

Carla Canullo

Tra enigma e apertura: le de-figurazioni della trascendenza in Jean-Luc Marion

Saggio pubblicato in N. COMERCI (ed.), *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 187-208

0. Fenomenologia e trascendenza

Introducendo ne *L'idea della fenomenologia* la riduzione fenomenologica¹, Husserl osserva che per evitare la fallace μετάβασις εἰς ἄλλο γένος nella quale ricade la conoscenza naturale, occorre fare a meno di ogni trascendenza, provvedendola, proprio per il tramite della riduzione, di un indice di nullità. L'esistenza del trascendente, cioè, « ne doit pas être posée comme telle, mais, tout au plus, comme *phénomène de validité* (*Geltungspänomen*) »². La ragione di tale “rinuncia” è presto detta: nessuna presenza trascendente può essere colta nella sua assoluta autodatià (*Selbstgegebenheit*), privilegio che spetta esclusivamente all'immanenza (pura) della sfera delle *cogitationes*.

La trascendenza costituisce, perciò, «l'*enigma* in cui inciampa la conoscenza naturale» ed *enigma*, *Rätsel*, la trascendenza lo è perché di essa non ci si può servire come *dato* (*gegeben*), come ciò che la fenomenologia attinge quale suo punto di partenza nella “rifondazione” del sapere. La trascendenza è *enigma*³ perché può essere solo presupposta ma mai colta direttamente; ancora, la trascendenza è *enigma* perché non può essere colta nella sua auto-datià evidente⁴; infine, è questa trascendenza “posta ma non colta” a dover essere provvista di un “indice di nullità”.

Et pourtant, l'accezione (husserliana) di trascendenza non è univoca: così come essa è distinta, nell'*Idea della fenomenologia*, in effettiva (*reel*) e intenzionale⁵, nel primo volume delle *Idee* si parla anche di “trascendenza nell'immanenza”. Tra i luoghi husserliani più noti nei quali l'espressione ricorre, ricordiamo il § 57 del primo volume delle *Idee*⁶, dove così è definito l'Io puro⁷; un altro passo nel quale ricorre l'espressione è in *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*⁸, dove alla “trascendenza nell'immanenza” è dedicato il § 28, il cui titolo è *L'expérience phénoménologique*.

¹ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie* (1907), Nijhoff, La Haye 1958; tr. fr. par A. Löwit, *L'idée de la phénoménologie*, Puf, Paris 1970, pp. 107 ss.

² *Ibid.*, p. 107.

³ Non nel senso del quesito o questione da risolvere, ma nel senso di “problema oscuro”!

⁴ Cfr. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, p. 73 ss.

⁵ Secondo la distinzione presentata in *ibid.*, pp. 71-72. La trascendenza effettiva (*reelle*, cui corrisponde l'immanenza anch'essa *reelle*) è il “non-esser-effettivamente-contenuto” dell'oggetto di conoscenza nell'atto di conoscenza”, mentre la seconda trascendenza, cui corrisponde “tutt'altra immanenza” (ossia l'immanenza in quanto assoluta e chiara datià) è tale perché è una conoscenza che pone qualcosa che non è guardato direttamente (e dunque può essere sottomesso alla riduzione, in forza di quanto appena detto).

⁶ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye 1950; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 143 ss.

⁷ «Se, dunque, dopo aver messo fuori circuito il mondo e la soggettività empirica che appartiene al mondo stesso, ci rimane come residuo un io puro [...], con lui ci si presenta una *specie singolarissima* di trascendenza – non costituita –, una *trascendenza nell'immanenza*» (*ibid.*, p. 144).

⁸ Pubblicato in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Husserliana: vol. XIII)*, Nijhoff, La Haye 1973.

Sa 'transcendance dans l'immanence' et la possibilité de l'illusion. Empathie et expérience de soi. In queste pagine la trascendenza non è quanto deve essere messo tra parentesi dalla riduzione ma, addirittura, ciò che è scoperto dalla riduzione stessa: « Toujours, la réduction phénoménologique donne une plénitude surprenante de connexions intuitives, et de connexions telles qu'elles ne sont pas intuitionnées (*nicht erschaut sind*), mais, pour ainsi dire, sur différents modes autres d'*expérience phénoménologique*. Et si elles ne sont pas intuitionnées [...], sont pourtant, d'une certaine manière, conscientes et intentionnées (*intendiert*), et [...] la possibilité d'une telle orientation et la constitution d'une expérience phénoménologique effective son garanties. C'est cela qui fait [qu'il y a] partout 'de la transcendance dans l'immanence phénoménologique' »⁹. Scompare definitivamente, per quest'immanenza, il connotato di "enigma": si tratta, infatti, di una trascendenza immanente alla coscienza. L'accezione (negativa) di "enigma" conviene, dunque, solo alla posizione di una presenza trascendente, e non alla trascendenza *tout court* intesa. In che modo, tuttavia, questo tema fenomenologico è stato svolto nella fenomenologia nata con Husserl per procedere, ereticamente o fedelmente, oltre Husserl?

Il campo che si apre, a questo punto, è vasto; vasto campo dal quale ricaviamo un'apertura, quella della trascendenza presente in (o presentata da) Jean-Luc Marion. Tema sul quale, però, interrogheremo Marion soltanto indirettamente, passando attraverso Emmanuel Levinas. Passando, cioè, attraverso un filosofo che ha posto trascendenza ed alterità al cuore della sua "fenomenologia", facendolo *originaliter*, con una mossa che ha de-figurato la fenomenologia stessa. Il filosofo lituano è stato tra i primi a recepire e diffondere (originalmente, appunto) l'insegnamento husserliano, in particolare una delle ultime frange della sua opera, ossia l'intersoggettività¹⁰. Intersoggettività che Levinas ha de-figurato in "alterità e trascendenza"¹¹; tale de-figurazione è stato il punto di arrivo di un'opera che dopo la "morte di Dio" e la "crisi della metafisica" (frange estreme cui il pensiero è stato condotto da Nietzsche e Heidegger), e rifiutando la via di una nuova immanenza (o della "trascendenza nell'immanenza" husserliana), «ha aperto una terza via, ove alterità e trascendenza significhino in termini etici e non più ontologico-metafisici»¹². Ma che cosa è stato, di fatto, de-figurato?

Indubbiamente la fenomenologia, il senso della quale – se visto nell'intero arco dell'opera del filosofo lituano – resta perlomeno in-deciso e radicalmente diverso da quello detto da Husserl. Indubbiamente è de-figurato il *significato* della trascendenza, la quale *perde* l'essere ma *trova* l'etica, *aprendosi il proprio spazio* anche dopo la fine dell'onto-teo-logia. Trascendenza che sembra, con ciò, diventare *affaire éthique* ma non *phénoménologique* e che perde e la "sua" immanenza (ossia quell'immanenza alla quale *sempre* Husserl la associava!) per *trovare di nuovo* il "suo" enigma. Nel saggio *Enigma e fenomeno*, infatti, l'enigma è esattamente ciò che *significa* la trascendenza, laddove tale significare si oppone al piano della pura immanenza del fenomeno per farsi cogliere solo da un orecchio attento, vigile; per farsi cogliere solo eticamente. L'enigma (che non è né equivoco né

⁹ E. HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, in *ibid.*, p. 166. Il corsivo è nostro. L'espressione "trascendenza immanente" è anche nelle *Meditazioni cartesiane*, dove indica il mondo primordiale (cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, La Haye 1950; tr. it. di F. Costa, a cura di R. Cristin, *Meditazioni cartesiane* (con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*), Bompiani, Milano 1997³, §§ 47-50, pp. 125-131).

¹⁰ Ricordiamo che Levinas, insieme a G. Peiffer, ha tradotto i discorsi pronunciati da Husserl presso l'Amphithéâtre Descartes della Sorbona nel febbraio 1929, discorsi che sono poi divenute le celebri *Méditations cartésiennes*, *Meditazioni cartesiane* (E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1930). Oltre ad aver tradotto queste lezioni, rielaborate e approfondite, Levinas, nel 1930, pubblica *La théorie de l'intuition chez Husserl* (Vrin, Paris 2001⁸). Infine, sul rapporto con la fenomenologia, il filosofo lituano è intervenuto anche in *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982.

¹¹ I due termini sono stati scelti da G. Ferretti quale sottotitolo della sua monografia su Levinas (cfr. G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996); tale è scelta è stata fatta per individuare questi termini «più come cifre di un pensiero impegnato a riscoprirne e a rinnovarne il significato originare che non come indici della ripresa di una tematica obsoleta» (*ibid.*, p. 13).

¹² *Ibid.*, p. 14.

metafora) insinua e convoca¹³. L'enigma è ciò che si contrappone alla luminosa immanenza del fenomeno e all'oggettivazione cui esso conduce. Di qui il radicale congedo da Husserl: non più l'enigma della trascendenza ma la trascendenza come enigma che è altro della luminosità immanente della coscienza. Una trascendenza de-figurata.

