

L'essere abbandonato. La fenomenologia di Marion come debito e compimento della fenomenologia di Heidegger

Laureando
Gianluca Palamidessi

Relatore
Stefano Bancalari



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

L'essere abbandonato. La fenomenologia di Marion come debito e compimento della fenomenologia di Heidegger

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
Corso di Laurea Magistrale

Gianluca Palamidessi
Matricola 1695980

Relatore
Stefano Bancalari

Correlatore
Francesco V. Tommasi

A.A. 2019-2020

L'ESSERE ABBANDONATO

*La fenomenologia di Marion
come debito e compimento della fenomenologia di Heidegger*

INDICE

PARTE I

LA RIDUZIONE DELL'ESSERE ALLA DONAZIONE

INTRODUZIONE

§ 1. Marion lettore di Heidegger: una questione aperta

CAPITOLO I

DAL FENOMENO ALLA FENOMENALITÀ

§ 2. Il fenomeno piatto e il fenomeno profondo

§ 3. Dalla riduzione all'interpretazione

CAPITOLO II

NIENTE DI NUOVO SOTTO IL SOLE

§ 4. Il problema della differenza ontologica

§ 5. Il *Dasein*, pastore e lupo dell'essere

§ 6. Dell'essere, *non* ne è rimasto Niente

§ 7. Lo sbadiglio che non risparmia niente

§ 8. Una chiamata in sospenso

PARTE II
L'EVENTO DELLA DONAZIONE

INTRODUZIONE

§ 9. L'ultima possibilità della fenomenologia

CAPITOLO I
DALL'*ES GIBT* ALLA *DONATION*

§ 10. La parola magica della fenomenologia

§ 11. Il varco aperto dall'*es gibt*

§ 12. Il varco chiuso dall'*Ereignis*

§ 13. L'*événement*

§ 14. La *donation* o *pli du donné*

CAPITOLO II
DAL *DASEIN* ALL'ADONATO

§ 15. L'ego e il *Dasein*

§ 16. Dalla rivendicazione all'appello

§ 17. Alla fine, l'inizio

Ringraziamenti

Bibliografia

PARTE I

LA RIDUZIONE DELL'ESSERE ALLA DONAZIONE

INTRODUZIONE

§ 1. Marion lettore di Heidegger: una questione aperta

«Et enfin, faut-il accorder à Heidegger que la question du *es gibt* (“il y a”) se rabatte sur celle de l’être, voire de l’*Ereignis*, sans conduire à la pensée de la donation? Nous n’en avons donc pas terminé avec la question de Heidegger, et les polémiques, qui reviennent rituellement tous le dix ans comme les marrons tous le ans, n’y changeront rien»¹.

Quello che è stato autorevolmente salutato come il «quarto principio della fenomenologia»² compare, quanto alla sua formulazione, solamente nelle ultimissime pagine di *Riduzione e donazione*³, la prima fondamentale opera fenomenologica di Jean-Luc Marion⁴.

¹ J.-L. MARION, *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012 (la citazione è straordinariamente significativa; Marion afferma infatti di non aver [ancora] chiuso [i conti] con Heidegger. Non solo, ma lo dichiara dopo aver chiamato in causa lo *es gibt*, direttamente connesso alla *donazione*, «givenness»).

² M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1, 1991, pp. 3-26. Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998, p. 24, nota 1; trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 13: «Va da sé che non avremmo osato elevar[e la nostra massima] al rango di un principio della fenomenologia se M. Henry non l’avesse convalidata nel suo commento». Di qui in avanti, per le opere di Marion, verrà fornita una doppia indicazione testuale: quella relativa all’edizione originale in francese e, tra parentesi quadra, quella in traduzione italiana.

³ J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989, p. 303; trad. it. di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum, Venezia 2010, p. 297.

⁴ La più completa biografia su Jean-Luc Marion è quella a cura di R. HORNER, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Ashgate, London 2005; importante anche la raccolta di saggi contenuti in *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, edited by Kevin Hart, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2007; in italiano, oltre a diversi saggi e raccolte di saggi dedicati al pensiero di Marion, è da segnalare il lavoro di R. CALDARONE, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007.

«Tanta riduzione, quanta donazione» traduce, non senza criticità⁵, l'originale francese «autant de réduction, autant de donation»⁶. L'originalità di questa tesi può essere apprezzata solo tenendo in considerazione gli altri principi fenomenologici che la precedono tematicamente e cronologicamente⁷. D'altra parte, *Riduzione e donazione*, per stessa ammissione di Marion, non aveva altro scopo che quello di «procedere ad un semplice esame storico dello sviluppo del metodo fenomenologico: sorgere della riduzione nell'oggettualità di Husserl, virata della riduzione verso l'entità per accedere all'essere dell'ente da parte del *Dasein* con Heidegger, possibilità, infine, di radicalizzare la riduzione pura al dato come tale»⁸. Queste righe, scritte da Marion nelle *Risposte preliminari a Dato che* (1997), ci dicono almeno due cose.

a) In primo luogo, esse ci obbligano a leggere⁹ il problema della donazione *esclusivamente* dal punto di vista fenomenologico. La riduzione pura al dato «sorge» infatti da un'analisi «storica» che, almeno nelle sue iniziali intenzioni, non aveva altro fine che quello di mostrare *come* la fenomenologia fosse sorta e inciampata su sé stessa (Husserl), per poi riprendersi e cadere di nuovo

⁵ La criticità sta nella perdita, in italiano, dell'equivalenza tra i termini (*riduzione e donazione*) fornita dalla ripetizione dell'avverbio francese «autant»; sarebbe più corretto, quindi, tradurre l'espressione di Marion con: «tanta riduzione, altrettanta donazione». L'indicazione ci è fornita da G. FERRETTI, *Presentazione. Un'originaria ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in Id. (a cura di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di Étant donné di Jean-Luc Marion*, «Quaderni di ricerca» dell'Università di Macerata 2002, pp. 4-5. Una conferma su questo punto si trova anche in S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 251.

⁶ Oltre a J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 303 [p. 297], si veda anche J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 23 [p. 13].

⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 94, nota 53 [p. 105, nota 53]; cfr. quindi J.-F. HERBART, *Hauptstücke der Metaphysik* (1806), *Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main 1964, Bd. 2, p. 187; trad. it. R. Pettoello, *I cardini della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1981, p. 42: «wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn». Husserl riprende questa formula nelle *Meditazioni cartesiane*. Vedi quindi E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, L'Aia 1950; trad. it. di Diego D'Angelo, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2020, p. 294: «Soviel Schein, soviel (durch ihn nur verdecktes, verfälschtes) Sein». Già Heidegger, quattro anni prima rispetto ad Husserl, aveva annotato nel proprio seminario del semestre invernale del 1925 (poi confluito in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*): «soviel Schein—soviel Sein». La formula verrà ripresa anche in *Sein und Zeit* del 1927, nel celeberrimo § 7: «Wieviel Schein jedoch, soviel "Sein"» (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993¹⁷; trad. it. di F. Volpi sull'edizione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009, p. 52: «Vi è però tanto di parvenza quanto vi è di "essere"»).

⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 3 [p. XXXVIII]; cfr. anche p. 4 [p. XXXIX]: «Pensavamo così di aver lavorato quasi con un registro di storici della filosofia applicato alla fenomenologia. Il dibattito che *Riduzione e donazione* ha suscitato, con le sue reazioni positive e negative, ci ha felicemente disingannati, poiché esso attestava che avevamo avanzato delle tesi più pesanti di quanto non avessimo immaginato».

⁹ Contrariamente a quanto fatto da altri commentatori, i quali hanno visto (o hanno voluto vedere) nella fenomenologia della donazione un ritorno alla «metafisica speciale» attraverso il ricorso alla donazione, la quale presupporrebbe un donatore trascendente – definito, in ultima istanza, come *teologico*. Marion saluta questa interpretazione con sottile ma pungente ironia: «ici les questions s'adressent le plus souvent, quoique avec talent, à ce que nous n'avions précisément pas dit» (J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 5, nota 1 [p. XL, nota 8]). La lettura *teologica* della fenomenologia della donazione si trova essenzialmente in tre commenti: J. BENOIST, *Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement*, «Archives de philosophie», 1996/4; F. LARUELLE, *L'Appel et le Phénomène*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1991/1; D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éclat, Combas, 1991. L'indicazione di questi testi è fornita dallo stesso Marion nella nota sopracitata. Cfr. però anche la lettura di J.D. CAPUTO, *The Hyperbolization of Phenomenology*, p. 88, in AA. VV., *Counter-Experiences* (K. Hart, a cura di): «Marion has successfully described saturated phenomena on the natural order, but he has failed to establish that the phenomena of Revelation are marked by an excess of givenness beyond intention instead of intention beyond givenness».

(Heidegger), preparando così, in questo faticoso cammino, una via da percorrere (Marion). Se in *Riduzione e donazione* Marion analizza e critica la «prima riduzione» husserliana come la «seconda riduzione» heideggeriana è solo per mostrare come, anche nell'insuccesso delle due riduzioni fenomenologiche, le possibilità in esse intraviste non fossero state – dai due pensatori tedeschi – portate fino in fondo: fino alla formulazione, cioè, del quarto e ultimo principio fenomenologico.

b) Da cui il secondo punto decisivo. Se la *fenomenologia della donazione* sorge nel seno della *tradizione* fenomenologica, a cui deve la propria intima possibilità, essa dovrà essere continuamente riletta¹⁰ alla luce di questa stessa *tradizione*. Detto altrimenti: se da Husserl procede Heidegger, e da Heidegger procede Marion, Marion va letto (anche) alla luce di Husserl e Heidegger. O, perlomeno, va letto approfonditamente il *modo in cui* Marion legge i due più celebri fenomenologi.

Ma allora come giustificare il nostro lavoro, che pretende di leggere *l'evento della donazione (del dato)* come debito e compimento dello *svelamento dell'essere (dell'ente)*? Come giustificare, cioè, la nostra «preferenza» fenomenologica accordata, in merito alla questione della donazione nella fenomenologia di Marion, al problema dell'essere proprio della fenomenologia heideggeriana? La legittimità del nostro «azzardo» verrà alla luce solo al termine dell'indagine. È comunque importante, almeno sotto forma di introduzione, fornire qualche indicazione.

Confrontiamoci quindi, almeno in prima battuta, con un indice generale dei saggi e delle opere¹¹ attraverso cui Marion si confronta con il pensiero di Heidegger. In questo senso, occorre

¹⁰ D'altra parte, la fenomenologia non può che operare in questo modo. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959; trad. it. di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015, § 9, I, p. 89: «Veniamo dunque a trovarci in una specie di *circolo*. Si può giungere a una piena comprensione degli inizi, soltanto a partire dalla scienza data nella sua forma attuale e attraverso la considerazione del suo sviluppo. Ma senza una comprensione degli *inizi* questo sviluppo, in quanto *sviluppo di senso*, è muto. Non ci resta altro: dobbiamo procedere e retrocedere, a “zig-zag”; nel giuoco delle prospettive ogni elemento deve contribuire al chiarimento dell'altro. Il relativo chiarimento di un aspetto deve illuminare l'altro, e viceversa». Cfr. anche M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 189: «L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta». Per Marion, invece, l'ultima riduzione della riduzione fenomenologica consiste nel ridurre anche se stessa, in modo da lasciar apparire il fenomeno senza di essa: «Tutta la difficoltà della riduzione – ed il motivo per cui essa resta sempre da rifare, senza fine né riuscita sufficiente – si lega alla svolta che deve subire, in cui essa s'inverte (“a zig-zag”): bisogna farla per poi disfarla e lasciare che si compia l'apparizione di ciò che *si* mostra in essa, ma finalmente senza di essa. [...] Il metodo fenomenologico pretende dunque di configurare una svolta, che va non solo dal dimostrare al mostrare, ma dal mostrare come un *ego* mette in evidenza un oggetto a lasciare che un'apparizione *si* mostri in un'apparenza: metodo di svolta che si rivolge contro sé stesso e consiste in questo rivolgimento stesso – contro-metodo» (cit. in J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 16 [p. 7]).

¹¹ In ordine cronologico: J.-L. MARION, *Heidegger et la situation métaphysique de Descartes*, «Archives de Philosophie» 38/2, 1975, pp. 253-63; J.-L. MARION, *L'idole et la distance: cinq études*, B. Grasset, Paris 1977, seconda edizione 1989, terza edizione Livre de Poche, Paris 1991 [trad. it. di A. Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979]; J.-L. MARION, *L'angoisse et l'ennui. Pout interpréter Was ist Metaphysik?*, «Archives de Philosophie» 43/1, 1980, pp. 121-46; J.-L. MARION, *Dieu sans l'être. Hors-texte*, Arthème Fayard, Paris 1982, edizione rivista PUF, Paris 1991 [trad. it. A. Dell'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987].

mettere in risalto *L'idolo e la distanza* (1977) e *Dio senza essere* (1982). In *Riduzione e donazione* (1989), come detto, Marion si dedica tanto ad Husserl quanto ad Heidegger – senza dimenticare Cartesio e Derrida – nonostante sembri incontestabile, almeno a livello «quantitativo»¹², il ricorso ai testi e al pensiero heideggeriani. Nel 1997, invece, a otto anni di distanza dalla pubblicazione della prima vera opera dedicata alla fenomenologia, Marion, senza dimenticare i propri «padri», procede con maggiore indipendenza filosofica; *Dato che*, confrontandosi comunque assiduamente tanto con Husserl quanto con Heidegger (più o meno esplicitamente¹³), procede indipendentemente da (per così dire *con e al di là de*) i due maestri del pensiero fenomenologico. Il suo sottotitolo suona infatti «essai d'une phénoménologie de la donation» (*essai*, cioè saggio nel senso del «saggiare», del «provare», quindi come tentativo di una fenomenologia nuova, autonoma, senza precedenti¹⁴). *De surcroît*¹⁵, infine, approfondisce le molteplici sfumature del «fenomeno saturo», già introdotto in *Dato che*. Dobbiamo dunque concludere che Marion, con *Dato che* (e forse già con *Riduzione e donazione*), abbandoni Heidegger? Niente affatto, perché proprio al contrario, forse, egli ne porta a compimento la fenomenologia¹⁶.

Se è vero, infatti, che «la comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità»¹⁷, niente più della fenomenologia della donazione la afferra – meglio, la lascia vedere – in quanto tale. Per vedere in tutti i suoi colori la ricchezza della

¹² Dopo aver dedicato ad Husserl le iniziali e difficili pagine di *Riduzione e donazione* (nel paragrafo intitolato *L'apertura e l'estensione*), Marion sposta l'attenzione su Heidegger, il quale (ad eccezione del paragrafo V, *L'essere e la regione*, dedicato al confronto tra i due pensatori tedeschi sul piano dell'ontologia) si prende l'intera scena dell'opera. Chiaramente, Marion contesta Heidegger a più riprese. Ma contestare un pensiero, ci insegna lo stesso Marion, «significa sempre attestare nel modo della sovversione» (J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 70 [p. 84]).

¹³ In un certo senso, tutto il nostro lavoro non consiste che in questo: mostrare, si direbbe *fenomenologicamente*, ciò che non è manifesto, cioè lo Heidegger celato sotto le profondità della donazione marioniana.

¹⁴ In questo senso, la traduzione di R. Caldarone, che trasforma il francese «essai d'une phénoménologie» con «saggio per una fenomenologia», non rende fino in fondo il senso dell'operazione marioniana.

¹⁵ J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001; vedi l'*Avertissement*, in part. p. VII: «Nous espérons, ce faisant, non seulement rendre plus claire la notion même de phénomène saturé et lui conférer des titres suffisants pour sa réception en phénoménologie, mais conclure, avec *De surcroît*, la trilogie commencée par *Réduction et donation* et continuée dans *Étant donné*». Quest'ultima opera non è ancora stata tradotta in lingua italiana. Saremo noi, dunque, a tradurre le parti che ci interessano.

¹⁶ Cfr. S. CAZZANELLI, *Indicación formal y donación. Método y práctica de la hermenéutica en Heidegger*, Comares, Granada 2020, p. 200: «Estamos convencidos de que la fenomenología de la donación de Marion es una figura del segundo Heidegger, vive y respira el mismo horizonte problemático y en cierto sentido se limita a radicalizar algo que ya el propio Heidegger había esbozado».

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, pp. 54-55, cit. da J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 10 [p. 29]. Cfr. anche *ivi*, p. 247 [p. 246]: «La grandezza della fenomenologia sta nel fatto che in essa la possibilità supera sempre l'effettività». Marion dunque si allinea – almeno riguardo a questa formula – al pensiero heideggeriano. Il parallelo non deve però ingannare, perché è solo il preludio ad una più radicale differenza di vedute. Infatti «la possibilità attuale della fenomenologia non consiste più nel restaurare l'obiettivo scientifico dell'oggettualità, ma nemmeno nel sorpassarlo in vista della *Seinsfrage*. Questa possibilità potrebbe consistere nel tentare di determinare come ed in quale misura l'Io, che riduce anche le ontologie, non debba innanzitutto esso stesso essere». Questa possibilità, almeno a giudicare da Marion, «Husserl l'aveva per primo intravista, anche se non l'ha né esplicitamente né chiaramente sviluppata. [...] Ma è proprio per questo che egli resta per noi un terreno fecondo». Marion, almeno a giudicare da questo passo, sembra dunque farsi erede – se spetta a lui sviluppare quel che Husserl ha solo intravisto – della fenomenologia husserliana. Che fine fa, allora, la fenomenologia heideggeriana? Si veda *infra*, §§ 2-3.

fenomenologia di Jean-Luc Marion, occorre però in primo luogo comprenderne i presupposti. Husserl in primo luogo e Heidegger in seconda (e definitiva) battuta li abitano fin dall'inizio, almeno dal punto di vista fenomenologico¹⁸.

Il nostro lavoro, non accontentandosi di nominarli, intende percorrerli con grande attenzione. Coscienti però dell'ampiezza della questione, preferiamo restringerne il campo puntando il nostro sguardo su Martin Heidegger¹⁹ (per come egli viene letto, chiaramente, da Jean-Luc Marion). Un'ulteriore cautela, infine, s'impone alla nostra indagine.

Come abbiamo mostrato in apertura, Marion lavora con Heidegger a partire dal 1975 – all'interno però di un contesto precipuamente cartesiano. Due anni più tardi, il confronto col filosofo di Todtnauberg si fa più intenso con la pubblicazione de *L'idolo e la distanza*. Nel 1982, infine, Heidegger è tanto presente nell'opera di Marion che già il titolo ne annuncia il corpo a corpo: *Dio senza essere*, che andrebbe citato in francese per rendere ancora meglio l'idea (*Dieu sans l'être*)²⁰. Ma è dal 1989, cioè sul terreno propriamente fenomenologico, con *Riduzione e donazione*, che Marion compie il passo decisivo nei confronti di Heidegger – in regime di riduzione, non è più (soltanto) questione di essere²¹, ma in primo luogo di donazione.

¹⁸ A causa, infatti, dell'«ampiezza delle questioni con cui si confronta da sempre (ontologia, teologia, metafisica, fenomenologia, passando per Aristotele, Dionigi, Tommaso, Cartesio, Kant, Husserl, Heidegger)» (cit. da R. CALDARONE, *Caecus Amor*, pp. 14-15), il pensiero di Marion andrebbe letto alla luce dei molteplici interessi che lo muovono. In questo *mare magnum* – per cui rimandiamo alla nostra *Bibliografia* – ci salva la «nave» della fenomenologia, costruita soprattutto (ma non soltanto) sul trittico *Réduction et donation*, *Étant donné* e *De surcroît*. Per un'esauriente ricostruzione della biografia di Marion, cfr. R. HORNER, *Jean-Luc Marion*, pp. 3-12.

¹⁹ Tra i commentatori italiani solamente Stefano Cazzanelli, traduttore dell'edizione italiana di *Réduction et donation*, sembra aver intravisto la bontà di questo tentativo: «Sarebbe interessante mettere in luce come questa tendenza alla purezza della datità sia stata una tentazione dello stesso Heidegger, sin dai corsi sulla *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920/21), ed ancor prima nelle note in preparazione al corso (poi non tenuto) *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1919). Non solo: si potrebbe anche descrivere Heidegger come il pensatore che per primo e più di tutti s'è spinto fino ai limiti dove pensiero dell'Essere e dell'altrimenti che essere s'incontrano. È colui che ha tracciato la soglia e che tracciandola ha messo le mani dall'una e dall'altra parte. [...] Marion percorre [...] un sentiero in ultima analisi heideggeriano, tracciato ma non percorso da Heidegger, il quale resta indietro, sulla soglia, forse pensando che un pensiero dell'oltre, della pura donazione, che abbandoni la differenza tra al di là e al di qua, più che un sentiero nuovo è un nuovo sentiero interrotto» (cit. da S. CAZZANELLI, *L'Heidegger di Marion: dalla Seinsfrage all'Ereignis*, in «Daimon. Revista Internacional de Filosofía», 2009/47, pp. 162-163). Cfr. anche il recentissimo e già citato S. CAZZANELLI, *Indicación formal y donación. Método y práctica de la hermenéutica en Heidegger*, Comares, Granada 2020, in part. il cap. XVI. *La donación según Jean-Luc Marion*, pp. 181-205.

