie blanche déterminée (ou indéterminée) à partir de l'analogie»³⁴.

La ricerca di una "teologia bianca" sembra di primo acchito non avere nulla a che fare con la questione del soggetto. In realtà, Marion aveva già ben intuito – cosa su cui ritorneremo – che nell'*hybris* dell'*ego* era in gioco sì l'antropologia, ma con essa anche – e inscindibilmente – la teologia cartesiana. D'altro canto nel quinto paragrafo de *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, Marion annotava e domandava: «A cette ontologie, quelle théologie peut correspondre?»³⁵. Per rispondere a questa domanda, in *Sur la théologie blanche de Descartes*, Marion approccia l'intera opera di Cartesio a partire da una tesi «d'apparence isolée et insulaire qu'en 1930 Descartes formule pour la première fois, dans

³³ MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 192.

³⁴ ID., *Sur la théologie blanche de Descartes*, 17. Qualche riga più sopra Marion scrive: «Nous tentons donc de renouveler le dispositif herméneutique que nous avons appliqué aux *Regulae*. Nous avons supposé qu'une référence constante à la pensée et au texte d'Aristote permettait de donner aux *Regulae* un statut moins marginal, et d'y découvrir non plus l'esquisse d'une épistémologie (celle du *Discours de la Méthode* et des *Essais*), ni même une épistémologie achevée, mais la subversion par cette épistémologie de l'ontologie aristotélicienne. Mises dans une telle perspective, les *Regulae* constituent l'ontologie grise de Descartes, sa métaphysique générale. Aujourd'hui, de manière similaire mais plus large, nous voudrions appliquer à la doctrine de la création des vérités éternelles un dispositif herméneutique, où la question de l'analogie offrirait la référence constante» (*ibi*, 16-17).

³⁵ ID., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 205.

trois lettres fameuses à Mersenne»³⁶. In queste lettere Cartesio sostiene la creazione delle verità eterne da parte di Dio con tutte le conseguenze annesse e connesse a questo tipo di posizione, prima tra tutte la dipendenza di tali verità eterne dall'azione di Dio, che a sua volta non è più subordinato né condizionato da esse nel proprio agire. Questa tesi che sembra forse marginale all'interno della filosofia cartesiana è per Marion invece decisiva perché va a scardinare il fondamento stesso della dottrina dell'analogia. Le verità eterne, infatti, costituiscono tradizionalmente le istanze regolatrici con cui Dio procede alla creazione del mondo, adeguando ad esse la propria azione creatrice. Esse costituiscono dunque le verità di base con le quali e attenendosi alle quali Dio si esprime nell'atto creatore. Ma esse, proprio perché coeterne a Dio e come tali non oggetto di creazione da parte di Dio, costituiscono anche la via d'accesso dell'uomo al suo creatore. Se infatti la creazione è definita in ultima analisi sulla base delle verità eterne, allora il riconoscimento di tali verità apre l'accesso a Dio nel momento stesso in cui attesta l'univocità tra creatura e creatore, sia essa un'univocità «ontologique (Suarez), spirituelle (Bérulle), épistémologique (Mersenne, Kepler, Galilée)»³⁷. Solo tale univocità, a qualunque livello si esprima, ontologico, spirituale o epistemologico, è in grado di fondare la dottrina dell'analogia. Se le verità eterne appartengono invece, come afferma Cartesio, alla creazione di Dio, esse pur restando il codice col quale Dio ha creato il mondo e attraverso cui l'uomo è in grado di elaborare il sapere scientifico data la conformità sul piano dell'intelligibilità tra natura e intelletto, non è più possibile attingere e definire l'identità di Dio e decodificare la razionalità divina, ma solo cogliere la potenza intellettuale di colui che sta all'origine del mondo. Proprio a causa della trascendenza divina rispetto alle verità eterne, Marion può parlare di un vuoto teologico che non permette più all'uomo l'accesso a Dio, e piuttosto sembra scavare un fossato insuperabile tra l'uno e l'altro sul piano conoscitivo³⁸. Proprio perché l'accesso a Dio dal punto di vista razionale – e per razionale si

³⁶ ID., *Sur la théologie blanche de Descartes*, 27.

³⁷ *Ibi*, 19. Il testo, dopo un capitoletto dedicato alla presentazione delle questioni oggetto di trattazione (pp. 9-23), è strutturato in due libri: il libro 1 (*L'analogie perdue de Suarez à Galilée*, pp. 27-227) ripercorre la storia dell'analogia alla luce della nozione di verità eterne, il libro 2 (*Le fondement recherché. Descartes selon la création des vérités éternelles*, pp. 229-426), pone il problema del fondamento; infine il testo si chiude con le conclusioni (pp. 427-456).

³⁸ Diventa ora più comprensibile la ragione per cui Marion, in *Sur la théologie blanche de Descartes*, dopo aver descritto il destino storico della dottrina dell'analogia fino a Cartesio (libro 1), dedica quasi duecento pagine (libro 2) alla questione del fondamento: una volta che la conoscenza umana, almeno così come era stata concepita tradizionalmente fino a Cartesio, non ha più a disposizione la via d'accesso a Dio, la domanda circa il fondamento di tutto ciò che è, si (ri)pone in maniera inaggirabile. Cfr. G. BELGIOIOSO, *Marion interprete della storia della filosofia*, in C. CANULLO, *Jean-Luc Marion, un dibattito italiano*, Edizioni Simple, Macerata 2010, 17-41, 31: «La dottrina della creazione delle verità eterne è lo strumento con il quale Descartes contrasta la convinzione, comune alla cultura teologica e scientifica della sua epoca, di un'univocità tra logica umana e divina in nome della statuizione di una radicale equivocità fra Dio ed il mondo: le verità eterne sono state stabilite liberamente da Dio e, dunque, sono il luogo esatto entro cui si compie la divaricazione fra logica umana

intende secondo la razionalità del metodo – non è più possibile, si apre lo spazio della metafisica: «La création des vérités éternelles, comme instauration arbitraire (et donc naturelle) du code, fonde la rationalité (mathématique, vérités, essences, natures simples) de la physique (défiguration): la métaphysique n'intervient explicitement dans le discours cartésien que par la question du fondement»³⁹. La metafisica entra in gioco proprio per quanto concerne la ricerca del fondamento: fondamento del metodo, dunque tanto del pensiero quanto della realtà conoscibile. Il metodo cartesiano non è in grado di auto-fondarsi, né di auto-justificarsi, se non in riferimento ad una metafisica che lo fonda e insieme lo compie, ma che resta non *immediatamente* attingibile dal metodo stesso.

La posizione cartesiana a favore della creazione delle verità eterne va in ultima analisi connessa ai limiti del metodo⁴⁰. In effetti quest'ultimo è quel dispositivo messo a punto da Cartesio che dovrebbe garantire l'evidenza quale fondamento certo e definitivo della conoscenza intesa come scienza. Ora, mentre l'esistenza di Dio fa parte delle idee chiare e distinte, la sua identità non è oggetto di conoscenza tale che possa essere ricondotta all'evidenza. Rigorosamente parlando, più che a un vuoto teologico Marion allude ad una teologia bianca: Cartesio elabora sì delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, ma l'identità di

e divina; divaricazione cui si sottrae, quale prima di tutte le verità eterne, la sola esistenza di Dio, rientrando tutte le altre sotto il dominio dell'onnipotenza divina».

³⁹ MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 310. Cfr. p. 454: «*La théologie blanche élimine l'univocité, mais, du même geste, disqualifie aussi toute analogie, que désormais la métaphysique désertera définitivement. [...] Dès lors que l'analogie disparaît comme instance privilégiée de la métaphysique spéciale, un autre topos s'y substitue. Lequel? La question du fondement. [...] Avec la théologie blanche, la thé[i]ologie de toute la métaphysique se déplace de l'analogie (et des noms divins) à la question du fondement, laissant derrière elle, comme une forteresse contournée mais non conquise, la question d'un rapport médiatisé du fini à l'infini.*»

⁴⁰ «Le Dieu qui, en 1641, "potest omnia" reprend l'attribut de toute-puissance fondamental dès 1630, et comme en 1630 [...] il n'exerce cette toute-puissance qu'en outrepassant les limites de l'entendement humain, qui s'y comprend, mais ne la comprend pas [...]. Ainsi la titulature du Dieu qui peut tout correspond à celle de Dieu qui crée les vérités éternelles. Donc leur rencontre doit supposer un enjeu théorique tel que, de 1630 à 1641, il exerce une interrogation constante. Quelle question suscitent ces deux doctrines? En 1630, il y va de l'instauration du code, dont l'arbitraire intrinsèque se dévoile comme l'arbitraire d'une origine; qu'une origine s'exerce par un arbitraire éternel, immuable et incompréhensiblement constitutif, indique que le fondement ne se déploie que dans une région où la pensée humaine n'accède pas; la création des vérités éternelles manifeste que le fondement de la rationalité relève lui-même de l'incompréhensible. En 1641, il y va du surcodage, au moins hypothétique, de ce même code, dont la césure herméneutique interne se révèle susceptible de jouer contre elle-même, au second degré: qu'une interprétation (code) puisse toujours aliéner une évidence au profit d'une évidence plus puissante indique que l'évidence suprême pourrait se déployer finalement dans une région où la pensée humaine n'accède pas; le surcodage du code par un Dieu qui peut tout (et ne trompe pas) rend manifeste que le fondement de la rationalité renvoie lui-même à une instance que la rationalité n'atteint pas, ni ne concerne – fondement sans raison de la rationalité [...]. La certitude interne du procédé scientifique ne peut, en rien, faire avancer la recherche du fondement de la rationalité [...]. La pensée de Descartes va maintenant se consacrer à une seule tâche: déterminer métaphysiquement s'il se peut trouver un fondement à la rationalité scientifique du code. Cette tâche, il l'a lui-même rendue infiniment plus urgente mais aussi difficile que tous ses contemporains, puisqu'il a récusé toute assimilation de la rationalité scientifique (donc humaine) à la pensée impensable de Dieu» (*ibi*, 345-346). Perplexità circa la posizione *marionienne* sulla immediata coincidenza tra l'onnipotenza di Dio e la creazione delle verità eterne, soprattutto a partire da una differente lettura dei testi cartesiani, vengono espresse per esempio da L. DEVILLAIRS, *Fénelon et le dieu de la première méditation de Descartes*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2 (2003) Tome 128, pp. 173-190, 177-178.

questo Dio resta in bianco, non trascritta in quanto non trascrivibile dalla e nella conoscenza umana, poiché non evidente. Di qui la ragione, secondo Marion, per cui la definizione principale di Dio⁴¹ – dalla quale dipendono e prendono significato tutte le altre – è inscindibile dall'idea di infinito:

Or, l'idée d'infini, si elle n'ajoute à proprement parler rien à la notion de Dieu, en précise un caractère décisif: Dieu ne peut se comprendre, car, par définition, l'infini outrepassa toute (dé)finition; non seulement l'infini ne saurait se comprendre, mais il exige l'incompréhensibilité; l'incompréhensibilité n'affaiblit pas la définition de l'infini, elle l'authentifie [...]. Par conséquent, Dieu, sous la raison de l'infini, se conçoit comme peut se concevoir l'infini – comme incompréhensible; cette incompréhensibilité ne peut ni ne doit se dépasser, car, sans elle, l'infini même deviendrait fini; à la connaissance de Dieu se substituerait la construction d'une idole [...]. Sans doute, l'incompréhensibilité n'équivaut jamais à la inconnaissabilité de Dieu, mais indique une connaissance qui n'embrasse pas ce qu'elle connaît comme un objet; sans doute, l'incompréhensibilité s'ouvre-t-elle sur la possibilité de concevoir le Dieu que la connaissance n'épuise pas; et tout l'effort de Descartes vise justement à ménager une voie entre l'incompréhensibilité et l'agnosticisme complet. Le paradoxe n'en demeure pas moins que la connaissance de Dieu, par l'idée d'infini, livre à la connaissance une idée qui surpasse toute représentation par la *cogitatio*⁴².

L'infinito è il termine che definisce la nozione stessa di Dio e che attesta al contempo l'inefficacia del metodo cartesiano nella comprensione diretta di Dio. È opportuno parlare di comprensione diretta dal momento che, secondo lo stesso Marion, l'impossibilità da parte del metodo di comprendere Dio, rivela comunque qualcosa di Dio: che egli non è, né può essere oggetto del metodo. Il metodo dunque, nel momento in cui apre alla metafisica, ammette anche il proprio limite; nel momento in cui esige una metafisica come fondamento, si autodefinisce e autolimita come metodo: «Si Dieu doit pourtant se connaître, il faudra qu'il le soit sur un autre mode que l'évidence des objets de la méthode. D'où une connaissance de Dieu qui, en vertu du doute hyperbolique, outrepassa elle aussi hyperboliquement l'évidence

⁴¹ Al riguardo si veda J.-L. MARION., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 2004², 240, dove possiamo leggere: «Avec l'infini, il s'agit de la plus haute détermination cartésienne de l'essence de Dieu, qui surplombe et permet tous les termes des formulations [1] et [2], mais aussi toutes autres définition envisageable. L'infini n'exprime pas seulement un des propres de Dieu parmi d'autres [...], ni même directement l'essence divine [...]; il définit Dieu comme tel», dove [1] e [2] fanno riferimento alle due definizioni di Dio che Marion rintraccia nella *Terza Meditazione* e su cui si era analiticamente soffermato a partire da p. 222. Analogamente MARION, *Questions cartésiennes II*, 246: «L'infini s'exempte de toute mesure; or la méthode entendue au sens de la *Mathesis Universalis*, ne connaît que ce qu'elle peut mesurer; Dieu devient donc incompréhensible selon la méthode, c'est à dire l'objectivité des sciences [...]. La dénomination de Dieu par l'idée d'infini, pourtant la plus claire et la plus vraie, n'en échappe pas moins à toutes les représentations finies».

⁴² ID., *Sur la théologie blanche de Descartes*, 398-399. Così prosegue Marion nelle pagine seguenti: «L'incompréhensibilité découvre trop ou trop peu de l'idée de Dieu; trop, puisqu'elle la distingue si nettement des idées d'objets, seules véritablement comprises, qu'elle l'exile totalement de la rationalité réellement pratiquée; trop peu, puisque cet exil, en lui-même instaurateur d'un nouvel espace théorique, se condamne rapidement au silence théorique. Ici l'incompréhensibilité se borne à tracer une césure entre la rationalité en mal de fondement et le fondement en mal de rationalité» (*ibi*, 400). E ancora: «L'idée de l'infini, unique et incomparable, suffit à faire éclater tout le modèle de la *cogitatio* qu'avait mis en œuvre la science du code, et à ouvrir l'*ego* sur un domaine que ne régit plus sa maîtrise» (*ibi*, 401).

(alors hors-jeu) des natures simples matérielles, c'est-à-dire, entre autres, des vérités mathématiques»⁴³.

Secondo Marion, Descartes non nega la possibilità di conoscere Dio, ma solo l'efficacia assoluta del metodo in tale ambito. L'infinito che definisce Dio gode di una «extra-territorialité méthodique» per cui «Dieu, non mesurable par suite de l'infinité, n'a pas de lieu, du moins dans la méthode, qui doit, en cette occurrence, admettre un non-lieu [...]. Rien de Dieu ne peut se constituer comme objet d'une science méthodique. Rien de l'objectivité méthodique ne peut s'attribuer à Dieu»⁴⁴. Nel momento stesso in cui il metodo cartesiano sembra chiudersi su se stesso, esso esprime la sua ultima potenzialità positiva nel rilanciare l'alternativa:

Car si les vérités éternelles, donc aussi les natures simples que met en œuvre la méthode, sont créées par un Dieu, ce Dieu, à l'évidence, outrepassa la méthode, donc lui apparaît comme incompréhensible. Si l'infini de Dieu outrepassa par principe (création des vérités éternelles) la méthode strictement objectivante, l'incompréhensibilité ne trahira pas une imperfection, une défaillance ou une irrationalité de la définition de Dieu, mais au contraire en attestera la perfection, comme le signe d'une autre rationalité; Dieu infini ne se connaît pas malgré son incompréhensibilité, mais par elle; car la raison humaine, en se heurtant à l'incompréhensibilité divine, se surpasse véritablement elle-même et transcende le fini qu'elle est vers l'infini qui est. D'où une doctrine aussi constante que paradoxale⁴⁵.

Una volta circoscritti i limiti del metodo cartesiano e quindi tracciati i confini delle possibilità conoscitive umane, Marion compie un passo decisivo: tale incomprendibilità di Dio non solo depone a favore del suo essere infinito, esigendo al contempo un altro approccio, ma inaugura una dottrina “tanto costante quanto paradossale” non solo in relazione a Dio, ma anche in relazione all'uomo, dal momento che l'essere umano si trova ad aver a che fare con un'idea – quella di Dio, dell'infinito di Dio – chiara e distinta eppure non da lui originata né originabile – come ben spiega Cartesio nella *Meditatio III*. Se Dio trascende tanto le verità eterne quanto – quindi – il metodo, allora tutto questo significa che egli non può essere *oggetto* della teologia, o, detto altrimenti egli esige una teologia bianca:

⁴³ ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 263. Solo qualche riga più sopra Marion precisa il nesso tra infinito e metodo scrivendo che «l'incompréhensibilité de l'infini n'équivaut certes pas à l'impossibilité de le connaître (*incognoscibilitas*); elle désigne précisément le mode particulier de sa cognoscibilité: l'infini se connaît sans pourtant se comprendre, c'est-à-dire se laisser construire selon les règles et les paramètres de la méthode comme un objet mesurable et ordonné, mis en évidence et disponible pour l'esprit. Sans reprendre ici une enquête menée ailleurs, nous rappellerons un argument massif: la définition [A], donc la preuve par l'infini, interviennent dans une séquence où, entre la fin de la *Meditatio I* et l'ultime conclusion de la *Meditatio III* (52,6-9), l'évidence des objets de la méthode se trouve suspendue et disqualifiée» (*ibi*, 262-263), dove l'espressione «l'indagine condotta altrove», come è possibile leggere in nota, si riferisce a MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 399, testo a sua volta da noi citato, sia pure in modo parziale, nella nota precedente.

⁴⁴ MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 242-243.

⁴⁵ *Ibi*, 243-244.

Cette théologie, nous la qualifierons de théologie blanche. Blanche parce que anonyme et indéterminée, comme un blanc-seing, qui qualifie son bénéficiaire sans spécifier pour quelle entreprise, ou comme un chèque en blanc, qui ne précise pas le montant du crédit que pourtant il accorde. La théologie de la métaphysique cartésienne reste blanche d'abord parce que son bénéficiaire (ou son porteur) reste, finalement, anonyme⁴⁶.

Di conseguenza il soggetto cartesiano è colui che trova in Dio, dal punto di vista conoscitivo, il suo limite. L'*hybris* conoscitiva, che sembrava poter collocare l'uomo in una situazione di soggetto assoluto e del tutto autoreferenziale, trova una forte e decisiva resistenza in Dio, che appare come il garante dell'umanità dell'uomo; e il dubbio, in questo senso, non è altro che l'esperienza del limite garantito da Dio.

Tuttavia all'interno di un tale percorso, Marion rileva che il rapporto tra il limite del metodo e l'idea di Dio non è riconducibile soltanto ad un livello teologico⁴⁷, ma necessita di un approfondimento in chiave *the(i)ologica* in grado di chiarire completamente l'*hybris* del soggetto cartesiano.

1.4 LA THÉ(I)OLOGIE BIANCA

Se il metodo sembra mostrare la sua inefficacia nella comprensione diretta di Dio, esso rimane tuttavia lo strumento messo a punto da Cartesio per la costruzione di una filosofia e quindi di una scienza in grado di garantire la conoscenza umana: in fondo il metodo rappresenta e garantisce la fecondità del *cogito*. Ma tale strumento non è indifferente al soggetto umano. Anzi, il metodo in quanto tale non è propriamente uno strumento giacché, nell'ottica di Marion, è innanzitutto una nuova collocazione del soggetto conoscente rispetto al mondo circostante. Di più, secondo Marion, Cartesio non compie soltanto un'operazione inerente il livello gnoseologico ed epistemologico, ma, attraverso l'esplorazione della stessa

⁴⁶ ID., *Sur la théologie blanche de Descartes*, 450. Cfr. ID., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 197: «Seulement, hésitant entre le statut d'une science de l'étant suprême et celui d'une science elle-même primordiale, la philosophie première reste indéterminée: fonction exercée avec succès, mais anonyme, laissée en blanc. Théologie blanche – comme un mariage ou un chèque en blanc...». Cfr. anche BELGIOIOSO, *Marion interprete della storia della filosofia*, 30: «La teologia cartesiana è una teologia bianca perché radicalmente indeterminata, in quanto il suo punto di partenza è un'assenza: quella, appunto, della dottrina dell'analogia»; e *ibi*, 32: «Ne risulta che la teologia bianca elimina l'univocità ma, con lo stesso gesto, squalifica ogni analogia che, da questo momento in poi, la storia della metafisica abbandonerà definitivamente».

⁴⁷ Concordiamo con J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, II, Cerf, Paris 2002, 299, quando afferma che il limite marcato dalla dottrina della creazione delle verità eterne, è, rigorosamente, dal punto di vista teologico, espressione della onnipotenza divina: «La décision métaphysique consistant à faire de l'immutabilité des vérités éternelles non une limite imposée à Dieu, mais l'expression de sa toute-puissance souveraine a pour conséquence la reconnaissance de l'incompréhensibilité divine. Elle nous confronte à la tâche paradoxale de *connaître* la grandeur divine, tout en admettant l'impossibilité de la *comprendre*. L'insistance cartésienne sur la puissance incompréhensible de Dieu, dans laquelle on retrouve peut-être l'écho lointain de la théologie négative, n'en fait pas une limite infranchissable pour la raison, mais son authentification même».

soggettività, fa esattamente del soggetto il soggetto. Più del metodo e del perfezionamento teoretico del metodo, dalle *Regulae ad directionem ingenii* al *Discorso sul metodo*, fino alle opere posteriori – ed in particolare le *Meditazioni Metafisiche* – a Marion interessa colui che è il soggetto stesso del metodo e l'edificio filosofico che ne esce, come chiarisce nella sua opera maggiore tra quelle dedicate al filosofo del '600:

À partir de la *cogitatio*, nous avons obtenu un résultat: l'*ens ut cogitatum* révèle une onto-logie de la *cogitatio*, qui s'applique à tout étant en tant que tel (donc en tant que connu, non plus en tant qu'étant); la réflexion du regard exerçant la *cogitatio* désigne ensuite un étant par excellence, ayant fonction de *causa sui*, que seul peut et doit revendiquer l'*ego (cogito)*. Il s'ensuit une figure complète de l'onto-théo-logie: l'étant en tant que *cogitatum* fonde l'étant par excellence, qui, en retour, produit à titre de *cogitatio (sui)* tout *cogitatum*. Le moment «logique» unifie les deux termes d'autant plus aisément qu'il coïncide avec la *cogitatio* même qui se manifeste aussi en eux, tantôt comme objet (*ens ut cogitatum*), tantôt comme regard réflexe (*cogitatio sui*). Ainsi s'énonce la première parole de Descartes sur l'être de l'étant: la constitution onto-théo-logique de la *cogitatio*⁴⁸.

La sistematizzazione della realtà attorno al soggetto conoscente esige dunque un'ontoteologia della *cogitatio*. L'*hybris* del soggetto si realizza nel momento stesso in cui appare come l'ente massimo cogitante, di fronte al quale ogni altro ente è nella forma derivata del *cogitatum*. La costruzione di un mondo sulla misura del *cogito* conferisce chiaramente al soggetto del *cogito* un ruolo centrale, quello di principio primo, a tal punto da poterne fare il soggetto, smisurato, assoluto, unica misura di ciò che è altro da lui. Cartesio, per Marion, è all'origine della cosiddetta svolta trascendentale della filosofia, tanto che lo stesso Kant non è altro che un erede – certamente il maggiore – del filosofo francese del '600⁴⁹. Tuttavia il soggetto cartesiano non è un soggetto completamente autocentrato e autoreferenziale, come buona parte della tradizione volgare l'ha pensato e interpretato dal momento che l'ontoteologia della *cogitatio* produce una vera e propria «distorsion entre l'étant par excellence et

⁴⁸ MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 110-111.

⁴⁹ Al riguardo si può vedere per esempio l'articolo *Constantes de la raison critique. Descartes et Kant*, pubblicato in MARION, *Questionnes cartésiennes II*, 283-316. A p. 284 Marion dichiara l'intento della sua indagine scrivendo: «L'hypothèse que nous soutiendrons peut se résumer ainsi: le criticisme kantien ne fut possible que parce que le rationalisme s'instaura comme un criticisme dès sa figure initiale, à savoir Descartes». E alle pp. 315-316 conclude: «Nous concluerons donc comme nous avons commencé: non seulement Descartes peut se dire légitimement un penseur critique, mais le rationalisme lui-même fut, à sa naissance cartésienne, essentiellement critique. Les doctrines les plus originales de Descartes – doute, méthode, natures simples, création des vérités éternelles, incompréhensibilité de l'infini – furent unanimement rejetées par Spinoza, Malebranche et Leibniz, mais relevées et systématisées par Kant. C'est donc contre ses successeurs – le rationalisme dogmatique et précritique – que Descartes apparaît comme un penseur critique, comme le premier kantien. Et c'est contre ses prédécesseurs dogmatiques ou empiristes que Kant apparaît comme le dernier cartésien, avant que l'idéalisme allemande ne s'obstine à répéter les mêmes ambitions que celles où sombrèrent avant eux les postcartésiens. Descartes et Kant demeurent ainsi les sobres témoins d'une meme vérité: la philosophie moderne, puisqu'elle a posé à son principe la subjectivité constituante finie, ne peut se déployer avec cohérence et solidité qu'en admettant sa finitude. Et donc aussi en le contrôlant scrupuleusement "au niveau de la raison" par la critique ou la méthode». Cfr. anche J.-L. MARION, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in J.-M. NARBONNE, L. LANGLOIS (edd.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin – Presses de l'Université de Laval, Paris – Québec 1999, 13-36.

Dieu»⁵⁰. Non si tratta, come si vede, soltanto di un problema di carattere epistemologico o gnoseologico, comunque conoscitivo, ma di posizioni ontologiche da cui e secondo cui accedere alla conoscenza: «que, du point de vue d'une onto-théo-logie de la *cogitatio*, Dieu ne coïncide plus avec l'étant par excellence (et l'abandonne, par une étrange retraite, à la *mens humana*) indique d'abord une limitation intrinsèque de la *cogitatio* elle-même»⁵¹. Nel momento stesso in cui il soggetto conoscente acquisisce la posizione dell'ente per eccellenza, secondo il paradigma onto-teologico della *cogitatio*, e dunque nel momento stesso in cui pare illimitato, in realtà in questo stesso momento rinuncia alla possibilità di ammettere Dio. La carenza conoscitiva che si viene a verificare attesta non solo il limite ma, in un certo senso, la decentralizzazione del soggetto; tale carenza è il sintomo della finitezza del soggetto, una finitezza che non inerisce più solo il piano conoscitivo – che, anzi, sembra attestare il contrario, ossia la pretesa assoluta del soggetto – ma essenzialmente quello ontologico, tanto che Cartesio, a detta di Marion, avverte proprio in tale sede la necessità di introdurre il concetto di causa: «la *causa* ne gouverne pas, ici, seulement la rigueur de l'intelligibilité, mais surtout la preuve de l'*existentia*; elle ne se borne pas à sa fonction épistémologique pourtant déjà dominante (connaître implique de connaître par les causes), mais prend en compte, suffisamment et exclusivement, toute l'*existentia*»⁵². La limitatezza conoscitiva è per sua natura anche limitatezza sul piano ontologico. È in questo momento, ossia quando il soggetto cartesiano fa esperienza del limite dinanzi all'idea di Dio⁵³, che il concetto di causa diventa necessario come *concetto limite*, in tal caso funzionale e capace non solo di offrire spiegazioni sul piano dell'intelligibilità, ma anche di ancorare alla realtà pur se in forma negativa⁵⁴. In questo modo «Dieu ne fait pas exception à la parole sur l'être de l'étant comme *causa*, alors qu'il faisait exception à la première parole sur l'être de l'étant selon la *cogitatio*»⁵⁵. Se Dio sfugge al *cogito*, non sfugge invece alla causalità, a testimonianza del fatto che la causalità è al di là del *cogito*. Ora, per Marion, la causa è insieme una categoria della conoscenza e una

⁵⁰ ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 111.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibi*, 112.

⁵³ Un tale guadagno appartiene esplicitamente e formalmente al Marion de *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, ma embrionalmente, le radici dell'argomentazione si ritrovano già in *Sur l'ontologie grise de Descartes*, come si può leggere per esempio alle pp. 202-203: «*Causa sive ratio* – la formule est cartésienne, et apparaît là précisément où la cause s'impose comme ce que même Dieu doit plaider [...]. Seul l'étant suprême contraint le discours cartésien à libérer le nom ultime de la *causa* – à savoir, *ratio*».

⁵⁴ Precisa Marion alle pp. 112-113 de *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, che «plus essentiellement que comme *ens qua cogitatum*, l'*ens* se déclare dans son être *qua causatum*. L'avancée de l'*ens causatum* sur l'*ens qua cogitatum* se marque précisément en ce que l'un peut rester à l'intérieur de la possibilité ou de l'*ens rationis* [...], tandis que l'autre ouvre l'accès à l'existence, sens royal de l'être». Analogamente si può vedere ID., *Descartes et l'onto-théologie*, 62ss.

⁵⁵ *Ibi*, 113.

categoria della realtà, insieme epistemologica e ontologica. Che Dio sia all'origine dell'esigenza di introdurre la causalità non è una petizione di principio, banalmente legittimata dalla necessità di *salvare il divino*; essa viene piuttosto dall'ambivalenza – e non dall'ambiguità – stessa della causalità, che Marion ravvisa fin da *Sur l'ontologie grise de Descartes*:

Que chaque étant entre en *cogitatio* du fait même de sa soumission à la *causa sive ratio*, cela peut se penser plus précisément, quoique apparemment avec quelque arbitraire. Que veut dire en effet rendre raison, si déjà la raison est le fond de la cause? La raison supporterait-elle à son tour un pourquoi? Non pas, pourvu que l'on accentue bien la séquence: *rendre* raison, c'est-à-dire permettre à la raison de se rendre, militairement de se livrer [...]. Rendre raison pour la chose, c'est mettre sa cause (ou sa non-cause) sur table, c'est-à-dire la donner à voir pour la représentation [...]. Le passage de la *causa* dans la *ratio* n'élimine pas la nécessité, pour chaque étant, de plaider sa cause pour l'Être, mais la redouble d'une autre nécessité – plaider sa cause conformément à la *cogitatio*. L'étant dans son Être se dit ainsi selon la *causa sive ratio*, c'est-à-dire comme une *ratio reddenda*, donc comme *cogitatum*. L'ontologie coïncide donc strictement avec l'épistémologie. Non que, néo-kantiennement, l'achèvement de celle-ci manifeste la défaillance supposée de celle-là; au contraire, l'épistémologie se charge de la tâche d'énoncer l'étant dans son Être, en le pensant à partir de la raison qui doit en être rendue – c'est-à-dire en le représentant comme un *cogitatum*⁵⁶.

La nozione di causa mostra la propria necessità nello stesso momento in cui il *cogito* non è più in grado di comprendere la realtà, dunque particolarmente davanti a Dio. Tale posizione rimane invariata nel percorso filosofico di Cartesio, pur ricevendo declinazioni e accentuazioni differenti che Marion ripercorre nelle proprie opere: se *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975) rileva, come abbiamo appena potuto leggere, che le *Regulae* (1627) tendono a fare della *causa* la *ratio*, *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986) annota come le *Meditationes* (1641) tendono a scivolare dalla *ratio* cogitante alla *causa*, attraverso la tappa fondamentale delle *Lettres à Mersenne* (1630), tappa al centro dell'analisi di *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981)⁵⁷. Così nel 1986 Marion, da un punto di osservazione panoramico a lui vantaggioso, può scrivere:

La causalité, efficiente en tant que totale, ne doit intervenir qu'au moment précis où l'*ego* lui-même se met en quête du fondement de sa propre existence cogitative. Et pour transiter d'une existence d'étant cogitatif à une existence absolument fondée, l'*ego* doit cesser de se définir à partir de l'essence de l'*ens ut cogitatum*, et en appeler à une parole plus essentielle sur l'étant dans son être: l'*ens ut causatum*, dont la formulation intervient, alors et alors seulement, comme une incontournable évidence. Posée

⁵⁶ ID., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 205.

⁵⁷ Cfr. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 118: «La cause ne pourra donc devenir principe et *dictat* de la raison qu'en allant au-delà de la priorité même que lui reconnaît la *cogitatio*. Jusqu'où? Jusqu'à inverser le rapport de compréhension entre *cogitatio* et *causa*: non plus assurer la priorité de la *causa* par la *cogitatio*, donc sous son égide, mais bien soumettre la *cogitatio* elle-même à la *causa*, éventuellement grâce à la *cogitatio* elle-même. Logiquement, il ne paraîtra possible et pensable de soumettre Dieu même à la *causa sive ratio*, qu'à partir du moment où, d'abord, de la *cogitatio* en toutes ses dimensions (donc aussi l'*ego cogito*) avouera pour *ultima ratio* la *causa*. Sur le chemin de ce renversement, les trois *Lettres à Mersenne* de 1630 déclarant la création des vérités éternelles par Dieu marquent, à n'en pas douter, une étape décisive [...]. Indépendamment de sa signification d'ensemble pour la pensée cartésienne, l'éclat de 1630 marque la première et définitive subversion de la *cogitatio* par la *causa*».

comme nouveau principe, voire comme le second commencement des *Meditationes*, la *causa* déploie immédiatement et directement son autorité sur ce qu'il s'agit de surpasser, la *cogitatio* même [...]. Tout étant est en tant que *cogitatum*, avait acquis la *Meditatio II*. La *Meditatio III* confirme, mais complète: tout *cogitatum* dépend d'une *cogitatio*, qui elle-même n'est qu'en tant que causée, comme un *causatum*. Plus essentiel à l'étant que son statut de *cogitatum* se révèle sa dignité de *causatum*⁵⁸.

Tuttavia l'enfasi con cui Marion accentua l'intervento nell'argomentazione cartesiana della nozione di causa evidenzia in realtà un approccio ermeneutico innovativo rispetto a Cartesio, un approccio ermeneutico di taglio fenomenologico dal momento che la causalità è *data* innanzitutto dalla constatazione di possedere dentro di sé un'idea che supera le possibilità umane: «Preuve par le statut de *causatum* de l'*idea Dei*»⁵⁹. In effetti Marion affronta il *cogito* cartesiano su due versanti: quello che potremmo definire dell'intenzionalità conoscitiva per cui il *cogito* è l'atto *conoscitivo* della realtà, rivolto intenzionalmente all'oggetto della conoscenza nella misura in cui la conoscenza è sempre “conoscenza di”; e quello del *cogito* in quanto *atto* conoscitivo per così dire intenzionato, suscitato e sollecitato da qualcosa che lo precede e innesca proprio in quanto atto conoscitivo. Tuttavia i due versanti che strutturano il *cogito*, non sono immediatamente esperibili separatamente in quanto tali, dal momento che l'atto conoscitivo resta *un atto* unitario; essi diventano oggetto di riflessione e dunque di distinzione quando il *cogito* si volge alla conoscenza di Dio. È proprio Dio in quanto *oggetto* di conoscenza che genera una frattura nell'intimo dell'atto conoscitivo, del *cogito* e del soggetto conoscente, mostrandone la complessità: l'idea di Dio è un *causatum*, un'idea causata da Dio stesso, ma insieme tale idea è rivolta ad un *contenuto* non immediatamente comprensibile, l'infinito. Infatti, se «la plus haute *cogitatio*, qui livre l'idée de Dieu, ne peut délivrer l'existence de Dieu, sauf à se laisser reprendre par la *causa* efficiente et totale, *ut causatum*», allora «l'*idea Dei* intervient au moins comme un *ens causatum* sans cause possible autre que Dieu»⁶⁰.

In questo modo Marion individua all'interno del pensiero cartesiano due onto-teologie, l'onto-teologia della *cogitatio* e l'onto-teologia della *causa*, tra le quali intercorre una chiara gerarchizzazione ma che si incrociano proprio nel soggetto conoscente. Il soggetto umano si colloca così all'interno di due orizzonti onto-teologici che in realtà non sono affatto uno esterno all'altro, bensì uno intimo all'altro:

Nous ne juxtaposons pas ici deux constitutions onto-théo-logiques, nous redoublons une première constitution par une seconde, l'une et l'autre déployant à part, mais complètement, une thèse sur l'*ens in*

⁵⁸ *Ibi*, 119. In quest'opera il concetto di causa è decisivo a tal punto che Marion giunge a dichiarare «que l'empire de la *causa* sur l'étant outrepassse celui de la *cogitatio* sur l'étant» (*ibi*, 116). Intuitivo nel suo significato, lo schema di p. 129.

⁵⁹ *Ibi*, 119.

⁶⁰ *Ibi*, 120.

quantum ens (ou bien *ens ut cogitatum*, ou bien *ens ut causatum*) et une thèse sur l'étant par excellence (respectivement, *cogitatio sui* et *causa sui*). Il s'agit donc d'un redoublement, et non d'un dédoublement incohérent ou conflictuel, parce que toute la première constitution se trouve, en sus de sa propre articulation, reprise à l'intérieur de la seconde constitution à titre de région de l'étant en général: la constitution onto-théo-logique imposée par le *dictat* de la raison pense comme *ens causatum* (selon donc une ontologie) la totalité de la constitution onto-théo-logique déployée selon la première parole sur l'étant (*cogitare*), donc aussi bien l'*ens ut cogitatio sui* (*ego*, théologie) que l'*ens ut cogitatum* (ontologie). Descartes redouble d'onto-théo-logie en réinterprétant la première acception d'*esse*, *esse: cogitare*, par une seconde, *esse: causare*. Ce redoublement renforce, loin de l'affaiblir la constitution onto-théo-logique qui qualifie la pensée cartésienne comme métaphysique⁶¹.

È proprio la duplice costituzione onto-teologica che marca il pensiero cartesiano come pensiero metafisico. Tuttavia Marion non si limita a mostrare che la filosofia cartesiana è metafisica perché ontoteologica, ma va molto oltre, assumendo e facendo assurgere Cartesio a simbolo della metafisica *ipso facto*. Al riguardo, le ultime parole del suo principale studio su Cartesio, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, ci suonano programmatiche: «Descartes nous enseigne le jeu de la constitution onto-théo-logique de toute métaphysique, Descartes reconnaît des limites à la constitution onto-théo-logique au point de l'exposer à son éventuelle destitution». Cartesio non è un filosofo tra gli altri all'interno della storia della filosofia, non è neppure il filosofo per eccellenza; egli, come già accennato, in qualche modo sta all'origine della fenomenologia, perché è colui che segna la fine della metafisica, per usare un'espressione più recente rispetto allo stesso Cartesio. Infatti in Cartesio, Marion vede e coglie la struttura onto-teologica di ogni metafisica, della metafisica in quanto tale, dal momento che il filosofo francese del '600 costruisce non semplicemente una metafisica, ma una metafisica nella metafisica, la metafisica della metafisica – quasi un superlativo – proprio grazie alla duplice struttura onto-teologica della *cogitatio* e della *causa*. Ma Cartesio nel momento stesso in cui erige tale complesso edificio metafisico, ne espone anche le crepe, meglio lo espone anche alla destituzione. Infatti se il soggetto umano è allo snodo tra due onto-teologie, tali onto-teologie trovano un luogo ermeneutico particolarmente significativo proprio nel soggetto umano. Il soggetto cartesiano, secondo Marion, è tanto all'origine dell'onto-teologia della *cogitatio* quanto dell'onto-teologia della *causa* nella misura in cui quella onto-teologica è la chiave di lettura più adeguata a descrivere – ma meglio sarebbe dire decrittare, decodificare – la filosofia dell'uomo presente all'interno dell'edificio metafisico di Cartesio. In questo senso, è possibile affermare anche che il soggetto cartesiano è il frutto dell'intreccio tra le due onto-teologie dal momento che Cartesio necessita di entrambe per la costituzione del soggetto. Ora, nello studio che tenta di delineare il prisma metafisico di

⁶¹ *Ibi*, 130.

Cartesio, Marion dedica l'ultimo capitolo al superamento della metafisica⁶², rilevando fin dalla prima pagina come la chiave ermeneutica onto-teologica, capace di spiegare ed esplicitare la struttura metafisica della filosofia cartesiana trovi un importante limite proprio nel soggetto umano:

Deux éléments de doctrine restent, en effet, irréductibles à la constitution de la métaphysique cartésienne ainsi dégagée. La pensée de l'*ego* le définit, selon la première onto-théo-logie, comme une *cogitatio sui*, et, selon la seconde, comme un *ens causatum*, c'est-à-dire une *substantia creata*: mais son ultime détermination – par la liberté qui, en morale, rétablit la possibilité comme première modalité de l'étant [...] – ne trouve place dans aucune des deux figures onto-théo-logiques. Pourtant, l'*ego* agissant librement mobilise encore leurs concepts distinctifs respectifs: la *cogitatio* et la cause lui permettent d'exercer une causalité par représentation (selon la formule kantienne); ainsi la troisième détermination de l'*ego* interfère encore avec la métaphysique, bien qu'elle n'appartienne pas à l'onto-théo-logie redoublée. Quel statut peut-on lui reconnaître? Cette interrogation apparaît d'autant moins esquivable, que la confirme l'isolement d'un second élément de doctrine: parmi les déterminations concurrentes de l'essence divine, si l'une – *ens perfectissimum* – s'accorde exactement à l'onto-théo-logie de l'*ens cogitatum*, si l'autre – *causa sui* – correspond littéralement à l'onto-théo-logie de l'*ens ut causatum*, la première et la plus fondamentale – *infinitum* – ne trouve justification dans aucune figure métaphysique; il se pourrait même qu'elle contredise expressément les figures de l'onto-théo-logie redoublée [...]. Quel statut peut-on ainsi reconnaître à la détermination de Dieu comme infini? L'excellence de ces deux exceptions à la constitution onto-théo-logique de la métaphysique cartésienne interdit d'y voir seulement des résidus, négligeables et insignifiants. Il s'agit au contraire de concepts fondamentaux: il appartient aussi radicalement à l'*ego* d'agir librement, qu'à Dieu de se déployer infiniment⁶³.

I limiti della metafisica cartesiana sono dunque dettati proprio da ciò che fa della metafisica la metafisica, almeno stando all'analisi di Marion: la costituzione onto-teologica. Sfuggono a tale costituzione la libertà umana e l'infinito di Dio, tema quest'ultimo di cui già abbiamo avuto modo di parlare. È necessario precisare che la libertà umana è per Marion studioso di Cartesio, esattamente il correlato antropologico dell'infinito teologico: «De fait enfin, les deux thèses irréductibles peuvent se réunir en une formule unique – *ego, ut ad imaginem Dei*: la liberté en l'*ego* découle de l'infini de sa volonté, qui dépend elle-même de sa ressemblance envers Dieu»⁶⁴. In effetti tanto l'onto-teologia della causa attesta la resistenza dell'infinito – principale definizione cartesiana di Dio – a de-finirsi più esattamente⁶⁵, quanto

⁶² Dopo l'Introduzione intitolata *La clôture d'une question* (pp. 1-8), il testo *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dedica il primo capitolo (*Métaphysique*, pp. 9-72) alla chiarificazione del concetto di metafisica secondo la tradizione filosofica e secondo la ricezione e la rielaborazione cartesiana; il secondo capitolo (*Onto-théo-logie*, pp. 73-136) è tutto volto a giustificare lo statuto ontoteologico della metafisica cartesiana; il terzo capitolo (*Ego*, pp. 137-216) illustra la costituzione ontoteologica della metafisica del soggetto cartesiano; il quarto capitolo (*Dieu*, pp. 217-292) mostra la costituzione ontoteologica della *the(i)ologia* cartesiana; il quinto capitolo (*Dépassement*, pp. 293-369), a questo punto per noi il più rilevante, descrive come il rigore della metafisica cartesiana porti con sé il germe del suo superamento, anticipando ma preparando infine la *Conclusion* (*La question d'une ouverture*, pp. 371-378).

⁶³ *Ibi*, 293-294.

⁶⁴ *Ibi*, 294.

⁶⁵ È opportuno qui precisare, almeno in modo conciso, l'articolazione tra il concetto cartesiano di causa e il concetto cartesiano di infinito, perché questo è uno dei nodi salienti dell'interpretazione *marionienne*: una volta che Cartesio disconosce la valenza dell'analogia e indica l'infinito come più adeguata determinazione di Dio rispetto al *cogito*, l'introduzione del concetto di causa sembra ricostituire una univocità tra il Creatore (*causa*

l'onto-teologia della *cogitatio* attesta la resistenza della struttura volitiva e desiderativa ad esaurirsi nel *cogito*. Nel momento stesso in cui Marion utilizza l'onto-teologia come chiave ermeneutica della filosofia cartesiana e dunque della soggettività cartesiana, svolge anche una pesante critica all'impostazione onto-teologica, o meglio, alla pretesa di absolutezza dell'impostazione onto-teologica, ora incapace di spiegare Dio e l'uomo⁶⁶. Se la metafisica cartesiana è onto-teologica, e se l'ermeneutica onto-teologica è in grado di mostrare e illustrare la complessità filosofica della metafisica cartesiana e in lui di ogni metafisica, allora è necessario prendere atto del fatto che l'onto-teologia manifesta anche i limiti della metafisica nella misura in cui è inadeguata a indagare la complessità del soggetto umano e insieme esige una *ouverture* su di un orizzonte nuovo: «Car si la constitution onto-théologique délimite strictement la constitution cartésienne de la métaphysique, elle en fixe les limites; donc, en la clôturant, elle ouvre la possibilité de son dépassement»⁶⁷. In questa maniera la critica alla metafisica cartesiana è insieme una critica condotta tramite l'ermeneutica onto-teologica – il che Marion condivide con Heidegger – ma anche una critica alla stessa onto-teologia come dispositivo ermeneutico, in quanto incapace e inadeguata rispetto alla ricchezza della filosofia cartesiana – il che differenzia Marion da Heidegger. Diversamente detto, Marion non critica semplicemente la metafisica perché onto-teologica, ma anche la riduzione della metafisica alla sua costituzione onto-teologica. Pur avendo preso le mosse nella sua indagine cartesiana dalla visione onto-teologica di Heidegger, Marion si trova a constatare che essa non è più adeguata neppure nell'analisi della filosofia cartesiana, dal momento che per parlare di onto-teologia è prima necessario un approccio differente, fenomenologico. Solo questo approccio è in grado di mostrare che, certo, la filosofia cartesiana può essere pure onto-teologica, ma essa è anche qualcosa di più vasto, almeno nelle sue potenzialità ancora da esplicitare. La critica alla metafisica cartesiana, diventa così la critica all'onto-teologia. Cartesio pare sì incarnare il simbolo della metafisica, ma anche della fine della metafisica, intesa agli occhi di Marion non tanto come la disfatta della metafisica, ma

sui) e il creato (*ens ut causatum*), che mette in scacco l'assoluta trascendenza e incomprendibilità di Dio. Cosciente del problema, già in *Sur la théologie blanche de Descartes*, Marion parla «du paradoxe de la *causa sui*: univocité formelle, équivocité ontique. Ici paraît la haute singularité de Descartes: au moment même où il ouvre la métaphysique à sa modernité en occultant définitivement la question de l'analogie [...], et en instaurant l'univocité de la *causa sive ratio* jusqu'à forger le Dieu *causa sui*, il ouvre, en tout autre sens, la métaphysique: il y inscrit l'idée de incompréhensible de l'infini (et de la puissance infinie) dans une transcendance ontique qu'aucune univocité formelle pourra clore. Jamais, peut-être le refus cartésien de l'univocité ne paraît aussi clairement que, paradoxalement, dans la *causa sui*: ce nom de Dieu conduit l'univocité du concept de cause à un niveau indépassable; mais la *causa sui* elle-même s'appuie sur une incompréhensibilité définitive, celle de la puissance instauratrice de Dieu» (MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, 443).

⁶⁶ Cfr. *ibi*, 295, dove Marion parla di «une extraterritorialité métaphysique de l'*ego* comme libre et de Dieu comme infini».

⁶⁷ *Ibi*, 8.

come reperimento dei limiti della metafisica, in grado di aprire un orizzonte nuovo⁶⁸. La potenza del pensiero di Cartesio è evidente per Marion, il quale pensa di poter rintracciare tale inedito orizzonte tanto sul terreno della storia della filosofia, quanto su quello di un nuovo approccio teoretico.

1.5 AL DI LÀ DELLA METAFISICA

Vi sono due luoghi filosofici attraverso cui Marion *trasgredisce* la metafisica, uno storico- filosofico, l'altro teoretico. Due luoghi filosofici che mostrano i limiti della metafisica in maniera sinergica poiché l'uno è, almeno in una certa misura e all'interno del percorso intellettuale del Nostro, propedeutico all'altro. Parliamo di due luoghi filosofici entrambi presenti già in *Sur le prisme métaphysique de Descartes* seppur a due livelli molto differenti del discorso filosofico, cosicché il luogo storico-filosofico della trasgressione della metafisica viene a coincidere con il quinto capitolo, *Dépassement*, dove Marion mostra come Pascal sia l'erede autentico di Cartesio perché capace di realizzare e compiere le potenzialità insite nella filosofia di quest'ultimo, proprio a partire dai limiti della stessa metafisica cartesiana: in questo senso la vera importanza di Pascal non risiede solo ed esclusivamente nella ricchezza della sua peculiare proposta filosofica, ma nella prospettiva attraverso cui la offre. Di più, per Marion la proposta filosofica di Pascal a livello contenutistico non solo non è separabile dalla prospettiva su cui si pone, ma non avrebbe potuto essere quella che storicamente è stata se privata della sua particolare prospettiva. Una prospettiva dunque, che Marion riconosce soggiacere costantemente ma altresì strutturare puntualmente il cuore pulsante della filosofia pascaliana, e insieme una prospettiva che Marion almeno embrionalmente utilizza – e questo è il luogo teoretico di trasgressione della metafisica – nell'analisi della metafisica cartesiana condotta nei primi quattro capitoli di *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Ma procediamo con ordine.

⁶⁸ Cfr. BELGIOIOSO, *Marion interprete della storia della filosofia*, 35: «A scapito della sua piena appartenenza alla metafisica intesa come ontoteologia, il pensiero di Descartes si indirizza altresì verso un *superamento della metafisica* stessa: sia sul piano dell'*ego*, con la libertà, sia sul piano di Dio, con l'infinità e la sua opposizione al perfetto».

1.5.1 L'AMORE È TRASGRESSIVO

Nel quinto capitolo – *Dépassement* – di *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, dopo aver individuato l'extraterritorialità metafisica dell'*ego* in quanto libertà e di Dio in quanto infinito, Marion mostra la continuità tra Cartesio e Pascal per quanto concerne sia la necessità di un metodo rigoroso in seno alla conoscenza, sia la decisività del pensiero nella definizione dell'uomo, sia l'infinito come principale determinazione dell'essenza divina. Tuttavia Pascal – ed è questo particolarmente rilevante per Marion – trasgredisce la metafisica proprio trasgredendo Cartesio a partire da Cartesio:

En maintenant la détermination de Dieu comme infini, Pascal semble assumer l'héritage cartésien. Et de fait il l'accomplit ici au plus haut point. Pourtant, son traitement même de l'infini pourrait aussi marquer l'inversion de son rapport à Descartes: l'infini qui les rapproche le mieux marque aussi la première divergence. Pour Descartes, non seulement Dieu admet la qualification de l'infini, mais lui seul la mérite; tout autre étant, même s'il n'offre aucune limite à notre connaissance – finie –, ne mérite que la qualité d'indéfini⁶⁹.

La distinzione cartesiana tra infinito e indefinito è completamente al servizio della determinazione di Dio come infinito: «C'est ici que Pascal se sépare essentiellement de Descartes: il n'en maintient en effet la détermination de Dieu comme infini, qu'en annulant la distinction pourtant indispensable entre l'infini et l'indefini»⁷⁰. Più specificamente, «Dieu se dit par l'infini, pour Pascal comme pour Descartes; mais pour Pascal, infini ne dit plus rien, alors que pour Descartes il énonce un concept privilégié. Désormais, comme l'infini se dissout, Dieu, reculant d'autant, s'estompe. Son silence sans nom déserte le discours, devenu bavard, aisé et vain, des sciences et d'abord de la métaphysique»⁷¹. Senza ricadere nell'univocità da cui Cartesio aveva preso le distanze attraverso la dottrina della creazione delle verità eterne, Pascal radicalizza la posizione cartesiana sull'infinito attraverso una torsione antimetafisica: la posizione pascaliana non esige solo una razionalità altra da quella del metodo, ma, di più, essa esclude ogni forma di razionalità metafisica, ogni approccio metafisico al divino. Comunque la ragione metafisica possa declinarsi, qualunque sia il metodo che essa possa mettere a punto per esplicitarsi su un piano scientifico, essa non è in grado di afferrare Dio da se stessa. Come spiega Marion, «cette rupture se marque clairement dans un refus de principe: celui, par Pascal, des preuves de l'existence de Dieu, quelles qu'elles soient; il ne s'agit pas tant d'un refus de la théologie naturelle, que de la

⁶⁹ MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 307.

⁷⁰ *Ibi*, 308.

