



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ROSARIA CALDARONE

Di un certo lasciare

Su Jean-Luc Marion

EPEKEINA, vol. 2, n. 1 (2013), pp. 123-139

Ontology and Deconstruction

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v2i1.39

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Di un certo lasciare Su Jean-Luc Marion

Rosaria Caldarone

Non proverò ad articolare il mio discorso su un particolare contenuto della filosofia di Jean-Luc Marion. Ciò a cui questo contributo guarda è piuttosto il desiderio di mostrare il movimento proprio del suo pensiero, il tratto distintivo del suo slancio teorico. Più che a un'analisi delle "cose pensate" guarderò dunque al dispiegamento stesso del pensiero, a ciò che lo attiva, a ciò cui esso non finisce di rispondere, guadagnando così – attraverso la marcatura della ricorrenza del suo rapportarsi a...~, la possibilità di accedere a questo stesso pensiero come a una sorta di volto. Un volto filosofico riconoscibile, invisibile, come sempre è il volto, e come ogni ritratto rivela.

Ciò che stupisce e attrae, nel cammino filosofico di Jean-Luc Marion, è la compresenza di due direttrici che generalmente si oppongono nei filosofi contemporanei, nel senso che il darsi dell'una esclude l'altra. Mi riferisco alla presenza di una forte attitudine alla obiettività della ricostruzione storica e al tempo stesso alla finezza del suo genio teoretico, abitato da un'altrettanto forte tensione poetica. Mettere, alla fine, in campo tre direttrici: storia, teoria e poesia, esige un chiarimento. Sostenere che il "teoretico" si spinge fin nella soglia del "poetico" non equivale a sostenere che Jean-Luc Marion sia un poeta o scriva come un poeta, ciò sarebbe falso - e lo testimonia chi si è imbattuta in qualità di traduttrice nella nettezza a tratti brusca della sua sintassi, nella ferrea perentorietà dei suoi passaggi argomentativi, nella durezza dei molti *bref* che ora delimitano ora chiudono il discorso (mi riferisco alla mia esperienza di traduzione di *Étant donné*) -, ma che il suo modo di pensare e di argomentare *fa spazio* a un' "istanza poetica".

Fare spazio non vuol dire assumere (e meno che mai si tratta qui dell'assunzione di uno stile poetico), ma vuol dire *lasciare* uno spazio, *lasciare* abitare l'altro e *lasciarsi* abitare dall'altro, in un unico gesto, apparentemente distratto, conforme a un atto che resta, malgrado la sua potenza affermativa, un *lasciare*.

La modalità di questa abitazione del poetico, che pur premendo sul cuore della teoria, sul pensiero che lo accoglie e gli fa spazio, non si

traduce in un linguaggio poetico o in uno stile poetico, ma convive con una sorta di controllo argomentativo severo e si mantiene, dunque, ma a patto di non cedere rispetto a un costante debito di evidenza, dice già qualcosa di essenziale sulla possibilità della coesistenza di quelle due opposte direttrici inizialmente menzionate. Alla luce di quanto appena detto, infatti, è proprio dalla particolarità di questo “lasciar essere”, è dalla forma di questo sì tanto deciso quanto schivo e schermato alla poesia, che proviene la coesistenza. La poesia, insomma, a partire dal suo modo di darsi senza imporsi, lascia spazio anche a ciò che le rimane, al tempo stesso, prossimo ed estraneo: la storia, l’analisi, la fenomenologia. Paul Celan scrive del resto che «la poésie ne s’impose plus, elle s’expose».¹

Chiedo al lettore la pazienza di rinunciare a chiedersi adesso cosa intendo per “poesia” o “istanza poetica”. Questo chiarimento verrà più tardi.

Proprio la fenomenologia di Jean-Luc Marion costituisce l’esempio privilegiato di questa singolare coesistenza fra direttrici differenti. Per «fenomenologia di Jean-Luc Marion» intendo non solo la fenomenologia della donazione che gli è intestabile, a partire da *Êtant donné* e dalle opere che hanno preceduto e seguito questo libro di riferimento, come *Réduction et donation* e *De surcroît*, ma anche la fenomenologia, quella classica, da Hegel a Husserl e Heidegger, secondo Jean-Luc Marion. Per esplicitare la mia tesi prendo spunto dal dialogo *Sur le don* con Jacques Derrida, che ha avuto luogo a Villanova University nel 1997, moderato da R. Kearney.²

Il primo tratto saliente di questo dialogo è lo scetticismo di Derrida nei confronti della possibilità di considerare ancora fenomenologica una prospettiva come quella di Marion che, in relazione al nesso fra dono e donazione - per quest’ultimo chiave di lettura dell’intera prospettiva fenomenologica - avverte l’esigenza di sospendere alcuni concetti portanti del discorso fenomenologico quali il concetto di “orizzonte”. Il secondo tratto saliente è l’ostinazione di Marion a collocare il proprio lavoro, anche a partire dai molti punti in comune con Derrida, ancora all’interno della fenomenologia.

1. Cfr. CELAN 1993. Si tratta dell’esergo che precede *Il Meridiano*, il celebre discorso in occasione del conferimento del Premio Georg Büchner.