²⁰ Così giustifica la propria scelta di traduzione Adriano Dell'Asta, in J.-L. MARION, *Dio senza essere*, p. 18, nota 1: «Con “Dio senza essere” traduciamo il francese *Dieu sans l'être*. Si cerca così di mantenere il significato letterale (“Dio senza l'essere” e “Dio senza esserlo”) nella sua ambivalenza che, lasciando indeciso il valore dell'espressione fino al punto di escluderne proprio le stesse accezioni letterali, libera il discorso per aprirlo a una meditazione sulla libertà di Dio».

²¹ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 69 [p. 83]: «In regime di riduzione non è più questione dell'essere». Ma anche p. 237, con Husserl e contro Heidegger: «In stato di riduzione, l'ontologia subisce una regionalizzazione».

Quest'ultima, tuttavia, traduce reinterpreandola la *Gegebenheit* husserliana e l'*es gibt* heideggeriano²², e non può dunque dirsi *totalmente* slegata né da quella né da quest'ultimo. Ecco allora che *Riduzione e donazione*, confrontandosi col patrimonio fenomenologico tradizionale, intende spingere la fenomenologia a compiere l'ultimo passo – quindi quello originario, «primo»²³: *tanta riduzione, quanta donazione*. Spetterà a *Dato che* (1997) mettere in atto (anche solo un assaggio di) questo principio. Ed è proprio nella sua attuazione che il lessico e la fenomenologia di Marion – nella forma della *piega del dato*, della *donazione* in quanto *evento* imprevedibile, che solo un soggetto *adonato* può davvero accogliere – derivano ancora profondamente dal linguaggio e dalla fenomenologia heideggeriani.

Dopo aver spiegato (Parte I, capitolo I) perché, secondo Marion, Heidegger riprenda e radicalizzi la fenomenologia husserliana, affronteremo l'originalità della critica del filosofo francese al pensatore di Meßkirch (Parte I, capitolo II). Avendo alle spalle gli strumenti per un confronto più approfondito, procederemo quindi all'esame della fenomenologia marioniana (Parte II); cruciale per la nostra indagine sarà il capitolo II, all'interno del quale confronteremo l'*es gibt* di Martin Heidegger con la *donation* di Jean-Luc Marion – quindi anche l'*Ereignis* con l'*événement*. Infine (Parte II, capitolo II), poiché tanto per il filosofo tedesco quanto per quello francese centrale è la questione del (superamento del) soggetto metafisico, daremo un'occhiata all'adonato (*adonné*) tenendo presenti i caratteri dell'Esserci (*Dasein*).

Se è vero, con Heidegger e Marion, che la grandezza della fenomenologia sta *proprio* nella sua possibilità, allora il nostro tentativo, qualora si dimostrasse possibile (Parte I), potrebbe in questa stessa possibilità trovare un *nuovo* terreno (Parte II): un terreno sul quale conciliare, anziché opporre, l'allievo di Husserl e il fenomenologo francese.

²² Per la trattazione della fondamentale questione relativa alla traduzione della *Gegebenheit* e dell'*es gibt* cfr. la Parte II, capitolo II, in part. il § 15.

²³ Cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 30: «In ogni caso, la formula “Autant de réduction, autant de donation” suona come ultimo principio: non solo l'ultimo trovato, ma soprattutto il principio che stabilisce che “ciò che è ultimo” (*le dernier*) – l'apparenza (*le paraître*), nella sua supposta fragilità metafisica – corrisponde sempre, infine, a ciò che il solo e l'unico primo – l'apparire (*l'apparaître*), l'unico schermo aperto a ricevere tutte le manifestazioni, tutte le verità, tutte le realtà. L'ultimo diventa il primo, il principio si definisce come ultimo principio, e quindi la fenomenologia non riprenderà il titolo di “filosofia prima” che invertendolo – “filosofia ultima”».

CAPITOLO I
DAL FENOMENO ALLA FENOMENALITÀ

§ 2. *Il fenomeno piatto e il fenomeno profondo*

«Determinare la fenomenalità del fenomeno»: ecco come Heidegger legge, in conformità al primo principio della fenomenologia, il ritorno alle cose stesse²⁴. Questa lettura, suggerisce Marion, è alla base del dissidio tra il filosofo di Meßkirch e il proprio maestro, poiché «Husserl non rispetta questo principio»²⁵.

Nelle *Idee*, infatti, il «ritorno alle cose stesse» viene preceduto da un altro principio, messo in risalto da Husserl come «principio di tutti i principi». La sua formula è: «... ogni intuizione originalmente offerente [donatrice] è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nella “intuizione” (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, *ma anche* soltanto nei limiti in cui si dà [come ente]». Questa formulazione è per Marion sufficiente a capirne fino in fondo la posta in gioco? No, si deve infatti leggerne la formulazione negativa: «... la *norma* che, come fenomenologi, vogliamo seguire: *non rivendicare nulla se non quello che possiamo per essenza portare a evidenza nella pura immanenza della coscienza*»²⁶. Evidenza e coscienza: ecco i termini davvero decisivi. Spiega Marion: «Tornare alle cose stesse significa: tornare all’evidenza data nell’intuizione alla coscienza; la certezza di questa donazione [datità] anticipa la stessa riduzione (interpretata come il caso esemplare della donazione, intuitiva perché immanente)»²⁷.

Ora, per Heidegger, il «principio di tutti i principi» assicura alla fenomenologia *un metodo*²⁸ che, in quanto tale, prepara un terreno per la fenomenologia *in quanto* scienza dei fenomeni *per e*

²⁴ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a cura di U. Panzer, in *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke XIX/1*, L’Aia, Nijhoff 1984, p. 10: «Wir wollen auf die “Sachen selbst” zurückgehen».

²⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 79 [p. 91].

²⁶ Rispettivamente, E. HUSSERL, *Idee*, § 24 e § 59.

²⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 80 [p. 92].

²⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007; trad. it. di C. Badocco, *Tempo ed essere*, Longanesi, Milano 2007, p. 82: «Per Husserl “il principio di tutti i principi” non riguarda in primo luogo il contenuto [della cosa], ma il metodo. Se si chiedesse da dove “il principio di tutti i principi” prenda però il suo incrollabile diritto, la risposta dovrebbe allora suonare: dalla soggettività trascendentale, che è presupposta già come *cosa* della filosofia». Due punti vanno qui sottolineati. Il primo riguarda un

della coscienza. Con quale finalità? Non quella di mostrare il fenomeno-in-sé, ma quella di assicurarsi un progetto metafisico di una scienza certa e di un pensiero assoluto (in altre parole, non è il fenomeno a dettare la propria legge, ma è la coscienza a limitarne l'apparire). È vero, dunque, che la fenomenalità dei fenomeni è interpretata da Husserl come donazione, *ma* questa stessa donazione è «interpretata come la donazione di una presenza effettiva per la coscienza ed in vista di una *certezza*»²⁹. Dal momento che Marion qui avalla, senza fare appello ad alcun testo di Heidegger, un'obiezione che Heidegger stesso muove ad Husserl, dobbiamo allora concludere che, almeno qui, Marion si lega al filosofo della Foresta Nera.

Stando all'interpretazione heideggeriana, dunque, la fenomenalità del fenomeno, anziché «imporre alla coscienza di lasciarsi determinare» dalla donazione «sempre molteplice e sconcertante», è predeterminata³⁰ dalla coscienza medesima, il cui unico fine è quello di ridurre «ogni fenomeno alla certezza di una presenza effettiva»³¹.

Come avviene questa *predeterminazione*? Secondo tre caratteri (*effettivamente presente, evidentemente vissuto e assolutamente intuito*), riassumibili in un solo termine fondamentale: oggettualità. Infatti, l'oggetto (ted. *Gegenstand*) è ciò che «sta» (presente³²) «di fronte». Di fronte a

termine che in Heidegger è decisivo: metodo. Husserl è interessato al *metodo*, e non *alle cose stesse*, perché solo il metodo può assicurare, attraverso la certezza di una soggettività trascendentale «presupposta» e non problematizzata, l'evidenza della manifestazione del fenomeno. Nel *Nietzsche*, commentando Cartesio, Heidegger forse pensa proprio (su questo punto decisivo) al proprio maestro Edmund Husserl. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 674: «è un ente soltanto quell'ente di cui il soggetto può essere sicuro nel senso del suo rappresentare. Il vero è soltanto l'assicurato, il certo. Verità è certezza, e per tale certezza rimane decisivo il fatto che in essa l'uomo, in quanto soggetto, sia di volta in volta certo e sicuro di se stesso. Pertanto, per l'assicurazione della verità come certezza è necessario in un senso essenziale il procedere (*Vor-gehen*), l'assicurare-in-anticipo (*Im-voraus-sichern*). Il "metodo" acquista ora un peso metafisico che, per così dire, è appeso all'essenza della soggettività. [...] "Metodo" è ora il nome per il pro-cedere – che assicura, conquista – contro l'ente, per porlo al sicuro come oggetto per il soggetto». D'altra parte, quello che può sembrare un ardo parallelo, ci sembra legittimato dalle stesse parole di Marion: «la donazione è interpretata [da Husserl] come la donazione di una presenza effettiva per la coscienza ed in vista di una certezza» (J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 81 [p. 93]).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Con «predeterminare» pensiamo al «procedere» di quel *Vorgehen* che Heidegger chiama in causa, ad esempio, nel saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*: «L'essenza di ciò che oggi si chiama scienza è la ricerca. In che consiste l'essenza della ricerca? Nel fatto che il conoscere si installa, sotto forma di investigazione, in un dominio dell'ente, la natura o la storia. Investigazione non significa qui semplicemente metodo, procedimento. Infatti ogni investigazione richiede già l'apertura di una regione in cui possa muoversi. È proprio nell'apertura di una regione del genere che consiste l'investigazione fondamentale propria della ricerca. Essa ha luogo quando in un dominio dell'ente, la natura ad esempio, viene progettato un determinato piano di fenomeni naturali. Il progetto delinea in qual modo l'investigazione conoscitiva deve vincolarsi al dominio aperto. Questo vincolo è il rigore dell'indagine. Attraverso il progetto del piano e la determinazione del rigore, l'investigazione si assicura, entro il dominio dell'essere, il suo settore oggettivo» (cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950; trad. it. P. Chiodi (a cura di), *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 74).

³¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 81-82 [p. 94].

³² Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit. p. 89 [p. 101]: «La riduzione del fenomeno ad una fenomenalità dell'oggettualità è indicata e pienamente operativa nell'impossibilità husserliana di considerare il non-presente. [...] La percezione può dispiegarsi solo nel modo della presentificazione che afferra e s'appropria di una presenza in persona ed oggettualmente in attesa (*Gegenwart*) di questo afferramento; ogni approccio alla cosa che si sottrae alla presenza permanente deve dunque abbandonarsi alla fantasia e al ricordo, dal momento che non deriva dall'afferramento generale della presenza».

chi? Alla coscienza, evidentemente. La quale, appunto, *predetermina* irreversibilmente l'apparire del fenomeno. Il fenomeno husserliano, spiega Marion sulla scorta della lettura heideggeriana, «in quanto perfetta apparizione della presenza, può essere chiamato un fenomeno piatto (*phénomène plat*)»³³.

La fenomenologia husserliana, dunque, confina il fenomeno alla presenza permanente³⁴ sotto lo sguardo della coscienza. Ciò che appare si trova così coniugato *unicamente* sotto il profilo dell'oggettualità. Ma «va da sé, scrive Marion, che il fenomeno debba ridurre la sua fenomenalità all'oggettualità, essa stessa compresa come una permanenza assicurata?»³⁵. La domanda è chiaramente retorica ed apre al problema che, attraverso Heidegger, giunge fino al filosofo francese: il fenomeno d'essere.

Al fenomeno husserliano, «piatto» cioè ridotto all'esigenza della presenza certa e obiettiva, subentra quello heideggeriano, cosiddetto «profondo». Ma in che senso, per Marion, il fenomeno heideggeriano sarebbe dotato di «profondità»?

Ad un primo sguardo, in realtà, sembrerebbe che Heidegger, anziché superare il fenomeno husserliano, ne recuperi il concetto. Nel celebre § 7 di *Essere e tempo*, Heidegger definisce infatti il fenomeno come «*das Sich-an-ihm-selbst zeigende*», *ciò che si manifesta in sé stesso*: questa definizione non riprende forse per filo e per segno la determinazione husserliana dell'ente a partire

³³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 90 [p. 101].

³⁴ Che per Jean-Luc Marion sia *proprio questo* il punto decisivo sul quale si gioca lo scacco fenomenologico di Heidegger al maestro Husserl e che, allo stesso tempo, sia *proprio questo* il punto di partenza marioniano per una fenomenologia della donazione, lo dimostra una conferenza tenuta da Marion nel marzo del 2014, a Rovereto, su invito del Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini" dell'Università degli Studi di Trento, raccolta insieme ai contributi di Émilie Tardivel nel testo J.-L. MARION-É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, a cura di C. Brentari, Morcelliana Scholé, Brescia 2018, cit. p. 36 (in *Dio e l'ambivalenza dell'essere*): «L'essere, se dobbiamo ammetterne uno, *avviene come donato*, s-coperto dalla presenza al di là del presente. Presente? Ma di quale presente parliamo? Qui in effetti l'ambivalenza del presente rifulge in tutta la sua luce. Si tratta del momento presente nel senso del *to nyn*, del *nunc stans*, dello *jetzt*, del *now* della *metaphysica*, oppure del presente dell'*es gibt*, del presente *donato* dalla presenza e che, dunque, *passa*, attraverso di essa, dal *non ancora* al *non più*, egualmente spogliandosi? Ma, se è così, come si dona la presenza quando dona il presente in questo senso? L'ambivalenza dell'essere non si prolunga forse, non culmina nella ambivalenza del *presente*?». Più avanti nel testo, Marion dirà che la filosofia non può compiere ciò che essa è chiamata a descrivere, cioè la donazione «da parte a parte, dal momento sorgivo a quello della dipartita, al ritmo della scoperta», in breve la donazione *altrimenti che* metafisica. È proprio per questo, però, che l'ombra (o forse la luce) del pensiero heideggeriano riposa ancor più pesantemente su queste parole dette e poi scritte da Marion. La filosofia può limitarsi alla descrizione della donazione perché quest'ultima, come l'amore, non si dice, si fa. Ma per descrivere questa *possibilità* Marion si appella direttamente ad Heidegger. Non c'è dubbio, infatti, che l'*es gibt* così inteso provenga dal domandare heideggeriano; non c'è dubbio che l'ambivalenza dell'essere e l'ambivalenza della presenza siano questioni fondamentalmente heideggeriane. Che Marion *poi* superi Heidegger, che lo sorpassi o lo denunci è per noi, al momento, indifferente, perché il superamento, il sorpasso e la denuncia implicano sempre e comunque una *ripresa*. Il testo è infine importante perché mostra come Marion, anche nel 2014, cioè a 25 anni di distanza dalla pubblicazione di *Riduzione e donazione*, rimanga profondamente legato al pensiero heideggeriano.

³⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 90 [p. 101].

dalla presenza? Non riprende forse, questa formula, l'evidenza per intuizione? A giudizio di Marion, almeno due ragioni smentiscono questa ipotesi.

a) In primo luogo, per Heidegger, il fenomeno si mostra di sua propria iniziativa. Esso, cioè, «si dà da sé [...] anziché lasciarsi ridurre alla presenza per una coscienza»³⁶. Il fenomeno non (ci) è affatto dato nell'immediatezza dell'intuizione, ma può sfuggirle dissimulando la propria comparsa (nel doppio senso del termine per cui il fenomeno «compare» sulla scena ma, appunto, nel ruolo della «comparsa»); Heidegger non cita la coscienza perché prima di ogni *rappresentazione* sta la *presentazione* del fenomeno (eventualmente nella sua *assenza*)³⁷. Altro che evidenza del fenomeno! Semmai, spiega Marion, quando il fenomeno si manifesta, esso «non fa altro che ricoprire il coperto, riprendere secondo il modo del manifesto ciò che restava nascosto nel modo del ricoperto»³⁸. Da cui la seconda ragione per la quale, spiega sempre Marion, il fenomeno heideggeriano non è riconducibile a quello husserliano.

b) Infatti la fenomenologia, per Heidegger, più che mostrare ciò che è manifesto, intende rendere visibile proprio il non-manifesto. Rendere visibile il non-manifesto? L'espressione va corretta, poiché qui non si tratta di rendere fenomenale ciò che, invisibile, potrebbe diventare visibile ma, «paradossalmente, rendere fenomenale ciò che, invisibile in quanto tale, non saprebbe in nessun caso diventare visibile nel modo dell'ente presente»³⁹. Qual è, allora, il *vero* compito della fenomenologia?

Scriva Heidegger: «Che cos'è ciò che la fenomenologia deve “lasciar vedere”? Che cos'è ciò che merita il nome di “fenomeno” in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema *necessario* di un procedimento che *mostri esplicitamente*? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta in modo da costruirne il senso e il fondamento»⁴⁰. Cos'è che «resta nascosto» sotto, o al di qua, della manifestazione? Lo scrive Heidegger nella nota a margine del proprio manoscritto personale: *Wahrheit des Seins*. Commenta Marion: «Ciò che nel fenomeno richiede il lavoro fenomenologico di svelamento, proprio in quanto da sé resta dissimulato, altro non è che lo

³⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 91 [p. 102].

³⁷ *Ibid.* Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 44: «In questo senso si parla dello “apparire di una malattia”. Si allude a eventi del corpo che si manifestano e che, nel manifestarsi come questi manifestanti, fanno da “indizi” di qualcosa che in sé stesso *non* si manifesta. L'insorgere di tali eventi, il loro manifestarsi, va di pari passo con la presenza di malesseri che in sé stessi non si manifestano. Apparenza come apparenza “di qualcosa” *non* significa dunque: manifestazione di sé, ma: annunciarsi di qualcosa che non si manifesta, mediante qualcosa che si manifesta. L'apparire è un *non-manifestarsi*».

³⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 92 [p. 103].

³⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 97 [p. 108].

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 51.

svelamento (sempre velato) della verità»⁴¹. La verità dell'essere, cioè per noi «il problema dell'essere» o «il fenomeno d'essere», non è affatto (dunque) una «svolta» del pensiero heideggeriano ma una precisa e originaria esigenza della fenomenologia⁴². Perché? Guardiamo con attenzione a quella che Marion definisce, poco oltre, una «stupefacente inversione»⁴³.

Essa consiste nel fatto che «i velamenti, scrive Heidegger, sono proprio il tema più prossimo della considerazione fenomenologica». Non solo, ma «sussiste il pericolo costante di essere distolti e fuorviati da ciò che costituisce proprio il senso della fenomenologia come scoprire che opera scrutando»⁴⁴. Come si mostra, dunque, il fenomeno (si chiede Heidegger⁴⁵ ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, § 21)?

Risposta: «Das Phänomen erwies sich aber als rätselhaft» (*ibid.*). Il fenomeno è enigmatico. Non è affatto piatto, cioè evidente, presente, disponibile. Al contrario del fenomeno husserliano, la fenomenalità del fenomeno heideggeriano è un (profondo) enigma. Non perché Heidegger sia “confuso”, ma perché è *propria del fenomeno* la caratteristica di essere, nell'apparente, inapparente. L'inapparente è come «il contrasto, scrive Marion, che circonda l'apparente»⁴⁶. Come si può oggettivare ciò che non è oggettivabile? Semplicemente, non si può. E infatti, da Heidegger in avanti, «fenomeno non significa più oggetto certo, ma un certo gioco dell'apparente nell'apparizione», spiega Marion con una magistrale padronanza linguistica⁴⁷.

In che modo, si chiede a questo punto l'autore francese, «il pensiero del fenomeno come un enigma permetterebbe di avanzare verso il pensiero della fenomenologia come un'ontologia?». Risposta: attraverso una formula che lega, paradossalmente, i due più celebri fenomenologi. Quale? Quella che Heidegger utilizza a partire dal 1925, e che riprende in *Essere e tempo*: «Soviel Schein – soviel Sein», *tanta apparenza – tanto essere*. Dopo aver spiegato, con Marion, *come* Heidegger

⁴¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 92, nota 50 [p. 103, nota 50].