⁷¹ *Ibi*, 310.

disqualification du discours métaphysique appliqué à Dieu»⁷². Se la ragione umana è da se stessa in grado di conoscere le realtà del mondo, ad essa sfugge la comprensione di Dio. In questa direzione Pascal squalifica le prove dell'esistenza di Dio prodotte dalla metafisica. Mentre per Cartesio l'infinito è la determinazione, pur se negativa, di Dio, tanto che egli puntualizza e precisa la distinzione tra indefinito e infinito, per Pascal l'infinito rimane la determinazione dell'uomo di fronte a un Dio appartenente ad un ordine per nulla accessibile alla razionalità umana, a tal punto che «construire une preuve métaphysique de Dieu revient donc à blasphémer»⁷³. Detto altrimenti,

Pascal passe du sens fort au sens faible de l'infini: faut-il en conclure qu'il pense faiblement l'essence de l'infini? Peut-être, justement, Pascal a-t-il perçu l'infini comme privé d'essence: l'infini, ou plutôt l'infinité des infinis, ne se donne pas comme un concept à penser, mais comme l'indice, sans cesse reformé, déformé, reformulé, de l'absence de médiation entre l'*ego* et tout autre objet possible; l'infini devient une catégorie de la relation – entre l'*ego* et l'étant –, voire de la modalité – de l'*ego* en situation effective d'une impossibilité de mesurer le possible. Dès lors l'infini peut s'appliquer à une infinité d'étants pourvu qu'ils entrent en relation non médiatisée avec l'*ego*. L'infini se démultiplie infiniment, non comme un concept équivoque ou faible, mais comme la métaphore de la situation sans mesure de l'*ego*, exilé dans l'incommensurable⁷⁴.

Ora, la situazione di finitezza dell'*ego*, rischia di finire – più che di de-finire – nel senso di *far fuori*, esiliare la possibilità stessa di ciò che la ragione non riesce a raggiungere. Come *uscire* da un tale *impasse*?

Per Marion interprete di Pascal, Dio esige, proprio perché di tutt'altro ordine rispetto alla conoscenza razionale della metafisica, una prospettiva, un punto di osservazione a lui adeguato per poter essere conosciuto. Se non si può parlare di una svolta epistemologica come quella cartesiana, certo si potrebbe parlare almeno di una conversione epistemologica o di una svolta ermeneutica: «Le fait même que la connaissance s'oriente des objets du monde à Dieu lui impose une manière de conversion épistémologique – renoncer à l'horizon de l'évidence pour celui de l'amour; non que l'amour dispense de connaître ou exige un quelconque sacrifice de l'intelligibilité; mais l'amour devient, au lieu et place de l'intuitus gardien de l'évidence, la voie royale de la connaissance»⁷⁵. L'introduzione del concetto di amore non è un'operazione dettata solo dalla fedeltà interpretativa alla posizione filosofica di Pascal. Né d'altra parte Marion declina tale concetto in senso teologico, spirituale o mistico. Si tratta

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibi*, 320.

⁷⁴ *Ibi*, 309.

⁷⁵ *Ibi*, 324.

invece di un concetto utilizzato per mettere a punto – proprio grazie a Pascal – un nuovo approccio ermeneutico⁷⁶. Così, filosoficamente,

la charité, de passion secondaire et ambiguë, accède au rang de principe herméneutique: dès son point de vue admis, c'est à dire, dès que l'esprit parvient à y accéder, se découvre au regard un autre monde, ou d'autres dimensions de l'ancien monde; la charité interprète parce qu'elle révèle, comme un révélateur fait apparaître, sur l'obscurité du papier photographique, l'imprévisible feu des couleurs; ainsi la charité provoque le monde, d'abord vu en ses deux ordres naturels, à s'imprégner, se teindre et se redessiner des couleurs impensables et imprévisiblement visibles de sa gloire ou de son abandon; le monde, sous la lumière trop puissante et irisée de la charité, apparaît en toutes ses dimensions, selon tous ses paramètres, avec tous ses contrastes – bref en vérité⁷⁷.

La carità è dunque una categoria filosofica, nella misura in cui essa rappresenta lo spazio adeguato ad una certa comprensione di Dio. Proprio per non essere frainteso in senso spiritualista o creare l'equivoco di una posizione primariamente morale, Marion precisa il senso filosofico profondo dell'operazione pascaliana: «Devant la métaphysique, telle que la lui représente Descartes, Pascal accomplit un pas en retrait, celui même qui sépare la connaissance (de Dieu) de l'amour (de Dieu). Ce pas en retrait dégage, pour la première fois, une "distance" (§308/793)»⁷⁸. Una tale precisazione suggerisce una progressiva messa a fuoco della categoria di amore: un passo indietro libera, inaugura una distanza non esperibile dall'aggressività della conoscenza del *cogito*. Distanza non significa vuoto, né lontananza o vicinanza. La distanza è la prossimità, lo spazio adeguato che permette la visione e la contemplazione di un quadro⁷⁹, il che non è riducibile ad una pura questione di misure. Se, infatti, la vicinanza e la lontananza mi impediscono egualmente la contemplazione del quadro, ciò significa certamente che la distanza può portare con sé anche una dimensione fisica, ma solo nella misura in cui tale distanza fisica consente la visione e contemplazione. In questo

⁷⁶ In realtà la nozione di amore conosce già nel mondo antico, come lo stesso Marion non trascura di ricordare, un significato rilevante sul piano conoscitivo ed ermeneutico. Tuttavia qui parliamo di un nuovo approccio in relazione alla modalità con cui tale concetto verrà successivamente declinato da Marion nella fondazione della sua proposta fenomenologica. È d'altro canto un fatto straordinario, ma non così sorprendente, che lo stesso Marion abbia recentemente dedicato un imponente studio ad una figura del mondo antico come Agostino, il cui pensiero è inscindibile dalla nozione di amore. Su tale questione avremo modo di tornare più avanti, ma dichiariamo fin d'ora di condividere il pensiero di chi riconosce presente in Marion il costante tentativo di restituire all'amore una dignità filosofica (si veda al riguardo M. OLWEN FOGARTY, *Jean-Luc Marion e la fenomenologia della donazione. Dal concetto di Gegebenheit all'indagine del fenomeno saturo*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Mondo, Uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 51-74; N. REALI, *Introduzione*, in ID. (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 9-21).

⁷⁷ MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 333. Per quanto concerne la valenza conoscitiva – ma dovremmo chiarire in che senso – dell'amore, non possiamo non ricordare, tra l'altro, che nello stesso anno in cui pubblica *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Marion dà alle stampe anche *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris 1986.

⁷⁸ *Ibi*, 325.

⁷⁹ Come avremo occasione di vedere, il tema della visione e della contemplazione dell'opera d'arte, soprattutto della pittura, e ancor di più, della iconografia, sarà un tema essenziale allo sviluppo della fenomenologia *marionienne*.

senso il parametro fisico è interamente subordinato alla possibilità di accedere alla visione, dunque subordinato e funzionale ad una dimensione qualitativa: per scorgere con precisione qualcosa, siamo costretti a collocarci, avanzando o retrocedendo, alla distanza adeguata, quella che ci permette per l'appunto di scorgere.

Liberare la distanza significa liberare la possibilità di accedere ad un oggetto, una possibilità che, per altra via, resterebbe impraticabile. Dal punto di vista dell'architettura filosofica, Marion colloca l'innovazione di Pascal all'interno della distinzione tra i tre ordini che quest'ultimo aveva elaborato: l'ordine dei corpi (*res extensa*), l'ordine degli spiriti (*res cogitans*) e l'ordine di Dio, tre ordini a cui corrispondono altrettante modalità conoscitive, ossia, rispettivamente, la sensibilità, l'intelletto e il cuore quale organo della carità. L'amore è quell'atteggiamento filosofico che non rinuncia alla ragione ed alla razionalità, ma rinuncia all'aggressività del *cogito* e quindi ad una ragione che pretende di essere assoluta, in nome di una trasgressione non irrazionale od orientata all'irrazionale, bensì, proprio in quanto trasgressione, capace di andare al di là di un'impostazione aggressiva della ragione. All'aggressività del *cogito* cartesiano Pascal risponde compiendo il passo indietro dell'amore, la distanza generata – e *generante* – che permette ciò che la ragione assolutizzata non permetteva. Radicando la propria riflessione nel frammento 308/793 dei *Pensieri*, Marion spiega come

les éléments de la métaphysique spéciale sont certes repris et recensés, mais il revient à la «distance infinie» de la médiatiser; infini vaut ici pour l'incommensurabilité; la «distance infinie», puis «infiniment infinie», abolit d'emblée toute relation commensurable, voire toute ordonnance, entre les trois termes; ni *ordo*, ni *mensura* n'assurent, en une suite systématisée, l'évidence des objets de la métaphysique spéciale. Les trois éléments – le monde, l'âme et Dieu – se juxtaposent pour manifester qu'ils ne font pas système, et qu'aucun paramètre commun ne les rassemble dans une univoque intelligibilité. La métaphysique soumet, au contraire, les étants privilégiés à la commune mesure d'un paramètre, en droit sinon toujours en titre, univoque: le concept d'étant; Descartes ne fait pas exception, qui tente de penser les objet de sa métaphysique spéciale tantôt selon l'*ens ut cogitatum*, tantôt selon l'*ens ut causatum*: dans les deux cas, le même paramètre, quels qu'en soient les aménagements, concerne et Dieu et l'âme ou le monde: Dieu se connaît comme (*ens*) *cogitatum* ou comme (*ens*) *causa sui*, selon des concepts qui font système avec tous les autres concepts, que permettent les onto-théologies correspondantes. L'hétérogénéité au contraire, qu'impliquent la «distance infinie» puis la «distance infiniment infinie», exclut le moindre paramètre ou concept univoque, tel qu'il rendrait accessibles les trois objets selon une seule logique. Plus, il semble même licite d'inférer de l'hétérogénéité que provoquent les distances, à l'irrecevabilité de toute onto-théologie en général, si celle-ci, du moins, implique un concept commun (voire univoque) à tous les termes (étants) qu'elle recouvre⁸⁰.

Proprio Cartesio, ossia il filosofo che ha rifiutato e contestato l'univocità attraverso la nozione di creazione delle verità eterne, il filosofo che ha privilegiato l'infinito come determinazione di Dio rispetto alle potenzialità conoscitive del *cogito*, sembra essere lui

⁸⁰ *Ibi*, 327-328.

stesso vittima del nemico contro cui combatte. Certo, che la nozione di *causa sui*⁸¹ attribuita a Dio da cui scaturisce come ogni altro ente, non potesse essere altro che un (*ens*) *causatum* – e un (*ens*) *cogitatum* è ancora un (*ens*) *causatum* dal momento che anche *cogitare* è *causare* perché innanzitutto *causare* è anche *cogitare* –, sembrava l'*extrema ratio* per dire Dio; sembrava il limite stesso toccato dalla ragione nel tentativo di non rassegnarsi al silenzio di fronte al divino; tuttavia, nonostante tutti gli sforzi filosofici messi in atto da Cartesio, egli resta intrappolato in un sistema metafisico radicato nella sola ragione umana. Infatti proprio il fatto che sia la sola ragione lo strumento di comprensione del mondo, dell'uomo e insieme di Dio, tutto ciò va a livellare la distanza infinita che separa un ordine dall'altro, abolendo insieme la logica che caratterizza specificamente ciascun ordine. Così, secondo Marion, «entre chacun des trois termes, Pascal institue la césure incommensurable d'une "distance [infiniment] infinie", qui ne se peut franchir que par une transgression»⁸². Per poter quindi conoscere la realtà dell'ordine superiore, è necessario trasgredire, andare oltre la realtà dell'ordine inferiore: «Or la métaphysique se définit précisément par transgression», una trasgressione che «joue entre les choses de la nature et les choses immatérielles (dont les intelligences séparées de l'*ens in quantum ens*); [...] entre le sensible matériel (monde, "chair") et l'insensible immatériel ("esprits")»⁸³. La trasgressione di un ordine verso un altro, dalle cose della natura alle cose immateriali trova corrispondenza nella trasgressione del sensibile ad opera del pensiero e della ragione. Per accedere al terzo ordine è necessario un passaggio analogo:

Voici le paradoxe décisif: si l'on rétablit la métaphysique au centre de la hiérarchie des trois ordres – ce qui, littéralement, se peut concevoir –, il faut aussitôt la destituer de toute autorité devant l'irruption d'une transgression de la transgression, bref d'une métabase hors de la métaphysique; il ne s'agit pas d'une «métaphysique de la métaphysique», mais d'une traversée au-delà de la métaphysique. Le pas en retrait hors de la métaphysique peut se repérer dans la transgression même de la «distance infinie», qui mime encore la transgression métaphysique par la «distance infiniment infinie»⁸⁴.

Non si tratta per Marion lettore di Pascal di distruggere, abolire, eliminare la metafisica. Si tratta piuttosto di superarla, trasgredirla. Descartes nel momento stesso in cui costruisce l'onto-teologia della *cogitatio*, comprende che una tale onto-teologia trova la sua ultima giustificazione e fondazione in un'altra onto-teologia, quella della causa. In questo passaggio, dal quale emerge con chiarezza il limite della metafisica, è tuttavia possibile

⁸¹ Oltre a *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Marion dedica al concetto di *causa sui*, anche da un punto di vista genetico in seno alla storia della filosofia, uno studio considerevole, *La causa sui. Responsiones I et IV*, rintracciabile in MARION, *Questions cartésiennes II*, 143-182.

⁸² ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 328.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibi*, 329.

cogliere anche la potenzialità della metafisica, ossia la necessità – ma insieme la spinta – insita ed intima di un movimento al di là di se stessa, verso una posizione che permetta di cogliere il divino in maniera adeguata e, più radicalmente, semplicemente di coglierlo. Per Pascal, secondo la versione di Marion, il limite di Cartesio è proprio quello di non essere uscito fuori della metafisica, di non aver trasgredito la metafisica, in ultima analisi di non averne rispettato la dinamica – intesa nel suo significato etimologico sia aristotelicamente come potenza, sia in chiave più moderna come movimento costitutivo – trasgressiva; di aver quindi tentato di cogliere Dio a partire da una prospettiva filosofica strutturalmente incompatibile con l'intento stesso di voler cogliere Dio. Per un tale scopo è invece necessario collocarsi «hors de la métaphysique», «au-delà de la métaphysique», il che consiste nel trasgredire la metafisica, ossia rinunciare inizialmente all'aggressività di un *cogito* volto all'evidenza razionale delle cose. Si tratta, stando all'espressione di Marion, di *fare un passo indietro*, di generare cioè quello spazio adeguato alla conoscenza del divino. La distanza generata dalla trasgressione della metafisica, mentre fa apparire le cose, insieme apre degli orizzonti e delle possibilità conoscitive inedite. Si tratta di una nuova prospettiva e situazione esistenziale, ma anche ontologica, nella misura in cui il riduzionismo metafisico – da superare – è anche riduzionismo antropologico: «pour voir l'“ordre de la charité”, il faut moins connaître un nouvel objet, que connaître selon une nouvelle condition, aimer»⁸⁵.

Ma come collocarsi in questa nuova condizione? Cosa significa ultimamente amare?

Marion spiega come «dépasser la métaphysique en sa figure cartésienne – si tel est bien le but que se fixe la doctrine des trois ordres du § 308/793, “... fragment central, qui est comme le résumé de toutes les *Pensées*” (H. U. von Balthasar) – exige aussitôt de dépasser son “premier principe” (AT, IX-I, 10, 5-6): l'existence originaire et autonome de l'*ego cogito*»⁸⁶. Se il pensiero è la facoltà della costruzione della metafisica perché capace di raggiungere l'evidenza razionale, e se il pensiero è il pensiero di un *ego*, allora si tratta di decentrare l'*ego*, di scalarlo dalla posizione centrale che Cartesio gli aveva fatto occupare fin dalle *Regulae*:

Désormais l'*ego/je* ne tient plus le centre, ne fait plus office de centre, se découvre excentré de lui-même. Anticipant sur la critique par Nietzsche de l'autonomie de l'*ego cogito*, Pascal le stigmatise comme l'effet, incoscient de sa propre origine, d'une cause plus essentielle; mieux, il approfondit la critique, puisque, loin de se borner à mettre la représentation en contradiction avec elle-même, Pascal la met en cause à partir d'un ordre supérieur: la suffisance de l'*ego* à fixer le centre ne reste admissible que dans le second ordre, où de fait il peut se penser parfaitement lui-même; mais dans le troisième ordre, où l'*ego/je* ne peut, de soi, s'aimer parfaitement lui-même, il ne peut plus occuper ni définir un centre.

⁸⁵ *Ibi*, 336.

⁸⁶ *Ibi*, 343.

Central dans la pensée, l'*ego* se révèle périphérique dans la charité. *Je* ne puis plus être qu'un *moi*, excentré de *je* au point que, déjà, *je* est un autre – non un autre *moi*, ni un autre que *moi*, mais un autre que *je*. *Je* suis aliéné, ou, littéralement, *je* est un autre que *je*, à savoir (un) *moi*. *Je* ne suis pas (un) *je*, parce que *je* suis (est) un *moi*⁸⁷.

Quello che prima era il soggetto, ora diventa *oggetto* di amore, meglio detto – per uscire dalla logica metafisica del rapporto soggetto-oggetto –, destinatario dell'amore, e lo è in una modalità e condizione pre-morale. La domanda «come collocarsi in questa nuova condizione?», è una domanda che porta con sé una certa ambiguità, dal momento che la si può interpretare a partire dalla libertà umana – ed allora potrebbe suonare: «come può il soggetto umano collocarsi in questa nuova condizione?» – o piuttosto a partire dalla ricerca delle cause per cui l'uomo si viene a trovare nella nuova condizione dell'amore – ed allora, con il *passaggio trasgressivo* dall'essere umano come soggetto all'essere umano come destinatario, potrebbe suonare: «come *trovarsi* in questa nuova condizione?». Ora, poiché l'amore è disappropriazione, ma lo è primariamente e originariamente in quanto amore ricevuto, la collocazione nel terzo ordine pare appartenere più alle possibilità altrui che alle proprie, pare essere affidata più agli altri che al singolo soggetto in quanto tale. Anzi, il soggetto accede primariamente e originariamente all'amore proprio nella misura in cui non è soggetto, o, detto altrimenti, non ne è il soggetto ma ne è soggetto, nella misura in cui dunque non è (più) semplicemente un *ego*: «une telle prétention à tenir le centre résulte, avant toute faute morale, d'une faute logique: méconnaître l'hétérogénéité et la hiérarchie des ordres. Lorsque l'*ego* cartésien se prétend "indépendant" en morale parce qu'il est en pensée, il pèche contre la rigueur, avant même de pécher contre Dieu»⁸⁸. La condizione originaria dell'uomo è quella ricettiva, di chi è destinatario dell'amore e dunque di se stesso: l'evento della nascita rivela esattamente questo. La possibilità quindi di collocarsi nel terzo ordine, è la riscoperta in termini esperienziali della condizione originaria dell'essere umano, giacché l'esperienza originaria dell'uomo è quella di essere destinatario di se stesso. Come alla nascita, così l'essere umano può accedere al terzo ordine, quello di Dio, facendo esperienza dell'amore innanzitutto in senso ricettivo.

Con ciò Marion non spiega soltanto come l'antropologia sia legata ad una qualche teologia – rivelata o filosofica che sia – ma, di più, che non è possibile elaborare un'adeguata antropologia – ma dovremmo forse dire filosofia dell'uomo – se non si tiene almeno conto di Dio, ad un livello premorale. Tagliare Dio fuori dall'analisi e dall'indagine sull'uomo, è dunque rinunciare alla stessa analisi e indagine sull'uomo. Paradigma di tutto questo è proprio

⁸⁷ *Ibi*, 346-347.

⁸⁸ *Ibi*, 347.

Cartesio, ossia il filosofo che colloca l'essere umano proprio alla snodo tra due onto-teologie, tra due metafisiche – una metafisica nella metafisica, quasi una metafisica della metafisica – proprio nel tentativo di uscire dalla metafisica stessa, e che è alla fine vittima della «tirannia dell'*ego*»⁸⁹. La costruzione di un simile impianto metafisico infatti, da un lato costituisce la lettura del limite della metafisica, dall'altra il tentativo di trasgredire tale limite; da un lato dunque Cartesio intuisce la problematicità della tirannia metafisica dell'*ego*, dall'altra tuttavia non riesce a dirimere tale questione proprio perché resta intrappolato tra le maglie della stessa metafisica, eretta sul primo principio della sua filosofia, l'*ego*. Marion non pretende in questo modo di offrire una dimostrazione dell'esistenza di Dio, né della connessione tra amore e Dio, quanto di mettere a fuoco quella condizione in grado di superare la centralità dell'*ego* e superare quindi l'*impasse* metafisico di accesso a Dio, per poter riaprire la questione teologica, ma anche antropologica giacché l'amore rischia di essere emarginato dalla filosofia e dalla storia della filosofia moderna occidentale: se la metafisica non libera l'accesso a Dio perché radicata nell'*ego*, destituire l'*ego* dal suo ruolo di primo principio, affidando tale ruolo esattamente a ciò che è in grado di rovesciare la tirannia dell'*ego*, ossia l'amore come decentramento di sé, riapre una possibilità finora impraticata.

Con ciò, per Marion, Cartesio viene a rappresentare la metafisica – il simbolo di ogni metafisica nella misura in cui mostra più di ogni altro come si costruisce una metafisica manifestandone insieme anche i limiti – ma anche il tentativo incompiuto di superare la metafisica. Di qui l'esigenza, per Marion lettore di Pascal, della destituzione della metafisica, ossia della destituzione dell'*ego*; destituire la metafisica è praticare la trasgressione attraverso l'amore, così come destituire l'*ego*, è generare lo spazio del *me*. In questa direzione Marion rintraccia l'importanza di Pascal nella – e per la – storia della filosofia: «Pascal, à travers la contestation de certains des thèses cartésiennes, met en cause non seulement toute la métaphysique de Descartes, mais aussi toute pensée, cartésienne ou non, qui voudra se constituer comme métaphysique; en un mot, Pascal anticiperait sur ce que nous avons appris à désigner comme la fin de la métaphysique»⁹⁰. Di più, per Marion, Pascal proprio partendo dalla filosofia cartesiana per superarla, e non distruggerla o abolirla, apre un orizzonte nuovo:

⁸⁹ Tale espressione ricorre più volte in poche pagine; si veda per esempio *ibi*, 349, 350, 355.

⁹⁰ *Ibi*, 357. A completamento di quanto riportato, è bene leggere anche l'immediato proseguimento del testo: «De toutes, la dernière hypothèse paraît la plus douteuse, parce qu'elle apparaît la plus audacieuse: à la réflexion cependant, la plus audacieuse pourrait s'avérer la plus juste. En effet, Pascal ne critique pas seulement certaines thèses cartésiennes, comme s'il entendait les rectifier ou les remplacer par d'autres – il s'agit là du travail des métaphysiciens postcartésiens. Pascal ne récuse même pas les décisions prises par Descartes sur les deux étants le plus privilégiés d'une métaphysique spéciale – l'âme et Dieu –, car cela revient à d'autres métaphysiciens, non cartésiens mais ouvriers toujours de l'ontho-théo-logie. Le propre à Pascal consiste à disqualifier, à propos des deux thèses essentielles de la métaphysique spéciale de Descartes – Dieu comme

Nous suggérerons que Pascal, au moins, n'ignore pas la métaphysique, mais la déserte et la destitue. Par destitution, il faut entendre cette disqualification qui ne critique pas dans son ordre la métaphysique, mais qui prévient ses débordements injustes dans «l'ordre de la charité» en la réduisant du point de vue de cette même charité. De même que la phénoménologie opère des réductions, mais à la conscience; de même que Descartes opère des réductions à l'évidence, puis à l'*ego*; de même que Heidegger opère une réduction des étants à l'être des étants; de même Pascal accomplit une réduction de tout ce qui advient à la charité. La réduction inconditionnelle à la charité se nomme destitution⁹¹.

Come si vede, la riduzione filosofica di Pascal ha un valore rilevante all'interno della storia della filosofia, dello stesso livello di altre, forse, più note e importanti riduzioni filosofiche; e rimarrà – avremo modo di vederlo – assolutamente decisiva, molto più di quanto potrebbe sembrare di primo acchito, per la speculazione filosofica di Marion, anche se essa è divenuta oggetto di indagine solo alla fine dell'ultimo grande studio *marionien* su Cartesio. E forse, proprio questo, conferma la sua particolare rilevanza e potenza filosofica in relazione alla riflessione di Marion.

1.5.2 LA FENOMENOLOGIA È REGRESSIVA

La trasgressione filosofica a cui allude Marion nella sua indagine su Cartesio, consiste primariamente in una (presa di) distanza esistenziale – l'amore – capace conoscitivamente di far spazio in un sol momento all'altro e a se stessi. In questa direzione, è necessario per Marion trasgredire – oltrepassare – la metafisica, che in Cartesio trova esemplarmente, in un processo di radicalizzazione senza eguali, tanto l'esito della storia della metafisica occidentale, quanto, proprio nella medesima radicalizzazione, una svolta decisiva, svolta da intendersi come una riapertura del modo stesso di concepire le possibilità della ragione. Infatti per Marion uno dei motivi che segnano l'importanza di Cartesio nella storia della filosofia è proprio il ruolo di continuità e insieme di discontinuità che la sua proposta svolge nel panorama filosofico: la radicalizzazione della potenza della ragione intesa come *cogito* e rigorosamente guidata dal metodo, mentre inaugura un'epoca nuova, mostra ed esplica quanto già embrionalmente presente da sempre nella filosofia, almeno come una delle sue potenzialità incompiute. Marion critico di Cartesio, non è un semplice decostruttore – nel significato negativo del termine – del filosofo francese del '600. Se, come già abbiamo avuto modo di vedere, ne mostra i limiti, tuttavia ne mostra ad un tempo anche le potenzialità

créateur des vérités éternelles, l'*ego* comme premier principe en tant qu'*ego cogito* –, la légitimité même de toute métaphysique comme telle. Ou plutôt, Pascal ne conteste ni la justice, ni la rigueur d'une métaphysique, mais uniquement son caractère inconditionné: une métaphysique ne vaut que dans son ordre».

⁹¹ *Ibi*, 359.

inesplicate. Così il processo di radicalizzazione della razionalità umana non conclude necessariamente – tale sembra la tesi di Marion – al razionalismo. Né d'altra parte a quella corrente della filosofia contemporanea che teme la violenza della metafisica e della ragione. Marion si muove lontano tanto dal razionalismo che assolutizza l'uso della ragione – infatti egli parla dell'opportunità di una destituzione della metafisica – quanto dal pensiero antimetafisico – proprio per questo parla per l'appunto di destituzione, e non di abolizione, eliminazione o distruzione – che relativizza la capacità conoscitiva in termini veritativi della stessa ragione. In Cartesio ci sono piuttosto le premesse per una razionalità che possa dirsi antropologicamente adeguata, ossia una razionalità che mantenga la propria aspirazione veritativa, venendo meno ad un approccio aggressivo che ne comprometta proprio la tensione veritativa. L'aggressività della metafisica di cui parla Marion lettore di Cartesio, non è primariamente una questione etica o morale, ma teoretica.

Ora, se la rilevanza di tale posizione e insieme il superamento di Cartesio possono essere rintracciabili in sede di storia della filosofia in Pascal, Marion, più radicalmente, ma proprio come esige il pensiero cartesiano, pretende di poter svolgere un'indagine teoretica su Cartesio in modo da dimostrare come quello che è avvenuto storicamente grazie a Pascal, appartenga già embrionalmente a Cartesio, o almeno ad una possibile, ma coerente e rigorosa, interpretazione di Cartesio. In questo senso Pascal altro non rappresenta per la storia della filosofia che una possibile esplicazione di quanto era già presente nella filosofia cartesiana o comunque nel confronto con la filosofia cartesiana. Il risultato di una simile tesi troverà la sua migliore cristallizzazione in un articolo del 1996, intitolato *L'altérité originnaire de l'ego*⁹², dove espressamente l'autore, nel momento in cui presenta sinteticamente il risultato del suo studio, attesta come differenti approcci – quest'ultimo teoretico, l'altro storico-filosofico – possano condurre e abbiano condotto di fatto a esiti del tutto analoghi:

Il s'ensuite une conséquence d'importance. L'*ego sum*, avons-nous montré ailleurs, ne se déploie comme étant suprême qu'aussi loin que s'étend l'onto-théo-logie de la *cogitatio* (à titre de *cogitatio sui*); mais il redevient un étant second (créé, dérivé) dès que l'onto-théo-logie de la *causa* impose Dieu comme étant suprême (à titre de *causa sui*). Nous pouvons ici confirmer cette thèse d'un nouvel argument⁹³.

Quando Marion parla di aver «mostrato altrove», di aver ottenuto in altra sede analoghi risultati, quando parla di poter «confermare questa tesi con un nuovo argomento», il

⁹² *L'altérité originnaire de l'ego*, in ID., *Questions cartésiennes II*, 3-47. I risultati degni di attenzione di tale studio non sono disgiungibili dagli studi che li hanno preceduti tra i quali non è possibile non ricordare almeno *Le cogito s'affecte-t-il?*, in ID., *Questions cartésiennes I*, 153-187, e *L'ego altère-t-il autrui?*, in ID., *Questions cartésiennes I*, 189-219. Il debito di Marion nei confronti di M. Henry in sede di interpretazione di Cartesio appare qui molto evidente.

⁹³ *Ibi*, 44.

riferimento è esplicitamente rivolto a *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Ora quale è la novità dell'approccio teoretico del 1996? A quale sviluppo conduce un tale approccio rispetto ai risultati maturati nell'importante opera di un decennio precedente? Alla fine, da dove scaturisce l'esigenza di un tale approccio?

Se di novità si può parlare, data la continuità dei risultati a cui già abbiamo fatto cenno, essa va collocata nell'approccio fenomenologico al *cogito*, approccio che solo nel 1996 viene tematizzato e teorizzato in maniera puntuale, ma che è già presente nelle analisi precedenti, e che viene autorizzato e esigito, dunque giustificato, dai testi stessi di Cartesio.

La questione che impegna Marion nello studio *L'altérité originare de l'ego*, riguarda non tanto l'io stesso, ma «le statut de ce qui dit ce “je”»⁹⁴, e quindi la posizione dell'io rispetto alla realtà, personale o impersonale che sia. Se è vero che Cartesio attribuisce all'*ego* una posizione assolutamente dominante nella costruzione del suo edificio metafisico, è altrettanto vero che la tradizione filosofica ha poi interpretato lo statuto dell'*ego* cartesiano per lo più a partire dalla celebre espressione *ego cogito, ergo sum*: da Malebranche a Spinoza, da Kant a Hegel fino a Nietzsche, da Husserl a Gueroult passando per Heidegger, tutti per lo più hanno accettato – e contribuito a far accettare – una tale impostazione ermeneutica, che conduce tautologicamente dal pensiero all'essere e sembra poter definire l'essere dell'uomo e più precisamente dell'io, a partire dal pensiero quale attività della ragione umana. Un tale modello interpretativo conclude, a detta di Marion, da un lato ad una scissione insuperabile dell'io – inconciliabilmente lacerato al proprio interno, in quanto diviso tra un io trascendentale e un me empirico – e dall'altro ad una chiusura ermetica dello stesso su di sé – solipsisticamente incapace di conoscere l'*ego* di un altro, ridotto semplicisticamente ad un altro *ego*. Marion, che pure riconosce l'autorevolezza e l'imponenza di una così lunga e consolidata tradizione interpretativa, non rinuncia tuttavia a problematizzarne la portata a partire dall'incontestabile fatto che nelle *Meditationes de prima philosophia* appare una «formulation d'emblée non canonique, propre à l'écrit le plus spéculatif (les *Meditationes*) et inscrite dans un interlocution, non plus dans une tautologie – *Ego sum, ego existo*»⁹⁵, una formulazione che sembra alternativa e che comunque rimane altra rispetto a quella canonica *ego cogito, ergo sum*. Di più, la presenza nelle *Meditationi metafisiche* di una formulazione differente rispetto a quella più conosciuta, non richiede forse di approfondire ulteriormente il pensiero cartesiano, e dunque anche la celebre espressione *ego cogito, ergo sum*?

⁹⁴ *Ibi*, 4.

⁹⁵ *Ibi*, 43. Più volte, nel presente articolo, Marion tiene a precisare e ribadire l'assoluta unicità – quantitativa e insieme qualitativa – della formulazione *ego sum, ego existo*, come si può leggere alle pp. 16-19, 21, 30, 37, 46.

Mais il ne suffit pas, soulignons-le, pour échapper à l'interprétation métaphysique, réflexive et représentative de l'*ego cogito, ergo sum*, de revenir à sa pure analyse logique ou pragmatique. En effet, l'interpréter comme un syllogisme (ou un *intuitus*), comme une inférence (stricte ou non), comme une affirmation existentielle (ou non), comme un acte de langage, performatif (ou non), suppose toujours qu'il s'agisse de passer d'un *ego* à un *sum* par les seuls moyens de la logique, dans sa figure déductive, ou inductive ou bien pragmatique. Mais, précisément, va-t-il de soi que l'on ait à déployer, soit analytiquement, soit synthétiquement, une unité d'abord enveloppée entre subjectivité et existence, de valider (ou invalider) une autoposition logiquement légitime ? S'agit-il tout simplement d'une autoposition de l'*ego* dans l'existence à justifier par des opérations formelles ? Nous ne nions évidemment pas que la formulation *ego cogito, ergo sum* puisse s'interpréter en ces termes, voire qu'elle le doive; elle l'a brillamment été, et le sera encore; là n'est pas la question. Nous demandons seulement si cette formule (et donc aussi le privilège qu'elle induit en faveur de la réflexivité) épuise le concept cartésien du *cogito*, bref si l'interprétation canonique reste la seule acceptable⁹⁶.

Interpretare la filosofia cartesiana e più specificamente l'*ego* a partire dalla più consolidata formula canonica, non é per Marion un'operazione inaccettabile. Semmai parziale e semplicistica, riduttiva. Perché, stando almeno alla storia dell'interpretazione, la formulazione *ego cogito, ergo sum* ha acquisito e consolidato un significato prevalentemente riflessivo e rappresentativo: nel momento in cui l'uomo riconosce l'attività cogitativa, il pensiero in atto, in quello stesso momento comprende di essere e di essere nella forma dell'*ego*. L'origine e l'esito dell'argomentazione, nonché il suo svolgimento, sono del tutto autoreferenziali e riflessivi perché l'atto cogitativo viene concepito e pensato solamente nella sua intenzionalità (auto)rappresentativa. Non è quindi il pensiero che apre direttamente all'essere – e quale essere? – dell'*ego*, ma il fatto che l'essere umano si pensi pensante – *cogito me cogitare*, per dirla heideggerianamente. È dunque il pensiero in quanto atto cogitativo ripiegato su di sé, che sembra poter giungere all'essere dell'*ego*. Ora, la perplessità di Marion, riguardo non solo a una transizione dal pensiero all'essere, ma anche alla qualità stessa dell'essere, a partire dalla formulazione alternativa *ego sum, ego existo*, trova conferma anche in una

curieuse remarque, d'ailleurs laissée sans conséquence, d'un excellent commentateur: «The *Second Meditation* is notoriously an exception». En quoi, un exception notable? En ceci, que, au contraire du *Discours de la Méthode* («... cette vérité: je pense, donc je suis»), des *Ilae Responsiones* («... ego cogito, ergo sum, sive existo»), des *Principia Philosophiae* («... haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima...»), de l'*Entretien* de Burman avec Descartes («... cogito ergo sum...»), voire de la *Regula III* («... uniusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare...»), la *Meditatio II* introduit une formule différente: «... denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur vel mente concipitur, necesario esse verum»; ou encore: «... haec sola [sc. Cogitatio] a me divelli nequit. Ego sum, ego existo»⁹⁷.

Dopo aver notato e dimostrato l'assoluta rilevanza della formulazione *ego cogito, ergo existo*, Marion cerca di metterne a fuoco il significato a partire dal senso e dal valore locutorio:

⁹⁶ *Ibi*, 15-16.

⁹⁷ *Ibi*, 17.

Quelle différence implique cette autre formulation? Nous avons ailleurs montré, à la suite de J. Hintikka, qu'il s'agissait du passage d'un raisonnement (de quelque type que ce soit) à un performatif. Ce point reste incontestable: je suis certes, en tant même que je dis que je suis, parce que la pensée n'intervient pas dans l'énoncé, mais hors de lui: elle le précède, en tant qu'elle l'accomplit; la *cogitatio* ne se dit pas directement dans l'énoncé, puisque c'est elle qui le dit; elle en reste donc absente, précisément parce qu'elle le vérifie. Tous les autres énoncés – ceux qui favorisent l'interprétation canonique – demeurent des raisonnements, constatatifs d'un acte qu'ils ne disent pas, ni ne performant. Seul l'énoncé en acte de la *Meditatio II* fait ce qu'il dit. Il convient donc de n'admettre l'énoncé privilégié par l'interprétation canonique qu'à partir et sous la condition de l'énoncé performatif de la *Meditatio II*, qui seul le justifie⁹⁸.

Il primo guadagno dell'enunciato delle *Meditationes* è quello di rimettere in gioco il rapporto tra pensiero ed essere, così come lo si era tradizionalmente inteso conformemente alla formulazione canonica. Il fatto stesso che il pensiero sia esterno – ma non estraneo – all'enunciato dell'essere, attesta che l'essere non è più semplicemente l'esito logico di un pensiero, un suo derivato o un suo prodotto. Tuttavia questo non significa nemmeno la dipendenza del pensiero dall'essere, quanto semmai una coappartenenza originaria tutta da chiarire, dal momento che neppure il pensiero è banalmente un derivato dell'essere, pur potendo intendere il pensiero dell'essere sia nel senso oggettivo che soggettivo dell'espressione. Pensare significa pensare l'essere proprio perché l'essere si dà a pensare. A tutto questo Marion aggiunge un'ulteriore problematizzazione inerente l'unicità e dunque la particolare rilevanza della formulazione *ego sum, ego existo*, all'interno dell'intero *corpus* cartesiano:

Mais il reste un autre point à déterminer: pourquoi Descartes a-t-il pu abandonner, en 1641 et seulement dans la *Meditatio II*, l'énoncé *ego cogito, ergo sum*, que toute l'interprétation canonique a pourtant validé comme génialement suffisant, en faveur d'un énoncé à la fois plus performant (puisque performatif) et plus énigmatique – *ego sum, ego existo*? Et de quel droit peut-on privilégier la formulation de 1641, plutôt que la formulation canonique, plus largement utilisée? Bref, comment justifier que, précisément dans le texte de référence, les *Meditationes de prima Philosophia*, disparaisse la formulation qu'a toujours préférée l'interprétation canonique? S'agit-il d'une variante littéraire imprécise? Ne s'agit-il pas plutôt de l'irruption d'un argument essentiellement différent? Et, puisque l'interprétation canonique aboutit au solipsisme, ne peut-on pas envisager que la formulation de 1641 outrepassse tout solipsisme de l'*ego*?⁹⁹.

Al cuore dell'intera problematizzazione di Marion nei riguardi della cosiddetta formulazione canonica, sta l'intuizione per cui

nous posons en hypothèse que la formulation *ego sum, ego existo* déploie une acception du premier principe de la philosophie radicalement différente de celle que permettent la formule et l'interprétation canoniques, *ego cogito, ergo sum* [...]. Notre hypothèse sera la suivante: alors que la formule privilégiée par l'interprétation canonique aboutit nécessairement à un solipsisme, la seconde dégage une altérité originaire de l'*ego*¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibi*, 18.

⁹⁹ *Ibi*, 18-19.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

La formula canonica che – è bene ricordarlo – Marion non intende escludere nel processo di comprensione di Descartes, quanto semmai collocare nella corretta posizione interpretativa, concludeva all'*ego* attraverso la *cogitatio* e a partire dalla *cogitatio*, e quindi secondo un'articolazione della *cogitatio* e dell'essere di tipo causale, coerentemente con l'impianto complessivo del pensiero cartesiano caratterizzato dalla compresenza e articolazione di una doppia onto-teologia, per l'appunto quella della *cogitatio* e quella dell'essere, al cui snodo veniva a trovarsi l'essere umano. Ora, Marion sembra in grado di poter rilevare un altro primo principio, oltre all'*ego* e a Dio all'interno della filosofia cartesiana, la cui caratterizzazione fondamentale è quella di liberare «un'alterità originaria dell'*ego*». In questa direzione è importante notare come per Marion

les deux formulations que nous avons séparées, d'une part *ego cogito, ergo sum*, d'autre part *ego sum, ergo existo*, ne s'opposent pas aussi directement que l'interprétation canonique par le solipsisme (qui s'appuie pourtant sur la première) contredit l'interprétation dialogique (qui suit l'intrigue où apparaît la seconde). Au contraire des deux interprétations, les deux formulations peuvent parfaitement s'articuler l'une à l'autre: le retour sur soi de l'*ego* redevient en effet toujours possible, voire pédagogiquement préférable, à partir de l'interpellation plus radicale de cet *ego* (à titre de *me, mihi*) par un interlocuteur quelconque dans un espace d'interlocution originaire. Pourvu que la formule commune reste subordonnée à, et appuyée sur la formulation propre à la *Meditatio II*, il n'y a aucun motif sérieux de dénoncer une tension, voire une inconsistance entre les textes cartésiens. Il suffit d'y maintenir une hiérarchie et donc, d'abord, de ne pas en masquer leur différence¹⁰¹.

L'importanza di questo passo risiede nel fatto che, seppur conducendo a due interpretazioni differenti, le due formulazioni, mentre contribuiscono insieme alla costruzione di una comune prospettiva filosofica, vanno lette in un rapporto di gerarchia, per cui la duplice onto-teologia non è altro che il tentativo – certamente inadeguato – di trascrivere metafisicamente l'approccio fenomenologico al pensiero cartesiano e del pensiero cartesiano alla realtà conoscibile. Cartesio può essere letto fenomenologicamente non in maniera arbitraria, ma perché egli stesso lo permette – se non addirittura lo esige – in quanto si presenta, pur se in maniera particolare, o meglio ad un livello embrionale, come fenomenologo. E la formula *ego cogito, ergo sum*, ne è certamente la conferma. Parlare di trascrizione metafisica non significa omologare due approcci tanto diversi, i cui risultati sono, conseguentemente, diversi. Significa piuttosto ammettere innanzitutto la possibilità di approcci differenti, in grado di confrontarsi l'uno con l'altro, e quindi di riconoscere i limiti dell'uno rispetto all'altro, senza con ciò spegnere la tensione veritativa. Proprio per questo il termine gerarchia risulta adeguato: Marion è consapevole qui di riprendere in sede teoretica quanto aveva fatto emergere in sede storico-filosofica. Se l'approccio metafisico esige, per sua intima struttura, un superamento, ciò significa anche che tra metafisica e fenomenologia

¹⁰¹ *Ibi*, 36-37.

esiste un rapporto gerarchico. D'altro canto, il fatto stesso che Marion utilizzi il termine gerarchia per identificare il rapporto tra le due formulazioni cartesiane *ego cogito, ergo sum* e *ego sum, ergo existo*, attesta la continuità con l'ermeneutica dei tre ordini derivata da Pascal. Articolando le due formulazioni attraverso una gerarchizzazione fondata su approcci differenti ed esigita dalla coscienza stessa di essere pervenuto a formulazioni differenti, Marion stabilisce una connessione, ma insieme una distanza:

Nous concluons donc que la formulation *ego sum, ergo existo* achève, dans la *Meditatio II* et elle seule, une argumentation absolument originale et irréductible à l'interprétation canonique qui privilégie la formulation *ego cogito, ergo sum*. Ici, l'*ego* s'assure de son existence par son inscription originiaire (avant qu'il ne soit) dans un espace dialogique, où un acte illocutoire – se trouver trompé – par un autrui premier, indéterminé et anonyme le reconnaît comme tel et l'assigne à être. Le solipsisme et l'identité close de soi ne définissent donc pas nécessairement ni toujours l'*ego sum* cartésien, même s'ils le peuvent parfois (dans l'interprétation canonique). Cet *ego sum* peut aussi (et parfois doit) se recevoir à partir d'une interlocution originiaire, qui l'ouvre d'emblée sur un autrui. Que cet autrui reste vide et problématique rend d'autant plus emblématique la fonction constitutive qu'il exerce sur l'*ego*. Avant d'être chose pensante, l'*ego* existe comme trompé et persuadé, donc comme chose pensée – *res cogitans cogitata*. Ainsi, la première vérité, *ego sum, ergo existo*, ne dit pourtant pas la première parole. Elle l'écoute¹⁰².

L'irriducibilità della formulazione *ego sum, ergo existo*, alla formulazione canonica, attesta la distanza che ci permette di parlare – ad un livello embrionale – di Cartesio come di un fenomenologo. La formulazione innovativa di Cartesio vive essenzialmente di una *interlocuzione* originaria, e quindi di uno *spazio dialogico*, ossia di uno spazio da attraversare con la parola e la ragione, alla fine di una distinzione: prendere le distanze è insieme apprendere la distinzione. In effetti la concezione di essere e di *ego* che emerge da questa impostazione supportata da una precisa formulazione di Cartesio, scaturisce da un *ego sum* che è egli stesso risposta ad un appello, ad una parola, ad una chiamata che lo precede, pur se fenomenicamente emergente e manifestantesi in modalità differenziate:

L'*ego* n'entre ainsi en doute que parce que, selon sa facticité (son «déjà là» originiairement non-originiaire), il se trouve d'avance mis devant un fait accompli quoique indéterminé; on peut identifier ce fait soit à l'opinion elle-même, soit au Dieu qui peut tout, soit à un trompeur indéfini, peu importe, puisque, dans tous les cas, l'*ego* se trouve précédé, sur la voie du solipsisme qui devait l'identifier à lui seul, par un certain autrui. L'*ego* n'accède donc pas à soi par monologue, mais par dialogue originiaire¹⁰³.

Riteniamo che il termine distanza sia particolarmente fecondo da un punto di vista ermeneutico, non solo perché su di esso Marion farà un considerevole investimento filosofico in altri scritti – come avremo modo di vedere più sotto – ma anche perché esso è senz'altro più ricco di un altro termine utilizzato qui dallo stesso Marion, quale il termine spazio:

¹⁰² *Ibi*, 30-31.

¹⁰³ *Ibi*, 25-26.

Je suis dans la stricte mesure et dans le temps même où je suis interpellé. L'existence ne s'ensuite ni d'un syllogisme, ni d'une intuition, ni d'une performance autonome, ni d'une auto-affection, mais de mon affection par un autre autrui que moi [...]. L'argumentation cartésienne s'inscrit dans un espace originellement dialogique, où l'*ego* se découvre pris avant même que d'être, d'emblée accompli par un autrui, dont il ne sait rien que ceci – qu'il l'agresse et donc l'adresse. Je est un autre, certes – mais parce qu'il est par un autrui¹⁰⁴.

Marion, come si vede, parla in termini di tempo e spazio, non tanto da un punto di vista fisico, ma come dimensioni simboliche della distanza. La distanza inerente l'*ego sum* è dunque di carattere qualitativo, tale da permettere al soggetto di riconoscersi esposto ad altri in maniera del tutto originaria. La forma di esistenza che inerisce all'*ego* è quindi quella dell'essere a distanza, da cui scaturiscono la distanza spaziale e la distanza temporale quali dimensioni esistenziali derivate. Derivate non significa semplicemente categoriali rispetto ad una distanza trascendentale. Derivate significa, di più, non solo rese possibili ma strutturate su di un'esperienza originaria di distanza, di dialogo e interlocuzione. Non vi è qui un rapporto che possa essere del tutto detto in termini di trascendentale-categoriale, quanto semmai un rapporto tra esperienza originaria e strutturale da un lato ed esperienza originata e strutturata dall'altro, così come la sorgente rispetto al fiume o la nascita rispetto alla vita intera. Marion spiega tale originarietà e strutturalità dell'esperienza dialogica proprio in considerazione della eterogeneità e diversità dei contenuti e forme che veicola:

Certes, «je me suis persuadé» s'oppose à «je suis trompé», comme le certain au faux; en fait, l'inversion de la valeur de vérité ne change rien à l'identité formelle des deux syntagmes (*me* persuader, *me* tromper); et surtout, un seul et même résultat vaut pour l'une (positive) comme pour l'autre (négative): je suis («...ego eram», «...ego etiam sum»); ce qui signifie que mon existence résulte indifféremment de mon auto-persuasion et de mon erreur. Comment expliquer ce paradoxe? En admettant que les contenus n'importent pas, mais que seule compte la permanence de l'unique structure. Quelle structure, sinon celle d'un dialogue? Ce dialogue suppose un autre locuteur, qui interpelle l'*ego* et le précède: de fait, lorsque l'*ego* admet qu'il est, il admet qu'il n'est qu'en second, qu'il vient après un autre¹⁰⁵.

Vi è insomma una struttura dialogica della *cogitatio* umana, in quanto il *cogito* appare e si configura già come risposta ad un appello; l'essere dell'*ego* non è più frutto di autoriflessione, autopersuasione... ma è esso stesso la risposta all'appello originario realizzata nel *cogito*, che a sua volta non coincide più con un evento individuale del soggetto che si ripiega su di sé, in completa solitudine, ma viene a delinarsi come l'emergere della risposta esistenziale dell'io ad una istanza più originaria. La struttura dialogica del pensiero fenomenizza l'essere dell'*ego*, quale risposta ad un appello a lui precedente che è in grado di suscitargli. Vi è perciò una distanza intima che il soggetto deve compiere e attraversare per essere se stesso, una distanza che lo separa da se stesso e che è possibile abitare solo tornando

¹⁰⁴ *Ibi*, 29.

¹⁰⁵ *Ibi*, 27-28.

a – rivolgendosi indietro verso – una chiamata originaria da cui scaturiscono ogni forma di coscienza e autocoscienza, riflessione e autoriflessione. La distanza è costitutiva di uno spazio – così come di un tempo – intimo al soggetto. È soggetto perché esposto ad altri, soggetto ad una chiamata originaria che si colloca al di là dell'autoaffezione ed eteroaffezione, ma che è alla radice dell'una e dell'altra, in quanto affezione originaria. Una tale struttura dialogica si evidenzia fenomenologicamente proprio nell'*ego sum, ego existo*, quale figura adeguata di risposta all'interlocuzione originaria: proprio l'atto d'essere pronunciato e performato dalla formulazione *ego sum, ego existo*, rivela, fenomenizza l'interlocuzione originaria in cui la chiamata si dà nella risposta dell'essere io.

Ci sembra che le conclusioni dell'articolo a cui abbiamo fatto riferimento, illuminino a sufficienza quanto appena espresso, riprendendo le due aporie di partenza, ossia la questione del solipsismo dell'*ego* cartesiano e la questione della scissione tra io trascendentale ed io empirico:

L'ego sum, ego existo y présuppose qu'une interlocution originaire d'un autrui pose seule l'ego dans l'existence de sa pensée, donc dans la pensée de son existence; dès lors, autrui me pense avant que je ne me pense moi-même – ou fait que je ne me pense plus originairement; plus que essentiellement que comme res cogitans, l'ego s'éprouve comme res cogitans cogitata. L'ego s'apparaît toujours déjà pris et institué dans une altérité d'avec lui-même, qui, avant l'encontre de tout autrui fini ou intramondain, identifie l'ego comme différent de soi, ou plutôt différenciant l'appel par le délai même de sa réponse [...]. En effet, le «premier principe» lui-même surgit, en tant que toujours premier en retard sur l'origine qui le pense – et il ne reste pas premier malgré ce retard, mais au contraire par lui et en vertu de l'évocation qu'il en reçoit. En sorte que l'ego n'accède au rang de premier pensant, donc de «premier principe», que dans la stricte mesure où il se découvre comme premier pensé, interpellé, interloqué. Il ne s'agit pas d'une primauté de second rang, conditionnelle ou déléguée, mais d'une primauté instituée par l'événement même de s'éprouver originairement pensé. La distinction entre Je et «moi» perdrait ainsi toute pertinence, puisqu'en un sens le Je tient sa possibilité de ce qu'on (qui ou quoi que ce soit) me pense, «moi». Le «moi» ne consigne plus, après coup, l'empiricité que poserait le Je, mais le Je surgit dans la facticité originaire où il s'éprouve comme «moi» pensé. Le «moi» et le Je n'échangent pas plus leurs fonctions qu'ils ne les confondent – ils s'organisent suivant une autre logique, celle de l'interlocution originaire¹⁰⁶.

La fenomenologia è regressiva perché chiede di tornare alla distanza e distinzione originaria da cui l'*ego* scaturisce. In fondo, la metafisica cartesiana, con la sua duplice struttura ontoteologica, poneva l'*ego* allo snodo, punto di congiunzione ma anche di separazione, tra l'ontoteologia della *cogitatio* e l'ontoteologia della *causa*: se il soggetto si trovava al vertice della prima, la sua *hybris* di ente supremo (*cogitatio sui*) veniva ridimensionata proprio dalla sua appartenenza alla seconda in quanto *ens causatum*. Ora l'approccio fenomenologico presenta un *ego* il cui essere si costituisce come risposta ad un appello più originario, in grado di liberarlo tanto dal solipsismo quanto da una scissione intima tra io trascendentale e io empirico. Il guadagno della prospettiva fenomenologica

¹⁰⁶ *Ibi*, 46-47.

diventa così evidente: il superamento della metafisica non è un'operazione esterna ed estranea alla filosofia cartesiana; è semmai proprio quest'ultima che, ancora implicitamente, porta dentro di sé i semi della novità, come lo stesso Marion sostiene nelle ultime parole dell'articolo: «Dans cette hypothèse, loin d'avoir seulement institué l'ère métaphysique de la subjectivité objectivante et objectivée, dont nous voyons les traces s'effacer sous nos yeux, Descartes aurait-il aussi – et surtout – anticipé sans le savoir, ou du moins sans nous l'avoir fait explicitement savoir, sur ce qui vient après le sujet et que nous n'en finissons pas d'esquisser et d'attendre?»¹⁰⁷.

Tuttavia il superamento della metafisica non si configura come il tentativo di lasciarsela alle spalle, quanto come lo sforzo di ritornare al cuore di essa, laddove la si può ricomprendere in maniera innovativa. Cartesio non è per Marion il modello antagonista della proposta filosofica fenomenologica, ma esattamente colui che, filosoficamente, la esige. La fenomenologia *marionienne* se non potrà fare a meno della tradizione fenomenologica, non potrà fare a meno neppure della filosofia cartesiana. La cosiddetta soggettività cartesiana sarà, opportunamente ripensata, una chiave di lettura decisiva nel percorso di *liberazione* della fenomenologia di Marion.