2. Cfr. MARION 2012

«Quand j'accepte la nécessité de suspendre l'horizon», dice Derrida, «je ne suis plus un phénoménologue».³ Cerchiamo di comprendere questa tesi.

Derrida dice che la messa fuori gioco dell'orizzonte, e cioè del *templum* assegnato al fenomeno dalla coscienza, impone un'uscita dalla fenomenologia. Tradotto in altri termini ciò vuol dire che un certo si radicale al fenomeno, un certo lasciargli riempire il campo della manifestazione, senza assegnargli limiti, vale già di per sé come una messa in crisi e un abbandono della prospettiva fenomenologica. Nel linguaggio di Derrida ciò vuol dire che «l'ospitalità incondizionata» al fenomeno rompe l'asse di ricezione del fenomeno stesso e quindi sconvolge inevitabilmente la stessa possibilità di una "contenibilità" del fenomeno, in ragione del fatto che, per l'appunto, esso irrompe e deborda.

Questa posizione di Derrida è molto chiara, in un certo senso è prevedibile. Per il filosofo che ha teorizzato e praticato una filosofia del margine come se si trattasse di una sorta di "accidente essenziale" che arriva a toccare e a scuotere il presunto cuore o centro al modo di un'infezione, di un'ossessione, è abbastanza logico ipotizzare che il *metodo* fenomenologico, che presuppone invece una rigida strutturazione della ricezione del fenomeno, risulti una gabbia che anziché mostrare il fenomeno per quello che è e per quello che fa, lo edulcora e infine lo soffoca. Questa ricostruzione minimale dovrebbe rendere il senso dell'inevitabile frattura fra la decostruzione, la cui parola d'ordine, stando allo stesso Derrida è: *Oui!*⁴ – e cioè accettazione piena dell'imprevedibile e dell'incalcolabile, fino all'impossibile – e la fenomenologia, cui potremmo per converso assegnare una contro parola d'ordine quale potrebbe essere: *Attends!* E cioè aspetta, fermati sulla soglia, affinché anch'io sia pronto per riceverti!

Pur nascendo dall'intenzione insopprimibile di andare incontro alle cose stesse, ai fenomeni, fino a dissolvere la distinzione kantiana fra fenomeno e cosa in sé, la fenomenologia non può dire fino in fondo *Vieni!* al fenomeno, ragione per cui, per dirgli, come Derrida ha detto, in modo vibrante e incomparabile, *Viens!*, occorre lasciarsi alle spalle

3. MARION 2012, 202.

4. DERRIDA 2005, 54. «*Oui*», o anche «*Viens*», come scrive J.-L. Nancy pensando a Derrida, in NANCY 2006.

il metodo fenomenologico e forse anche abbandonare l'idea di una fenomeno-*logia*, e cioè di una descrizione, di una scienza del fenomeno, che resta pur sempre una capitalizzazione da parte di quel sole, padre, capitale che è il logos.

Cosa si può obiettare a una tale, cartesiana, coerenza? Jacques Derrida appare nel dialogo un pensatore lineare e schematico, che sancisce ed esclude, molto simile fra l'altro a quel filosofo cartesiano che Jean-Luc Marion ospita nel fondo genitoriale del suo pensiero, e proprio lui, Jean-Luc Marion, inaspettatamente, prende le sembianze di Jacques Derrida, e diventa difficile, complicato, allusivo, astratto. Invoca il passaggio di un certo tempo per la comprensione di quel che dice, e proprio come fa Derrida in *Apprendre à vivre enfin*, si legge al futuro anteriore e affida, fra sconforto e speranza, la comprensione del suo pensiero difficile alla necessità di un *a-venir*.⁵ Eccolo sostenere, infatti: «Que *Étant donné* soit encore *phénoménologique*, c'est ce que nous verrons dans dix ans ou plus tard. Je prétends être encore fidèle à la *phénoménologie* et j'imagine que vous vous trouvez vous même, plus que vous ne l'admettez, à l'intérieur du champ de la *phénoménologie*. Mais cela constitue un problème, si problème il y a, réservé à nos successeurs».⁶

Spesso la forza con cui Jean-Luc Marion difende le sue tesi può essere scambiata per scarsa tolleranza della prospettiva dell'interlocutore avversario o eccessiva sicurezza, ma si tratta quasi sempre del modo in cui la passione entra nel suo discorso, un modo francamente non passionale, che sembra provenire da un severo controllo, da una fredda sorgente, e quindi spiazza e confonde.

Questa freddezza a servizio del fuoco, dominante nello stile di Marion, fa pensare all'*atopia* socratica, così come essa si impone allo sguardo di Alcibiade: Socrate beve e non si ubriaca, ama e resta lucido, dorme in piedi poche ore e affronta le sua giornata come se niente fosse. È l'uomo demonico «che ha dentro immagini meravigliose» ma è anche colui che si prepara a morire con la sola consolazione di una “bella speranza”, senza aver di fatto bisogno di niente, di nessuna consolazione. In Socrate, dominio e furore coesistono nel dominio del furore.