⁴² Infatti, come lo stesso Marion già aveva puntualizzato, «il metodo che apre l'ontologia alla filosofia si chiama, per Heidegger, fenomenologia». Perché? Perché «la ricerca fenomenologica è l'interpretazione dell'ente in vista del suo essere. [...]» (M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, pp. 379-380). Ciò significa che «la fenomenologia non tratta dei fenomeni apparsi ed apparenti [...] ma, sia per loro tramite che direttamente, della loro stessa fenomenalità» (J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 75 [p. 88]).

⁴³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 92 [p. 103]. Almeno a livello concettuale, l'inversione ricorda molto da vicino una *svolta*, ma se ne differenzia per un motivo fondamentale: mentre la seconda implica una «nuova via» non ancora battuta, la prima significa il «ripensamento» di una direzione già percorsa, ma nel senso opposto. Ancora una volta, Marion vuole sottolineare come Heidegger rimanga fenomenologo (e dunque legato ad Husserl) fino alla fine del suo pensiero. Un'indicazione importante, a tal proposito, si trova in J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 80, nota 29 [p. 92, nota 29]: «*Zur Sache des Denkens* (1969) cerca di compiere per la prima volta, con e quindi contro Husserl, il ritorno alla “cosa” in questione, come compito del pensiero secondo l'*Ereignis*. In questo senso, le costanti allusioni al suo passato fenomenologico non si devono interpretare come una genealogia riscritta a posteriori, ma come la presa di coscienza, finalmente piena, dell'ambivalenza del rapporto con Husserl e con la sua “apertura”».

⁴⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 93 [p. 104].

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, § 21, p. 301.

⁴⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 93 [p. 104].

⁴⁷ *Ibid.*

legga il fenomeno, siamo in grado di comprendere cosa significhi, qui, «Schein»: l'apparenza che attesta l'enigma del fenomeno, e non la sua evidenza – come per Husserl. Nel legame di una formula nota tanto al lettore husserliano quanto a quello heideggeriano si dà, in realtà, un'enorme distanza fenomenologica tra i due pensatori. Ma la domanda che si pone Marion, prima di ogni *confronto* tra Husserl e Heidegger, riguarda Heidegger stesso: come conciliare l'enigma del fenomeno col fenomeno d'essere?

In primo luogo, a) l'essere si dà come enigma⁴⁸; enigma non significa illusione, ma messa in questione, risorsa che scaturisce dal restare nella domanda che chiede se e come l'essere sia. In secondo luogo, b) perché «ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta solo in modo “contraffatto”, non è questo o quell'ente, ma [...] l'essere dell'ente. *L'ontologia è possibile soltanto come fenomenologia*»⁴⁹. Ecco il punto decisivo: «l'ultimo compito al quale deve rinviare il ritorno alle cose stesse si chiama la fenomenalità dell'essere stesso», spiega Marion⁵⁰. Il gesto, o meglio, la *stupefacente inversione* heideggeriana è qui definita da Marion come «compito incomparabilmente ambizioso e paradossale»⁵¹. Il paradosso è dato dal fatto che Heidegger esige un ritorno fenomenologico all'essere in quanto essere – cioè un ritorno all'essere come fenomeno⁵².

Questa fenomenologia «è una fenomenologia dell'inapparente»⁵³, dirà Heidegger nel 1973. Se però la fenomenologia ha a che fare coi fenomeni, cioè con ciò che appare, come *pensare* una fenomenologia dell'inapparente? Ma va da sé che ciò che *non* si mostra *non* si dia neanche? È piuttosto il contrario, e a dircelo è Marion stesso, in un testo che qui – non senza una certa violenza – anticipiamo per ragioni che verranno (forse) alla luce solo alla fine del nostro lavoro: «Se tutto ciò che si mostra deve innanzitutto donarsi, accade a volte che ciò che si dona non giunga pertanto a mostrarsi»⁵⁴. Non è il momento di analizzare l'importanza di una tesi tanto decisiva nel pensiero

⁴⁸ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di F. Volpi (a cura di), *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, pp. 62-63: «Il “dà” (*gibt*) indica l'essenza dell'essere che si dà, concedendo la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto medesimo, è l'essere stesso. Unitamente all'aperto medesimo? Anche qui, dunque, si dà un'apertura? Certamente. Infatti, «poiché il pensiero deve ancora giungere a dire l'essere nella sua verità, invece di spiegarlo come un ente a partire dall'ente, deve restare aperto alla cura del pensiero l'interrogativo se e come l'essere sia». Se e come l'essere sia, ed è questo il punto decisivo, dipende sempre e soltanto dall'enigmaticità – la quale, piuttosto che essere risolta va invece pensata fino in fondo – della donazione: «questo “si dà” domina come il destino dell'essere, la cui storia perviene al linguaggio nella parola dei pensatori essenziali».

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 51.

⁵⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 95 [p. 106].

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 380: «Il fenomeno “essere” [...] deve essere elaborato» (cit. da J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 95, nota 55 [p. 106, nota 55]).

⁵³ M. HEIDEGGER, *Seminario di Zähringen 1973*, cit.

⁵⁴ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 118 [p. 85]: «Il fenomeno può e deve mostrarsi, ma unicamente perché si dà».

dell'autore francese. Ci torneremo. Quel che ci interessa sottolineare è la *comunanza* di pensiero che, almeno a questo livello dell'indagine, emerge tra Heidegger e Marion.

Dopo aver dunque introdotto la *questione fondamentale* – quella della fenomenologia in quanto ontologia – in gioco nel confronto tra Husserl e Heidegger, Marion spiega perché il problema dell'essere può iscriversi soltanto in una fenomenologia dell'inapparente. In primo luogo perché «l'essere non appare»⁵⁵, e non appare precisamente perché l'orizzonte della presenza può accogliere soltanto l'ente. Ma, come Heidegger dichiara in *Essere e tempo*, «l'essere dell'ente non “è” esso stesso un ente»⁵⁶. L'essere *non* è. L'essere *non* si mostra. Quindi *non* si dà? Ma dire che dal punto di vista dell'ente l'essere è niente, a cosa conduce? Meglio: a quali questioni *ri(con)duce* il problema dell'essere?

In primo luogo, a) a quella del *Dasein*, perché «la sua identità ontologica lo rende il testimone principale (se non di più) dell'investigazione che ricerca il “senso dell'essere”»⁵⁷; in secondo luogo, b) a quella del Niente (che, come prontamente rileva Marion, assillerà Heidegger a partire dal primo celebre testo successivo a *Essere e tempo*, la conferenza del 1929 *Che cos'è metafisica?*); infine, c) alla questione della differenza ontologica (*l'essere dell'ente non “è” un ente*).

Ma allora, che ne è del paradosso del *fenomeno d'essere*? Infatti, in tutti e tre i casi, il «fenomeno d'essere», se c'è, entra in gioco lateralmente e non direttamente: nel caso del *Dasein*, infatti, *ne va* sì dell'essere, ma non del «fenomeno d'essere»; nel caso della differenza ontologica, *ne va* della distinzione tra l'ente (il fenomeno) e l'essere (la fenomenalità); riguardo al Niente, infine, *ne va* dell'essere – secondo la celebre formula Essere/Niente – ma niente affatto del *fenomeno* (che è un ente) *d'essere* (che non è un ente).

Forse, però, abbiamo anticipato già troppo. Per il momento, Marion si limita a dire che «se si vuole mantenere il titolo di fenomeno per l'essere – col rischio di un'ambiguità molto pericolosa – [conviene] pensare ad un fenomeno che non si esaurisc[a] nella presenza qui ed ora, dal momento che si definisce solo potendosi escludere da una tale presenza»⁵⁸. Ciò che si esclude dalla presenza, in quanto assente, è invisibile (o, per utilizzare le parole dell'ultimo Heidegger, «inapparente»).

La domanda che dobbiamo ora porci, seguendo con ordine il complesso itinerario di Marion, suona allora in questo modo: si può vedere *l'invisibile*, cioè *l'essere*, a partire dalla superficie del

⁵⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 95 [p. 106].

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 21.

⁵⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 110 [p. 119].

⁵⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 97 [p. 108].

visibile, cioè dell'*ente*? Detto altrimenti: si può comprendere l'*essere* muovendo dall'*ente*? Ma interrogarsi in questa maniera, non equivale forse a leggere qualcosa *in quanto* qualcos'altro?⁵⁹

⁵⁹ Il paragrafo che segue, dedicato all'interpretazione, intende dare risalto ad una problematica che nell'opera di Jean-Luc Marion non viene fuori con la forza che ci si aspetterebbe da un pensatore tanto attento ai testi heideggeriani. In primo luogo, si deve premettere, con Stefano Cazzanelli, che «nell'anno di pubblicazione di *Riduzione e donazione*, Marion non aveva a sua disposizione le trascrizioni di tutti i primi corsi universitari di Heidegger a Friburgo: solo tre dei sette volumi della *Gesamtausgabe* che coprono questo arco di tempo erano già stati pubblicati» (S. CAZZANELLI, *Indicación formal y donación*, p. 195, traduzione mia). In ogni caso, anche dopo la pubblicazione di questi testi, Marion non tornerà mai sulle proprie posizioni (o sulle proprie lacune) presenti in questo testo (né nei successivi dedicati alla fenomenologia). La critica che Cazzanelli muove all'interpretazione heideggeriana di Marion si sviluppa proprio intorno all'ermeneutica, poco considerata o del tutto ignorata dal fenomenologo francese. Cfr. quindi S. CAZZANELLI, *Indicación formal y donación*, p. 198: «Il passo in avanti di Heidegger rispetto ad Husserl, secondo Marion, consiste nell'aver tematizzato direttamente la fenomenalità dei fenomeni che, a differenza di quanto sostenuto dal maestro, non è univoca. [...] Questa "nuova" direzione della fenomenologia heideggeriana è evidentemente innegabile, eppure a nostro giudizio è insufficiente a mostrare la vera novità rispetto a Husserl [...]. L'analisi della manifestatività dei fenomeni, infatti, è qualcosa che trova perfettamente spazio nella fenomenologia husserliana. Ciò che, al contrario, Husserl non era disposto ad accettare era che questa fenomenalità dovesse essere *interpretata*» (traduzione mia).

§ 3. Dalla riduzione all'interpretazione

La domanda con cui abbiamo concluso l'ultimo paragrafo reca con sé, cioè già nella sua formulazione, anche la risposta. Persino al più superficiale lettore di Heidegger⁶⁰, infatti, non può sfuggire il vero significato della locuzione «in quanto». Leggere qualcosa *in quanto* qualcosa⁶¹ non significa mai, per Heidegger, «prendere conoscenza del [già] compreso», ma «elaborare le possibilità progettate nella comprensione»⁶². Ma, di nuovo, comprendere, per Heidegger, non va inteso nel senso del «comprendere» come «conoscere»⁶³, bensì nel senso del «progettare». Che cosa progetta l'Esserci? Le sue proprie possibilità⁶⁴. Nella comprensione, per l'Esserci, ne va del suo essere. L'interpretazione è, in questo senso, il compimento di ciò che l'Esserci progetta nella comprensione. «In questo senso»; quale? Quello che è tale per l'Esserci⁶⁵. «Solo l'Esserci, afferma Heidegger, “ha” senso»⁶⁶. Solo perché l'Esserci è comprensione, si dà un senso. Da cui l'affermazione decisiva: per il suo esser ontico-ontologico⁶⁷, «il problema del senso dell'essere non fa che domandare dell'essere stesso nei limiti della sua comprensibilità da parte dell'Esserci»⁶⁸.

⁶⁰ Stupisce, in questo senso, che Marion non renda all'ermeneutica heideggeriana il giusto peso fenomenologico. Questa mancanza è giustamente rilevata da Stefano Cazzanelli. Cfr. quindi S. CAZZANELLI, *Indicación formal y donación*, cit. pp. 197-198: «L'essere dell'ente *deve essere interpretato* per mezzo di un dispositivo ermeneutico configurato per mezzo dell'indicazione formale, dell'intuizione ermeneutica, della distruzione e della ripetizione. [...] Marion, tuttavia, non fa alcun riferimento a questi dispositivi ermeneutici, ad eccezione della distruzione che, tuttavia, interpreta come una riconfigurazione dell'epochè husserliana eliminando così il suo statuto ermeneutico» (traduzione mia).

⁶¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 184: «Ciò che nella visione ambientale preveggenza viene esplicitato nel suo “per”, in quanto tale, ciò che è compreso *esplicitamente*, ha la struttura del *qualcosa in quanto qualcosa*. [...] Lo “in quanto” forma la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione».

⁶² *Ivi*, p. 183.

⁶³ Semmai, proprio al contrario, «la “comprensione” nel senso di *un* possibile modo di conoscere fra altri, distinto, ad esempio, dallo “spiegare”, dev'essere interpretato, unitamente allo “spiegare” stesso, come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l'essere del Ci in generale» (*ivi*, p. 177). Anche la spiegazione fenomenologica, allora, è preceduta dalla comprensione esistenziale del Ci (analitica del Dasein).

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 177: «Nella comprensione è insito, esistenzialmente, il modo di essere dell'Esserci in quanto poter-essere».

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 187: «*Il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione*».

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 4.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 187. Questa formula ci ricorda molto da vicino il «principio di tutti i principi» formulato da Edmund Husserl. Heidegger ci dice infatti, almeno in *Essere e tempo*, che il problema del senso dell'essere si dà nei *limiti* della sua comprensibilità da parte dell'Esserci. Husserl, analogamente, dopo aver aperto il terreno per la donazione senza limiti del fenomeno all'intuizione originalmente offerente, arretra precisando che questa donazione va accolta nei *limiti* (ted. *Schranken*) in cui si dà (alla coscienza).

Torniamo ora a *Riduzione e donazione*. Stando a quanto abbiamo appreso, il fenomeno heideggeriano sarebbe «profondo», per Marion, perché esso va letto in base a *due* strati. In che modo? «Interpretando l'ente come ente proprio nel suo essere»⁶⁹. Vediamo meglio.

Per uno sguardo che miri all'evidenza della manifestazione del fenomeno, l'ente è visto solo *in quanto* ente presente. Può venire alla presenza, tuttavia, solo ciò che, prima di mostrarsi, *non c'è* (ancora). Qualcosa è accaduto; l'accadere stesso del fenomeno, il suo «ingresso nella presenza». Detto altrimenti, la sua «fenomenalità»⁷⁰. Riposare sulla fenomenalità del fenomeno è ciò che la fenomenologia, in quanto tale, assume come compito primario. A quale scopo? Risposta: allo scopo di leggere «ciò da cui procede [la] presenza [dell'ente]»: l'essere⁷¹. Cosa indica, infatti, la parola tedesca che sta per «interpretazione», cioè *Auslegung*? Indica di «legen», *porre*, «aus», *fuori*. Per esprimerci con le parole di Marion: «Si tratta quindi di leggere il fenomeno in modo tale che si *esca* da esso, o almeno che si trasgredisca l'evidenza ininterrogata della sua presenza»⁷². Uscire dal fenomeno? Cosa c'è di più anti-fenomenologico?

Ma uscire dal fenomeno non significa affatto oltrepassarlo. Proprio al contrario, significa *mostrarlo* guardandolo da un'altra prospettiva. Quale? Quella della *Vor-sicht*, un vedere che indica insieme «attenzione e precauzione». Marion aveva già affrontato la questione nel paragrafo intitolato *Il metodo dell'ontologia*⁷³, concentrando però la propria analisi non tanto sulla *Vorsicht* quanto sull'*Hinsicht* come distinta dalla *Sicht*: «la semplice vista (*Sicht*) che può fissarsi solamente sull'evidenza permanente e disponibile – cioè sull'ente – è sostituita dall'*Hinsicht*, il quale vede l'ente solo in relazione al suo essere ed in funzione di questo essere»⁷⁴. Ecco perché Heidegger, già dal 1925, intende la fenomenologia come ontologia: «Considerata a livello stesso della cosa, la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente». La fenomenologia, per Heidegger, è un metodo rigoroso nella sola misura in cui «disloca la “cosa” al di là dell'ente fino all'essere».

Le stesse parole tornano sulla bocca di Marion nel paragrafo riguardante *I due sensi della riduzione*⁷⁵: «Lo sguardo fenomenologico guarda in questo modo: esso guarda l'ente secondo il suo orizzonte, in breve in vista del suo essere. L'interpretazione non consiste nel vedere un altro ente, ma a vedere in un altro modo l'ente. [...] Si tratta di vederlo, per la prima volta, come un ente, [...]»

⁶⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 98 [p. 108].

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, p. 380: «L'essere deve essere letto a partire da/sulla superficie dell'ente (*am Seienden soll ablesen werden*), vale a dire, ciò che l'interpretazione fenomenologica pone all'attenzione della sua intenzione (*in die Vor-sicht stellt*), è l'essere» (cit. da J.-L. MARION, *Riduzione e donazione*, pp. 108-109).

⁷² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 98 [p. 109].

⁷³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 70-79 [pp. 84-91].

⁷⁴ *Ivi*, p. 74 [p. 87].

⁷⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 97-104 [pp. 108-114].

in breve di vederlo in quanto fenomeno»⁷⁶. Il fenomeno, apparendo, rivela una profondità perché esso svela il modo (d'essere) dell'ente. In questo senso, l'essere è come l'ombra dell'ente⁷⁷. Già in apertura de *L'ente e il fenomeno* Marion dichiarava che «il fenomenologico non riguarda più la conoscenza dei fenomeni, ma la conoscenza del loro modo d'apparire, non mira quindi più alla fondazione delle scienze, bensì al pensiero della fenomenalità»⁷⁸. A distanza di alcune pagine, e alla luce di alcune decisive acquisizioni fenomenologiche, Marion può dunque affermare: «La trascendenza dell'essere non lascia l'ente dietro di sé, bensì lo spinge fino in fondo. La trascendenza della fenomenalità non attraversa l'immanenza del fenomeno, bensì la porta a termine»⁷⁹.

Ora, Marion ci dice che «la trascendenza dell'essere» spinge l'ente «fino in fondo»; ci dice anche che «la trascendenza della fenomenalità non attraversa», cioè non oltrepassa (anti-fenomenologicamente), «l'immanenza del fenomeno» (immanente alla coscienza), bensì «la porta a termine». Come? Chiaramente tramite l'interpretazione dell'essere dell'ente ad opera del *Dasein* (la traduzione heideggeriana della *coscienza* husserliana).

Infatti, aggiunge Marion in una nota illuminante: «in senso stretto, l'atto di trascendere non raggiunge *nulla* (nessun ente)». Quest'atto medesimo «consiste concretamente in un'auto-trascendenza, quindi nell'auto-trascendenza del *Dasein*, perché solo quest'ultima evita il pericolo di ricadere nell'attesa di un altro ente»⁸⁰. È grazie al *Dasein*, dunque, poiché è proprio della sua struttura esistenziale – come abbiamo visto in apertura di paragrafo –, che l'ente può essere letto nel suo essere, che il fenomeno può essere letto nella sua fenomenalità.

L'atto di trascendere, come abbiamo appena visto, «non raggiunge *nulla*», ci dice Marion. Ma questo *nulla* non è un *niente*: «la cosa a cui il pensiero deve tornare non si riferisce al nulla d'essente, ma al nulla *dell'ente*, ossia all'essere»⁸¹. Da cui la decisiva mossa heideggeriana: «Per

⁷⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 99 [p. 109].

⁷⁷ La scienza, nella sua accezione moderna, è un insignorirsi sempre maggiore, volto unicamente al controllo e all'appropriazione dell'ente. A causa di questo suo costitutivo carattere, si fa innanzi il gigantesco, anche nella forma del «sempre più piccolo». Infatti, le radio, gli aerei, la tecnologia in generale, non fanno che annullare le distanze. Il microscopio vede ciò che, ad occhio nudo, non si vedrebbe mai. Si perde così il senso genuinamente spaziale (e con esso la «misura» greca, ormai tolta d'impaccio dal sapere senza limiti dello scienziato moderno) delle cose. Ma il gigantesco, proprio in quanto tale, porta necessariamente con sé anche qualcos'altro: l'incalcolabile. Cosa è l'incalcolabile per Heidegger? «L'ombra invisibile che si distende su tutte le cose quando l'uomo sia divenuto *subjectum* e il mondo immagine» (M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, in part. *L'epoca dell'immagine del mondo*, p. 100). Che cosa è questa «ombra invisibile»? Risposta: «Il modo di pensare quotidiano vede nell'ombra la semplice assenza della luce, se non addirittura la sua negazione. Ma, in realtà, l'ombra è la manifesta, anche se misteriosa, testimonianza dell'illuminazione nascosta. Muovendo da questa concezione dell'ombra, intendiamo l'incalcolabile come ciò che, sottratto alla rappresentazione, si fa tuttavia innanzi all'ente, attestando così l'essere nel suo nascondimento» (cfr. *ivi*, pp. 100-101, nota 13).

⁷⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 78 [p. 91].

⁷⁹ *Ivi*, p. 101 [p. 111].

⁸⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 101, nota 64 [p. 111, nota 64].