¹⁰⁷ *Ibi*, 47. Cfr. S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 68: «Con Cartesio diventa possibile, da una parte, “accedere a una determinazione precisa della natura e dei limiti della “metafisica” in generale, dell'onto-teo-logia in particolare”, e dall'altra parte, portando allo scoperto le incongruenze e le tensioni del *corpus* cartesiano, seguirne il processo di oltrepassamento».

CAPITOLO 2

VERSO LA FENOMENOLOGIA DELLA DONAZIONE

2.1 TRA METAFISICA E FENOMENOLOGIA

Accanto all'interesse storico-filosofico per la modernità e in particolare per Cartesio, ed anzi proprio a partire e sotto la spinta di tale interesse, Marion coltiva fin dai primi passi del suo itinerario filosofico un altro grande interesse, quello per Dio. Un simile interesse non è riconducibile semplicemente ad una nuova e gratuita passione per la teologia filosofica o la filosofia della religione. È piuttosto connaturato all'attenzione per Cartesio, allo studio e all'analisi della filosofia cartesiana quale paradigma della filosofia moderna, e in particolare ad un certo modo di pensare la metafisica. Come osserva un filosofo italiano,

la radicale critica alla metafisica, che egli si propone e a cui dà svolgimento, trova in Descartes e nelle ontologie che a lui seguono, il proprio punto di riferimento. Contrariamente a quanto siamo soliti pensare, retrodatando la metafisica al pensiero classico greco, siamo invece di fronte, secondo Marion, alla metafisica come una forma tipicamente moderna di filosofia. Questa forma, di cui Descartes costituisce l'espressione paradigmatica nella modernità, non giunge a collasso per ragioni storiche. Essa non entra in crisi né per una cesura secolarizzante della storia, né a seguito di un naufragio che richiede nuove forme di legittimazione del pensiero, né per un nuovo progetto critico della ragione moderna e nemmeno per un semplice mutamento di paradigmi, ma per un'insufficienza interna, che nessun artificio può mascherare¹.

Lo studio e la critica di Cartesio esigono dunque un superamento della metafisica, che Marion tenta ed abbozza molto presto attraverso soprattutto tre testi in grado da fare da contrappunto – almeno dal punto di vista cronologico – alle tre grandi indagini su Cartesio: *L'idole et la distance* (1977)², *Dieu sans l'être* (1982)³ e *Prolégomènes à la charité* (1986)⁴. È importante, a nostro giudizio, rilevare come questi testi, nei quali è senza dubbio possibile rintracciare un pensiero teologico o comunque una filosofia della religione *marionienne*, siano e rimangano radicalmente e profondamente legati e ancorati allo studio di Cartesio: di più, proprio l'interesse per Cartesio sembra aver esigito una tematizzazione rigorosa della questione teologica da un punto di vista filosofico. Tale tematizzazione è esigita non tanto in qualità di filosofia della religione, ma, alla fine, proprio come puntualizzazione di una

¹ U. PERONE, *Premessa*, in J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007, 7-14, 9.

² J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977.

³ ID., *Dieu sans l'être*, Puf, Paris 2002².

⁴ ID., *Prolégomènes à la charité*, Éditions de la Différence, Paris 2007³.

filosofia dell'uomo⁵. La posta in gioco nello studio della questione "Dio" è, tra le altre, ancora il soggetto umano e la sua collocazione nel mondo. In un testo piuttosto recente⁶, Marion riprende gli inizi della sua riflessione filosofica da una prospettiva molto ampia e generale in considerazione anche degli esiti ultimi del suo pensiero fenomenologico e senza privare gli esordi delle caratteristiche loro proprie:

Il domandare della metafisica è reso impossibile a causa di se stessa. Questa presa di coscienza mi ha portato a cercare di individuare un caso particolare di cui generalmente la storia della filosofia non s'interessava. Il caso di Descartes. Mi sono infatti interessato a Descartes perché non era considerato un punto interrogativo della metafisica. Nella storia della filosofia in Francia Descartes gioca un ruolo particolare: è presentato come l'autore che ha rotto con l'epoca scolastica e come colui che appunto non si pone la questione dell'*esse* dell'*ens*. In questo senso egli propone l'idea che la teoria della scienza si sostituisca alla teoria dell'ente. Ciò che mi interessava era di veder se e come Descartes appartenesse al progetto della metafisica⁷.

E solo poche righe più sotto precisa: «La mia tesi – che resiste tuttora – consiste nel dire che fin dall'inizio non c'è in Descartes una teoria della conoscenza, o della scienza, quanto piuttosto una teoria dell'oggetto della scienza e che l'oggetto della scienza è ottenuto per contrapposizione alla *substantia*», ossia attraverso il fatto che «egli decostruisce l'*ousía*»⁸. Con questo Marion ci avvicina sempre di più, fino a chiarirlo esplicitamente, a ciò su cui, a suo parere, è necessario tornare a pensare:

Parlare di metafisica vuol dire anche toccare la questione di Dio. Ci si è accostati quindi anche a tale questione. Come si pone la questione di Dio in Descartes e perché si pone? Essa si pone in un modo che ci sembra completamente chiaro. Eppure, secondo me, c'è una stranezza. Da dove viene? La stranezza viene dal fatto che un ente finito – cioè l'*ego* – precede nell'ordine della certezza l'ente infinito. Descartes è colui che passa dall'*ego* a Dio e non l'inverso. È una situazione davvero strana, perché dopo Descartes, ad esempio, Spinoza comincerà con Dio, Malebranche anche, e persino Leibniz. Descartes invece comincia con l'*io*⁹.

Se, come è noto e come abbiamo già avuto modo di vedere nel primo capitolo, l'*io* è il principio della filosofia cartesiana, tale *io* si trova tuttavia in una condizione molto

⁵ Come l'attenzione per il soggetto umano faccia parte integrante dei tre testi in esame, e possa essere collocata all'interno dell'indagine teologica quasi come motivo propulsore, lo afferma per esempio anche N. REALI, *Fino all'abbandono*, 190: «Questa attenzione al soggetto è da sempre presente in Marion: benché la sua tematizzazione esplicita sia reperibile eminentemente nella figura dell'adonato presentata in *Étant donné*, essa è attivamente operante fin dai tempi di *Dieu sans l'être*». Ma forse, potremo dire, ben prima del 1982, già nel 1977 ne *L'idole et la distance*.

⁶ Alludiamo qui a J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2007. Il testo raccoglie le sei lezioni che Marion ha tenuto presso la Scuola di Alta Formazione Filosofica dal 13 al 17 novembre 2006. In tale contesto, Marion ha potuto ripercorrere il proprio itinerario filosofico, cercando di mostrare il filo conduttore e il comune denominatore dei suoi diversi interessi e delle relative evoluzioni nel tempo. Riteniamo che l'importanza di questo testo sia da ricondurre all'auto-riflessione che Marion svolge sulla propria opera filosofica in modo da farne emergere unitarietà e continuità, pur nella legittima pluralità delle sollecitazioni e suggestioni.

⁷ *Ibi*, 20.

⁸ *Ibi*, 21.

⁹ *Ibi*, 23.

particolare, che non è possibile trascurare o banalizzare, perché a partire da questa, Marion pensa di poter offrire un'interpretazione inedita di Descartes, su cui poi avanzare la propria proposta filosofica:

Il problema è di sapere come trovare un sapere meta-razionale alla razionalità. Ed è interessante vedere come questo fondamento meta-razionale alla razionalità in Descartes, cioè Dio, sia raggiunto attraverso l'idea di infinito. L'idea di infinito – che è precisamente l'idea di ciò che va al di là della razionalità finita – è al tempo stesso più certa e più comprensibile di qualunque altra idea dell'intelletto. E questo è davvero strano! Descartes dice: Dio esiste perché io ho in me l'idea di infinito; ora, non posso produrre in me l'idea di infinito dato che sono finito; l'idea di infinito deve essere posta da una causa realmente infinita; dunque è vero che Dio esiste. Questa è una prova strana non per la ragione abituale che pone come assurdo il fatto che avere l'idea di infinito non conduca necessariamente ad avere una causa realmente infinita, ma perché dice questo: la prova che l'idea di infinito esiste è che io non la conosco e che non posso comprenderla. La prova che Dio esiste, e che l'idea di infinito rivela, è che io non la comprendo e che non posso parlarla. Dunque Descartes fonda l'accesso a Dio, cioè trova la fondazione della razionalità nell'inconoscibile e nell'incomprensibilità dell'infinito. Se si mettono in rapporto queste due figure dell'impresa cartesiana, ci si scopre in una situazione affatto particolare¹⁰.

Tale situazione particolare viene a coincidere con il fatto che

in Descartes c'è una concorrenza di due enti primi. Non c'è solo uno, ma due enti privilegiati. Il primo ente privilegiato è certamente Dio; il creatore, causa efficiente del mondo, che si pone come creatore di tutte le cose del mondo, di tutti gli enti; ma, d'altro lato, in Descartes c'è un altro candidato a ente primo: l'*ego*. L'*ego* ha una posizione particolare, è certo di se medesimo prima di essere certo dell'esistenza di Dio e, sul modello della conoscenza induttiva, è – possiamo dire – il fondamento di tutti gli oggetti del mondo. Questa specifica dualità metafisica caratterizza Descartes in opposizione a tutti gli altri pensatori. Il principio può infatti da un lato essere Dio (Spinoza), dall'altro l'io (Nietzsche, Heidegger). Ma in questi casi si ha un solo ente primo; in Descartes se ne hanno due. E come sono organizzati?¹¹.

Sono qui presenti le basi di quella dualità metafisica – e non dualismo metafisico – che conduce alla duplice onto-teologia, quella della *cogitatio* e quella della causa, al cui punto di snodo e intersezione viene a trovarsi proprio il soggetto umano. Diventa ora importante analizzare – dal momento che Dio viene ad essere definito come *causa sui* – il rapporto che intercorre tra la *cogitatio* e la causa, tra l'io e Dio, per comprendere quale è lo statuto dell'*ego*. Per Marion Cartesio non è solo colui che comincia a porre il problema del soggetto senza tuttavia poter poi giungere ad una soluzione convincente, ma anche colui che non può affermare il soggetto – *ego* – senza l'idea di Dio – più che senza Dio. Il fatto che Cartesio non pervenga ad una soluzione ottimale, non significa d'altra parte che non abbia ben posto il problema. Collocando l'uomo allo snodo delle due ontoteologie, Cartesio afferma – almeno agli occhi di Marion – la complessità del soggetto umano, che non può essere compreso se distaccato dal rapporto con Dio o comunque con l'idea di Dio. Il punto che richiede

¹⁰ *Ibi*, 24.

¹¹ *Ibi*, 25.

chiarificazioni riguarda proprio tale rapporto, ossia come siano organizzati reciprocamente i principi delle rispettive ontoteologie:

Ci sono delle interpretazioni di Descartes che scelgono uno dei due e fanno dipendere l'uno dall'altro. C'è chi insiste sull'*ego*, Sartre ad esempio; oppure le interpretazioni cattoliche (Laberthonnière) o atee o logiciste (Gueroult) che privilegiano Dio. Malebranche è uno dei primi interpreti del cartesianesimo che sceglie Dio contro l'*ego*. Ma la migliore risposta si trova in Descartes stesso e consiste nel chiedersi se questi due principi non siano eventualmente compatibili. O, meglio, se ciascuno di questi due principi non sia indispensabile per la soluzione del problema dell'ente in generale¹².

Nel rapporto uomo-Dio è in gioco non solo l'identità dell'uno e dell'altro, ma addirittura dell'ente in generale, dal momento che l'esistente, tutto l'esistente e ogni singolo ente, o rientra tra i *cogitata* o tra i *causata* o insieme tra i *cogitata* e i *causata*. Se abbiamo potuto vedere che l'essere umano è un *ego* in quanto insieme *cogitatio (sui)* e *causatum*, è necessario domandarsi come esso possa *cogitare* Dio, *causa sui*, di cui egli stesso è un *causatum*. Con maggior rigore, Marion precisa che «ogni pensiero in quanto *cogitatio* e ogni pensiero in quanto *cogitatum* è essenzialmente un *causatum*. Ciò significa anche ci sono alcuni elementi dell'ontoteologia della causa che non sono dei *cogitata* – è il caso proprio di Dio – e che non possono essere definiti in senso stretto degli oggetti»¹³. Se non è possibile, a rigore, *cogitare* Dio, il che significherebbe ridurlo ad *oggetto*, come approcciarlo filosoficamente? E, ancor prima, l'essere umano – più che il soggetto – è nelle condizioni di poterlo approcciare filosoficamente? L'esigenza di indagare non tanto e direttamente Dio, ma come l'*ego* possa *pensare* Dio, si è concretizzata in Marion nella produzione di tre testi decisamente rilevanti: *L'idole et la distance*, *Dieu sans l'être* e *Prolégomènes à la charité*, che abbiamo in precedenza ricordato. In tutti e tre questi testi vi sono, al di là delle trattazioni settoriali di alcune questioni piuttosto che di altre, alcune tematiche ora poste a tematizzazione, ora solamente utilizzate come strumenti analitici, ora percepibili solo sullo sfondo dell'argomentazione, che sono costantemente presenti e fondanti la riflessione. Ma queste tematiche che sono sia oggetto di analisi, sia categorie e strumenti concettuali di analisi per altri temi, sono alla base dell'esigenza del – cosiddetto – superamento della metafisica in vista dell'approdo alla fenomenologia.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibi*, 26. Decisamente importante tale rilievo, perché aprirà la strada a un concetto filosofico la cui paternità spetta a Marion, un concetto intimo alla sua impostazione fenomenologica, ossia quello di *certezza negativa*. Si può vedere a tal proposito J.-L. MARION, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010.

2.2 L'IDOLO

Una delle tematiche più ricorrenti in Marion inerisce la modalità con cui viene a sostanziarsi e concretizzarsi il rapporto con Dio, o comunque con l'idea di Dio. È necessaria tale precisazione proprio perché Marion legge il rapporto tra Dio e l'uomo prima che come un gesto religioso, come un elemento costitutivo della realtà umana. Anche l'ateo che ritenesse di non trovarsi o di non potersi trovare in rapporto con Dio, viene comunque a trovarsi in rapporto con almeno un'idea di Dio. È un'idea – se non una realtà – rispetto cui chiunque è costretto a *prendere posizione*. Ora, rispetto all'idea di Dio, il rapporto si può sostanziare e concretizzare epistemologicamente – e antropologicamente – o nella direzione dell'idolo o nella direzione dell'icona. Quando Marion parla di idolo e di icona, di che cosa tratta esattamente? Per comprendere a cosa alluda Marion quando parla di idolo e di icona come modi di *prendere posizione* nei confronti (dell'idea) di Dio, occorre innanzitutto partire dal fatto che «l'idole ne puisse s'aborder que dans l'antagonisme qui l'unit immanquablement à l'icône», giacché

pareil conflit se déploie dans une dimension bien plus essentielle qu'une éventuelle polémique entre l'«art païen» et l'«art chrétien»; ou plutôt cette formulation même recouvre (et dissimule en le banalisant) un enjeu beaucoup plus essentiel. Car la succession historique de deux modèles de l'«art» permet de déceler un conflit phénoménologique – un conflit entre deux phénoménologies. L'idole n'indique, pas plus que l'icône, un étant particulier, ni même une classe d'étants. Icône et idole indiquent une manière d'être des étants, ou du moins de certains d'entre eux¹⁴.

Marion spiega come idolo e icona non siano due termini riferibili – all'interno della sua riflessione filosofica, ma anche al di là di essa – semplicemente a un'epoca storica o a una disciplina, a una forma culturale specifica come può essere quella artistica. Anzi, alla radice stessa del dibattito tra idolo e icona, alla radice del fenomeno storico-religioso dell'idolatria così come del movimento iconoclasta, sta un fenomeno – ma potremmo dire una fenomenologia – più originario. Più precisamente sta un conflitto fenomenologico, un conflitto in cui l'alternativa tra idolo e icona è assoluta. Non vi è cioè la possibilità né della mediazione, né della conciliazione, né della confusione, perché idolo e icona hanno a che fare con maniere differenti di essere degli enti, e, radicalmente, con maniere differenti di cogliere gli enti e l'essere degli enti¹⁵:

¹⁴ ID., *Dieu sans l'être*, 15.

¹⁵ Si può vedere anche quanto annota R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, L'Harmattan, Paris 2011, 177: «La différence entre l'idole et l'icône provient de la différence entre leur structures phénoménologiques respectives. La distinction entre les deux ne réside pas dans ce à quoi ils font référence mais dans la manière dont ils font référence. Leur différence ne porte pas sur une question de véracité, mais plus simplement sur une différence de regard».

la manière de voir décide de ce qui peut se voir, ou plutôt, au moins négativement, décide de ce qui, en tout état de cause ne saurait, du divin, s'apercevoir. – En esquissant la phénoménologie comparée de l'idole et de l'icône, il s'agit donc de préciser, non telle ou telle question d'esthétique ou d'histoire de l'art, mais deux modes d'appréhension du divin dans la visibilité. D'appréhension, ou, sans doute aussi, de réception¹⁶.

Nell'idolo e nell'icona si manifestano cose diverse perché diverse sono le percezioni delle cose. A una differente maniera di vedere gli enti, corrisponde una differente maniera di essere degli enti. Le figure dell'idolo e dell'icona non sono fundamentalmente legate e determinate dalla produzione e fabbricazione di oggetti materiali. Coloro che costruiscono idoli, così come coloro che li demoliscono, rischiano entrambi in quest'ottica di mancare il bersaglio, non capendo che

la chose fabriquée ne devient idole, et d'un dieu, qu'à partir du moment où le regard a décidé de la regarder, en a fait le point de fixation privilégié de son propre égard; et que la chose fabriquée épuise en elle le regard, cela suppose qu'elle s'épuise dans le regardable. Le moment décisif de l'érection d'une idole ne tient donc pas à sa fabrication, mais à son investissement comme le regardable, comme ce qui comblera un regard. Ce qui qualifie l'idole, tient au regard. Elle n'éblouit de visibilité qu'autant que le regard la regarde avec égards. Elle n'attire le regard qu'autant que le regard l'a attirée entière dans le regardable, l'y expose et l'y épuise. Le regard seul fait l'idole, comme ultime fonction du regardable¹⁷.

Una cosa diventa idolo nella misura in cui e nel momento in cui riesce a catturare lo sguardo, ad attrarlo e colmarlo, esaurirlo. A sua volta risucchiato nell'oggetto, lo sguardo ne fa un idolo perché vi si ferma e sofferma, vi si arresta, contravvenendo al meccanismo stesso che lo caratterizza proprio in quanto sguardo: «Quand l'idole apparaît, le regard vient de s'arrêter: l'idole concrétise cet arrêt. Avant elle, le regard transperçait en transparence le visible. En toute rigueur, le regard ne voyait pas le visible, puisqu'il ne cessait de le transpercer»¹⁸. La logica strutturale dello sguardo è quella di continuare a passare da un oggetto all'altro, di trapassare ogni singolo oggetto che non è mai in grado di esaurire e soddisfare le attese dell'occhio. Lo sguardo è insaziabile perché sa cogliere le cose nella loro trasparenza, e dunque le trapassa, passando da un oggetto all'altro. La finitezza degli oggetti non è in grado di arrestare lo sguardo, instancabile, se non quando e nella misura in cui appare l'idolo. E nel momento stesso in cui appare l'idolo, lo sguardo cessa, smette di posarsi di oggetto in oggetto per riposarsi, colmo e saturo, sull'idolo:

le regard fait l'idole, non l'idole le regard – ce que veut dire que l'idole comble de sa visibilité l'intention du regard, qui ne veut rien d'autre que cela même, voir. Le regard précède l'idole, pour ceci même que la visée précède et suscite ce qu'elle vise. L'intention première vise le divin, et le regard se tend en vue de voir le divin, de le voir en le prenant donc dans le champ du regardable. Plus la visée se déploie avec puissance, plus longtemps elle se soutient, plus riche, large et somptueuse paraîtra l'idole

¹⁶ MARION, *Dieu sans l'être*, 17-18.

¹⁷ *Ibi*, 19.

¹⁸ *Ibi*, 20.

sur laquelle elle arrêtera son regard. Arrêter le regard, on ne saurait mieux dire: arrêter un regard, le faire (se) reposer en/sur une idole, quand il ne peut plus passer au-delà¹⁹.

Quando lo sguardo si ferma e sofferma facendo di un oggetto un idolo, esso si fissa sul primo visibile, ossia sull'oggetto che per primo ha potuto catturarlo e farlo sostare presso di sé; in questa occasione la dinamica trasgressiva dello sguardo – per cui esso coglie e vede le cose in trasparenza e dunque le trapassa, passando oltre – si irrigidisce sull'idolo, alterando in questa maniera la propria natura, secondo cui non vede il visibile nell'atto stesso di trapassarlo. È evidente che parlare di sguardo non significa parlare dell'occhio da un punto di vista meramente fisiologico – semmai una tale operazione di distinzione fosse possibile. Significa piuttosto parlare di intenzionalità, di mira, di ciò per cui l'essere umano, la coscienza umana si volge ad altro da sé. Non si tratta solo di estetica filosofica o trascendentale, ma del luogo originario da cui proviene lo sguardo per volgersi altrove. In ultima analisi, è proprio perché parlare di sguardo significa parlare di intenzionalità che è possibile l'apparire dell'idolo. Nello sguardo è presente l'intenzionalità come direzionalità verso cui volgersi:

Dès lors, si, dans l'idole, le regard voit son premier visible, plus qu'un spectacle quelconque, il y découvre sa propre limite, et son lieu propre. [...] L'idole renvoie le regard à lui-même, en lui indiquant combien d'étants, avant elle, il a transpercés, donc aussi à quel niveau se situe ce qui, pour sa visée, vaut comme le premier visible par excellence. L'idole joue ainsi comme un miroir, non comme un portrait: miroir qui renvoie au regard son image, ou plus exactement l'image de sa visée, et de la portée de cette visée²⁰.

Nel momento in cui lo sguardo non è più in grado di penetrare e trapassare gli oggetti, rendendoli idoli, scopre il proprio limite, il luogo, la meta, l'*objectum* verso cui si volge la mira, l'intenzione. Nell'idolo *si fa presente* la proiezione dell'intenzionalità del soggetto umano, *si fa presenza*, oggetto materiale:

Car l'idole, précisément parce qu'elle arrête sur elle la portée et le feu du regard, resplendit immédiatement d'un éclat par définition égal (au moins) à ce que peut voir ce regard; puisque l'idole comble le regard, elle le sature de visibilité, donc l'éblouit; la fonction de miroir s'obscurcit en vertu même de la fonction de spectacle. L'idole masque le miroir parce qu'elle comble le regard. Le miroir laisse sa fonction s'offusquer par l'éclat du regardable enfin visible. Parce qu'elle offre au regard son premier visible, l'idole reste elle-même miroir invisible²¹.

Se sull'idolo si proiettano lo sguardo e l'intenzione del soggetto cosciente, l'idolo diventa il luogo dove diventano in un certo senso visibili le profondità dello sguardo e dell'intenzione, o meglio, la non profondità dello sguardo e dell'intenzione, dal momento che

¹⁹ *Ibi*, 19.

²⁰ *Ibi*, 21.

²¹ *Ibidem*.

non sono più in grado di andare oltre. L'idolo riflette nel senso che raccoglie, catalizza e concentra su di sé gli sguardi, ma restituisce il livello, la natura e la portata degli stessi sguardi²². Rispetto all'insaziabilità dello sguardo e dell'intenzionalità umana, l'idolo *si presenta* come un oggetto in grado di offrire saturazione, tanto che intenzionalità e sguardo non necessitano di andare oltre, di trapassarlo. D'altro canto è esattamente questo l'elemento critico dell'idolo: «L'idole se disqualifierait ainsi, face à une révélation, non point parce qu'elle offrirait au regard un spectacle illégitime, mais d'abord parce qu'elle lui propose où (se) reposer. Avec l'idole, le miroir invisible n'admet aucun au-delà, parce que le regard ne peut augmenter la hausse de la visée»²³. Se lo sguardo come figura e simbolo dell'intenzionalità della coscienza non va e procede oltre l'idolo, esso vive una non trascurabile contraddizione: se intenzionalità significa volgersi verso, aprirsi e uscire da sé, allora nell'idolo, nell'illusione che ciò accada, intenzionalità e sguardo si fermano e si chiudono:

Le miroir invisible marque ainsi, négativement, la défaillance de la visée. Le miroir invisible se dissimule dans le premier visible, qui marque ainsi l'invisible. L'idole n'admet aucun invisible, d'abord parce qu'elle se dissimule sa fonction de miroir invisible, dans l'éclat de sa lumière, ensuite parce qu'au-delà d'elle s'ouvre – ou plutôt se referme – plus encore que l'invisible, l'invisible. Car un invisible supposerait d'abord que s'y étende, pour l'ouvrir, une visée encore obscure²⁴.

L'intenzionalità, così come lo sguardo, cessano di intenzionare qualcosa di altro da sé perché vengono catturati dall'idolo, primo visibile e insieme specchio invisibile, nella misura in cui questi chiude lo sguardo su di sé, lo fa flettere e ripiegare su di sé, poiché riflette esattamente quello che lo sguardo sa reggere:

Dès lors peuvent se définir le sérieux et les limites de l'idole: en elle, le divin advient effectivement dans la visibilité que guettent les regards humains; mais cette advenue se mesure à ce que peut supporter la portée de tels ou tels regards humains, à ce que chaque visée sait exiger de visibilité pour s'avouer comblée [...]. Ce dieu dont l'espace de manifestation se mesure à ce qu'un regard en peut supporter – précisément, une idole²⁵.

²² Che la riflessività dell'idolo non sia immediatamente percepibile dal soggetto, è parte integrante del meccanismo idolatrico, per cui l'idolo maschera e nasconde tale riflessività dietro e dentro lo spettacolo che offre. Lo afferma chiaramente Marion quando scrive in *ibi*, 22: «Pour que l'idole puisse le fixer, le regard doit d'abord se figer. Ainsi le miroir invisible que lui offre le premier visible n'indique-t-il pas seulement au regard jusqu'où s'étend sa plus lointaine visée, mais encore ce que sa visée ne saurait viser. Quand se fige le regard, sa visée se dépose (au sens où, quand un vin dépose, il atteint à sa maturité), et donc le non-visé disparaît. Si le regard idolâtrique n'exerce aucune critique de son idole, c'est qu'il n'en a plus les moyens: sa visée culmine sur une position qu'occupe aussitôt l'idole, et où s'épuise toute visée. Mais ce qui rend un regard idolâtrique ne saurait, du moins d'abord, relever d'un choix éthique: il révèle une manière de fatigue essentielle. Le regard ne se dépose, qu'autant qu'il se repose».

²³ *Ibi*, 23.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

Nell'idolo si oggettivano la portata, l'intensità e la capacità dello sguardo umano, nel momento in cui si fissano su un determinato oggetto, investendolo di un significato in grado di saturare lo sguardo stesso. L'idolo come specchio invisibile non è la causa della flessione dello sguardo e intenzionalità su di sé, quanto semmai la rappresentazione, l'oggettivazione, il sintomo di tale flessione, dell'autoreferenzialità dello sguardo e dell'intenzionalità. Per cui tanto chi costruisce quanto chi demolisce gli idoli, l'idolatra come l'iconoclasta, presuppone che il problema sia la dimensione materiale, o comunque oggettiva dell'idolo, mancando assolutamente il meccanismo e la logica sottostanti alla creazione e produzione dell'idolo. Ora, l'idolo non nega con ciò che possa essere avvenuta un'esperienza del divino; attesta piuttosto che tale esperienza sia stata vincolata, paralizzata dentro le strette maglie dello sguardo, ossia dell'intenzionalità umana. Il problema ultimo per Marion inerisce il fatto che «l'idole consigne le divin à la mesure d'un regard humain»²⁶, conformandosi alla misura dell'intenzionalità umana. La questione ruota attorno alla riduzione epistemologica ed antropologica di Dio. Ogni idolo è radicalmente – alla radice – un idolo concettuale, un'idea – prima che una figura materiale e materializzabile – alla misura umana, caratterizzata «par la soumission du dieu aux conditions humaines de l'expérience du divin»²⁷. È possibile in questo senso parlare con Marion di una duplice idolatria o, sulla scia di Baudelaire, di auto-idolatria. Alla fine nell'idolo materiale prende forma – come un duplicato – l'idolo concettuale, oggettivazione e proiezione, specchio delle umane condizioni di conoscenza, di quelle forme pure della conoscenza che Kant chiama trascendentali. Ma questo significa anche che la riduzione stessa di Dio ad un concetto è la costruzione di un idolo. Se Dio diventa un concetto, o se è comunque disponibile in un concetto, smette di essere Dio, o meglio, diventa un idolo di Dio, nella misura della capacità conoscitiva umana, nella misura imposta quindi dallo stesso soggetto umano. L'effettività dell'idolo è la convinzione umana di poter disporre di Dio, della sua costante presenza – materiale o ideale – e di esercitare un qualche controllo umano sulla divinità. Ridotto alla presenza dell'idolo, materiale o concettuale, e materiale perché concettuale, Dio diventa così umano da non poter più essere Dio. Una tale tensione all'idolatria, per Marion è rinvenibile sia nel fenomeno religioso, sia nell'ateismo:

l'idolâtrie, avant de caractériser l'athéisme conceptuel, affecte les essais d'apologétique qui prétendent prouver, comme l'on disait, l'existence de Dieu. [...] Dans les deux cas, le discours humain décide de Dieu. L'opposition des décisions, l'une probante, l'autre critique, ne les distingue pas tant que leur commun présumé ne les identifie: que le *Dasein* humain puisse, conceptuellement, atteindre Dieu,

²⁶ *Ibi*, 24.

²⁷ *Id.*, *L'idole et la distance*, 23.

donc puisse construire conceptuellement quelque chose qu'il prendra sur lui de nommer «Dieu», pour l'admettre ou le démettre. L'idole joue universellement, tant pour la dénégation que pour la preuve²⁸.

Rassicurante tanto per la religione, quanto per l'ateismo, l'idolo si manifesta come la definita e definitiva presenza di Dio per l'uomo. Per definizione l'idolo è disponibile all'essere umano, proprio in quanto risultato dell'intenzione e dello sguardo che possono posarsi e riposarsi saturi e soddisfatti²⁹; più l'idolo è visibile, più è definito, più diventa rassicurante per colui che vi si volge. Ma più è visibile e definito, più è anche alla portata del soggetto umano e dunque meno è *ab-solutus*; e se alla portata del soggetto umano, non è più Dio, perché alla fine viene ad essere un dio a misura d'uomo, neppure più il Dio infinito, e come tale inconoscibile, cartesiano. Di qui discende anche la valutazione che Marion offre dell'ateismo e di quella parte della filosofia che ha decretato e proclamato la morte di Dio. Quale Dio è morto? Quale Dio ha smesso di esistere, o non è mai esistito? A rigor di termini, non è possibile sancire la morte o non esistenza di Dio, dal momento che l'ateismo

ne vaut jamais qu'aussi loin que s'étend le concept de «Dieu» qu'il mobilise. Car la démonstration qui réfute «Dieu» lui demande un dernier service: fournir l'objet qui supporte et nourrisse la réfutation. Si donc «Dieu» couvre tel terrain sémantique, la réfutation n'éliminera pas Dieu absolument, mais le sens de Dieu que son «Dieu» initial lui offre à discuter. Pour réfuter absolument l'Absolu, il faudrait, comme d'ailleurs pour démontrer une non-existence en général, dénombrer exhaustivement tous les concepts possibles de «Dieu», pour s'appuyer sur eux jusqu'à les récuser tous. L'athéisme conceptuel ne devient rigoureux qu'en restant régional. Ainsi peut-il sans cesse se reproduire, et se trouver un nouveau visage. Ainsi peut-il progresser sans jamais éteindre, y compris pour celui qui le pratique, le supçon d'une question de Dieu, comme question de l'indéterminé même – disons, de l'Ab-solu. Ainsi enfin, le «croyant» peut pratiquer l'athéisme conceptuel aussi bien que l'incroyant: athée rigoureux de tel concept de «Dieu», l'énonciateur ne prétend pas décider de l'Ab-solu. L'athéisme demeure démonstratif en se reconnaissant circonscrit. Athéisme indéfiniment dupliqué parce que rigoureusement fini³⁰.

Negata o meno, l'idea di Dio rischia pur sempre di essere un idolo. Rischia, perché certamente Marion, se da una parte teme la deriva e riduzione idolatrica di Dio ad un puro concetto umano, dall'altra sa bene che non è possibile all'uomo non *farsi un'idea* di Dio, e dunque metterlo alla prova – più che alla e nella misura – del concetto e dell'opera di concettualizzazione. In questa direzione, egli non smette e rinuncia ad interpretare la

²⁸ ID., *Dieu sans l'être*, 50-51.

²⁹ Se dunque è a misura d'uomo, la pluralità gli pertiene e appartiene di diritto. Bene scrive Marion ne *L'idole et la distance*, 23-24: «Ces dieux se conforment donc d'abord à nous, ou, moins sommairement, aux modalités de notre perception multiforme du divin. L'idole nous renvoie, dans le visage d'un dieu, notre expérience du divin. L'idole ne nous ressemble pas, mais elle ressemble au divin que nous éprouvons, et le rassemble en un dieu, pour que nous puissions le voir. L'idole ne trompe pas, elle assure du divin. Elle assure du divin, et, même quand elle terrorise, rassure en identifiant le divin dans le visage d'un dieu. D'où sa prodigieuse efficacité politique: elle rend proche, protecteur et fidèlement assermenté le dieu qui, s'identifiant à la cité, lui garde une identité. [...] L'idolâtrie donne sa vraie dignité au culte de la personnalité – celle d'une figure familière, apprivoisée (donc terroriste sans danger) du divin. [...] L'idole nous livre donc le divin, en quoi elle ne trompe, ni ne déçoit. [...] Subvenant à l'absence du divin, l'idole met à disposition le divin, l'assure et, à la fin, le dénature. Son achèvement achève mortellement le divin».

³⁰ ID., *L'idole et la distance*, 19.

posizione cartesiana che, da un lato privilegia come definizione di Dio quella di infinito comprendendolo come inconoscibile, dall'altro, ma esattamente nello stesso momento, chiama in gioco un'altra definizione di Dio, quella che ne fa la *causa* e *causa sui*:

La pensée de Descartes, qui pense le premier Dieu comme *causa sui* à partir de son exubérance de puissance, trouve chez Leibniz son authentique statut métaphysique. [...] La métaphysique n'atteint, et ne conçoit le divin, les dieux, encore moins Dieu pour eux-mêmes, mais les rencontre comme par hasard, au détour (parfois brutalement éprouvé par les deux parties), d'un procès qui va de l'*akrotaton* on à la *causa sui*. [...] L'étant suprême de la métaphysique, qui culmine dans la figure de la *causa sui*, dépend fondamentalement de l'essence même de la métaphysique et, finalement, de rien d'autre³¹.

L'incomprensibilità, quale ragione formale dell'infinito³², ha la forza di mobilitare la necessità di una qualche raffigurazione concettuale di Dio, sotto la spinta della pressione, dell'aggressività della metafisica. Il concetto di *causa sui* non è per Marion essenzialmente il nome di Dio, neppure una definizione in senso stretto, quanto il tentativo di recuperare e dire il rapporto tra Dio e il mondo. Dio può dirsi *causa sui* nella misura in cui la ragione sente il bisogno di *rendere ragione* dell'esistenza e dell'esistente. E alla fine della catene delle ragioni, sta la ragione ultima: «l'onto-théologie, qui suscite et trouve en lui l'*ultima ratio* dont elle a besoin pour faire rendre raison (comme on dit: rendre les armes) des autres étants infiniment multipliés par leur finitude»³³. È importante notare come l'esigenza di definire Dio come *causa* e *causa sui*, non è l'esigenza di costruire una teologia in sé e per sé, quanto l'esigenza di comprendere la realtà tutta giustificandone l'esistenza. Allora l'intervento di Dio trova la sua ragion d'essere³⁴.

Per tutto questo la nozione di *causa sui*, pur se legittimata e legata a ragioni metafisiche, ed anzi proprio per questo, rischia di divenire un idolo concettuale, che riduce Dio alla esigenza ed esperienza razionale umana³⁵, rendendolo funzionale al mondo. Marion, appropriandosi della parole di Heidegger, sa bene che

Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni rien lui offrir, ni devant lui tomber à genoux par respect, ni jouer de la musique ou danser. Conformément à cela, la pensée a-thée [*gott-lose*, au sens paulinien], qui doit abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu *causa sui*, est peut-être plus proche du Dieu divin. Ce qui veut seulement dire: ceci lui est plus librement ouvert, que ne voudrait le croire l'onto-théologie³⁶.

³¹ *Ibi*, 33-34.

³² Cfr. *ibi*, 185.

³³ *Ibi*, 33.

³⁴ Di qui il senso delle espressioni *marioniennes* citate più sopra, quando si riferiva che la metafisica non raggiunge e non concepisce il divino e gli dei, ancora meno Dio, per loro stessi, ma «par hasard, au détour...» (cfr. nota 31).

³⁵ Così possiamo leggere che «la *causa sui* ne vaut comme théologique que dans l'onto-théologie, où elle maîtrise la fonction divine, et l'utilise au moment même où elle la révère» (*ibi*, 35).

³⁶ *Ibidem*. Il passo è la traduzione francese di M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957, 64-65.

Identificato l'esito ultimo del concetto di *causa sui*, ossia la riduzione a idolo concettuale – controllabile, maneggiabile e disponibile alla razionalità umana – di Dio, Marion ritiene che una tale *identificazione* sia permessa – ed esigita – dalla metafisica stessa in quanto soggetta alla fine al principio di identità. Ma nella costituzione e identificazione dell'idolo, la metafisica attesta anche il proprio limite e l'esigenza che venga superato dall'interno del suo meccanismo di costituzione dell'idolo; e quindi dalla costitutiva regionalità di ogni idolo scaturisce la necessità di liberarsi dallo stesso idolo – esito ma anche manifestazione del limite della metafisica – per liberare un'altra figura di razionalità che, invece di chiudere nel medesimo, apra e riapra il campo della possibilità: «Il faudrait peut-être admettre que reste libre un autre chemin – celui qui entreprendrait d'envisager, en fait de divin, une autre figure que le “Dieu” onto-théologique»³⁷. Ancora una volta, da parte di Marion, lo sguardo metafisico nel momento in cui realizza l'idolo, attesta l'esigenza di liberazione del limite, più che dal limite. Nessuna ambizione o tentativo di demolire la metafisica, la cui necessità consiste proprio nella manifestazione del limite. Né è presente l'esigenza o l'illusione di poter fare a meno del concetto³⁸. Semmai il tentativo di liberare un altro cammino, che permetta di ricollocare tanto il concetto quanto la metafisica in una nuova luce, all'interno di una figura, l'icona, attraverso cui la liberazione dall'idolo corrisponda all'emergere di una nuova prospettiva fenomenologica.

2.3 L'ICONA E LA DISTANZA

L'altra forma di approccio alla realtà, l'altro modo di dare sostanza al rapporto con Dio, l'altra fenomenologia – non più inscritta nel meccanismo della metafisica, ma semmai capace di inscrivere nel proprio intimo la metafisica – si concretizza nella figura dell'icona. Il titolo del presente paragrafo volutamente richiama l'opera del 1977, pur senza ricalcarne esattamente e totalmente la forma: infatti già nel titolo *L'idole et la distance* pone a fianco l'uno dell'altro due termini che danno luogo ad una contrapposizione, quella appunto tra l'idolo – e ciò che vi è sotteso, ossia la causalità e l'oggettivazione – e la distanza – sotto il

³⁷ *Ibi*, 35.

³⁸ Al riguardo, Marion dedica uno dei cinque studi che compongono *L'idole et la distance*, e precisamente il quarto – *La distance du réquisit et le discours de louange: Denys* – proprio alla questione del concetto e del linguaggio concettuale, in riferimento all'opera di Dionigi l'Areopagita: egli mostra così come nella storia della filosofia il concetto di causa sia stato utilizzato in modo non idolatrico, a testimonianza del fatto che non si tratta di rifiutare imprudentemente la storia della metafisica, né la metafisica, semmai di riappropriarsene a partire da quella che per Marion è la filosofia prima, ossia la fenomenologia. Si veda *ibi*, 196-207.

cui dominio rientra l'icona. Perciò sotto il termine distanza è assolutamente presente – e la lettura del testo lo conferma – l'icona. Il titolo del presente paragrafo vuole invece chiarire e accentuare quanto rinvenibile nella filosofia di Marion, ossia il legame inscindibile – suggerito attraverso la dinamicità della congiunzione “e”, quasi copulativa – della figura dell'icona e del concetto di distanza. A rigore, sarebbe più corretto, quando parliamo di icona, parlare di un modo di guardare *alle* cose. Mentre nell'idolo è sottesa una fenomenologia che è soggetta alla metafisica, e dunque un modo di *guardare l'esistente* – e specificamente Dio – in un senso chiarente causativo e oggettivante, nell'icona è sottesa una fenomenologia che è un modo di *guardare all'esistente* – e quindi a Dio – senza con ciò rinunciare ad ogni forma conoscitiva razionale, ma senza insieme chiudere e rinchiudere il rapporto conoscente-conosciuto in un modello intenzionale destinato a ridursi al rapporto tra soggetto e oggetto. Nel fatto dell'oggettivazione, il rapporto instaurato è esattamente il rapporto soggetto-oggetto, tale da lasciare cadere il soggetto nel solipsismo. Nell'icona, invece, il senso dell'intenzionalità, così come quello dell'oggettivazione viene in ultima analisi modificato. Infatti «l'icône ne résulte pas d'une vision mais la provoque. L'icône ne se voit pas, mais apparaît, ou plus primitivement paraît, à l'air de... [...]. Tandis que l'idole résulte du regard qui la vise, l'icône convoque la vue, en laissant le visible peu à peu se saturer d'invisible»³⁹. Non si tratta più di pensare lo sguardo come totale *attività* intenzionale in grado di ridurre l'esistente ad oggetto, disponibile alla razionalità e dunque al dominio del soggetto, quanto semmai di pensare lo sguardo anche in una prospettiva di passività o comunque di ricettività, da non intendersi tuttavia semplicemente come fisiologica natura sensibile per la quale i sensi vengono alterati, subiscono l'azione dell'oggetto esterno. Se, certamente, non è possibile escludere la dimensione attiva dell'intenzionalità, né la passività della sensibilità, tuttavia né l'una né l'altra sono sufficienti a spiegare la figura dell'icona, e quindi il modo di guardare alle cose e a Dio che da essa discende. Ciò che entra in gioco nell'icona è, *in primis*, l'invisibile:

Ce qui implique donc que, même présenté par l'icône, l'invisible demeure toujours invisible; non pas invisible parce qu'omis par la visée (invisible), mais parce qu'il s'agit de rendre visible cet invisible comme tel – l'invisageable. Que l'invisible reste invisible, ou qu'il devienne visible, cela revient au même, à savoir à l'idole, dont l'office justement consiste à diviser l'invisible en une part qui se réduit au visible, et une part qui s'offusque comme invisible. L'icône, au contraire, tente de rendre visible l'invisible comme tel, donc de permettre que le visible ne cesse de renvoyer à un autre que lui-même, sans que cet autre ne se reproduise pourtant jamais en lui. Ainsi l'icône ne montre-t-elle, à proprement parler, rien⁴⁰.

³⁹ ID., *Dieu sans l'être*, 28.

⁴⁰ *Ibi*, 29.

Per l'icona si tratta di preservare l'invisibile non riducendolo al visibile. Non ridurre l'invisibile al visibile significa preservare entrambi nella loro peculiarità, in modo che il visibile permetta l'accesso all'invisibile, senza che permangano come due mondi separati e inconciliabili, paralleli. Il movimento è quindi duplice: quello dall'invisibile (che si dà) al e nel visibile, e quello dal visibile (che spalanca) al e sull'invisibile, senza che lo sguardo si arresti sull'uno a scapito dell'altro. Si tratta così di un movimento, di una dinamica infinita opposta alla staticità dell'idolo, che, proprio in quanto dinamica, attesta lo svolgimento di un percorso: «L'icône convoque le regard à se surpasser en ne se figeant jamais sur un visible, puisque le visible ne se présente ici qu'en vue de l'invisible. Le regard jamais ne peut se reposer, ni (se) déposer s'il regarde une icône, mais toujours doit comme rebondir sur le visible, pour remonter en lui le cours infini de l'invisible. En ce sens, l'icône ne rend visible qu'en suscitant un regard infini»⁴¹. Se l'icona è in grado – a differenza dell'idolo – di suscitare uno sguardo infinito, questo non avviene solo perché essa rende visibile l'invisibile, permettendo allo sguardo di non fermarsi e chiudersi mai in un finito, di *finire* quindi in un finito, ma anche perché offre allo sguardo di trapassare ogni finito in un infinito movimento⁴². Alle origini di un tale movimento infinito non stanno semplicemente l'intenzionalità e l'occhio umano, nella loro intrinseca dinamica di ricerca inesauribile di saturazione, perché, come si è potuto vedere, nell'idolo sia l'una che l'altro possono arrestarsi, fossilizzarsi su di un oggetto, possono depositarsi per riposarsi, pur contraddicendo, almeno in parte, una connaturata e costitutiva dinamicità protesa verso l'infinito. In fondo, se l'icona è in grado di suscitare uno sguardo infinito, tutto ciò può avvenire perché, a differenza di quanto accade nell'idolo,

le regard n'appartient plus ici à l'homme qui vise jusqu'au premier visible, encore moins à un artiste; un tel regard ici appartient à l'icône même, où l'invisible ne devient visible, qu'intentionnellement, donc par sa visée. Si l'homme, de son regard, rend l'idole possible, dans la contemplation révérente de l'icône, au contraire, le regard de l'invisible, en personne, vise l'homme. L'icône nous regarde – elle nous *concerne*, en ce qu'elle laisse advenir visiblement l'intention de l'invisible. Et encore, s'il revient au regard de l'homme d'envisager la face aveugle du premier visible, ou de sa consignation matérielle, dans l'icône, celui qui la voit, y voit un visage, dont l'intention invisible l'envisage. L'icône s'ouvre sur un visage, où la vue de l'homme n'envisage rien, mais remonte à l'infini du visible à l'invisible par la grâce du visible lui-même: au lieu du miroir invisible, qui renvoyait le regard humain à lui seul, et censurait l'invisible, l'icône s'ouvre en un visage, qui regarde nos regards pour les convoquer à sa profondeur. Il faut même risquer que seule l'icône nous montre un visage (autrement dit que tout visage se donne comme icône)⁴³.

⁴¹ *Ibi*, 29-30.

⁴² Rileva analogamente WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, 182, che «l'idole est taillée à l'imagination humaine, mais l'icône ne connaît aucun critère sinon sa propre transgression infinie».

⁴³ MARION, *Dieu sans l'être*, 31.

Di fronte all'icona, l'uomo fa esperienza non solo di poter vedere e guardare, ma di essere visto e guardato. Di fronte all'icona, l'uomo fa l'esperienza di avere un viso e insieme di vedere in viso – per l'appunto ciò che è visto – ma pure di essere un volto e ricevere un volto; se l'esperienza del viso è l'esperienza della passività come lo stesso termine insegna da un punto di vista etimologico, essa indirizza l'uomo a scoprirsi in ultima analisi come volto, a scoprirsi volto, e nello stesso tempo a scoprire l'altrui volto. Per l'uomo, scoprirsi rivolti verso un volto, è fare esperienza di *un qualcuno* che è volto verso di lui, lo chiama e lo convoca⁴⁴. Nel volto di un altro, di colui che si presenta nell'icona – senza mai diventare presenza disponibile e dominabile – e appare nell'icona, appare innanzitutto un'alterità, ossia appare uno sguardo e con esso un'intenzionalità che soggiace a quello sguardo. Un'intenzionalità che è volta proprio verso colui che è volto verso la stessa icona. Un incrociarsi di sguardi perché vi è un incrociarsi di volti. Sentirsi guardato e guardare, incrociare gli sguardi, è cercarsi, chiamarsi, convocarsi; è sentirsi cercato, chiamato convocato. Tutto questo riesce a destabilizzare il soggetto umano monoliticamente inteso. Se nell'idolo infatti il soggetto intenziona l'oggetto investendolo di significato, e specificamente di un significato che lo renda riflesso di sé, nell'icona il soggetto intenziona ma insieme viene intenzionato, riceve uno sguardo e un'intenzionalità che sente posarsi su di sé:

L'invisible de l'icône consiste en l'intention du visage. Plus le visage devient visible, plus devient visible l'intention invisible dont nous envisage son regard. Mieux: la visibilité du visage fait croître l'invisibilité qui envisage. Seule sa profondeur, celle d'un visage qui s'ouvre pour envisager, permet à l'icône de conjuguer le visible avec l'invisible, et cette profondeur se conjugue elle-même avec l'intention. Mais l'intention ici provient de l'infini; donc elle implique que l'icône se laisse traverser d'une profondeur infinie. Tandis que l'idole se détermine toujours comme un réflexe, qui la fait venir d'un point fixé, à partir d'un original dont, fondamentalement, elle revient [...], l'icône se définit par une origine sans original: une origine elle-même infinie, qui se déverse ou se donne au long de l'infinie profondeur de l'icône. C'est pourquoi la profondeur de l'icône la soustrait à toute esthétique: seule l'idole peut et doit s'appréhender, puisqu'elle seule résulte du regard humain, et donc suppose une *aisthesis* qui précisément lui impose sa mesure. L'icône ne se mesure qu'à partir de la profondeur infinie du visage; l'intention qui ainsi envisage ne dépend que d'elle-même⁴⁵.

L'essere guardato e quindi intenzionato apre il soggetto ad una possibilità in cui il soggetto non è più semplicemente *soggetto di*, ma anche *soggetto a*. Se l'idolo viene ad essere la proiezione, il risultato dell'*ego*, a misura dell'*ego*, «l'icône ne se reconnaît aucune autre mesure, que sa propre et infinie démesure; tandis que l'idole mesure le divin à la portée du regard de celui qui, ensuite, la sculpte, l'icône ne départit dans le visible qu'un visage dont

⁴⁴ È importante qui ricordare *en passant* le precedenti riflessioni condotte nel cap. 1, inerenti lo studio cartesiano *L'altérité originnaire de l'ego*, dove Marion cercava di far emergere come nel *cogito* si offrisse e manifestasse la struttura originaria dialogica dell'*ego*, a partire dall'appello. Nell'icona, l'*ego* sembra fare l'esperienza sensibile e intenzionale della sua struttura originaria.

⁴⁵ ID., *Dieu sans l'être*, 32-33.

l'invisible se donne d'autant mieux à envisager que sa révélation offre un abîme que les yeux des hommes ne finissent jamais de sonder. C'est d'ailleurs en ce sens que l'icône nous vient d'ailleurs»⁴⁶. A differenza dell'idolo, per cui l'*ego* proietta su di un oggetto a lui esterno ed estraneo se stesso, sottraendo allo stesso oggetto esteriorità ed estraneità, nell'icona l'*ego* entra in contatto con un *altrove*, su cui non esercita un controllo e che non può colonizzare. In questo senso la monoliticità del soggetto viene destabilizzata e messa in discussione da un'alterità, non consueta al soggetto conoscente, in una certa misura sempre e permanentemente estranea ed esterna, estranea perché esterna. Nell'icona,

l'essentielle [...] – l'intention qui envisage – lui provient d'ailleurs, ou plutôt lui provient comme cet ailleurs dont l'invisible étrangeté sature de sens la visibilité du visage. En retour, voir, ou plutôt contempler l'icône ne consiste qu'à parcourir la profondeur qui affleure dans la visibilité du visage, pour répondre à l'apocalypse où l'invisible se fait visible, par une herméneutique qui saura lire dans le visible l'intention de l'invisible. Contempler l'icône revient à voir le visible à la manière même dont l'envisage l'invisible qui s'y départit – proprement à échanger notre regard pour le regard qui icôniquement nous envisage. Aussi bien l'accomplissement de l'icône inverse, avec une confondante précision phénoménologique, les moments essentiels de l'idole⁴⁷.

Nello sguardo dell'icona si fa presente un'intenzionalità della quale il soggetto umano sente l'esteriorità e dunque il peso, sente cioè di essere esposto a tale sguardo e intenzionalità. È proprio questa intenzionalità, manifesta nello sguardo, che viene da lontano, da un altrove che non è completamente a disposizione del soggetto. Il fatto che il soggetto sia e si senta esposto, sia e si senta in balia di, significa che lo sguardo e l'intenzionalità dell'icona si attestano proprio nel soggetto nella sua nuova determinazione di *soggetto a*:

Au contraire de l'idole qui s'offre en miroir invisible parce qu'ébloui autant qu'éblouissant pour et de notre visée, ici, notre regard devient le miroir optique de ce qu'il ne regarde qu'en se trouvant plus radicalement regardé par lui: nous devenons miroir visible d'un regard invisible qui nous subvertit à la mesure de sa gloire. L'invisible nous convoque «de visage à visage, de personne à personne» (*I Corinthiens* 13,12) à travers la visibilité peinte de son incarnation et la visibilité factuelle de notre chair: non plus l'idole visible comme le miroir invisible de notre regard, mais notre face comme le miroir visible de l'invisible. Aussi, à l'inverse de l'idole, qui délimitait l'étiage de notre visée, l'icône déplace les limites de notre propre visibilité à la mesure de la sienne propre – sa gloire⁴⁸.

⁴⁶ *Ibi*, 33.

⁴⁷ *Ibi*, 33-34.

⁴⁸ *Ibi*, 34-35. Abbiamo potuto usare e abbiamo volutamente usato in precedenza l'espressione *sentire il peso*, non tanto per indicare una dimensione negativa dell'alterità di cui l'icona è simbolo, ma in relazione al significato del termine *gloria* nella lingua ebraica, che è parte integrante del contesto di fede da cui prende origine l'arte iconografica; l'espressione *sentire il peso* è da questo punto di vista un'espressione autorizzata, giacché «nella Bibbia ebraica la parola che significa gloria, *kabod*, implica l'idea di peso. Il peso di un essere nell'esistenza definisce la sua importanza, il rispetto che ispira, la sua gloria. Per l'ebraico quindi, a differenza del greco e delle lingue moderne, la gloria non indica tanto la fama, quanto il valore reale, stimato dal suo peso» (*Gloria*, in X. LEON-DUFOUR [sotto la direzione di], *Dizionario di teologia biblica*, Marietti, Genova 2004, 510-511).