Costruiamo il verbo de-figurare (e il sostantivo che ne deriva, de-figurazione) seguendo la duplice valenza del prefisso “de” e il significato del sostantivo francese “*figure*”. Il “de” è prefisso che indica una privazione (depauperare, decentrare...) ma anche un ampliamento (così come de-nominare [e de-nominazione] significano “dare il nome”). De-figurazione è, nel nostro contesto, dare volto; non sfigurare, togliere o rovinare un volto, ma dare un nuovo volto, quella *figure* che è volto, faccia, viso colto nella sua *forma*¹⁴. Se preferiamo parlare di “de-figurazioni” in luogo di “senso” o “significato” della trascendenza, è perché intendiamo sottolineare non solo le *accezioni* ma i *volti* che essa assume. Viste sotto la luce della loro de-figurazione, fenomenologia e trascendenza non hanno avuto in sorte destini diversi: non è, forse, vero che la de-nominazione “fenomenologia” è stata usata dal suo stesso autore ereticamente, ed estesa in ambiti differenti, disegnandone volti diversi? E non è, forse, vero che anche della trascendenza non si sia potuto e non si possa parlare ricorrendo ad una sola figura della medesima, innanzitutto a quella che la intende univocamente come “posizione di essere” e “presenza trascendente”? La via levinasiana ha tracciato, difatti, un volto diverso da questo, parlando di una trascendenza al di là dell'essere, di un Dio non contaminato dall'essere, incrociando il tema della trascendenza con quello dell'alterità¹⁵. Una trascendenza de-figurata, questa, non dall'essere ma dall'etica e che ha riaperto il gioco di fenomenologia e trascendenza. L'ha riaperto indirettamente, tramite l'etica, lasciandola come eredità che è stata investita in terreni altri da quelli già percorsi. Uno

¹³ Congedo che, invece, è in Husserl definitivo. All'enigma Levinas ha dedicato *Enigme et phénomène* (in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967 (ed. or. 1949). Per un commento di questo saggio cfr. FERRETTI, *La filosofia di Levinas*, cit., pp. 183-189.) Interrogandosi sul significato – fino ad ora da noi non interrogato – dell'enigma in Levinas, Ferretti osserva che Levinas rimanda soltanto «all'etimologia greca del termine, o alla connotazione caratteristica greca delle “doppiezza dell'oracolo” del dio». *Et pourtant*, «è plausibile supporre un rimando anche ai famosi testi dell'AT e del NT in cui il termine ricorre con significato analogo, (AT dove si dice che) diversamente da quanto avveniva con i profeti, Dio parlava a Mosè “faccia a faccia, in visione, e non con enigmi”». (Nel NT) S. Paolo dice che ora noi conosciamo Dio solo *per speculum et in aenigmate*» (cfr. FERRETTI, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 186). A quale accezione di enigma poteva far riferimento Husserl, nel quale per primo abbiamo trovato l'espressione “enigma”? Probabilmente a nessuna delle due. Enigma della trascendenza è, per Husserl, qualcosa di insolubile, oscuro che sfugge alla luminosità immanente della coscienza e del fenomeno; enigma, *Rätsel*, è ciò che deve essere illuminato dalla fenomenologia in quanto scienza pura. Persino la “trascendenza nell'immanenza” ossia l'io puro, è un miracolo incomprensibile che «scompare trasformandosi in scienza che comporta tutta una serie di problemi scientifici. Il miracolo è qualcosa di incomprensibile, è precisamente il non ancora compreso che, nella soluzione del problema, si presenta alla ragione come qualcosa di comprensibile e compreso» (E. HUSSERL *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Nijhoff, La Haye 1952; nuova ed. it. cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro terzo: la fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002, § 12, p. 447; d'ora in poi *Idee III*). La fenomenologia deve arrivare a sciogliere ogni enigma e niente deve restare al di fuori del suo potere di comprensione. Di fronte a questo invito a sciogliere l'incomprensibile, invito formulato dalla fenomenologia husserliana, l'enigma levinasiano resta fenomenologico? Che quella di Levinas sia fenomenologia in un senso ben diverso da quello inteso da Husserl è un dato di fatto, ma altrettanto vero è che il suo pensiero ha seguito una via originale partendo dal confronto con Husserl e con Heidegger, ossia con la cosiddetta “fenomenologia storica”, dalla quale ha successivamente preso le distanze. Questo prendere le distanze, però, sembra proprio partire da un tema husserliano, quello dell'intersoggettività, de-figurato in alterità passando attraverso un ripensamento della trascendenza e della “individuazione” della stessa nei termini di “*enigma*”, che diventa non più fatto insolubile ma traccia che convoca, segnando l'apertura verso l'etica e facendo ciò in consonanza dissonante con Husserl, .

¹⁴ Come indicato dal *Dictionnaire de la langue française Petit Robert*: «Forme extérieure d'un corps, forme du visage, partie antérieure de la tête de l'homme».

¹⁵ Così come ha parlato di una soggettività al-di-là dell'essere o anche del Bene al-di-là dell'essere, come osserva Ferretti nell'ultimo volume dedicato a Levinas (cfr. G. FERRETTI, *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinasiani*, Esi, Napoli 2003).

di questi terreni (non certo il solo!) è – appunto – la fenomenologia di Marion. Si dirà, giustamente, che l’opera di quest’ultimo non può essere *tout court* ricondotta all’eredità levinasiana, perché non ne ha assunto il primato, quello dell’etica, il che è vero. Ma si tratta di un punto di divergenza nella fondamentale condivisione di alcuni presupposti: la radicale passività ed esposizione del soggetto, la contro-intenzionalità della coscienza (non più “coscienza di...” ma “coscienza” tale in quanto “convocata da”), la destituzione di ogni ontologia, il tema dell’*appel*, la riflessione sul volto (dal quale Marion ri-parte per parlare dell’icona)¹⁶.

Il nostro annuncio iniziale era, però, carico di una decisione ben più problematica: passare attraverso Levinas per dire la trascendenza *marionienne*. Problematica perché – come in ogni giudizio – anche per questo occorre il necessario “temperamento”¹⁷. “Temperamento” che può essere messo in atto dal fatto che Marion incrocia fenomenologicamente la trascendenza proseguendo oltre Husserl e oltre Levinas perché la de-figura fenomenologicamente *tra* enigma e apertura¹⁸, *aprendo* una questione (la trascendenza, appunto) che *sembra aperta* all’etica ma *sembra dover essere preclusa* alla fenomenologia¹⁹. Ma, appunto, *sembra*. Perché almeno una cosa la fenomenologia deve concedere alla trascendenza: il suo senso in-deciso, la sua *quaestio* tanto *vexata* quanto irrisolta, *vexata* perché irrisolta. E perciò, ir-riducibile e ir-rinunciabile.

1. Tra enigma e apertura

L’opera di Marion è (stata) una de-figurazione della fenomenologia, un suo rivivere in volti ed aspetti diversi da quelli annunciati dal fondatore. In questo vivere essa (ha) ritrova(to) anche il tema della trascendenza, tema che Husserl ha discusso, definito e tentato, criticato e persino rifiutato, ma non chiuso²⁰. Egli ha criticato l’enigmaticità della trascendenza così come ha sancito il superamento del miracolo dei miracoli (*das Wunder aller Wunder*), ossia dell’Io puro, da parte della scienza fenomenologica²¹. Perché, tuttavia?

¹⁶ Sul tema ci permettiamo di rinviare al nostro *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, in particolare al primo capitolo dell’opera, dove questa discendenza è ricostruita.

¹⁷ Il temperamento, immagine che riprendiamo dalla musica, indica la correzione dell’intonazione naturale per adattarla agli intervalli tra suoni codificati in un determinato sistema musicale. Usiamo l’immagine per attenuare un giudizio che non può essere assunto come univocamente vero. È però altrettanto vero che Levinas ha sensibilizzato (così come uno scultore sensibilizza la pietra) l’attuale generazione di *phénoménologues* francesi, aprendo il loro pensiero ad un cammino originale che va oltre Levinas stesso, certo, ma anche oltre Husserl e Heidegger. Perciò, passare attraverso Levinas non significa indagare una fonte della fenomenologia di Marion (peraltro discutibilmente tale, dal momento che in Marion convergono molte istanze il cui peso è stato anche più rilevante di quello dell’opera levinasiana) ma porre un filtro che permette di distillare la presenza di alcuni temi, facendoli deflagare affinché si mostrino, uscendo dal paravento rappresentato da altre (forse più note, di certo più eclatanti) questioni.

¹⁸ Husserl non si spinge oltre una “trascendenza nell’immanenza” incapace di uscire dall’immanenza, tacciando ogni altra trascendenza di enigmaticità e incomprendibilità. Levinas, invece, “affida” la trascendenza (etica) all’enigma. Marion “critica” la via etica levinasiana pur condividendone la “scelta per la trascendenza”. Resta da vedere, certo, il senso che questa trascendenza va ad assumere nel suo pensiero. O meglio, come la trascendenza viene, da Marion, de-figurata.

¹⁹ Quest’apertura è stata polemicamente stigmatizzata da D. Janicaud come *tournant théologique* de la *phénoménologie française* (cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, éd. de l’*éclat*, Combas 1991). La *vis polemica* del libro di Janicaud (scomparso nel 2002) è nota, così come conosciuta è la tesi lì sostenuta, ossia il fatto che la fenomenologia deve essere “atea” e non porre “presenze” di alcun genere.

²⁰ Perciò piuttosto che di una husserliana “professione di ateismo” preferiamo parlare di messa tra parentesi di ogni presenza che non sia auto-offerenza, *Selbstgegebenheit*. La trascendenza, d’altronde, è discussa, travagliata, rifiutata come enigma ma tentata e cercata come apertura dell’immanenza. Per questo tratto essa è *lascito* piuttosto che argomento definitivamente chiuso.

²¹ HUSSERL, *Idee III*, § 12, p. 447.