⁸¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 101 [p. 112].

noi la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento)⁸². La riduzione, dunque, non conduce più dalla tesi del mondo all'immanenza (presente e insieme immobile, piatta) del fenomeno, ma dal fenomeno (dall'ente) alla sua «profonda comprensione», scrive Marion, «in vista del suo essere»⁸³. Ma «comprendere profondamente» altro non è che «interpretare». Così, l'interpretazione (*Auslegung*) e la riduzione (*Reduktion*), in Heidegger, si equivalgono.

Questo permette a Marion di affermare che «Heidegger resta quindi fenomenologo»⁸⁴, contro il giudizio di Husserl che, scrivendo ad Ingarden, accusava Heidegger di non aver «colto questo cammino [fenomenologico] e quindi nemmeno il senso pieno del metodo della riduzione fenomenologica»⁸⁵. Ciò che Husserl non vede è infatti *proprio* il cammino percorso da Heidegger, il quale si svolge non in due momenti (tesi del fenomeno/fenomeno ridotto), ma in tre (tesi del mondo/fenomeno ridotto/interpretazione fenomenologica che apre al senso d'essere dell'ente). Come mai Husserl *non vede*? Perché per Husserl, scrive Marion, «il fenomeno ridotto nella sua più evidente presenza offre solo un correlato (noematico) alla coscienza; non appare mai come un ente, a sua volta suscettibile di rinviare non solo alla coscienza (idealismo trascendentale), ma al senso dell'essere. In tal modo appare chiaramente che il misconoscimento di Husserl dello statuto ontico-ontologico della riduzione deriva direttamente dal suo misconoscimento del ritorno alla cosa stessa, che tuttavia aveva per primo assunto come fine e come metodo»⁸⁶. Ragion per cui, a giudizio di Heidegger, la fenomenologia di Husserl, *vermeintlich phänomenologisch*, risulta essere, proprio al contrario, *unphänomenologisch*⁸⁷.

Heidegger, compiendo *fino in fondo* (1) la riduzione fenomenologica appresa dal maestro Husserl, lo supera inquadrando il fenomeno (2) *in quanto* ente (3) *in vista* del suo essere. Heidegger, nella riduzione, non vede due termini, ma «ne vede tre»⁸⁸. Eppure i limiti di questa riduzione, per quanto originale, si mostrano già a partire da *Sein und Zeit*. Interessato fin dal principio all'essere in quanto tale, e quindi al problema della differenza ontologica (relazione ente/essere), Heidegger, privilegiando il Dasein in quanto *distinto e privilegiato ontologicamente*

⁸² *Ivi*, p. 102 [p. 112].

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 103 [p. 113].

⁸⁶ *Ivi*, p. 104 [p. 114].

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, § 13, p. 161.

⁸⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 104 [p. 114].

rispetto ad ogni altro ente, formula una decisiva differenza ontologica interna alla stessa (e pretesa unica) differenza ontologica (quella tra l'ente e l'essere).

Nel prossimo capitolo, allora, a) ci occuperemo prima di sciogliere, con Marion, i nodi di questo problema (cioè di comprendere, in ultima analisi, perché il Dasein costituisca per Heidegger un'aporia irrisolvibile); in secondo luogo, seguendo la strategia di Heidegger attraverso la straordinaria lettura di Marion, b) affronteremo la difficile questione del Niente, che Heidegger è costretto a formulare in seguito al problema dell'incrocio delle due differenze ontologiche. Solo dopo aver sondato questo terreno, c) introdurremo (per poi svilupparne la complessità nella seconda parte del nostro lavoro) la *terza* riduzione fenomenologica: quella messa in atto da Jean-Luc Marion a partire dalla noia, la quale sospende ogni chiamata. Persino quella dell'essere.

CAPITOLO II
NIENTE DI NUOVO SOTTO IL SOLE

§ 4. *Il problema della differenza ontologica*

«Le *Dasein* a le sens de l'être,
comme un musicien celui de la mélodie,
un peintre celui des couleurs,
un athlète celui de la compétition»⁸⁹.

Rispetto al problema della differenza ontologica, Marion si dimostra – una volta di più – interprete attento e originale della lettera heideggeriana. L'attenzione che il filosofo francese dedica ai testi del pensatore tedesco è degna di nota tanto da un punto di vista storico (cioè della storia della filosofia) quanto da un punto di vista ermeneutico. È opinione di chi scrive che, riguardo al problema della differenza ontologica, si giochi *per lo stesso pensiero* di Jean-Luc Marion una partita decisiva. D'altra parte, non senza una certa violenza esegetica, avevamo già anticipato come

⁸⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 200 [p. 203].

il «gioco»⁹⁰ della differenza ontologica fosse, almeno ai nostri occhi, lo stesso «gioco dell'apparente nell'apparizione»⁹¹.

Nella differenza ontologica, detto altrimenti, si dà il capitale problema fenomenologico che assilla Marion dall'inizio di *Riduzione e donazione*: si può pensare il fenomeno altrimenti che come correlato noematico (oggetto) di una coscienza (Husserl)? Stando a Heidegger, sembra di sì. Come? Interpretando il fenomeno in base a ciò che in esso *non* si manifesta: la sua fenomenalità, cioè il suo essere. Non a caso, forse, Marion intitola il IV capitolo di *Riduzione e donazione* proprio: *Problema dell'essere o differenza ontologica*, a testimoniare come i due problemi si intreccino in uno solo.

Il fenomenologo francese interpreta la *differenza ontologica* come il *punto di rottura* fondamentale tra l'allievo Heidegger e il maestro Husserl. Scrive infatti Marion: «Il punto di rottura tra Husserl ed Heidegger è [...] raggiunto con l'interpretazione dello statuto della differenza tra il modo d'essere dell'ente "coscienza" (diventato *Dasein*) ed il modo d'essere degli altri enti, cose reali»⁹². In cosa consiste realmente questa rottura? Parla mai, Husserl, in termini di *differenza ontologica*?

⁹⁰ È bene specificare che né Marion né Heidegger si esprimono in questo modo a proposito della differenza ontologica. Marion si esprime in termini di «problema» (cfr. *Réduction et donation*, pp. 163-210 [pp. 169-211]); per Heidegger, la *differenza ontologica* è la stessa storia dell'essere come storia onto-teo-logica – all'interno della quale la differenza non viene mai pensata come tale. In uno dei testi considerati «canonici» di Heidegger a proposito del problema della differenza ontologica, cioè *Identität und Differenz*, essa viene detta in termini di «divergenza» (*Austrag*); cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, cit. pp. 84-86: «L'essere si mostra come il tramandamento che svela. L'ente in quanto tale appare nella modalità dell'avvento che si cela-salva nella svelatezza. L'essere nel senso del tramandamento che svela, e l'ente in quanto tale nel senso dell'avvento che si cela-salva, sono essenzialmente come i distinti [*die Unterschiedenen*] a partire dallo Stesso, cioè dalla differenza [*Unter-Schied*]. È solo tale differenza che anzitutto assegna e tiene distinto il "frammezzo" in cui tramandamento e avvento sono mantenuti l'uno di fronte all'altro, cioè portati a divergere l'uno dall'altro e a volgersi l'uno all'altro. In questa differenza di tramandamento e avvento, la differenza di essere ed ente è la *svelante-celante-salvante di-vergenza* [*der entbergend-bergende Austrag*] di entrambi. [...] Tentando di pensare a fondo la differenza in quanto tale non la facciamo scomparire, bensì la seguiamo nella sua provenienza essenziale. Camminando alla volta di tale provenienza, pensiamo la di-vergenza di tramandamento e avvento. È la cosa del pensiero, pensata ora di un passo indietro in modo più aderente alla cosa stessa: l'essere pensato a partire dalla differenza»; sull'*Austrag*, vedi anche *op. cit.*, p. 92: «Detto a partire dalla differenza ciò significa: la di-vergenza è un movimento circolare, ovvero il ruotare l'uno intorno all'altro di essere ed ente». Il «gioco» di cui parliamo è quindi quello che avviene nella divergenza (insieme differenza e coappartenenza) di essere ed ente, gioco nel quale l'essere, ritirandosi, mostra l'ente. Il gioco può però esprimersi anche nei termini dell'*es gibt* (cfr. quindi *infra*, § 15); ora, ci sembra che il rapporto tra essere ed ente, soprattutto se pensato a partire dall'*es gibt*, possa fruttuosamente essere confrontato con quello tra piega del dato e dato. Poiché però la «pli du donne» compare come tale solo a partire da *Étant donné*, ci limitiamo qui ad anticipare i risvolti teorici dell'analisi marioniana della differenza ontologica heideggeriana – che in *Riduzione e donazione* entra in gioco solo sotto il profilo dell'indagine storico-filosofica.

⁹¹ Cfr. *supra*, § 2; quindi J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 93 [p. 104].

⁹² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 188 [p. 192]. Una chiara indicazione in questa direzione la dà Heidegger stesso in un testo della tarda maturità. Cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000; tr. it. C. Badocco (a cura di), *Tempo e essere*, in part. *Il mio cammino nella fenomenologia*, p. 101-102: «In tal senso Husserl ha assistito con indulgenza, ma in fondo disapprovando, al mio lavorare ogni settimana con particolari gruppi di studenti più avanzati sulle *Ricerche logiche*, parallelamente alle lezioni ed esercitazioni. La preparazione di tale lavoro fu feconda soprattutto per me stesso. Nel corso di questo lavoro – guidato dapprima da un presentimento che non da una fondata idea – appresi in particolare una cosa: ciò che per una fenomenologia degli atti di coscienza si attua come un annunciarsi da se stessi dei fenomeni è pensato in modo ancor più originario da Aristotele e da tutto il pensiero e dall'esistenza dei Greci come ἀλήθεια, come la svelatezza dell'ente-presente, come il suo

Senza dubbio. Lo fa alla lettera (cioè con la formula «differenza ontologica»), seguendo le preziose indicazioni di Marion, nel 1913 (nella seconda edizione delle *Ricerche logiche*). Ma lo fa anche, «in filigrana»⁹³, nelle *Ideen I*, § 42 – distinguendo l'essere come coscienza dall'essere come realtà. Ora, poiché Heidegger «pur mantenendo il termine di realtà, sostituisce a quello di coscienza il *Dasein*»⁹⁴, egli «consacra» a pieno titolo, secondo Marion, «la differenza husserliana». Da cui la conclusione del fenomenologo francese (chiaramente suffragata da altri testi di Husserl): «La differenza husserliana giunge per così dire ad ossessionare la differenza heideggeriana fino all'ultima pagina di *Sein und Zeit*»⁹⁵.

In cosa consiste, allora, la «rottura» tra Husserl e Heidegger in merito alla differenza ontologica (poiché, come Marion dimostra, essa è presente in Husserl e giunge nella sua forma husserliana fino ad Heidegger)? Risposta: «Heidegger non si separa da Husserl introducendo una “differenza ontologica” che questi avrebbe ignorato, ma approfondendo radicalmente come ontologica una differenza d'essenza e di modi d'essere lasciata ancora indeterminata in quanto tale da Husserl»⁹⁶. Detto più precisamente, Husserl, per Marion, «non pensa mai cosa vuol dire una differenza di modi d'essere, perché gli sfugge l'accesso alla condizione di possibilità di questo problema – il senso dell'essere»⁹⁷. Il punto davvero interessante di questa questione è che, secondo Marion, poiché «Husserl rivela, prima di ogni altro, la differenza ontologica tra due modi d'essere proprio senza pensarla in quanto tale», «solamente questo impensato [...] poteva generare lo sforzo di pensiero heideggeriano», cioè quello di «pensare l'impensato della differenza – la quale si qualifica come ontologica»⁹⁸. Sintetizzando, Husserl invoca ma non approfondisce la differenza che nomina; Heidegger prende in consegna questa lacuna per farne come la questione cardine del proprio pensiero (differenza ontologica come destino dell'essere).

Marion, dunque, individua nella differenza tra il modo d'essere del *Dasein* e il modo d'essere degli altri enti il *punto di rottura* tra Husserl e Heidegger, perché è a partire da questa primordiale differenza che Heidegger, radicalizzandone i termini, giungerà alla formulazione della

disvelamento, come il suo mostrar-si. Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteggiamento alla base del pensare, risulta il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia in quanto tale. Quanto più decisamente mi si chiari questa idea, tanto più pressante si fece la seguente questione: da dove e come si determina ciò che, secondo il principio della fenomenologia, va esperito come “la cosa stessa”? Si tratta della coscienza e della sua oggettualità, oppure si tratta dell'essere dell'ente nella sua svelatezza e nel suo nascondimento?». Cfr., a proposito del “corpo a corpo” tra Heidegger e Husserl, la ricostruzione di C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 59-93, in part. 59-63.

⁹³ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 183 [p. 187].

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 184 [p. 188].

⁹⁶ *Ivi*, p. 185 [p. 189].

⁹⁷ *Ivi*, p. 186 [p. 190].

⁹⁸ *Ivi*, p. 189 [p. 192].

differenza ontologica. Ma di quale «differenza ontologica» parliamo qui riferendoci ad Heidegger? In base a cosa cioè, se la differenza ontologica heideggeriana è notoriamente quella tra essere ed ente, la differenza tra coscienza e realtà (Husserl) dovrebbe riguardarla? Non stiamo parlando di due piani totalmente differenti?

I piani sono sì differenti, ma Heidegger li sovrappone (almeno secondo Marion). Anche Heidegger, infatti, e proprio come Husserl⁹⁹, parla (tra le righe di *Sein und Zeit*)¹⁰⁰ di una certa differenza (qualificandola alle volte come ontologica) tra *Dasein* (traduzione heideggeriana della coscienza husserliana, sempre secondo Marion) ed *ente* (ciò che è, cioè la realtà husserliana)¹⁰¹. Questa differenza non coincide di certo, almeno di primo acchito, con quella tra essere ed ente (differenza ontologica *tout court*), ma per Marion vi si sovrappone. Vediamo meglio.

Contrariamente a quanto asserito da Jean Beaufret (tra i massimi esperti del pensiero heideggeriano) secondo il quale in *Sein und Zeit* «la parola “differenza” non compare ancora in primo piano»¹⁰², per Marion non solo «già a partire da *Sein und Zeit* Heidegger utilizza la formula “differenza ontologica”»¹⁰³ ma, al di là delle occorrenze testuali, «essa appare in forma verbale, più

⁹⁹ Almeno a livello terminologico, infatti, un certo «ontologischer Unterschied» compare in Husserl a partire dalla seconda edizione (1913) delle *Ricerche logiche* (vedi, quindi, E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, pp. 38-39, v. 2). La locuzione entra in gioco nella terza di queste ricerche, nel contesto della teoria del tutto e delle parti, quando Husserl qualifica la «differenza tra oggetti indipendenti e non-indipendenti» come ontologica.

¹⁰⁰ La stragrande maggioranza dei commentatori non sembra infatti dare troppo peso alla *comparsa* della differenza ontologica in *Sein und Zeit* perché, stando a questa lettura, Heidegger la formulerebbe solo a partire dal 1928. Nella prefazione del 1949 alla terza edizione dell'articolo intitolato *Vom Wesen des Grundes* (scritto nel '28 e pubblicato nel '29), Heidegger scrive infatti: «Il trattato *Dell'essenza del fondamento* fu composto nel 1928 contemporaneamente alla prolusione *Che cos'è metafisica?* Questa riflette sul niente, quello nomina la differenza ontologica» (M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, p. 123; trad. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 79). Ciò lascerebbe pensare che la differenza ontologica compaia (dunque sia pensata) solo a partire da questo testo, escludendo dunque il precedente lavoro di *Sein und Zeit*. Tra i commentatori, c'è chi crede a) che la differenza ontologica non sia proprio nominata in *Essere e tempo*, ad esempio L.M. VAIL, *Heidegger and the Ontological Difference*, Pennsylvania State University Press, University Park 1972, p. 5: «the term *ontological difference* does not appear as such in *Sein und Zeit*»; c'è poi chi crede b) che, pur non comparando, la differenza ontologica già operi nel testo heideggeriano del 1927: è l'opinione di J.C. SALLIS, *La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger*, in «Revue philosophique de Louvain», 1967/2, p. 194: «Anche la prima grande opera di Heidegger, *Sein und Zeit*, si muove già nel quadro della differenza ontologica» (della stessa idea è anche G. GRANEL, *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne*, in «Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag», Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970). Infine, va certamente menzionata l'autorità di Jean Beaufret, il primo filosofo francese col quale Marion entrò in contatto nello studio dei testi heideggeriani, il quale ammette sì che la differenza ontologica sia all'opera in *Sein und Zeit* ma nella stretta misura in cui non vi appare mai. Cfr. quindi J. BEAUFRET, *In cammino con Heidegger*, Milano, Marinotti 2008, p. 32: «Possiamo dunque dire che *Sein und Zeit* è il libro della differenza tra essere ed essente, ma in modo tale che la parola “differenza” non compare ancora in primo piano».

¹⁰¹ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 182-183 [pp. 186-187]: «Si può qui notare anche un'altra curiosa coincidenza: *Sein und Zeit*, § 39, oppone l'ente, come “indipendente dall'esperienza, dall'apprensione”, all'essere il quale dipende dalla “comprensione di quell'ente” che è il *Dasein*; proprio questo passo è commentato da una nota postuma dell'esemplare personale in termini di differenza: “l'essere (in quanto essere dell'ente), in quanto differenza ‘nello’ esserci...». Detto altrimenti, Heidegger stesso commenta la differenza tra *Dasein* e ogni altro ente (differenza già husserliana tra coscienza e realtà) in quanto differenza ontologica – essere in quanto differenza nell'Esserci.

¹⁰² J. BEAUFRET, *In cammino con Heidegger*, Marinotti, Milano 2008, p. 32.

¹⁰³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 174 [p. 179]. Cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 12, p. 77: «Per ora si tratta soltanto di vedere la distinzione ontologica tra l'in-essere come esistenziale e lo “esser dentro” come

discretamente, all'opera nelle cose stesse»¹⁰⁴ (all'evidenza testuale si aggiunge dunque una non indifferente evidenza concettuale). Questa differenza, almeno in *Essere e tempo*, distingue il *Dasein*, ente privilegiato¹⁰⁵, da ogni altro ente (riprendendo quindi una differenza già husserliana, ma tra coscienza e realtà). Questa differenza, come mostrano le occorrenze testuali e le note a margine dello stesso Heidegger, è definita dal filosofo tedesco come «ontologica».

Una volta stabilita, in *Sein und Zeit*, la presenza di una differenza ontologica (quella tra il *Dasein*, onticamente-ontologico¹⁰⁶, e ogni altro ente), la cui possibilità e formulazione Heidegger deve ad Husserl (differenza tra coscienza e realtà), si tratta adesso di capire come essa operi all'interno dell'opera heideggeriana del 1927.

In un primo momento, spiega Marion, sembra che Heidegger, in *Essere e tempo*, distingua nettamente tra l'essere e l'ente: «l'essere, infatti, non è qualcosa come l'ente»¹⁰⁷. Ma non è proprio questa la differenza ontologica canonica¹⁰⁸? Essa dunque agisce già a partire da *Essere e tempo*?

categoria propria delle semplici-presenze» («distinzione ontologica»; è come se il traduttore italiano non volesse *confondere* il lettore – perché qui in effetti non è ancora in ballo la differenza ontologica canonica; eppure è proprio in questa ambiguità che si gioca l'interpretazione di Marion. Il tedesco originale, comunque, recita: «den ontologischen Unterschied»); cfr. anche *ivi*, § 63, p. 373: «La definizione della struttura della Cura ci ha offerto la base per una prima differenziazione ontologica di esistenza e realtà. Da ciò la tesi: la sostanza dell'uomo è l'esistenza» («differenziazione ontologica», in tedesco «ontologische Unterscheidung»).

¹⁰⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 177 [p. 181]. Vediamo le occorrenze segnalate da Marion. 1) M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 2, p. 18: «In quanto cercato, l'essere richiede pertanto un suo particolare modo di esibizione, distinto in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente»; 2) *ivi*, § 44, p. 277: «C'è essere, non ente, soltanto in quanto la verità è. Ed essa è soltanto in quanto e fintanto che l'Esserci è. Essere e verità "sono" cooriginari. Che cosa significhi l'affermazione che l'essere "è", posto che l'essere debba esser distinto da ogni ente...»; nella nota a piè di pagina del manoscritto personale di Heidegger, il filosofo tedesco scrive: «Differenza ontologica». Vediamo allora nel dettaglio le note dello stesso Heidegger: 1) *ivi*, § 7, p. 53, nota a: «Essere – non è un genere, non l'essere per l'ente in generale; lo "in generale" = καθόλου = nella totalità di: *essere dell'ente*; senso della differenza»; 2) *ivi*, § 20, p. 121, nota b: commentando la frase «dietro questa diversità minima di significati si nasconde l'impotenza di fronte al problema fondamentale dell'essere», Heidegger scrive: «differenza ontologica»; 3) *ivi*, § 39, p. 224, nota a: commentando la frase «eppure l'essere "è" soltanto nella comprensione di quell'ente al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere», Heidegger scrive: «ma questa comprensione come ascolto. Ciò però non significa mai che lo "essere" sia soltanto "soggettivo", bensì che l'essere (in quanto essere dell'ente) è come differenza "nello" Esserci in quanto gettato del (getto)»; 4) *ivi*, § 43, p. 252, nota c: commentando la frase «l'essere non è mai esplicabile mediante l'ente», Heidegger scrive: «Differenza ontologica».