5. Cfr. DERRIDA 2005.

6. MARION 2012, 204.

Similmente, la filosofia di Marion è tutta una disciplina della passione e proprio per questo le accade di infastidire i metodici e di deludere i poeti, che si chiedono, entrambi, perché mai non essere fino in fondo metodici o poetici, perché mai guardare alla misura, alla norma, dall'angolo prospettico di una dis-misura, e perché mai, infine, trattare la dismisura *come* la misura.

I dieci anni invocati nella risposta data a Derrida sono di fatto abbondantemente passati, certamente non si può dire che le obiezioni di Derrida risultino oggi insensate, ma altrettanto certamente nessuno dubita oggi del fatto che Jean-Luc Marion sia un fenomenologo, del fatto che la «fenomenologia della donazione» sia il suo modo di stare, di abitare, all'interno della fenomenologia e non una piccola fenomenologia, non una deviazione, non un'eresia.

Alla luce di questa duplice conferma offerta dal tempo che è realmente passato, l'obiezione di Derrida, condivisa peraltro anche da Ricoeur e Levinas, come il dialogo rivela, cambia aspetto e assume una sorta di ruolo didascalico, nel senso che comincia ad annunciare più che a ostacolare, e a rivelare più che a nascondere o impedire, quella che il tempo ha rivelato essere l'arditezza della prospettiva di Marion; essa va di conseguenza mantenuta come lo sfondo adeguato per comprendere la singolare «conciliazione degli opposti» che provo a descrivere e che si concentra, a mio modo di vedere, intorno al verbo *lasciare, laisser*.

Occorre partire dall'idea di fenomenologia. Quella di Husserl nell'ottica di Marion e quindi più che mai da *L'idea della fenomenologia*. Qui troviamo che: «A una più attenta considerazione, tuttavia, immanenza materiale e immanenza nel senso della donazione in persona che si costituisce nell'evidenza si separano». ⁷ L'immanenza nel senso della *Selbstgegebenheit*, l'immanenza intenzionale, è per Marion lettore di Husserl il luogo dell'unica donazione, quella che riunifica le due facce del fenomeno. Così in *Étant donné*: «Et telle est bien la donation: celle de la transcendance dans l'immanence; tant que les deux donations restent éparses, voire séparées, la donation n'intervient pas encore en profondeur; il reste une image qui ne donne qu'elle-même, mais pas l'objet; quant à l'objet transcendant, sa non-apparition hypothèque sa donation; la donation surgit précisément quand l'apparence donne,

7. HUSSERL 1981, 46 (trad. mod.).

oltre elle-même (immanence réelle), l'objet qui sans elle ne saurait jamais apparaître, bien qu'il ne se résume pas à elle (immanence intentionnelle); la donation éclate parce que l'apparaître de l'apparence se fait l'apparaître *de* l'apparaissant, bref embarque l'apparaissant dans son propre apparaître. La donation donne à l'objet intentionnel d'apparaître dans et comme l'apparaître de l'apparence. L'apparence ne masque plus l'apparaissant, elle lui donne son propre aspect pour qu'il puisse apparaître». ⁸

Occorre comprendere e mantenere come un punto fermo che il tratto dominante della donazione resta per Marion questa "riunificazione" della dualità del fenomeno che egli legge a chiare lettere in Husserl. È proprio questa riunificazione a sorreggere la mossa ardua di riportare non la donazione al dono – come gli viene imputato da Derrida e da molti altri -, ma il dono verso la donazione («Au contraire j'affirme que nous devons retourner du don vers la donation et qu'il existe une voie pour l'atteindre»). ⁹

Ma cosa significa questa "riunificazione" e cosa ha da dire rispetto alla questione della sospensione dell'orizzonte che si rivela per Derrida la pietra di inciampo per chi voglia ancora dirsi fenomenologo? Essa dice che la condizione dell'apparizione di un oggetto alla coscienza, di un oggetto e non di una semplice immagine, è in qualche modo quella in cui la coscienza non può essere più distinta da ciò che per il suo tramite appare. L'apparire concesso dalla coscienza non è che il lampo, la tela, la fibra ottica, grazie a cui, in cui, appare ciò che appare. Dove esperire la condizione della luce se non in ciò che di fatto diviene visibile grazie alla luce? Come distinguere la tela da ciò che al suo interno, nella sua fibra, prende consistenza, permettendole così di essere una tela? Esiste ancora una tela oltre il dipinto? Il dipinto è nella tela, ma la tela è il dipinto! Questa ovvietà è gravida di conseguenze.

Come dicevo, la tesi che la donazione sia il cuore dell'operazione fenomenologica, il senso stesso dell'intenzionalità, viene ancora intestata a Husserl. Ma è d'altra parte subito evidente questa precisazione che marca la prossimità e la distanza, il dato husserliano e il compito che scaturisce dalla posizione del dato: «Husserl n'a pas

8. MARION 1997, 39.

9. MARION 2012, 204.

déterminé par concept la donation, qui pourtant détermine la réduction et le phénomène; il pense à partir de la donation, tout en la laissant pour une large part impensée. Nous devons admettre ce fait, moins comme une objection, que comme la définition exacte de notre travail et comme sa justification: la donation reste à penser explicitement, au lieu que Husserl l'accomplit sans la déterminer comme telle. Nous ne prétendons pas commencer là où Husserl s'arrêterait, mais seulement penser ce qu'il accomplit parfaitement, sans le dire entièrement». ¹⁰