La faccia diventa viso e volto nella misura in cui viene intenzionata da un altro sguardo; o meglio, diventa viso e volto nella dis-misura in cui viene intenzionata da uno sguardo altro rispetto alla prevedibilità dell'altro sguardo – l'altro come *alter ego* –, sguardo altro proprio perché non riconducibile al proprio e dunque all'idolo⁴⁹. In maniera decisamente incisiva nella sua concisione, Marion parla di «autrui ou le regard incontrôlable»⁵⁰. Così l'icona è icona perché in essa appare un'intenzionalità altra, non riducibile al soggetto conoscente né riconducibile allo stesso. La non riducibilità e circoscrivibilità dell'icona alla sua materialità è simbolizzata proprio dallo sguardo poiché proprio nello sguardo si fa visibile – nella sua invisibilità – la profondità dell'intenzione. È l'esperienza di essere e sentirsi guardati, scrutati che si attua nell'incrociarsi degli sguardi⁵¹. Sentirsi guardati e osservati, significa che l'icona non si esaurisce nell'oggettività dell'intenzionalità della coscienza o nello sguardo del soggetto che guarda e intenziona; significa scoprire l'alterità. Da questo punto di vista, Marion rileva «l'ambiguïté de la thèse husserlienne», dal momento che

l'autre ne s'atteint qu'au terme d'une intentionnalité qui, quelque radicale qu'elle soit, n'en demeure pas moins intentionnalité en et de ma conscience. L'altérité achève l'intentionnalité, sans la transgresser, ni la mettre en question, en sorte que l'*ego* y confirme le primat phénoménologique absolu de la «région conscience», donc de lui-même. L'autre intervient comme constitué par l'*ego*. [...] L'intentionnalité de la conscience lui soumet, comme à un *je*, des objets, et uniquement des objets. Or, tout au contraire, par définition nous recherchons un accès, selon l'amour, à un sujet, non à un objet – aussi lointain soit-il. L'intentionnalité n'ouvre qu'à l'objectivité des objets intentionnels, mais jamais directement à un autre sujet: dans le champ de la visée, une seule origine, une seule intentionnalité, un seul *je* peut jouer. À supposer que ma visée intentionnelle de l'autre soit suivie d'intuition, donc de succès, pour cela même elle échouerait, puisque l'intuition ne peut remplir qu'une intuition d'objet. Toute réussite de l'intentionnalité atteindrait, exclusivement, un objet, donc échouerait à rencontrer l'autre comme tel. Si l'imperfection de son remplissement qualifie l'intentionnalité pour nous enseigner l'altérité en général, son éventuel succès la disqualifie pour nous enseigner la subjectivité de l'autre. L'intentionnalité de la conscience l'ouvre certes infiniment, mais ne l'ouvre qu'à l'horizon des objets, donc la clôt radicalement à la rencontre de l'autre sujet, de l'autre comme sujet, de l'autre comme tel⁵².

⁴⁹ Potremmo anche ritenere le espressioni *sguardo altro* e *altro sguardo* pleonastiche, dal momento che lo sguardo che ha accesso al volto e viso di un soggetto è necessariamente altro rispetto allo stesso soggetto. All'uomo non è permesso, nella sua struttura, di accedere al proprio viso – simbolo per altro dell'*identità* di ciascuno – proprio perché volto, ossia rivolto ad altro da sé. Neppure lo specchio, in tal senso, permette l'accesso al proprio volto, ma, rigorosamente, al massimo solo ad un'immagine di sé. Il nostro volto è per sua stessa struttura consegnato all'altro e ad altri.

⁵⁰ MARION, *Prolégomènes à la charité*, 199.

⁵¹ Che nell'esperienza dell'incrociarsi degli sguardi, si realizzi anche la verità dello sguardo, lo si può leggere in *ibi*, 202: «Un regard ne s'accomplit véritablement que si, au-delà des objets, il voit un contre-regard – c'est-à-dire s'il voit un néant d'objet, un pur invisible. Car tel paraît le dernier paradoxe: le regard d'autrui ne se voit pas, du moins comme un objet; à strictement parler, il reste invisible – nous ne regardons personne dans le blanc des yeux, mais bien dans le noir et le vide de la pupille, dans le seul "endroit" de son corps où ne se trouve à voir qu'un vide; nous l'envisageons dans son regard en tant qu'il reste invisible; mais cette invisibilité nous atteint, comme telle, plus que tout le visible d'autrui; c'est elle qui pèse en effet sur nous, nous regarde et nous juge, nous libère ou nous contraint, bref nous aime ou nous hait».

⁵² *Ibi*, 101-103.

In fondo l'intenzionalità, pur attestando l'originario volgersi della coscienza fuori di sé, verso l'esteriorità, rischia di riassorbire tutto nell'*ego* fagocitante del soggetto idolatrico. Solo il fatto che, nell'icona, il soggetto faccia l'esperienza di essere intenzionato, è in grado di attestare e garantire l'alterità. L'invisibilità dell'intenzionalità dell'altro – dell'icona – è la stessa irriducibilità dell'altro all'*ego*. Di più,

L'autre *doit* rester invisible pour s'offrir à un amour éventuel, parce que si, d'aventure, je le voyais (si une intuition remplissait adéquatement l'objectif intentionnelle, hypothèse déjà discutable pour tout objet légitime) il serait *ipso facto* déjà disqualifié comme autre. [...] Seul l'objet est visible et l'entrée dans la visibilité qualifie comme tel un objet. L'objet seul a à être vu, non point l'autre. [...] Si l'autre mérite ce titre, nécessairement il devra entrer dans l'invisibilité. L'autre, en tant que autre, irréductible à ma visée, mais origine d'une autre visée, jamais ne se voit, par définition. – Ce paradoxe se confirme dans l'expérience immédiate d'un regard échangé: si je veux regarder véritablement l'autre, je ne m'attache ni à sa silhouette, aussi agréable soit-elle, ni à tel signe volontaire ou involontaire que révèle sa mise, mais à son visage; je l'envisage⁵³.

Il volto, centro e simbolo dell'*identità* umana, viene ad avere così un ruolo decisivo proprio nella sua essenza, giacché il suo essere volto e quindi rivolto fuori di sé ne attesta l'intenzionalità ma esprime anche la particolare struttura dell'*identità* umana: infatti mentre espone il soggetto all'alterità, lo cela all'autoconoscenza. Ogni soggetto fa esperienza direttamente del volto altrui come volto visibile, mai del proprio; del proprio fa esperienza solo in termini di passività, come volto guardato dall'altro. Il volto viene così ad essere per l'altro, più che per sé. Di qui il rovesciamento dell'intenzionalità, quasi una contro-intenzionalità:

Je n'envisage du visage offert à regarder que ce qui ne peut s'y voir – le double vide des pupilles, ce vide qui remplit les regards les moins vides que l'on puisse imaginer –, parce que, si *là* il n'y a rien à voir, *par là* l'autre prend l'initiative de (me) voir. Regarder l'autre comme tel, mes yeux dans le noir des siens, n'implique pas de rencontrer un autre objet, mais d'éprouver l'autre de l'objet. Mon regard, pour la première fois, voit un regard invisible qui le voit. Je n'accède pas à l'autre en voyant plus, mieux ou autrement, mais en renonçant à maîtriser le visible pour y voir des objets, donc en me laissant envisager par un regard qui me voit sans que je le voie – regard qui, invisiblement, invisiblement, silencieusement m'engloutit et me submerge, que je le sache ou non, que je le veuille ou non. Le regard de l'autre, mieux: l'altérité comme regard, n'est «pas conscience hypertrophiée, mais conscience à contre-courant, renversant la conscience» (E. Lévinas)⁵⁴.

Se il debito nei confronti di Levinas si fa sempre più evidente, sia nella critica a Husserl, sia nel rovesciamento dell'intenzionalità, Marion tenta di spingersi oltre affermando che

l'autre ne devient pas accessible à partir de la conscience intentionnelle, mais au prix de son intentionnalité même. La conscience, ma conscience ne doit pas prétendre accéder à l'altérité de l'autre en s'approfondissant comme une conscience intentionnelle; car l'intentionnalité radicalise seulement

⁵³ *Ibi*, 103-104.

⁵⁴ *Ibi*, 105.

l'irréductible et solitaire primat du regard d'un sujet sur des objets siens; bref avec la meilleure intentionnalité du monde, la conscience ne peut viser et voir que des objets, donc s'interdire l'altérité de l'autre. L'autre reste invisible à ma conscience, non pas malgré l'intentionnalité, mais bien à cause d'elle. L'altérité de l'autre transgresse même et surtout l'intentionnalité de *ma* conscience dès lors que la conscience me revient d'autant plus comme mienne qu'elle se déploie plus intentionnellement à partir de moi. Je n'accède jamais à l'autre à partir de la conscience que j'en prends, mais toujours à l'encontre de cette prise de conscience (de lui par moi). Je n'accède pas à l'autre par la conscience que j'en prends; il s'impose à moi par l'inconscience où il réduit ma conscience. De l'autre, qui se dérobe comme objet visible, je ne puis qu'éprouver passivement l'invisibilité – en perdre conscience. L'autre ou ma perte de conscience⁵⁵.

Una tale diminuzione o perdita della coscienza da parte del soggetto è esattamente l'esperienza che l'altro non è intenzionabile alla stregua di un qualunque oggetto, perché è proprio l'altro ad intenzionare il soggetto. Come è possibile intuire, la contro-intenzionalità è l'esperienza di un'intenzionalità che non giunge fino in fondo, fino all'oggettivazione, perché nel volgersi fuori di sé, verso l'esteriorità, essa incontra un'altra intenzionalità. L'incrociarsi degli sguardi si traduce nella resistenza a oggettivare l'altro, ma anche nella resistenza ad essere oggettivato dall'altro; è questa la condizione in cui il soggetto si scopre, e si scopre soggetto nella pluralità dei significati che il termine porta con sé:

Littéralement, *Je me découvre*; ou plus explicitement: l'autre met en moi le *Je* à nu au point de ne laisser exposé que le *me*; le *Je* se découvre devant un autre regard et découvre qu'il ne reste de lui qu'un *me*; le *me* désigne le *Je* découvert, mis à nu, décentré. Je deviens moi en me découvrant comme le simple *me* d'un autre; *me* indique non ce que le regard de l'autre vise et montre (ce qui se dit par un *te*), mais ce que le *Je* déjà évanescant éprouve du regard d'un autre sur lui, ou mieux, ce qu'il éprouve de lui évanescant sous le regard d'un autre. Je deviens moi en me découvrant l'ombre vacillante de *Je* au regard dénominateur de l'autre – premier venu⁵⁶.

Ora se l'analisi condotta fin qui deve molto a Levinas, è importante non dimenticare che Marion innesta proprio su tale debito la figura dell'icona in alternativa all'idolo. L'icona nella sua rappresentazione del volto divino, non è il caso esemplare con cui semplicemente Marion pensa di poter confermare e appoggiare l'indagine sul volto del filosofo lituano, ma ciò che permette un passo oltre Levinas. Infatti l'icona, come l'idolo, può essere concettuale

pourvu du moins que le concept renonce à comprendre l'incompréhensible, pour tenter de le concevoir, donc aussi de le recevoir à sa propre démesure. Mais, précisément, peut-on concevoir de tels concepts? Ne peut servir de support – intelligible – à l'icône qu'un concept qui admette de se laisser mesurer à la démesure de l'invisible qui entre en visibilité par la profondeur infinie, donc qui lui-même dise ou promette de dire cette profondeur infinie, où le visible et l'invisible se familiarisent⁵⁷.

Tra Levinas e Marion, l'icona riprende la filosofia del volto del primo, ma solo all'interno della compenetrazione tra visibile e invisibile, tipica dell'arte iconografica. In

⁵⁵ *Ibi*, 105-106.

⁵⁶ *Ibi*, 107-108.

⁵⁷ *Id.*, *Dieu sans l'être*, 35-36.

questa direzione, non si tratta soltanto di intenzionalità e contro-intenzionalità, ma, molto di più, del modo in cui si dà nel visibile l'invisibile:

Herméneutique de l'icône voulait dire: le visible ne devient la visibilité de l'invisible que s'il en reçoit l'intention, bref s'il renvoie, quant à l'intention, à l'invisible; bref l'invisible n'envisage (comme invisible) qu'en passant au visible (comme visage), tandis que le visible ne donne à voir (comme visible) qu'en passant à l'invisible (comme intention). Visible et invisible croissant ensemble et comme tels: leur distinction absolue implique le commerce radical de leurs transferts. Nous retrouvons, à l'œuvre dans l'icône, le concept de distance: que l'union croît à la mesure de la distinction, et réciproquement⁵⁸.

Quando utilizza il concetto di distanza, Marion utilizza un concetto all'opera nell'icona, del quale parla come di un concetto ritrovato. Ritrovato perché in *Dieu sans l'être* (1982) Marion riprende un concetto messo a fuoco già nel 1977, come chiara alternativa all'idolo, ed anzi, come ciò che salvaguardava dall'idolatrizzazione. L'icona, più che simbolo o figura dell'alterità, è figura della distanza, che è il vero concetto filosofico in grado di dire la figura dell'icona nella sua essenza in quanto icona *di*, rinvio *a*; l'icona, in fondo è distanza. Non esiste e non vi è icona, se non vi è distanza. In effetti è attorno al concetto di distanza che Marion costituisce, o meglio, analizza la figura dell'icona. L'icona, per Marion, può esistere proprio in quanto icona, solo a partire dalla distanza, nella misura in cui essa è in grado di preservare la distanza, di tenere la distanza.

Da un punto di vista storico, la figura dell'icona, come del resto quella dell'idolo, ha un evidente provenienza teologica, e specificamente appartiene al dibattito e alle affermazioni conciliari del cristianesimo dei primi secoli, intorno alla persona di Gesù Cristo⁵⁹. Nella teologia cristiana, il Figlio di Dio incarnato e quindi visibile, è immagine del Padre, Dio invisibile (Colossesi 1,15), dal momento che «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito che è Dio, ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Giovanni 1,18). Cristo è dunque icona, perché insieme capace di rivelare il Padre e di rinviare al Padre, e con ciò di permettere l'accesso all'Invisibile. In questo modo egli è origine, prototipo e destino di ogni icona, perché Lui e solo Lui è icona del Padre. Ogni altra icona rinvia a Cristo, icona del Dio invisibile. Ed anzi, ogni altra icona trova il suo statuto di icona solo nella misura in cui si presta ad aprire il visibile sull'invisibile, e l'invisibile sul visibile. La nozione di icona e l'arte iconografica prendono le mosse proprio dal fondamento cristologico, e quindi dalla relazione

⁵⁸ *Ibi*, 36.

⁵⁹ Per quanto riguarda in generale la teologia dell'icona, rinviamo almeno a P. N. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990 (or. fr., *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1972), e a C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988 (or. ted., *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Editions Universitaires, Fribourg, CH 1, 1984).

filiale di Cristo rispetto a Dio Padre. Tuttavia nell'icona non si tratta semplicemente di rinviare ad altro da sé, ma di aprire uno spazio, o meglio una distanza, così come l'incontro con il Cristo non ammette semplicemente al Padre, ma ammette alla partecipazione della relazione del Figlio con il Padre. Con ciò si dice che il Figlio non è solo uno strumento per condurre al Padre. Egli è parte integrante della realtà divina, e dunque icona del Padre proprio in quanto Figlio, in quanto completamente implicato nella relazione con il Padre. Secondo Marion, a leggere il testo biblico, si apprende che «le divin ne se signe pas de surabondance, mais de retrait»⁶⁰. Nella vicenda storica di Gesù Cristo specificamente – parabola kenotica –, ma più ampiamente nell'intera rivelazione biblica, Dio si caratterizza per la capacità di fare un passo indietro, di vivere una dimensione di ritiro che permette, nella creazione di uno spazio, la creazione dell'altro da sé. Anzi, Dio è esattamente ritiro, perché nel ritiro si apre una distanza come spazio per e dell'altro. Infatti «la distance, comme di-stance, dit donc: la dualité permet seule la reconnaissance, la communion progresse autant que l'écart où s'échangent les regards». La distanza attesta dunque la dualità – e non il dualismo – ossia la condizione per cui è possibile superare estraneità e confusione, lontananza e assimilazione, per attuare la comunione come unione nella differenza e differenza nell'unione. Nell'incarnazione del Figlio, vi è il ritiro del Padre; ma la *kénosis* che segna e struttura nel dettaglio l'esistenza del Figlio, è essa stessa il ritiro che apre alla manifestazione del Padre. Nella croce, laddove la *kénosis* è totale e definitiva, nella morte in croce dove si conferma l'impotenza del Figlio e quindi il suo ritiro ultimo, nella distanza dal Padre, si apre tutto lo spazio della potenza del Padre. Ma il Cristo crocifisso rivela anche la distanza tra Dio e l'uomo, quella distanza che tutela l'uomo dall'idolatria: «ce que la croix disqualifie, c'est l'illusion idolâtrique du Christ»⁶¹. Nella morte di Gesù crocifisso, è presente la morte, la crocifissione, di ogni idolatria e insieme l'origine dell'icona, perché la croce attesta la distanza tra il Dio rivelato e ogni altra immagine che l'uomo costruisce di Dio. La filosofia della morte di Dio, in questo senso, è ancora filosofia cristiana, non solo perché la croce, radicalizzazione e radicalità della *kénosis*, è nel cuore del cristianesimo, ma anche perché il Dio che muore su sentenza della filosofia, è ancora un idolo, una costruzione umana: la

⁶⁰ MARION, *L'idole et la distance*, 162. Scrive ancora Marion: «Évidence et méconnaissance se confondent pour celui qui conçoit enfin le retrait comme le mode le plus radical de présence pour Dieu. (...) Et le retrait s'instaure alors au sein même de Dieu: kénose» (*ibi*, 123).

⁶¹ *Ibi*, 90. Sulla stessa linea si pongono le belle espressioni di un teologo italiano: «La croce è l'enigma con cui Dio risponde all'enigma dell'uomo. Un Dio crocifisso non corrisponde a nessuna concezione religiosa o atea. È una rappresentazione "oscena", fuori della scena del nostro immaginario: è "la distanza infinita che Dio ha posto tra sé e l'idolo"» (S. FAUSTI, *L'idiozia*, Ancora, Milano 1999, 15); «La croce è "la bestemmia di Dio" che ci libera dalla nostra "bestemmia su Dio": come sdeemonizza lui, restituendogli il suo vero volto, così umanizza noi, ridandoci la nostra condizione filiale» (*ibi*, 67).

filosofia della morte di Dio si configura perciò come liberazione dagli idoli. L'icona nasce proprio quando Dio, in Cristo, ritirandosi, ossia tirandosi fuori da ogni idolo e ideologia, si offre all'uomo, perché la distanza «implique le retrait comme un mode de l'advenue»⁶², un modo dell'*avvenire*, come nuovo spazio per l'uomo. L'icona offre così il volto di Dio nella forma del ritiro, non della presenza oggettiva⁶³. Tra l'assenza e la morte di Dio da un lato, e la presenza disponibile di Dio nella forma dell'idolo dall'altro, l'icona attesta che

l'apparition *coïncide* exactement avec l'apparente disparition. Le présent de Dieu ne s'inscrit pas dans une présence, qu'un regard possessivement pourrait lier. Le présent se révèle dans le retrait de la présence, parce que ce retrait recèle en soi, et délivre d'un don la seule présence du présent, et l'unique présent d'une présence. Ce n'est qu'en tel retrait que la présence et le présent peuvent se conjindre⁶⁴.

Proprio perché non satura tutto il visibile, l'icona attesta l'invisibile come tale e sancisce una distanza rispetto al soggetto umano in modo che quest'ultimo non possa fagocitarla con lo sguardo nell'oggettivazione. Ma proprio perché si offre nella materialità, *convoca alla presenza* un assente, rendendolo invisibile, di fronte allo stesso soggetto, in modo che la lontananza divenuta distanza sia luogo di incontro nella differenza. Se alla radice dell'icona, vi è la distanza; se può esistere la figura dell'icona solo nella misura in cui salvaguarda la distanza, allora anche l'esperienza di essere e sentirsi guardati, non è che il fenomenizzarsi esperienziale della distanza. Nell'esperienza dell'icona, il soggetto umano si scopre soggetto all'impotenza tanto come limite antropologico quanto come potenza, nel senso di possibilità di rinunciare alla prepotenza della ragione oggettivante, e quindi possibilità di lasciare aperte le possibilità a Dio e all'altro. In tale situazione di impotenza, il soggetto in quanto *soggetto a*, viene ad essere colui che *abita la distanza*⁶⁵, ossia colui che fa spazio all'altro, che *prende le distanze* non in maniera difensiva, ma creativa; non per abolirla – nella assimilazione o nella eliminazione dell'altro, pur sempre idolo – ma come occasione

⁶² *Ibi*, 42-43.

⁶³ Anche Marion, come osserva anche WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible*, 18, fa parte di quella tradizione che risponde a «l'appel de la phénoménologie à rompre avec l'objectivisme», di cui fanno parte Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas ed Henry. Di qui l'importanza dell'icona: «L'icône est un non-objet, puisqu'elle ne peut être objectifiée ou objectivée» (*ibi*, 182).

⁶⁴ MARION, *L'idole et la distance*, 155. Analogamente a p. 148: «Rien de plus proprement divin, que la gloire masquée et l'absence d'immédiate apparition. [...] Le Fils manifeste sa gloire propre de Dieu dans le renvoi même qui l'attribue fondamentalement au Père, mais qui l'atteste simultanément comme Fils. Ce renvoi fait jouer, sans la moindre contradiction, l'abandon et le don, comme les deux mouvements de l'unique distance. S'abandonner au Père, c'est, Le désignant dans la distance, recevoir, dans le geste même du renvoi, une altérité irréductible: demeurer, en tant que pauvre, celui qui, alors seulement, devient l'interlocuteur valable pour toute surabondance. Seul le Fils est assez pauvre pour être l'autre du Père. Donc seul le Fils peut, dans l'altérité que la distance lui assure, tout recevoir de Dieu».

⁶⁵ Cfr. *ibi*, 165ss.

di relazione; abitare la distanza significa in ultima analisi superare la metafisica attraverso la fenomenologia⁶⁶.

2.3 LA DISTANZA DALLA FENOMENOLOGIA

Voir ce que cela donne – veut d’abord dire prendre un recul pour mieux envisager le résultat d’une touche ou d’une esquisse que l’on vient de porter sur le support. Mais cette invite au retrait avoue surtout parfaitement que celui qui vient de poser matériellement de la couleur ou des traits sur la surface ne savait pas, au moment de l’effectivité, ce qu’il faisait, puisque, afin de voir son effet, il doit se détacher de son ouvrage, pour en apprendre, après coup, quel visible y apparaît. Il admet ainsi que, malgré tout son ouvrage, ce n’est pas lui qui met en oeuvre le tableau, mais que c’est le tableau lui-même qui, ainsi humblement sollicité d’apparaître à l’occasion de l’ouvrage, s’ouvre de son initiative propre au visible. Pour voir ce que cela donne, il faut donc d’abord admettre *que* cela – le tableau – *se* donne, et l’acte pictural se borne à recevoir, enregistrer et encadrer sur le support un don. Peindre veut dire: attendre une donation. En suite de quoi, pour voir *ce* que cela donne, c’est à dire ce que donne cela même qui se donne, il convient de se rendre capable de la donation. Se rendre capable de la donation signifie se rendre à elle et en apprendre quelle mesure elle exige pour se laisser recevoir⁶⁷.

Il testo appena riportato è tratto da uno studio, *Ce que cela donne*, che è a sua volta parte integrante di una pubblicazione che risale al 1991, *La croisée du visible*⁶⁸. Tuttavia, come è possibile leggere nella *Note bibliographique*, *Ce que cela donne* affonda le proprie radici – e quindi è riconducibile almeno nella sua forma embrionale – alle tesi già esposte nel 1986, lo stesso anno in cui viene pubblicata la grande opera su Cartesio, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, ma anche lo stesso anno in cui si chiude la fase – così potremmo definirla – pre-fenomenologica di Marion, ossia quella fase giovanile in cui, se da una lato si apre l’esigenza di un superamento della metafisica per approdare alla fenomenologia, dall’altra si iniziano a gettare le basi di una prospettiva fenomenologica personale, inaugurata propriamente solo con la pubblicazione di *Réduction et donation*⁶⁹ nel 1989. Tutto ciò non

⁶⁶ In questa direzione va letto l’utilizzo dei testi biblici e teologici da parte di Marion: non tanto come fondamento della sua riflessione filosofica, né come prova della sua argomentazione, quanto, semmai, come luogo sperimentale di una innovativa – più che nuova – posizione fenomenologica. Possiamo qui riprendere, concisamente le osservazioni di G. DALMASSO, *Il dubbio e la fede*, in C. CANULLO (a cura di), *Jean-Luc Marion, un dibattito italiano*, 83-88, 84: «La Rivelazione, cioè, può dirsi in quanto si demarca dalla metafisica e quindi dalla completa razionalità del suo atto, o in quanto si demarca dal disporsi in una morale razionale universale. [...] La fenomenologia dunque, togliendo i divieti imposti dalla ragion sufficiente libera la possibilità e apre il campo a fenomeni che sembrerebbero essere contraddistinti dall’impossibilità».

⁶⁷ J.-L. MARION, *La croisée du visible*, Puf, Paris 2007, 80.

⁶⁸ ID., *La croisée du visible*, La Différence, Paris 1991.

⁶⁹ ID., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989. È lo stesso Marion a precisare che con tale pubblicazione si apre una fase nuova, o meglio la fase della messa a punto di quella prospettiva fenomenologica che va sotto il nome di fenomenologia della donazione. Al riguardo si può leggere per esempio la *Prefazione all’edizione italiana*, in ID., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001 (or. fr., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997), XI-XIII, XI: «...Dato che. Saggio di una fenomenologia della donazione si iscrive

può essere trascurato se si tiene conto che la citazione più sopra riportata appartiene, pur nella sua sinteticità, alla transizione tra la fase pre-fenomenologica e quella propriamente fenomenologica⁷⁰. Infatti *La croisée du visible* mentre prosegue l'analisi delle figure dell'idolo e dell'icona, porta avanti anche il processo di elaborazione della fenomenologia di Marion⁷¹, raccogliendo e ulteriormente precisando ed approfondendo, talora semplicemente esplicitando, quanto già presente nella riflessione precedente.

Nel nostro intento, la citazione che apre il paragrafo non è solo contenutisticamente importante, ma anche rilevante come autoriflessione *marionienne*. Per cogliere quanto stiamo dicendo, possiamo immaginare – sulla scia della citazione – che un pittore con tocchi, ritocchi e penellate, dia forma ad un dipinto; e tuttavia abbia bisogno di prendere le distanze, di aprire una distanza – percorrendola in un senso e poi nell'altro –, di distaccarsi, con un passo indietro⁷², perché l'invisibile si offra alla vista, o meglio, possa apparire. Prendere le distanze e distaccarsi, non pare qui essere la condizione dell'apparire, quanto semmai il corrispettivo dell'apparizione: «la vision comme réception d'un don fait aux yeux qui ne l'attendaient pas. Voir, c'est recevoir, puisqu'apparaître c'est (se) donner à voir»⁷³. Distanziarsi significa così darsi la possibilità di poter vedere, più che dare la possibilità di darsi a vedere. In questo modo Marion ci permette di leggere la sua filosofia esattamente in analogia con l'esperienza di visione del pittore. Quanto presente solo in maniera embrionale, forse implicita, o comunque nella forma di esigenza fin dalla prima indagine critica su Cartesio (1975), sull'idolo e l'icona (1977), diventa ora chiaro, proprio nel superamento della metafisica verso la fenomenologia. Solo nella distanza dall'operato, l'opera può apparire nella sua interezza e

oggi in un trittico inaugurato nel 1989 da *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* e completato infine con *De surcroît. Essais sur les phénomènes saturés*; analogamente ID., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001, VII: «Nous espérons, ce faisant, non seulement rendre plus claire la notion de phénomène saturé et lui conférer des titres suffisant pour sa réception en phénoménologie, mais conclure, avec *De surcroît*, la trilogie commencée par *Réduction et donation* et continuée dans *État donné*».

⁷⁰ Nella già citata *Note bibliographique*, in *La croisée du visible*, 155, Marion annota che «le c. II reprend, transforme entièrement et généralise des thèses premièrement avancées dans *Jean-François Lacalmontie*. "Ce que cela donne", Paris, Éditions de la Différence, 1986».

⁷¹ Cfr. ID., *La croisée du visible*, 7-8: «En passant de l'idole à l'icône, nous poursuivons certes des recherches antérieures, mais nous suivons surtout la nécessité de la chose meme: le tableau, donc le visible par excellence, s'offre au dilemme de deux figures d'apparition, inverses, adverses et pourtant indispensables, inseparables».

⁷² Bella l'enfasi con cui, in maniera decisamente concisa ma insistente, altrove Marion fa cogliere ciò di cui stiamo parlando: «Un retrait, un espacement, un pas en arrière» (ID., *Prolégomènes à la charité*, 168). Colpisce che il nostro autore, ben prima della messa a punto della sua fenomenologia della donazione e cioè fin dal 1977, data di pubblicazione del testo *L'idole et la distance*, utilizzi una ricca costellazione concettuale afferente al concetto di distanza – non dimentichiamo tra gli altri, termini come scarto, eccedenza, dismisura e demisura... Sembra quasi che la terminologia utilizzata tenti costantemente di sopravanzare il significato stesso dei concetti, tenti di fare esplodere una concettualità permanentemente inadeguata a raccontare la donazione.

⁷³ ID., *La croisée du visible*, 80.

totalità, ossia può apparire opera. Ma, più semplicemente, l'opera può apparire. L'approdo alla fenomenologia da parte del Nostro, è così la conferma di una scelta teoretica, già operante fin dagli esordi, ma resasi manifesta in tutta la sua portata solo a distanza di anni. In tal senso potremmo dire che, come per la pittura, così anche filosofare vuol dire attendere una donazione. Invece che sulla tela, nel pensiero, che viene a definirsi in termini di ricezione di una donazione, come capacità di recepire la donazione, oltre che come suo frutto⁷⁴. Una simile impostazione non può non essere letta alla luce dell'itinerario filosofico che abbiamo preso in esame finora.

Per Marion, la crisi della metafisica trova in Nietzsche il suo punto culminante ma insieme la possibilità di una nuova prospettiva. Nell'annuncio della morte di Dio, il filosofo tedesco decreta la morte del Dio morale e metafisico e quindi la morte di tutta quella costellazione di valori che a tale Dio facevano più o meno esplicitamente riferimento. Si tratta alla fine della morte del Dio considerato come principio ultimo della realtà – *causa e causa sui* – e dell'ordine – proprio in quanto principio – che ne dipende: Nietzsche sancisce in ultima analisi il crollo di quella struttura ontologica e insieme teologica che, secondo la dizione heideggeriana, va sotto il nome di ontoteologia. Ma la morte di un tale Dio, non è che la morte di un idolo, perché costituito a misura d'uomo, a immagine e somiglianza dell'uomo, in funzione di un bisogno e controllo razionale umano. Tuttavia la morte di Dio «comme mort du “dieu moral”, constate le crépuscule d'une idole; mais précisément parce qu'il s'agit d'une idole, l'effondrement entraîne, plus essentiellement encore qu'une ruine, le dégagement d'un nouvel espace, libre pour une éventuelle appréhension, autre que idolâtrique, de Dieu»⁷⁵. L'operazione critica di Nietzsche è, per Marion, carica di una fecondità e potenzialità uniche nella storia, perché capace di aprire uno spazio nuovo e inedito. Tuttavia Nietzsche «demeure idolâtre parce que métaphysicien»⁷⁶, nel senso che fonda nuovamente l'ordine del mondo e l'assenza di Dio, fino alla trasvalutazione dei valori e alla concezione del superuomo, sulla volontà di potenza, che altro non è che l'ennesima espressione della forza e insieme debolezza della metafisica⁷⁷. Ora, dal momento che «la “mort de Dieu” implique donc la mort de “la

⁷⁴ Spingendosi in questa direzione, così rileva J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, 42: «En se focalisant sur le concept de “donnée”, Marion redéfinit le concept d'expérience phénoménologique. Nous pourrions dire qu'il s'applique à proposer une nouvelle interprétation de la phénoménologie comme “empirisme transcendantal”. La question décisive est celle de savoir sous quelles conditions les phénomènes peuvent manifester leur propre phénoménalité, autrement dit, prendre forme à partir d'eux-mêmes, au lieu de venir s'inscrire dans un cadre prédéfini. Une de ces conditions est qu'ils possèdent une événementialité propre, que Marion cherche à cerner à travers la notion d'*arrivage*».

⁷⁵ MARION, *Dieu sans l'être*, 59.

⁷⁶ ID., *L'idole et la distance*, 100.

⁷⁷ Scrive ID., *Dieu sans l'être*, 59: «Ainsi, à une appréhension idolâtrique succède une autre appréhension idolâtrique: la manifestation du divin passe seulement d'une condition (morale) à une autre (*Wille*

mort de Dieu” parce qu’à disqualifier *un* concept régional de Dieu», ossia *un* concetto di Dio presupposto nell’atto stesso di costruirlo e decostruirlo, essa «ouvre les infinies possibilités d’autres noms»⁷⁸. Solo la caduta degli idoli apre uno spazio, una possibilità del tutto inedita per tornare a pensare (a) Dio, in modo da non pregiudicarne anticipatamente la realtà e l’identità. Di qui per Marion, l’importanza della fenomenologia, della scuola fenomenologica, soprattutto di Husserl e Heidegger. Ciononostante sia l’uno che l’altro, dopo aver colto l’esigenza di una rifondazione della filosofia e di un ritorno alle cose, restano intrappolati alla fine dentro le maglie della più tradizionale interpretazione dell’*ego* cartesiano, o, più precisamente, di una certa eredità di tale interpretazione⁷⁹.

Husserl mette a punto una dottrina dell’intenzionalità, la cui ambiguità ultima consiste nel fatto che la realtà, e in particolare l’alterità, «ne s’atteint qu’au terme d’une intentionnalité qui, quelque radicale qu’elle soit, n’en demeure pas moins intentionnalité en et de ma conscience»⁸⁰. La riconduzione e riduzione della realtà alla coscienza produce, in ultima analisi, un autismo, dal momento che «devant ce que je nomme l’autre, je vois non lui, mais la somme des vécus, dont il n’est que la cause occasionnelle et dont ma conscience est la mesure réelle. Bref, si j’aime tel et non tel autre, c’est parce que le premier reflète plus exactement la mesure de mon désir de vécus, donc de ma conscience»⁸¹. La coscienza realizza una riduzione conoscitiva e affettiva dell’alterità, ma più in generale della realtà, al sé. Se la filosofia husserliana resta impigliata alla fine alla coscienza dell’io trascendentale – retaggio dell’interpretazione di Cartesio da parte di Malebranche, attraverso la mediazione kantiana⁸² –, allora essa non approda mai alle cose se non in un processo di riduzione a oggetti. Ma la realtà ne esce completamente schiacciata, appiattita sulla coscienza in quanto ridotta a oggetto. Pur attraverso un allargamento dell’intuizione sensibile a intuizione categoriale, la realtà si dà all’interno di un’intuizione adeguata all’intenzione, e quindi ridotta alla e dalla

zur Macht), sans que jamais le divin ne se libère comme tel. De même qu’on a pu risquer que Nietzsche, parce qu’il achève la métaphysique, en constitue le dernier moment, de même doit-on avancer que Nietzsche ne rend crucial le crépuscule des idoles qu’en achevant lui-même un nouveau (dernier?) progrès du processus idolâtrique. La volonté de puissance forge des “dieux” à chaque instant: rien, au sens modern, de plus *banal* qu’un “dieu”».

⁷⁸ ID., *De la «mort de Dieu» aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, in AAVV., *L’être et Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 1986, 103-130, 107. Analogamente a pagina 106: «La “mort de Dieu” implique directement la mort de la “mort de Dieu” puisque à chaque fois, en disqualifiant *un* concept défini de Dieu, elle ouvre de nouveau le lexique indéfini d’autres concepts possibles pour nommer un Dieu toujours autrement pensable, autrement dit». Anche questo scritto si trova ad una altezza cronologica pre-fenomenologica.

⁷⁹ Cfr. ID., *Dialogo con l’amore*, 100ss.

⁸⁰ ID., *Prolégomènes à la charité*, 101.

⁸¹ *Ibi*, 99.

⁸² Cfr. ID., *Dialogo con l’amore*, 103-104.

coscienza⁸³. Se quindi la puntualizzazione – più che la scoperta – dell'intenzionalità come dimensione strutturale coscienziale e dell'essere come donato all'intuizione, restano tra i meriti indiscutibili di Husserl, tale risultato è anche ciò che impedisce a Husserl di andare oltre se stesso. È da questo punto che prende le mosse Heidegger, rivolgendo a Husserl la critica di non aver colto la profondità dell'essere dell'ente, avendo schiacciato e ridotto l'ente a oggetto. Ciò che è venuto a mancare a Husserl è stata la dimensione fenomenale del fenomeno, ossia quel movimento di esposizione che permette la donazione, il darsi delle cose, la loro manifestazione, ciò per cui raggiungono il loro statuto di fenomeni e tali possono definirsi⁸⁴. Tuttavia neppure la differenza ontologica tra essere ed ente è in grado di liberare i fenomeni e in particolare Dio. Infatti l'ente in cui ne va dell'essere, in cui si svela la differenza ontologica, è per Heidegger il *Dasein*: «Phénoménologiquement l'antériorité de l'Être ne peut se déployer et se justifier que par l'antériorité de l'analytique du *Dasein*. Il faut donc admettre une antériorité phénoménologique absolue du *Dasein*, comme compréhension de l'Être, sur tout étant et sur toute enquête ontique régionale»; si tratta insomma, con il *Dasein*, di «une instance antérieure à “Dieu”, donc ce à partir de quoi l'idolâtrie pourrait poindre»; e ancora:

Le *Dasein* précède la question de «Dieu» au sens même où l'Être détermine par avance, selon les dieux, le divin, le sacré, «Dieu», sa vie et sa mort. «Dieu», visé comme tout autre étant par le *Dasein* sur le mode de la mise entre parenthèses, subit la première condition de possibilité d'une idolâtrie. [...] Assuré de la précompréhension de tout «Dieu» possible comme étant et de sa détermination par l'instance antérieure de l'Être, Heidegger peut bien concevoir et formuler la question de Dieu (sans guillemets), mais s'y engager sérieusement. Précisément parce que d'avance et définitivement «Dieu», quelle qu'en puisse être la figure future, justement *sera*. [...] Mais va-t-il de soi que Dieu ait à être, donc à être en tant qu'étant (suprême, pluriel, ou comme on voudra) pour donner comme Dieu? D'où vient que l'Être se trouve admis sans question comme le temple d'avance ouvert (ou fermé) à toute théophanie passée ou à venir?⁸⁵.

Per Marion, l'essere stesso diventa idolo quando diventa la condizione prestabilita del darsi di Dio. Se l'essere diventa con ciò il presupposto della conoscenza di Dio, non si può più parlare di conoscenza fenomenologica in senso rigoroso, come mostrarsi del fenomeno da sé, perché anticipatamente già vincolata dal soggetto conoscente. Se liberare il fenomeno significa lasciare che il fenomeno si dia, da se stesso, allora anche l'essere come condizione del darsi fenomenale, andrebbe a limitare, e condizionare per l'appunto, la fenomenalità. Anche Heidegger è idolatra perché alla fine proprio nel *Dasein*, ossia in quella figura che

⁸³ Cfr. ID., *Réduction et donation*, 54ss.

⁸⁴ Cfr. A. AGUTI, *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*, «Hermeneutica», nuova serie, 2000, 93-122, 107.

⁸⁵ MARION, *Dieu sans l'être*, 66-69.

doveva essere la figura di superamento dell'*ego*⁸⁶, egli non riesce a «penser Dieu sans aucune condition, pas même celle de l'Être, donc penser Dieu sans prétendre à l'inscrire ou le décrire comme un étant»⁸⁷. Una volta identificato nell'essere l'ultimo idolo⁸⁸, Marion si rende conto del punto problematico e dell'interrogativo a cui è pervenuto:

Mais que peut bien permettre et promettre le tentative d'une pensée de Dieu sans et hors de la différence ontologique? – Le danger que cette exigence critique rende, en fait, la pensée tout entière immédiatement impossible ne saurait se minimiser. En effet, penser hors de la différence ontologique condamne éventuellement à ne plus pouvoir penser du tout. Mais justement ne plus pouvoir penser, quand il s'agit de Dieu, ne marque ni absurdité ni inconvenance, dès lors que Dieu même, pour se penser, doit se penser comme «*id quo majus cogitari nequit*», autrement dit comme ce qui outrepassa, dérouta et affola toute pensée, même non représentative. Par définition et décision, Dieu, s'il se doit penser, ne peut rencontrer aucun espace théorique à sa mesure, parce que sa mesure s'exerce à nos yeux comme une démesure. La différence ontologique elle-même et donc aussi l'Être deviennent trop courts [...] pour prétendre offrir la dimension, encore moins le «séjour divin», où Dieu deviendrait pensable⁸⁹.

Nella storia della filosofia l'incomprensibilità di Dio è stata concepita come uno dei nomi di Dio⁹⁰. Ma Marion qui compie un passo ulteriore perché tale incomprendibilità si fa impensabilità, funzionale non alla metafisica, ma alla liberazione della fenomenologia:

De Dieu, admettons clairement que nous ne pouvons le penser que sous la figure de l'impensable, mais d'un impensable qui outrepassa aussi bien ce que nous ne pouvons pas penser que ce que nous pouvons penser; car ce que je ne puis penser, cela relève encore de ma pensée, et donc *me* reste pensable. L'impensable, au contraire, pris comme tel, relève de Dieu même, et le caractérise comme l'*aura* de son advenue, la gloire de son insistance, l'éclat de son retrait. L'impensable détermine Dieu du sceau de sa définitive indétermination pour une pensée créée et finie. L'impensable masque l'écart, faille à jamais ouverte, entre Dieu et l'idole, mieux: entre Dieu et la prétention de toute idolâtrie possible⁹¹.

L'impensabile, connaturato a Dio e, ancor più radicalmente, connaturato alla problematizzazione del legame tra Dio e l'essere in sede linguistica, maschera così lo scarto, la distanza tra il soggetto umano e Dio, in modo da salvaguardare insieme l'uno e l'altro. Più in generale, al di là della problematicità della questione teologica, è necessario allargare la domanda, in chiave fenomenologica: «Mais peut-on penser hors l'Être?»⁹². Al riguardo, Marion non può certo essere tacciato di ignorare più o meno volutamente l'analogo dibattito a

⁸⁶ Cfr. ID., *Réduction et donation*, 119-161.

⁸⁷ ID., *Dieu sans l'être*, 70.

⁸⁸ Cfr. *ibi*, 127: «Écran de l'Être implique que l'Être même vaille comme une idole. Mais cette idolâtrie ne saurait se confondre avec celle qu'un étant supporte; l'étant se projette sur un écran, où il apparaît ainsi comme le premier visible; l'Être n'apparaît jamais comme tel, parce qu'apparaître en parfait dévoilement n'appartient qu'à l'étant; pourtant cette inapparence constitutive de l'Être (comme retrait dans le dévoilement même) ne le soustrait pas à l'idolâtrie: l'Être, à titre d'écran sur quoi tout étant se projette pour apparaître dans et comme le visible, constitue la condition de possibilité, par excellence, de toute idole qui se voudra constituer comme telle – à savoir comme apparente. L'Être ouvre l'écran de l'idolâtrie, à titre d'écran de toute idole».

⁸⁹ *Ibi*, 70-71.

⁹⁰ Al riguardo si possono vedere con profitto soprattutto le osservazioni presenti in ID., *L'idole et la distance*, 183-253.

⁹¹ ID., *Dieu sans l'être*, 72.

⁹² *Ibi*, 91.

cui, prima di lui, avevano dato luogo due grandi filosofi dell'area francese, ossia Levinas e Derrida. Altrettanto bene, sa a quali difficoltà di ordine teoretico vada incontro la sua impostazione. Va precisato che in questo senso Marion non tenta di proteggere Dio dal riduzionismo concettuale e linguistico. Semmai, insoddisfatto dell'accesso a Dio del riduzionismo concettuale e linguistico, si chiede se esso non sia di ostacolo alla possibilità stessa di accedere a Dio – e più in generale alla realtà. Per questo, fin dall'*Envoi* di *Dieu sans l'être*, egli precisa come

nous n'entendons pas insinuer que Dieu ne soit pas, ni que Dieu ne soit pas vraiment Dieu. [...] Autrement demandé, nous tentons de rendre problématique cette évidence, où les philosophes issus de la métaphysique conviennent avec les théologiens issus du néo-thomisme: Dieu, avant toute autre chose, a à être. Ce qui veut à la fois dire qu'avant les autres étants, il aurait à être; et qu'avant toute autre initiative, il aurait aussi à prendre celle d'être. Mais l'être a-t-il rapport, plus que quoi que ce soit, à Dieu? Dieu a-t-il rien à gagner à être? L'être – que quoi que ce soit, pourvu qu'il soit, manifeste – peut-il seulement accueillir quelque [chose de] Dieu?⁹³.

La problematizzazione dei risultati raggiunti dalla fenomenologia a lui precedente, fondamentalmente quella di Husserl e di Heidegger, non è finalizzata ad altro che a una radicalizzazione della fenomenologia⁹⁴, o, come qualcuno ha acutamente proposto, a un rovesciamento della fenomenologia⁹⁵; ma potremmo anche dire, cercando di interpretare rigorosamente Marion ponendoci immaginativamente dal suo punto di osservazione, all'elaborazione di una fenomenologia che finalmente possa dirsi tale, strutturata cioè unicamente sulla donazione dei fenomeni. Infatti

tenter de penser Dieu sans l'être n'implique pas la critique barbare de la question de l'être. Même si l'instance de la charité frappe de vanité la différence ontologique jusqu'à l'affoler, cette destitution (ni destruction, ni déconstruction) n'entreprend pas d'éliminer l'être comme l'instance des étants. Il ne s'agit pas de se défaire de l'être – et d'ailleurs comment se défaire de ce qui n'est pas fait, mieux qui n'est pas, n'étant pas un étant? – mais de le recevoir comme il se donne et pour ce qu'il se donne, à savoir comme un don⁹⁶.

A partire da tale prospettiva fenomenologica, l'essere non appare più come l'orizzonte ultimo della coscienza e dell'intenzionalità; sembra qui invece emergere il primato *assoluto*

⁹³ *Ibi*, 10-11.

⁹⁴ Cfr. GREISCH, *Le cogito herméneutique*, 41, parla di «une phénoménologie radicale». Si noti che altri, come per esempio D. Janicaud hanno intravvisto in Marion – e con lui in altri filosofi, tra cui E. Levinas, P. Ricoeur, M. Henry e J.-L. Chrétien – una svolta teologica della fenomenologia francese e, quindi, un eccesso di fenomenologia, a cui far fronte attraverso una «fenomenologia minimalista» (Cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Édition de l'éclat, Combas 1991; ID., *La phénoménologie éclatée*, Édition de l'éclat, Paris 1998).

⁹⁵ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, a cui si ispira in buona parte per esempio anche C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, Il melangolo, Genova 2008.

⁹⁶ MARION, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, 129.

della donazione, che non esclude l'essere, ma lo destituisce, esattamente come la fenomenologia destituisce la metafisica⁹⁷: e lo destituisce proprio in quanto originario rispetto all'essere stesso. Concisamente ma efficacemente, Marion afferma che «*le don délivre l'Être/étant*»⁹⁸; e anche, in maniera senza dubbio più estesa:

pour que quoi que ce soit soit, il faut qu'il soit donné; ou plutôt, il faut qu'un étant apparaisse comme une donnée, donc un donné, donc un don; et il faut encore que cet étant se trouve reconnu, reçu et admis comme tel, donc comme un don; un étant non admis n'est pas ou est comme n'étant pas; donc un étant non donné, auquel il n'a pas été donné lieu, n'est pas. C'est le don qui précède et rend possible, phénoménologiquement, l'abord de l'étant et non l'inverse. La rationalité exige autant de penser l'antériorité du don que l'étantité posée⁹⁹.

Se il bisogno teoretico di far fronte all'insufficienza e alla crisi della metafisica fin dal 1977 era stato risolto attraverso l'appello alla teologia trinitaria, e in particolare all'icona come figura alternativa all'idolo e dunque al meccanismo sotterraneo della metafisica, a partire da *Dieu sans l'être* Marion comincia a gettare le basi di una giustificazione filosofica della fenomenologia. Diverso infatti è che l'intera argomentazione filosofica poggi su un modello teologico, diverso è che essa tragga ispirazione da un modello teologico in qualità di modello esemplificativo di una prospettiva filosofica la cui argomentazione sia poi autonoma rispetto al dato teologico, pur rimanendovi adeguata. In questa direzione Marion tenta l'elaborazione di una fenomenologia della donazione che permetta il sospirato ritorno alle cose. Ma perché un tale ritorno possa *avvenire*, la nozione di distanza è assolutamente decisiva. Paradossalmente solo prendendo le distanze, è possibile un ritorno alle cose. La distanza è ciò che l'icona permette e genera, e insieme ciò che l'idolo abolisce. La distanza è lo spazio attraverso cui il pittore, dopo l'ennesimo ritocco o tratto, può prendere atto del quadro così come gli si offre. Ma è anche quella distanza temporale che è in grado di far rileggere con chiarezza la storia passata e il suo significato, perché ora si offrono allo sguardo e alla memoria, trasparenti e illuminanti. Per ritornare alle cose, bisogna prenderne le distanze. Come scrive un autore italiano,

la distanza è ciò che spezza la sicurezza autosussistente del mondo fenomenico (così come l'autocoscienza dell'io) introducendo un'ineffabile profondità la quale, se percorsa senza fretta di fissare nuovi schemi concettuali, apre progressivamente a nuovi orizzonti di manifestazione da cui la verità esce arricchita. È percorrendo questa distanza che Marion propone la sua riduzione alla donazione: si tratta di lasciare liberi i fenomeni affinché si manifestino da sé, porsi a distanza per accogliere il loro darsi in modo scevro da orizzonti d'apparizione prestabiliti. [...] Per questo la riduzione alla donazione è il movimento di progressivo abbandono degli idoli fenomenologici (siano

⁹⁷ Cfr. anche A. CISLAGHI, *Il sapere del desiderio. Libertà metafisica e saggezza etica*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 105-122.

⁹⁸ MARION, *Dieu sans l'être*, 147.

⁹⁹ ID., *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, 129.

essi l'io trascendentale o l'essere heideggeriano) affinché si apra lo spazio della distanza da cui la pura donazione chiama l'io (ormai l'*interpellato*) ad aderire alla verità di ciò che appare¹⁰⁰.

È necessario qui fare attenzione a non riproporre la distanza come condizione della fenomenalità della donazione. Altrimenti, ancora una volta, il fenomeno ritorna ad essere anticipatamente preconstituito e predeterminato dal soggetto, e dunque, secondo il rigore della prospettiva *marionienne*, neppure più fenomeno. Semmai per Marion accade, viceversa, che la distanza sia il frutto della donazione, del darsi del fenomeno. Se nel fenomeno la fenomenalità è donazione, la fenomenicità è distanza. Il fenomeno è tale se genera la distanza, se distanzia. Più che prendere le distanze, per il soggetto si tratta, a rigor di termini, di apprendere le distanze, ossia tenere le distanze, giacché la distanza viene istituita dalla donazione stessa, e non dal soggetto conoscente. Eventualmente potremmo dire che è la donazione, e non il soggetto, a prendere le distanze. In effetti nella figura dell'icona, all'interno della trattazione del rapporto tra visibile e invisibile, Marion, riprendendo la fenomenologia dell'inapparente di Heidegger – per la quale, in maniera critica nei confronti di Husserl, «in questo modo la fenomenologia si ripropone come scienza non solo dei fenomeni ma, ben più radicalmente, della fenomenalità»¹⁰¹ – ma andando oltre attraverso il concetto di contro-intenzionalità¹⁰², afferma che quanto si dà è irriducibile alla presenza perché nello sguardo del Cristo si dà l'invisibile, «l'irréductible distance d'un autre regard. Je regarde le regard invisible et invisible qui regarde mon propre regard, invisible et invisible. L'icône m'ouvre la profondeur invisible de nos regards, qui s'échangent dans une commune et irréductible distance»¹⁰³. Tenere la distanza, abitare la distanza è quanto accade nella donazione, per cui il termine ultimo, il dato è l'esito, il manifestarsi del fenomeno; la distanza è il percorso del fenomeno per donarsi ed esporsi. L'essere e più precisamente l'ente, è il frutto della donazione perché è quest'ultima a liberare l'essere. In tal senso, l'essere e l'ente, così come il soggetto, non hanno più quella compattezza monolitica riducibile a evidenza e presenza. La figura dell'icona è capace di esprimere la distanza in quanto preserva, senza schiacciarla né appiattirla, la distanza, la *differenza* dall'originale in modo da liberare il fenomeno senza ridurlo a presenza; ma, d'altra parte, in modo da liberare il soggetto che

¹⁰⁰ S. CAZZANELLI, *Introduzione*, in J.-L. MARION, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010, 5-13, 12-13.

¹⁰¹ TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia*, 38; più in generale sulla ricostruzione della heideggeriana fenomenologia dell'inapparente, si possono vedere le pagine 30-41. Sulla influenza di tale fenomenologia soprattutto sulla fenomenologia della religione di Marion – pur sempre inscrivibile nella fenomenologia della donazione – eccellente rimane AGUTI, *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*.