¹⁰⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 24: «L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra gli altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso».

¹⁰⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 26: «L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza l'Esserci è in sé "ontologico". Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, dev'essere interrogato ontologicamente».

¹⁰⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 1, p. 15: «lo "essere" non è qualcosa come l'ente»; cfr. anche *ivi*, § 2, p. 17: «L'essere dell'ente non "è" esso stesso un ente»; cfr. infine *ivi*, § 41, p. 239: «l'essere non può essere "spiegato" in base all'ente».

¹⁰⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, pp. 79-80: «Nel pensiero occidentale la cosa del pensiero è stata tramandata con il nome di "essere". Se però pensiamo questa cosa in modo appena più aderente, se cioè badiamo con più attenzione al contenzioso insito nella cosa stessa, appare chiaro che *essere* significa sempre e ovunque essere *dell'ente*, dove il genitivo va pensato come *genitivus obiectivus*. *Ente* significa sempre e ovunque ente *dell'essere*, dove

Essa è certamente all'opera, ma non direttamente. Infatti, dire che l'essere non è qualcosa come l'ente *non dice ancora* se e come l'essere si offra alla nostra conoscenza. Potremmo credere, accettando acriticamente la formula di cui sopra, che l'essere *si dia* alla conoscenza – proprio come un ente. In altre parole: non penseremmo affatto la differenza ontologica, o meglio ci accosteremmo ad essa senza pensarla come tale. A cosa è dovuta questa confusione? Secondo Marion, qui si sovrappongono non due ma tre figure della differenza: a) la differenza ontica (già husserliana tra coscienza e realtà, *Dasein* e semplice presenza in Heidegger); b) la differenza tra i modi d'essere dei due enti (esistenza per il *Dasein*, *Vorhandenheit* o «semplice presenza» per la cosa); questa differenza, si badi bene, è ontica, ma raggiunge una differenza riguardante l'essere (è solo in base a questa distinzione con la *Vorhandenheit*, infatti, che Heidegger connota il *Dasein* come ontologico, come quell'ente «al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere»¹⁰⁹); infine, c) la differenza tra l'essere e l'ente, cioè la differenza canonica, che Heidegger chiamerà «ontologica» solo dopo *Sein und Zeit*, ma che è all'opera già in questo testo.

Appare chiaramente come a) e c) non facciano problema: a) infatti mette in campo una differenza non-ontologica, ma ontica, c) una differenza pienamente ontologica; rimane il caso di b), che come attraverso un'analogia¹¹⁰ (res:*Vorhandenheit* = *Dasein*:esistenza, → res:*Dasein* = essere della *Vorhandenheit*:essere in quanto esistenza) mette in moto un complesso gioco di rimandi tra due modi d'essere *dell'ente* (perché il *Dasein*, pur privilegiato, rimane un ente) tale per cui, da questa differenza di modi d'essere, si può desumere una differenza tra l'essere tout court e l'ente. È chiaro come il *Dasein*, in quanto ente, rischi di agire ad un tempo come colui che cerca e colui che offusca (la ricerca de) l'essere.

Il problema della *Seinsfrage*, infatti, riguarda direttamente il «Sein», cioè l'essere, ma indirettamente – quindi pericolosamente – il «Dasein», cioè quell'ente che noi stessi siamo, colui che è ad un tempo l'interrogato (*das Befragte*) e il ricercato (*das Gefragte*), perché ciò che si chiede al *Dasein* è di rispondere di sé (dell'essere di questo ente). Se ci fermassimo qui, dice Marion, ogni cosa starebbe al suo posto: da una parte avremmo l'ente e dall'altra l'essere dell'ente. Infatti, «in quanto cercato (*Gefragte*), l'essere richiede un suo particolare modo di esibizione, che *differisce* in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente»¹¹¹. Il «punto decisivo» sta semmai nel fatto che la

il genitivo va pensato come *genitivus subiectivus*. È comunque con cautela che parliamo di un genitivo in riferimento a oggetto e soggetto, giacché a loro volta questi termini – soggetto e oggetto – sono già il prodotto di una specifica caratterizzazione dell'essere. Chiaro è soltanto il fatto che nel caso sia dell'essere dell'ente sia dell'ente dell'essere si tratta ogni volta di una differenza».

¹⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 4, p. 24.

¹¹⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 192 [p. 195].

¹¹¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 2, pp. 21-22.

Seinsfrage, così costruita, è ancora incompleta. Manca infatti l'ultimo, fondamentale, termine: *das Erfragte*, il senso dell'essere (*Sinn von Sein*)¹¹².

Il *Dasein*, ente privilegiato, è interrogato riguardo a ciò che è in questione: l'essere dell'ente. Ma né l'ente né l'essere dell'ente esauriscono il domandare. Un'ultima tappa ne completa l'interrogatorio: il senso dell'essere tout court. Dal momento, però, che il *Dasein*, pur privilegiato, rimane un ente, si capisce bene come esso non possa rispondere del senso dell'essere ma, semmai, soltanto del senso del *proprio* essere, che è sempre essere *dell'ente*. La domanda dell'essere, come afferma Heidegger, deve essere costruita. Ma chi *costruisce* la domanda ne *ostruisce* l'intima possibilità. *Essere e tempo*, quindi, «esercita fenomenologicamente la differenza ontologica solo sulla base di un'altra topica rispetto a quella duale della differenza – sulla base della topica, a tre termini, del problema dell'essere»¹¹³.

Il paradosso consiste nel fatto che spetta proprio al *Dasein* di compiere la differenza «che egli perturba e che allo stesso tempo rende, malgrado tutto, possibile»¹¹⁴. Infatti, il *Dasein* è quell'ente che, in quanto trascendente – trascendente l'ente in vista dell'essere di questo ente, quindi trascendente nella dimensione dell'essere –, *opera* la differenza ontologica. Ma come potrebbe operare in questo modo, se «non fosse esso stesso questa differenza»¹¹⁵? La peculiarità del *Dasein* sta, infatti, e lo abbiamo visto, nel suo esser-ontologico¹¹⁶. Solo per un ente come il *Dasein* l'essere *ha senso*. Perché? Lo abbiamo visto a proposito dell'interpretazione, sfiorando il tema della comprensione: poiché l'Esserci è determinato dalla possibilità e dal progetto, cioè dal poter-essere, egli «comprende» che in questo poter-essere ne va del suo proprio essere¹¹⁷. Di più: proprio perché ne va del suo essere, il *Dasein* «comprende qualcosa come l'essere»¹¹⁸.

Da cui l'inevitabile conclusione di Marion: «Egli, cioè il *Dasein*, è nel modo della differenza ontologica, in quanto è onticamente l'ontologicamente differente»¹¹⁹. Dobbiamo a questo punto riallacciare le fila del discorso, prima di poter procedere ulteriormente. Heidegger, infatti, almeno nel 1927, non identifica la differenza tra *Dasein* ed *ente* con la differenza ontologica tra essere ed ente, ma ogni qualvolta nomina la differenza tra l'essere dell'Esserci e l'essere dell'ente, egli la qualifica come «ontologica». Questa è la criticità che viene opportunamente rilevata da Marion, che

¹¹² *Ivi*, p. 22.

¹¹³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 198 [p. 201].

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 200 [p. 202].

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 4, p. 28.

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 4, p. 24: «L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra gli altri enti.

Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso».

¹¹⁸ M. HEIDEGGER, *ivi*, p. 24: «La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci».

¹¹⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 201 [p. 204].

su questo punto legge una sovrapposizione di piani (tra la differenza tra *Dasein* e realtà e quella tra *essere* ed ente). Ora, per rendere *operativa* la differenza ontologica tra ente ed essere, è necessaria la costruzione del suo problema (cioè del problema dell'essere costruito su tre termini: ente-*Dasein*/essere-di-questo-ente/senso dell'essere). In altre parole, affinché si possa mettere in opera la differenza ontologica canonica (essere/ente) è necessario che un certo ente (come tale privilegiato e *distinto* dagli altri) leghi (Da-) a sé l'essere (-sein). In altre parole, affinché la *Seinsfrage* venga costruita, è necessario l'intervento del *Dasein*.

A cosa conduce tutto questo? Ad un'aporia tanto pericolosa quanto inevitabile: quell'ente *senza il quale* non sarebbe possibile costruire il problema dell'essere per mettere in moto la differenza ontologica è, allo stesso tempo, l'ente *in (dis)grazia del quale* la differenza ontologica non può mai darsi in quanto tale. Si tratta ora di giustificare questa paradossale conclusione.

§ 5. Il Dasein, pastore e lupo dell'essere

*Ein Murren war es, ungedultig, denn
Von wegen geringer Dinge
Verstimmt wie vom Schnee war
Die Gloke, womit
Man läutet
Zum Abendessen¹²⁰.*

All'inizio di *Essere e tempo* Heidegger dichiara (come compito fondamentale della propria opera) che la domanda sull'essere (la *Seinsfrage*) deve essere costruita (*gestellt*)¹²¹. Ma la posizione (*Stellung*) in cui si trova il *Dasein* al termine dell'opera (§ 83) blocca, anziché liberare, la domanda medesima. Infatti, in *Sein und Zeit*, la struttura duale della differenza ontologica canonica (*ente/essere*) viene sostituita dalla struttura ternaria della *Seinsfrage* (in cui si dà l'*altra* differenza ontologica, quella propria del *Dasein*, l'ente privilegiato). Così, «per via di cose da poco» (almeno apparentemente), l'impresa di *Essere e tempo*, che consisteva nella riproposizione del problema dell'essere, fallisce.

Ora, è certamente vero che è la *Seinsfrage*, con la sua struttura ternaria, a mettere in fuori gioco la (vera) differenza ontologica. Ma è a causa del *Dasein*, insieme regista, attore e spettatore¹²² della *Seinsfrage*, che la differenza ontologica si trova bloccata in un'aporia. Quello che viene richiesto, almeno in *Sein und Zeit*, è infatti di percorrere lo scarto dall'essere dell'ente al senso dell'essere attraverso l'unico ente – non a caso, detto *privilegiato* – che, già in sé, percorre lo scarto

¹²⁰ F. HÖLDERLIN, *Kolomb*, vv. 49-54, cit. dall'edizione a cura di L. Reitani, *Friedrich Hölderlin. Tutte le liriche*, Mondadori, ed. I Meridiani *paperback*, Milano 2015, p. 1084. Commenta Heidegger: «Le poesie sono, nel rumore dei “linguaggi impoetici”, come una campana che sta appesa all'aria aperta: basta una leggera nevicata che le cada sopra a renderla stonata» (cit. da M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981; trad. it. di Leonardo Amoroso (a cura di), *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, vedi in part. *Osservazione preliminare alla ripetizione del discorso*, p. 236).

¹²¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 2, p. 16: «Il problema dell'essere deve essere posto».

¹²² Come abbiamo visto, infatti, l'Esserci interroga l'ente (che lui stesso è) al fine di capire il senso di questo ente (essere dell'ente); ma il vero fine dell'interrogatorio è l'essere tout court, di cui l'Esserci, in quanto ente, è semplice spettatore (almeno in linea di principio).

dall'ente all'essere dell'ente: il *Dasein*. Le molte domande di *Sein und Zeit* si riducono allora a quella che chiede: «l'accesso all'essere *in generale* (überhaupt) può fondarsi su un ente»¹²³?

Conosciamo già la risposta (negativa) a questa domanda. Si tratta ora di problematizzarla. Infatti, il § 4 di *Essere e tempo* sembra affermare il contrario: «L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza, l'Esserci è in sé "ontologico". Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, dev'essere interrogato ontologicamente»¹²⁴. Non solo, quindi, il primato della *Seinsfrage* si fonda sul primato del *Dasein*, ma il primato di quest'ultimo è ontico-ontologico; esso cioè è onticamente, per esprimersi con le parole di Marion, «l'ontologicamente differente»¹²⁵. Nel *Dasein*, in altre parole, si dà la differenza ontologica *perché* in primo luogo è lui stesso *questa* differenza.

Il problema, che Marion vede con una lucidità senza pari, va letto anche alla luce di alcune interessanti annotazioni che Heidegger inserisce nel suo manoscritto personale. Esse completano il § 83 di *Essere e tempo*, l'ultimo dell'opera (incompleta), nel quale si legge che «il chiarimento della costruzione dell'essere dell'Esserci resta soltanto *una via*. Il *fine* è l'elaborazione del problema dell'essere in generale»¹²⁶. È chiaro, dunque, come la «via» percorsa in *Sein und Zeit*, maestosamente presentata (in apertura d'opera) come «analitica fondamentale», non solo non è che «una via», ma è certamente la via sbagliata per porre il problema dell'essere. Attraverso quali «aggiunte» (certamente posteriori ma non per questo meno importanti) Heidegger suggella, dunque, questa auto-interpretazione? Marion ne riporta tre – «non le sole»¹²⁷ ma senza dubbio le più importanti.

¹²³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 206 [p. 208].

¹²⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 4, p. 26.

¹²⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 201 [p. 204].

¹²⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 83, p. 510. E ancora: «La distinzione così evidente dell'essere dell'Esserci esistente rispetto all'essere dell'ente non conforme all'Esserci (ad esempio la realtà) è solo il *punto di partenza* della problematica ontologica e non qualcosa in cui la filosofia possa acquietarsi» (*ibid.*); «La *controversia* per l'interpretazione dell'essere non può essere risolta, visto che essa *non è stata ancora neppure sollevata*» (*op. cit.*, p. 511); infine, «*come è possibile, partendo dal modo di essere dell'Esserci, una comprensione che apra l'essere in generale?*» (*ibid.*).

¹²⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 209 [p. 211].

a) Rispetto alla domanda che chiede «su *quale* ente si dovrà leggere il senso dell'essere?»¹²⁸, Heidegger commenta nella nota a margine: «Sono accostati qui due problemi diversi; equivocabile, soprattutto rispetto al ruolo dell'esserci»¹²⁹. Il senso dell'essere, infatti, non può essere letto direttamente su un ente, qualunque esso sia – persino quello privilegiato, cioè il *Dasein*.

b) In seguito alla costruzione della *Seinsfrage*, Heidegger suggerisce il primato dell'ente esemplare (*Dasein*): «[...] da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere?»¹³⁰. Risposta nella nota a margine: «Equivocabile. Esempiare è l'Esserci perché è l'esempio (*Bei-spiel*) che in generale nella sua essenza di Esser-ci (che custodisce la verità dell'essere) passa e dà in gioco (*zu- und bei-spiel*) l'essere – lo mette nel gioco della risonanza»¹³¹. L'Esserci è dunque esemplare non nel senso in cui è l'ente «modello» ma nel senso in cui, attraverso il suo essere, l'Essere *überhaupt* «gioca» (*bei + spielen*) il proprio gioco. Per esprimerci con Marion, «il *Dasein* più che aprire alla domanda dell'essere in virtù di un primato precedente, si lascia piuttosto agire dalla venuta in lui dell'essere in quanto tale»¹³².

Infine, c) il fondamento ontico della domanda dell'essere viene criticato attraverso l'utilizzo del *Verfallen*: «L'essere deietto (*verfallende*) [...] copre onticamente l'essere autentico dell'Esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di quest'ente»¹³³. Ora, secondo quanto apprendiamo a partire dal § 2, il *Dasein* è quell'ente sul quale è possibile leggere l'essere. Ma Heidegger “rimprovera” questa (sua) tesi: «Errato! Come se sull'ontica genuina si potesse leggere l'ontologia (*abgelesen werden könnte*). Cos'è mai un'ontica genuina, se non qualcosa di genuinamente desunto da un progetto pre-ontologico – supposto che il tutto debba restare in questa distinzione»¹³⁴. Heidegger dunque, in quest'ultima occorrenza, rifiuta esplicitamente ogni lettura dell'essere a partire dall'ente (ma, si badi bene, l'essere dell'ente non è l'essere tout court), compreso dunque il *Dasein* autentico – nota Marion, «in contraddizione letterale con la costruzione iniziale della *Seinsfrage*»¹³⁵.

Arriviamo così, dunque, all'inevitabile conclusione. Heidegger chiude l'apertura da lui tentata nel 1927 perché in essa il primato del *Dasein* restava ininterrogato. L'introduzione di un termine mediatore blocca per principio il rapporto diretto, per così dire immediato, tra l'essere e l'ente (differenza ontologica canonica), perché aggiungendosi ad esso ne confonde i piani. *Sein und*

¹²⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 2, p. 18.

¹²⁹ *Ibid.*, nota b.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, nota c.

¹³² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 208 [p. 210].

¹³³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 63, p. 370

¹³⁴ *Ibid.*, nota a.

¹³⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 209 [p. 211].

Zeit, dunque, «deve la sua incompiutezza solo all'incomprensione della differenza ontologica per via della “differenza ontologica” – ossia per via del *Dasein* stesso. Il quale infatti accumula, in sé, “enigmi su enigmi”»¹³⁶. Il “fallimento” di *Sein und Zeit* porta con sé due logiche conseguenze: a) il problema dell'essere va posto al di fuori dell'Esserci perché quest'ultimo b) blocca in partenza anziché aprire, attraverso la costruzione della *Seinsfrage*¹³⁷, la differenza ontologica in quanto tale.

Che cosa è mai, però, l'essere? Se la domanda deve essere posta sotto la luce – o forse l'ombra – della differenza ontologica, l'essere dovrà essere letto sulla superficie dell'ente. Ma che cosa è, *per* l'ente, l'essere? A giudicare da *Was ist Metaphysik?* (1929), la risposta è: niente.

¹³⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 210 [p. 211]. Parlando dell'Esserci come un enigma che ne accumula su di sé degli altri, Marion cita da M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 71, p. 438.

¹³⁷ D'altra parte, Heidegger stesso ci tiene a precisare che «la “questione dell'essere” rimane sempre la questione dell'ente. La questione dell'essere (*Seinsfrage*) non è ancora assolutamente la domanda dell'essere (*Frage nach dem Sein*), come potrebbe far pensare questa ingannevole denominazione» (cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, cit. p. 57).

§ 6. Dell'essere, non ne è rimasto Niente

Tutta l'analisi svolta da Marion su *Essere e tempo* di Martin Heidegger non mirava, in fondo, che a porre un'unica domanda: è possibile accedere al «fenomeno d'essere»¹³⁸? Come abbiamo visto, la via privilegiata in quest'opera, cioè quella costruita da (e che passa attraverso) il *Dasein*, accumula su di sé una serie di enigmi irrisolvibili. Si deve quindi ammettere, senza indugi, che l'analitica del *Dasein* non permette di accedere al «fenomeno d'essere»: piuttosto, vi si sostituisce – raddoppiando la differenza ontologica.

Heidegger stesso, d'altra parte, lo conferma con la conferenza *Was ist Metaphysik?* del 1929, nella quale intende riproporre la questione sul «fenomeno d'essere» cambiando però strategia. Se non si vuole più offuscare la differenza ontologica (ente/essere) con un'altra differenza ontologica (ente/*Dasein*), occorrerà rimuovere qualsiasi mediazione (persino quella dell'ente privilegiato) tra l'ente e l'essere.

Ora, spiega Heidegger, per capire in tutta la sua pertinenza questo problema, dobbiamo prima chiederci come lo intendono le scienze (ontiche). Di cosa si occupano le scienze? Dell'essente (ente)¹³⁹, e di nient'altro¹⁴⁰. Ma dire «nient'altro» che l'essente significa nominare il «niente»; cioè, spiega Marion, nominare il «niente come altro rispetto all'oggetto e all'ente oggettivato»¹⁴¹. Eppure, la scienza si occupa sempre e soltanto dell'ente. Del niente, «la scienza non ne vuole sapere niente»¹⁴². Così, senza rendersene conto, mentre la scienza ripudia il niente essa lo riconosce come tale (anche solo nominandolo). Per mettere alla porta il niente, la scienza ha bisogno di riconoscerlo in quanto tale. Da cui una domanda di Marion, assente nel testo

¹³⁸ Marion riformula la stessa questione in almeno tre decisivi punti della sua opera. 1) In chiusura del primo capitolo, dopo aver fatto i conti con l'apertura husserliana e introducendo l'interpretazione heideggeriana; cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 63 [p. 78]: «La riduzione conduce la fenomenologia a vedere l'essere come un fenomeno?». 2) In chiusura del secondo capitolo, dedicato alla (raddoppiata) riduzione heideggeriana; cfr. *ivi*, p. 118 [p. 127]: «Che l'essere appaia – questo ultimo compimento avviene alla fenomenologia solo nel modo della possibilità; ma questa possibilità può davvero essere compiuta?». Infine, in apertura dell'ultimo capitolo; cfr. *ivi*, p. 249 [p. 247]: «Se l'enigma di *Sein und Zeit* deriva dalla sua dissimulazione della differenza ontologica tramite una “differenza ontologica” limitata all'analitica del *Dasein*, la sua aporia rimanda interamente all'impossibilità di accedere direttamente al “fenomeno d'essere”». Si deve dunque concludere che «è chiuso ogni accesso al “fenomeno d'essere”? Niente affatto».