Per cercare l'ir-riducibile, ciò che è dato "ultimo" e dunque "primo" punto da cui ripartire nell'ordine del conoscere. Questo ir-riducibile è totalmente immanente alla coscienza e neppure la "trascendenza nell'immanenza" sembra sfuggire alla scienza fenomenologica. Ma, appunto, *sembra*. O meglio: è vero per un certo modo di intendere la "trascendenza", come, cioè, l'indiscusso-essere-là, indiscusso e in-interrogabile: questa trascendenza è messa tra parentesi perché non è un punto ir-riducibile dal quale partire per una conoscenza evidente e certa. Ma la definizione "trascendenza nell'immanenza" ritorna in altri luoghi, come visto, nei quali il punto di riferimento non è l'io puro ma l'esperienza fenomenologica. Di più, il § 29 de *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie* è intitolato *La sortie au-delà du domaine de donne absolue en tant que condition de possibilité nécessaire d'une science phénoménologique* e il § 30 *Immanence et transcendance. La plurivocité de ces termes et le sens de l'immanence et de la transcendance dans le champ de la phénoménologie*. In questo testo Husserl sostiene che della trascendenza si può parlare in senso generale, ossia nel senso in cui l'oggetto di conoscenza non è presente nell'atto del conoscere; ciò vale anche per l'intuizione fenomenologica, perché ciò che è fenomenologicamente colto con l'intuizione non è nell'atto, appunto perché è "colto". Ma, a questo proposito, Husserl osserva che non si può parlare propriamente di trascendenza, perché il termine opposto di *immanenza non avrebbe alcun senso*²². Immanenza e trascendenza si distinguono *per la prima volta* quando si parla di immanenza dell'oggetto alla coscienza, dove trascendenza, in tal senso, è tutto ciò che, appunto, non è immanente alla coscienza: « Tout autrement si l'on place d'un côté l'être-présent-incarné, au sens plus étroit, à la conscience (toujours comprise en tant qu'acte déterminé), et sa négation, l'être-visé sans un tel être soi-même présent »²³, passo che prosegue con la distinzione tra ciò che è in tal senso immanente alla

²² Per tutti questi passi cfr. HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 170 ss., opera dalla quale d'ora in poi citeremo. Le lezioni raccolte nel testo risalgono al semestre invernale 1910-11 e sono, perciò, *anteriori* alla pubblicazione delle *Idee I* (1913), delle quali è noto il § 24, dedicato all'intuizione offerente senso e alla sua "verità". Confrontando le date, sembra perlomeno difficile pensare ad un intervallo temporale (nella stesura) tale da motivare la differente formulazione. Se, infatti, nelle lezioni del 1910 Husserl afferma che ciò che è colto dall'intuizione *non è nell'atto*, nel § 24, formulando il principio dei principi, sostiene che «ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza e tutto ciò che si dà nell'intuizione, per così dire in carne ed ossa, è da assumere come esso si dà ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye 1950; nuova ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura* (d'ora in poi *Idee I*), Einaudi, Torino 2002, § 24, pp. 52-53). Nell'opera del 1910 Husserl parla di *erschauen* e *Schauung* e non di *Intuition*, come farà nel § 24. Non potendo qui mettere comparare i due concetti di intuizione proposti, ci limitiamo a sottolinearne la differenza e ad osservare che, malgrado la difformità terminologica, l'autore sembrerebbe far riferimento al medesimo tema; inoltre, il passo nel 1910 è contenuto anche un altro elemento presentato da Husserl anche in altri scritti: nelle *Vorlesungen* pronunciate nel 1907 e che conosciamo con il titolo *L'idée de la phénoménologie*, il fenomenologo (come già osservato) insiste su una duplice idea di trascendenza e immanenza, su una "corrispondenza" e dunque sull'impossibilità di definire un concetto senza l'altro che, specularmene, gli risponde (cosa che ripropone anche nelle lezioni del 1910). La trascendenza sembra, perciò, essere una questione per lo meno *aperta*.

²³ « Ganz anders, wenn man auf eine Seite stellt das dem Bewusstsein (immer verstanden als bestimmter Akt) in strengsten Sinn leibhaft Gegenwärtigsein uns seine Negation, das Gemeintsein ohne solches Selbstgegenwärtigsein » (ed. fr., tr. par J. English, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Puf, Paris 1991, pp. 176-177). Non compare mai, in queste pagine, il termine "noema" e la distinzione esplicitata in *Idee III* tra cosa (oggetto in senso "trascendente") e "cosa", ossia il correlato (cfr. *Idee III*, § 15, p. 456: «L'analisi fenomenologica degli atti rivela sempre, come sappiamo, due elementi: la coscienza stessa e il correlato di coscienza, la noesi e il noema. Il fenomeno dell'intuizione di una cosa, della rappresentazione vaga di una cosa, del ricordo di una cosa e simili: si tratta appunto di descrivere e di determinare in linea essenziale questi fenomeni, cioè di tener presente che l'atto è in se stesso un "prendere di mira" qualche cosa e che ciò che è preso di mira come tale è una "cosa". Ma constatare ciò, anzi constatare la cosa presa di mira come tale, rendere oggetto della ricerca il correlato [...], formulare enunciati su ciò che eideticamente inerisce a queste cose prese di mira come tale, tutto ciò non significa indagare le cose, le cose come tali. Una "cosa" come correlato non è una cosa, ecco il perché delle virgolette»). Sembra piuttosto esplicita, invece, la vicinanza con *L'idea della fenomenologia* e l'immanenza (lì detta) in quanto essere-materialmente (effettivamente) presente dell'oggetto nella coscienza.

coscienza e ciò che è invece “tutto il resto”, ossia il non-presente. Un terzo senso di immanenza e trascendenza è distinto a partire da oggetti *individuali* che sono dati in una presenza di se stessi assoluta (*in absoluter Selbstgegenwart zu geben sind*) e oggetti che possono essere dati solo in apparizioni. Solo in questo caso l'immanenza è il campo della fenomenologia, nella misura in cui comprendiamo che la fenomenologia è scienza degli oggetti individuali attinti tramite una «messa fuori circuito della natura»²⁴.

Il testo husserliano chiederebbe un confronto più serrato e articolato che, qui, non possiamo concedere. D'altronde l'indicazione chiesta a queste pagine riguarda la possibilità di dire la trascendenza in un duplice modo: come enigma e come apertura. Il suo senso “enigmatico” (o la sua definizione come enigma) è coniata *negativamente* da Husserl e *positivamente* da Levinas. Il quale la conia positivamente proprio in opposizione all'immanenza alla luce della quale Husserl critica tale “enigma”. Dell'accezione positiva levinasiana sottolineiamo un solo significato: l'accezione etica della trascendenza²⁵ e, senza tornare su questioni già dette, ci limitiamo a precisare che l'accezione (positiva) di enigma *apre* ad un intendere eticamente la trascendenza, e la *apre* con il significare che le è proprio, ossia non *ontologicamente* ma, appunto, *eticamente*. *Aprire*: la trascendenza ha questo tratto che la connota, il tratto dell'apertura; tratto che, a nostro avviso, accomuna Levinas e Husserl, al di là della divergenza nota e sottolineata; Husserl che, infatti, conclude con queste parole il § 30 di *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*: « La phénoménologie ne veut donc pas mettre hors circuit la transcendance en tout sens ». Non vuole mettere, cioè, tra parentesi, una “natura” intesa non come essere là al modo della cosa oggettiva ma intesa come il “che” appare²⁶. La “trascendenza” è, allora, un problema ir-riducibile e ir-rinunciabile anche per Husserl perché: 1- senza trascendenza non avrebbe senso parlare neppure di immanenza; 2- perché la sua questione è polivoca ed *aperta*. Il connotato dell'apertura resta dunque *proprio* della trascendenza e delle questioni che la interessano. Dove, allora, il problema?

Si è accennato alla *vis polemica* con la quale Dominique Janicaud²⁷, opponendosi e criticando proprio la fenomenologia di Levinas e Marion, ha stigmatizzato “ogni” trascendenza, da lui indebitamente confusa con “posizione di presenza trascendente”. Questo è, tuttavia, uno dei significati della trascendenza, ma trascendenti sono anche “il mondo” delle *Meditazioni cartesiane*²⁸ e l'apparire, ossia la trascendenza nel senso del “che” appare (*Transzendenz im Sinn von Erscheinendem*)²⁹. Il “che” appare (*Erscheinendem*), diverso da “apparizione” (*Erscheinung*), è una specie *ir-riducibile* di trascendenza. *Ir-riducibile* e *ir-rinunciabile*. *Ir-riducibile* perché *resta* dopo la riduzione (così come la

²⁴ HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 171.

²⁵ Questa è l'accezione levinasiana di trascendenza, come ricordato; accezione che è stata già declinata da Ferretti nel saggio *Trascendenza etico-teologica non violenta* (già in «Archivio teologico torinese», 3 (1997), n. 2, pp. 7-21; ora in G. FERRETTI, *Il Bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinasiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 93-115), dove si precisa che quella levinasiana va nella direzione della “trascendenza non-violenta” del Bene (Ferretti cita a tal proposito anche *Enigma e fenomeno*).

²⁶ HUSSERL, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 171. Abbiamo citato in forma abbreviata questo passo: «Die Phänomenologie will also nicht Transzendenz in jedem Sinn ausschalten. Von vornherein war sie ja definiert durch Ausschaltung der Natur, von Transzendenz in einem bestimmten Sinn, von Transzendent im Sinn von Erscheinendem».

²⁷ Cfr. nota n. 19.

²⁸ Cfr. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane, Quinta meditazione*, §§ 47-50, pp. 125-132.

²⁹ È chiara la vicinanza del passo sopra citato con la conclusione della *Résumé des cinq leçons*: « La phénoménologie de la connaissance est la science des phénomènes de connaissance en double sens: des connaissance comme apparitions, figurations, actes de conscience, dans lesquels telles ou telles objectivités se figurent, deviennent objets de conscience, de façon passive ou active, et d'un autre côté, des objectivités elles-mêmes, en tant que se figurant de la sorte. Le mot phénomène a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre l'apparaître et ce qui apparaît. FainÔmenon signifie proprement ce qui apparaît, mais pourtant est employé de préférence pour désigner l'apparaître lui-même » (HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, p. 116).

trascendenza nell'immanenza sopra detta); ir-rinunciabile perché *resta*, appunto, e non può esser messa fuori circuito come "altri" tipi di trascendenza. Ad essa non si può *rinunciare* perché si ripresenta come problema aperto dalla conoscenza fenomenologica, e addirittura dai problemi di datità, ossia i problemi della costituzione di oggettualità di ogni specie di conoscenza, posto lo stretto legame tra il "che appare" e l'apparire³⁰. È una questione ir-rinunciabile perché resta aperta e perché senza "l'apertura della trascendenza" la stessa questione dell'immanenza non avrebbe senso (come precisato da Husserl stesso a proposito dei tre significati di trascendenza enunciati nelle lezioni del 1910).