È sin da subito evidente che Marion colloca il proprio lavoro all'interno della ricerca intrapresa da Husserl, ed assegna ad esso la prerogativa di contribuire a quella ricerca, pur nella consapevolezza che il proprio lavoro si sporge su un limite di quella. C'è la condivisione di un *animus*, quindi, un sentirsi parte, un prendere parte all'impresa; c'è, in sintesi, l'assunzione di un fine comune (*Verso le cose stesse!*) che comporta anche la necessità di vagliare le strategie metodologiche che portano ad esso. Sottolineare questo è importante perché rivela che la fenomenologia per Jean-Luc Marion non una lettera morta, non è un metodo già esistito cui ispirarsi con più o meno osservanza, ma è una cosa viva, è la filo-sofia stessa, è lo stesso desiderio dell'esistente o, meglio, il farsi di questo desiderio. Non deve stupire, allora, che egli si adoperi criticamente per una nuova strutturazione dei concetti fondamentali della fenomenologia, sottoponendoli così a un'ermeneutica, ma in vista della loro tenuta fenomenologica. Niente di strano, dunque, se la necessità di riaffermare la forza del discorso husserliano, la sua conquista irrinunciabile - che per Marion risiede essenzialmente nella scoperta della doppia immanenza e nella capacità della donazione di riunificarla, ponendosi come *Selbstgegebenheit*: auto-donazione nel senso precipuo di *unica* donazione - arriva a comportare una messa in discussione di alcuni assunti che anziché favorire quella forza propulsiva, rischiano di indebolirla.

«Pensare ciò cui Husserl perviene perfettamente, ma senza dirlo interamente» appare la posta in gioco: ma l'atto di pensare il già pensato da Husserl, benché non sufficientemente detto, acquista il senso e la necessità di un nuovo dire, un dire che amplificando e soccorrendo un detto parziale, dice altro.

10. MARION 1997, 42.

Quella di Marion è dunque una *ripetizione animata* della fenomenologia, da intendere non solo nel senso di una *mimesis* produttiva che, ripetendolo, scorge l'altro nello stesso, ma anche come una *re-petitio*: una richiesta inoltrata alla fenomenologia, di fare fino in fondo ciò che promette, di essere ciò che deve essere, ciò che è già. Si tratta, dunque, di una richiesta di fenomenologia inoltrata alla fenomenologia, che viene in qualche modo obbligata alla propria immagine, a guardarsi riflessa e, in un certo senso, malgrado l'assurdità dell'espressione, specie in questo contesto, a "prendere coscienza" di sé.

Ora, se la donazione in persona (*Selbstgegebenheit*), che sostiene la possibilità che un fenomeno appaia realmente alla coscienza, è «quella della trascendenza nell'immanenza»,¹¹ una ripresa della fenomenologia che accordi alla donazione il ruolo di principio, fino a dirsi, *conformemente* con questo assunto, «fenomenologia della donazione», non può che pensare il rapporto fra il fenomeno e la coscienza *al di là* dell'opposizione fra immanenza e trascendenza. In quel divenire uno, in quell'indistinzione foriera dell'apparire già intestata da Husserl alla *Selbstgegebenheit*, infatti, il concetto di "orizzonte" rischia di ri-opporre immanenza e trascendenza, introducendo una scheggia che separa e marca una dualità là dove è invece all'unità, al ricongiungimento, che si intesta l'apparire.

L'"orizzonte", come anche l'"Io", istanza della riduzione, fungono, nel paragrafo 24 delle *Idee* di Husserl, da condizioni della ricezione del fenomeno («Ogni intuizione donatrice è una sorgente legittima di conoscenza, tutto ciò che ci si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne e ossa), è da assumere come esso si dà, ma anche nei limiti in cui si dà»),¹² esse impongono, dunque, una precedenza al darsi del fenomeno, costituiscono il *pre-sente* cui il fenomeno deve la sua presenza, presenza in qualche modo sottomessa, preceduta. Questa pre-cedenza condiziona e attutisce la forza dell'intuizione donatrice, impedendo ciò stesso che l'immanenza intenzionale della donazione promette; come se, davanti a un bel dipinto, ci chiedessimo ancora che ne è della tela. Ora, il dipinto non consente più di vedere la tela, semplicemente perché la diventa.

11. MARION 1997, 39.

12. HUSSERL 1965, 50-1 (trad. mod.).

L'anelito più profondo della fenomenologia della donazione è, d'altra parte, quello di pervenire a cogliere il punto in cui è l'*autòs* del fenomeno, lo stesso fenomeno a mostrarsi, senza che nessuna istanza faccia da principio, da prospettiva. Questa assenza di altro principio presa, trattenuta, nel principio della manifestazione del fenomeno è proprio la donazione. Nella sua prima parte, il «principio di tutti i principi» dice questo, subito dopo, però, ne ridimensiona la portata.