¹⁰² Su un'elaborazione matura della nozione di contro-intenzionalità in relazione all'icona, si può vedere in generale MARION, *La croisée du visible*, soprattutto il quarto saggio ivi raccolto, *Le prototype et l'image*.

¹⁰³ ID., *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, 114.

intenziona l'icona dalla tentazione idolatrica. Il sentirsi guardato, mentre attesta l'irriducibilità della distanza costitutiva dell'icona, attesta la donazione come momento originario dell'essere. Tale distanza è alla fine lo spazio che Marion attraversa per aprire la sua riflessione alla nozione filosofica di amore: «Penser Dieu, donc, hors la différence ontologique, hors la question de l'Être, aussi bien, au risque de l'impensable, indispensable, mais indépassable. Quel nom, quel concept et quel signe pourtant demeurent encore praticables? Un seul sans doute, l'amour»¹⁰⁴. Il donarsi di Dio, l'esporsi all'uomo da parte di Dio, a partire da se stesso, può essere definito filosoficamente, mutuando il termine dalla teologia cristiana, amore. Dal punto di vista della fenomenologia *marionienne*, l'amore, come modo di offrirsi di Dio, perché possa dirsi tale, porta con sé due caratterizzazioni: per la prima «l'amour ne souffre pas de l'impensable, ni de l'absence de conditions, mais s'en renforce. Car le propre de l'amour consiste en ceci qu'il se donne; or le don n'a besoin pour se donner ni qu'un interlocuteur le reçoive, ni qu'un séjour l'accueille, ni qu'une condition l'assure, ou le confirme. Ce qui veut dire, d'abord, qu'en tant que amour, Dieu peut transgresser d'emblée les contraintes idolâtriques»¹⁰⁵; proprio perché si dà senza condizioni preve, allora, per la seconda caratterizzazione,

au contraire du concept, qui, par la définition même de la saisie, rassemble ce qu'il comprend, et qui, de ce fait, s'achève presque inévitablement en une idole, l'amour (même et surtout s'il en vient à faire penser, à donner – par surplus – à penser) ne prétend pas comprendre, puisqu'il n'entend pas prendre du tout. [...] Ainsi l'amour ne se donne qu'en se abandonnant, transgressant sans cesse les limites de son propre don, jusqu'à se transplanter hors de soi. Conséquence: ce transfert de l'amour hors de lui-même, sans fin ni borne, interdit d'emblée la fixation sur une réponse, une représentation, une idole. [...] L'amour exclut l'idole, ou mieux l'inclut en la subvertissant. Il peut même se définir comme le mouvement d'une donation qui, pour avancer sans condition, s'impose une autocritique sans fin ni retenue. Car l'amour ne retient rien, ni lui-même, ni sa représentation. La transcendance de l'amour signifie d'abord qu'il se transcende lui-même dans un mouvement critique où rien – pas même le Néant/Rien – ne peut contenir l'excès d'une donation absolue – absolue: défaite de tout ce qui ne s'exerce point dans cet abandon même¹⁰⁶.

In tal modo, attraverso la nozione d'amore, Marion, sovvertendo la pretesa idolatrica dell'essere umano, segna profondamente il soggetto come colui che, destinatario della donazione, vive e abita la distanza non tanto come forma di allontanamento quanto come forma dell'alterità, dentro di sé prima che fuori. Con l'amore si apre lo spazio, la distanza dell'uomo da sé. Al di là del dualismo e del solipsismo – generati dalla scissione tra io trascendentale e io empirico – anche il soggetto diviene soggetto perché soggetto alla distanza, inestricabilmente abitante della distanza ma anche abitato dalla distanza. La distanza

¹⁰⁴ Id., *Dieu sans l'être*, 73.

¹⁰⁵ *Ibi*, 73.

¹⁰⁶ *Ibi*, 74-75.

che il soggetto tiene dalla propria pretesa idolatrica, è alla fine il correlato della distanza a cui lo stesso soggetto è subordinato quando viene intenzionato, si sente intenzionato. Quando viene abolita l'alterità, allora è il momento in cui viene abolita anche la distanza intima al soggetto, perché il soggetto tende a ridurre di nuovo tutto a sé nella misura in cui non tiene più la distanza dalla spinta a oggettivare la realtà. In questa direzione l'abolizione della distanza, è *ipso facto* l'abolizione dell'alterità. Di qui anche la lettura che Marion fa del suicidio¹⁰⁷, atto estremo della perdita della distanza:

Le suicide détruit en moi la possibilité et la dignité de témoin d'une relation possible, bref abolit l'écart interne à la personne (distance) qui, d'avance, l'approprie à la possibilité même d'une communion. Après le suicide [...], l'autre se trouve exclu du monde possible: tout autre devient impossible parce que la logique du mal a détruit en moi-même l'espace d'altérité (distance). L'enfer, c'est donc le moment où l'âme se retrouve enfin seule, ou, comme on dit avec une naïve envie, «unifiée»: veuve de la distance, seule non seulement parce qu'isolée, mais surtout parce que constitutivement impuissante à soutenir l'écart d'avec soi-même qui rend seul possible l'accueil d'un autre comme autre¹⁰⁸.

La fenomenologia, come opzione per la distanza, è per Marion il tentativo di uscire da un'impostazione idolatrica, a favore della ricerca delle condizioni – ossia l'abolizione di condizioni – per un ritorno a Dio e alle cose.

Ma la capacità di tenere la distanza intima, di abitarla senza abolirla, sembra essa stessa talora essere e porre una condizione importante alla fenomenologia della donazione¹⁰⁹, andando ad alterarne il senso profondo e rischiando di sfociare direttamente in un'impostazione morale ed etica. Il che pone il problema se una simile fenomenologia sia davvero possibile e in che misura. Marion sa bene che la prospettiva avanzata nelle sue opere fino al 1986, ha bisogno di venire tematizzata espressamente e direttamente in una fenomenologia qua e là solo abbozzata. Di qui l'esigenza di un blocco di opere attraverso cui elaborare e chiarire in maniera organica una prospettiva fenomenologica in grado di avere una tenuta alla critica. E che possa essere davvero in grado di portare avanti il progetto post-metafisico iniziale: ritornare alle cose. Così il concetto di distanza sarà posizionato all'interno di una filosofia dell'uomo in modo del tutto originale, nel tentativo di leggere la distanza

¹⁰⁷ «Dans le fond, le suicide doit donc s'entendre comme un péché, comme *le* péché: celui de mimer Dieu, en se soustrayant à la logique d'amour de la création, par la logique de vengeance d'une décréation. Préférer maîtriser absolument, fût-ce au prix de se tuer, que de recevoir, fût-ce la grâce de devenir fils de Dieu; préférer le néant que je produis, au don infini que je reçois. Toute péché, dans son fond, provient de la logique de la vengeance, et conduit à ce qui le fonde, le suicide. Le mal, en toute logique de la vengeance, triomphe dans le suicide, son ultime figure» (MARION, *Prolégomènes à la charité*, 30-31).

¹⁰⁸ *Ibi*, 35, dove, tra l'altro, trae la conclusione lapidaria: «L'enfer, c'est l'absence de tout autre». Si può vedere anche più avanti: «La destruction de l'autre [...] signifiait ce qu'elle signifie – la disparition de tout autre, sans aucune exception, jusqu'aux conditions mêmes de l'altérité (la distance), moi-même – et non pas une simple élimination des ennemis» (*ibi*, 38).

¹⁰⁹ La citazione di nota 100, in riferimento ad un breve testo di S. Cazzanelli, non è esente da questo rischio interpretativo.

come esito della donazione. Se la distanza è il superamento della scissione tra io trascendentale e io empirico, scissione che è all'origine tanto del solipsismo quanto del dualismo dello stesso io, allora in quanto di-stanza dovrà tentare di dire la complessità del soggetto senza con ciò rinunciare alla unitarietà profonda e radicale – almeno in chiave fenomenologica – dello stesso soggetto¹¹⁰.

¹¹⁰ È del tutto apprezzabile lo sforzo di R. HORNER, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Ashgate, Burlington 2005, 51-60, di evidenziare l'importanza della categoria di distanza in Marion, mostrandone anche la derivazione dalla teologia trinitaria, e in particolare dalle acute sollecitazioni di Hans Urs von Balthasar. Tuttavia, a nostro avviso, l'analisi di Horner al riguardo rimane parziale, perché non coglie adeguatamente come tale categoria non sia riconducibile solo alla dimensione relazione interpersonale, ma sia costitutiva anche della dimensione intrapersonale del soggetto *marionien*.

CAPITOLO 3

ABITARE LA DISTANZA

3.1 IL SOGGETTO FENOMENOLOGICO

Con *Réduction et donation* del 1989, Marion inaugura quella che ormai dalla critica, sulla scorta delle stesse dichiarazioni *marioniennes*, viene riconosciuta come la stagione esplicitamente fenomenologica del suo pensiero. A partire infatti da tale opera, Marion avanza una personale proposta teoretica di fenomenologia quale filosofia prima¹, in grado di portare a compimento il programma di un *effettivo* ritorno alle cose che possa rigorosamente e radicalmente dirsi tale. Se non v'è alcun dubbio circa il fatto che l'opera decisiva al riguardo sia *Étant donné*, non si può significativamente sganciare tale opera dalla già citata *Réduction et donation* che l'ha preceduta, ma neppure da opere successive che hanno condotto a termine, rifinito, approfondito e precisato, oltre che reso operativo, quanto messo a fuoco nel 1997, tra le quali non è possibile non ricordare – anche dando seguito a esplicite indicazioni dell'autore – almeno *De surcroît* (2001)², *Le phénomène érotique* (2003)³, *Le visible et le révélé* (2005)⁴, *Au lieu de soi* (2008)⁵, per finire con *Certitudes négatives* (2010)⁶, e, più recentemente,

¹ Si veda almeno il saggio *Phénoménologie de la donation et philosophie première*, in ID., *De surcroît*, 1-34.

² *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001. Tale opera, stando a quanto dichiarato fin dall'*Avertissement*, si propone come tentativo di risposta alle domande «d'explication et d'exposition que susciterent les thèses présentées par *Étant donné*», nella speranza di poter «conclure, avec *De surcroît*, la trilogie commencée par *Réduction et donation* et continuée par *Étant donné*» (*ibi*, VI-VII).

³ *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003. Su questo testo, assolutamente centrale per la nostra tesi e in particolare per quest'ultimo capitolo, avremo modo di tornare al più presto. Per il momento, non possiamo trascurare di richiamare qui di seguito quanto Marion afferma alla fine dell'introduzione *Le silence de l'amour*: tutti i testi pubblicati precedentemente, «surtout les trois derniers» – chiaro riferimento alle opere rispettivamente del 1989, 1997 e 2001 – «furent autant de marches vers la question du phénomène érotique» (*ibi*, 23).

⁴ *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005. Sia sufficiente qui rinviare alla *Préface* per comprendere come l'interesse per la Rivelazione non possa che essere collocato all'interno della fenomenologia radicale dell'autore: «la Révélation du Christ se donne comme un événement qui, dans l'histoire et dans le présent, apparaît, apparaît de plein droit et même comme un phénomène par excellence» (*ibi*, 9).

⁵ *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008. Si tratta di un testo in cui Marion tenta di rendere operativi – verificandone insieme la tenuta sul piano ermeneutico – quegli strumenti concettuali perfezionati in sede fenomenologica: «Lire et interpréter les *Confessiones* de Saint Augustin sur un mode résolument non métaphysique, en employant à cette fin les principaux concepts que je venais d'élaborer dans une logique d'intention radicallement phénoménologique. Cette entreprise avait dans mon esprit un double enjeu. D'abord celui de tester la validité herméneutique des concepts de donation, de phénomène saturé et d'adonné, en les appliquant à un texte de référence, à la fois supposé bien connu et resté hautement énigmatique» (*ibi*, 10).

⁶ *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010. Sulla linea d'intenti tracciata nell'opera del 2008, Marion spiega, pur se concisamente, nell'*Avant-propos*: «Ce livre conclut, pour un temps du moins, le déploiement des possibilités théoriques ouvertes, en 1997, par *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation et*

Figures de phénoménologie (2012)⁷. Perciò a partire dal 1989 si è andato a costituire, formare e consolidare un blocco di opere tutto teso a rifondare la fenomenologia storica dal suo interno perché potesse diventare *sic et simpliciter* fenomenologia.

Ora, come abbiamo avuto modo di vedere, a giudizio di Marion, ciò che alla fine ha impedito alla fenomenologia di essere radicalmente se stessa, è stata la presenza costante, quasi ineliminabile all'interno della storia della filosofia moderna, della soggettività. Detto altrimenti, la ragione, per cui la fenomenologia non ha potuto essere se stessa radicalmente, va ricondotta alla presenza di una certa metafisica lungo la storia della filosofia moderna, una metafisica la cui provenienza ultima è decisamente da ricercare nella tradizione interpretativa post-cartesiana⁸. Senza dubbio, anche per Marion – cosa che rimarrà vera fin dagli esordi di *Sur l'ontologie grise de Descartes* – Cartesio è colui che più di ogni altro inaugura e pone il soggetto in una posizione di assoluta centralità, andando poi a influenzare tutta la successiva tradizione filosofica. La stessa fenomenologia, secondo Marion, è pesantemente segnata dalla presenza filosofica di Cartesio, che ne ha paralizzato la possibilità di ritornare alle cose, proprio a causa di «infiltrazioni di soggettività, elementi a priori»⁹. D'altro canto non è possibile sganciare e distaccare la proposta fenomenologica di Marion dalla sua interpretazione cartesiana, secondo cui in Cartesio è possibile reperire e individuare un luogo di tensione dello stesso soggetto umano, un luogo di tensione che anzi viene a coincidere con lo stesso soggetto umano, in quanto contemporaneamente soggetto di una doppia onto-

dégagées par *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001), *Le phénomène érotique* (2003), et en un autre sens *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (2008). Dans tous les cas, il ne s'agit que de travailler à un élargissement du théâtre de la phénoménalité: après la donation et la saturation, on tente ici d'introduire en philosophie le concept de certitudes négatives. Seul l'usage décidera de la légitimité de ces essais» (*ibi*, 9).

⁷ *Figures des phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris 2012. Vale la pena di riportare anche qui le affermazioni con cui Marion offre, della propria opera fenomenologica, una visione fortemente unitaria: «Dans des travaux antérieurs, en particulier dans le triptyque ouvert par *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), assuré dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997) et complété avec *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001), nous avons assez ambitionné une pratique phénoménologique sinon systématique (c'eût été un contre-sens de méthode), du moins globale, pour qu'on nous permette de colliger après-coup certains des travaux de préparation, de détail ou d'exégèse historique qui ont préparé et soutiennent encore l'entreprise principielle. Il en résulte un revers compliqué de l'avvers d'apparence mieux organisé, ou plus exactement des stromates informes mais bien serrés de la face offerte d'une tapisserie qui, sans ce revers ouvrier, se déferait fil à fil. Cette nécessité parut encore plus exigeante lorsqu'il se fût agi de prolonger la phénoménalité de la donation par la description, sans note ni référence, du phénomène érotique (*Le phénomène érotique*, 2003) ou de l'appliquer herméneutiquement avec force citations à un œuvre théologique (*Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, 2008). Aussi, comme avec les *Questions cartésiennes I et II* (1991 et 1996), livrons-nous ici, au moins en partie, l'atelier d'esquisses ou de brouillons qui n'ont précédés leurs résultats que dans le temps de la publication, mais pas dans la préparation» (*ibi*, 7).

⁸ Secondo quanto afferma lo stesso Marion nella ricostruzione del proprio pensiero, è bene distinguere tra la filosofia di Cartesio e le interpretazioni successive, legate e vincolate in buona parte soprattutto alla figura di Malebranche, che tanto hanno condizionato l'immagine e la concezione contemporanea di Cartesio. Si veda *Dialogo con l'amore*, 100-103.

⁹ S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Las, Roma 2005, 77.

teologia, e cioè soggetto dell'onto-teologia della *cogitatio* e soggetto all'onto-teologia della *causa*. Una tensione, secondo Marion mai del tutto risolta all'interno del pensiero cartesiano, ma insieme costitutiva di tale pensiero. La questione consiste semmai nel fatto che la tradizione successiva a Cartesio ha spento la tensione viva pur presente nel filosofo francese, il tutto a vantaggio di un'interpretazione egologica del soggetto cartesiano, fondamento di quell'impostazione trascendentale che, attraverso Kant, si è infiltrata fin dentro la stessa fenomenologia. È bene ribadire che, per Marion, il soggetto trascendentale è certo frutto della tradizione cartesiana, ma di una tradizione cartesiana riduzionista, che non ha saputo leggere nella sua interezza e totalità Cartesio.

La tensione del soggetto, stretto tra l'onto-teologia della *cogitatio* e l'onto-teologia della *causa*, è il sintomo del rafforzamento dell'onto-teologia attraverso una reduplicazione. Ma tale dispositivo onto-teologico reduplicato introduce la tensione tra la nozione di Dio come *causa (sui)* – che mentre struttura l'onto-teologia della *causa* è insieme soggetto, anch'esso, all'onto-teologia della *cogitatio* nella sua capacità razionale di rendere ragione –, e il nome proprio di Dio – secondo Marion – come infinito – che destabilizza e destruttura insieme l'assolutezza totalitaria della *cogitatio* e dalla *causa*. Allo snodo cruciale di tali tensioni sta il soggetto, in quanto non solo capace di cogitazione, ma esso stesso cogitazione, nel senso in cui – e qui il debito di Marion è evidente, pur andando oltre – l'ha proposto Henry¹⁰. Nella *cogitatio* – e nella relativa onto-teologia – il soggetto instaura la propria centralità – trascendentale – fino alla nozione di Dio come *causa (sui)*, ma anche la propria affezione in quanto toccato, affetto dall'infinito. Una volta spenta la tensione della cogitazione, rischia di spegnersi anche la tensione tra la nozione di Dio come *causa (sui)* e il Dio infinito, a vantaggio di una soggettività assoluta che trova nella *causa sui* un idolo concettuale in grado di definire e ingabbiare definitivamente anche Dio. Di qui l'esigenza ermeneutica di tenere l'interpretazione di Cartesio nella tensione che le è costitutiva, senza

¹⁰ Cfr. MARION, *Questions cartésiennes I*, 167ss. Ha ragione R. CALDARONE, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, Edizioni ETS, Pisa 2007, 53, quando precisa come «anche la tesi di M. Henry, che ha avuto tuttavia il merito di riaprire, di rimettere in discussione l'evidenza estatica del *Cogito ergo sum*, alla luce – una luce oscura come la carne a cui rinvia – di *at certe videre videor*, appare insufficiente. Ciò che si fa strada, infatti, e va ben oltre l'auto-afezione, oltre la necessità di ammettere una modalità non estatica di rapporto al sé, che tuttavia si radica pur sempre in un'altra logica del sé, è una paradossale, più netta, eteronomia: un'afezione *originaria*, ma *ricevuta* da altri. Originaria in quanto ricevuta». Come conferma lo stesso Marion, se il debito esplicitamente va riconosciuto in questo caso specifico a Henry, per entrambi, la fonte ultima di ispirazione rispetto ad un'innovativa interpretazione del *cogito* cartesiano, proviene certamente da Levinas (cfr. *Dialogo con l'amore*, 101).

abolirne le contraddizioni – ma sarebbe più opportuno forse dire le distanze, intese come differenti istanze – che la caratterizzano¹¹.

Solo tenendo prudentemente a mente tutto questo, è possibile cogliere la rilevanza della scelta fenomenologica e di fenomenologia della donazione compiuta da Marion: nella direzione fin qui tracciata diventa comprensibile recuperare il senso della trasgressione della metafisica come trasgressione di un certo modello di soggettività. Così, ripercorrendo il proprio *iter* filosofico, Marion riflette nei seguenti termini: «C'è, tuttavia, la possibilità di liberare la filosofia prima non soltanto dal primato dell'*ousia* ma anche da quello dell'*ego*? Questa, a un certo punto, è diventata la mia questione, il mio problema. Momento che è coinciso con l'imporsi del passaggio alla fenomenologia»¹². Ciò assume un'importanza decisiva poiché, se l'esigenza del passaggio alla fenomenologia quale filosofia prima è la trasgressione della metafisica, e se tale trasgressione deve passare per la rifondazione dall'interno della fenomenologia storica, ancora troppo ancorata, secondo una prospettiva trascendentale, a un certo modello di soggetto cartesiano, allora un'operazione filosofica radicalmente fenomenologica dovrà essere in grado di reinterpretare, o, meglio, rifondare lo stesso soggetto cartesiano, in considerazione della ricchezza degli apporti specificamente cartesiani. E ciò, non limitatamente alla necessità della soggettività in fenomenologia. Infatti in quella che, in deroga al rigore della fenomenologia *marionienne*, potremmo chiamare, ma non definire, la conclusione di *Étant donné*, ossia all'interno dell'*Ouverture sur une question* – proprio il contrario di una conclusione –, dopo aver ripreso la rielaborazione personale del concetto di fenomeno, Marion afferma:

La phénoménologie de la donation en finit radicalement – à nos yeux pour la première fois – avec le «sujet» et tous ses récents avatars. Elle y parvient pourtant, justement parce qu'elle ne tente ni de le détruire, ni de le supprimer; car de telles tentatives ont toutes échoué, voire ont renforcé le retour du refoulé, parce que aucun savoir, aussi positiviste qu'il se prétende, ne peut faire l'économie d'un tel *x* supposé savoir et voir. Ruiner cet *x* relève de la contradiction performative, puisque quiconque dit ou

¹¹ Cfr. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, II, 301ss. È interessante rilevare in questa sede il piglio, ma, alla francese, potremmo dire la *verve*, con cui Marion attacca chi legge troppo semplicisticamente Cartesio: «Non insisto sul fatto che in Descartes non c'è dualismo, né parallelismo, né solipsismo. Simili sciocchezze saranno ripetute fino alla fine dei tempi e neanche un'accurata dimostrazione impedirà che tutti ripetano quell'errore. In particolare sono scusati i filosofi analitici per non aver letto il testo di Descartes; loro hanno diritto ad avere il problema del dualismo, del solipsismo, dell'unione dell'anima e del corpo, non dicano però che è un problema cartesiano, perché non lo è. Che leggano Descartes allora! Io non chiedo che leggano i commentatori di Descartes... Davvero Descartes è difficile da leggere. Ci tengo a sottolineare questo punto: Descartes, ed è anche il caso di molti altri filosofi, Platone, Aristotele, Kant, non hanno scritto i loro testi in inglese. La qual cosa evidentemente costituisce una difficoltà reale e dunque non si può chiedere a tutti di conoscere un'altra lingua oltre all'inglese! A ogni modo, bisogna essere ragionevoli, infatti tutto quello che è interessante è scritto in inglese, dunque c'è una logica, se volete... Penso che le mie osservazioni ironiche siano caratteristiche di un europeo, per non dire di un francese» (*Dialogo con l'amore*, 100-101).

¹² MARION, *Dialogo con l'amore*, 35.

comprend l'attaque apparemment gagnante (et elle ne gagne que pour un tel témoin) l'annule du même mouvement qu'il la consacre. Détruire le «sujet» en lui déniando toute effectivité revient à lui assigner d'autant plus une définition idéale; mais les idées de la raison restent «inévitables» et ne cessent de prétendre à l'existence dans l'objectivité; le «sujet» rejaillit donc toujours de ses prétendues destructions. Pour en finir avec le «sujet», il ne faut donc pas le détruire, mais le renverser – le retourner. Il se pose come un centre: on ne le lui contestera pas; mais on lui contestera le mode d'occupation et d'exercice du centre qu'il revendique – à titre d'un «je» (pensant, constituant, se résolvant); on lui contestera qu'il occupe ce centre come une origine, un *ego* en première personne, en «mienneté» transcendante; on lui opposera qu'il ne tient pas ce centre, mais qu'il s'y tient seulement come un allocataire placé là où se montre ce qui se donne; et qu'il s'y découvre lui-même donné à et come un pôle de donation, où ne cessent d'advenir tous les donnés. Au centre, ne se tient nul «sujet», mais un adonné; celui dont la fonction consiste à recevoir ce qui se donne sans mesure à lui et dont le privilège se borne à ce qu'il se reçoive lui-même de ce qu'il reçoit¹³.

Prima di addentrarci nella questione dell'adonato, è interessante osservare come, stando a quanto dice lo stesso Marion, con la fenomenologia della donazione, per la prima volta, la filosofia – almeno quella moderna, potremmo specificare noi – la fa finita con il soggetto. Il che diventa assolutamente importante nella comprensione e interpretazione generale di Marion in relazione ai suoi contenuti e portati originali e innovativi. Non vi è infatti alcun dubbio che la fenomenologia della donazione sia la sua personale proposta filosofica. Tuttavia tale proposta non solo si inserisce nella fenomenologia, specificamente quella francese¹⁴, e più in generale nella storia della fenomenologia, a cui costantemente Marion riconosce di essere debitore. Ma, nei suoi presupposti ultimi, appartiene altresì al momento originario della fenomenologia storica, forse già a colui che classicamente potrebbe a ragione esserne considerato il padre, Husserl:

«Étant donné» reprend donc la question que nous posions avec *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, en 1989. Nous ne pensons alors que procéder à un simple examen historique du développement de la méthode phénoménologique: surgissement de la réduction dans l'objectivité chez Husserl, virage de la réduction à l'entité en vue d'accéder à l'être de l'étant pour le *Dasein* avec Heidegger, possibilité enfin de radicaliser la réduction pure au donné come tel. Ceci nous avait semblé s'imposer presque banalement à la lecture des textes canoniques. Sans doute, le privilège finalement accordé à la donation pouvait surprendre – mais ne s'agissait-il pas, après tout, que de la simple traduction d'un concept redondant chez Husserl (*Gegenbenheit*)?¹⁵.

Il privilegio accordato alla donazione (*Gegenbenheit*)¹⁶, sembra, per Marion, poter risalire ad Husserl stesso prima ancora che a Heidegger, nonostante solo quest'ultimo ne tenti una prima radicalizzazione. Anzi la stessa scelta filosofica *marionienne* di radicalizzare la riduzione, aveva conosciuto per l'appunto in Heidegger un anticipatore di tutto rispetto, quasi che Marion non abbia fatto altro che mettere a frutto un'intuizione filosofica husserliana, attraverso una spinta heideggeriana ulteriormente riproposta e radicalizzata, in vista della sua

¹³ ID., *Étant donné*, 441-442.

¹⁴ Cfr. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 21ss.

¹⁵ MARION, *Étant donné*, 7.

¹⁶ Molto critico nei confronti della fenomenologia della donazione *marionienne*, rimane J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, 98ss.

personale elaborazione fenomenologica. Detto altrimenti, pare che il Nostro non abbia fatto altro che valorizzare – lasciar apparire, a volerla dire fenomenologicamente – qualcosa che era già strutturale alla fenomenologia fin dalle origini¹⁷. Ciò che invece sembra qui avere un carattere inedito sembra proprio la questione del soggetto nei termini esatti in cui l'ha posta Marion. Se la rifondazione della fenomenologia passa attraverso un rovesciamento della fenomenologia¹⁸, ciò che viene rovesciato insieme, nella fenomenologia della donazione *marionienne*, è proprio il soggetto. Non si tratta di distruggere, rovinare, abolire il soggetto, ma di rovesciarlo, ribaltarlo. Esso mantiene la posizione centrale conferitagli da Cartesio, e a cui la fenomenologia in particolare, ma la filosofia in generale non possono rinunciare, ma in maniera completamente differente tanto da non essere più riconoscibile quale soggetto, così come inteso dalla modernità.

In effetti il blocco fenomenologico dell'opera *marionienne* si apre con *Réduction et donation*, il cui *Avant-propos*, estremamente conciso e denso, chiarisce da subito che «les recherches, dont nous présentons ici le résultat, visent à mettre la donation au centre de la réduction, donc de la phénoménologie», e dunque mirano a costituire il primato della fenomenalità rispetto a quello che, in sede trascendentale, spettava al soggetto conoscente. E se da un lato tali ricerche «gardent un lien, indirect mais sans doute nécessaire, avec des travaux plus anciens qui, sans le savoir, les présupposaient», dall'altro esse «doivent, en principe, rendre possibles d'autres avancées, en vue de déterminer ce qui, sans l'être, vient

¹⁷ A tal proposito, non possiamo non riportare quanto Marion scrive nell'*Avant-propos* di una delle sue ultime fatiche, *Figures des phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, 8 – dove certamente il termine *figure*, oltre che l'immediato successivo elenco degli autori a diverso titolo riconducibili o comunque pertinenti, se non appartenenti esplicitamente alla scuola fenomenologica, lascia intendere sia la varietà ed eterogeneità di declinazioni filosofiche fenomenologiche, sia la continuità di differente natura degli uni rispetto agli altri –: tutti i saggi raccolti in tale testo, «aussi imparfaits et dispersés qu'ils restent, attestent cependant beaucoup plus que leurs résultats. Ils témoignent à leur manière d'un privilège remarquable de la tradition désormais séculaire de la phénoménologie inaugurée en 1900 par les *Recherches Logiques* de Husserl: sa capacité de développement *cumulatif*. Car, au contraire de bien d'autres traditions qui soit ne tiennent qu'aussi longtemps qu'elles s'en tiennent aux limites de leurs dogmes fondateurs (qu'ils consistent dans ceux de l'empirisme ou dans ceux de l'*a priori*, frères ennemis si semblables), soit éclatent sans retour dans les différentes manières irréconciliables d'y renoncer, la phénoménologie, si elle n'a jamais cessé de critiquer les limites où les précédentes essais avaient cru pouvoir la contenir, a toujours dépassé ces bornes provisoires tout en maintenant les acquis antérieurs: Heidegger n'interdit pas les résultats de Husserl, mais les radicalise, voire les renforce (le dernier Husserl ayant déjà fait de même avec Heidegger). Levinas et Merleau-Ponty restent des husserliens stricts, quoiqu'ils percent vers de nouveaux phénomènes. Henry n'ouvre un nouveau champ qu'en revenant à une possibilité déjà inscrite chez Husserl, quoique non développée par lui. Tout de même que Levinas ne se sépare de Heidegger qu'en reversant une hypothèse déjà énoncée par *Être et Temps*. Et la déconstruction a surtout fait de Derrida un incomparable lecteur des phénoménologues antérieurs, leur rendant la tension dramatique que bien des lectures superficielles avaient offusquée. D'ailleurs, les travaux plus récents des auteurs de plus jeunes générations (trop nombreux et assez connus pour n'en faire pas ici la recension) ne dégagent de nouveaux phénomènes (la donation, l'événement, le monde, la liberté, la révélation, etc.) qu'en se engageant encore plus résolument dans la lecture *opérative* des textes initiaux».

¹⁸ Non è possibile non fare qui riferimento a chi, più di ogni altro, ha dimostrato con rigore questa tesi, ossia CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 66ss.

après le sujet»¹⁹. Con ciò Marion dichiara il legame addirittura necessario tra *Réduction et donation* e lavori più antichi, e dunque – potremmo dire – pre-fenomenologici, che tuttavia presupponevano, pur senza una benché minima tematizzazione, alcune intuizioni presenti nel testo del 1989. Quasi che *Réduction et donation* costituisca quel lavoro in grado di portare alla luce – per usare ancora un gergo fenomenologico – e finalmente esplicitare la direzione ultima verso cui si muove e si spinge la riflessione del Nostro.

Ora il fatto di poter esplicitare la direzionalità, l'intenzionalità, della filosofia *marionienne*, permette anche di vedere ciò a cui essa è volta, mira. Come nella geometria euclidea, occorrono almeno due punti per trovare e tracciare una retta con una chiara direzionalità, così, con *Réduction et donation*, sembra che Marion, raccolto il numero sufficiente di punti di appoggio, ossia due, possa tematizzare come l'esigenza e l'approfondimento fenomenologico siano volti a determinare ciò che, senza l'essere, viene dopo il soggetto²⁰. D'altro canto se, in *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Marion poteva giungere e concludere, attraverso lo studio delle *Regulae* quale testo programmatico del pensiero cartesiano, alla presenza in Cartesio di un'ontologia grigia, in cui il soggetto diviene fondamento ultimo dell'oggetto²¹, con la fase fenomenologica della sua riflessione, che trova in *Étant donné* il suo manifesto, egli, dopo aver mostrato la situazione fondamentalmente cartesiana della filosofia moderna e quindi anche della fenomenologia, può procedere ad un rovesciamento della fenomenologia attraverso un rovesciamento della soggettività egologica cartesiana e postcartesiana.

È questo un punto centrale: per Marion la fenomenologia storica in quanto cartesiana – segnata da una certa interpretazione di Cartesio – aveva fin da Husserl compreso di dover andare oltre Cartesio proprio per ritornare alle cose, ma non aveva compreso che tale operazione avrebbe dovuto passare per uno sguardo nuovo su Cartesio, per impedire quello che Marion ha chiamato «il ritorno del rimosso», «le retour du refoulé»²². Un tale progetto è storicamente rimasto incompiuto perché proprio la forza e la potenza di un certo modello interpretativo della soggettività cartesiana ha resistito alla messa in discussione. Così l'*hybris* egologica che, nell'analisi dei testi cartesiani, Marion pur rinviene a livello teoretico, è rinvenibile anche ad un livello storico, in una soggettività che ha segnato alla radice la filosofia moderna, fenomenologia compresa. Tuttavia la fenomenologia, proprio perché tutta

¹⁹ MARION, *Réduction et donation*, 7.

²⁰ A parlare con acutezza di un «io senza esserlo» è G. DALMASSO, *Prefazione all'edizione italiana. Io senza esserlo*, in J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, tr. it., Jaca Book, Milano 2007, VII-XVI; oltre che C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 49ss.

²¹ Cfr. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, 187-188.

²² Cfr. nota 13.

incline al ritorno alle cose, mentre non ha potuto non essere cartesiana per quanto concerne il soggetto, non ha saputo liberarsene, o meglio liberarlo dalla connotazione strettamente egologica. Ciononostante, dal momento che la fenomenologia ha un debito inestricabile nei confronti di Cartesio, essa ha potuto strutturarsi anche come ritorno alle cose, proprio perché ancora cartesiana, giungendo a mostrare così la complessità della soggettività cartesiana stessa, al di là di qualche riduzionismo interpretativo che ha fatto di Cartesio il filosofo del soggetto egologico.

Insomma, il percorso storico della fenomenologia lo si può anche rappresentare come liberazione del soggetto cartesiano nella sua interezza, nel tentativo di superare riduzionismi e frammentazioni. Con ciò non si vuole sostenere che la fenomenologia non sia altro che un semplice sviluppo di un materiale originario, grezzo, che nel tempo si è svelato, riconducibile totalmente a Cartesio. Tale prospettiva giocherebbe esattamente contro il senso della fenomenologia della donazione *marionienne*, che come tale tenta di superare costantemente la scissione kantiana tra l'essere e l'apparire. Perciò non si vuole neppure sostenere che la fenomenologia sia tutta cartesiana, semmai che Cartesio, ben compreso, può essere colui che sblocca la paralisi fenomenologica sul soggetto, a cui né Husserl né Heidegger hanno saputo adeguatamente far fronte, pur avendo intrapreso la via corretta, ma incompiuta, per un simile obiettivo. In fondo per Marion non si tratta, neppure in sede di storia della filosofia, di far altro che fenomenologia:

Car il ne s'agit pas de soutenir des theses, mais de décrire des phénomènes en accomplissant des opérations (réduction, intentionnalité, idéation, constitution, etc.). La phénoménologie ne s'intéresse en effet pas aux phénoménologues, ni les phénoménologues à la phénoménologie (comme une doctrine à fixer dans une improbable orthodoxie), mais à ce à quoi les phénoménologues s'intéressent – aux choses mêmes. Choses qui ne se laissent pas toujours ni d'abord résumer à des objets, voire à des étants, mais qui se montrent à partir de soi, parce qu'elles se donnent (à voir) en personne, autrement dit *en soi*. Procéder phénoménologiquement revient toujours, en fin de compte, à contester l'interdit kantien, qui voudrait que l'en soi de la chose jamais n'apparaisse (comme un phénomène donc) pour tenter de faire, au contraire, l'expérience de laisser l'en soi se phénoménaliser, quelque prix d'*a priori* qu'il faille payer pour ce (laisser) faire. Ce qui définit et unit, malgré toutes leurs divergences, tous ceux qui se reconnaissent dans la phénoménologie – cette *contre-méthode*, cette revanche obstinée de l'*a posteriori* et, peut-être, ce nouveau commencement hors métaphysique de la philosophie – tient à cette pratique et au courage qu'elle requiert²³.

In tal modo la fenomenologia può far propria la lezione di Cartesio: se da un punto di vista storico-filosofico così come da un punto di vista teoretico Cartesio esige che si vada oltre Cartesio – giacché egli, come abbiamo avuto modo di vedere, a giudizio di Marion, è il simbolo di ogni metafisica ma insieme colui che ne illustra il limite e ne esige il superamento – tutto questo non può avvenire che trasgredendo il soggetto cartesiano. In tale soggetto vi

²³ MARION, *Figures de phénoménologie*, 8-9.

sono già quelle tensioni che, al di là di ogni riduzionismo e semplicismo ermeneutico, chiedono e spingono verso «ce qui vient après le sujet», per usare un'espressione decisamente ricorrente nella fase esplicitamente fenomenologica di Marion, già a partire dal suo *incipit* in *Réduction et donation*²⁴. Per cui il soggetto deve continuare a occupare quel posto centrale che Cartesio storicamente ha saputo conferirgli, ma all'interno di una prospettiva completamente nuova, tale da permettere la trasgressione di quel modello di soggettività – al punto che Marion avverte la necessità di trasgredire anche terminologicamente il vecchio soggetto a favore dell'adonato, espressione che trasgredisce il linguaggio comune, poiché non riconducibile rigorosamente al destinatario né al donatario. Ma la rifondazione della soggettività va di pari passo, in Marion, con la rifondazione del concetto di fenomeno e quindi, più in generale, di fenomenologia. D'altro canto, se il soggetto nasce – cartesianamente – come tale sulla base della posizione conoscitiva, metodologicamente consolidata²⁵, rispetto al conosciuto (oggetto), solo una rielaborazione della loro complessa relazione permette di fare fenomenologia. Il che è proprio il risultato a cui approda *Réduction e donation*, fondamentale perché pone esplicitamente e formalmente a tema la grande questione della riduzione fenomenologica.

Vi è un testo, che riportiamo qui di seguito nonostante la sua notevole lunghezza, in grado a nostro avviso di sintetizzare buona parte della riflessione fin qui condotta, e insieme di rilanciare – riaprire – il prosieguo dell'indagine; vale la pena di leggerlo per intero:

La phénoménologie, du moins dans sa figure husserlienne, avait, dès avant Heidegger, lié son destin à celui de son interprétation de Descartes en sorte que rien de phénoménologique ne pouvait plus, quant au principe, se décider sans une discussion avec Descartes. Descartes, tel que le rencontre Heidegger, a déjà statut de motif phénoménologique, sinon rang de phénoménologue. Descartes apparaît, pour Heidegger, d'abord positivement phénoménologique par l'intermédiaire de Husserl. Autrement dit, l'autorité de Husserl, surtout d'ailleurs après le virage de 1907, a investi Descartes d'une dignité phénoménologique telle que toute discussion sur Descartes revient à une discussion avec Husserl; plus exactement, toute discussion des thèses cartésiennes qu'avait légitimées Husserl équivaut à une discussion théorique de Husserl lui-même. L'équivalence entre Descartes et la phénoménologie (husserlienne) peut ainsi se déployer en deux directions absolument contraires; ou bien Descartes est phénoménologue parce qu'il anticipe sur Husserl; ou bien la phénoménologie husserlienne n'est pas pleinement phénoménologique, parce qu'elle reste prisonnière de décisions cartésiennes non critiquées, voire d'abord non discernées. Heidegger, très tôt, va suivre la seconde direction: son éloignement de l'interprétation husserlienne de la phénoménologie s'accomplira par la critique des présupposés cartésiens en elle. Descartes subira une critique, mais une critique qui s'adresse aussi bien et d'abord à

²⁴ È opportuno rilevare che Cartesio, insieme a Kant, Husserl ed Heidegger, è tra i filosofi di riferimento in assoluto e largamente più citati da Marion anche nel suo manifesto fenomenologico, *Étant donné*, quasi nel tentativo di continuare a ricostruire e a misurarsi con coloro che costituiscono lo scheletro portante della storia della fenomenologia.

²⁵ Al riguardo, si possono leggere con profitto, MARION, *Quelle est la métaphysique dans la méthode?*, in *Id.*, *Questions cartésiennes I*, 37-73; e *Quelle est la méthode dans la métaphysique?*, in *ibi*, 75-109.

Husserl, d'autant moins phénoménologue qu'il reste plus cartésien. Descartes surgit ainsi comme le motif non phénoménologique de Husserl²⁶.

Tale testo è importante non solo per la ricostruzione storico-filosofica – pur nella sua sinteticità – del confronto tra Husserl e Heidegger circa il rapporto tra Cartesio e la fenomenologia, ma anche perché in tale ricostruzione possiamo vedere teoreticamente impegnato lo stesso Marion. Riteniamo infatti che il nodo problematico, ma anche la fecondo da cui prende le mosse e di cui insieme è portavoce la proposta fenomenologica del Nostro, trovi qui un momento fondativo eccezionale o, meglio, l'impostazione ultima.

Non v'è dubbio, secondo Marion, che Husserl sia un filosofo cartesiano, almeno per la centralità che riconosce molto presto al soggetto nella sua proposta fenomenologica. Ma è altrettanto vero che la fenomenologia storica nasce, classicamente, con Husserl proprio perché costui prima di ogni altro²⁷, tenta *l'apertura e l'estensione*²⁸ della presenza fino alla donazione, in un movimento speculativo volto al ritorno alle cose, alla ricerca di ricostituire la spaccatura moderna tra mondo delle cose e mondo della coscienza. A voler essere rigorosi, potremmo dire che la fenomenologia nasce solo in seno alla donazione – e non la donazione in seno alla fenomenologia – perché la donazione costituisce il momento originario della fenomenologia e insieme il momento che permette la ricostituzione unitaria della spaccatura tra mondo delle cose e mondo della coscienza. Se quindi la fenomenologia husserliana *tenta la donazione*²⁹, processo dentro cui si iscrive anche l'apertura e l'estensione dell'intuizione sensibile – kantiana – a intuizione categoriale³⁰, tuttavia «tient moins à l'intuition catégoriale qu'à ce que elle indique, sans le réaliser elle-même – l'élargissement de la présence, entendue comme objectivité, selon la mesure excessive de la donation»³¹; il fatto che non riesca a realizzare ciò che indica, è ascrivibile a quella che Marion chiama alla fine riduzione trascendentale: «La première réduction, qui est transcendente (“cartésienne”, “kantienne”, “phénoménologique”, peu importe ici), équivaut à une constitution d'objets»³². Per Marion, Cartesio è sì un fenomenologo *ante litteram*, dal momento che, al di là dei dualismi che la storia gli imputa in modo semplicistico, è il filosofo che tenta l'unitarietà del mondo

²⁶ ID., *Réduction et donation*, 123-124.

²⁷ Con Kant si assiste ad un'ulteriore restrizione del *cogito* cartesiano in senso trascendentale: «La limite fixée par Kant à l'intuition doit diversement se transgresser – mais pour un seul motif: l'exigence phénoménologique de la donation en présence de tout phénomène, sans reste ni réserve, le catégorial ne faisant pas exception» (*ibi*, 27).

²⁸ Così viene intitolato, programmaticamente, il primo capitolo di *Réduction et donation*, 11-63.

²⁹ Secondo la bella espressione di CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 68.

³⁰ Cfr. MARION, *Réduction et donation*, 57ss.

³¹ *Ibi*, 60; il passo appena citato prosegue puntualizzando che «l'élargissement doit s'entendre non seulement comme une extension (*Erweiterung*) de l'intuition et de la signification par la donation, mais surtout comme “l'exigence d'une libération du sol (*Freilegung des Bodens*)” phénoménologique».

³² *Ibi*, 304.

attraverso la soggettività e la potenza del metodo di ricondurre tutto al soggetto. Tuttavia Cartesio è all'origine anche di quella soggettività trascendentale che, attraverso soprattutto Kant, giunge fino alla fenomenologia husserliana e che ripropone esattamente quella spaccatura che voleva evitare.

In Husserl, alla fine, l'intervento del cosiddetto "principio dei principi" sottopone la donazione al giogo e alla misura dell'intuizione – pur se categoriale. Se da un lato Husserl rimane un erede di Cartesio e di Kant, dall'altro, tentando la donazione attraverso l'apertura e l'estensione all'intuizione categoriale, egli tenta di trasgredire esattamente le restrizioni della soggettività cartesiana e kantiana da cui egli parte, pur senza riuscire fino in fondo nel suo intento – tentare la donazione. Se è erede di Cartesio e in particolare dell'impostazione trascendentale che da Cartesio proviene, egli è, a giudizio di Marion, erede – fedele – anche alla dinamica trasgressiva dello stesso Cartesio, la cui costituzione della soggettività, come abbiamo potuto vedere, è una costituzione fin dalle origini intrisa di tensioni intime. La metafisica cartesiana per Marion, proprio nel suo spingersi ai limiti, esige da se stessa una trasgressione, fatta propria dal superamento di Pascal, ma anche dallo stesso Cartesio nel momento in cui, nel suo testo di riferimento ovvero le *Meditationes*, privilegia la formulazione *ego sum, ego existo* al posto della più conosciuta *ego cogito, ergo sum*. Quindi, più in là di quanto ha visto Heidegger, per Marion Husserl è davvero fenomenologo erede di Cartesio, anche nel tentativo – non portato a compimento – di superamento dello stesso Cartesio.

Ma la dinamica trasgressiva innescata – apertura ed estensione fino alla donazione – è esattamente quella dinamica con cui Heidegger dovrà misurarsi e che lui stesso dovrà praticare per andare oltre Cartesio, ed oltre Husserl vittima di Cartesio, nel tentativo di ritornare alle cose. Infatti Heidegger riconosce che Husserl ha mancato il progetto originario – espresso fin dalle *Ricerche logiche* (1900-1901) – di tentare la donazione, proprio perché è rimasto cartesiano – ma, dovremmo dire a rigore, perché una certa interpretazione della soggettività³³ gli ha impedito di portare a termine il processo trasgressivo. Ed è da qui che prende le mosse Heidegger: si tratta esattamente di proseguire la trasgressione del paradigma trascendentale, nella direzione di un'apertura ed estensione ulteriore, in quanto tale paradigma esclude tutto ciò che non è costituibile come oggetto. Ma ci sono dei fenomeni non appiattibili³⁴ sull'oggettività, e che tuttavia *si danno* a noi, ci sono perché *si danno*. Di qui

³³ Possiamo permetterci qui di rimandare a ID., *Questions cartésiennes II*, 7-19.

³⁴ Al riguardo si veda *Réduction et donation*, 90: «En un mot, comme la phénoménalité du "phénomène réduit" se réduit à la présence objective et permanente, tout phénomène qui ne se réduit pas à cette présence,

l'esigenza, per Heidegger, della riduzione esistenziale od ontologica: «La seconde réduction, se déclare existentielle, en ce qu'elle se met en œuvre par l'étant existant, ou bien ontologique en ce qu'elle ouvre la question de l'être»³⁵. La radicalizzazione di Heidegger è volta a trasgredire il fenomeno come dato, presenza oggettiva frutto dell'evidenza intuitiva, verso la fenomenalità come darsi del fenomeno. Nell'ente si dà l'essere. In quanto tale, l'ente non è solo oggetto statico, ma già il fenomenizzarsi – d(on)arsi – dell'essere, e dunque in esso accade, *e-viene*, in quanto e-vento, *dato* che porta con sé una dimensione di profondità ineludibile, dove

la profondeur n'indique pas ici que «derrière» le phénomène autre chose attendrait d'apparaître, mais que l'apparaître même du phénomène – à titre de manière (d'être) et donc de non-étant – révèle une profondeur. La profondeur ne double pas le phénomène (au sens cinématographique ou policier) elle le révèle à lui-même – à savoir manifeste qu'il *est* en tant que l'être s'ouvre d'abord comme la phénoménalité où, ensuite seulement, lui-même peut se découvrir. Ainsi la profondeur du phénomène relance-t-elle la phénoménologie comme savoir non seulement des phénomènes, mais, bien plus radicalement, de leur phénoménalité. L'être ne peut s'ouvrir (et donc se faire l'enjeu) de la phénoménologie, qu'autant que les phénomènes se trouvent vus comme des étants entrant dans la présence³⁶.

Se Heidegger riprende e *approfondisce* il progetto originario husserliano, anch'egli rimane tuttavia impigliato dentro le maglie dell'*ego*, mascherato sotto le vesti del *Dasein*³⁷. *Dasein* ed *ego* non sono certo identici né sovrapponibili semplicisticamente, tuttavia il *Dasein* non riesce a liberarsi del retaggio egologico nella misura in cui questo condiziona e riduce i fenomeni secondo il paradigma della differenza ontologica, la quale offre sì profondità al fenomeno e permette l'accesso alla fenomenalità, ma non libera totalmente la fenomenologia perché vincola i fenomeni all'essere, alla modalità d'essere dello stesso *Dasein*³⁸. In fondo, abbiamo già potuto constatarlo, l'essere come orizzonte della riduzione heideggeriana, va a precondizionare il darsi dei fenomeni, facendo anche di Dio un idolo. Con ciò, Heidegger

s'exclut de lui-même de la phénoménalité. Du phénomène husserlien, il faudrait dire que, réduit à l'évidence sans reste de la présence, il élimine la distorsion de l'apparaître; distorsion que toute l'adéquation (entre intentionnalité et remplissement, entre évidence et vérité) n'a pour fonction que de ramener à la stricte égalité. Sans reste, en effet, puisqu'aucun rest ne vient troubler l'équation finale, le phénomène husserlien, comme parfaite apparition de la présence, peut se dire un phénomène plat».

Il presente passo è tratto dal capitolo secondo di *Réduction et donation*, che a sua volta è una rielaborazione di un articolo, e precisamente di ID., *L'étant et le phénomène*, in J.-L. MARION – G. PLANTY-BONJOUR (sous la direction de), *Phénoménologie et métaphysique*, Puf, Paris 1984, 159-209; per una maggior efficacia, nell'articolo originale Marion chiudeva il testo sopraccitato facendo uso di un lessico insistente: «... un phénomène plat – mis à plat, plan, plein» (*ibi*, 183).

In maniera più sintetica, ancora in *Réduction et donation*, 97, possiamo leggere: «Du phénomène en son acception husserlienne, nous concluons qu'il se donnait comme un phénomène *plat* (sans reste, étale, en surface), donc parfaitement présent».

³⁵ *Ibi*, 304.

³⁶ *Ibi*, 99.

³⁷ Cfr. *ibi*, 155.

³⁸ Cfr. *ibi*, 9; 118-161; 209-210. A conferma, Marion può scrivere: «Le privilège du *Dasein* est strictement phénoménologique, non pas anthropologique» (*ibi*, 109).

risulta essere, come Husserl, doppiamente fedele a Cartesio, giacché da un lato non riesce a liberarsi adeguatamente della struttura egologica della soggettività, dall'altro tenta la donazione attraverso un'ulteriore trasgressione. Scrive infatti Marion:

Dans les deux couples phénomène/phénoménalité et étant/être, et pour en permettre la superposition ou le croisement, la pensée opère le même acte – une transgression. Transgression veut dire ici non quelque violence arbitraire et barbare, mais la performance du retour aux choses mêmes; les choses de la pensée ne coïncident pas avec les choses de la vie; la pensée ne doit pas revenir seulement aux étants et aux phénomènes, c'est à dire à la présence évidente et permanente; elle doit redoubler son élan pour entrer dans la profondeur (immanente) de cette présence, en ouvrant l'immanence même selon la phénoménalité, donc l'être. [...] La transgression ne défait pas l'étant, ni ne conteste le phénomène, puisqu'il s'agit d'y faire voir l'étant en tant que l'étant lui-même. La transgression consiste à questionner jusqu'au bout, donc en perçant jusqu'au commencement radical³⁹.

E analogamente:

Ainsi paraît-il clairement que la méconnaissance du statut ontico-ontologique de la réduction découle directement, chez Husserl, de la méconnaissance du retour à la chose même, qu'il avait pourtant le premier pris comme but et comme méthode. Inversement le déplacement de la réduction en interprétation va de pair, selon Heidegger, avec la relance du principe d'un retour à la chose même, puisqu'il ne s'agit dans les deux cas que de transgresser l'étant en direction de son être; mais cette transgression elle-même implique d'abord la reconnaissance du phénomène comme un étant⁴⁰.

Come possiamo vedere, Marion riprende il lessico della trasgressione, che aveva già utilizzato negli studi cartesiani. Non si può fare a meno di rilevare come il linguaggio utilizzato in *Réduction et donation* appartenga e ruoti costantemente, talora anche in maniera ossessiva, all'interno della galassia della trasgressione: superamento, estensione, apertura, profondità... non si tratta tanto di un *oltre* come ulteriorità trascendente, quanto di uno spazio intimo alla vita in cui accade la donazione. Tale trasgredire, così come filosoficamente viene inteso da Marion, non significa avventarsi, precipitarsi sulle cose. Tutt'altro; se un ritorno alle cose è possibile, non può avvenire che tentando la donazione, quasi che le cose non debbano ritornare e che al soggetto – o rigorosamente, per il momento, a ciò che viene dopo il soggetto – non spetti il ritorno delle cose.

Significativamente a questo punto, per Marion,

il s'agira – bien au-delà – de comprendre comment et pourquoi ce qui est ne l'est qu'en tant que donné: être revient à être donné, d'une donation qui ne s'accomplit que dans le jeu du phénomène avec lui-même – de l'apparaître avec l'apparaissant. Une telle interrogation cependant suppose deux préalables: (a) un pas en retrait devant la donation elle-même – pour seulement parvenir à la considérer comme digne de question, au lieu de l'oublier à force d'en habiter l'évidence; (b) la reconnaissance que, dans la donation désormais universelle, il y va de l'être de ce qui apparaît ainsi dans la mesure même où il se donne. Ces deux préalables reviennent à demander: (a) si une réduction phénoménologique accomplirait le pas en retrait permettant de considérer la donation comme telle, et (b) si la percée de la donation ne conduit pas inévitablement et d'emblée la phénoménologie vers la question de l'être. Ces deux requêtes

³⁹ *Ibi*, 100.