Se, allora, è trascendente anche il "che" appare (*Erscheinendem*), quale sarà la trascendenza da stigmatizzare? Sicuramente, come più volte detto, l'in-interrogata "presenza" che sfugge alla presa fenomenologica. Non, però, quella che, proprio da tale presa, è *aperta*: la questione del "che" appare, appunto. Il nostro "tema" è, tuttavia, de-figurare la trascendenza tra enigma e apertura. Se la de-figurazione dell'enigma è stata individuata nel suo *significare* eticamente la trascendenza, e ciò passando attraverso l'altro (Levinas), come *l'apertura* significherà la medesima? È nostra ipotesi che ciò accade come *apertura dell'/all' ir-riducibile e ir-rinunciabile affinché l'ego stesso sia e affinché, di nuovo, la «question de Dieu» sia radicalmente posta*. De-figurazione della trascendenza che accade nella fenomenologia di Marion, dove la trascendenza è de-figurata secondo due tratti.

2. Le de-figurazioni della trascendenza

Due volti, due figure della trascendenza, dunque, tracciano questa fenomenologia. Andando agli esordi della quale incontriamo una commistione tra indagine filosofica e teologica. Le prime opere di Marion, *L'idole et la distance* e *Dieu sans l'être*³¹ sono, come noto, un tentativo di pensare Dio dopo l'onto-teo-logia, dunque dopo la crisi della metafisica e dopo la sua conclamata morte. Come Marion osserverà successivamente, in *Dieu sans l'être* egli faceva ricorso alla teologia perché «mancava allora un metodo filosofico non metafisico», metodo che sarà individuato nella fenomenologia³². Quale fenomenologia, tuttavia? Una fenomenologia che parte da una prima de-figurazione della stessa, ossia da Heidegger e da un passo di *Sein und Zeit* al quale Marion non smetterà mai di far riferimento (sebbene implicitamente) in tutta la sua opera. Il passo in questione è, piuttosto, un annuncio, che Marion assume in totale consonanza con Heidegger: «Più in alto dell'*effettività* si trova la possibilità (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)»³³, annuncio che riecheggia all'inizio della prima opera "fenomenologica" di Marion, *Réduction et donation*³⁴.

Dans les pages qui suivent, rien tenté de plus que de dégager la démarche phénoménologique comme telle, sans la confondre avec les objectifs successifs et, en un sens, provisoires. Si en phénoménologie – au contraire de la métaphysique – la possibilité surpasse en vérité l'effectivité, il faut pousser ce principe à son terme, jusqu'à l'exercer éventuellement *contre* la phénoménologie déjà effectuée. Car on ne dépasse pas une véritable pensée en la réfutant, mais en la répétant, voire en lui empruntant les moyens de penser avec elle au-delà d'elle³⁵.

Questa strada è svolta "oltre" Husserl e Heidegger, *destituendo* ogni ontologia e sciogliendo da ogni vincolo la *Gegebenheit*, tradotta da Marion con *donation*. L'"esercitare" l'annuncio heideggeriano contro la fenomenologia già praticata sta nella nuova figura di *donation* con la quale Marion de-figura

³⁰ Infatti, il passo de *L'idée de la phénoménologie* appena citato inizia così: «Telle sont les problèmes de la donnée en présence (*Gegebenheit*) les problèmes de la constitution des objectivités de tout genre dans la connaissance» (*ibid.*, p. 116).

³¹ J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977 ; ID., *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982.

³² J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997, 1998² ; tr. it. di R. Caldarone, a cura di N. Reali, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino 2001, p. XII.

³³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1927, p. 38.

³⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989.

³⁵ MARION, *Réduction et donation*, p. 9-10.

alcuni temi della fenomenologia storica: la riduzione, la “soggettività”, l’intenzionalità... Ma sta anche, o forse, nella nuova figura di trascendenza che egli indaga. Una trascendenza non etica ma che, come già in Levinas, passa attraverso l’alterità e la fenditura, l’apertura che essa *crea* per sua natura. Difatti, e sempre in *Réduction et donation*, il termine trascendenza fa la sua comparsa in un passo in cui Marion destituisce ogni residuo di ontologia per pensare un io esposto alla (e costituito dalla) donazione:

Mis hors d’être (au sens où un bâtiment mis hors d’eau se trouve protégé du dégât des eaux, bien qu’il reste exposé, où un alcool hors d’âge ne s’arrache pas aux ans, mais les accumule jusqu’à les transmuier en son esprit), le Je peut s’offrir d’autres transcendances, voire s’offrir à d’autres transcendances, que la réduction, sans cesse radicalisé, comme une nouvelle apophantique, lui *dégagera*. Nous ne pouvons pas encore dire ces transcendances, mais pourtant la phénoménologie n’exige rien de moins³⁶.

In *Étant donné*, queste nuove trascendenze sembrano essere abbandonate da Marion a vantaggio di un’esplorazione dell’immanenza tanto rigorosa quanto *ab-soluta*, scissa da ogni legame e, *in primis*, dall’ontologia. “Rispondendo”, infatti, a Janicaud e all’obiezione di aver inevitabilmente presupposto, con la *donation*, un donatore trascendente, presupponendone l’esistenza (e, dunque, la presenza trascendente, o la trascendenza in quanto presenza), Marion mostra la perfetta pensabilità del dono alla luce della sola donazione. Il ricorso al dono, per pensare la *donazione* è – di fatto – inevitabile: in effetti, la scelta traduttiva di Marion si motiva col fatto che la *donation*, così come *Gegebenheit*, condivide con il dono la medesima radice (ossia *le don / die Gabe*). Di più, nelle prime opere di Marion dono e donazione sono questioni intrecciate; sono *le questioni* che – prima pensate con il solo soccorso della teologia – hanno chiesto il passaggio alla fenomenologia, ossia ad un pensiero filosofico non metafisico³⁷. Alla fenomenologia perché in essa, al contrario della metafisica, la *possibilità* sta più in alto, per ciò che concerne la verità, *dell’effettività*. Occorreva, cioè, mostrare il dono (così come ogni fenomeno) sotto la luce della sua ir-riducibile e ir-rinunciabile *possibilità*: un dono è possibile non per l’esistenza di un oggetto di scambio, un donatore e un donatario ma *perché* in esso si dà la donazione che è l’unica possibilità di ogni mostrarsi dei fenomeni: ciò che si mostra innanzitutto *si dà*. Colta attraverso la riduzione, cui Marion la vincola nel principio *autant de réduction, autant de donation*, inscindibilmente legata al *donné*, nella cui piega immanentemente e soltanto si dà, la donazione è condizione di possibilità di questa fenomenologia, condizione data dalla riduzione.

Quest’ultima, difatti, compiendosi *attesta, stabilisce, mostra* la donazione stessa:

La conquête de la réduction admet pour corollaire immédiat le déploiement de la donation: la réduction ne réduit jamais qu’à la donation – ne reconduit qu’à elle et surtout à son profit. La réduction exerce ainsi parfaitement les deux sens que l’on peut y entendre : d’abord parce que la réduction restreint l’apparaître à ce qui en lui atteint à une véritable donation ; ensuite parce qu’elle reconduit l’apparaître qu’il s’agit de donner jusqu’à l’absolument apparaissant, le donné absolu. La réduction exerce comme l’office d’un rabatteur du visible vers la donation : elle ramène les visibles épars, potentiels, confus et incertains (apparences, esquisses, impressions, intuitions vagues, faits supposés, opinions, « théories absurdes », etc.) à la donation, suivant laquelle elle étalonne le degré de phénoménalité³⁸.

La donazione è l’essere dato dei fenomeni; elle «ne s’ajoute pas à la donnée comme un arrière-fond ambigu, elle marque seulement l’advenue qui la rend à elle-même. [...] Il faut donc accepter ces données *comme telles*, donc à partir de la donation d’où elles surgissent, non les clore dans

³⁶ *Ibid.*, p. 246.

³⁷ Cfr. MARION, *Dato che*, p. XII.

³⁸ MARION, *Étant donné*, p. 25-26. Et encore, «la réduction mesure la teneur en donation de chaque apparence, en sorte d’établir le droit à apparaître, ou non » et « pas de donation qui ne passe au filtre d’une réduction, pas réduction qui ne travaille à une donation » (*ibid.*).

l'insignifiance d'une fait sans facture »³⁹; perciò «donnée et donation ne s'identifient certes pas, mais une données sans donation ne peut se penser, ni apparaître »⁴⁰. Darsi e mostrarsi si equivalgono perché la donazione (che è mostrata dalla riduzione e che *sola* dà ogni dato in quanto si dà in ogni dato) è nella piega del dato: «La donation se dépliant articule le don donné (éventuellement sans origine, ni généalogie, ni dépendance, peu importe) sur son processus d'avènement (éventuellement offusqué par le premier, ou retenu, ou simplement inconnaissable, peu importe »⁴¹. Questo è il *vertice epistemologico* della fenomenologia di Marion: c'è un principio (attinto con un metodo, la riduzione fenomenologica) che rende possibile pensare il dato e i fenomeni nel loro darsi da sé.