Cogliere l'*autòs* del *phainesthai* a partire dalla donazione, implica la necessità di concepire l'identità del fenomeno non come una medesimezza auto-referenziale, come un'appropriazione di sé ma, al contrario, come il recupero di una distanza da sé, una lontananza da sé, che impone appunto al fenomeno di ritrovarsi. "Donazione" è infatti tanto il fenomeno dato quanto il suo processo d'avvento, tanto il luogo da cui proviene la manifestazione quanto l'intero della cosa manifestata.

Marion chiama l'attraversamento della distanza che il fenomeno percorre per ritrovarsi e dunque pervenire a mostrarsi, indifferentemente «piega della donazione» o «piega del dato». Il luogo del sé per il fenomeno è quello in cui esso perviene alla donazione e la donazione non è che la traccia di un altrove che lo stesso fenomeno, in quanto dato, trattiene in sé. Il fenomeno dimora in sé, quindi, raccogliendosi in altro, e questo altro vale come una dislocazione tutta *interna* al fenomeno – che dunque è costitutivamente disappropriato - a cui è appesa la sua manifestazione.

Il *darsi* è per il fenomeno la descrizione del saldarsi di un impercettibile punto di frattura da cui proviene l'apparire. Apparire che designa proprio un ri-prendersi, un ri-trovarsi nella (e non dalla) distanza per manifestarsi pienamente. Per questo, il paradigma che presume di porre l'essere dietro l'apparire, al modo di una condizione, è decisamente abbandonato, e con esso è abbandonato ogni orizzonte. L'apparire è il nome di questa coincidenza con sé, di questa ri-unificazione da cui scaturisce il sé del fenomeno, ben descritta dall'immagine della "piega" che proprio nel suo significato di ri-unificazione di due lembi di un tessuto attesta il più d'uno nell'uno che però resta uno. Dove sta il fenomeno? Là dove dispiega la sua piega, in una *co-incidenza*.

Ben prima di *Étant donné* (e dunque prima del pieno sviluppo della tematica della donazione e del dono), ed in particolare in uno dei saggi che oggi compongono *Le visible et le révélé*, Marion fa i conti con la stessa questione che lo impegna alcuni anni dopo a Villanova con

Derrida. In questo saggio, egli giudica ancora “impossibile” una fenomenologia senza orizzonte («Soulignons qu’il ne s’agit évidemment pas d’envisager ici une phénoménologie sans *Je* ni horizon, tant il va de soi qu’immédiatement ce serait la phénoménologie elle-même qui deviendrait impossible»¹³), ma il senso della critica rivolta alle condizioni poste dal «principio di tutti i principi» all’intuizione donatrice resta invariato e sostiene anche quella radicalizzazione del giudizio sulla sospensione dell’orizzonte che emerge dal dialogo di Villanova. Per questo vale la pena di riproporlo:

«Il s’agit, au contraire, de prendre au sérieux que, depuis le «principe de tous les principes», «plus haut que l’effectivité se tient la *possibilité*» et d’envisager radicalement cette possibilité. Définissons-la provisoirement: qu’advierait-il, en fait de phénoménalité, si s’accomplissait une donation intuitive absolument inconditionnée (sans les limites d’un horizon) et absolument irréductible (à un *Je* constituant)? Ne peut-on envisager un type de phénomène qui inverserait la condition d’un horizon (en le débordant, au lieu de s’y insérer) et inversant la réduction (en reconduisant à soi le *Je*, au lieu de s’y réduire)? Déclarer d’emblée cette hypothèse impossible, sans recourir à l’intuition, trahirait aussitôt une contradiction phénoménologique. [...] Des limites restent, par principe, irréfragables et sans doute indispensables. Mais cela ne signifie pas que ce qui les contredit ne puisse pas pour autant, et paradoxalement, se constituer comme phénomène. Tout au contraire, certains phénomènes pourraient – en jouant des limites de la phénoménalité – non seulement y apparaître, mais d’autant mieux y apparaître».¹⁴

Ciò che colpisce in questa argomentazione è il comparire due volte dell’impossibile, con sfumature diversamente accentuate. Non si tratta, dice Marion, di ipotizzare una fenomenologia senza orizzonte,¹⁵ perché ciò renderebbe la fenomenologia metodologicamente impraticabile ed *impossibile*: prima occorrenza dell’impossibile. Ma, al tempo stesso,

13. MARION 2005, 43.

14. MARION 2005, 43.

15. La precisazione viene dopo il riconoscimento del fatto che l’orizzonte “minaccia” il carattere “originario” dell’intuizione donatrice, dunque dimostra che l’ipotesi da cui si genera non è del tutto peregrina, come attesterà il dialogo di Villanova con Derrida in cui l’ipotesi una fenomenologia senza orizzonte viene giudicata plausibile.

giudicare in forza di ciò *impossibile* che nell'ambito della prospettiva fenomenologica si possa ammettere una «donazione intuitiva assolutamente incondizionata (senza i limiti di un orizzonte) e assolutamente irriducibile (a un *Io* costituente)», ecco la seconda occorrenza dell'impossibile, comporterebbe un ben più grave arresto della fenomenologia, una vera *impasse*. Questo giudizio precluderebbe infatti alla fenomenologia l'accesso a molti fenomeni la cui manifestazione trasgredisce di fatto l'orizzonte di attesa della coscienza; di conseguenza, parafrasando Aristotele, la fenomenologia dovrebbe esplicitamente rinunciare a *salvare* molti fenomeni, entrando in una patente contraddizione con il suo motivo ispiratore. Dichiarare impossibile una donazione incondizionata, renderebbe impossibile – secondo una sfumatura dell'impossibile ben più insidiosa e grave della prima – la stessa *promessa* della fenomenologia di andare incontro ai fenomeni, alle cose stesse.