¹³⁹ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1976; trad. it. A. Carlini (a cura di), *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1974⁶, p. 5.

¹⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 8.

¹⁴¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 253 [p. 250].

¹⁴² M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 8.

heideggeriano e per questo tanto più significativa: «[Il Niente è forse] un fenomeno irriducibile, tanto più dato quanto più si crede di poterne negare la donazione?»¹⁴³. Che cosa è, allora, il Niente?

Questa stessa domanda è tuttavia parecchio ambigua. Infatti, mentre chiediamo «che cosa» sia il Niente, «ammettiamo il Niente come qualcosa che “è” così e così – come un *essente*»¹⁴⁴. Con il Niente, allora, *non* si afferma forse qualcosa proprio laddove *non* si voleva dire niente? Il problema del Niente/nulla, da un punto di vista logico, consiste dunque nel fatto che nella sua *affermazione* si fa un utilizzo sviante della *negazione*. Dicendo Niente, infatti, diciamo pur sempre qualcosa. O meglio, niente è solo la «non-realizzazione di una possibilità»¹⁴⁵. Rimane il fatto che, anche come impossibilità logica (o non-realizzazione di una possibilità), il Niente si dà¹⁴⁶. Forse che «il Niente è più originario del non e della negazione»¹⁴⁷?

Comunque stiano le cose, una seria fenomenologia del niente impone che il niente «sia dato»¹⁴⁸. Come? «Noi dobbiamo poterlo incontrare»¹⁴⁹. Ma, di nuovo, per poterlo incontrare, dobbiamo prima almeno abbozzarne una definizione: «Il niente è la negazione pura e semplice di tutto l'essente (l'ente)»¹⁵⁰, scrive Heidegger. Ora, è chiaro che noi non «abbracciamo» mai la totalità dell'essente in sé, eppure ci «[sentiamo] in mezzo all'essente nella sua totalità»¹⁵¹. È un sentimento – una particolare tonalità emotiva – che proviamo sovente, che fa parte della nostra quotidianità senza che noi vi prestiamo troppa attenzione. Come chiamiamo questa tonalità? Noia.

¹⁴³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 254 [p. 251]. La domanda è qui rivolta al testo heideggeriano che stiamo analizzando; essa dunque non deve portarci fuori strada con interpretazioni troppo audaci. Anticipiamo però un punto che risulterà più chiaro solo nella seconda parte del nostro lavoro: la domanda che qui Marion rivolge al testo heideggeriano verrà ripresa dal filosofo francese in J.-L. MARION, *Étant donné*, § 5, pp. 89-95 [pp. 63-68] (dall'eloquente titolo di *Même le rien*, «Anche il niente»); la tesi di Marion sarà che «niente sorge se prima non si dà. Neanche il niente» (J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 91 [p. 64]). Egli dunque, almeno ci sembra, riprenderà la questione del «niente» per legittimare una volta di più il principio della donazione. Il punto è che anche Heidegger, in *Che cos'è la metafisica?*, sembra andare in questa direzione, ma la «donazione» heideggeriana è legittimata (dunque sostituita) dall'*Ereignis*; cfr. *infra*.

¹⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 11.

¹⁴⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 255 [p. 252].

¹⁴⁶ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 257 [p. 254]: «l'impossibilità logica del Niente è sufficiente a squalificarne l'effettiva datità?». D'altra parte, come ricorda Marion in almeno due occasioni (cfr. quindi J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 28-29 [p. 47]; J.-L. MARION, *Étant donné*, § 3, p. 47 [p. 31]), è lo stesso Husserl a prospettare questa (estrema) possibilità e potenza della donazione senza limiti. Infatti, cfr. E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, p. 102: elencando i differenti modi della donazione/datità autentica, Husserl arriva a formulare la «donazione di un *non senso*, di una *contraddizione*, di un *nulla*».

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 13.

¹⁴⁸ *Ibid.* Heidegger dunque ripete il gesto husserliano della donazione senza limiti, ciò che comprende la donazione del niente; Marion porterà finalmente a compimento questa straordinaria scoperta fenomenologica nella sua opera del 1997: *Étant donné*.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 14.

¹⁵¹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 16.

«La noia rivela l'essente nella (sua) totalità»¹⁵². In che modo? «[Stringendo] insieme tutte le cose, gli uomini e l'individuo stesso con esse, in una singolare indifferenza»¹⁵³. Ci basta dunque negare l'essente nella sua totalità per accedere al niente? Sembra di no perché, posti dinnanzi alla totalità dell'essente, la noia «ci nascond[e], anche, il niente che cerchiamo»¹⁵⁴. Solo l'angoscia, infatti, «rivela il niente»¹⁵⁵. Come legittimare un simile passaggio dalla noia all'angoscia? In base a cosa l'angoscia ci rivelerebbe il niente?

Con la noia, l'angoscia condivide una caratteristica fondamentale: essa non si fissa su questo o quest'altro ente – come la paura (infatti, si ha sempre paura *di* qualcosa)¹⁵⁶. L'angoscia *si* angoscia *per* qualcosa, ma non sa di cosa¹⁵⁷. L'indeterminazione dell'angoscia fa sì che essa agisca in tutta la sua forza. Quando infatti ho paura *di* qualcosa, posso affrontare ed eventualmente rimuovere la causa di ciò che mi impaurisce. Propriamente parlando, l'angoscia non ha una causa, perché essa non ha a che fare con l'ente, ma con il niente; «ciò che m'angoscia non è un ente definito, ma ogni ente [...] nella misura in cui resta indistinto – come nella noia»¹⁵⁸. Come nella noia?

L'angoscia è una noia capovolta. Mentre nella noia, infatti, l'ente in totalità svanisce nell'indifferenza lasciandomi *libero*, nell'angoscia l'ente *mi pressa* proprio nella sua assenza. Il fatto che l'ente sia indefinito ed enigmatico è inquietante, cioè mi angoscia. Perché? Perché mentre nella noia rimango al riparo dall'indifferenza, che la mia stessa noia ha generato, nell'angoscia *sono io* che *mi* angoscio: insieme all'indeterminatezza dell'ente, scivola il mio stesso essere. Perché, però, l'indeterminatezza dell'ente equivarrebbe al niente? Risposta: «Che l'angoscia sveli il niente, lo constatiamo noi stessi immediatamente appena se ne va. Lo sguardo, ancora fresco del ricordo, si

¹⁵² M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 17.

¹⁵³ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, pp. 16-17. Va notato, con Marion, che «qui Heidegger privilegia due tonalità (affettive, *Stimmungen*) del *Dasein*: la noia e la gioia; in realtà la stessa gioia si sdoppia allorché si tratta della “gioia che nasce in presenza dell'esserci [...] di un umano amato” (M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, p. 17); alla noia e alla gioia, si deve allora aggiungere l'amore. Si tratta quindi di comprendere come ognuna di queste tonalità permetta al *Dasein* di “sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità”. Notiamo qui un punto essenziale: nel 1927, *Sein und Zeit* non menzionava nessuna di queste tre tonalità quando si trattava di accedere al Niente; bastava l'angoscia a permettere un tale accesso, il quale, d'altronde, era diretto» (J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 258-259 [pp. 255-256]).

¹⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 17.

¹⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 19.

¹⁵⁶ Cfr. ad esempio M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 30, p. 174: «Il davanti-a-che della paura, “ciò che fa paura”, è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci».

¹⁵⁷ Cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 40, p. 227: «Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo come tale. [...] Il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. [...] Il davanti-a-che dell'angoscia è completamente indeterminato».

¹⁵⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 263 [p. 259].

rasserena, e noi siamo costretti a dire: di che e perché ci siamo angustati? Non c'era, “propriamente” – niente. E, in realtà, il niente stesso – come tale – era là»¹⁵⁹.

Ma questo «niente», questo niente «in persona», coincide forse con l'essere? O meglio: rinvia forse al «fenomeno d'essere»? Le aggiunte testuali, le sovrapposizioni e le sostituzioni, che Martin Heidegger apporta al testo del 1929 nel suo *Nachwort* del 1943 (riveduto poi nel 1949), piuttosto che confermarlo devono farcene dubitare.

Nel 1929, infatti, il Niente non esplicita pienamente il suo senso: al contrario, l'essenza del Niente è «bifida»¹⁶⁰, ambigua, indeterminata. Un ulteriore elemento lo conferma. Come abbiamo visto, *l'angoscia rivela il niente*. Ma cosa è questo niente? La *negazione dell'ente nella sua totalità*. Quindi l'essere? Niente affatto, perché «il niente si attesta proprio, con e nell'essente, *in quanto essente che ci sfugge e scompare nella sua totalità*». Il niente, in ultima istanza, «ci viene incontro “in uno con” l'essente che scompare nella totalità»¹⁶¹. Passaggio decisivo, in quanto rivela che il niente, in ultima analisi, si annuncia sulla superficie dell'ente, ma mai senza di esso.

D'altra parte, anche il suo annunciarsi rimane *ambiguo*. Infatti, come spiega Marion, «il Niente svolge un doppio gioco rispetto all'ente: lo espelle proprio per rinviare ad esso nella sua totalità e, in questa totalità assente, designare ciò che angoscia nella misura in cui s'inabissa, nella misura, quindi, in cui non sta essendo»¹⁶². Il «rinvio», osserva Marion, ha ricevuto in *Sein und Zeit* un fondamentale statuto fenomenologico: esso è quel «per» il quale, ad esempio nel caso dell'utilizzabile, *rimanda*, cioè *rinvia* ad un altro utilizzabile, il quale a sua volta rimanda a un altro utilizzabile, e così via¹⁶³.

Qual è, ora, quel fenomeno che «rinvia» ad altro da sé? Risposta: il fenomeno nel senso dell'*Erscheinung*, e non del *Phänomen*¹⁶⁴! Ma allora il niente non è un fenomeno in senso pieno (Phänomen), poiché rimanda ad altro da sé (Erscheinung). Se il Niente rinvia all'ente nella sua totalità, cosa dobbiamo allora concluderne? Risposta: «[il Niente] resta fenomenologicamente

¹⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 19.

¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 10: «essere bifronte».

¹⁶¹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 21.

¹⁶² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 265 [p. 261].

¹⁶³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 15, p. 91: «Nella struttura del “per” è implicito un *rimando* da qualcosa a qualcosa. [...] Ciò che si incontra per primo, anche se non colto tematicamente, è la camera, e questa, di nuovo, non come “ciò che è racchiuso fra quattro pareti” in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo per abitare. È a partire da esso che si rivela “l'arredamento” e in questo, a sua volta, il “singolo” mezzo. *Prima* del singolo mezzo, è già sempre scoperta una totalità di mezzi».

¹⁶⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 7, p. 45: «Il *fenomeno* (Phänomen), ciò che si manifesta in se stesso, significa un modo particolare di incontrare qualcosa. Invece *apparenza* (Erscheinung) significa un rapporto di rimando nell'ente stesso, tale che ciò che *rimanda* (che annuncia) è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è “fenomeno”».

indeterminato. [...] Il Niente non offre quindi il fenomeno ultimo»¹⁶⁵. Il Niente non solo non rivela l'essere¹⁶⁶, ma rinvia all'essente¹⁶⁷. Esso dunque non sembra poter garantire la via d'accesso al fenomeno d'essere tanto quanto non lo poteva l'analitica del *Dasein*.

Rispetto a questa serie di problemi, il *Nachwort* del 1949 vorrebbe rimediare alle lacune del 1929 (e del 1927). Ci riesce? Non secondo Marion¹⁶⁸. Heidegger, infatti, operando tramite accentuazioni («niente come “essere”»¹⁶⁹), sostituzioni (che introducono «essere» al posto di «ente»¹⁷⁰) e aggiunte (laddove nel '29 l'ambiguità del Niente sembra essere un problema, nel '49 essa è un segno tangibile del fatto che, nel niente, è all'opera niente di meno che la «differenza ontologica»¹⁷¹), mostra che *senza un'ermeneutica adeguata* il fenomeno d'essere non può manifestarsi. D'altra parte questi rimaneggiamenti testuali, se testimoniano da un lato l'esigenza fenomenologica dell'interpretazione, dall'altro ne indicano l'intrinseco fallimento. Una volta di più, si ripropone allora la domanda che guida la fenomenologia di Heidegger almeno dal 1925: può forse apparire il fenomeno d'essere? Meglio ancora: *si dà* (mai) un tale fenomeno?

Entriamo così nel cuore dell'opera di Marion. Non solo. Ci accingiamo infatti a percorrere il «ponte» che, almeno nelle intenzioni del filosofo francese, si lascia alle spalle il *nuovo inizio* della fenomenologia (Heidegger) per approdare sulla sponda, ancora sconosciuta e tutta da esplorare, del

¹⁶⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 266 [p. 262].

¹⁶⁶ Seguendo Marion, *Was ist Metaphysik?* non esplicita mai realmente il rinvio del Niente all'essere. I due «passi» in cui si potrebbe ribattere contro questa tesi sono infatti piuttosto deboli. Nel primo caso, attraverso la formula «Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts» (*op. cit.*, p. 24: «Nell'essere dell'ente accade il nientificare del niente»), l'ente/l'essente (*Seienden*) gioca ancora un ruolo troppo determinante perché il fenomeno d'essere si manifesti davvero; infatti, non è nell'essere che «accade», è, il niente, ma è piuttosto nell'essere *dell'ente* che avviene la riduzione a niente del niente. Nel secondo caso, Heidegger scrive che «essere e niente fanno tutt'uno [...] perché l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori nel niente» (*ivi*, p. 30): pesa su questo passo, in primo luogo, il contesto hegeliano nel quale esso emerge; essere e niente, poi, si appartengono, ma non sono *lo stesso*; infine, tutto è inficiato dal ricorso ad un termine mediatore (il *Dasein*), la cui trascendenza prima passa dall'ente all'essere e poi «sta» nel Niente. Conclude Marion: «Il rinvio e quindi l'equivalenza non sembrano ancora stabiliti nel 1929» (J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 269 [p. 264]).

¹⁶⁷ Questa conclusione è confermata da Marion anche attraverso *Sein und Zeit*. Infatti in *Essere e tempo* l'angoscia rinvia all'essere-nel-mondo: «Ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo», quindi *un niente* ma non *il niente*. Il niente con cui ha a che fare il *Dasein* che si angoscia, in *Essere e tempo*, è un niente ontico (cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 267 [p. 263])!

¹⁶⁸ Per il dettaglio della confutazione, che qui non affronteremo, vedi J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 270-272 [p. 266-267]. Ma cfr. anche *ivi*, p. 277 [p. 272]: «Nel 1949, Heidegger ha infine corretto il suo testo del 1943: il rapporto differente tra l'essere e l'ente – “che l'essere ‘sta’ sì senza l'ente, e che mai invece l'ente è senza l'essere” – diventa un rapporto uguale e reversibile: “che l'essere non ‘sta’ mai senza l'ente, che l'ente non è mai senza l'essere”. [...] Questi indizi sono sufficienti per stabilire la prima conclusione: un'interpretazione si svela quindi, in quanto tale, necessaria per raggiungere l'essere a partire dal Niente, il quale, in caso contrario, potrebbe costituirsi come l'ultimo fenomeno».

¹⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 46: «Ma questo niente si comporta nella sua essenza come l'essere».

¹⁷⁰ Cfr. le indicazioni in J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 270-272 [pp. 266-267].

¹⁷¹ Ad esempio, l'essenza *bifida* diviene, nel 1949, *differenza ontologica*. Indicazioni in J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 271 [p. 267].

futuro della fenomenologia (Marion). Fuor di metafora, è «in ultima istanza il *richiamo*»¹⁷² l'impensato di Heidegger e al tempo stesso l'inizio della fenomenologia di Marion. La *vera* differenza tra i due pensatori sta, almeno a questo punto dell'indagine, nel comprendere *chi* (o *cosa*) chiama *chi*.

Nel caso di Heidegger, la chiamata è quella dell'essere (*Anspruch des Seins*). Da dove trarre questa conclusione? Senza dubbio dallo sviluppo interno del *Poscritto* a *Che cos'è metafisica?*. Il testo si apre dichiarando un'aporia: «il problema “che cos'è la metafisica?” resta un problema»¹⁷³. Da cosa è dato, almeno per Marion, questo problema?

Dal fatto che, anche attraverso il Niente, e nonostante tutte le accentuazioni, le sostituzioni e le aggiunte del caso, *non si dà* mai davvero il fenomeno d'essere. Eppure, Heidegger dichiara senza ambagi che «questo niente si comporta nella sua essenza come l'essere»¹⁷⁴. Qual è il comportamento del niente? Difficile dirlo con chiarezza, e non per un'insufficienza dovuta ai limiti del *Dasein*, ma perché «nell'angoscia» siamo come trascinati in «una fascinosa quiete»¹⁷⁵.

A cosa è dovuta questa quiete? Alla voce (silenziosa) del Niente, che dice niente¹⁷⁶. La sua ambiguità ci costringe a «tenerci pronti e preparati al caso singolare [per] sperimentare nel niente l'ampia estensione di ciò che a ogni essente dà la garanzia di essere». Si chiede allora Marion: «come passare, in una tale sospensione della parola, dal Niente all'essere?»¹⁷⁷.

¹⁷² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 272-280 [pp. 268-274]. Per vedere *come* il richiamo (la chiamata) eserciti per Marion la cosiddetta «terza» riduzione fenomenologica (né oggetto, Husserl, né ontologia, Heidegger, ma chiamata pura e semplice, riduzione e donazione), cfr. *infra*, § 11.

¹⁷³ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 41.

¹⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 46.

¹⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 21.

¹⁷⁶ È interessante notare che già in M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 58, p. 335, la «chiamata» generata dall'angoscia dice nulla: «La chiamata non “dice” *nulla* di cui si possa discorrere; non dà notizia di eventi mondani». Cfr. *op. cit.*, § 57, p. 331: «Sul piano “mondano” il Chi del chiamante non è determinabile da *nulla*». E ancora: «La chiamata non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesante del *tacere*» (*ibid.*).

¹⁷⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 275 [p. 270]. Solamente su un punto *non* siamo d'accordo con l'interpretazione di Marion. Secondo quanto leggiamo in M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 49, la voce dell'essere «prende in considerazione l'uomo nella sua essenza, affinché impari a sperimentare l'essere nel niente». A nostro avviso, qui Heidegger ci sta dicendo – in perfetta continuità con la *chiamata della coscienza* delineata in *Essere e tempo*, § 56 – che è proprio il *Dasein* (l'uomo nella sua essenza) a dover sperimentare (rimanendo coraggiosamente sospeso nell'angoscia) l'essere (inteso però non come l'essere tout court, ma con *il fatto di essere*, esistere!) nel niente. Ci sembra che Marion, al contrario, qui non veda altro che il dominio dell'essere (che chiama, invoca l'esserci e lo guida con la sua voce silenziosa ma irresistibile) sull'ente (in questo caso il *Dasein*, sì ente privilegiato ma ente in ogni caso). Commenta infatti J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 278 [p. 273]: «anche nel Niente, l'esperienza dell'essere non deriva da un'analitica esistenziale dell'angosciato, né da un'ermeneutica del fenomeno del Niente ma, in completa soluzione di continuità, dall'irruzione dell'essere stesso, la cui “voce” convoca l'uomo direttamente». D'altra parte, almeno due controprove testuali sembrerebbero contraddire questa lettura di Marion: a) poco prima del passaggio che abbiamo letto, Heidegger scrive: «Un'esperienza dell'essere come dell'altro da ogni essente ce la procura l'angoscia, *posto che noi non ci sottraiamo ad essa innanzi a essa*, ossia nella semplice angoscia della paura, innanzi a quel muto sentimento che ci prende nella minaccia dell'abisso» (*op. cit.*, p. 48); b) «è proprio della verità dell'essere questo: che l'essere non è mai senza l'ente, né l'ente senza l'essere» (*op. cit.*, p. 47). Se l'essere si dà sempre sulla superficie dell'ente, come *non* ammettere che al richiamo dell'essere un ente debba corrispondergli? Inoltre, ci

È ancora una volta il *Dasein*, tornato come un cavaliere ferito ma pronto per l'ultima battaglia, a *permettere* questo difficile – e delicatissimo – passaggio: «Esser pronti all'angoscia è dir di sì all'istanza di adempiere il più alto diritto, dal quale soltanto vien colta l'essenza dell'uomo. Unico l'uomo fra gli altri essenti sperimenta, chiamato dalla voce dell'essere, la meraviglia di tutte le meraviglie: *che l'essente è*»¹⁷⁸. In Heidegger, dunque, la chiamata viene dalla *voce* dell'essere (e solo da essa). Il *Dasein*, *unico fra gli enti*, ne esperisce il suono: la sua melodia recita «*che l'ente è*».