In *Étant donné*, la donazione esclude *ogni trascendenza* perché è *immanente* ad ogni fenomeno, essendo i fenomeni “dati” da una donazione che si dà solo nella piega del dato. Con ciò la fenomenologia viene condotta “oltre” Husserl (perché la datità è condotta al di fuori dalla coscienza trascendentale per diventare immanente ai *fenomeni*) e “oltre” Heidegger (perché è destituita ogni ontologia), compiendo il programma auspicato dal primo dei passi (da noi citati) di *Réduction et donation*. Che cosa ne è, tuttavia, della trascendenza, la cui *apertura* era auspicata dal secondo dei passi (da noi citati) dell'opera del 1989? Anche Marion, così come Husserl, ne critica ed esclude il suo essere presenza “di fatto”, e ciò in risposta alle critiche mosse all'equivocità del termine *donation* (non esiste un “donatore trascendente” ma la donazione si dà solo *nella piega del dato* dei fenomeni). Ma questa è solo una *figura*, un volto della trascendenza, perché (sempre nell'opera del 1989) un altro volto della trascendenza si apre, de-figurato, questa volta, dalla riduzione. Torniamo al passo citato: «Mis hors d'être (au sens où un bâtiment mis hors d'eau se trouve protégé du dégât des eaux, bien qu'il reste exposé, où un alcool hors d'âge ne s'arrache pas aux ans, mais les accumule jusqu'à les transmuier en son esprit), le Je peut s'offrir d'autres transcendances, voire s'offrir à d'autres transcendances, que la réduction, sans cesse radicalisé, comme une nouvelle apophantique, lui *dégagera*. Nous ne pouvons pas encore dire ces transcendances, mais pourtant la phénoménologie n'exige rien de moins ». Marion ha compiuto un lungo percorso prima di arrivare a dire queste trascendenze, percorso “giunto” fino a *Le phénomène érotique*⁴², dove esse ricevono il loro *nome*, unico, ossia l'“amore” – prima ed ultima de-figurazione della trascendenza.

Per farlo, Marion ha atteso la “liberazione” del fenomeno da ogni (sua) donazione che lo trascendesse. Ma, soprattutto, ha compiuto un lungo *détour* attraverso la fenomenologia perché l'io potesse offrirsi ad altre trascendenze. Per arrivare a dire la trascendenza, a ri-nominarla, il fenomenologo francese è passato attraverso la “donazione” allo scopo di acquisire un principio fenomenologico “primo ed ultimo” *immanente* ai fenomeni, che li spiegasse a prescindere dalla coscienza “trascendentale” e “costituente”. O meglio: che liberasse l'io dalla prigionia del concetto e dell'essere perché fosse aperto ad altre trascendenze. Per svolgere il senso di questa liberazione proponiamo di tornare ad un'accezione della “trascendenza nell'immanenza” husserliana, accezione nella quale l'espressione è riferita all'io puro⁴³. Quest'ultimo è tale perché non può essere ulteriormente ridotto, perché è *ir-riducibile*. Tuttavia, Husserl sostiene che anche questa “meraviglia delle meraviglie” deve scomparire dinanzi alla scienza pura della fenomenologia⁴⁴; ciò detto, che cosa può “garantire l'ego”, e dunque “consegnarlo” nella sua ir-riducibilità? Solo una assicurazione non destinata a scomparire, una assicurazione che sia diversa da quella della “scienza fenomenologica”. La assicurazione che solo l'ir-riducibile scopre, palesa, manifesta, dà. Una assicurazione che viene da altrove, da altro, che trascende l'ego stesso, che non lo consegna alla sua inevitabile scomparsa. La

³⁹ *Ibid.*, p. 93-94.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

⁴² J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Fayard, Paris 2003.

⁴³ HUSSERL, *Idee I*, pp. 143 ss.

⁴⁴ Cfr. HUSSERL, *Idee III*, § 12, p. 447.

trascendenza dà all'*ego* la possibilità di essere. In che modo, tuttavia, ciò può accadere senza che si ricada nel più classico schema metafisico, quello della causalità?

Ciò può accadere solo con l'amore e nel fenomeno amoroso, in quel particolare fenomeno nel quale l'*ego* e l'altro si incrociano diventando un plesso ir-riducibile (perché oltre non è possibile risalire) e ir-rinunciabile (perché in esso ne va dell'*ego*). Affinché l'*ego* sia e non scompaia sotto la luce della scienza fenomenologica, delle trascendenze devono essergli *aperte*. Trascendenze che non sono altro dall'amore con il quale e nel quale l'altro lo incrocia. È in questo incrocio nel quale ne va dell'io che la trascendenza si fa ir-riducibile e ir-rinunciabile, e tale per grazia dell'altro. Di nuovo, allora, alterità e trascendenza de-figurano la fenomenologia, ma in un senso diverso da quello levinasiano: mentre per Levinas l'accento era posto sull'enigma che eticamente significa la trascendenza, per Marion il cuore della questione è l'io che, incrociando l'altro, viene assicurato circa il proprio "essere", subendo la sua prima e ultima de-figurazione, quella nella quale ne va del suo essere, della sua individuazione in quanto "questo *ego*". De-figurazione prima e ultima della trascendenza, de-figurazione che è l'amore.

3. *Dell'amore, o della de-figurazione prima e ultima*

Prima e ultima tale de-figurazione lo è come la donazione, ma in un senso diverso dalla medesima. Se la donazione, infatti, lo è *epistemologicamente*, ossia in quanto *ratio* che spiega e dà a comprendere i fenomeni, *la trascendenza lo è perché è "esigenza" della fenomenologia aperta dalla riduzione incessantemente radicalizzata*. All'apparenza, quest'affermazione è paradossale: come può la "riduzione incessantemente radicalizzata" aprire nuove trascendenze, se al contrario il compito della riduzione è proprio quello di fare a meno di ogni trascendenza come momento principale della conoscenza? Tanto più che è proprio per "evitare" la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* nella quale sono cadute le scienze naturali che Husserl introduce la riduzione. Quale de-figurazione subisce, nella fenomenologia di Marion, il gesto principale della fenomenologia, per arrivare ad aprire, "sprigionare" quelle trascendenze che diventano ciò che la fenomenologia addirittura esige? In realtà, ciò è possibile per una de-figurazione che la fenomenologia ha già subito: in Husserl, innanzitutto; successivamente in Levinas e, infine, in Marion. Senza omologare tre pensieri diversi sia nelle premesse che negli esiti (nati addirittura dal loro reciproco superamento), con questi tre autori intendiamo però tratteggiare tre

volti, tre figure che la fenomenologia ha assunto; tre de-figurazioni che le sono state inflitte da un tema che essa ha internamente maturato: l'altro, l'alterità.

Husserl ha messo a tema l'intersoggettività nella *V Meditazione Cartesiana*, oltre che negli scritti raccolti nei volumi *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*⁴⁵. Levinas de-figura questo tema in alterità, conducendo la riflessione sull'altro verso frange che Husserl aveva addirittura escluso⁴⁶. Marion arriva fino a far “sprigionare”, liberare la trascendenza e l'altro per mezzo della stessa riduzione. Che riduzione, tuttavia? Quella che nel libro del 2003 ha chiamato *réduction érotique*⁴⁷. Questa riduzione, diversa da quella trascendentale di Husserl e dalla riconduzione all'essere di Heidegger, si esercita in (diverse) domande, ciascuna delle quali scopre un livello diverso dell'*ego* che Marion vuole arrivare a definire come *ego amans*. L'*ego*, cioè, prima ancora di essere definito da uno dei suoi atti (sentire, volere, pensare...) è *amans in quanto amato*⁴⁸ e lo è in forza dell'*assurance* che lo definisce prima e più della *certitude* che si adatta agli oggetti del mondo ma non alla singolarità dell'*ego* stesso.

La riduzione amorosa, dicevamo, si articola in tre *domande* ognuna delle quali attinge un livello più residuale della precedente. Esse sono annunciate in tre diversi momenti del testo e sono un interloquire, un chiamare alla radice: *d'une réduction radicale*⁴⁹. Un chiamare, un interloquire che risponde alla natura dell'*ego*. Da Husserl abbiamo appreso che «il vero metodo segue dalla natura delle cose da studiare, non dai pregiudizi e modelli precostituiti»⁵⁰; l'articolarsi incalzante delle diverse domande della riduzione *érotique* si colloca in questo quadro fenomenologico, facendone proprio il programma. Posto che “la cosa da studiare” è l'*ego* e posto che esso è certo di se stesso e non può dubitare della propria esistenza, fino a che punto tale certezza sarà valida? Per verificare il modo

⁴⁵ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass: Erster Teil: 1905-1920; Zweiter Teil: 1921-1928; Dritter Teil: 1929-1935, Nijhoff, The Hague, 1973. Sul tema e sul ruolo dell'intersoggettività in Husserl si veda N. DEPRAZ, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris 1995; G. FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività. Le Mediazioni Cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997; R. KASSIS, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Million - Collection Krisis, Grenoble 2001.

⁴⁶ Husserl introduce l'*alter ego* senza che sia messa in discussione la signoria dell'*ego*. L'analisi husserliana dell'intersoggettività è condotta a partire da una riduzione, quella alla “sfera del proprio”. Con questa riduzione, Husserl cerca contemporaneamente di salvare l'*alter ego*, l'alterità e la costituzione della stessa all'interno della sfera dell'*ego* trascendentale puro. In quest'ultimo, l'*alter ego* è colto per contrasto: « En premier lieu, l'*ego* est circonscrit dans ma spécificité, si son contenu est embrassé du regard et articulé – non seulement ce qu'il recèle de vécu mais aussi d'unités de validité qui en sont concrètement inséparables –, il faut se demander comment mon *ego*, au sein de sa spécificité, peut constituer, sous le titre « expérience de l'étranger », précisément quelque chose d'étranger » (E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, La Haye 1950; tr. Fr. par M. De Launay, *Méditations cartésiennes, et Les conférences de Paris*, Puf, Paris 1991, p. 143). Ora, l'esperienza di questo estraneo è per me possibile perché la “sfera del proprio” possiede «del fenomeno mondo, uno strato unitario e coerente, che è il correlato trascendentale dell'esperienza del mondo, procedente con continuità e coerenza». Cette couche unitaire « a ceci de distinct, qu'elle est par essence la couche fondatrice, c'est-à-dire que je ne peux manifestement pas faire l'expérience de l'étranger, donc avoir le sens *monde objectif* comme sens d'expérience sans faire l'expérience effective de cette strate alors que ce n'est pas le cas de l'inverse (en italien : *la reciproca non vale*) » (*ibid.*, p. 145). Conclusione che Ferretti commenta così: «Il fatto che la reciproca non valga è particolarmente significativo della posizione di Husserl. Ma non è detto che le cose stiano fenomenologicamente proprio così. E se si potesse invece mostrare che, fenomenologicamente (e non solo geneticamente [come si limita a fare Husserl, ndr.]) la comprensione del mio *ego* è mediata dall'*ego* altrui non meno che quella dell'*ego* altrui dal mio *ego* (come sostiene Ricoeur)? O addirittura che l'*ego* altrui ha il primato fenomenologico sul mio proprio *ego* (come sostiene Levinas)?» (FERRETTI, *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni cartesiane di Husserl*, p. 75). La frangia esclusa da Husserl, ma verso la quale si è condotta la riflessione etica levinasiana, è proprio questo primato dell'altro rispetto all'io.