Se, allora, giudicando impossibile la possibilità di una donazione incondizionata – possibilità che come Marion sulla scia di Heidegger ribadisce sta, e proprio a partire dall'apertura contenuta nell'incipit del «principio di tutti i principi», più in alto dell'effettività - la fenomenologia stessa rischia di cadere in contraddizione con se stessa perché le diventa di fatto impossibile far fronte alla reale multiformità dei fenomeni, non resta che ammettere che, sia pure per via negativa, *secondo la contraddizione e la negazione dei limiti dell'orizzonte e dell' Io* quindi, quella possibilità *deve* necessariamente essere ammessa. Ciò vuol dire che la fenomenologia deve *includere* la contraddizione e la negazione di alcune delle sue condizioni di possibilità per non risultare contraddittoria rispetto al suo progetto di fondo. C'è quindi, già a questo primo livello di analisi, una richiesta della *possibilità dell'impossibile* che si presenta come un investimento sul «non», sulla potenza negativa della donazione del fenomeno e che attesta dunque il legame strutturale fra “donazione” e “negazione”¹⁶

L'assunzione del compito della fenomenologia, rivela così una sensibilità e una radicalità che risulta dirompente perché in un certo senso estranea alla prospettiva husserliana, ma non di certo a quella fenomenologica *tout court*. Col suo concedere alla negazione un ruolo

16. Dell'esplicitazione di questo legame si occupa il volume MARION 2010a. Rinvio a due miei recenti articoli dedicati a questo tema: CALDARONE 2009 e CALDARONE 2012.

rivelatore dell'evidenza, infatti, è come se Marion riportasse qualcosa del modello hegeliano (e forse anche heideggeriano) di fenomenologia dentro quello husserliano. Riportasse, cioè, all'interno di quest'ultimo, il tremito della coscienza che nella scissione causata da ciò che la scuote e la fa tremare scopre l'apertura di un rapporto essenziale per lei, così che il riferimento alla coscienza non risulta, in definitiva, un carattere ultimo per la fenomenologia, perché ciò che conta è in fondo, «la richiesta che il cuore si spezzi (*Die Forderung, dass das Herz breche*)»; ciò che preme ricercare è «una regione della coscienza per il darsi dell'oggetto in se stesso (*Wir suchen eine Region des Bewusstseins...*)»¹⁷; il divenir regione della coscienza, dunque, conta più che la coscienza. E questo ha senza dubbio un costo per la coscienza.

Ancora, la critica del limite cui è sottoposta l'intuizione donatrice costituisce in fondo una critica della "finitezza", perché equivale ad una messa in discussione delle condizioni *finite* della ricezione del fenomeno. Vedo comparire in un lampo l'ombra di Hegel nell'esigenza fenomenologica di Marion di impostare un diverso discorso sulla finitezza delle condizioni di ricezione del fenomeno. Questa esigenza proviene dalla constatazione di una sfasatura, di un'implosione nella stessa struttura del limite cui viene affidata l'apparizione del fenomeno, e mette in gioco l'operazione del limitare il limite stesso, di ri-calibrarlo. Questa nuova impostazione, questo riadattamento del limite, non costituisce però, come non costituisce per lo stesso Hegel, una fuga dal finito, ma implica una diversa posizione del finito, che richiede una certa, strutturale, accoglienza dell'infinito. Il riadattamento risponde infatti all'esigenza di fare spazio a quei fenomeni che non sono uniformabili agli oggetti (che rientrano invece senza problemi nei limiti trascendentali dell'esperienza finita), ma che incidono profondamente nella nostra esperienza, al punto da segnarla, costituirla, come punti di non ritorno. Fenomeni positivamente portatori di infinito come l'idolo, la carne, l'icona, l'evento, che esigono appunto una "buona infinità" della coscienza che li accoglie, e cioè, nei termini di Marion, una capacità non solo di provare, ma di *provare a pensare*, in essi, l'eccesso di cui è portatrice l'intuizione finita ma

17. HEGEL 1993, rispettivamente p. 263 e p. 182.

donatrice. Questa prova richiesta al pensiero porta così l'infinito nel pensiero.

Il tratto comune a questi fenomeni è proprio quella *Selbstgegebenheit* che unifica trascendenza ed immanenza, fino a rendere possibile, sulla strada della conciliazione, una sorta di giustificazione fenomenologica di quell'esperienza della trascendenza che Agostino definisce con l'espressione *interior intimo meo* - alludendo ad una trascendenza che diviene più interna (e quindi più immanente) di quanto interno sia quel già più interno che è l'intimo. Di questo racconta *Au lieu de soi*,¹⁸ che costituisce, insieme a *Le phénomène érotique*, una sorta di messa alla prova della fenomenologia della donazione, così come viene raccontata in *Étant donné*, e una ratifica del ruolo centrale della negazione.