Viene però da chiedersi, a monte di tutto ciò: l'angoscia, che rivelava il niente, non sospendeva in ogni caso l'ente? Non rivelava, soprattutto, il niente? In base a cosa, una volta visto che il niente non basta a rivelare l'essere, l'intervento della voce dell'essere dovrebbe avere la meglio sul *Dasein* in stato di angoscia? Una cosa è certa, comunque. La chiamata dell'ente, sciolto dall'angoscia in un niente che attanaglia il *Dasein* da *ogni* lato (poiché, propriamente, l'angoscia non si presenta da *alcun* lato), si perde nel nulla, perché non dice niente. Solo l'essere, non l'ente (anche quello privilegiato, il *Dasein*) né il niente (in quanto negazione di tutto l'essente), chiama l'esserci¹⁷⁹.

Rimane però il problema *essenziale*, perché ciò che garantisce «la misteriosa possibilità dell'esperienza dell'essere» è «il chiaro coraggio per l'angoscia essenziale», cioè il coraggio del *Dasein*. «Solo l'essere può chiamare all'essere»¹⁸⁰, ma *solo* il *Dasein* può davvero (cor)rispondergli. Commenta quindi Marion: «In ogni caso *l'attenzione a questo richiamo* apre la fenomenalità dell'essere; o meglio, apre la fenomenalità all'essere – secondo la doppia accezione dell'espressione»¹⁸¹. Il testo heideggeriano è infatti molto chiaro nel dichiarare che, rispetto alla chiamata dell'essere, si esige non solo una risposta ma addirittura un sacrificio, una gratitudine dell'Esserci nei confronti dell'essere: «Nel sacrificio si verifica la nascosta gratitudine, che unica fa apprezzare la graziosità nella quale l'Essere si è consegnato all'essenza dell'uomo, affinché egli nel rapporto con esso si assuma il compito di esserne la guardia. Il pensiero iniziale è l'eco del favore dell'Essere; favore, in cui l'essere illumina e lascia verificarsi la singolarità di questo: *che l'essente*

chiediamo per quale ragione la voce dell'essere, almeno a questo punto del testo di Heidegger, dovrebbe *anticipare* la risposta del *Dasein* e non piuttosto il contrario (cioè: è il *Dasein* a rispondergli, rendendola visibile)? Infatti, *se noi ci sottraiamo* all'angoscia, l'essere *non* può chiamar(ci). Si badi bene: la tesi di Marion è esattamente questa: il «richiamo», per darsi in quanto tale, esige una risposta. Quello che qui contestiamo è una particolare lettura di Marion del testo del *Nachwort* in un punto in cui Heidegger ci sembra dire un'altra cosa.

¹⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 49.

¹⁷⁹ Tesi confermata in M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, p. 46: «La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo è essenzialmente nella sua essenza (*in seinem Wesen west*) solo in quanto è chiamato dall'essere. Solo a partire da questo reclamo l'uomo “ha” trovato ciò in cui abita la sua essenza».

¹⁸⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 278 [p. 273].

¹⁸¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 280 [p. 274].

è. E quest'eco è l'umana risposta alla muta voce dell'Essere»¹⁸². Qui vanno fatte almeno due osservazioni.

a) L'eco del favore dell'Essere è «l'umana risposta» alla voce, «muta», «silenziosa», dell'Essere. Almeno qui, sembra che Heidegger ci stia dicendo che la chiamata, da sola, non è sufficiente a sollevare «il velo dell'Essere»¹⁸³; solo la risposta umana (del *Dasein* o della coscienza, che dir si voglia) fa sì che la voce dell'essere, muta, produca il proprio suono¹⁸⁴. Detto fenomenologicamente, è la riduzione (della voce all'Esserci) a mostrare la donazione (della chiamata). Da cui la seconda, fondamentale, osservazione.

b) A giudizio di Marion, Heidegger *intravede ma teme* la potenza della donazione (che chiama a sé l'Esserci) perché le «correzioni del 1949, contrariamente al testo del 1943, subordinano la gratitudine al pensiero»¹⁸⁵; Heidegger, detto altrimenti, sembra intravedere la possibilità che *prima e al di là dell'essere si dia* la gratitudine del *Dasein*, il cui sacrificio consisterebbe proprio nel riposare nel niente dell'angoscia in vista dell'essere. Tutto accade come se Heidegger, intravista la maestosa possibilità di elevare la gratitudine a *condizione* fenomenologica per l'apparire dell'essere (che chiama), ritornasse sulle proprie (decisamente metafisiche) posizioni in un secondo momento con le correzioni del 1949. Come spiegare questo atteggiamento? Risposta di Marion: «Heidegger minimizza la gratitudine (*Danken*) assoggettandola nuovamente al pensiero (*Denken*) per paura di consonanze specificamente liturgiche e spirituali di questo termine; ma proprio questa paura non direbbe poco»¹⁸⁶. Non solo, ma è proprio questa paura a proibirgli una degna risposta al richiamo dell'essere: l'antiorità incondizionata della gratitudine «avrebbe [infatti] dovuto da sola rispondere degnamente al richiamo dell'essere»¹⁸⁷.

¹⁸² M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 53.

¹⁸³ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 57.

¹⁸⁴ Ma come può, ciò che è *muta*, produrre anche solo il minimo suono (figuriamoci quello *essenziale*)? Il mistero dell'essere è in ultima istanza il mistero della parola (come si è generata la parola?). Rileggiamo il passo. Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, pp. 53: «La risposta del pensiero è l'origine della parola umana: quella parola, che per prima fa sorgere il linguaggio come diffusione della Parola nelle parole». Cfr. anche *ivi*, p. 55: «Il pensiero, ubbidiente alla voce dell'Essere, cerca a questo la parola, dalla quale viene la verità dell'Essere al linguaggio. [...] Dalla lungamente custodita silenziosità e dal diligente chiarimento della sfera in essa illuminata viene il parlare del pensiero. Simile è l'origine del parlare poetico». Cfr. quindi *ivi*, p. 56: «Il pensatore dice l'Essere; il poeta dà un nome al sacro». Si sarebbe tentati di dire che è per una ragione strettamente fenomenologica – rendere ragione dell'essere che si dà nel linguaggio; portare l'essere a manifestazione tramite il linguaggio – che Heidegger approfondirà sempre di più la figura del poeta in generale (e di Hölderlin in particolare). Al poeta spetta, infatti, di custodire (e rivelare) l'essere. Perché solo il poeta *crea e custodisce* la parola (altrimenti muta) dell'essere.

¹⁸⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 282 [p. 276]. La nostra edizione italiana non ci permette di prendere visione delle correzioni di Heidegger del 1949 rispetto al poscritto del 1943. Leggiamole dunque da Marion, *ibid.*: 1) «la muta risposta del ringraziamento del sacrificio» del 1943, diventa nel 1949 «la risposta del pensiero»; 2) «se a volte non ci fosse un ringraziare nascosto nel fondamento essenziale dell'uomo storico, allora questi non sarebbe mai in grado di pensare...» del 1943, diventa nel 1949 «se a volte non ci fosse un pensare nascosto nel fondamento essenziale dell'uomo storico, allora questi non sarebbe mai in grado di ringraziare...».

¹⁸⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 282, nota 66 [p. 277, nota 66].

¹⁸⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 283 [p. 277].

Cosa sostituisce, Heidegger, alla gratitudine (*Danken*)? Il pensiero (*Denken*). Infatti, «in ogni meditazione e in ogni riflessione deve pur esserci un pensiero che pensa originariamente la verità dell'essere». Ma *dove*, o meglio *quando*, appare, questo pensiero? Meglio ancora: cosa provoca questo pensiero essenziale¹⁸⁸? Non il niente, né il *Dasein*, ma l'essere nel *nuovo nome* che Heidegger gli dona: l'Evento (*Ereignis*). Infatti, «il sacrificio è di casa nell'essenza dell'evento in cui l'essere reclama l'uomo per la verità dell'essere»¹⁸⁹. Nel 1949, Heidegger annoterà, accanto a «[...] l'essere reclama»: «*er-eignet, braucht*, si appropria, fruisce». Il sacrificio, la gratitudine, che nel 1943 sembravano *dare* l'accesso all'essere, il cui richiamo è sempre e comunque silenzioso, se non muto, nel 1949 vengono soppiantati e predeterminati dall'evento, che si appropria dell'uomo (precedendone dunque la risposta). «Con l'intervento dell'*Ereignis*, commenta Marion, il centro di gravità si sposta: l'analitica esistenziale, la quale pretendeva risalire dall'ente all'essere, lo cede decisamente all'evento dell'essere, unico iniziatore del suo proprio fenomeno – qualora vi sia ancora un fenomeno quando il “c'è” appare. L'unico filo conduttore per l'interpretazione del Niente in quanto essere deriva direttamente dall'essere, richiede una risposta rispetto all'essere ed è compito nell'*Ereignis*. Il passaggio all'essere dipende solo dall'essere che richiama»¹⁹⁰.

Proprio qui, però, nel momento stesso in cui Heidegger sembra aver finalmente risolto la doppia aporia a) del *Dasein* (in *Essere e tempo*) e b) del Niente (in *Che cos'è la metafisica?*), si è aperto un varco che Marion, vedendo con enorme lucidità, percorrerà fino in fondo: il varco è, ancora una volta, quello della chiamata. Infatti, se è vero che l'*Ereignis* si appropria dell'uomo, responsabile del destino dell'essere nella misura in cui egli ne «salvaguarda»¹⁹¹ la verità, è altrettanto vero che la manifestazione dell'essere – la cui voce è silenziosa, «nascosta»¹⁹² – «richiede una risposta»¹⁹³ per venire finalmente svelata. Ora, non solo Heidegger non giustifica perché la risposta *debba necessariamente* condurre all'essere¹⁹⁴, ma non si rende conto del fatto che una risposta, *proprio in quanto tale*, implica la possibilità di rimanere in silenzio – senza dare *una* risposta.

¹⁸⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 52: «Quel pensiero, i cui pensieri non solo non computano, ma soprattutto son determinati dallo “altro” dell'essente (cioè, come sappiamo da *infra*, p. 56, il Niente), si chiama pensiero essenziale. Invece di computare l'essente con l'essente, esso dilegua nell'essere per la verità dell'Essere».

¹⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, pp. 54-55.

¹⁹⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 279 [p. 274].

¹⁹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 53.

¹⁹² cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 55.

¹⁹³ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 53.

¹⁹⁴ È un'ipotesi che, con Marion, anche il Carlini, commentatore dell'edizione italiana citata di *Che cos'è la metafisica?*, sembra ammettere. Commentando infatti la frase di Heidegger per cui «la necessità [dell'Essere] produce il bisogno di offrirsi liberamente in sacrificio», egli scrive: «L'uomo religioso trova la sua vera, assoluta (per quanto umanamente possibile) libertà in Dio, a cui si dona, quindi, liberamente per corrispondere alla sua Grazia» (M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 53, nota 1).

Ecco perché Heidegger, dopo aver in un primo momento parlato di *Danken* (ringraziare; gratitudine), torna sulla propria posizione per annotare, al posto di *Danken*, *Denken* (pensare; pensiero essenziale). Privilegiare la gratitudine avrebbe implicato la possibilità del rifiuto della gratitudine medesima, o meglio l'assenza di una risposta; una sospensione, un'*epochè*.

Da cui il conclusivo commento di Marion: «La voce vuota con cui l'essere richiama, richiama in nome dell'essere o, per via del suo indistinto silenzio, non potrebbe forse lasciar apparire un nuovo abisso anteriore, o almeno irriducibile, all'essere?»¹⁹⁵. La domanda è retorica; l'abisso anteriore è la noia, *ennui*.

Dove l'avevamo già incontrata? In Heidegger, proprio in *Che cos'è la metafisica?*, quando il filosofo tedesco l'aveva introdotta¹⁹⁶ per poi scartarla preferendogli l'angoscia. Marion vi lavora fin dal 1980, per poi riprenderne la trattazione in *Dio senza essere*¹⁹⁷. Il prossimo paragrafo terrà conto sia di questo testo, sia dell'articolo del 1980, sia, infine, di *Riduzione e donazione*; incrociando le varie analisi, infatti, emergerà con tutta chiarezza l'obiettivo di Marion: criticare (meglio, mettere in fuori gioco) l'essere heideggeriano per aprire la fenomenologia alla sua ultima possibilità.

¹⁹⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 283 [p. 277].

¹⁹⁶ La noia, in *Che cos'è la metafisica?*, interviene al fine di rendere accessibile l'ente nel suo insieme; svolta questa funzione, essa viene sostituita dall'angoscia per raggiungere il Niente. Si chiede allora Marion: «Ma la noia si limita alla funzione ancillare di liberarci da un ente, per collocarci faccia a faccia con la totalità dell'ente? La noia non potrebbe anche – ossia innanzitutto – intervenire per liberarci dalla chiamata con cui l'essere ci richiama?» (cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 284 [p. 278]).

¹⁹⁷ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 166-171 [pp. 148-153].

§ 7. Lo sbadiglio che non risparmia niente

«Être ou n'être pas,
telle n'est pas la question»¹⁹⁸.

Già in un articolo del 1980, intitolato *L'angoscia e la noia. Interpretare Was ist Metaphysik?*¹⁹⁹, Marion dava il suo originale contributo all'esegesi di questo difficile e celebre testo heideggeriano sollevandogli un'obiezione che, per quanto ne sappiamo, egli non si stancherà mai di ribadire: «Cette question s'énonce: est-il possible de caractériser la *Stimmung*, s'il s'en trouve une, qui récuserait l'interpellation de l'Être comme la seule interprétation légitime du Néant/Rien? [...] Au-delà de l'inauthenticité, du nihilisme et de l'angoisse, le *Dasein* peut ne pas répondre en écho à la bienveillance de l'Être. Comment nommer et penser cette disposition? Nous risquons: l'ennui»²⁰⁰.

La formulazione di questa tesi, in base a quanto abbiamo visto nel precedente paragrafo, non deve suonarci come nuova. Già nove anni prima di *Riduzione e donazione*, Marion legge *Was ist Metaphysik?* non semplicemente con l'obiettivo di criticarne la tesi di fondo (il passaggio, problematico perché non problematizzato, dall'angoscia che apre all'ermeneutica del Niente come Essere (1929) all'*Anspruch des Seins* che si appropria – *Er-eignis* – della scena (1949) chiamando l'Esserci a rispondere dell'essere con una parola e un pensiero essenziali), ma con lo scopo, ben più profondo – e per noi pregno di significato –, di compierne la possibilità intravista ma impensata: ridurre la chiamata al chiamato, l'appello all'appellato, il dono all'adonato.

Questa riduzione, parlando propriamente, «non è, perché la chiamata che, benché rigorosamente, la esercita non proviene più dall'orizzonte dell'essere (né dell'oggettualità), ma dalla pura forma della chiamata»²⁰¹. Si tratta adesso di vedere, passo dopo passo, come *questa*

¹⁹⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 182 [pp. 161-162]: «Ciò che è, divenuto caduto poiché accusato di vanità, è come se non fosse; non perché sia o non sia più, ma perché apparirà indifferente essere o non essere; essere o non essere, non è questo il problema; essere o non essere, non si dovrà scegliere, precisamente perché tra i due termini la vanità disferà la differenza».

¹⁹⁹ J.-L. MARION, *L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter Was ist Metaphysik?*, «Archives de Philosophie», 1980, 43/1.

²⁰⁰ 139. Cfr. quindi J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 166-171 [pp. 148-153], in part. p. 169 [p. 151]: «L'ennui suspend la revendication, et par excellence celle de l'Être, parce qu'il n'a d'autre office ni d'autre définition que cette suspension même. [...] Devant le fait que l'étant soit, l'ennui ne bouge pas, ne voit pas, ne répond pas».

²⁰¹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 305 [p. 298].

riduzione, propriamente marioniana, già si affacci sulla scena a partire dall'articolo del 1980, per poi essere sviluppata in *Dio senza essere* ed esplicitata in *Riduzione e donazione*. In ogni caso, essa prende le mosse – nel doppio senso dell'espressione – da Martin Heidegger e questo, per noi, non è indifferente.

Al termine dell'articolo del 1980 *L'angoscia e la noia*, Marion sembra anticipare le celebri analisi compiute in *Dio senza essere* e *Riduzione e donazione*: «La question de l'instance où, proprement, quelque chose comme un *Anspruch* pourrait susciter un écho, semble, de *Sein und Zeit* à *Zeit und Sein*, d'autant plus se dissimuler que se déclare la convocation de l'Être. Particulièrement, d'un terme à l'autre (1927 à 1962)²⁰², la prise au sérieux de l'Être comme *es gibt* ne semble se déployer qu'au prix d'une occultation de plus en plus stricte de ce que ce don exige pour qu'une réception en devienne possible, et donc de ce qui la rend présentement impossible»²⁰³. Cos'è che il dono «esige» per mostrarsi? Senza dubbio il soggetto, la cui riduzione porta il dato a piena manifestazione (mostrandone la donazione). Infatti, scrive sempre Marion nel 1980, «l'Être n'advient qu'au prix de l'instance intermédiaire du refus (ennui, donc) ou/et de l'acceptation (joie, sans doute)»²⁰⁴.

Detto altrimenti, Heidegger non dà il giusto peso al fatto che affinché l'essere *ad-venga* l'Esserci *deve* rispondergli – col rischio che, all'*Anspruch*, «corrisponda» un rifiuto. Meglio ancora: rispetto alla chiamata dell'essere, il soggetto (coscienza, *Dasein*, o che dir si voglia) potrebbe semplicemente *sospendere* la propria decisione. La noia, dunque, sospende? In che senso? Risposta: nel senso fenomenologico del termine. Lo dimostreremo attraverso un passaggio di *Dio senza essere*²⁰⁵.

Per comprendere fino in fondo cosa sia la noia, Marion ci dice innanzitutto *cosa non è*: non è annichilazione (*anéantissement*), non è nichilismo (*nihilisme*), non è angoscia (*angoisse*). Annichilire significa distruggere (*détruire*). Ora, la distruzione implica *sempre* un movimento,

²⁰² La stessa tesi verrà riproposta anche molti anni dopo in J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 59 [p. 40]: «al termine del cammino che l'ha condotto da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, Heidegger riconosce che le prime occorrenze di “si dà”, dunque di una donazione in generale, anticipano bene l'elaborazione finale di questo stesso tema; nessun equivoco negli usi, nessuna rottura; le due meditazioni, i cui titoli si richiamano in un chiasmo per tracciare un cammino unico, affrontano la stessa questione, la donazione; utilizzano lo stesso paradigma, “si dà”. D'altra parte, essa è già all'opera in J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 149 [p. 134]: «è l'Essere stesso che si rilascia nel modo della donazione – da un'estremità all'altra del proprio itinerario speculativo, da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, dal 1927 al 1962 Heidegger non ha mai smesso di meditare questa equivalenza».

²⁰³ J.-L. MARION, *L'angoisse et l'ennui*, p. 144.

²⁰⁴ J.-L. MARION, *L'angoisse et l'ennui*, p. 145.

²⁰⁵ Cfr. anche J.-L. MARION, *Riduzione e donazione*, p. 283 [p. 277]: «Sorge ormai la possibilità che l'essere stesso (ci) richiami unicamente invano, dal momento che anch'esso potrebbe non dir(ci) più niente. Questa situazione deve essere affrontata fenomenologicamente [...]; si tratta qui di un contro-esistenziale, il quale sospende la destinazione del *Dasein* all'essere, dandogli la possibilità di sottrarsi alla chiamata benché questa sia stata udita. Più che di un nuovo momento nell'analitica esistenziale, si tratta soprattutto di una sospensione complessiva della sua possibilità».

suppone sempre una «non-indifférence»; ma la caratteristica della noia, proprio al contrario, è quella di «mettere tra parentesi» (*mettre entre parenthèses*)²⁰⁶. Che cosa? «Quoi que ce soit», *chicchessia*²⁰⁷. La noia «ne détruit jamais, mais se détourne toujours»²⁰⁸. Essa dunque non va confusa con la «distruzione», perché «distruggere» implica un'azione, una *presa* di posizione, una *scelta*; la noia, al contrario, non ha bisogno di scegliere, perché essa si trova *sospesa* nell'indifferenza. È facile comprendere, allora, perché la noia non sia nichilismo. Il nichilismo, infatti, mentre svaluta ogni valore (tradizionale) impone all'ente una nuova maniera d'essere – stabilita dalla *Wille zur Macht*²⁰⁹. La noia, al contrario, non *impone* all'ente alcunché perché, propriamente parlando, essa non se ne *pone* il problema. La noia, infine, non va confusa con l'angoscia. Quest'ultima, infatti, nel deserto ontico in cui *ciascun* ente vale come l'altro cioè non vale niente, *ode ancora* una voce: quella che «profère silencieusement l'Être»²¹⁰. La noia, invece, non può *udire* niente, nemmeno il Niente/nulla. Perché? Perché la noia «resta sorda»²¹¹, persino a ciò che intende. La sua funzione è infatti quella di provocare l'indifferenza dinnanzi a *chicchessia*, soprattutto a un'invocazione essenziale – come quella dell'*Anspruch des Seins*. Da cui la conclusione – ancora una volta strettamente fenomenologica – di Marion: «La noia sospende la rivendicazione, e per eccellenza la rivendicazione dell'essere, poiché non ha altro compito e altra definizione se non questa stessa sospensione»²¹².