⁴⁷ Cfr. *Le phénomène érotique*, pp. 37-48.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 19 ss.

⁴⁹ MARION, *D'une réduction radicale*, in *ibid.*, pp. 25-69.

⁵⁰ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Nijhoff, La Haye 1987; tr. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari-Roma 2000³, p. 43.

adeguato e verace in cui l'*ego* è certo di sé, e attingerne la radice, Marion articola le tre domande della riduzione *érotique*, la prima delle quali è “à quoi bon?»: « cui prodest? », « à quoi bon? » all'*ego*, l'essere? E che genere di certezza può darmi, l'essere, sul mio conto?

E ancora, una volta che l'ontologia è stata destituita, la certezza della *cogitatio* può avocare a sé quel primato che la vanità toglie all'essere, resistendo all'attacco della domanda “à quoi bon?”, arrivando, così, ad un punto ultimo nel quale ne va ir-riducibilmente e ir-rinunciabilmente dell'*ego*? No, perché essa è un atto destinato a restare tale solo fino a quando *io decido e voglio che esso accada*; di fatto, non ho alcuna ragione assolutamente certa che quel che fino ad ora è stato sarà anche in futuro: posso, infatti, decidere di « ne pas être plutôt qu'être »⁵¹. L'autarchica certezza che la “metafisica” dà all'*ego* e che quest'ultimo raggiunge su di sé è, perciò, aporetica⁵² perché, nonostante il fatto che grazie a quest'ultima l'*ego* si auto-definisca come “originario e primo, indubitabile”, essa « ne remonte pas jusqu'à l'origine [...] Elle-même n'offre qu'une certitude, que peut toujours disqualifier la vanité » (perché nulla mi assicura che ciò che adesso decido lo deciderò sempre)⁵³. Ecco, allora, l'alternativa: o “io sono” solo per un mio atto, « mais ma certitude n'est pas originaire »; o la mia certezza « ne vient pas de moi »⁵⁴; e, più incisivamente:

Rien ne m'expose dons plus à l'attaque de la vanité que la démonstration métaphysique de l'existence de l'*ego*, que ma prétention d'être certain à titre d'*ego*. La certitude atteste son échec dans l'instant même de sa réussite : j'acquies bien une certitude, mais, comme celle des étants du monde certifiés par mes soins, elle me renvoie à mon initiative, donc à moi, ouvrier arbitraire de toute certitude, même de la mienne. Produire moi-même ma certitude ne me rassure en rien, mais m'affole devant la vanité en personne. À quoi bon ma certitude, si elle dépend encore de moi, si je ne suis que par moi?⁵⁵

La vanità, destituendo tale certezza, destituisce anche l'*autarchia* solipsistica dell'*ego*. Per raggiungere l'unica *assurance* (rassicurazione) su di sé occorre qualcuno che *m'assure*, mi garantisca in quanto *ego*; e « per affrontare quest'esigenza, non si tratta più di ottenere una certezza di essere, ma la risposta ad un'altra domanda – « m'aime t-on? »⁵⁶. Solo l'*ego individuato* non dall'essere ma dall'amore resiste all'assalto della vanità; di più « pour que j'apparaisse comme un phénomène de plein droit, il ne suffit pas que je me reconnaisse comme un objet certifié ; [...] il faudrait que je me découvre comme un phénomène donné (et adonné), tel qu'il s'assure comme un donné franc de vanité »⁵⁷. Chi può dare una simile rassicurazione? Solo la risposta alla domanda “m'aime-t-on?»; o meglio, « l'assurance appropriée à l'*ego* donné (et adonné) », ossia l'unica sicurezza contro la vanità, « met en oeuvre une *réduction érotique* »⁵⁸ che si esercita come e in questa domanda. L'*ego* riceve la sicurezza

⁵¹ MARION, *Le phénomène érotique*, p. 36.

⁵² Marion non chiarisce il senso in cui parla di metafisica, benché non sia difficile cogliere che il suo punto di riferimento metafisica moderna inaugurata da Descartes con la celebre formula «Ego sum, ego existo; certum est» (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 24-25). Sull'argomento, di Marion, si veda *L'altérité originaire de l'ego*, in *Questions cartésiennes II*, Puf, Paris 1996, pp. 3-47. Rinviamo a questo saggio, tra altri, perché l'argomentazione in esso tratteggiata, ossia che la certezza dell'*ego* sia tale in forza di una convocazione più originaria dello stesso, contiene *in nuce* alcuni dei temi presentati ne *Le phénomène érotique*.

⁵³ MARION, *Le phénomène érotique*, p. 36.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁵ *Ibid.* L'espressione, o mieux, le verbe *m'affole, s'affoler*, revient à propos de la destitution de l'ontologie: en effet, « tenter de penser Dieu sans l'être n'implique pas la critique barbare de la question de l'être. Et 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 [...] mais de le recevoir comme il se donne et pour ce qu'il se donne » (J.-L. MARION, *De la “mort de Dieu” aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, in D. BOURG (éd.), *L'être et Dieu*, éd. du Cerf, Paris 1986, pp. 103-130. ; texte initialement paru dans « Laval théologique et philosophique », Québec, 41/1 (février 1985) ; cit. à la p. 129).

⁵⁶ MARION, *Le phénomène érotique*, p. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸ *Ibid.*

del proprio esistere e, non potendo riceverla da sé, la riceve da *altrove, ailleurs*. La terza domanda, più radicale ancora, nella quale si articola la riduzione *érotique*, è annunciata nel terzo studio de *Le phénomène érotique (De l'amant, qu'il s'avance)*, ed è così formulata: « Puis-je aimer, moi, le premier? ». Questa domanda radicalizza la riduzione stessa, spostando la questione dall'amore ricevuto all'amore "donato" che resta tale anche se non è accolto. In linea di principio, "di diritto", l'amore resta tale anche se è rifiutato; o meglio, l'amore è tanto più autentico quanto più è capace di esporsi al proprio rifiuto. Questo è quanto Marion chiama la *grande esposizione* nella quale raggiungo l'*assurance*, la assicurazione di amare. In questo modo, l'amore permette all'*ego* di raggiungere la assicurazione nella quale ne va di sé. Assicurazione che non gli deriva dall'essere né dall'apoditticità trascendentale ma dall'esistere in quanto *amant*, unica sicurezza al riparo da ogni vanità. In tal senso «la réduction érotique accomplit [...] la réduction au propre, car elle me reconduit à ce que je peux et doit proprement assumer comme mien »⁵⁹. La sicurezza prima non è un atto del pensiero ma il poter amare per primo. Ricordiamo, però, che *autant de réduction, autant de donation*: quale donazione accade in questa riduzione *érotique*? La donazione, o forse, l'interdonazione di *altri*⁶⁰. Se l'unica ragione dell'amore è l'amore stesso, il movimento che ne segna l'accadimento non è l'altro ma, al contrario e invertendo la direzione propria dell'attitudine naturale, « autrui m'apparaît (en tant que donné par la réduction, ndr.) pourt 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 mets le premier en scène en l'aimant »⁶¹.

L'*ego* è originariamente ferito da un'alterità che lo decentra «vers tel autrui»⁶², decentramento già implicato nella domanda della riduzione. Chiedendo "posso amare, io, per primo?" io stesso *avanzo, procedo verso*, compio un'*avance* che individua l'altro. Così, «l'*avance* provoquée par l'amant, pourvu qu'il répond du moins à la question « puis-je aimer, moi le premier? », caractérise donc définitivement la réduction érotique radicalisée – au point que la réduction ne s'accomplit qu'aussi longtemps que l'avance se répète »⁶³. *Autrui* si fenomenalizza in regime di riduzione *érotique* grazie all'*amant* (*ego* in regime di *réduction érotique*) che *s'avance*. "Autrui" che, avanzando, lo "apre" alle nuove trascendenze; innanzitutto alla trascendenza che lo costituisce, quella dell'amore.

"Autrui", o meglio, l'altro de-figura l'*ego*. Lo de-figura, non lo "sfigura" togliendogli il volto ma gli dà i molti volti che amore dell'altro, individuandolo, gli dà; "molti volti" che non sono indistintamente "tutti i volti" ma i volti che questo altro, che amo e mi ama, mi dà e che io gli do. Perché, tuttavia, parlare di trascendenza e, soprattutto, che genere di trascendenza? Non certo la "posizione di una presenza trascendente" ma la trascendenza come *apertura di un'alterità effettivamente* "altra" dall'*ego* senza la quale, tuttavia, l'*ego* non raggiungerebbe alcuna assicurazione sul proprio conto. La trascendenza passa, con ciò, attraverso l'alterità come ciò che ir-riducibilmente e ir-rinunciabilmente costituisce l'*ego*: ir-riducibilmente, perché senza l'apertura effettiva dell'*ego*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁰ Il termine *interdonation* appare per la prima volta alla fine di *Étant donné* (cfr. *ibid.*, p. 443) ed è introdotto per comprendere come «altri si mostra donandosi all'adonato che io resto», dove l'adonato è la nuova figura di soggettività de-figurata dalla donazione, ossia un "soggetto" che si riceve da ciò che riceve, cioè la donazione. Si parla di interdonazione e non di intersoggettività o interoggettività perché *altri* non preesiste alla donazione ma è individuato dalla stessa. Di più, l'interdonazione permette di arrivare là dove l'etica manca, ossia l'individuazione d'altri. Sul tema rinviamo al saggio di R. CALDARONE, *Un dono per il pensiero. Donazione e individuazione d'altri*, in G. FERRETTI (ed.), *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi editore, Perugia 2002, pp. 137-154.