Se, tuttavia, quanto fin qui detto volesse raccogliersi, in fondo, intorno alla tesi secondo cui la centralità della donazione, nel caso di alcuni fenomeni particolari, i cosiddetti "fenomeni saturi", porta *eccezionalmente* nella fenomenologia uno scuotimento ed un tremito, non avremmo ancora gli strumenti necessari per comprendere fino in fondo il modo in cui l'operazione di Marion sfugge all'obiezione di Derrida.

Se, cioè, la fenomenologia della donazione nascesse per diventare l'asilo di fenomeni "eccezionali", la stessa sospensione dell'orizzonte vedrebbe ammortizzata la sua portata «ai limiti dell'impossibile». Anche la fenomenologia "classica", infatti, conosce delle eccezioni che confermano la regola, che non le impediscono di riconciliarsi normativamente con sé (basti pensare a come la presentazione assume la forma di un'appresentazione analogica nel caso dell'*alter ego*, nella *V Meditazione* di Husserl). Ma *Étant donné* non è un libro di eccezioni che confermano la regola! Quale via vi si impone allora? Nel rispondere cerco di recuperare le direttrici presentate all'inizio: il lasciar essere, l'istanza poetica.

La via di Marion appare piuttosto quella della "norma" della fenomenologia abordata a partire dalla «donazione fuori norma».¹⁹ È sull'eccezione che la regola viene pensata. Il "fenomeno saturo", quindi,

18. Cfr. MARION 2008.

19. Cfr. MARION 2001, V.

non rappresenta l'*extrema ratio*, la deriva dell'intuizione, ma è il punto da cui lo sguardo fenomenologico di Marion si attiva per guardare all'intuizione e alla fenomenalità ordinarie dei fenomeni. Ciò implica l'introduzione di una motilità nuova nel fenomeno, che viene giudicato suscettibile di passare da diversi gradi dell'apparire.²⁰

La fenomenologia della donazione arriva a pensare, così, e radicalmente, che in fondo *non ci sono oggetti* e dicendo questo accoglie in sé quella che chiamavo prima un' "istanza poetica", senza esprimermi immediatamente su di essa affinché non apparisse un'idea estrinseca accostata più o meno arbitrariamente.

Chiamo, solo ora, *poetica, poesia*, la capacità di manifestare l'ente secondo una libertà dell'ente anteriore all'uso e alla rappresentazione («*Je nommerai désert ce château que tu fus/ Nuit cette voix, absence ton visage,/ Et quand tu tomberas dans la terre stérile/ Je nommerai néant l'éclair qui t'a porté /*») ²¹; assumo cioè *poesia* nel senso originario di *poiesis*, produzione, apparizione di ciò che non c'era - nel senso che non appariva - e sorpassa all'improvviso, in modo straniante e inaspettato, negando l'evidenza comune. Come se le cose, gli enti, potessero promettere una qualche eternità, rinascendo, risorgendo, nella *poiesis* di uno sguardo, di un colore, di un verso, che introduce in essi un'apertura, una possibilità, una speranza. («*Quando noi parliamo con le cose a questo modo, sempre ci imbattiamo anche con il problema della loro origine e della loro destinazione: con un problema che «rimane aperto», non sfocia ad alcuna conclusione, addita uno spazio aperto e vuoto – siamo ampiamente fuori. Il poema cerca, credo, anche questo luogo. Il poema? Il poema con le sue immagini e i suoi tropi? Signore e Signori, di che cosa sto parlando propriamente, quando – da questa direzione, in questa direzione, con queste parole – io parlo del poema – parlo, anzi, di quel poema? Sto parlando, è chiaro, del poema che non esiste. Il poema assoluto – no, questo sicuramente non esiste, questo non può esistere! Ma ben esiste, con ogni poema reale, esiste, con il più modesto fra i poemi, quell'ineludibile problema; e quella inaudita pretesa. E cosa sarebbero allora le immagini? Ciò che irripetibilmente, hic et nunc viene percepito e ha da essere percepito. E il poema in tal modo sarebbe il luogo*

20. Cfr. MARION 1997.

21. BONNEFOY 1978, 73.

*ove tutte le metafore e tutti i tropi vogliono essere condotti ad absurdum. Ricerca topologica? Certamente! Ma alla luce di ciò che della ricerca è oggetto: alla luce dell'U-topia».*²²

La dismisura di ciò che è saturo, e cioè colmo ma non soddisfatto, tremante nel suo limite – come un bicchiere pieno fino alla sommità in cui l'acqua trema superando leggermente la capienza consentitale dal bordo del bicchiere²³ -, offre un'altra prospettiva allo sguardo, in cui l'oggetto, l'ente, trema nel suo limite ontico e cioè si mostra aperto, in sé, ad altro da sé, disponendosi ad un tutt'altro («*Io ritengo che da sempre tra le speranze del poema vi sia quella di parlare in tal modo anche per conto di estranei – no, questa parola ormai non posso più usarla – di parlare, precisamente in tal modo, di parlare per conto di un Altro – chissà, magari di tutt'Altro*»),²⁴