⁴⁰ *Ibi*, 104.

ne font, en fait sinon en droit qu'une demande: la réduction conduit-elle la phénoménologie à voir l'être comme un phénomène?⁴¹.

Puntualmente, con la trasgressione, ritorna anche il ritiro, la generazione della distanza, una sorta di spazializzazione della donazione. Proprio perché, prima di tutto, la distanza è *data*, e dunque rappresenta in un certo qual modo l'esito della donazione, ogni trasgressione si configura non tanto come una nuova struttura trascendentale, ma come la riduzione della riduzione.

Di qui la proposta di Marion della terza riduzione, quella che successivamente egli stesso chiamerà riduzione erotica, abbozzata già nelle ultime pagine di *Réduction et donation*, ma che verrà adeguatamente elaborata solo una volta che sarà parimenti elaborata sufficientemente – anche se non completamente – la fenomenologia della donazione. Tentare la donazione significa quindi essere consapevoli che, sulla scia di Heidegger, la possibilità supera l'effettività⁴², per cui l'effettività non può essere misura della possibilità. Efficacemente Marion può giungere a concludere che

la donation se déploie selon la mesure directe de la réduction: plus la réduction se radicalise, plus se déploie la donation. Ou plutôt, elles progressent en proportion inverse, car la réduction se radicalise en (se) réduisant à un point de référence d'autant plus originel et inconditionné, qu'il se restreint plus, tandis que la donation qui s'ensuit s'élargit à un champ d'autant vaste qu'elle impose moins de conditions. Plus la réduction (se) réduit, plus elle étend la donation⁴³.

Una volta ridotta la riduzione e liberato il fenomeno, resta da comprendere adeguatamente la donazione e il suo destinatario e donatario, dal momento che nella progressiva trasgressione dell'oggetto, dell'ente fino a tentare la donazione, progressivamente viene trasgredito anche il soggetto trascendentale, e il *Dasein* fino a ciò che viene dopo il soggetto, l'adonato. La liberazione del fenomeno attraverso la pratica fenomenologica, è *ipso facto* anche la liberazione del soggetto attraverso la riduzione erotica.

3.2 L'ADONATO

Una volta tracciata la direzione e mostrata quindi, almeno embrionalmente, la destinazione verso cui comincia a muoversi l'approccio fenomenologico di Marion con la pubblicazione di *Réduction et donation* (1989), diventa indispensabile prendere in

⁴¹ *Ibi*, 62-63. Si può vedere, per quanto concerne il ritiro, il passo indietro, anche *ibi*, 165.

⁴² *Ibi*, 10.

⁴³ *Ibi*, 303.

considerazione il testo che più di ogni altro costituisce il vero manifesto della fenomenologia della donazione, ossia *Étant donné* (1997). Il legame tra i due testi è, al di là delle esplicite e già menzionate affermazioni dell'autore, strutturale. *Réduction et donation* si chiude proprio aprendo alla terza forma di riduzione quale risultato fenomenologico – radicalizzazione come trasgressione – dell'analisi soprattutto dei testi fondanti la stessa tradizione fenomenologica, ossia quelli di Husserl ed Heidegger, ma sempre con un orecchio teso all'ascolto e al confronto con le più recenti istanze filosofiche di Levinas, Henry e Derrida, nel tentativo costante di forzare – trasgredire nel senso di ridurre – i limiti posti alla realtà da parte della soggettività, sia essa quella trascendentale o quella esistenziale, nelle differenti forme in cui entrambe sono state proposte. La terza riduzione si configura così come la radicalizzazione dell'apertura ed estensione della presenza come darsi della realtà alla soggettività. Come afferma un'acuta osservatrice, «in tale contesto si spiega la ricerca (di Marion) di un esistenziale che guidi alla sospensione radicale e totale di ogni interesse per l'essente affinché – paradossalmente – esso sia»⁴⁴. Tale esistenziale provoca una duplice disfatta, da un lato quella dell'io trascendentale – del quale il *Dasein* non è altro che l'ennesima trasfigurazione –, dall'altro quella degli enti del mondo dal momento che «l'ennui nous conduit à une impasse; mais c'est précisément dans cette aporie même qu'il sévit. L'ennui laisse en place l'étant, sans le nier, le déprécier ou en subir l'assaut absent. Il laisse l'étant en place, sans l'affecter, sans surtout s'en laisser affecter; il abandonne l'étant paisiblement et sereinement à lui-même, comme si de rien n'était»⁴⁵. Non si tratta quindi di un processo di nientificazione alla maniera dell'angoscia heideggeriana, per la quale «il revient à l'étant de faire défaut»⁴⁶, quanto piuttosto di «un radical inintérêt»⁴⁷ esistenziale giacché «le défaut vient de celui qui s'ennuie, parce qu'il s'écarte de l'étant, fuit ses assiduités, ne relève jamais ses invites, bref se porte absent au sein même de sa présence obligée par la facticité»⁴⁸. Si assiste per questa via a una «suspension du monde», tale che «ne manifeste aucun être-dans-le-monde, mais la dissolution de la mondanité elle-même»⁴⁹. Se «l'ennui destitue le *Je* de son caractère d'étant dans l'être duquel il y va de l'être en général», e se «l'ennui, engloutissant d'abord et surtout le *Je*,

⁴⁴ C. CANULLO, *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia in Réduction et donation*, in G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi Editore, Perugia 2002, 25-63, 52.

⁴⁵ MARION, *Réduction et donation*, 286-287.

⁴⁶ *Ibi*, 286.

⁴⁷ *Ibi*, 287.

⁴⁸ *Ibi*, 286.

⁴⁹ *Ibi*, 287.

dissout aussi bien les choses, les étants du monde»⁵⁰ abandonandoli a se stessi, allora, in conclusione,

l'ennui, qui hait ce qui est, donc aussi l'être, détourne, en s'exerçant à son plus intime, le *Dasein* de l'obligation d'avoir à être l'être de l'étant; il pèse à la jointure où le *Dasein* s'articule avec l'être; il porte le fer sur le pli, où l'étant s'assujettit à l'être, à savoir sur le *Dasein* même. Mais cette fois, l'ennui pourrait travailler au nom et en faveur de l'authenticité; car, en désappariant le *Dasein* de l'être qu'il a à être, l'ennui ne tend qu'à le libérer pour qu'il s'adonne à une propriété plus essentielle – pour le laisser se constituer comme éventuellement (le) *là*, pour une autre instance que l'être de l'étant. Ainsi, en suspendant la revendication par l'être sur le *Dasein*, l'ennui non seulement s'inscrirait strictement dans les moments de l'analytique existentielle, mais surtout ré-ouvrirait la cause entière du *Dasein*, en insinuant la possibilité qu'un autre, plus propre en tant même que soustrait à la revendication de l'être, tiendrait le *là*, mieux se tiendrait là.

Celui qui n'a pas à être – parce que l'ennui le dispense de répondre à la revendication de l'être comme à son enjeu propre – ne rompt pourtant pas totalement avec le *Dasein*. Il tente de lui succéder dans la possession, donc l'identification du *là*: car pour quoi le *là*, que *Je* suis, se tient-il là? Lorsque le *là* se détermine comme un *Dasein*, un *être-là*, il se tient *là* pour être, donc plus essentiellement, pour l'être; en effet, l'être le revendique et la revendication de l'être destine le *là* à (être là pour) cet être, à se tenir là en tant qu'*être-là*. Que si l'ennui libère le *là* de l'appel d'être, il ne l'affranchit que pour mieux l'exposer au vent du tout autre appel possible; ainsi, le *là* libéré s'expose-t-il à la possibilité non ontologique d'une autre revendication, qui le qualifierait pour se tenir là en faveur d'un autre – d'une autre faveur⁵¹.

Come si vede, per Marion, la noia, destituendo l'*ego* e gli enti del mondo, apre a un evento – istanza – più originario, dal momento che in tale processo di destituzione – e non di distruzione⁵² – essa permette di cogliere sì l'ente nella sua vanità, senza tuttavia nientificarlo. Perciò attraverso la noia, il soggetto – il *Dasein* – esperisce la pochezza dell'essere e insieme la non esauribilità del sé e del mondo in generale, nell'essere. Nella noia l'essere del soggetto, e con esso l'essere del mondo, è momento secondo, ma non secondario, rispetto a un momento, a un'istanza più originaria, altra rispetto a quella ontologica. L'essere diventa così momento ricettivo di un mo(vi)mento più originario. Nella noia il soggetto esperisce la verità dell'essere come appello, chiamata all'essere. All'appello heideggeriano dell'essere, alla rivendicazione dell'essere, corrisponde quale momento più originario, dal punto di vista fenomenologico, la chiamata, l'appello ad essere e all'essere, tanto che Marion può affermare che «le modèle de l'appel s'exerce avant la simple revendication de l'être, et plus amplement»⁵³, o, ancora più radicalmente, che «la pure forme de l'appel joue avant toute

⁵⁰ *Ibi*, 288. Particolarmente illuminante l'immediato prosieguo del testo: «Non qu'il les détruisse, puisqu'il les laisse à elles-mêmes; mais précisément, il les laisse parce qu'il les abandonne; en ne les écoutant ni en les appelant, il les délaisse et les déserte; il les prive de toute leur dénomination d'étant en chômant sa fonction d'être l'étant dans l'être duquel il y va de l'être de tous les autres étants [...] Les étants, veufs du *Je* en charge de leur être, certes demeurent, mais silencieusement frappés de vanité: rien ne change, rien ne bouge, rien ne disparaît, mais tout est comme s'il n'était pas».

⁵¹ *Ibi*, 294.

⁵² Cfr. *ibi*, 289.

⁵³ *Ibi*, 295.

spécification, même de l'être»⁵⁴. In tale esperienza, il soggetto riconosce che l'*identità* personale, ontologicamente fondata, è momento secondo rispetto a una dimensione più originaria che, se non è dicibile fuori dell'ontologia perché non può che darsi e dirsi ontologicamente, nella noia si mostra e apprezza come eccedente la stessa ontologia. In questo senso la noia non è assimilabile ad altre affezioni emotive, proprio perché in grado di vanificarle tutte e insieme di ricondurre l'essere umano al suo mo(vi)mento originario, alla sua condizione originaria: sul solco già abbozzato da Pascal, Marion infatti afferma che

l'ennui n'affecte pas, entre autres tonalités affectives, l'homme; il en détermine originairement la condition mondaine; l'homme s'ennuie en tant même qu'il est, ou plutôt qu'il endure sa condition d'étant; de même qu'aucun autre étant ne s'appréhende lui-même comme purement étant, de même aucun étant ne doit ni ne peut affronter son étonnement selon la distance de l'ennui; le divertissement gère l'inconstance des distractions pour masquer l'inquiétude de l'étant qui se sait étant. Ou plutôt de l'étant qui, précisément parce qu'il se sait étant, peut se distancer de sa condition – se distancer d'être comme cet étant. La «condition» coïncide d'assez près, ici, avec la facticité: l'«homme», selon Pascal, se découvre déjà ici et là prisonnier du fait qui l'a d'avance fait ce qu'il est, comme le *Dasein*. Mais, au contraire sans doute du *Dasein*, qui n'oscille jamais qu'entre le deux postulations de son mode d'être un étant remarquable (à savoir l'authenticité et l'inauthenticité), l'«homme» reconnaît directement comme sa «condition» de se tenir à distance de tout ce qui, dans le monde, pourra jamais le déterminer comme l'étant que, pourtant, il est seul purement. L'«homme» habite, du fait de l'ennui, l'écart d'avec lui-même que creuse la distance de son étonnement⁵⁵.

Attraverso la noia l'uomo ha accesso a una distanza che gli è strutturale – è la sua stessa condizione d'essere – e che lo caratterizza originariamente. In tal senso l'essere umano è distanza, esposto ad altra istanza che a quella dell'essere, è scarto intimo. Una distanza – una dualità di istanze, una duplice istanza – che è ciò per cui l'uomo è chiamato alla trasgressione. In tutta l'opera di Marion, così come in *Réduction et donation*, c'è un nesso profondo tra il concetto di distanza e il concetto di trasgressione; un nesso che nel quinto capitolo di *Réduction et donation – Le rien et la revendication* – raggiunge un livello di delucidazione e tematizzazione forse sfuggito fino ad ora. In fondo, la noia, quando espone il soggetto a un'altra istanza, gli svela la distanza che gli è costitutiva; e dunque, quando la noia lo espone ad altra istanza, lo pone nella distanza e a distanza. La trasgressione altro non è in questa sede che la forma in cui il soggetto è chiamato ad abitare la distanza. In un passo estremamente nitido, pur nell'essenzialità dell'elaborazione, Marion sintetizza efficacemente il percorso fenomenologico che l'ha condotto alla terza riduzione, quella dell'appello, in relazione alla trasgressione:

Pareille transgression de la revendication de l'être et du *Dasein*, à supposer qu'elle puisse en fait s'accomplir, soulève surtout une question de droit: aboutit-elle encore à une situation authentiquement phénoménologique ou ne renonce-t-elle pas plutôt aux élémentaires exigences méthodologiques d'une

⁵⁴ *Ibi*, 297.

⁵⁵ *Ibi*, 284-285.

«science rigoureuse»? Un principe fondamentale permet pourtant de répondre: la transgressione de la revendication de l'être par la pure forme de l'appel appartient au champ phénoménologique pour la même raison exactement qui permettait à l'analytique du *Dasein* de se substituer à la constitution du *Je* transcendantal: la «percée» husserlienne comme le «nouveau commencement» heideggerien procèdent suivant la réduction, en deux figures, certes différentes mais également phénoménologiques. Or la reconduzione de la revendication de l'être à la forme pure de l'appel, qui d'ailleurs la rend seule possible, répète encore la réduction: plus essentielle que la réduction des objets à la conscience d'un *Je*, intervenait leur réduction au rang d'étants, donc la réduction des étants au *Dasein* comme seul étant ontologique; plus essentielle encore s'affirmait la réduction de tous les étants à l'être, revendiquant la mise en jeu du *Dasein*; plus essentielle enfin que cette (réduction par) revendication apparaît finalement la réduction de toute revendication à la forme pure de l'appel. Après la réduction transcendantale et la réduction existentielle, intervient la réduction à et de l'appel. Ce qui se donne ne se donne qu'à celui qui s'adonne à l'appel et que sous la forme pure d'une confirmation de l'appel, répété parce que reçu. La revendication de l'être elle-même ne peut appeler qu'en endossant cette forme pure – que pourtant Heidegger persiste à taire. La réduction transcendantale ne pouvait donner aucun objet au *Je*, si ce dernier n'admettait la donation à lui faite comme une parfaite effectivité – selon le «principe de tous les principes». L'appel paraît ainsi comme le schème originario des deux réduzioni antérieures, précisément parce que lui seul permet de reconduire à..., en ce qu'il demande de s'adonner à la donne de l'appel comme tel – de se rendre à l'appel, au double sens de s'y abandonner et de se déplacer vers lui. En tant que pure réduction – puisque parfaite reconduzione à... –, l'appel revendiquant pour lui-même relève éminemment de la phénoménologie⁵⁶.

Che l'uomo viva la noia o meno, che tale tonalità affettiva sia presente solo temporaneamente, tutto ciò non mette in discussione la struttura originaria dell'essere umano; la noia, semmai, ne permette l'accesso, la rivela. Nella noia l'uomo fa esperienza della distanza che lo abita, quella dell'appello originario. La trasgressione, ultima – perché radicale – forma della riduzione, ad altro non mira che a rendere manifesto l'appello attraverso un processo di presa di distanza da ogni aggressività, da quella di stampo trascendentale fino a quella heideggeriana del *Dasein*. Ma la possibilità stessa di distanziarsi da sé, è strutturale alla costituzione stessa della soggettività *marionienne*, costituzione da intendersi non tanto come struttura precostituita – il che farebbe ricadere Marion nella prospettiva trascendentale – ma come mo(vi)mento dinamico originario. La possibilità stessa di prendere le distanze da sé, proviene – è d(on)ata, direbbe rigorosamente Marion – dalla distanza stessa che abita il soggetto. Tuttavia, poiché l'essere umano è già mo(vi)mento secondo, la stessa distanza costitutiva che lo abita, è data. *Étant donné*, fin dal titolo stesso, prende le mosse esattamente da questo punto e da questa visione d'insieme⁵⁷. Per rendersene conto, è sufficiente leggere le primissime parole, all'interno del capitoletto introduttivo dedicato, dopo e a causa del dibattito suscitato da *Réduction et donation*, alle *Réponses préliminaires*:

Étant donné – la formule semble aller de soi.

L'entente spontanée s'y allie facilement à la lecture savante pour y ajouter un article au premier mot, en sorte de lire «l'étant donné», en considérant «[l']étant» comme un substantif, pour simplement conclure que ce qui est, à savoir l'*ens* des philosophes ou, selon un vieux mot français, l'étant se trouve aussi

⁵⁶ *Ibi*, 296-297.

⁵⁷ Per una prima introduzione a *Étant donné*, si può fare riferimento a un testo di G. Ferretti, reperibile all'indirizzo <http://www.filosofico.net/marion.htm>

donné; un étant – en d’autres termes, un donné. Bref, la formule énoncerait seulement qu’il y a de l’étant plutôt que rien; ainsi, la lecture commune, savante et spontanée à la fois, ne comprend dans «étant donné» que ce que la métaphysique peut en dire. Par quoi non seulement cette lecture n’en lit pas vraiment la lettre, mais elle s’expose à l’incohérence. [...] Bref, la lecture spontanée et savante d’«étant donné» démultiplie «étant» et oublie entièrement «donné».

Il faut donc y renoncer et lire «étant donné» comme, à la réflexion, il se donne: sans article ajouté, «étant» doit se prendre pour un verbe; et un verbe qui travaille pour un autre (verbe *auxiliaire*), puisqu’il met en oeuvre ce qui, dès lors, s’avère à la fin «donné». «Étant donné» indique que le donné s’est bel et bien déjà et irrévocablement donné. [...] Ici «étant» prépare «donné», qui l’accomplit et lui confère la force d’un fait accompli – *to enforce* dit l’anglais. Plus encore: ne s’en considérant que comme l’auxiliaire, «étant», à titre de verbe, bascule et disparaît dans le «donné», parce qu’il ne vise qu’à le renforcer; «étant» pose le fait du «donné» et s’y dépose tout entier. «Étant donné» – le donné se donne de fait et atteste ainsi la donation. «Étant donné» ne reconduit pas le donné au rang d’un étant encore mal nommé, ni ne l’inscrit dans l’étantité supposée normative, mais le découvre comme un donné, qui ne doit rien à personne, donné en tant que donné, qui s’ordonne à la donation et y emploie même «étant». Du même geste, le donné conquiert sa donation et l’être (étant verbal) y disparaît en s’y accomplissant. En effet, ici, le donné déplie verbalement en lui sa donation – ce que nous nommerons ce pli du donné –, et l’être auxiliaire se range à la donation, qu’il sert. «Étant donné» dit le donné en tant que donné⁵⁸.

Il movimento in questione nell’espressione *étant donné* è proprio il movimento di chi abita la distanza, e dunque la percorre tramite la trasgressione. Una tale distanza non ha a che fare – è bene precisarlo – con la scissione tra io trascendentale e io empirico, né si presenta come un inconsapevole e incauta ricaduta di Marion dentro la stessa scissione in una forma nuova. Semmai la distanza è ciò che rende tale scissione – che pure porta con sé delle buone ragioni, oltre che delle importanti possibilità ermeneutiche – inadeguata alla comprensione dell’essere umano. La riduzione, come trasgressione del soggetto trascendentale e del *Dasein*, si attua nel realizzare quel passo indietro che lascia apparire le cose. In questo modo la distanza che il soggetto prende dalle cose per accedervi, è innanzitutto la distanza che il soggetto prende da se stesso: solo quando egli è in grado di prendere le distanze da se stesso, solo allora è possibile la fenomenologia. Ma la possibilità di prendere le distanze da sé, per Marion, non è primariamente una scelta morale ed etica del soggetto. Infatti è necessario prima di tutto considerare che «le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisément à ceci qu’elle prend l’iniziativa de la perdre»⁵⁹. L’iniziativa di perdere l’iniziativa ricalca quel processo di distanziamento – quello che Marion definisce la terza riduzione – che poggia in ultima analisi non sul soggetto, quanto sulla stessa donazione che crea e genera lo spazio, la distanza intima al soggetto, nel momento stesso in cui crea e genera il soggetto stesso. In questo senso ha ragione chi sostiene che «riduzione e donazione sono strettamente legate ed è solo nel loro intreccio che la carne del fenomeno (fenomenalità) si mostra. L’approfondimento fenomenologico che, rispetto a *Réduction et donation*, si compie con *Dato che*, sembra risiedere nel fatto che qui è la donazione stessa a mettere in atto la

⁵⁸ MARION, *Étant donné*, 5-7.

⁵⁹ *Ibi*, 15.

riduzione: non solo riduzione e donazione ma anche riduzione è donazione»⁶⁰. Il passo in avanti di *Étant donné*, sta proprio nel livello di tematizzazione speculativa e teoretica con cui iscrive l'essere nella donazione, ausiliare a suo servizio nella misura in cui l'essere – umano – è il luogo in cui si dà il fenomeno. Ciò che viene dopo il soggetto – che Marion chiama l'adonato – non è semplicemente colui che riceve la donazione. La radicalità della proposta fenomenologica di Marion *mostra* la sua tensione e inclinazione trasgressiva proprio in ciò che viene dopo il soggetto⁶¹. Cerchiamo di coglierne la posta in gioco.

La via dell'argomentazione che Marion propone è esattamente quella del fenomeno saturo, che possiamo ritenere uno dei contributi più importanti del Nostro alla storia della filosofia. Nella fenomenologia *marionienne*, in cui riduzione è donazione, il fenomeno può definirsi come «ce qui ne se montre qu'autant qu'il se donne»⁶², e dunque ogni dato è, fenomenologicamente, donato. È il movimento insito nell'essere, la donazione, per cui ciò che è, è d(on)ato. In quest'ottica, il fenomeno è tanto più fenomeno quanto è più libero dall'orizzonte da un lato, e dall'io trascendentale dall'altro, ossia quanto più è ri(con)ducibile alla donazione pura. Di qui la domanda che lo stesso Marion non può fare a meno di porsi:

Comment concevoir une donation enfin absolument inconditionnée (sans limites d'horizon) et absolument irréductible (à tout *Je* constituant)? Ne peut-on envisager des phénomènes, tels qu'ils inverseraient la limite (en débordant l'horizon, au lieu de s'y inscrire) et la condition (en reconduisant à soi le *Je*, au lieu de s'y réduire)? Déclarer d'emblée cette hypothèse impossible trahirait aussitôt une contradiction phénoménologique, dès lors que la phénoménologie se définit et se déploie précisément au fil conducteur de la possibilité⁶³.

Per Marion, ancora una volta, la storia della fenomenologia è esattamente la storia del pensiero filosofico che è andato a intrappolarsi tra le maglie delle sue più acute conquiste nel momento stesso in cui ha avuto l'audacia di tentare il ritorno alle cose. Così l'evidenza fenomenologica si è giocata fin da Husserl – ma per Marion la questione risale attraverso Kant fino a Cartesio, come è noto – nell'articolazione tra donazione da un lato e il rapporto tra intenzione/intuizione dall'altro; la donazione, dal punto di vista epistemologico, *avviene* alla coscienza attraverso l'articolazione tra intenzione e intuizione, significazione e riempimento,

⁶⁰ CANULLO, *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia in Réduction et donation*, 55. Sulla stessa lunghezza d'onda ci sembra essere anche G. FERRETTI, *Presentazione. Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in ID. (a cura di), *Fenomenologia della donazione*, 1-24, 3, dove, riguardo alla formulazione sintetica *marionienne* «autant de réduction, autant de donation» (MARION, *Réduction et donation*, 303) puntualizza come la traduzione «tanta riduzione, quanta donazione» possa pregiudicare la potenza dell'espressione originale francese e dunque sarebbe preferibile «lasciare nell'indeterminazione» il «primato tra donazione e riduzione, [...] usando la formula italiana “tanta riduzione, altrettanta donazione”».

⁶¹ Cfr. MARION, *Étant donné*, 344: precisa l'autore che l'adonato «vient donc après le “sujet”, au double sens de succéder à sa figure métaphysique et surtout de procéder du phénomène, sans le prévenir ni le produire».

⁶² *Ibi*, 441.

⁶³ *Ibi*, 264.

noesis e *noema*. Ora, l'evidenza consiste nell'adeguazione, o, meglio, nel grado di adeguazione – fin da Cartesio, attraverso Kant, fino a Husserl – tra intenzione e intuizione. Tuttavia, si domanda Marion,

pourquoi Husserl compromet-il le retour aux choses mêmes en marquant d'idéalité l'évidence et la vérité?

Réponse: parce que l'égalité que Husserl maintient en droit entre l'intuition et l'intention lui reste en fait inaccessible. L'intuition fait (presque) toujours (partiellement) défaut à l'intention, comme le remplissement manque à la signification. Autrement dit, l'intention et la signification surpassent l'intuition et le remplissement. [...] L'intuition reste essentiellement défailante, pauvre, nécessiteuse, indigente [...]. L'adéquation entre l'intention et l'intuition devient donc une simple limite, un idéal habituellement évoqué par défaut⁶⁴.

Stranamente, secondo Marion, la filosofia si è, storicamente, fondamentalmente occupata di due tipi di fenomeni: i fenomeni poveri e i fenomeni di diritto comune. I primi, i fenomeni poveri in intuizione «ne réclament qu'une intuition formelle en mathématiques ou une intuition catégoriale en logique, autrement dit une "vision d'essence" et des idéautés»⁶⁵. Tali fenomeni hanno da sempre goduto di un particolare privilegio metafisico, quello della certezza, garantito dal processo di astrazione, de-realizzazione, de-materializzazione e, alla fine, oggettivazione nel senso cartesiano del termine – riduzione ad oggetto. Disponibili per l'intelletto, maneggevoli per la ragione, essi costituiscono la possibilità stessa e l'essenza del sapere scientifico moderno. Tuttavia Marion non può non annotare come

ce privilège épistémique s'inverse aussi bien en un déficit phénoménologique radical – la manifestation ici ne [se] donne pas (ou peu), puisqu'elle ne livre ni intuition réelle, ni individu, ni temporalisation d'événement, bref aucun phénomène accompli. À l'encontre de la décision constante de la métaphysique, nous devons donc conclure que le privilège des phénomènes pauvres (certitude épistémique abstraite), loin de les qualifier, interdit précisément de les ériger en paradigme assuré de la phénoménalité en général⁶⁶.

I fenomeni poveri dunque, pur fenomeni in quanto donati, rimangono dei fenomeni privi della consistenza, profondità e spessore della realtà.

I secondi, i fenomeni di diritto comune, sono quei fenomeni per i quali «la signification (visée par intention) ne se manifeste qu'à la mesure où elle reçoit un remplissement intuitif; en principe, ce remplissement peut devenir adéquat (l'intuition égalant l'intention); pourtant, de prime abord et la plupart du temps, il reste inadéquat et l'intention comme son concept restent partiellement non confirmés par l'intuition, non parfaitement donnés»⁶⁷. Per questi fenomeni l'ideale massimo a cui la conoscenza può aspirare, è quello di

⁶⁴ *Ibi*, 268.

⁶⁵ *Ibi*, 310.

⁶⁶ *Ibi*, 311.

⁶⁷ *Ibidem*.

una corrispondenza – adeguazione – totale e completa – identità – tra intuizione e intenzione, anche se, di fatto, tale adeguazione resta, per lo più, asintoticamente possibile – a differenza dei fenomeni poveri – ma non realizzata⁶⁸. Con Marion possiamo quindi concludere che, « de même que le phénomène pauvre, le phénomène de droit commun à strictement parler ne peut pas s'individualiser »⁶⁹, entrambi assunti e assorbiti nella perfezione dell'idealità universale dell'intenzione e significazione. Sia i primi che i secondi restringono – riducono – l'intuizione all'intenzione, al concetto, senza permettere l'accesso alle cose; meglio, secondo tale paradigma conoscitivo, si viene a escludere l'accesso ad alcuni fenomeni, impedendo così alla fenomenologia di praticare la possibilità come radicalizzazione e compimento della fenomenalità. Ora, la storia della filosofia, per Marion, ha sempre privilegiato la conoscenza di questi due tipi di fenomeni, lasciandosi sfuggire – nel duplice senso del termine – un altro tipo di fenomeni che non solo appartengono alla fenomenologia, ma ne *definiscono* addirittura il significato ultimo. Tali sono i fenomeni saturi o paradossi, che, per Marion, sono sfuggiti alla storia della filosofia in generale sia nel senso che la storia della filosofia non ha saputo *pensarli*, sia nel senso che, nel momento stesso in cui non sono stati *pensati*, essi hanno dovuto e potuto fuggire in una zona franca dalla metafisica, guadagnando così una extraterritorialità metafisica. Infatti di fronte alla storia della filosofia, ma anche della più recente fenomenologia, Marion solleva una questione decisiva:

Au phénomène supposé pauvre en intuition, ne peut-on pas opposer un phénomène saturé d'intuition? Au phénomène que caractérisent le plus souvent le manque ou la pauvreté d'intuition (une déception de la visée d'intention), voire, exceptionnellement, l'égalité simple entre intuition et intention, pourquoi ne répondrait pas la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait *plus, voire démesurément plus*, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu?⁷⁰.

Per Marion, infatti,

il ne s'agit pas ici d'une hypothèse gratuite ou arbitraire. D'abord parce qu'elle résulte directement, à une correction près, de la définition commune du phénomène (Kant, Husserl) – laquelle met en relation deux termes (intuition et concept/signification) en n'utilisant que deux figures de leurs rapports (le défaut d'intuition et l'adéquation), mais en ignorant le troisième (le surcroît d'intuition ou/et le défaut de signification) qu'impliquent et désignent pourtant ses termes; car, en fait, l'hypothèse d'un phénomène saturé se borne à retourner contre elle une des possibilités de la définition commune du phénomène⁷¹.

La riduzione del fenomeno ai fenomeni poveri in intuizione o comunque a quelli di diritto comune, non è solo come tale un procedimento conoscitivo riduzionistico da parte

⁶⁸ Cfr. *ibi*, 312.

⁶⁹ *Ibi*, 314.

⁷⁰ *Ibi*, 276-277.

⁷¹ *Ibi*, 277.

della filosofia. Il problema ultimo consiste nel perdere di vista il fenomeno nel senso paradigmatico – normativo – del termine. Il fenomeno saturo appare segnato da una inconvenienza, una in-adequazione tra intuizione e intenzione, «mais il ne s'agit plus de la non-adéquation de l'intuition (manquante) laissant vide un concept (donné); il s'agit inversement d'une défaillance du concept (manquant), qui laisse aveugle l'intuition (surabondamment donnée). Désormais, c'est le concept qui fait défaut, non plus l'intuition»⁷². Nel fenomeno saturo si assiste all'«excès de l'intuition sur tout concept [...]. Cette défaillance à produire l'objet ne résulte pas ici d'une pénurie de donation (comme pour les idées de la raison), mais bel et bien d'un excès d'intuition, donc d'un excès de donation»⁷³. Di qui la necessità di mettere bene a fuoco, all'interno dell'argomentazione *marionienne*, il significato, la rilevanza e, alla fine, il senso profondo del fenomeno saturo

où l'intuition submerge toujours l'attente de l'intention, où la donation non seulement investit entièrement la manifestation, mais la surpassant, en modifie les caractéristiques communes. En vertu de cet investissement et cette modification, nous nommons aussi les phénomènes saturés des paradoxes. Le trait fondamental du paradoxe tient à ce que l'intuition y déploie un surcroît que le concept ne peut ordonner, donc que l'intention ne peut prévoir; désormais l'intuition ne se trouve plus liée à et par l'intention, mais s'en libère, s'érigeant dès lors en une intuition libre (*intuition vaga*). Loin de venir après le concept et donc en suivant le fil de l'intention (visée, prévision, répétition), l'intuition subvertit, donc précède toute intention qu'elle déborde et décentre⁷⁴.

Nella ridondanza delle parole e delle espressioni di Marion, non è possibile non cogliere un linguaggio volutamente e debitamente messo a disposizione del contenuto: l'eccesso di intuizione non solo libera dalle ristrettezze dell'intenzionalità, ma la forza, deborda e decentra. In questo modo il privilegio accordato da Marion alla donazione in fenomenologia, diventa in-condizionato, as-soluto. All'orizzonte della personale proposta filosofica del Nostro, si profila anche la critica radicale a una certa metafisica, e quindi a un certo modo di intendere la soggettività:

Désormais le rapport entre la manifestation et la donation s'inverse: pour les phénomènes *a)* pauvres et *b)* de droit commun, l'intention et le concept prévoient l'intuition, pallient sa pénurie et délimitent la donation; en revanche, pour les *c)* phénomènes saturés ou paradoxes, l'intuition surpasse l'intention, se déploie sans concept et laisse la donation prévenir toute limitation et tout horizon. Dans ce cas, la phénoménalité se règle d'abord sur la donation en sorte que le phénomène ne se donne plus à la mesure où il se montre, mais il se montre à la mesure (ou éventuellement, à la démesure) où il se donne.

Mais si le paradoxe accentue résolument au bénéfice de la donation le principe qu'aucun phénomène ne se montre, qu'autant qu'il se donne, il ne faudrait surtout pas en conclure qu'il fait exception à la règle commune, représentée aussi par les deux premiers types. Il revient en effet à la seule métaphysique de considérer le paradoxe comme un cas exceptionnel (voire excentrique) de la phénoménalité, dont elle organise le droit commun à partir du paradigme du phénomène pauvre. [...] Toute notre entreprise tend au contraire à penser le phénomène de droit commun et à travers lui le phénomène pauvre à partir du

⁷² *Ibi*, 277-278.

⁷³ *Ibi*, 278.

⁷⁴ *Ibi*, 314-315.

paradigme du phénomène saturé, dont ils n'offrent l'un et l'autre que des variantes affaiblies et dont ils dérivent par exténuations progressives. [...] Ce que la métaphysique écarte comme une exception (le paradoxe saturé), la phénoménologie le prend ici pour sa norme – tout phénomène se montre à la mesure (ou à la démesure) où il se donne. Certes, tous les phénomènes ne relèvent pas du phénomène saturé, mais tous les phénomènes saturés accomplissent l'unique paradigme de la phénoménalité. Mieux, eux seuls permettent de l'illustrer. [...] Le phénomène saturé établit à la fin la vérité de toute phénoménalité, parce qu'il marque, plus que tout autre phénomène, la donation dont il provient. Le paradoxe, entendu au sens le plus strict, ne va plus ici à l'encontre de l'apparence, il va à la rencontre de l'apparition⁷⁵.

In questo passo vi è una ridefinizione di fenomeno e dunque di fenomenologia, certamente apporti originali – almeno per certi versi – di Marion, non disgiungibili tuttavia dalla lettura e interpretazione della storia della filosofia moderna che egli stesso propone. Il debito nei confronti della filosofia moderna appare evidente proprio nel fenomeno saturo; infatti se in tale fenomeno l'intuizione eccede l'intenzione, la sommerge e sovverte, manifestando chiaramente l'esteriorità, l'extraterritorialità di tale fenomeno rispetto alla struttura onto-teologica della metafisica, allora, come lo stesso Marion rileva, è possibile reperire già nella storia della filosofia dei precedenti illustri dello stesso fenomeno saturo, proprio laddove la metafisica non ha saputo e potuto colonizzare tutto lo spazio del pensiero e della realtà. Così Marion può individuare nella storia della filosofia moderna tre punti di riferimento in grado di confermare la sua tesi ma anche di mostrare l'inadeguatezza del costruito metafisico nell'atto di pensare la realtà: «C'est d'ailleurs ce que confirme même l'histoire de la philosophie, qui connaît de longue date de tels phénomènes saturés, même si elle ne leur fait que rarement justice. On pourrait aller jusqu'à souvenir qu'aucun des penseurs décisifs ne s'est dispensé de décrire un (ou plusieurs) phénomène saturé, même au prix de contredire ses propres présupposés métaphysiques»⁷⁶. Così è per Cartesio, Kant ed Husserl, i quali, pur rischiando di apparire antimetafisici rispetto ai presupposti ultimi delle loro filosofie, hanno più o meno consapevolmente aperto la riflessione, anche se a un livello embrionale, su quelli che Marion chiama fenomeni saturi: seguendo tale filo logico, rispettivamente, l'idea di infinito, il sublime e la coscienza intima del tempo, appaiono come dei fenomeni saturi *ante-litteram*, sfuggiti al potere totalizzante della metafisica⁷⁷.

In tutto questo, Marion, mentre afferma l'efficacia speculativa della sua proposta fenomenologica, assume e rafforza la sua posizione critica rispetto alla struttura ontoteologica del costruito metafisico, o rispetto a una metafisica ridotta solo alla struttura ontoteologica. In effetti, già nell'analisi di Cartesio, Marion aveva potuto mostrare come l'idea di infinito sfuggiva alla razionalità metafisica, andando a costituire una delle tensioni intime al filosofo

⁷⁵ *Ibi*, 315-317.

⁷⁶ *Ibi*, 305.

⁷⁷ Cfr. *ibi*, 305-309.

francese del diciassettesimo secolo. Quello che la metafisica – o meglio, una certa metafisica – non è stata in grado di colonizzare, diventa ora, al contrario, un punto di forza della fenomenologia *marionienne*, a tal punto che «ainsi, au fil conducteur du phénomène saturé, la phénoménologie trouve-t-elle sa dernière possibilité: non seulement la possibilité qui surpasse l'effectivité, mais la possibilité qui surpasse les conditions mêmes de la possibilité, la possibilité de la possibilité inconditionnée – autrement dit la possibilité de l'impossible, le phénomène saturé»⁷⁸. A guardare le cose dalla prospettiva *marionienne*, solo il fenomeno saturo è davvero fenomeno, in senso rigoroso, perché non riducibile ad oggetto, ma ridotto solo e nella (dis)misura in cui è donato⁷⁹:

En saturation, le *Je* éprouve certes le désaccord entre un phénomène au moins potentiel et les conditions subjectives de son expérience, et, par suite, il ne parvient pas à y constituer un objet. Mais cette défaillance à objectiver n'implique aucunement qu'ici absolument rien n'apparaisse; au contraire, la saturation intuitive, précisément en tant qu'elle le rende invisible, intolérable et absolue (inconditionnée) s'impose a titre de phénomène exceptionnel par excès, non par défaut. Le phénomène saturé refuse de se laisser regarder comme un objet, précisément parce qu'il apparaît avec un excès multiple et indescriptible qui annule tout effort de constitution. Il faut déterminer le phénomène saturé comme un phénomène non objectif ou plus exactement non objectivable; cette dénégation n'a rien ici d'un refuge dans l'irrationnel ou l'arbitraire, puisqu'il s'agit d'une phénoménalité qui échappe non pas tant à l'objectivité (l'un des caractères de l'objet, de même statut que la subjectivité), que plus essentiellement à l'objectité – propriété et statut de l'objet, tel qu'opposé et abandonné au regard d'un sujet; le phénomène saturé contredit les conditions subjectives de l'expérience en ceci précisément qu'il ne s'y laisse pas constituer comme un objet⁸⁰.

Tra l'oggetto e il fenomeno (saturo), per Marion, si dà una differenza radicale, che non può prescindere in nessun modo dalla questione della soggettività. Anzi, il fenomeno in quanto tale colpisce il soggetto. Se infatti l'oggetto *chiama in causa* – posizione

⁷⁸ *Ibi*, 304. Possiamo leggere con profitto anche quanto segue immediatamente: «Bien que paradoxal ou pour cela même, le phénomène saturé ne doit donc aucunement s'entendre comme un cas exceptionnel, voire vaguement irrationnel (pour tout dire "théologique") de la phénoménalité. Il accomplit au contraire le développement cohérent et rationnel de la définition la plus opératoire du phénomène: lui seul apparaît véritablement comme soi-même, de soi-même et à partir de soi-même, puisque lui seul apparaît sans les limites d'un horizon, ni la réduction à un *Je* et se constitue lui-même, au point de se donner comme un *soi*. Nous nommerons donc cette apparition purement de soi à partir de soi, qui ne soumet sa possibilité à aucune détermination préalable, une automanifestation. Il s'agit là purement et simplement du phénomène pris en son acception plénière, bref de sa figure normative, par rapport à laquelle les autres se définissent et se déclinent éventuellement par défaut ou simplification» (*ibi*, 304-305).

⁷⁹ Sulla traduzione e interpretazione del termine *démesure*, decisamente ricorrente in Marion a proposito del fenomeno saturo, e comunque sempre presente fin da *L'idole et la distance*, ci sembrano condivisibili le puntuali osservazioni di CALDARONE, *Caecus amor*, 24-25, la quale traducendo con *dismisura* si discosta da CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, la quale, dal canto suo, preferiva invece tradurre con *demisura*.

⁸⁰ MARION, *Étant donné*, 298-299. Diventa ora più semplice comprendere perché Marion possa riferirsi al fenomeno saturo attraverso il termine paradossale: «Paradoxe signifie certes ce qui va à l'encontre (*πάρα-*) de l'opinion reçue, comme aussi de l'apparence, selon les deux sens obviés de la *δόξα*; mais il signifie aussi ce qui va à l'encontre de l'attente [...], ce qui arrive contre toute attente de la représentation, de l'intention, bref du concept. [...] Sa donation contrevient, en son intuition, à ce que l'expérience antérieure devrait raisonnablement permettre d'en prévoir» (*ibi*, 315).

classicamente metafisica – l’esperienza e le condizioni dell’esperienza, il fenomeno saturo *fa appello* – fenomenologicamente – a una contro-esperienza:

si, du phénomène saturé, il n’y a pas d’expérience à titre d’objet, il reste donc à envisager qu’il s’en trouve une contre-expérience à titre de non-objet. La contre-expérience n’équivaut pas ici à une non-expérience, mais à l’expérience d’un phénomène ni regardable, ni gardé suivant l’objectivité, qui résiste donc aux conditions de l’objectivation. La contre-expérience de ce qui contredit irréductiblement les conditions d’expérience des objets⁸¹.

Nella contro-esperienza si fa l’esperienza della resistenza, dell’impotenza e infine dell’indisponibilità delle cose come di sé. Pur non rinnegando la razionalità, se ne fa esperienza in una modalità differente:

En effet, affronté au phénomène saturé, le *Je* ne peut pas ne pas le voir, mais ne peut pas non plus le regarder comme son simple objet. Il a l’œil pour le voir, mais non pas pour le garder. Que voit alors cet œil sans regard? Il voit la surabondance de la donation intuitive; ou plutôt, il ne la voit justement pas clairement et nettement comme telle, puisque son excès la rend irregardable et mal maîtrisable. [...] L’œil n’aperçoit plus tant l’apparition elle-même du phénomène saturé que la perturbation qu’elle provoque en personne dans les conditions communes de l’expérience. [...] En ces cas, l’œil ne voit pas tant un spectacle différent de lui, que les traces sur lui réifiées de son impuissance à constituer quoi que ce soit en objet. Il ne voit rien distinctement (en particulier pas d’objet), mais éprouve clairement son impuissance à maîtriser la démesure du donné intuitif, donc avant tout les perturbations du visible, le bruit d’un message mal reçu, l’offuscation de la finitude. Il reçoit une pure donation, justement parce qu’il n’y discerne plus aucun donné objectivable⁸².

Nel fenomeno saturo si fa esperienza quasi di una frattura, di una ferita della relazione armoniosa e immediata con le cose e con il mondo. Una tale armonia del soggetto dinanzi al mondo viene perturbata, messa a soqquadro, diventa essa stessa una esperienza di perturbazione linguisticamente segnalata. In tal senso la costellazione concettuale utilizzata in *Étant donné*, e costantemente in tutto il testo, in relazione al linguaggio con cui viene veicolata, è decisamente sorprendente e destabilizzante, proprio perché funzionale al contenuto. Il filo conduttore concettuale e linguistico gravita attorno a termini come eccesso, eccedenza, dismisura, sovrabbondanza... da un lato, e perturbazione, finitezza, impotenza... dall’altro, quasi che il fenomeno saturo costituisca condizioni di disequilibrio. E il linguaggio è a disposizione di tale disequilibrio, destabilizzante anche per la forma linguistica in cui si dà. Il linguaggio assurge così a strumento operativo a servizio della donazione⁸³, dal momento

⁸¹ *Ibi*, 300-301. D’altro canto, Marion definisce il suo approccio fenomenologico contro-metodo – Cartesio rimane sempre il riferimento, in quanto metafisico per eccellenza – fin dall’inizio di *Étant donné*, con l’intento di contrapporsi dichiaratamente alla razionalità causale della metafisica, incapace di cogliere il fenomeno in quanto tale: «La méthode phénoménologique prétend donc déployer un tournant, qui va non seulement de démontrer à montrer, mais de montrer comme un *ego* met en évidence un objet, à laisser *se* montrer une apparition dans une apparence: méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode» (*ibi*, 17).

⁸² *Ibi*, 301.

⁸³ Tra i pochi che hanno rilevato la peculiarità linguistica dell’esposizione *marionienne*, che proprio in quanto *esposizione* fenomenologica fa del linguaggio qualcosa di più di un semplice strumento operativo – come

che la sua potenza destabilizzante nel tentativo di mettere a fuoco il fenomeno saturo dona e dice ancora una volta la distanza, termine quest'ultimo che sembra formalmente uscito di scena in *Étant donné*, ma il cui senso – almeno a nostro giudizio – non solo è presente, ma funge addirittura da scheletro portante nella tematizzazione della filosofia della donazione. Come se la sparizione del termine segnasse e venisse a coincidere con la sua massima efficacia operativa. In effetti la donazione, proprio perché eccesso perturbante, genera la distanza; e la distanza a sua volta attesta il dirsi/darsi illimitato, incondizionato, assoluto della donazione. La donazione si realizza solo nella distanza e come distanza, perché realizza la distanza. Tutte le percezioni del soggetto – impotenza, finitezza... – costituiscono l'aspetto affettivo dell'incidenza della donazione sul soggetto e nel soggetto, fino a modificarne lo statuto.

vedremo –, vi è senza ombra di dubbio N. REALI, *A proposito di "Dato che"*, in J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it., SEI, Torino 2001, XV-XXIX, XVI-XIX: «Il pensiero di Marion è modulato perfettamente sulle questioni radicali che la fenomenologia ha messo in campo fin dai suoi esordi e che costituiscono l'ambito del confronto filosofico contemporaneo. Tuttavia la forma con la quale tali questioni si esprimono molto spesso si raccoglie in modalità espressive "personalissime" che la frequenza delle occorrenze sta a testimoniare come una scelta volutamente perseguita. [...] Non credo che sia possibile comprendere il filosofare di Marion se non si dedica la debita attenzione al linguaggio in cui la materia fenomenologica si scandisce. Marion dà forma a questo linguaggio non certo per applicare un'intenzione puramente evocativa del pensiero né, tanto meno, descrittiva, come si presenta in una certa letteratura fenomenologica che pretende di porsi in epoca post-metafisica, ma rimane ancora legata ad un lessico razionalista. Al contrario, a fronte della fondazione e dell'illustrazione concettuale di un pensiero ben determinato, cioè di una materia obiettiva, Marion oppone l'impossibilità di descrivere un itinerario di pensiero ben definito, privilegiando il fatto che la materia fenomenologica mette in azione il pensiero stesso, anche se tale azione è pressoché esclusivamente incomprensibile (perché non ne ha affatto bisogno, in quanto, il significato della materia è interamente illuminato dalla luce che l'Autore fa brillare dal di dentro della materia fenomenologica stessa). [...] Sarebbe perciò un errore classificare o, semplicisticamente, dare l'idea che il lessico di Marion si voglia sottrarre al confronto con chi l'ha preceduto, e quindi al dibattito che ne è scaturito: al contrario esso possiede tutti i caratteri del discorso fenomenologico in quanto tale, recepisce e penetra a fondo nelle questioni, fin dall'inizio poste, con una competenza e una sicurezza difficilmente eguagliabile per profondità di lettura. Marion è il filosofo che vuole sviscerare tutta la materia fenomenologica, però senza cedere all'ipotesi che la si possa modellare secondo il pensiero che di essa ci si è fatti, egli sente la fenomenalità come troppo superiore al pensiero e pertanto deve dare una risposta alle domande che essa suscita, lasciando che il linguaggio, in cui tale risposta si esprime, accentui il carattere "incomprensibile" della fenomenalità, senza cedere tuttavia i caratteri del pensiero filosofico. La possibilità stessa di pensare la realtà dei fenomeni espressa in un linguaggio, per così dire, "dato in maniera scolastica", vorrebbe dire una diminuzione della materia fenomenologica, alla quale corrisponderebbe un'identica riduzione del pensiero in questo modo irrigidito su se stesso e sulle interpretazioni a cui lascerebbe spazio. Marion è concentrato sull'assidua contemplazione della superiorità dei fenomeni sul pensiero e nel conseguente sforzo di rendere linguisticamente esprimibile tale superiorità, in modo tale che la tesi del pensiero non sia mai afferrabile nella chiarezza del linguaggio perché è la fenomenalità ad essere imprevedibile. L'unica prospettiva a partire dalla quale il pensiero è avvicinabile è quella della sua storicità, che, essendogli donata dal linguaggio in cui si esprime, si allarga alla cassa di risonanza che è la sua recezione del dato fenomenologico. Il pensiero della fenomenalità, unitamente all'in-comprensibilità dei fenomeni, conserva infatti la sua storicità nelle forme di un lessico che rinuncia a fissarne i caratteri nella chiarezza linguistica. Di conseguenza la materia fenomenologica, così come è stata data dai filosofi che precedono, deve essere percorsa e assunta fino in fondo, in un processo di frantumazione che è orientato a strapparla dalla forza del pensiero per condurla – attraverso il linguaggio – al confronto e alla verifica con la storicità dei fenomeni, la cui in-comprensibilità può donarle un nuovo pensiero».

Per Marion infatti il fenomeno saturo o paradosso «ne suspend pas seulement la relation de sujétion du phénomène au *Je* – il l'inverse. Car, loin de pouvoir constituer ce phénomène, le *Je* s'éprouve comme constitué par lui. Au sujet constituant succède donc le témoin – le témoin constitué»⁸⁴. Appare così una nuova figura di soggetto, da non potervi più riconoscere il soggetto rigorosamente inteso in senso trascendentale. Infatti, «constitué et non plus constituant, le témoin n'exerce donc plus de synthèse, ni de constitution. Ou plutôt la synthèse lui devient passive et s'impose à lui»⁸⁵. Sempre più Marion tiene a precisare come il rovesciamento compiuto rispetto al modello di soggettività proprio della filosofia moderna, avvenga a partire dal livello epistemologico e si giochi essenzialmente su tale livello, in modo tale che, nella sintesi passiva, «le *Je* perd son antériorité de pôle égoïque (*Je* polaire) et ne peut encore s'identifier lui-même qu'en admettant la préséance sur lui d'un tel phénomène inconstituable»⁸⁶. Nel testimone *prende carne* così la prospettiva fenomenologica di Marion, poiché, nel momento in cui «s'oppose donc au *Je* en ce qu'il n'a plus l'initiative de la manifestation», il testimone «succède au *Je* en renonçant à sa première personne, ou plutôt au nominatif de ce premier rôle»⁸⁷. Attraverso il fenomeno saturo, paradigma del fenomeno in quanto tale, si compie quanto non era possibile attraverso i fenomeni poveri in intuizione o i fenomeni di diritto comune, ossia l'individualizzazione dell'essere umano, la singularizzazione assoluta del «“Je sens” ou “je suis affecté”»⁸⁸, vero superamento – trasgressione – dell'*io penso* cartesiano e post-cartesiano, metafisico, verso l'adonato. Tuttavia non bisogna leggere ciò che viene dopo il soggetto in termini riduzionistici, ossia semplicemente come il testimone di un qualcosa che gli è banalmente estrinseco. In tal senso, potremo dire che il testimone non è per Marion l'esito ultimo – per quanto concerne la filosofia dell'essere umano – della fenomenologia della donazione. Se, attraverso la sintesi passiva, va a decentrare la soggettività egologica autoreferenziale, il testimone rimane pur sempre un *ego*, un *io* ancora al nominativo, pur se soggetto alla passività. Come tale, il testimone appare come un destinatario, un attributario, nel senso debole dei termini: un donatario come colui che riceve la donazione. La donazione resterebbe così ancora incompiuta, nel senso radicale del termine. L'adonato è al di là anche del testimone:

Car, en recevant ce qui se donne (le phénomène), l'attributaire en reçoit les effets, donc s'en reçoit lui-même – il s'individualise par facticité [...], rompt le solipsisme par l'altérité de l'arrivage [...] et de l'incident [...], dépasse la spontanéité du «Je pense», dans la réceptivité du «je suis affecté» par l'effet

⁸⁴ MARION, *Étant donné*, 302.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibi*, 303.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibi*, 346.

de l'événement [...], et, se recevant lui-même comme un étant donné [...], se libère de la subsistance d'un substrat, bref de la subjectivité du «sujet». L'attributaire reste – si l'on y tient – un «sujet», mais affranchi de toute subjectivité, parce que d'abord libre de la subjectivité et franc de tout substrat⁸⁹.