⁶¹ MARION, *Le phénomène érotique*, p. 130.

⁶² *Ibid.*, p. 133. Sullo stesso tema, e ancora più incisivamente: « Conformément à la définition de la réduction phénoménologique en général, la réduction érotique (radicalisée sous la forme « puis-je aimer, moi le premier ? ») ne s'accomplit définitivement qu'en s'en finissant jamais de se répéter. L'*ego* ne redeviendra plus jamais le centre ; jusqu'à la fin, il devra se décentrer en vue d'un centre toujours à venir, autrui vers lequel je me reconduis » (*ibid.*, p. 136).

⁶³ *Ibid.*, p. 138.

quest'ultimo non avrebbe alcuna "rassicurazione" su di sé; ir-rinunciabilmente, perché la trascendenza dell'alterità è scoperta e aperta proprio dalla "domanda" dell'*ego*. L'amore, e non il pensiero, rassicura l'*ego* circa la propria esistenza, perché solo l'amore sfugge all'assalto della vanità che la domanda "à quoi bon?" mette in gioco. Con ciò, di domanda in domanda, di radice in radice, l'amore (che « se définit comme il se déploie – à partir de la réduction érotique et uniquement d'elle »⁶⁴) de-figura l'*ego* perché si dà nella riduzione che esso stesso "pratica" e che lo fa *amant*, dandogli la sicurezza di "essere" in quanto è, in prima e ultima istanza, *amato*: «Mis hors d'être (au sens où un bâtiment mis hors d'eau se trouve protégé du dégât des eaux, bien qu'il reste exposé, où un alcool hors d'âge ne s'arrache pas aux ans, mais les accumule jusqu'à les transmuier en son esprit), le Je peut s'offrir d'autres transcendances, voire s'offrir à d'autres transcendances, que la réduction, sans cesse radicalisé, comme une nouvelle apophantique, lui *dégagera*. Nous ne pouvons pas encore dire ces transcendances, mais pourtant la phénoménologie n'exige rien de moins », perché se esigesse "moins" non esigerebbe la prima e ultima de-figurazione della trascendenza, quella che apre l'io all'altro, che li incrocia, destituendo sia l'ontologia che l'egologia husserliana rimasta, nonostante la *Quinta Meditazione Cartesiana*, indiscussa⁶⁵.

Tra enigma e apertura, dunque: può la trascendenza, fenomenologicamente, fare altro dal discreto significare (restando enigmatica) ciò che apre l'*ego* a quanto lo rende a se stesso? Diversamente da Levinas, per il quale la trascendenza significa ed è significata eticamente, essa è, da Marion, aperta fenomenologicamente (ossia tramite e nella riduzione amorosa) nell'*ego*, de-figurato dalla trascendenza dell'altro che lo trafigge amandolo. Oltre l'etica, Marion si spinge verso quella trascendenza che fa dell'*ego* il momento originario ir-riducibile (perché aperto da un'alterità senza la quale verrebbe meno lo stesso *ego*) e, per lo stesso motivo, ir-rinunciabile. Ir-riducibilità e ir-rinunciabilità di una trascendenza che *apre* l'*ego* nella sua radice. Di questa de-figurazione della trascendenza tra enigma e apertura, Marion pronuncia un nome, l'amore, nome pronunciato nell'apertura (da esso generata) dell'*ego* e dell'altro, *apertura* che fa "essere" sia l'*ego* che l'altro. De-figurazione prima e ultima di una trascendenza che "individua"; de-figurazione di fronte alla quale la fenomenologia deve sostare, forse e in fine per tacersi, *aprendo* a sua volta strade che essa può solo *nominare*.

4. De l'idole à l'impossible : Dieu, à nouveau

E una delle strade *aperte* dalla fenomenologia, che Marion ha di recente percorso, è la ripresa di una questione annunciata in *Dieu sans l'être*, riproposta negli studi pubblicati ne *Le visible et le révéle* e, infine, in alcuni articoli: si tratta della « *question de Dieu* ».

Liberata dall'onto-teo-logia e dall'idolatria metafisica del concetto, ma senza dover necessariamente ricorrere alla teologia, la questione ha trovato, dopo il percorso fenomenologico, la *radicalità* ed *ir-riducibilità* che questo le ha reso possibile "guadagnare". Ora, se con "ir-riducibile" ed "ir-rinunciabile" abbiamo fin qui aggettivato la "trascendenza", dobbiamo concludere che gli stessi aggettivi qualifichino « Dio » in quanto trascendente? No, ed innanzitutto perché il termine "trascendenza" o l'aggettivo "trascendente" vanno chiariti. Difatti, per lo più la trascendenza (e l'immanenza) sono state intese in relazione alla coscienza e all'*ego* oppure, sulla scia di Heidegger, nel senso dell'oltrepassamento e sotto la luce dell'*essere*. La « *question de Dieu* », invece, è *en deçà* della coppia terminologica immanenza / trascendenza o della trascendenza pensata nei due modi sopra detti, e, soprattutto – lo diciamo *naturalmente* stando al percorso proposto in queste pagine proposto e limitandoci ad esso – è altra sia par rapport à l'*ego* (che giudica e valuta ciò che è immanente e/o

⁶⁴ *Ibid.*, p. 334.

⁶⁵ Cfr. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane. Quinta meditazione*, pp. 113-114, dove il fenomenologo si difende dall'accusa di solipsismo introducendo l'*alter ego* senza, pur tuttavia, uscire dall'*ego* stesso.

trascendente), sia par rapport à l'êtré. O anche, par rapport à cet ego che, liberato dall'essere, sarebbe stato aperto ad altre trascendenze. *Il che non vuol dire che « Dio » non sia trascendente o che la trascendenza non sia pensata* ma è proprio per attendere il consegnarsi di quest'ultima nella sua radicalità come « apertura » e non come « posizione di una presenza trascendente » che Marion, riprendendo uno dei motivi dei suoi esordi, afferma che Dio non « è », nel senso che essere ed essenza non lo de-finiscono e de-terminano⁶⁶. Non lo de-terminano perché « essere » ed « essenza » – termini nei quali la metafisica ha posto la « question de Dieu » – non producono di Dio che un'idea *inadéquate* « qui manifeste plus celui qui se la représente (le questionnant) que cela qu'elle prétend de représenter »⁶⁷. Tale idea non dice il falso, naturalmente, così come nessun idolo lo dice; di più, quest'ultimo non inganna né illude ma si limita a riflettere e rendere visibile « comme un miroir invisible, la portée et la capacité de celui qui voit et dit »⁶⁸. Insomma, *affermare* che « Dio esiste » o che « Dio è » e a maggior ragione che « Dio è trascendente » a partire dal nostro concetto di esistenza (e di essere) non dice nulla di « Dio » ma ri-espone il nostro concetto di esistenza (ma anche di essere e trascendenza). La trascendenza non de-finisce « Dio » né lo de-finiscono l'essere, l'essenza e l'esistenza. Non lo definisce neppure la « presenza » non pensata diversamente da come sono pensati gli enti; presenza che è pallido riflesso di quanto ciascuno vuol vedere in « Dio ». In tal senso, « trascendenza » e « trascendente » possono anch'essi essere concetti idolatrici che mirano più all'idea che l'uomo si fa di « Dio » che non a Dio stesso.

Dall'idolatria è possibile uscire, di nuovo, *fenomenologicamente*, mettendo tra parentesi l'«esistenza» di Dio (anche la sua esistenza trascendente), gesto in apparenza insensato ed impossibile. Ma, appunto, in apparenza, o insensato soltanto per l'idolatria del concetto e dell'ego che de-cide che cosa « Dio » sia. Ad imporsi, se mettiamo tra parentesi l'esistenza di Dio (o il suo essere e la sua trascendenza) è comunque ed in ogni caso l'idea di Dio. E tale idea è idea dell'*eccesso* (di Dio) rispetto agli enti. Creazione e resurrezione sono il segno di tale eccesso sugli enti: in esse Dio annulla ogni differenza « entre être et n'être pas », rovesciando « ce qui est en ce qui n'est pas » e riversando « ce qui n'est pas au compte de ce qui est »⁶⁹. Dio, dunque, nella creazione e nella resurrezione, ha rovesciato totalmente di dinamica di essere e non-essere⁷⁰ togliendo all'esistenza il primato che sembra *di per sé* spettarle *per ricondurla, invece, al « prima » che soltanto da e per Dio le spetta*. Il che equivale a dire che, anche nel caso in cui il problema non sia più « *che cosa Dio sia* » e « *che Dio sia* », la « question de Dieu » può essere ancora posta. Anzi, è proprio allora che *si pone* in quanto, finalmente, *non è più posta*, giacché *si pone* nella sua originalità ed absolutezza a prescindere dai concetti che sembrano essere il solo modo di (im)porla.