L'introduzione del dono, che non è niente di sostanziale, che non ha a che fare con l'ente, ma che cambia la forma di apparizione dell'ente, non ha altro scopo che l'accentuazione di questo limite finito dell'ente in cui compare l'infinito. Ora, se l'arditezza incompresa (da Derrida) della posizione di Marion è quella di volgersi ancora fenomenologicamente, senza rinunciare alla "descrizione", verso l'infinito²⁵ - benché questa descrizione resti la descrizione della contro-esperienza di un fenomeno che non passa per la costituzione -, occorre chiedersi che cosa può vedere questo sguardo che guarda in direzione dell'infinito o, meglio, che cosa può *non* vedere, per dirsi ancora fenomenologico. Questo sguardo vede chiaramente e assume distintamente l'evidenza della non-evidenza come un'evidenza *tout court*. Scrive Marion: «L'infini se manifeste positivement au point que même son incompréhensibilité s'atteste dans le registre épistémique, positivement: nous ne comprenons certes pas évidemment l'incompréhensible, mais nous éprouvons cette incompréhensibilité non comme un déni d'évidence, mais bel et bien comme une évidence qui nous affecte de plein droit, bref comme une marque d'affection de l'infini. Nous comprenons que nous ne

22. CELAN 1993, 17.

23. Utilizzo la bella immagine fornita da MARION 2010b, 125.

24. CELAN 1993, 14.

25. Si tratta proprio di ciò che Jacques Derrida obietta: «Il m'est difficile de comprendre comment un excès d'intuition peut être décrit phénoménologiquement», in MARION 2012, 207.

compréons pas, ni ne devons comprendre l'infini et ce sera désormais à ce signe que nous le [re]connaîtrons».²⁶ Ritroviamo qui il tema delle certezze negative, che costituisce forse lo sbocco più interessante della fenomenologia della donazione; l'evidenza negativa dell'infinito a cui qui Marion allude poggia interamente, infatti, sul legame fra donazione e negazione.

Ma che cos'è questa evidenza negativa dell'infinito se non quello «spazio aperto e vuoto» che il poeta riconosce come il luogo additato dal poema, nella misura in cui quest'ultimo ha il problema dell'origine e della destinazione delle cose?

Si tratta per l'appunto di uno spazio aperto e vuoto, ma questo vuoto e questa apertura, benché *non* siano niente di chiaro e di distinto, benché non additino nessuna soluzione - perché ciò che li chiama in causa «non sfocia ad alcuna conclusione» - rimangono *richiesti e posti in quanto richiesti* al cuore di ciò che nomina l'essere, al cuore del poema. La loro oscurità rimane chiaramente, distintamente, pretesa! Ciò vuol dire che la *visione* dell'incomprensibile apertura dell'ente non toglie l'incomprensibilità, non abolisce l'oscurità, ma, senza rilevarla, la mantiene e la *include* nel fenomeno come la sua ombra, la sua forza negativa, la sua piega. In breve, la lascia essere. Così il poema può diventare il luogo dell'ente detto, visto, immaginato, «alla luce dell'Utopia».²⁷

Nel caso di Jean-Luc Marion, questo stesso vuoto e questa stessa apertura vengono *visti* agire al cuore del fenomeno, visti come *non* visti, ma, *infine*, visti, e positivamente, nella loro incandescente evidenza negativa. Ecco l'arditezza che appartiene al suo slancio teorico, ecco l'ostinata appartenenza alla fenomenologia. Ecco, infine, la poesia che *lascia essere* la fenomenologia e che viene ricambiata in questo dono del niente.

Rosaria Caldarone

Università di Palermo

rosaria.caldarone@unipa.it

26. MARION 2010c, 62.

27. CELAN 1993, 17.

Riferimenti bibliografici

- BONNEFOY, Y. 1978, *Poèmes*, Gallimard, Paris.
- CALDARONE, R. 2009, «I limiti della fenomenalità e l'ombra di Hegel», in *Giornale di Metafisica*, 31, p. 403-20.
- 2012, «Donazione e negazione. A proposito di *Certitudes négatives* di Jean-Luc Marion», in *Filosofia e Teologia*, 2, p. 397-406.
- CELAN, P. 1993, *La poesia e la verità*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino.
- DERRIDA, J. 2005, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, Paris.
- HEGEL, G. W. F. 1993, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- HUSSERL, E. 1965, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di E. FILIPPINI, Einaudi, Torino; ed. orig. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Gesammelte Werke, Band II, Martinus Nijhoff, 1950.
- 1981, *L'idea della fenomenologia*, trad. di A. VASA, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Die Idee der Phänomenologie*, Gesammelte Werke, Band II, Martinus Nijhoff, 1958.
- MARION, J.-L. 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 1^a ed. Presses Universitaires de France, Paris.
- 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2005, «Le phénomène saturé», in *Le visible et le révélé*, Les éditions du Cerf, Paris.
- 2008, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2010a, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris.
- 2010b, *L'Adoration*, Galilée, Paris.
- 2010c, *Le croire pour le voir*, Parole et Silence, Les Plans-sur-Bex.
- 2012, *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris.
- NANCY, J. 2006, «Penser avec Jacques Derrida», in *Rue Descartes*, 52, p. 86-99.