Attraverso la dimensione passiva dell'affezione, Marion conduce dall'attributario, dal testimone, all'adonato, per il quale, non si tratta solo di ricevere una donazione, ma di «se recevoir de ce qui se donne»⁹⁰: egli, in quanto ricezione stessa della donazione di un fenomeno saturo, è la radicalizzazione dell'attributario. Nel ricevere ciò che si dona, l'adonato riceve se stesso da ciò che si dona; come se, a voler rischiare una distinzione teorica, il livello dell'unica donazione fosse duplice. Infatti l'adonato «ne reçoit donc pas seulement ce qui se donne – il permet au donné de se montrer en tant qu'il se donne»⁹¹, come un filtro, un prisma, o, meglio ancora, uno schermo in cui viene messa in scena la donazione, perché nell'adonato e solo attraverso l'adonato ciò che si dà si mostra⁹², e tuttavia non uno schermo che attende banalmente la proiezione, dal momento che «ne précède pas ce qu'il forme selon son prisme – il en résulte»⁹³. Nell'adonato la donazione diviene dato nel senso che raggiunge così la sua fenomenalizzazione, la sua visibilità. Con ciò, potremmo dire, parafrasando una nota espressione heideggeriana, l'adonato è colui nel quale ne va della donazione. Ora, né il pensiero né il linguaggio possono essere ridotti semplicisticamente da un lato a strumenti operativi, dall'altro alla pura attività egologica di un *io penso* trascendentale. Neppure, rigorosamente, soltanto alla casa dell'essere, se non nella (dis)misura in cui l'essere è la ricezione stessa della donazione, e dunque tale è l'essere umano nella sua costitutiva dimensione cogitativo-linguistica. Così

seul l'impact de ce qui se donne fait surgir, d'un seul et même choc, l'éclair dont éclate sa première visibilité et l'écran même où il s'écrase. La pensée surgit de l'indistinction pré-phénoménale [...]. Elle se reçoit elle-même dans l'instant exact où elle reçoit ce qui se donne pour, grâce à sa propre réception, se montrer enfin. La pensée du pôle-conscience naît avec la manifestation qu'elle rend visible sans le savoir, ni le vouloir, ni même peut-être le pouvoir. [...] Et il ne s'agit là ni de la connaissance d'un objet, ni d'une impression subjective, puisque la pensée originairement réceptrice joue ici en deçà de la distinction du phénomène et de l'en-soi⁹⁴.

Il pensiero fenomenizza in questo modo la donazione, così come avviene con il linguaggio: L'adonné n'a pas le langage, ni le λόγος comme ses propriétés, mais il s'en

⁸⁹ *Ibi*, 360-361.

⁹⁰ *Ibi*, 361.

⁹¹ *Ibi*, 364.

⁹² Cfr. *ibidem*: «Au-delà de l'activité et de la passivité, la réception donne forme à ce qui se donne sans encore se montrer. L'attributaire se propose donc comme un filtre ou un prisme qui fait surgir la première visibilité».

⁹³ *Ibi*, 365, dove tra l'altro si può leggere: «Avant que se donne le donné non encore phénoménalisé, aucun filtre ne l'attend».

⁹⁴ *Ibi*, 365-366.

découvre doté – comme de dons, qui ne se montrent que s’il les redonne à leur origine inconnue»⁹⁵. Scoprirsene dotato significa svelarne la donazione originaria come dato costitutivo – strutturale ma anche costituente – dell’adonato: per questo «l’homme mérite le titre de mortel (ou, ce qui y équivaut, d’animal) doué de parole, à condition d’entendre “doué de parole” au sens strict: “doté de parole”, ayant reçu le don de la parole; donc, en rigueur phénoménologique, doté par le don de la parole entendue, entendue en tant que donné»⁹⁶.

La radicalità di una tale prospettiva arriva chiaramente a pensare l’adonato esso stesso come dato, esito della donazione. Perciò, come tutti gli enti anche l’adonato attesta presso di sé l’essere come ricezione della donazione. Tuttavia, a differenza degli enti, l’essere umano in quanto essere adonato è un essere cogitativo e linguistico che, come tale, attesta la forma assoluta – satura – del fenomeno e quindi della donazione. Se il dato si dà nell’adonato in forma fenomenica cogitativa e linguistica, se dunque la donazione dà l’adonato in tale forma fenomenica, essa si dà originariamente – dal punto di vista fenomenale, non fenomenico – nella forma dell’appello. L’adonato dunque non solo risponde, ma è esso stesso risposta. A che cosa? All’appello ad essere ed insieme all’appello ad essere continuamente lo schermo su cui mettere in scena, fenomenizzare il dato, i dati. Qui è possibile cogliere finalmente la radicalità del rovesciamento della soggettività egologica nella direzione del *me*, dell’adonato come colui che è chiamato, interpellato, interloquuto, perché l’essere umano è dato solo nella forma cogitativo-linguistica. Pur senza l’estesa e complessa elaborazione filosofica di *Étant donné*, già il testo *Réduction et donation* era approdato alla terza riduzione, anticipando – ma anche richiedendo ed esigendo – l’approfondimento rigoroso del 1997. Scriveva già nel 1989 Marion:

Sans doute, lorsque je *m’entends* interpellé, je *m’éprouve* interpellé; mais, *je* n’acquies ainsi jamais le vécu du *je* (empirique) ou du *Je* (transcendantal), mais seulement du (je/) *moi*, donc seulement et toujours d’un (*me*) constitué; *je m’éprouve* et oppose jusqu’au divorce le *je* au *moi*, ou bien abolit le premier dans le second, afin de le renvoyer à la revendication qui, originairement, assigne le *je* comme un *me*. Ainsi je *m’éprouve* – ou: je *s’éprouve* – comme revendiqué, assigné et convoqué à l’accusatif, privé de son droit au nominatif dénominant toute chose à la manière d’une accusée; interpellé à l’accusatif, dépossédé du nominatif par l’appel interjeté contre lui, le *me* manifeste phénoménalement

⁹⁵ *Ibi*, 397.

⁹⁶ *Ibi*, 372. Diventa ora importante precisare quanto abbiamo affermato in precedenza a proposito del linguaggio espositivo di Marion, che potremmo definire il linguaggio *espositivo* della donazione. In *Étant donné*, Marion tenta di lasciar esprimere la donazione, di permettere che la donazione si dia nel dato linguistico, appaia nel fenomeno linguistico, come fenomeno che mostri la dismisura della donazione. Perciò parlare della esposizione marionienne della donazione, è qualcosa di più – eccedente – che ridurre il linguaggio a strumento operativo, comunicativo o performativo. Nel linguaggio la donazione stessa prende la parola, si dà nella parola, dà la parola perché nell’autore possa mostrarsi ciò che si dona, non solo come contenuto, ma anche – inscindibilmente – come atto linguistico.

l'absence de tout *Je*. Sous l'emprise en ce sens absolue de la revendication, le *me* qu'elle provoque atteste le déclassement de tout *Je* transcendantal ou constituant⁹⁷.

Sarebbe, d'altro canto, per Marion, un grave errore ritenere che «l'appel précède la réponse et s'en distingue»⁹⁸, dal momento che, in verità – ossia dal punto di vista fenomenologico –, accade che «ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné)»⁹⁹. Con ciò Marion intende dire che l'appello originario si dà – si mostra – solo nella risposta, perché l'interpellato è colui a cui l'appello si rivolge per chiamarlo a rispondere¹⁰⁰. Ora se la prima risposta è l'essere, – e per l'adonato l'essere interloquuto come essere cogitativo-linguistico –, venire ad essere e venire all'essere, allora l'essere stesso si configura fenomenologicamente come la risposta a una chiamata. In generale,

si l'appel ne résonne que dans la réponse, il s'ensuit que la réponse devient phénoménologiquement première – la première manifestation de l'appel. La réponse vient après (fait écho, revient, correspond), mais pourtant, pour le *Je* devenu un adonné, elle fait entendre le premier son de l'appel, le délivre du silence originel et le livre à la phénoménalité patente. Une telle réponse qui ouvre la visibilité et donne la parole à l'appel, qui le rend phénomène au lieu de lui donner la réplique et de le dégrader, nous la nommerons le *répons*. Il s'ensuit que le répons commence dès qu'il rend phénoménal l'appel¹⁰¹.

Se la risposta non è la replica – dentro cui, come evidente, si innesta la libertà umana donata proprio in quanto interpellata –, allora essa, in quanto responsorio (*répons*)¹⁰², si dà già nell'ascolto dell'appello. Ascoltare l'appello, ancor prima, udirlo, è già dargli parola. Esserci, come tale, è già esser d(on)ato. Il pensiero e il linguaggio in quanto tali attestano e sanciscono in questo modo la distanza del responsorio dall'appello, prima che la distanza della risposta – sul piano contenutistico – intesa come replica all'appello. Attestano la distanza perché sempre in ritardo rispetto al dato:

Si l'appel se donne toujours d'emblée, mais ne se montre – ne devient phénomène – que dans le répons, il s'ensuit un paradoxe essentiel: le répons termine l'appel, mais il retarde – en retard sur lui qui se donne, il retarde sa monstration; en un mot, le répons retarde [sur] l'appel. Ce retard atteste une double propriété de l'appel. D'abord, son excès irrémédiable sur tout répons possible. En effet, chaque répons confirme un appel possible, une des faces possibles de l'appel, sans jamais préjuger de ce que l'appel réserve encore; l'épuisement de la phénoménalité ne concerne jamais la donation de l'appel – invisible par définition –, mais seulement la fatigue du répondant – limité dans sa puissance de manifestation. Le répons se lasse de montrer ce que l'appel ne se lasse jamais de donner. Ensuite, son fait accompli: nul

⁹⁷ ID., *Réduction et donation*, 298.

⁹⁸ ID., *Étant donné*, 391.

⁹⁹ *Ibi*, 397.

¹⁰⁰ Marion approfondisce anche i quattro tratti fondamentali della manifestazione dell'appello: «Ainsi naît l'adonné, que l'appel fait succéder au "sujet" comme ce qui se reçoit entièrement de ce qu'il reçoit. L'appel l'institue phénoménologiquement selon les quatre traits de sa propre manifestation: la convocation, la surprise, l'interlocution, la facticité (individuation)» (*ibi*, 369).

¹⁰¹ *Ibi*, 397.

¹⁰² Facciamo nostra la traduzione di *répons*, proposta da R. Caldarone, in J.-L. MARION, *Dato che*.

mortel en peut prétendre n'avoir pas déjà répondu, entendu et assisté à l'appel, ne fût-ce que parce qu'il parle d'une parole originellement reçue et pense des pensées premièrement impresses¹⁰³.

Il ritardo, come distanza temporale tra l'appello e il responsorio, spiega la storicità e fatticità dell'adonato, che «ne consiste qu'en la série ininterrompue, mais suspendue de ses répons»¹⁰⁴. D'altra parte, il ritardo attesta la precedenza assoluta dell'appello e insieme l'unicità co-originaria del responsorio, cosa che chiede – e impone – una rivisitazione del principio metafisico d'identità e dunque dell'identità umana. Si tratta, finalmente, di chiarire lo statuto della distanza strutturante e costitutiva dell'*identità* umana, in considerazione di quanto fin qui detto e tentando di mettere a fuoco come il vero nome della distanza non sia altro che quello di *fenomeno erotico*.

3.3 IL FENOMENO EROTICO

La scissione della soggettività egologica, metafisica per Marion, tra io trascendentale e io empirico, con il relativo conseguente solipsismo dell'io, viene radicalmente rovesciata nella distanza tra il *me*, l'interpellato, l'interloquuto, e l'io, quale fenomenizzazione cogitativo-linguistica responsoriale – l'appello si mostra nella risposta – della donazione originaria. L'esilio dall'io, quindi dal nominativo¹⁰⁵, non è riducibile a un atto del soggetto metafisico, ma è il risultato di un'impostazione fenomenologica che ha condotto primariamente all'adonato, quale momento originario della costituzione dell'essere umano, attraverso il richiamo a una pluralità di posizioni ben rappresentate dai casi latini dativo, accusativo, vocativo, ablativo. Di fronte a tale pluralità di casi utilizzata da Marion per raccontare l'adonato, è possibile sospettare «che l'io rimanga in fondo al nominativo, di cui gli altri casi sono un'articolazione»¹⁰⁶, come se la difficoltà a superare l'io – l'impostazione egologica – non permettesse mai di approdare chiaramente ad altro. A noi sembra piuttosto, che la pluralità dei casi attesti la dinamicità e complessità della donazione¹⁰⁷. Come già abbiamo

¹⁰³ ID., *Étant donné*, 398.

¹⁰⁴ *Ibi*, 418.

¹⁰⁵ Cfr. *ibi*, 371.

¹⁰⁶ CURRÒ, *Il dono e l'altro*, 93.

¹⁰⁷ La critica di Currò ci sembra non possa essere disgiunta dalla critica al primato teoretico *marionien* della donazione sul dono. Tuttavia, sebbene tale critica abbia effettivamente una sua legittimità e verità – si vedano per esempio S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004, 166ss; R. MANCINI, *Il dono dell'origine*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Macerata 2003, 187-217, 187ss; ma anche *On the gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, moderated by Richard Kearney, in J.D. CAPUTO – M.J. SCANLON (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana

potuto vedere, l'adonato non è semplicemente il donatario quale destinatario della donazione, ma è lui stesso costituito dalla donazione attraverso la forma dell'appello a cui è chiamato a rispondere, costituito in maniera tale che in lui ne va della donazione stessa. Se l'adonato mantiene in tutto questo una qualche centralità facilmente derivabile dalla soggettività moderna, ma sottoposta alla critica fenomenologica di matrice essenzialmente heideggeriana, con ciò Marion non è disposto a risolvere l'adonato all'interno dell'essere heideggeriano, con il rischio di farlo scivolare nell'anonimato¹⁰⁸. Tutta l'elaborazione della fenomenologia della donazione, se vuole smarcarsi, attraverso un movimento di trasgressione, dalla soggettività egologica moderna, con ciò non intende annegare il soggetto dentro un diffuso relazionalismo. Semmai, grazie anche alle sollecitazioni filosofiche riconducibili a Levinas, Marion tenta di collocare il soggetto diversamente nella realtà facendone l'adonato. Con lo sviluppo del concetto di contro-intenzionalità – da cui contro-metodo e contro-esperienza – e del fenomeno saturo, egli costituisce una figura di essere umano in cui il senso di frontalità – stare di fronte – non viene abolito in senso heideggeriano né snaturato nel rapporto soggetto-oggetto. Dentro tali intrecci di significati ed esperienze, il fenomeno erotico appare propriamente come ciò che permette di *identificare* e approfondire la figura dell'adonato. Parlare di *identificazione* – e anche di *identità* – per l'adonato, significa operare una forzatura rigorosamente non consentita al lettore di Marion¹⁰⁹. Il ritardo del responsorio rispetto all'appello dice da un lato l'eccedenza dell'appello, la sua inesauribilità nel responsorio, dall'altro la precedenza assoluta dell'appello e la fatticità inaggrabile di un responsorio già da sempre avvenuto nel fenomeno della nascita e incarnato in un essere umano:

L'adonné retarde dès sa naissance, précisément parce qu'il naît; il retarde de naissance, précisément parce qu'il doit d'abord naître. Aucun vivant qui n'ait d'abord dû naître, c'est-à-dire surgir en retard de ses parents dans le cercle attentif d'une attente de paroles qui le convoquaient avant qu'il ne puisse les entendre ou deviner. Cette constatation n'a rien de trivial, puisqu'elle inscrit, avant et plus essentiellement que la mortalité, l'adonné dans son écart d'avec l'appel. Or ma naissance, qui fixe, plus encore que mon existence, mon identité la plus singularisée, advient pourtant sans et avant moi – sans que j'aie eu à en connaître, ni mon mot à dire, sans que j'en sache ni prévoie rien¹¹⁰.

Più che in ogni altro evento dell'esistenza, nella nascita l'adonato esprime massimamente in se stesso la *propria identità*, o meglio la *propria non-identità*. Per Marion,

University Press, Bloomington 1999, 54-78, 58ss (tr. fr., *Sur le don. Une discussion entre Jacques Derrida et Jean-Luc Marion*, in MARION, *Figures de phénoménologie*, 189-214, 193ss) –, l'indagine sul fenomeno erotico, a nostro avviso, dovrebbe permetterci di rivedere almeno parzialmente tale critica, pur confermandone alcuni aspetti. Noi praticheremo il tentativo ermeneutico di aprire – fecondare – gli elementi potenzialmente positivi della prospettiva di Marion.

¹⁰⁸ Cfr. al riguardo l'ottimo saggio di S. UBBIALI, *L'appello assoluto all'identità soggettiva*, in REALI (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia*, 91-115.

¹⁰⁹ Cfr. MARION, *L'indéfinissable ou la face de l'homme*, in ID., *Certitudes négatives*, 21-86.

¹¹⁰ ID., *Étant donné*, 399.

infatti, l'identità è una struttura portante della soggettività egologica intesa come incessante riappropriazione di sé da parte dell'io:

Toute ma lente prise de conscience, telle qu'elle s'obstine à remonter vers le *Je = Je* du «je [me] pense», n'ambitionne rien d'autre que de résorber mon retard à répondre de ma naissance (appel) et de contenir l'excès initial par la fragile pauvreté du solipsisme. La subjectivité métaphysique pourrait même se définir comme la dénégation butée du fait toujours déjà accompli de ma naissance¹¹¹.

La soggettività metafisica come tale, nell'atto stesso di costituire egologicamente l'identità si pensa in termini di autoposizione, nella quale la presupposizione del principio di identità è assolutamente dominante. La *non-identità* dell'adonato è al di là – ciò che viene dopo – sia della scissione che dell'identità, entrambe riconoscibili come forme di neutralizzazione dell'adonato e di produzione dell'anonomato. La *non-identità* dell'adonato va riconosciuta invece nella distanza che rovescia il costruito io-me dell'identità, nel fenomenizzarsi dell'io quale responsorio a un appello più originario (me). Nel rovesciamento dei termini io-me si mostra un altro ordine di costituzione dell'essere umano, fenomeno logicamente esprimibile nella formulazione me-io, in grado di attestare l'assoluta precedenza dell'appello:

L'adonné sait, lui, que cette appropriation ne peut par principe pas s'accomplir: le reste et l'écart ne viennent pas, en effet, séparer le *Je* de lui-même comme après coup, lorsqu'il sort intentionnellement de soi vers des objets ou des étants; l'écart surgit dans le *Je* lui-même, avec lui et même avant lui, puisqu'il se creuse dès que se donne l'appel, avant même que le réponse ne le montre; le retard du répons sur l'appel structure d'emblée l'adonné per cette inégalité, qui le donne à lui-même en tant qu'impropre à soi [...]. Le complexe de l'adonné (appel/répons) précède la simplicité du *Je*, parce que cette dernière se borne à simplifier – par méconnaissance ou dénégation – le donne phénoménologique originaire, à savoir que l'origine elle-même relève de la donation, donc se déplie suivant une inauthenticité et une non-propriété irréductibles. Il faut absolument contester le caractère originaire de l'authenticité comme appropriation de soi. [...] *Je* est un autre – c'est peu dire: *Je* n'apparaît qu'en dissimulant l'adonné, institué par le retard irrémédiable en lui du répons sur l'appel¹¹².

Nel linguaggio di Marion si avverte talora la fatica di dire la distanza intima all'adonato. Il Nostro parla di scarto, ritardo, resto... moltiplicando i termini di riferimento, a testimonianza quasi dell'impossibilità di definire esattamente la distanza. Il fatto stesso di una tale indisponibilità alla definizione, racconta l'insuperabilità della distanza, la difficoltà di poterla facilmente sottoporre a un principio di identificazione. La scissione io-me della metafisica si fonda in ultima analisi sulla funzione rappresentativa della coscienza, per cui il sé viene ad essere un *oggetto*, un'oggettificazione dell'io, quindi un *non-io*. Nella distanza me-io, l'io diventa la fenomenizzazione del me, l'ermeneutica e l'ermeneuta del me. Rigorosamente, l'adonato, a partire dal fenomeno della nascita, attesta l'individuazione e

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibi*, 400-401.

l'individualizzazione come processi di singolarizzazione assoluta della persona. È da tale esito di *Étant donné* che prende le mosse l'analisi del fenomeno erotico, come è possibile leggere per mano dello stesso Marion, che *chiude* il suo manifesto fenomenologico, dopo aver sancito il superamento della soggettività moderna, esattamente *aprendo* alla nozione di amore: infatti, destituito il soggetto,

il ne s'agit là plus d'intersubjectivité ou d'interobjectivité, mais d'interdonation – moins d'une exception à la phénoménalité commune que de son développement le plus avancé et, peut-être, de son accomplissement. Cette situation, encore vierge de toute exploration, ne permet et n'exige pas seulement de reprendre la thématique de l'éthique – du respect et du visage, de l'obligation et de la substitution – et d'en confirmer la pleine légitimité phénoménale. Elle autoriserait peut-être aussi d'aborder ce que l'éthique ne peut atteindre: l'individuation d'autrui. Car je ne veux, ni ne dois seulement l'envisager comme le pôle universel et abstrait de la contre-intentionnalité, où tout un chacun peut prendre le visage du visage, mais l'atteindre dans son insubstituabile particularité, où il se montre comme aucun autre autrui ne le peut. Cette individuation porte un nom: l'amour. Mais nous avons perdu depuis longtemps le concept qui lui rendrait justice et ce nom reste le plus prostitué des mots. Pourtant la phénoménologie prétend en faire son thème privilégié. [...] La phénoménologie de la donation pourrait-elle enfin lui restituer la dignité d'un concept?¹¹³.

Tuttavia, prima di addentrarci contenutisticamente nel fenomeno erotico¹¹⁴, non possiamo trascurare il senso del testo ad esso inerente all'interno dell'opera *marionienne*.

Nel 1986, con la pubblicazione di *Prolégomènes à la charité* e insieme di *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, si conclude la fase preparatoria alla fenomenologia della donazione: si conclude cioè, simbolicamente, quella fase contrassegnata da un – almeno apparente – duplice interesse filosofico di Marion, quello per Cartesio e quello per la riflessione filosofica su Dio. In realtà, come è vero che l'attenzione su queste tematiche non verrà mai meno, così sappiamo che si tratta di un unico interesse, espresso semmai su due versanti differenti, il cui rapporto non è descrivibile in termini di semplice parallelismo, dal momento che, tra di essi, si è innescato e sviluppato un circolo ermeneutico fatto di reciproche sollecitazioni e suggestioni. Lo studio della metafisica cartesiana ha mostrato a Marion l'extraterritorialità di Dio – infinito – rispetto a una ragione la cui pretesa di assolutezza e dominio sfociava nell'aggressività idolatrica. Non che Marion giunga ad affermare l'inutilità della ragione dinanzi a Dio. Tutt'altro: per Marion la stessa incomprendibilità e indisponibilità di Dio a definirsi dentro gli schematismi della ragione umana attesta una certa razionalità di Dio. Semmai egli vuole allargare le possibilità di comprensione, indagando la razionalità dell'amore quale categoria fenomenologica, tentando di accoglierla e coinvolgerla all'interno della filosofia. Di fronte all'incomprendibilità di Dio,

¹¹³ *Ibi*, 443.

¹¹⁴ Per un primo approccio al testo *marionien*, si possono vedere le pertinenti osservazioni di C. CANULLO, *L'amore dell'altro. Le phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, «Studia Patavina», LII (2005), pp. 489-528.

Marion sembra cioè non essere disposto a deporre le armi dell'umano ai piedi della teologia, come se la filosofia non avesse più niente da dire al riguardo. Il problema, piuttosto, a suo avviso, è rinvenibile a livello storico, giacché la nozione di amore è stata rimossa dall'indagine filosofica, esiliata in altri territori¹¹⁵. Proprio nel 1986 Marion tenta questa riabilitazione filosofica dell'amore, da un lato attraverso il recupero di Pascal, a conclusione della sua più poderosa indagine filosofica su Cartesio e la metafisica cartesiana, dall'altro attraverso il primo abbozzo di tematizzazione dell'amore. L'amore appare fin qui nell'opera *marionienne* come possibilità della distanza, esattamente di quella distanza che è essa stessa soggetto della possibilità: la distanza come ultima parola dinanzi a Dio, non è solo silenzio inteso come mutismo, ma innanzitutto passo indietro, apertura della possibilità anche razionale di comprendere.

A partire dal 1989 gli studi esplicitamente dedicati alla fenomenologia della donazione non hanno fatto altro che raccogliere l'esigenza finalmente portata alla luce in maniera definitiva nel 1986, di mettere cioè a tema proprio l'amore attraverso un'argomentazione che fosse insieme serrata e rigorosa, ma che sapesse anche mantenere aperto lo spazio filosofico della riflessione, pur nella consapevolezza di non poterlo limitare a ciò soltanto. Seguendo tale filo interpretativo la scelta fenomenologica che sembra destituire la metafisica, si configura come l'ultima possibilità della metafisica. Riteniamo di dover essere molto prudenti nel proporre il rapporto tra metafisica – in generale – e fenomenologia, in termini di alternativa insuperabile. A meno che non si faccia riferimento a una precisa metafisica. Con ciò pensiamo che una certa metafisica, egologica, ha certamente tentato di farla finita con Dio, e la filosofia e la teologia della morte di Dio ne danno conferma. Tuttavia la fenomenologia *marionienne*, a nostro avviso, è il tentativo di riaprire all'uomo – più che alla sola razionalità – la possibilità stessa di tornare alle cose, ostracizzate da una certa metafisica. La posta in gioco è quella di tornare a pensare in maniera non idolatrica. Un tale intento passa per l'allargamento della ragione, per «une autre figure de la raison», «une plus “grande raison”», «une rationalité érotique»¹¹⁶. Si tratta dunque di portare a compimento attraverso l'indagine sul fenomeno erotico quel programma di rovesciamento, trasgressione della soggettività approdato all'adonato.

Nous aurons ainsi à prendre nos distances avec les figures de la subjectivité (transcendantale mais aussi empirique), l'empire de l'être, les prestiges de l'objectivation, les facilités du psychologisme et surtout avec les essais de «métaphysique de l'amour» – cette contradiction dans les termes. [...] Il s'agit uniquement de s'imposer l'effort de retourner aux choses memes, ou du moins, puisqu'on ne peut

¹¹⁵ Cfr. ID., *Le phénomène érotique*, 9-10.

¹¹⁶ *Ibi*, 15.

jamais garantir de remplir ce programme, de ne pas nous en détourner d'emblée en assumant des théories pour des faits. Nous nous efforcerons aussi de ne présupposer aucun lexique, de construire chaque concept à partir des phénomènes, de ne sauter aucun pas, voire de revenir parfois en arrière pour assurer chaque avancée; en principe, le lecteur devrait donc voir tout se jouer devant lui, pouvoir tout vérifier et, qu'il approuve ou désapprouve, savoir pourquoi. Bref, il s'agira de ne pas raconter, ni de se raconter d'histoires, mais laisser apparaître ce dont il s'agit – le phénomène érotique lui-même¹¹⁷.

Come si vede, il tentativo di tematizzazione del fenomeno erotico è il tentativo di parlare dell'essere umano attraverso la fenomenologia stessa. Di fronte a «l'aveuglement érotique de la métaphysique», per Marion

l'homme se révèle [...] à lui-même par la modalité originare et radicale de l'érotique. [...] L'homme ne se définit ni par le *logos*, ni par l'être en lui, mais par ceci qu'il aime (ou hait), qu'il le veuille ou non. Dans ce monde, seul l'homme aime, car penser, à leur manière, les animaux et les ordinateurs le font aussi bien, voire mieux que lui; mais on ne peut affirmer qu'ils aiment. L'homme, si – l'animal aimant¹¹⁸.

In tali parole presenti fin da quella che possiamo considerare l'introduzione – *Le silence de l'amour*, quasi un titolo fenomenologico, intreccio tra un genitivo oggettivo e un genitivo soggettivo, tra l'amore taciuto e l'amore che tace in attesa di... – de *Le phénomène érotique*, l'autore porta in superficie la trama sottile di un percorso filosofico piuttosto lungo e non ancora concluso:

Ce livre m'a obsédé depuis la parution de *L'idole et la distance*, en 1977. Tous ceux que j'ai publiés ensuite portent la marque, explicite ou dissimulée de cette inquiétude. En particulier, les *Prolégomènes à la charité* ne furent publiés, en 1986, que pour témoigner que je ne renonçais pas à ce projet, bien que tardant l'accomplir. Tous, surtout les trois derniers, furent autant de marches vers la question du phénomène érotique¹¹⁹.

Se dunque, in qualche modo, la genealogia de *Le phénomène érotique* può essere ricondotta fino a *L'idole et la distance*¹²⁰, ciò significa che l'indagine sull'amore costituisce la colonna vertebrale dell'intera riflessione di Marion, il senso originario che ha continuato a inquietare, ma anche a sollecitare, orientamenti e sviluppi di un itinerario più che trentennale. Nell'analisi del fenomeno erotico giungono a unità le questioni e i problemi, le proposte e le conquiste, gli interessi diversificati di Marion. Che questo testo rivesta un ruolo cruciale, lo si può poi evincere anche dal fatto che esso si propone in termini di «méditations érotiques»¹²¹, espressione che ricalca in forma evocativa, rincorrendole, prima le *Meditationes de prima Philosophia* – comunemente indicate come le *Meditazioni metafisiche* – di Cartesio, poi le

¹¹⁷ *Ibi*, 20-21.

¹¹⁸ *Ibi*, 18.

¹¹⁹ *Ibi*, 22-23.

¹²⁰ *A posteriori*, appare oggi ancora più significativo tale titolo perché sembra poter riassumere due modelli di razionalità: quella metafisica dell'idolo, e quella erotico-fenomenologica della distanza.

¹²¹ *Id.*, *Le phénomène érotique*, 19.

Meditazioni cartesiane di Husserl. Il che definisce anche una linea di sviluppo contenutistica che tenta di trasgredire la soggettività, prendendo le mosse da Cartesio, passando attraverso la fenomenologia, per giungere finalmente al *cuore* della personale proposta filosofica del Nostro.

Cosa poi possa significare porsi su questa linea direttrice, lo dice chiaramente Marion:

Il faut donc en finir avec ce qui produit la certitude des objets du monde – la *réduction épistémique*, qui ne garde d'une chose que ce qui y reste répétable, permanente et comme à demeure sous le regard de l'esprit (je en tant qu'objet ou que sujet). Il faut écarter aussi la *réduction ontologique*, qui ne garde de la chose que son statut d'étant pour la reconduire à son être, voire, éventuellement, le pister jusqu'à y entrevoir l'être même (je en tant que *Dasein*, l'étant dans lequel il y va de l'être). Il reste alors à tenter une troisième réduction: pour que j'apparaisse comme un phénomène de plein droit, il ne suffit pas que je me reconnaisse comme un objet certifié, ni comme un *ego* certifiant, ni même comme un étant proprement étant; il faudrait que je me découvre comme un phénomène donné (et adonné), tel qu'il s'assure comme un donné franc de vanité. Pareille assurance, quelle instance pourrait le donner? À ce point du chemin, nous ne savons ni *ce* qu'elle est, ni si elle *est*, ni si elle a même à *être*. Du moins pouvons-nous en esquisser la fonction insigne: il s'agit de m'assurer contre la vanité de mon propre phénomène donné (et adonné) en répondant à une question nouvelle: non plus «suis-je certain?», mais «ne suis-je pas, malgré toute ma certitude, en vain?». Or, demander d'assurer ma propre certitude d'être contre l'assaut sombre de la vanité revient à demander rien de moins que – «m'aime-t-on?». Nous y sommes: l'assurance appropriée à l'*ego* donné (et adonné) met en oeuvre une *réduction érotique*¹²².

Mentre le prime due riduzioni mantengono al centro l'ego come fautore della certezza, «mime minimaliste de la cause de soi»¹²³, solo la riduzione erotica è in grado di assicurare l'*ego* dalla vanità, perché non lo imprigiona dentro l'illusione di poter autofondarsi e autogarantirsi¹²⁴. Semmai, la struttura fenomenologica stessa del fenomeno erotico ci riconduce all'adonato e ad un suo ulteriore approfondimento nella direzione dell'interdonazione. Infatti il fenomeno erotico è il fenomenizzarsi dell'adonato nell'incontro, nella donazione all'altro. Il fenomeno erotico è l'avvenimento fenomenologico che ad-viene quando l'adonato riceve in donazione non semplicemente un d(on)ato, ma un altro adonato. Come osserva N. Reali,

nella figura dell'adonato, per Marion, si dà la possibilità di una precisazione dell'identità dell'io e del rapporto io-tu che, destituendo l'io di ogni identità formalmente definita prima dell'evento della donazione, non ha più il problema di essere un soggetto che si rapporta agli oggetti e ad altri soggetti. In altri termini se l'io cessa di autocomprendersi come soggetto (de)limitato nella sua ipseità che incontra altri soggetti altrettanto (de)limitati, ne deriva una sostanziale revisione di tutti i modelli filosofici che hanno affrontato l'amore partendo da una premessa di tipo interroggettivo o intersoggettivo. Per Marion il rapporto con l'altro rientra, viceversa, nell'identità stessa dell'adonato, in primo luogo perché l'adonato è colui che si riceve da ciò che riceve, e quindi il “soggetto” (se vogliamo continuare ad usare questo termine) conosce se stesso solo quando gli si manifestano i dati; secondariamente – e questo è il profilo più decisivo della questione – nell'incontro con l'altro non si dà solamente un dato, ma un altro adonato, ossia un altro che *si* riconosce in quel che riceve, permettendo così all'altro di non essere solamente il polo opposto della mia intenzionalità, ma colui che – nel momento in cui si individua come

¹²² *Ibi*, 41.

¹²³ *Ibi*, 42-43.

¹²⁴ Cfr, *ibi*, 27.

singularità – si pone all'interno dell'atto con cui il "soggetto" riconosce e pone la sua particolare ed unica identità. Ne deriva il dischiudersi dell'unicità dell'esistente¹²⁵.

Nell'incontro con l'altro, l'adonato riceve se stesso ricevendo l'altro in maniera radicale perché l'altro da sé non è un dato ma un adonato. Si tratta dunque di ricevere un fenomeno saturo. L'altro adonato è assolutamente indeducibile e imprevedibile, sorprendente, ossia, tecnicamente, eccedente ogni intenzione e significazione. Nessuno può predeterminare l'altro, soprattutto se è un adonato. Nessuno può predeterminare neppure i tratti del volto dell'altro. Nessuno può predeterminare l'esatto significato che l'altro andrà a costituire. In tal senso, per quanto riguarda l'incontro tra due adonati Marion parla di «une nouveauté phénoménologique», ulteriore guadagno rispetto allo stesso *Étant donné*, a partire esattamente dal punto in cui *Étant donné* si sospendeva: la radicalizzazione del fenomeno saturo. Se in quest'ultimo l'intuizione sommerge, eccede l'intenzione, nell'incontro tra un adonato e l'altro, «le phénomène d'autrui, suivant le fil conducteur de la réduction érotique, se distingue de tout autre en ce que ses deux faces – l'intuition et la signification – n'appartiennent pas également à ma sphère égologique propre»¹²⁶. Marion lo spiega come «l'advenue pure d'une extériorité, par une contre-intentionnalité qui me maintient d'autant plus à distance qu'elle me touche au coeur»¹²⁷, dunque «l'extériorité provient [...], ici et ici seulement, de la signification, que seul un autrui donné, précis et unique peut m'imposer en m'opposant la distance, où je ne dois pas tenter de le toucher ni de l'investir»¹²⁸. In definitiva,

il ne s'agit pas seulement, dans le phénomène érotique, d'une inversion de la relation entre intuition et signification, mais de la donation d'une signification incostituabile, imprévisible et absolument extérieure à mon intuition d'amant (aimer aimer par avance), par un *ego* qui me prend parce que je ne l'ai pas prévu, que je ne peux m'y attendre et que je ne le comprendrai jamais. Le phénomène amoureux ne se constitue pas à partir du pôle de l'*ego* que je suis; il surgit de lui-même en croisant en lui l'amant (moi, qui renonce au statut d'*ego* autarcique et apporte mon intuition) et autrui (lui, qui impose sa signification en opposant sa distance). Le phénomène érotique apparaît non seulement en commun à lui et à moi et sans pôle égoïque unique, mais il n'apparaît que dans ce croisement. *Phénomène croisé*¹²⁹.

Il rovesciamento della soggettività nell'adonato, che era passato per la scoperta del fenomeno saturo, si realizza qui completamente con il fenomeno incrociato. Come si è potuto leggere nei passi citati, il termine distanza, sostanzialmente scomparso in *Étant donné*, ritorna qui ad esercitare un ruolo decisivo. Nella trattazione del fenomeno incrociato, appare con una chiarezza finora inedita come la distanza sia parte costitutiva della fenomenizzazione della

¹²⁵ REALI (ed.), *L'amore, ovvero il rivelarsi dell'unicità dell'esistente*, in ID. (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia*, 9-21, 18.

¹²⁶ MARION, *Le phénomène érotique*, 162.

¹²⁷ *Ibi*, 161.

¹²⁸ *Ibi*, 163.

¹²⁹ *Ibi*, 164.

donazione nell'adonato. Se tale osservazione non è nuova nel nostro percorso, ora si pone come radicale, perché l'incontro con l'adonato si esperisce in una distanza assoluta nella quale non avviene semplicemente un di più – *de surcroît* – di intuizione rispetto alla significazione, ma avvengono entrambe – significazione e intuizione – dall'esteriorità dell'altro. Così

les deux *ego* s'accomplissent bien comme amants et se laissent mutuellement apparaître leurs phénomènes respectifs, non pas certes selon une logique imaginaire et fusionnelle – en échangeant ou partageant une intuition commune –, qui abolirait la distance entre eux, mais en s'assurant réciproquement d'une signification venue d'ailleurs – en se prêtant au jeu d'un échange croisé de significations –, consacrant ainsi décidément la distance en eux¹³⁰.

La distanza non abolita, ma custodita tra gli amanti consacra così la distanza negli amanti, in modo tale che, in un rapporto in cui l'*ego* non è più l'ultima istanza, gli amanti possano ridefinirsi nel loro essere per l'altro, senza assorbimenti, fagocitazioni e confusioni. La distanza diviene l'istanza ultima, per cui essi possono custodire anche la distanza intima in ciascuno e nel loro essere insieme amanti, come spazio della libertà, da cui sgorga la significazione dell'"Eccomi":

Doit-on encore parler d'un phénomène commun ou plutôt de deux phénomènes distincts? Ni l'un, ni l'autre, mais d'un *phénomène croisé*, à double entrée – deux intuitions fixées par une seule signification. Une seule certes et non pas deux; car chacun des deux *ego* se prête à la même opération et se donne comme une même signification, «Me voici!». En effet, aucun des *ego* ne prétend se décrire empiriquement comme un moi doté de telles et telles propriétés, mais entend se réduire à la pure assertion «Me voici!». Chacun des *ego* assure l'autre de la même et unique signification – celle que mon intuition érotique immanente requiert et à laquelle je me prête en assurant par serment, «Me voici!». Les deux *ego* ne se rejoignent pas dans une intuition commune directement visible, mais dans une signification commune indirectement mise en phénoménalité par deux intuitions irréductibles. Un seul phénomène, parce qu'une seule signification; mais un phénomène pourtant à double entrée, parce que manifesté selon deux intuitions¹³¹.

Il presentarsi dell'altro, – fenomeno saturo – diventa fenomeno erotico – fenomeno incrociato – attraverso la donazione, oltre che dell'intuizione, della significazione la quale avviene suscitando e articolando la libertà umana dei due adonati. Il primo livello della significazione attiene al volto:

Quoi d'extraordinaire dans le visage? [...] Il arrête mon regard et mon attention comme rien d'autre. Il me retient, parce qu'il m'oppose précisément l'origine du regard qu'autrui pose sur le monde et, éventuellement, sur moi. [...] Le visage d'autrui me tient par le regard qu'il pose sur moi, par la contre-intentionnalité qu'exercent ses yeux, par un non-spectacle et une non-intuition, donc peut-être par une signification. [...] Le visage m'impose donc une signification, qui s'oppose à l'empire jusqu'ici sans résistance de mon *ego* [...]. En toute rigueur, il ne faudrait pas parler du visage d'autrui, puisque l'altérité d'autrui ne s'impose à moi que là où un visage s'oppose à moi; il ne faudrait pas non plus, en bonne logique, parler du visage en général, ni d'autrui en général, mais seulement de *tel* autrui, désigné

¹³⁰ *Ibi*, 167.

¹³¹ *Ibi*, 167-168.

par *tel* visage – étant entendu que je n’envisage jamais un visage universel ou commun, mais toujours *tel* visage, qui m’oppose *telle* altérité [...]. Le visage s’oppose à moi; il m’impose ainsi une signification et une signification qui ne consiste qu’en l’épreuve de son extériorité, de sa résistance et de sa transcendance envers moi¹³².

Attraverso la contro-intenzionalità del volto, il primo significato è esattamente l’opporci, il presentarsi esattamente dell’altro, come colui che non è predeterminabile in nessuna maniera. In questo modo, tra due adonati, avviene una prima forma di significazione erotica: ciascuno esperisce che l’altro gli è donato, ma anche di essere lui stesso donato all’altro. Nell’opporci dei volti, nel *trovarsi* volti l’uno all’altro, ciascuno fa esperienza di essere donato a se stesso solo perché donato all’altro. Tanto che, come avevamo anticipato fugacemente in precedenza, il volto, luogo dell’alterità e dell’*identità*, è ri-volto verso l’altro: mi è dato come qualcosa di non-mio, *im-proprio*. Il volto dice quasi la mancanza, la perdita dell’*identità*, del mio essere coincidente con me stesso, dal momento che non vi posso mai accedere direttamente. Nel volto dell’altro, «une tautologie»¹³³, appare la donazione – fenomenologia della donazione. Nel volto dell’altro, l’altro come dono, perché volto verso di me. E, nella contro-intenzionalità, il *mio* volto non posso che riceverlo. Ciò che mi è *proprio* – costitutivo della mia *identità* – non posso che riceverlo: di per sé non v’è nulla di più distante del *mio* volto, *impropriamente mio*¹³⁴. Come si vede, nella struttura dell’adonato, e nella struttura fenomenologica dell’incontro tra un adonato e l’altro, il decentramento dell’*ego*, è già fenomeno erotico.

¹³² *Ibi*, 158-160. Il debito di Marion nei confronti di Levinas per quanto riguarda la riflessione sul volto, è, senza dubbio, ancora una volta palese e considerevole. Tuttavia, proprio grazie alla riduzione erotica, la singolarizzazione della persona umana attraverso il volto, il giuramento e l’erotizzazione della carne, rappresenta anche un superamento del filosofo lituano, come è possibile intravedere dal seguente passo: «Car, en réduction érotique, le visage ne me commande plus seulement “Tu ne tueras point!”, mais demande “Tu m’aimeras!”, ou plus modestement “Aime-moi!”. La différence ne consiste pas d’abord en ce que le visage passe d’une demande négative (un interdit) à une demande positive (que je ne pourrai jamais satisfaire, parce qu’elle excède toute mesure); elle tient surtout à ce que la première exigence vaut inconditionnellement de tout visage, parce qu’elle ne dépend pas d’un individu, de ses qualités ou de son intention, mais repose sur une négation de la personne particulière et sur l’absence de son individualité; tandis que la deuxième exigence demande que j’aime tel visage, telle personne individualisée par ses singularités, un tel et non un tel autre. Car l’amour requiert la personnalisation du visage; d’abord parce que je ne peux aimer que dans un serment, où tel autrui me dira à moi seul, en première et unique personne, “Me voici, moi!”; ensuite parce que je ne puis aimer que si ma chair s’érotise à donner à autrui la sienne, mais d’une érotisation finie, donc limitée à un seul autrui en un temps donné – je ne puis donner qu’une chair, donc qu’en particulier. Le visage, une fois qu’il se retrouve en réduction érotique, ne peut donc plus exiger inconditionnellement, universellement, en silence – il lui faut parler en personne dans le serment; il lui faut aussi payer de sa chair individualisée dans l’érotisation. Le visage doit s’individualiser et se manifester comme un tel» (*ibi*, 259-260).

¹³³ *Ibi*, 157.

¹³⁴ Non è un caso che il mio volto non mi sia accessibile. Anche attraverso la mediazione dello specchio, in realtà non accedo al mio volto, ma solo a una sua immagine, così come nella fotografia o in una ripresa video. D’altro canto, faccio l’esperienza del volto come della distanza da me stesso, proprio perché comunque so che nel volto mi si riconosce. I bimbi in tenera età, ritengono, a buon diritto, di essersi completamente nascosti solo quando riescono a nascondere il *proprio* volto – ossia quando non scorgono più l’altrui volto – all’altro, quantunque il resto del corpo vi resti esposto.

Di qui il secondo livello della significazione, il livello dentro cui si sviluppa la libertà e che porta a compimento il processo di individuazione e significazione erotica, per cui si può parlare di fenomeno incrociato, ossia il giuramento. Nel volto dell'altro che mi si rivolge in maniera del tutto particolare e singolare, manca il giuramento, ossia ciò che «permet de mettre enfin en scène le phénomène érotique complet: désormais l'intuition, qui se déploie dans l'immanence de l'amant en situation de réduction radicalisée, s'arrime à la signification que lui assigne le visage d'autrui»¹³⁵. Si tratta qui di comprendere come

la signification d'autrui se donne au contraire sans devenir jamais une chose disponible, mais en tant qu'elle consent à s'abandonner, en tant qu'elle se donne comme pouvant ne pas se donner. Elle se donne en disant qu'elle se donne, *comme si* elle se donnait et *comme pouvant ne pas se donner*. Autrui ne peut donner sa signification de lui-même qu'en me signifiant, en parole ou en silence, «me voici, moi, ta signification». Pour me signifier cette signification, il ne suffit pourtant pas de l'accomplir un instant, car elle doit fixer dans la durée mon intuition érotique vague d'amant. Il faut donc qu'autrui me signifie «me voici, moi, ta signification» non seulement dans le temps, mais pour un temps qui me fixe – donc un temps sans délai, ni restriction, ni limite assignable. La signification ne s'impose à moi que si elle se donne sans prévoir de se reprendre, donc se donne en s'abandonnant sans condition, ni retour, ni prescription. «Me voici!» ne donne une signification à mon intuition érotique qu'en osant prétendre se donner sans retenue, sans retour – à jamais. Autrui ne doit donc pas seulement me dire «Me voici!» dans l'instant, il doit aussi me le promettere pour tout instant encore à venir. Il ne doit pas me dire la signification. Il doit me la promettere. La signification, qui permet seule à mon intuition de faire apparaître le phénomène d'autrui pour moi, surgit comme un *serment* – ou elle manque toujours¹³⁶.

Nella disponibilità avanzata dal giuramento – “Eccomi!” – sorge così, dalla donazione dell'altro assolutamente individualizzato, una possibilità, e come possibilità, ossia l'adonato come amante. Nel presentarsi dell'altro, posso attraverso il giuramento espormi come amante. In questo modo

autrui m'apparaît pour autant que je l'aime et selon la manière dont je l'aime, car mon initiative antérieure ne décide pas uniquement de mon attitude à son égard, mais surtout de sa phénoménalité à lui – puisque je le met le premier en scène en l'aimant. L'amant fait apparaître celui ou celle qu'il aime, non l'inverse. Il le fait apparaître comme aimable (ou haïssable) et donc comme visible dans la réduction érotique. Autrui se phénoménalise dans l'exacte mesure où l'amant l'aime et, Orphée de la phénoménalité, l'arrache à l'indistinction, le fait remonter du fond de l'invi¹³⁷.

Nell'amante, esito della riduzione erotica, la radicalizzazione dell'adonato, mette in scena i fenomeni: l'amante riconosce qui di poter essere tale, e lo è nella misura e nel momento in cui «dans la rencontre, j'en viens à suspendre la réciprocité, à ne plus faire d'économie, à m'engager sans garantie ni assurance. L'amant apparaît, lorsque l'un des acteurs de l'échange ne pose plus de condition préalable, aime sans exiger de l'être et abolit

¹³⁵ *Ibi*, 165-166.

¹³⁶ *Ibi*, 165.

¹³⁷ *Ibi*, 130. Sulla individualizzazione delle persone coinvolte nella riduzione erotica, si può leggere con profitto anche *ibi*, 104-105; 112-113.

ainsi l'économie dans la figure du don»¹³⁸. Di conseguenza «aimant sans réciprocité, l'amant aime sans raison, ni pouvoir rendre raison – à l'encontre du principe de raison suffisante. [...] Quand il s'agit d'aimer, la raison ne suffit plus: elle apparaît désormais comme un principe de *raison insuffisante*»¹³⁹.

Con ciò l'individualizzazione assoluta non tocca solo tal altro, ma anche l'amante stesso:

Faire l'amour, il n'y a que moi qui le puisse quand il s'agit de moi, de cet autrui-ci et de mon assurance. À tout le moins, l'amour ne se fait pas sans moi, l'amant. Le fait même que je le fasse sans condition de réciprocité, sans retour et à perte, confirme puissamment qu'il s'agit ici d'abord de moi, de mon initiative ou au moins de mon consentement singulier et irremplaçable. Mes actes d'amant m'appartiennent sans conteste, sans mélange et sans partage¹⁴⁰.

La dimensione della gratuità che conserva la distanza senza abolirla nello scambio, resta salvaguardata anche nel fenomeno incrociato per il quale i giuramenti, incrociati, non poggiano l'uno sull'altro, ma sulla donazione originaria di ciascuno. Così «le phénomène, qui unit ton intuition immanente à ma signification définitivement distante, naît de ton retrait devant mon avancée»¹⁴¹. Il volto dell'altro e il giuramento, la costituzione cioè del fenomeno erotico come consacrazione della distanza, mostrano insieme come la contro-intenzionalità da un lato mi liberi dalla oggettivazione – come riduzione ad oggetto – mia e altrui, dall'altra mi colpisca, mi ferisca, mi apra all'altro: l'opposizione, la resistenza che segnano la distanza dall'alterità, e l'“Eccomi” che segna il suo percorrimto – e mai l'abolizione – corrispondono esattamente a quell'indietreggiare, ritrarsi e farsi avanti, avanzare che presidiano la distanza, la mantengono viva. Viva perché incarnata, giacché essa penetra ed erotizza la carne che siamo. Tra tutti i corpi, «seul mon corps, parce qu'il s'expose physiquement aux choses, ne reste pas inerte comme elles, mais, lui, les sent. Il les sent parce que ce corps, et lui seul entre tous les corps, a statut de chair»¹⁴². Nel rapporto che l'essere umano intrattiene con i corpi, questi ultimi

se déclarent donc en résistant à ma chair; ils l'affectent en lui refusant d'accéder à l'espace qu'ils occupent et à l'étendue où leurs forces se déploient. Chaque corps apparaît comme corps physique

¹³⁸ *Ibi*, 128.

¹³⁹ *Ibi*, 129.

¹⁴⁰ *Ibi*, 124, dove il testo citato prosegue precisando che «il se pourrait même que tous mes autres actes, en particulier ceux qui relèvent de l'entendement et de la pensée représentative, non seulement puissent aussi bien s'accomplir par un autre quelconque, mais même doivent pouvoir s'accomplir par n'importe quel autre, pour sauvegarder l'universalité constitutive de la rationalité interobjective [...]. En ce cas, je n'aurais aucun accès véritable à mon individualité dernière ni à mon ipséité insubstituable, sinon par l'amour que je fais, puisque, lui, je ne peux le faire qu'en payant de ma personne. Je ne me résumerai peut-être à la fin de mes jours qu'à la somme de mes actes d'amant».

¹⁴¹ *Ibi*, 162.

¹⁴² *Ibi*, 180.

dénué de chair, parce qu'il refuse qu'on accède à lui – il résiste, se défend, repousse. [...] Dès lors, tout s'éclaircit et je sais déjà distinguer aussi une autre chair d'un corps. Car s'il se trouve jamais une autre chair, une chair d'autrui donc, elle devra par définition se comporter à l'inverse des corps physique, à savoir comme ma propre chair se comporte à leur rencontre – en ne résistant pas, en se retirant, en se laissant dépouiller de son impénétrabilité, en souffrant de se laisser pénétrer. Là où je sens que cela *ne me résiste pas* et que, loin de me renvoyer en moi et de m'y réduire, cela se retire, s'efface et me fait place, bref que cela s'ouvre, je sais qu'il s'agit d'une chair – mieux d'une chair autre que la mienne, de la chair d'un autrui. [...] Je ne me libère et ne peux devenir moi-même qu'en touchant une autre chair, comme on touche au port, parce que seule un autre chair peut me faire place, m'accueillir, ne pas me renvoyer, ni me résister¹⁴³.

Solo la carne dell'altro mi permette di farmi carne poiché «ma chair s'évanouit, quand disparaît son unique condition de possibilité, la chair d'autrui. Et la sienne s'efface, quand s'estompe la mienne»¹⁴⁴. In tal modo sia l'adonato che l'altro hanno l'opportunità di fenomenizzarsi in quanto amanti nella carne. Possono giungere ad essere ciò che da se stessi non potrebbero: «La chair désormais érotisée à fond, au-delà de ce qu'elle peut et même de ce qu'elle ne peut pas, accomplit l'amant en un adonné – celui qui se reçoit lui-même de ce qu'il reçoit et qui donne ce qu'il n'a pas»¹⁴⁵. Se dunque è vero che la carne avanza e si ritrae solo *attraverso* un'altra carne, allora l'incrocio delle carni

nous sépare autant qu'elle nous lie; car, bien que nous fassions l'amour ou plutôt parce que nous nous le faisons, nous ne faisons pourtant jamais une seule chair; nous éprouvons au contraire [...] que chaque chair reste irréductible à l'autre, que chacun jouit seul bien qu'il jouisse d'autrui, et que la croisée des chairs ne les confond jamais, ni ne les échange. D'où l'aporie de l'érotisation, qui distingue immédiatement ce qu'elle conjoint¹⁴⁶.

Lo scarto tra le due carni¹⁴⁷ che rimane attivo nel fenomeno erotico, permette tuttavia anche l'erotizzazione automatica della carne, quella erotizzazione non volontaria che attesta «un écart plus originel – l'écart de chacun de nous avec soi-même»¹⁴⁸. Si tratta di quello scarto che apre lo spazio della menzogna, per cui nell'erotizzazione della carne non si accede più alla persona, ma la si esclude. Si innesta cioè «l'érotisation de ma chair, qui se déploie sans moi, voire contre moi, au nom d'un autrui qui m'échappe et auquel je n'échappe pas»¹⁴⁹. Ora, tale automatismo per cui la carne gode senza il mio consenso, ma solo perché sollecitata dall'altro, abolisce la distanza stessa da cui può scaturire e scaturisce, sia quella intima della persona e nella persona, sia quella tra i due amanti. Don Giovanni non sa mantenere eroticamente la distanza¹⁵⁰, non la regge, e come tale non accede mai alla persona. Se il volto

¹⁴³ *Ibi*, 186-187.