Come *si pone*? La « question » *si pone* semplicemente, poiché l'idea di Dio (indipendentemente dal fatto che Egli esista o che in Lui si creda) fa assumere Dio « pour l'exception par l'excellence », dunque per il suo eccellere ed eccedere *tutto*. Ma ciò che eccede *tutto* ed eccelle su *tutto* va oltre ogni *possibilità* immaginabile ed oltre ogni *effettività*. Ancora, è semplicemente *impossibile*, giacché supera ogni possibilità ed effettività. Eccedere ed eccellere è *impossibile* e quando si tratta di Dio, « il y va de l'impossibile »⁷¹. Così, « l'idée de Dieu non seulement reste pensable en état d'impossibilité, mais elle

⁶⁶ La questione è affrontata, come noto, in *Dieu sans l'être*; di recente è ripresa nell'articolo *L'irréductible*, in «Critique», janvier-février 2006, n° 704-705, pp. 79-91. In particolare la questione ripresa in questo dubbio espresso dall'autore: «Comment aussi demander s'il "existe", dès lors qu'il ne va plus de soi que « être » (à supposer que nous en ayons une adéquate intelligence dans les autres cas) puisse et doive convenir à « Dieu »» (*ibid.*, p. 79).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁹ Per questi passi cfr. *ibid.*, p. 86.

⁷⁰ Marion, d'altra parte, aveva proposto questa lettura già in *Dieu sans l'être*, cit., pp. 124-140, commentando la lettera di Paolo ai Romani, 4, 17.

⁷¹ Marion, *L'irréductible*, cit., p. 88.

se caractérise précisément par cette possibilité unique – la possibilité de l'impossibilité »⁷². Tale impossibilità, l'impossibile stesso, è tale *per noi*, naturalmente, ma non *per Dio*; perciò dire che « a Dio niente è impossibile » equivale a dire che, mentre l'ambito che concerne gli uomini è il possibile, « dès que l'on accède à l'impossible, ou plutôt que l'on n'y accède *pas* et l'on butte sur lui, alors on s'ouvre le domaine où il *peut* s'agir de Dieu [...] Si 'c'est impossible' et aussi loin que 'c'est impossible', il *peut* s'agir de Dieu, qui seul le peut »⁷³. Impossibile tale, naturalmente, soltanto *per noi* e per il *nostro concetto*. Impossibile, dunque, in quanto *possibile per Dio* ed *impossibile per noi*. Ed è esattamente quest'impossibilità *per noi* a far sì che si tratti di Dio e non di un idolo concettuale di « Dio ». Un idolo, infatti, benché non dica il falso, è perfettamente comprensibile e, nella sua perfetta comprensibilità, non rinvia a nulla che sia eccellente ed eccedente la comprensibilità e comprensione che è possibile acquisirne. Perciò, al contrario, l'incomprensibilità dell'idea di Dio è la « garantie » che si tratta di Dio; incomprendibilità che fa sì che la sua idea (Dio come Colui che eccelle ed eccede) permanga nonostante la messa tra parentesi della sua esistenza. Il che equivale a dire che Dio è irriducibile, poiché la sua idea resta per noi pensabile soprattutto « après cette réduction »⁷⁴. E se l'idea di Dio permane dopo la riduzione, essa è ir-riducibile.

Ora, ir-riducibile era uno degli aggettivi con i quali è stata aggettivata la trascendenza. Qui, invece, di « trascendente » o « trascendenza » mai si parla. Né tanto meno ricorre l'altro aggettivo, ir-rinunciabile, sebbene dell'idea di Dio possa comunque esser detto. Partiamo da quest'ultimo punto: l'idea di Dio è ir-riducibile ed ir-rinunciabile perché anche (e soprattutto) chi nega l'esistenza di Dio, ne ha l'idea e proprio dire « Dio impossibile » qualifie cette idée pour nous⁷⁵ giacché, per dirla impossibile e incomprendibile, ossia « non com-prendibile » in un concetto, « il faut précisément déjà y avoir accès »⁷⁶. Marion aggettiva tale irriducibile come *irrémediable* « en vertu de l'impossibilité d'échapper à Dieu »⁷⁷. Pour notre part, nous remarquons aussi que cette idée est ir-renonçable car, si l'on y renonce, l'on doit aussi renoncer à toute possibilité de nier Dieu ; donc, même si incompréhensible et impossible, ou bien, justement parce que incompréhensible et impossible, elle reste, demeure, perdure, s'intensifiant par ses propres négations. Mais, toujours, pas de transcendance, ou tout au moins : pas de transcendance si celle-ci n'est dé-finie qu'à partir de l'être ou bien du couple husserlien « immanence-transcendance » par rapport à la conscience. Car une autre dé-figuration de la transcendance se présente ici. Il s'agit de nouveau d'une transcendance en tant qu'ouverture. Ouverture de quoi, toutefois ?

« La place de Dieu est l'impossible », e, dunque, « l'impossible n'a prise *sur* Dieu » osserva Marion. Ma, ancora, l'impossibile è tale *per noi*, non per Dio, per il quale *l'impossible è possibile*. Dunque Dio ha una possibilità propria, la quale equivale all'impossibilità sua *per noi*. Una possibilità propria che è *absolue*, ossia che non è de-finita *dall'opposizione tra possibile ed impossibile ma che è de-figurata dalla loro conversione*, la quale *va oltre* interpretazione logica e metafisica del possibile e dell'impossibile. Va oltre, supera, oltrepassa e dunque « apre » e radicalizza; apre una *possibilità radicale*. Una possibilità, cioè, non de-finita alla luce della non-contraddizione o, più in generale, a partire dalla metafisica ma che affonda la propria radice nell'impossibile; una possibilità, infine, radicale che *porte à effectuation l'impossible*. Così, una possibilità che « se définirait par la *transcendance* de toute les impossibilités, [...] prendrait son départ dans l'impossible en tant qu'elle le *transcende* et, sans passer par la conception d'un possible non-contradictoire pour la représentation

⁷² *Ibid.*, p. 87.

⁷³ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 91.

finie, l'imposerait dans l'effectivité (transformant) directement des impossibles en effectifs »⁷⁸. *Bref*, il trascendere non è in rapporto alla coscienza o ad una « presenza che sta oltre » ma è il de-figurarsi e ri-definirsi delle categorie della modalità kantiana *aprendo prospettive oltre ed altre rispetto a quanto Heidegger, che pure con tali categorie si era radicalmente confrontato, ha fatto*. Possibile ed impossibile vengono innestati l'uno nell'altro, trovando l'uno la propria radice nell'altro. E l'impossibile è il nome non metafisico della *trascendenza* la quale « radicale e non metafisica [...] si rivela dunque chiaramente nell'impossibile »⁷⁹. Trascendenza radicale de-figurata dall'impossibile che rende radicale il possibile. Ma che cosa significa radicale? Così come lo stato di salute di una pianta e il suo nutrimento dipendono dalle radici, allo stesso modo il possibile fiorisce, si libera e si effettua non perché le *condizioni di possibilità* sono salvaguardate ma perché *da esse il possibile stesso è liberato, svincolato, sciolto*. Ecco l'ultima de-figurante « apertura » e dunque, nella nostra accezione, « trascendenza »: l'apertura del possibile « in se stesso » e « a se stesso ». « In se stesso »: perché è possibile che si effettua per l'impossibile *nel quale si radica* e che è *in sé*; « a se stesso », perché per questo *in sé* è finalmente assoluto e non più *sub condicione*, neppure sotto le condizioni imposte dalla possibilità. Così come l'io, liberato dall'essere, era ormai in grado di aprirsi ed offrirsi ad ogni altra trascendenza, allo stesso modo, ora, il possibile radicato nell'impossibile *può effettivamente aprirsi a tutte le trascendenze che l'impossibile vorrà donargli*. Ma c'è di più.

Non soltanto ormai possibile e trascendenza si radicalizzano ma lo stesso impossibile, che de-figura il possibile, si radicalizza. Innanzitutto perché non è più sotto le condizioni del principio di non-contraddizione che lo nega ma, soprattutto, perché non è più una *negazione*, sfugge alle condizioni di ogni negazione in quanto *sfugge alla propria*. Ed infatti, come è (stato) generalmente de-finito l'impossibile? Appunto come il « non possibile ». La radicalità del possibile de-figurato dall'impossibile, tuttavia, de-figura anche quest'ultimo dandogli un altro volto: non il volto negativo ma il volto *eminente*. Il prefisso « in/m » non è la negazione ma è l'apertura dei nuovi volti che incessantemente l'impossibile dà. Se il prefisso « de- » non è soltanto privazione ma è anche *surplus*, sovrabbondanza, eccesso, perché non dire la stessa cosa del prefisso « in/m », sovrabbondante ed in eccesso in quanto inesauribilmente sprigiona ogni possibilità? Occorre fare un ultimo passo, perché ciò sia sostenibile, giacché mentre la de-figurazione è il riconoscimento dei molteplici volti che, nel nostro caso, la trascendenza assume, parlare di una generatività radicale e sovrabbondante conduce altrove il discorso, ossia lo conduce alla sorgente stessa della generatività. Ma tale sorgente non era forse l'irriducibilità stessa dell'idea di Dio? L'idea di Dio non è forse irriducibile per l'impossibile le dà il suo posto? L'irriducibile, allora, è quanto de-figura il prefisso negativo « in/m » al di qua della negazione, è la sua capacità di essere radice in sovrappiù; impossibile in quanto « possibile altrimenti » e tale perché irriducibile per il suo stesso eccesso.

Ed allora e infine, un'ultima apertura. Quanto fin qui detto è vero per l'« Impossibile all'uomo – Dio » e l'irriducibile della sua idea. Ma quali nuove de-figurazioni si darebbero e nuove strade si aprirebbero se altri irriducibili fossero cercati e tentati, una volta che possibile/impossibile sono stati ricondotti alla radice *qui le donne ? L'homme, peut-être?*

⁷⁸ J.-L. MARION, *L'impossible pour l'homme ou le nom de Dieu*, texte présenté à Turin, novembre 2006, pro manuscriptu, p. 17.

⁷⁹ J.-L. MARION, *L'impossible per l'uomo – Dio*, in www.cartesius.net ed. it. del testo *L'impossible pour l'homme – Dieu* («Conférence» XVIII (2004), pp. 329-369), a cura di I. Agostani; la cit. è a p. 17.