¹⁴⁴ *Ibi*, 189.

¹⁴⁵ *Ibi*, 190. Cfr. anche pp. 191-192, 195.

¹⁴⁶ *Ibi*, 273.

¹⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibi*, 242.

¹⁴⁹ *Ibi*, 223.

¹⁵⁰ Cfr. *ibi*, 137.

e il giuramento accordano la significazione erotica aprendo all'erotizzazione della carne quale compimento del fenomeno erotico, tale compimento esige anche l'erotizzazione libera della parola, che salvaguardando la distanza, impedisce l'erotizzazione automatica e dunque menzognera della carne.

Il s'agit d'une parole certes fort particulière [...], qui ne parle de rien, du moins d'aucune chose, d'aucun objet du monde, voire d'aucun étant; elle ne dit rien de rien, ne prédique aucun prédicat d'aucun substrat. En effet, elle ne parle à autrui que de lui-même, en propre, à titre de personne insubstituable, en tant que la première et la dernière; l'adressant ainsi, ma parole ne vise qu'à le toucher, à l'affecter au sens le plus strict, en sorte de lui faire sentir le poids, l'insistance et le non-résistance de ma chair; ensuite ma parole ne lui parlera plus seulement de lui, mais peu à peu de l'entre-deux de moi à lui, de l'entre-nous, de cette non-chose, irréelle et invisible, où nous nous tenons, nous vivons et respirons. Avec cet entretien seul, autrui va pourtant pouvoir éprouver non seulement ma chair qui s'empresse, mais surtout que cet empressement ne veut pas lui résister, ne veut que ne pas lui résister; autrui va finalement, en m'écouter, éprouver l'expansion de sa propre chair – jouir de soi par moi. Ma parole, qui lui parle de l'entre-nous, sait seule le toucher à coeur et lui donner sa chair à fond – sans encore aucun contact spatial, qui ne deviendra éventuellement licite qu'ensuite et par cette parole même. La parole donne la première sa chair à autrui, dans la distance. Mais si je touche autrui et lui donne chair rien qu'en lui parlant, alors je lui fais l'amour *en personne*¹⁵¹.

Solo una tale parola è in grado di provvedere all'erotizzazione della persona attraverso l'erotizzazione della carne, senza contatto, perché va a presidiare la vitalità della distanza, impedendo la naturalizzazione della persona in cui la distanza diventa lontananza, ma contemporaneamente tesse il legame senza fusioni e confusioni, attraverso l'avvento del terzo. La parola permette l'erotizzazione senza contatto, perché colpisce eroticamente, perché cioè è in grado di abitare, percorrere la distanza tra i due amanti, ma, in quanto parola proferita nel tempo e attraverso il tempo, anche la distanza intima. Ora, l'ultima parola, quella che attraverso la fedeltà – in questo consiste la sua ultimità – temporalizza la dimensione erotica, è l'avvento del terzo; qui la parola erotica si fa carne, non solo perché raggiunge e tocca la carne, la fa essere; ma anche perché porta a compimento il fenomeno di espansione della carne¹⁵², come fenomeno di dilatazione, in cui l'erotizzazione non è più solo libera – lontana da quella automatica – ma persino liberante, ossia capace di liberare l'impossibile per l'*ego*:

Mon serment d'amant, que je partage en le donnant et le recevant dans la discontinuité d'une répétition, ne pourrions-nous pas, nous les amants, le confier à un tiers, qui, l'assurerait plus durablement que nous? Un tiers, qui, hors de notre intrigue et indemne de sa finitude, assurerait notre serment en l'inscrivant dans une durée continue – la sienne.

Ce tiers n'aurait pourtant aucune légitimité pour assurer notre serment, donc notre accomplissement selon la réduction érotique, si lui-même n'appartenait pas à cette réduction érotique; autrement dit, s'il n'en provenait pas aussi, il n'en relèverait, donc ne l'actualiserait pas en lui-même. Ce tiers, éventuel

¹⁵¹ *Ibi*, 281.

¹⁵² Cfr. *ibi*, 187: «D'ailleurs ne suis-je pas né dans et d'une chair, où je m'étendais avant d'entrer dans le moindre monde?».

témoignage de notre serment, devra phénoménaliser notre phénomène érotique commun par son phénomène propre, ni le mien, ni celui d'autrui, mais justement le sien, un tiers phénomène¹⁵³.

Questo terzo, «événement intrinsèquement érotique»¹⁵⁴, irrevocabile, è esattamente il figlio. È bene osservare, prima di scendere in una riflessione più minuziosa, che questo costituisce, almeno a nostro avviso, uno dei punti salienti dell'intera filosofia marionienne. Innanzitutto perché la relazione tra padre e figlio era parte integrante e, meglio, strutturale dell'elaborazione del primissimo concetto di distanza ne *L'idole et la distance*, pur se direttamente mutuata, al tempo, direttamente dalla teologia cristiana. Là, il paradigma della distanza era assolutamente quello unitrinario. In secondo luogo il tema della paternità e della filiazione, insieme al tema della nascita, aveva già progressivamente trovato qualche spazio, pur se piuttosto concisamente, nel manifesto fenomenologico del Nostro, *Étant donné*. Ma dopo *Le phénomène érotique*, sarà un tema che godrà di una certa ricorrenza oltre che di uno spazio non trascurabile, come se fosse diventato il paradigma fenomenologico della fenomenologia della donazione, questa volta in chiave rigorosamente filosofica, senza in questo modo dover ricorrere a un indebitamento – o comunque a un prestito – teologico, troppo poco fenomenologico. Va detto semmai che, proprio secondo un approccio fenomenologico, è possibile recuperare la Rivelazione cristologica, come possibilità di comprensione rigorosa anche di Dio, dentro cui l'esperienza fenomenologica della filiazione e della paternità umana, adeguatamente rettificata conformemente al darsi teologico, può costituire non tanto la condizione gnoseologica ed epistemologica trascendentale, ma primariamente la distanza feconda di donazione – e non semplicisticamente di ricezione – del divino. D'altro canto il fenomeno erotico assurge dall'omonimo studio di Marion in poi, al ruolo di fondamento e di presidio della donazione e di ogni donazione costitutiva dell'adonato nella sua forma radicale, ossia di amante.

Infatti se il figlio è avvenimento intrinsecamente e irrevocabilmente erotico perché è il lato più esterno, e non la conseguenza, del fenomeno erotico in quanto tale, fenomenizza cioè l'incontro tra due adonati-amanti, allora il livello in cui viene ora colto il rapporto tra padre e figlio è finalmente quello fenomenologico:

Par contre, d'après la phénoménologie, le passage à l'enfant a fonction de produire une plus stable visibilité du phénomène érotique déjà accompli par le serment et répété par la jouissance, donc d'assurer la visibilité présente et à venir des amants. Les amants passent à l'enfant pour radicaliser l'apparition de leur propre phénomène érotique partagé – non d'abord pour le manifester publiquement et socialement aux autres restés en de hors de la réduction érotique, mais pour le montrer à eux-même et ainsi se rendre visibles au-delà ou malgré leurs propres intermittences. La distance entre eux-mêmes et

¹⁵³ *Ibi*, 303.

¹⁵⁴ *Ibi*, 304.

leur enfant remplit les conditions phénoménologiques adéquates pour qu'enfin, dans ce tiers qui les re-produit parce qu'il se produit (advient) à partir d'eux, ils s'apparaissent à eux-mêmes, comme de purs amants et selon les règles de la réduction érotique. En effet l'enfant apparaît comme leur premier miroir, où ils contemplant leur première visibilité commune, puisque cette chair, même s'ils ne l'éprouvent pas en commun, a mis pourtant leurs deux chairs en commun, dans ce tiers commun précisément, où s'exhibe l'enfant. Du coup, ce miroir ne se dégrade pas en idole (miroir invisible comme premier visible); car, puisqu'il résulte du serment et de l'avance réciproques des amants, donc de leur distance infranchissable, l'enfant apparaît aux amants encore comme un tiers: d'abord parce que sa propre chair impose une chair définitivement autre que la leur, confirmant le principe d'inaccessibilité de toute chair en tant que telle; ensuite parce que, dans sa propre chair il incarne précisément cette distance entre leurs deux chairs, que jamais le serment ni la jouissance n'ont abolie (ils y demeurent), mais toujours confirmée¹⁵⁵.

Proprio il tentativo di Marion di indagare la paternità e la filiazione su di un piano fenomenologico – non direttamente sociologico, psicologico o teologico – allarga l'orizzonte della sua stessa proposta fenomenologica. Tuttavia è molto strano – e la critica non ci è parsa qui fuori luogo – il privilegio che Marion accorda alla paternità in quanto tale¹⁵⁶, dopo che egli stesso ha potuto esprimere il presentarsi e il fenomenizzarsi del figlio come avvenimento erotico. In questo senso troviamo discutibile anche ritenere che tale esito possa o sia in linea con alcune premesse che hanno motivato l'indagine sul fenomeno erotico:

Un concept sérieux de l'amour se signale en principe par son unité, ou plutôt par sa puissance à maintenir ensemble des significations que la pensée non érotique découpe, étire et déchire à la mesure de ses préjugés. Tout l'effort consiste à maintenir indivise aussi longtemps que possible l'unique tunique de l'amour. La recherche se déploiera donc, autant que nous le pourrons, sans qu'à aucun moment les analyses fassent choisir un pôle plutôt qu'un autre (la différence sexuelle plutôt que l'affection filiale, l'humain plutôt que Dieu, *eros* plutôt que *agàpe*). Univoque l'amour ne se dit qu'en un *sens unique*¹⁵⁷.

A nostro avviso, pur nel tentativo di praticare la riduzione erotica, di essere fedele alle cose non per quello che sono, il che le renderebbe vulnerabili alla vanità, ma per quanto sono amate, e dunque riscattate dalla vanità, Marion non arriva a pensare fino in fondo fenomenologicamente il fenomeno erotico in quanto fenomeno specificamente umano, tale da poter definire l'essere umano stesso¹⁵⁸.

Proprio perché il figlio è avvenimento erotico, il riferimento non può infatti che essere agli amanti in quanto maschio e femmina, padre e madre. Il privilegio accordato alla paternità in quanto tale rischia in questa direzione di essere riduttivo. Se un pregio dell'elaborazione fenomenologica dell'*eros* da parte di Marion è senza dubbio quello di approdare al terzo come sua dimensione costitutiva, tuttavia tale pregio non è sganciabile dalla differenza sessuale. Non ci interessa in questa sede affrontare il cosiddetto pensiero della differenza sessuale,

¹⁵⁵ *Ibi*, 304-305.

¹⁵⁶ Cfr. CURRÒ, *Il dono e l'altro*, 96; si veda anche LABATE, *La verità buona*, 219ss.

¹⁵⁷ MARION, *Le phénomène érotique*, 14-15.

¹⁵⁸ Cfr. *ibi*, 18.

quanto piuttosto vedere come la donazione non sia sganciabile – né nella riflessione, né nella realtà, né nel darsi dell'una all'altra – da tale tema, in riferimento al concetto per noi decisivo di distanza.

La necessità infatti di passare dai due amanti al terzo, è di carattere fenomenologico: tale passaggio al terzo, conservando e consacrando la distanza, libera la frontalità dei due amanti dal rischio di scadere e scivolare nella specularità idolatrica, ossia narcisistica, che altro non è che l'ennesima riconfigurazione – sottile – dell'autismo egologico¹⁵⁹. Il terzo costituisce la distanza, incarna la distanza tra il padre e la madre¹⁶⁰, perché nessuno dei due amanti potrebbe da sé produrre il figlio. Infatti, «le passage à l'enfant répond à une exigence d'autant plus phénoménologique (non biologique ni sociale), qu'il peut toujours et doit d'abord s'entendre comme la possibilité de l'enfant plus que comme son effectivité»¹⁶¹, e ciò «parce qu'on ne peut jamais “faire” un enfant, malgré toutes les volontés et tous les dispositifs qui le prétendent»¹⁶². Nella causalità efficiente della metafisica il figlio diventa una produzione. Ma nella fenomenologia dell'*eros* nessun amante può diventare padre senza un'amante – madre –, né madre senza un amante – padre. In tal senso, ci soccorre anche la terminologia: infatti, le *espressioni* padre e madre non indicano un oggetto, ma *esprimono* delle relazioni strutturanti delle (non) identità, e per l'esattezza una duplicità relazionale. Un padre si dice tale perché costituito nella paternità inscindibilmente e intrinsecamente dall'amante – madre – e dal figlio. Analogamente per la madre. Perciò anche il figlio è tale, non perché semplicisticamente figlio di un essere umano, ma precisamente figlio di un legame tra due amanti, e quindi egli stesso fenomenizzazione di quel legame, del fenomeno erotico. Come tale la tensione erotica dell'essere umano fenomenizza la struttura fenomenologicamente originaria ricevuta fin dalla propria origine:

Qui suis-je? À cette question, l'être n'a rien à répondre, ni l'étant en moi. Comme je suis en tant que j'aime et qu'on m'aime, seuls d'autres pourront répondre. Je me recevrai à la fin d'autrui, comme je suis né de lui. [...] L'amant ne devient lui-même qu'en s'altérant et ne s'altère que par autrui, gardien

¹⁵⁹ Cfr. ID., *Figures de phénoménologie*, 174: «L'amour, même accompli et heureux, aussi longtemps qu'il se réduit au duel, tourne nécessairement à l'idolâtrie réciproque et son altérité prétendue n'offre à chacun des deux du duel qu'un miroir mutuel. Autrui ne me sert que d'intermédiaire pour m'aimer malgré tout moi-même».

¹⁶⁰ Cfr. la precisazione del tutto rilevante in *ibidem*: «On ne fera attention à ne pas dire le *troisième*, comme si la série pouvait continuer, mais bien le *tiers*. Le tiers s'oppose aussi au quatrième, au cinquième, au n+1, parce qu'il ferme la série. Tout comme le second implique qu'il n'y ait pas de troisième, le tiers implique qu'il n'y ait pas de quatrième, sauf si ce dernier (et les autres) s'identifie purement et simplement à l'un des trois premiers».

¹⁶¹ ID., *Le phénomène érotique*, 305.

¹⁶² *Ibi*, 307, dove si può leggere tra l'altro: «Il ne dépend pas des amants de devenir des parents, bien qu'eux le puissent; autant je deviens amant parce que je le décide, autant il ne suffit jamais que je décide de devenir parent pour le devenir».

ultime de ma propre ipséité. Qui, sans lui, me reste inaccessible. [...] Je me recevrai donc, à la fin, d'autrui. J'en recevrai mon ipséité¹⁶³.

L'essere umano è descrivibile come fenomeno erotico perché fin dall'origine – e ben prima – è segnato eroticamente. Nel figlio l'*eros* appare chiaramente costituito dalla distanza intrinseca al legame tra il padre e la madre, nella misura in cui egli stesso abita la distanza intima, quella tra l'essere donato a se stesso nella nascita e il compimento di tale essere donato come essere donato all'altro; in realtà, rigorosamente, fin dalla nascita l'essere umano è donato all'umanità, alla società, alla comunità, all'altro da sé – ma ad altri rispetto anche ai genitori – e tale è il fondamento e il presidio della libertà umana. In maniera analoga, il padre si riceve come tale nella misura in cui attesta su di sé la distanza duplice tra l'amante – madre – e il figlio. Altrettanto avviene per la madre. In tal senso potremmo dire, evocando una straordinaria espressione dantesca, che il padre in quanto tale è *figlio* del figlio e dell'amante, la quale a sua volta diventa madre del figlio, ma anche dell'amante nel momento in cui lo genera all'identità paterna. Se anche il figlio diventa *padre* del padre, tuttavia ciò avviene senza che venga abolito l'ordine fenomenologico della donazione erotica:

L'enfant ne se définit plus seulement comme l'adonné par excellence (celui qui se reçoit parfaitement lui-même de ce qu'il reçoit), mais comme celui qui reçoit le don d'origine sans pouvoir jamais le rendre à son donateur; et qui doit toujours le redonner à un donataire, qui ne le lui rendra à son tour jamais. Comme il ne peut pas rendre le don, il le fait donc *transiter* – et d'abord en lui. Parce qu'il se définit comme le tiers d'emblée sur le départ, l'enfant rompt définitivement le réciprocité en détournant du donateur le retour du don, pour le décaler vers un donataire inconnu et encore non-étant (un autre enfant, un autre événement encore à venir)¹⁶⁴.

L'ordine fenomenologico della donazione è tale perché si struttura secondo la distanza: se è vero che il figlio dà al padre di essere tale, e dunque appare *padre* di suo padre, questo avviene nell'ordine simbolico, non compiutamente erotico che è invece prerogativa esclusiva degli amanti. Ma tale ordine simbolico, mentre rappresenta esattamente la struttura fenomenologica della donazione, segna la distanza della non reciprocità tra il padre/la madre e il figlio. Entrambi abitano e percorrono tale distanza ma all'interno dell'ordine fenomenologico della triadicità del fenomeno erotico: perciò la paternità simbolica del figlio, diverrà compiutamente erotica solo nel dono della vita a un altro ancora a venire, come tale sconosciuto, in una distanza che continua a narrare la non reciprocità e quindi la gratuità dell'amore. In questo modo il suo essere donato, costituisce radicalmente il figlio, da *transitare* ad altri, da trasgredirlo attraverso la possibilità di divenire lui stesso eroticamente amante. Si tratta ancora una volta della trasgressione dell'*ego*: se l'*ego* non si trasgredisce

¹⁶³ *Ibi*, 302.

¹⁶⁴ *Ibi*, 316.

nell'adonato, nell'amante, ma ferma su di sé il (*im*)proprio essere donato al mondo attraverso l'essere donato a se stesso, allora egli contraddice la (*im*)propria origine nella sua struttura erotica, tentando l'autopossesso, che mentre abolisce la distanza intima, con essa abolisce anche la distanza dall'altro, consumato nel narcisismo egologico: «*L'ego cogito*» – nella sua forma deteriore, egologica, non come ermeneutica cogitativo-linguistica della risposta all'appello della donazione – «ne s'établit lui-même qu'à l'encontre de l'instance érotique et qu'en la refoulant»¹⁶⁵. Il che significa che solo nell'ordine della donazione e dell'adonato che si fa amante, e quindi nella trasgressione del soggetto egologico, la distanza costitutiva dell'origine apre all'espropriazione come ridondanza del dono, compimento donativo del (*im*)proprio essere don(at)o, conservazione della distanza dalla tentazione egologica grazie all'istanza erotica. Mentre dunque il figlio rimane nella carne testimone del fenomeno erotico del padre e della madre, egli è colui che «abandonne par définition les amants à eux-mêmes»¹⁶⁶. Essere figlio significa pro-venire, quindi vivere la distanza. Significa essere inviato, perché nell'indisponibilità al possesso da parte del padre e della madre, egli è figlio perché donato ad altri.

In tal senso, dal momento che, fenomenologicamente, non vi è persona che non sia figlio, ci sembra che il tentativo della filosofia di Marion sia quello di costituire l'identità umana sulla prospettiva della filiazione, mostrandone il significato. Se poi ogni essere umano è figlio, donato al mondo, allora la filiazione, pur appartenendo a una dimensione intima dei due amanti, è tutt'altro che una dimensione privata: d'altro canto, per i due amanti, dal punto di vista della fenomenologia erotica, non c'è nulla di più intimo del desiderio e la disponibilità di generare un figlio, ma, insieme, nulla di più pubblico che metterlo al mondo. Di qui il senso della responsabilità etica, come scaturita dal fenomeno erotico. Il quale, in quanto tale, è fondamento e presidio della socialità e, come tale, della società. Ora la tensione erotica a tale apertura al terzo è la fenomenalizzazione del senso profondo dell'alterità, non solo disponibilità fisiologica al terzo, perciò si configura come una generosità del fenomeno erotico, prima che su di un piano prettamente morale. Così «la fonction du tiers – approfondir d'invisibilité la face d'autrui et ainsi l'assurer d'elle-même – ne consiste donc ni à dépasser, ni à contredire, ni à compenser autrui, mais à le faire apparaître pour la première fois comme tel, en l'arrachant à la logique du duel. Le duel [...] tue autrui, soit en y absorbant le "je", soit

¹⁶⁵ *Ibi*, 17.

¹⁶⁶ *Ibi*, 316.

en l'absorbant dans le "je"»¹⁶⁷. Il fenomeno erotico perciò nella sua complessità triadica è il naturale paradigma fenomenologico di ogni alterità nel senso radicale del termine:

L'altérité duelle, en excluant le tiers, reconnaît qu'elle n'accomplit pas, qu'elle n'atteint pas, voire qu'elle n'ouvre même pas l'altérité entière. Ou plutôt le duel, en prétendant atteindre l'altérité entière, donc poser l'entièreté de l'altérité, la manque, précisément parce que l'altérité par définition altère la totalité, la traverse et disqualifie la clôture. [...] L'altérité ne peut rester la *même* et rester encore une altérité. L'altérité doit devenir autre *qu'elle-même* pour rester une altérité véritable. Et le tiers n'indique rien de plus: *l'ille* toujours déjà là-bas prétend donc transgresser les limites non seulement de l'Un, mais aussi et surtout du duel, bref transgresser la relation limitée (à la totalité) par une altérité illimitée¹⁶⁸.

Il tema della trasgressione accompagna costantemente l'apertura della distanza come dimensione costitutiva della donazione. Nel terzo, come trasgressione del duale, la donazione, nel dono, dona anche la distanza¹⁶⁹ quale dimensione che permette alla donazione di non esaurirsi e dunque ridursi al dono: è dunque vero che Marion accorda un privilegio e un primato fenomenologico alla donazione rispetto al dono, ma nella distanza il dono mantiene viva la sua dinamicità, vitalità che lo rimanda sempre a un altrove, liberandolo dall'oggettificazione, e, fenomenologicamente, attestandone *l'étant donné*, dove la sua entità è esito della donazione. La distanza intima ai fenomeni, dice il movimento attraverso cui le cose ad-vengono, e insieme la loro instabilità, lo scarto che permette all'adonato di riconoscerle come doni. In fondo, tale concezione, sembra attingere esattamente al paradigma di ogni donazione, per cui l'essere figli è l'essere da altrove donati al mondo, attraverso il dono a sé che apre la possibilità del dono di sé. Con ciò ci sembra che all'origine della fenomenologia della donazione, anche se tematizzato piuttosto tardi rispetto alle opere che hanno reso famoso Marion, stia proprio il fenomeno erotico, che per dirsi e darsi apre la distanza. Il che testimonia tuttavia come tale nucleo teorico fosse già operativo, pur se non sufficientemente e adeguatamente esplicitato, fin dalle opere giovanili.

¹⁶⁷ ID., *Figures de phénoménologie*, 164. Si veda anche *ibi*, 174: «Quelle autre altérité? Celle justement du tiers, suivant ce paradoxe qu'à moins de trois, il ne se trouve pas encore deux».

¹⁶⁸ *Ibi*, 152.

¹⁶⁹ Poniamo qui a riflessione la posizione di S. BONGIOVANNI, *Identité et donation. L'événement du «je»*, L'Harmattan, Paris 1999, 117, dove scrive: «La donation ne prend aucune distance, parce qu'elle se donne elle-même, et n'affirme aucun pouvoir. Et cependant, dans le fait de se donner entièrement – dans ce fait même – elle donne lieu à l'autre en tant qu'autre». Conveniamo con Bongiovanni sul fatto che la donazione non prenda alcuna distanza, se con ciò si intende alludere a una reificazione della distanza o del soggetto della donazione. Conveniamo anche sul fatto che la donazione doni se stessa senza vantare alcun potere, ma, piuttosto, dando luogo all'altro. Ma alla luce di quello che ci è sembrato il paradigma della fenomenologia *marionienne*, ossia il fenomeno erotico, è bene precisare come l'altro nel quale si dà la donazione, nella sua alterità, viene sempre costituito figlio, continuando ad attestare così nella propria carne la dimensione della distanza, insieme dismisura della donazione e memoria delle origini, ossia della stessa donazione.

CONCLUSIONE

Alla fine del percorso emerge a nostro avviso con sufficiente chiarezza come una prospettiva decisiva di lettura e interpretazione della filosofia di Jean-Luc Marion debba provenire dalla categoria fenomenologica di distanza; non solo perché essa accompagna sostanzialmente dall'inizio alla fine tutta la sua opera, ora in maniera esplicita, ora implicita, ora secondo una messa a tema lucida e intenzionale, ora secondo il silenzio di chi la lascia agire sull'argomentazione; ma perché, anche laddove essa pare non essere affatto presente, si dà nel costituirsi della riflessione del Nostro, come si dà la bellezza di un dipinto a mano a mano che se ne *prendono le distanze*.

A partire da tale rilievo, diventa più comprensibile anche l'ampio spazio, forse eccessivo, che Marion accorda alle *Regulae* nell'interpretazione di Cartesio. Se non v'è alcun dubbio sulla riscoperta dell'importanza delle *Regulae* sia dal punto di vista cronologico, sia dal punto di vista della nuova architettura metafisica che il filosofo del '600 propone instaurando – prekantianamente – il dominio epistemologico dell'*ego*, è altrettanto indubbio che Cartesio lungo gli anni abbia anche dovuto ricollocare e ripensare l'*ego* in relazione soprattutto all'idea di Dio. Tuttavia la rilevanza attribuita alle *Regulae*, nei suoi eccessi è tesa certamente a restituire un'adeguata interpretazione filosofica di Cartesio, in grado di tenere in considerazione tutta la sua produzione in maniera unitaria, ma è anche tesa a vedere simbolizzato proprio in Cartesio il padre della cultura filosofica moderna e dunque l'imprescindibile istanza su cui verificare ogni altra proposta teoretico-speculativa, in particolare quella che ne voglia prendere le distanze. E questo sulla base di una storia della filosofia che, attraverso grandi nomi, non è mai stata in grado di liberarsi davvero dalla prepotenza metafisica dell'*ego*, neppure laddove e quando si è proposta esplicitamente il ritorno alle cose. In tal senso la fenomenologia di Husserl così come l'esistenzialismo heideggeriano, pur tentando una rivisitazione della soggettività egologica, vi sono rimasti impigliati. Per questo Marion sa bene di non poter semplicisticamente seguire chi lo ha preceduto, né Cartesio, né chi ha tentato un ripensamento della filosofia cartesiana in chiave fenomenologica. Anche perché l'esistenza stessa della fenomenologia come via per ricucire il rapporto tra l'io e il mondo, senza scivolare nella oggettivazione – riduzione a oggetto – è debitrice di Cartesio, nella misura in cui quest'ultimo ha mostrato i limiti costitutivi della metafisica, evidenziandone, o, meglio, facendone emergere le tensioni intime irriducibili ma assolutamente feconde nell'aprire possibilità speculative innovative e inedite. Infatti, nell'intimo delle tensioni della metafisica, Cartesio scorge la possibilità della prima

tematizzazione della distanza, come dualità di istanze in grado di rileggere il rapporto tra l'io e Dio svincolandolo dall'aggressività metafisica. La distanza tra l'io e Dio – l'infinito – è ciò che suggerisce da una parte l'apertura della fenomenologia fino al suo senso radicale, quello della donazione; dall'altra, la ricomprensione della distanza come possibilità assegnata al soggetto dalla donazione stessa. Se questa è la strada per non restare impigliati dentro la ragnatela della soggettività egologica, senza d'altro canto abolirla nel relazionalismo contemporaneo di matrice heideggeriana, la fenomenologia della donazione è in grado di provvedere a un rovesciamento del soggetto attraverso la sua trasgressione nella direzione dell'amore. Ciò che viene dopo il soggetto egologico – in un dinamismo di autosuperamento già intimo alla soggettività cartesiana – può apparire solo dopo una presa di distanza dall'*ego*, non tanto emigrando fuori, quanto, primariamente, attraverso un passo indietro, un ritiro nel senso interno, verso l'intimo¹. Il che permette di ripensare il soggetto trascendentale, mettendolo nelle condizioni di esplorare la (im)propria distanza intima, non tanto e non ancora come atto o risultato di un atto morale, quanto come scoperta fenomenologica della (im)propria struttura di adonato, ossia di colui che si riceve da ciò che riceve in maniera del tutto originaria. Con ciò, la scissione io-me in seno al trascendentalismo di matrice cartesiana – prekantiana – così come il solipsismo del *cogito* autoreferenziale, vengono superati dalla distanza – vera *individualità*, dualità di istanze indivisibili – come indisponibilità originaria del sé, donata all'ermeneutica dell'io, quale risposta a un appello venuto da altrove, la donazione. Se l'adonato è colui che è donato a se stesso, in un'unica donazione su un duplice livello, ossia essere lui stesso donato e continuare, incessantemente, a ricostituire la *propria identità* ermeneuticamente, nella continua ricezione delle infinite donazioni, allora immaginativamente possiamo raffigurarci l'adonato sulla base di una retta che, appoggiandosi su due punti, ridefinisce l'appello originario come destinazione erotica e quindi etica: l'essere donato al mondo, attraverso e nella modalità dell'essere donati a se stessi, apre lo spazio della libertà per poter confermare o smentire la destinazione originaria, quindi per poter o meno portare a compimento – realizzare eroticamente – l'essere per l'altro, per altri. Il fenomeno erotico, che viene così ad essere l'espressione del dinamismo donativo della distanza, percorre tale distanza in direzione dell'altro, provenendo da altrove; è l'esperienza della distanza come possibilità concessa all'adonato di abitare radicalmente il (im)proprio essere donato originariamente ad altri attraverso l'essere donati a se stessi per portare liberamente a compimento tale movimento di donazione che radicalizza la (im)propria unicità originaria

¹ Cfr. MARION, *Au lieu de soi*, 143: «La distance de l'*ego* au lieu de soi s'ouvre à l'intérieur de soi, pas vers l'extérieur, car, seul cet intérieur s'ouvre sur ce que l'amant aime».

insieme a quella dell'elezione a unico dell'altro. Così nella distanza, la dimensione erotica apre a quella etica, perché genera lo spazio della libertà, come possibilità innanzitutto di pensarsi, di pensarsi poi liberamente e quindi gratuitamente donato a se stesso, di pensarsi infine liberamente donato ad altri e perciò dono per altri, fedele alla destinazione originaria per cui si è chiamati – nella nascita filiale – all'esistenza. In tal senso non è sottovalutabile il tentativo di Marion, anche al di là delle possibilità che offre in merito la lingua francese, di far scivolare il dato nel donato, a partire dalla traduzione della fenomenologica *Gegebenheit* husserliana – senza sottovalutare la intermediazione ermeneutica heideggeriana – come donazione: infatti dono, donazione, donatore, sono tutti termini che attestano la rottura con il regime dello scambio economico, a vantaggio della gratuità. La fatticità inaggrabile dell'essere donati a se stessi, l'indisponibilità quindi dell'evento della nascita, non attesta la brutalità impositiva della vita, quanto la gratuità per la quale ci è, immeritatamente d(on)ata, fino a diventare per noi un dato. E, secondo la natura stessa della fenomenologia della donazione, tale dimensione di indisponibilità originaria, di non restituibilità, in una parola di gratuità, spalanca lo spazio e il senso della libertà, come dimensione etica. La distanza intima frutto della donazione, che permette la presa di distanza dalle cose, costituisce esattamente la donazione delle cose, la possibilità di accedere, tornare alle cose; e trova il proprio paradigma nella struttura fenomenologica stessa del fenomeno erotico, che come tale non può prescindere originariamente e originariamente dalla differenza sessuale, punto questo a cui, a nostro avviso, la riflessione di Marion, per dirsi davvero fenomenologica in senso radicale, non ha saputo approdare adeguatamente. Infatti il fenomeno erotico contempla la distanza come distanza della triadicità: «surgi de la distance, le tiers l'entérine sans retour»². Il terzo è la garanzia fenomenologica dell'alterità, che attesta la struttura stessa dell'*eros*, come desiderio, ricerca dell'altro³. Ma l'unione erotica con l'altro è costituita – sempre definitivamente indisponibile nella distanza – dall'apparizione del terzo, e porta con sé la possibilità della forma eminente di tale apparizione come generazione del terzo nel figlio. Ora l'atto generativo come desiderio, slancio, trasgressione di sé verso l'altro, è intrinsecamente e parimenti segnato dal ritiro, dal far spazio e posto ad altri. Nella struttura desiderativa dell'*eros*, è presente la dimensione ritrattiva dell'amore, ritrattiva perché – usando qualche

² MARION, *Le phénomène érotique*, 314.

³ Cfr, *ibi*, 79-80: «Or aimer exige une extériorité non pas provisoire, mais effective, qui demeure assez pour qu'on puisse la franchir sérieusement. Aimer demande la distance et le parcours de la distance. Aimer demande plus qu'une distance feinte, ni vraiment creusée, ni vraiment franchie. Dans la dramatique de l'amour, les actions doivent s'accomplir effectivement au long de la distance [...]. Ici, il s'agit d'aimer, donc il y va d'une *distance* et d'un ailleurs encore plus effectif, sérieux, patient et souffrant que le négatif de la dialectique – et de beaucoup»; altrettanto, rigorosamente, solo «l'objet ne tient pas la distance du désir» (*ibi*, 184).

violenza al linguaggio – nel ritrarsi si permette la comparsa dell’altro, del volto altrui; nel ritiro di sé, si dà il ritiro come ricezione dell’altro, inteso sia come l’amante che come il terzo⁴. La paternità è contrassegnata dal ritiro, dalla generazione della distanza nella quale prende carne altri, in maniera del tutto analoga al progetto fenomenologico che mira al ritorno alle cose attraverso una donazione che è originalmente distanziamento. Il ritiro del padre è ciò che permette prima il sorgere dell’amante come madre, e quindi il venire al mondo, l’esistenza del figlio, quale figura fenomenologica di tutto ciò che viene all’esistenza. Non ci si riferisce spesso con il termine paternità anche all’autore di un dipinto, di un libro... più in generale di un’azione? E, con questo modo di esprimersi, non si tenta forse di ripercorrere esattamente quella distanza che, fattasi lontananza, separazione... tendeva a svincolare l’opera dal suo autore? Perché certo, se nella paternità – così come nella maternità – il ritiro segna la libertà e l’autonomia di chi ne proviene o di ciò che ne proviene, in essa rimane la traccia fenomenologica, ossia la distanza, della donazione.

Così, come il fenomeno saturo è paradigma della fenomenalità di ogni altro fenomeno, il fenomeno erotico è, in quanto radicalizzazione, fenomeno paradigmatico del fenomeno saturo perché mette a nudo l’irriducibile alterità di ogni fenomeno, mostra la distanza della donazione in un avvenire e convenire inaggrabili. A nostro avviso è proprio questo che permette a Marion di poter ri-approcciare filosoficamente la rivelazione di Dio come «la dernière possibilité»⁵ in senso evidentemente fenomenologico, fenomeno saturo per eccellenza perché qui «la saturation s’outrepasse elle-même», perché qui avviene «le redoublement de la saturation»⁶. Ora la struttura della rivelazione cristiana è fenomenologicamente cristologico-trinitaria, tale da indurre a definire Dio come Amore. C’è un legame importante quindi tra il fenomeno erotico e il fenomeno di rivelazione, che ruota attorno al terzo, alla triadicità:

In questo modo si capisce l’apertura al teologico che va di pari passo col tema del “terzo” che Marion fa intervenire nel suo testo con un rilievo assolutamente particolare e decisivo: nel fenomeno erotico, il “terzo” si pone, e si deve porre, in una modalità tale per cui il pensiero non può più pensare l’amore come limitato. In altri termini, il terzo interviene come ciò che impedisce al pensiero di prendere il limite come punto di partenza per pensare il reale e il fondamento veritativo del reale. [...] Il “terzo” si presenta nel ragionamento di Marion come colui che consente all’esperienza amorosa di essere

⁴ In questa direzione andrebbe recuperata anche l’immagine di Gesù Cristo crocifisso: nella croce, mentre prende le distanze da ogni idolo, Dio apre e concede la distanza, fa spazio perché altri possa essere. Nella croce, come dono totale di sé, si dà l’eros di Dio.

⁵ ID., *Étant donné*, 325.

⁶ *Ibi*, 335. Anche se in maniera estremamente concisa, va spiegato che tale è il fenomeno di Rivelazione perché esso «concentre en lui – comme la figure du Christ en établit la possibilité – à la fois un événement, une idole, une chair et une icône», ossia «les quatre types du paradoxe» (*ibidem*) che rispettivamente spiegano la saturazione secondo le categorie di quantità, qualità, relazione e modalità. Per il fenomeno di rivelazione si veda in generale almeno *ibi*, 325-340; e soprattutto ID., *Le visible et le révélé*.

veramente se stessa e, grazie a questo, di aprirsi al divino. Così il fare spazio al “terzo” non è ordinato a colmare una mancanza dell’esperienza amorosa, ma si pone come suprema possibilità di rendere tale esperienza fino in fondo capace di affermare compiutamente la singolarità dell’esistenza umana, quale migliore via per dischiudersi al teologico. [...] Affinché l’uomo possa dire il divino (ma un divino che non mortifichi la particolarità dell’esistenza umana), occorre un punto di partenza che non sia il generico e neutro limite dell’uomo: esso è un “terzo”, il quale rappresenta quella dimensione che consente all’uomo di poter parlare di Dio, perché, presentandosi nella singolarità del volto del figlio, anticipa la presenza nella vita umana di un altro volto singolarmente individuato: il volto di Cristo. Il divino al quale l’amore fecondo apre, non è più la generica divinità di dio, ma quella precisa e singolare manifestazione di Dio accaduta nell’avvenimento cristologico⁷.

Ancora più precisamente si esprime un teologo lettore di Marion, che sembra riuscire a cogliere l’originario del fenomeno erotico e, nel fenomeno erotico, il riferimento peculiare – e non arbitrario – alla rivelazione cristiana:

L’accadimento cristico non costituisce il semplice modello per l’esistente, vi si rapporta in quanto ne è il fondamento assoluto. [...] Nell’accadimento cristico entrambi (Dio, l’uomo) intervengono in verità: l’originario non si assorbe nell’umano, l’umano non si assorbe nell’originario. Se l’originario trascende la sfera umana è perché, stando nel piano storico, garantisce l’identità umana, la testimonia garantendone la possibilità effettiva a ciascuno. L’originario non è il riempimento per l’attesa, la ricerca umana: l’attesa, la ricerca è risposta umana all’originario. Il dinamismo al quale l’uomo dà luogo diventando soggetto, comunica l’atto nel quale l’originario destina se stesso perché l’uomo, ciascun uomo sia. L’originario si rende inseparabile rispetto al modo nel quale si destina all’uomo in senso reale⁸.

Nella struttura del fenomeno erotico si dà la possibilità di cogliere l’apertura al Terzo proprio nella distanza che non permette nessun assorbimento e confusione, ma riconduce all’esperienza dell’altrove originario da cui proviene e avviene a se stesso l’adonato. Non è un caso che una delle ultime fatiche di Marion sia costituita da uno studio su sant’Agostino⁹, con un riferimento del tutto particolare alla filosofia dell’uomo. Ci sembra assolutamente acuto quanto osserva una studiosa di Marion al riguardo: «Provare a descrivere ciò che è in gioco, ciò che passa fra *Étant donné* e *Le phénomène érotique*, trattenere, dunque, lo sguardo sull’avventura della fenomenologia della donazione è quel che oggi la lettura dell’ultimo libro di Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, suggerisce di rifare»¹⁰. Ora, la linea di destinazione che va dall’adonato all’amante che abbiamo tracciato in precedenza, non poteva che sfociare in una fenomenologia dell’essere umano per la quale questi, come ogni altro fenomeno, «deve percorrere una distanza per giungere al suo sé»¹¹, movimento di immanenza e insieme trascendenza: «Questa contemporaneità dell’immanenza

⁷ REALI, *L’amore, ovvero il rivelarsi dell’unicità dell’esistente*, 19-20.

⁸ UBBIALI, *L’appello assoluto all’identità soggettiva*, 113.

⁹ Cfr. E. CASSIDY, *Le phénomène érotique: Augustinian Resonances in Marion’s Phenomenology of Love*, in I. LEASK – E. CASSIDY (edd.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, New York 2005, 201-219.

¹⁰ R. CALDARONE, *Adveniens extra. Au lieu de soi e la fenomenologia della donazione*, in CANULLO (a cura di), *Jean-Luc Marion, un dibattito italiano*, 63.

¹¹ *Ibi*, 65.

e della trascendenza della donazione *nel* fenomeno-dato, è l'attestazione di un *autòs* scisso, separato in sé da sé, e dunque impossibilitato a chiudersi su di sé, a stare e a risolversi in sé»¹². Ma tale distanza intima è anche la prossimità intima, esperibile eroticamente e solo eroticamente perché nel fenomeno erotico l'adonato fa esperienza di riceversi da ciò che riceve, per la quale la tensione *au lieu de soi* è la tensione all'originario da cui ciascuno proviene¹³. In fondo, nello studio di sant'Agostino, «è l'intero impianto della fenomenologia della donazione a venire chiamato a dar conto di sé. Agostino diventa, allora, una sorta di verifica di funzionamento, verifica di autocontrollo: testazione non solo degli strumenti ermeneutici, ma anche dell'«*idea della fenomenologia (della donazione)*»¹⁴, per la quale abitare la distanza significa poter tornare *au lieu de soi*, all'originario che – nella memoria agostiniana – diventa la possibilità di proiezione e progettualità nel futuro: ciò significa essere figlio, ossia colui che configura il suo essere donato a se stesso nella libertà di portare a compimento tale essere donato a se stesso, attraverso l'essere donato ad altri.

In questo modo la fenomenologia della donazione permette anche di non trascurare la dimensione storico-culturale, incarnata, della coscienza, nella sua funzione conoscitiva, ma anche morale ed etica. Ogni dato storico-culturale mentre si particularizza a seconda dalla geografia e della storia, non rinuncia tuttavia alla sua dinamica di donato, quindi di donazione, entro cui si gioca la libertà umana, a partire della sua destinazione originaria. Dentro perciò a ogni dato, si tratta di lasciar apparire il donato. Crediamo a tal proposito di dover parlare più di una filosofia dell'uomo, piuttosto che di un'antropologia, per quanto riguarda la proposta fenomenologica di Marion, dal momento che l'adonato, nella sua differenza e unicità assoluta, non può in nessuna maniera prescindere da quanto gli è d(on)ato, da quanto gli è donato di poter essere e giungere ad essere. La radicalità del pensiero del nostro autore ci sembra quella di saper situare l'essere umano in quanto figlio dentro il mondo, ma a partire da una distanza che, non abolendone l'identità, gli permette

¹² *Ibi*, 67.

¹³ Cfr. MARION, *Au lieu de soi*, 380-387.

¹⁴ CALDARONE, *Adveniens extra. Au lieu de soi e la fenomenologia della donazione*, 63. Condividiamo in pieno le affermazioni dell'autrice sul libro che Marion dedica a sant'Agostino, soprattutto perché coglie come la categoria di distanza sia decisiva nella comprensione della fenomenologia della donazione, almeno in riferimento alla filosofia dell'uomo. Solo ci sentiamo di precisare come in primo luogo tale categoria – ed era l'intento del nostro percorso – segni radicalmente l'intero itinerario di Marion; e come, in secondo luogo, essa esiga il riferimento al fenomeno erotico, al terzo e quindi a quella distanza espressa dalla differenza sessuale, cosa che, l'abbiamo visto, rimane non adeguatamente pensata anche dallo stesso Marion. Se questi aspirava a raggiungere il fenomeno erotico nella sua originarietà fenomenologica, al di là della differenza sessuale, così come al di là della distinzione tra *eros* e *agape*, ci sembra che qui egli soffra di una carenza speculativa non trascurabile, perché non permette di leggere nella sua pienezza quella che abbiamo definito la linea di destinazione dell'essere umano ad altri come possibilità di accedere *au lieu de soi*, passando dalla dimensione erotica a quella etica. Per alcune osservazioni critiche sull'unità tra *eros* ed *agape*, si veda S. PETROSINO, *Jean-Luc Marion e il fenomeno erotico*, in REALI (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia*, 79-89, 87-89.

quell'apertura al Terzo, non paralizzata da alcuna situazione antropologica particolare; semmai accade invece che «l'uomo giunge a se stesso in base al cammino personale schiudente sull'identità, perché il cammino si attua seguendo l'invito con il quale, nel compimento in tono soggettivo, l'originario sollecita il dato per nulla intercambiabile»¹⁵.

¹⁵ UBBIALI, *L'appello assoluto all'identità soggettiva*, 115.

BIBLIOGRAFIA

A. Opere di J.-L. Marion

Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien, Vrin, Paris 1975.

L'idole et la distance. Cinq études, Grasset, Paris 1977, trad. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik?", «Archives de Philosophie», 43 (1980), pp. 121-146.

Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement, Puf, Paris 1981.

Dieu sans l'être. Hors text, Fayard, Paris 1982, trad. it. di A. Dell'Asta, *Dio senza l'essere*, Jaca Book, Milano 1987.

Descartes et l'onto-théologie, «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 76 (1982), pp. 117-158.

L'étant et le phénomène, in J.-L. MARION – G. PLANTY-BONJOUR (sous la direction de), *Phénoménologie et Métaphysique*, Puf, Paris 1984, pp. 159-209.

Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne, Puf, Paris 1986, trad. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998.

Prolégomènes à la charité, La Différence, Paris 1986.

De "la mort de Dieu" aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique, in D. BOURG (sous la direction de), *L'être et Dieu*, Cerf, Paris 1986, pp. 103-130.

La fin de la fin de la métaphysique, «Laval théologique et philosophique», 42 (1986), pp. 23-33.

The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity, in AMELIE O. RORTY (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 297-338.

L'ego et le Dasein. Heidegger et la "destruction" de Descartes dans Sein und Zeit, «Revue de Métaphysique et de Morale», 92-I (1987), pp. 25-53.

Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du Cogito cartésien par Michel Henry, «Les études philosophiques», 1 (1988), pp. 51-72.

Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, Paris 1989, trad. it. di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

Filosofia e Rivelazione, «Studia Patavina», 36 (1989), pp. 425-443.

Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique, Puf, Paris 1991.

La croisée du visible, Puf, Paris 1996².

Réponses à quelques questions, à propos de Réduction et donation, «Revue de Métaphysique et de Morale», 96-I (1991), pp. 65-76.

Le sujet en dernier appel, «Revue de Métaphysique et de Morale», 96-I (1991), pp. 77-95.

Le phénomène saturé, in J.F. COURTINE (sous la direction de), *Phénoménologie et théologie*, Critérian, Paris 1992, pp. 79-128.

Notes sur l'indifférence ontologique, in J. GREISCH – J. ROLLAND (sous la direction de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993, pp. 47-62.

Préface inutile, in PH. CORMIER, *Généalogie de Personne*, Critérian, Paris 1994, pp. 5-8.

Esquisse d'un concept phénoménologique du don, «Archivio di filosofia», 62 (1994), pp. 75-94.

Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu, Puf, Paris 1996.

L'autre philosophie première et la question de la donation, in PH. CAPELLE (sous la direction de), *Le statut contemporaine de la philosophie première*, Beauchesne, Paris 1996, pp. 29-50.

Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Puf, Paris 1997, trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

La prise de la chair comme donation du soi, «Archives de Philosophie», 67 (1999), pp. 43-56.

L'événement, le phénomène et le révélé, «Transversalités», 70 (1999), pp. 4-25.

La science toujours recherchée et toujours manquante, in J.-M. NARBONNE – L. LANGLOIS (sous la direction de), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin – Presses de l'Université Laval, Paris – Québec 1999, pp. 13-36.

On the Gift: A discussion between Jacques Derrida et Jean-Luc Marion, in J.D. CAPUTO – M.J. SCANLON (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999, pp. 54-78.

D'autrui à l'individu, in J.-L. MARION (sous la direction de), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Puf, Paris 2000, pp. 287-308.

De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Puf, Paris 2001.

Le phénomène érotique. Six méditations, Grasset & Fasquelle, Paris 2003, trad. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007.

Préface, in E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, Cerf, Paris 2003, pp. I-VI.

Ce que donne «cela donne», in J.-L. MARION (sous la direction de), *Le souci du passage*, Cerf, Paris 2004, pp. 291-306.

La raison du don, in Centre R. Barthes (ed.), *Donner à penser*, Seuil, Paris 2005, pp. 57-114.

Le visible et le révélé, Cerf, Paris 2005.

La banalité de la saturation, in F. BOUSQUET – PH. CAPELLE (sous la direction de), *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Bayard, Paris 2005, pp. 159-191.

La «fin de la métaphysique» comme possibilité, in M. CARON (sous la direction de), *Heidegger*, Cerf, Paris 2006, pp. 11-38.

Courbet, La différence, Paris 2007.

Descartes: état de la question, in J.-L. MARION (sous la direction de), *Descartes*, Bayard, Paris 2007, pp. 7-22.

Dialogo con l'amore, Rosenberg & Sellier, Torino 2007.

Le concept large de logique et de logos. La logique et le donné, in J. BENOIST (sous la direction de), *Husserl*, Cerf, Paris 2008, pp. 85-104.

Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin, Puf, Paris 2008.

Certitudes négatives, Grasset & Fasquelle, Paris 2010.

Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin, Paris 2012.

Sur la pensée passive de Descartes, Puf, Paris 2013.

B. Letteratura critica su J.-L. Marion

A. AGUTI, *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*, «Hermeneutica», nuova serie, 2000, pp. 93-122.

J. BENOIST, *Répondre de soi. Pour Jean-Luc Marion*, «Philosophie», 34 (1992), pp. 37-44.

J. BENOIST, *Les voix du soliloque. Sur quelques lectures récentes du cogito*, «Les études philosophiques», 4 (1997), pp. 1-8.

J. BENOIST, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2000.

- J. BENOIST, *L'écart plutôt que l'excédent*, «Philosophie», 78 (2003), pp. 77-93.
- S. BONGIOVANNI, *Identité et donation. L'événement du "je"*, L'Harmattan, Paris 1999.
- S.J. BRACKEN, *Toward a new philosophical theology based on intersubjectivity*, «Theological Studies», 59 (1998), pp. 703-719.
- R. CALDARONE, *Caecus Amor. J.-L. Marion e la dismisura del fenomeno*, Edizioni ETS, Pisa 2007.
- C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- C. CANULLO, *L'amore dell'altro. Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, «Studia Patavina», LII (2005), pp. 489-528.
- C. CANULLO (a cura di), *Jean-Luc Marion, un dibattito italiano*, Edizioni Simple, Macerata 2010.
- J.D. CAPUTO – M.J. SCANLON (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- A. CISLAGHI, *Il sapere del desiderio. Libertà metafisica e saggezza etica*, Cittadella Editrice, Assisi 2002.
- J. COLETTE, *Phénoménologie et métaphysique*, «Critique», 49 (1993), pp. 56-76.
- S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Levinas e Marion*, Las, Roma 2005.
- F. DASTUR, *La phénoménologie en questions*, Vrin, Paris 2004.
- L. DEVILLAIRS, *Fénelon et le dieu de la première méditation de Descartes*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2 (2003) Tome 128, pp. 173-190.
- E. FALQUE, *Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez Jean-Luc Marion*, «Gregorianum», 86 (2005), pp. 45-62.
- G. FERRETTI (a cura di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi Editore, Perugia 2002.
- G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, IEPI, Pisa-Roma 2003.
- E. GABELLIERI, *De la métaphysique à la phénoménologie: une "relève"?*, «Revue philosophique de Louvain», 94 (1996), pp. 625-645.
- P. GILBERT, *Un tournant théologique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur*, «Nouvelle Revue théologique», 124 (2002), pp. 597-617.

- J. GREISCH, *L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle"*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 96-I (1991), pp. 43-63.
- J. GREISCH, *Un tournant phénoménologique de la théologie?*, «Transversalités», 63 (1997), pp. 75-97.
- J. GREISCH, *Index sui et non dati: les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, «Transversalités», 70 (1999), pp. 27-54.
- J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000.
- J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*,
 tome I: *Héritage et héritier du XIX siècle*, Cerf, Paris 2002;
 tome II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Cerf, Paris 2002;
 tome III: *Vers un paradigme herméneutique*, Cerf, Paris 2004.
- J. GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003.
- K. HART(ed.), *Counter-Experiences*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005.
- V. HOLZER, *Phénoménologie radicale et phénomène de Révélation. Jean-Luc Marion, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, «Transversalités», 70 (1999), pp. 55-68.
- R. HORNER, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Ashgate, Burlington 2005.
- I. LEASK – E. CASSIDY (edd.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, New York 2005.
- N. REALI (a cura di), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.
- N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001.
- M.-A. RICARD, *La question de la donation chez Jean-Luc Marion*, «Laval théologique et philosophique», 57-I (2001), pp. 83-94.
- C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, il melangolo, Genova 2008.
- R. WELTEN, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, L'Harmattan, Paris 2011.
- S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

INDICE

INTRODUZIONE	»	3
CAPITOLO 1: LA TRASGRESSIONE DI CARTESIO	»	7
1.1 Gli inizi programmatici	»	7
1.2 L'ontologia grigia	»	10
1.3 La teologia bianca	»	15
1.4 La <i>thé(i)ologie</i> bianca	»	22
1.5 Al di là della metafisica	»	30
1.5.1 <i>L'amore è trasgressivo</i>	»	31
1.5.2 <i>La fenomenologia è regressiva</i>	»	39
CAPITOLO 2: VERSO LA FENOMENOLOGIA DELLA DONAZIONE	»	49
2.1 Tra metafisica e fenomenologia	»	49
2.2 L'idolo	»	53
2.3 L'icona e la distanza	»	60
2.4 La distanza <i>dalla</i> fenomenologia	»	71
CAPITOLO 3: ABITARE LA DISTANZA	»	83
3.1 Il soggetto fenomenologico	»	83
3.2 L'adonato	»	96
3.3 Il fenomeno erotico	»	114
CONCLUSIONE	»	135
BIBLIOGRAFIA	»	143
INDICE	»	149