Non dunque, la noia sospende, ma: la noia è essa stessa questa sospensione. Qualcosa, al di là e prima dell'essere, ne sospende ogni validità, ogni legittimazione, ogni pretesa di assolutezza: la noia sospende *chicchessia*. Il suo sbadiglio non risparmia niente²¹³. Nemmeno l'*essere*.

Essere o non essere? Non è questo, evidentemente, il problema²¹⁴. «L'ennui dérobe le *Da* du *Dasein* à l'*Anspruch des Seins*, et ainsi frappe de vanité le jeu des étants dans leur Être. L'Être, sans

²⁰⁶ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 166 [p. 148].

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 167 [p. 149].

²¹⁰ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 168 [p. 150].

²¹¹ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 169 [p. 151].

²¹² *Ibid.*

²¹³ Ad essere ancora più precisi, la noia fa svanire ciò che vede, disfa ciò che è dato. Essa, tanto in J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* (p. 181 e sgg. [p. 161 e sgg.]) quanto in *Réduction et donation* (p. 288 e sgg. [p. 282 e sgg.]), viene accostata al dispositivo paolino dello *os me* (come se non): cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 288-289 [p. 282]: «L'io annoiato abbandona l'ente come se niente fosse. *Come se niente fosse* – locuzione ammirevole, che colloca l'ente sullo stesso piano del Niente, al quale tuttavia in realtà non ritorna, in virtù dello strano potere del “come se”: il mondo infatti mantiene la sua entità, il suo splendore e tutti i suoi incanti; tuttavia è come se non fosse. Il “come se”, da dove trae il suo potere di disfare ciò che tuttavia non distrugge? Da dove sorge l'indistinta e appiccicosa nube che destituisce senza uccidere, che lascia intatto annullando? Solamente dalla noia».

²¹⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 182 [pp. 161-162]: «Ciò che è, divenuto caduto poiché accusato di vanità, è come se non fosse; non perché sia o non sia più, ma perché apparirà indifferente essere o non essere; essere o non essere, non è questo il problema; essere o non essere, non si dovrà scegliere, precisamente perché tra i due termini la vanità disferà la differenza».

le lieu du *Dasein*, joue vainement des étants. L'ennui provoque la vanité, parce qu'il clôt le *Dasein* à la convocation de l'Être»²¹⁵, aveva già concluso Marion nell'articolo del 1980. Il problema non è l'essere perché l'essere, la cui manifestazione *si dà* all'Esserci nell'evento della chiamata essenziale, *non può* interessare l'io annoiato – sordo rispetto a *qualsiasi* chiamata, quindi anche e soprattutto quella dell'essere.

Una sola conclusione sembra a questo punto ammissibile: la noia, indifferente a *chicchessia*, offusca il «fenomeno d'essere»²¹⁶. Si tratta, infine, di comprendere fino in fondo come questa tesi si inscrive nell'itinerario fenomenologico compiuto da Jean-Luc Marion in *Riduzione e donazione*. Ciò comporta a) da un lato l'approfondimento della noia in quanto *sospensione* di *ogni* chiamata, b) dall'altro la presa in carico dell'appellato, colui che rispondendo *della* chiamata compie la «terza» riduzione fenomenologica.

²¹⁵ J.-L. MARION, *L'angoisse et l'ennui*, p. 143.

²¹⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 289 [p. 283].

§ 8. Una chiamata in sospeso

La noia vince la gigantomachia²¹⁷ dell'essere poiché, fin dall'inizio, vi si sottrae. La caratteristica fondamentale della noia non è infatti quella di rispondere colpo su colpo, ma di sospendere “di colpo” ogni possibile risposta: essa «disarma il conflitto disertando il campo di battaglia»²¹⁸. Da un punto di vista fenomenologico, la noia agisce come una epochè, provocando una *impasse*²¹⁹: «la noia sospende il richiamo che l'essere rivolge al *Dasein*»²²⁰.

Ora, è vero che la noia *sospende* ogni chiamata, ma è altrettanto vero che se rimaniamo – come è intenzione di Marion fare – su un terreno strettamente heideggeriano, non possiamo non considerare che il *Dasein* (come «essere» nel «ci») è un ente *ontologicamente* caratterizzato: se una qualche chiamata può arrivare, dunque, essa *dovrà* essere necessariamente quella dell'essere. Che cosa *rivela* questa chiamata, quando il *Dasein* si presta ad ascoltarla? *Che* l'ente è. Eppure, anche rimanendo su un terreno strettamente heideggeriano, non possiamo non rilevare che (anche e soprattutto) la meraviglia di tutte le meraviglie (*che* l'ente è) può, per principio, *cadere* sotto i colpi della noia. Perché? Vediamo meglio.

Alla prima sospensione (quella del richiamo) se ne aggiunge dunque una seconda²²¹. «L'essere suscita e chiede la meraviglia» (Θαυμάζειν)²²², ma la noia sospende per principio – essendo essa stessa questa sospensione – qualsiasi movimento; e che cos'è «la meraviglia» se non una passione (quindi un movimento) del nostro animo? Affinché il *Dasein* custodisca «la

²¹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 1, p. 13: «Benché la rinascita della “metafisica” sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza. Si crede infatti di potersi sottrarre alle fatiche di una rinnovata γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. Eppure non si tratta di un problema qualsiasi. Esso non ha dato tregua al pensiero di Platone e di Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro *come problema tematico di una vera ricerca*».

²¹⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 287 [p. 281].

²¹⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 286 [p. 280].

²²⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 289 [p. 283].

²²¹ J.-L. MARION, *L'angoisse et l'ennui*, pp. 142-143: «Sotto i colpi della noia, “la meraviglia delle meraviglie: *che* l'ente sia” (M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, p. 49), questa meraviglia stessa scompare»; cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 169-170 [p. 151]: «Di fronte al fatto che l'ente sia, la noia non batte ciglio, non vede, non risponde».

²²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, p. 49: in tedesco, «das Wunder aller Wunder: *das* Seiendes ist». Il *thaumazein* non è evidentemente una novità nella storia della filosofia. Marion cita almeno due celebri controesempi: ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 2, 982 b 12: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia»; Platone, *Teeteto*, 155 d; PLATONE, *Teeteto*, 155d «TEETETO: “Per gli dèi, veramente, Socrate, io mi meraviglio enormemente per cosa possano essere mai queste visioni e talvolta, guardandole intensamente, soffro le vertigini”. SOCRATE: “Non mi pare, caro amico, che Teodoro abbia opinato male sulla tua natura. Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante come sembra, non fece male la genealogia”».

meraviglia delle meraviglie: *che l'ente è*», prima deve meravigliarsi. Detto altrimenti, la gratitudine è preceduta da una sottomissione del *Dasein* all'affezione meravigliata, al *pathos* dello stupore. Il «fenomeno d'essere», quindi, non può mostrarsi senza stupore: «la meraviglia diventa la condizione dello svelamento dell'essere, allo stesso modo dell'ascolto del suo richiamo; il richiamo dell'ascolto è raddoppiato per via di un richiamo dell'attenzione»²²³. Dunque, non solo a) la noia non sente la voce che chiama (quindi anche quella dell'essere), ma b) essa può rendere il *Dasein* impassibile dinnanzi a qualsiasi meraviglia. Conclusione: «chiamata e meraviglia sono esposte ad una doppia noia che, sospendendole, sospende con esse ciò che esse rendono udibile e visibile: il “fenomeno d'essere”»²²⁴.

Qui interviene il vero contributo di Marion. Infatti, secondo il fenomenologo francese, il ruolo giocato dalla noia *non è* semplicemente quello di sospendere la chiamata dell'essere (e la meraviglia suscitata dall'evento dell'essere), ma di sospendere la chiamata tout-court. Si dà il caso, però, che in fenomenologia il gesto di «mettere tra parentesi» non equivalga a «relativizzare» o «mettere in secondo piano», se non addirittura «far fuori» ciò che è soggetto all'epochè. Nel linguaggio ordinario, infatti, utilizziamo «sospendere» con accezione prettamente negativa: ad esempio, il preside «sospende» l'alunno e l'arbitro «sospende» la partita. In fenomenologia, al contrario, si tratta *proprio* di pensare alle possibilità aperte da questa sospensione (del giudizio). Ripetiamo con Marion: essere o non-essere, non è questo il problema. Qual è, allora, il problema?

La chiamata in quanto tale. La noia sospende *ogni* chiamata, persino quella dell'essere (chiamata essenziale). Cosa rimane, rispetto a questa sospensione? La chiamata stessa. Messa tra parentesi, essa non «cade» nel vuoto, ma rimane «in attesa» di una risposta. Ci è sembrato giusto definire questa chiamata una «chiamata in sospenso» in quanto essa, cioè ciò che è tra parentesi, *precede* ogni possibile risposta. Chi è, però, che chiama? All'*Anspruch des Seins* potrebbe essere sostituito l'*Anspruch des Vaters*²²⁵, ma questo non cambierebbe la sostanza del problema, perché qui il problema è strettamente fenomenologico.

²²³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 291 [p. 285].

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ In M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, p. 40, Heidegger nomina un *altro* appello, alternativo a quello dell'essere: «Il cristiano vede l'umanità dell'uomo, l'*humanitas* dell'*homo*, nella sua delimitazione rispetto alla *deitas*. Dal punto di vista della storia della salvezza l'uomo è uomo in quanto “figlio di Dio” che ode in Cristo l'appello del padre e lo accoglie». Nonostante ciò, comunque, Heidegger nega (ciò che Marion criticherà con veemenza in J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 58-75 [pp. 57-71]) che un tale appello possa darsi *prima* o comunque *al di là* di quello dell'essere: cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, pp. 85-86: «Solo partendo dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo partendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa mai debba nominare la parola “Dio”».

Specificare il nome di *chi* chiama – Dio, l’essere, l’altro²²⁶ – anziché risolvere il problema lo complicherebbe ulteriormente, perché renderebbe l’interloquuto, l’appellato, il chiamato, un’istanza secondaria, regionale: una semplice variazione del soggetto che può dirsi tale solo in virtù di un’istanza primaria che lo precede. L’indeterminazione dell’istanza che *mi* chiama non crea alcuna confusione, perché ciò che qui conta render manifesta è *proprio* la chiamata in quanto tale: «L’imprecisione, l’indecisione, ossia la confusione dell’istanza che richiama attesta [...] che all’origine si trova la pura forma della chiamata in quanto tale»²²⁷.

La prima parte del nostro lavoro non aveva altro scopo che quello di mostrare *perché e come* Heidegger fosse (s)oggetto privilegiato dell’indagine di Marion. Come abbiamo visto, Marion privilegia Heidegger perché quest’ultimo, con e oltre Husserl, vede i limiti di una fenomenologia che limita l’apparire dei fenomeni ad una coscienza certa di ciò che appare (fenomeno *in quanto* oggetto di un *Io* trascendentale). Heidegger stesso, però, dopo l’ammirevole inversione fenomenologica che mira a leggere l’essere (fenomenalità) sulla superficie dell’ente (fenomeno), non riesce a *rispondere* all’aporia del fenomeno d’essere – in primo luogo perché il *Dasein* si sovrappone alla differenza ontologica; in secondo luogo perché il richiamo dell’essere, per essere ascoltato ed eventualmente accolto, si espone alla possibilità di un rifiuto (attuato dalla noia).

Forse, però, è *proprio grazie a questa aporia*, è dunque proprio grazie ad Heidegger – sordo dinnanzi alla *chiamata* in quanto tale e abbagliato dalla *meraviglia delle meraviglie* (che l’ente è) –, che Marion *può* vedere (e ascoltare) oltre il filosofo tedesco: è l’interloquuto, colui che rispondendo alla chiamata è anticipato da (quindi in ritardo rispetto ad) essa, il protagonista della *terza riduzione* fenomenologica. Quest’ultima non coincide con l’interloquuto – che la mette in opera –, ma con ciò che lo precede: la *chiamata*.

Nella seconda e ultima parte del nostro lavoro, si tratterà di rendere ragione della fenomenologia della donazione perché i suoi presupposti, come abbiamo intravisto nella prima parte, riposano sulla fenomenologia di Martin Heidegger. Se infatti la conclusione di *Riduzione e donazione* sembra chiudere i conti col filosofo tedesco – ribadendone ancora una volta i limiti nei quali l’essere lo imprigiona –, un esame approfondito di alcune questioni presenti in *Dato che* e in

²²⁶ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’exteriorité*, Martinus Nijhoff, L’Aia 1971; trad. it. di A. Dell’Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 2018¹⁰, p. 67: «La pretesa di sapere e di raggiungere l’Altro, si attua nella relazione con altri, che si insinua nella relazione del linguaggio la cui essenza sta nell’interpellanza, nel vocativo. L’altro si mantiene e si conferma nella sua eterogeneità non appena lo si interpelli e foss’anche per dirgli che non gli si può parlare, per dichiararlo malato, per comunicargli la sua condanna a morte; è colpito, ferito, violentato e, nello stesso tempo, “rispettato”. L’invocato non è quello che io comprendo: *non è soggetto a categorie*. È quello al quale io parlo – ha riferimento soltanto a sé, quindi non ha quiddità. Ma la struttura formale dell’interpellanza deve essere sviluppata».

²²⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 302 [p. 295].

De surcroît mostrerà come Marion, più che lavorare *senza* Heidegger, faccia (fino alla fine) buon uso del suo lascito fenomenologico.

PARTE II
L'EVENTO DELLA DONAZIONE

INTRODUZIONE

§ 9. *L'ultima possibilità della fenomenologia*

La prima parte del nostro lavoro mirava ad analizzare la lettura marioniana del testo heideggeriano. Sia in *Dio senza essere* che in *Riduzione e donazione*, Heidegger viene chiamato in causa tanto come filosofo da pensare quanto come pensatore da superare. In ogni caso, Marion legge Heidegger sempre – ed unicamente – alla luce della fenomenologia.

Partendo da questo importante rilievo, abbiamo visto come Heidegger, per Marion, non intenda affatto rompere con Husserl ma radicalizzarne il metodo fenomenologico; detto altrimenti, (§ 2) con Heidegger si assiste al passaggio dal «fenomeno piatto» al «fenomeno profondo» o, che è lo stesso, dall'analisi dei fenomeni (enti) alla loro fenomenalità (essere). Qual è però l'ente in grado di mettere in mostra l'essere, ovvero quel fenomeno che mette in mostra la fenomenalità? Risposta: il *Dasein*. O almeno, così sembrerebbe. Infatti, per stessa ammissione di Heidegger, (§ 5) il *Dasein* non è in grado di mostrare il fenomeno d'essere perché la differenza ontologica in cui si gioca il rapporto tra fenomeno e fenomenalità è oscurata da un'altra differenza ontologica, dissimulata e tanto più pericolosa: quella del *Dasein* (ente in cui ne va dell'essere).

Così, Heidegger, già a partire dal 1929, cambia strategia; non il *Dasein* può mostrare l'essere, ma il Niente. Almeno in linea teorica. Infatti, (§ 6) non solo il Niente, in quanto «rinvio», non può mostrare direttamente l'essere, ma il niente/nulla che si apre al *Dasein* in stato di angoscia dice nulla. Donde viene questo *dire*? Chi è che chiama? Per Heidegger non ci sono dubbi: è l'essere stesso, perché solo l'essere si appropria (*Er-eignis*) dell'autentico domandare filosofico. La domanda, però, o meglio il «richiamo» (*Anspruch*), si mostra solo quando l'Esserci parla, cioè gli risponde; ma proprio in virtù della «risposta» preceduta dal «richiamo», può darsi, ed è questo il contributo più originale dell'analisi di Marion, che il *Dasein* non risponda affatto, che anzi sospenda il domandare in quanto tale perché sospeso anch'egli in stato di noia (§ 7). Cosa *si mostra*, quindi, al termine dell'analisi? Di certo non l'essere, ma (§ 8) la *chiamata* in quanto tale – introdotta da Marion come «terza riduzione», l'ultima dopo la prima compiuta da Husserl e la seconda compiuta da Heidegger.

Stando alla lettura di Marion fin qui analizzata, è difficile credere che, a conti fatti, Heidegger possa ancora occupare un posto di riguardo nel cammino di pensiero del fenomenologo

francese. La seconda e decisiva parte della nostra tesi mira *proprio* a ribaltare questa (facile) lettura. Se da un lato *Dato che* si propone di saggiare una fenomenologia della donazione – oltre Husserl e Heidegger, che relegano il fenomeno uno all’oggettività e l’altro all’entità²²⁸ –, procedendo dunque autonomamente in campo fenomenologico, dall’altro continua a presupporre – più o meno esplicitamente – tanto Husserl quanto Heidegger. La nostra analisi dovrà concentrarsi specificamente sul secondo, perché «da un estremo all’altro del suo percorso, egli pone e mantiene la questione dell’essere nella figura più originale dello “es gibt” – letteralmente “si dà” (*cela donne*)»²²⁹.

In particolare, si tratterà di capire a) con quale Heidegger si confronti Marion a proposito del problema della donazione; b) come Marion ne interpreti la lettera; c) se, dopo aver fatto i conti con l’*es gibt* heideggeriano, Marion ne accantoni la fenomenologia o se, al contrario, non ne riprenda – proprio in alcuni punti estremamente originali (*la piega della donazione, l’evento, l’adonato*) – alcune intuizioni di fondo.

²²⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 66 [p. 45]: «Heidegger e Husserl procedono così allo stesso modo e fino allo stesso punto. Entrambi ricorrono di fatto alla donazione e ne riconoscono la funzione di principio ultimo; attestandolo, attestano contemporaneamente il loro rispettivo genio. Ma l’uno, giungendo all’oggettualità, lascia sfuggire la donazione, mentre l’altro, assegnando l’entità al conto dell’*Ereignis*, la abbandona. L’uno e l’altro conoscono la donazione, senza riconoscerla e legittimarla come tale».

²²⁹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 56 [pp. 37-38]. Che Heidegger mobiliti, «e più potentemente di ogni altro fenomenologo, alcune proprietà della donazione» è Marion stesso ad ammetterlo senza problemi (*op. cit.*, p. 66 [p. 45]); che queste proprietà Heidegger le asserva «al profitto di un’impresa che ne respinge per principio la funzione fenomenologica di principio», come scrive Marion (*ibid.*), è a nostro avviso da dimostrare.

CAPITOLO I
DALL'ES GIBT ALLA DONATION

§ 10. *La parola magica della fenomenologia*

«Questo “si dà” domina come
il destino dell'essere»²³⁰.

Per il giovane Heidegger la «donazione»²³¹ costituisce la reale posta in gioco della fenomenologia. Quest'ultimo scrive infatti, già nel corso sui “problemi fondamentali” che ne delineano il metodo: «Was heißt “gegeben”, “Gegebenheit” – dieses Zauberwort der Phänomenologie und der “Stein des Anstoßes” bei den anderen»²³². Non è importante, almeno al momento, capire che peso ha avuto, nel pensiero di Martin Heidegger, questa «parola magica» (*Zauberwort*). Dobbiamo invece chiederci che peso essa ha avuto per Jean-Luc Marion.

Una prima risposta viene da *Riduzione e donazione*. Come abbiamo visto²³³, Marion legge Heidegger come l'erede di Edmund Husserl proprio a partire dal lascito fenomenologico della donazione (che in Husserl rimane vincolata all'intuizione, cioè all'oggettività). Sappiamo già che questo lascito ha luogo nella formulazione husserliana del *principio di tutti i principi*, la vera «apertura» (alla donazione) della fenomenologia. La grandezza di questa apertura consiste, tanto per Heidegger quanto per Marion, nell'estensione della donazione oltre i limiti dell'intuizione sensibile. Tanto per Heidegger quanto per Marion, tuttavia, essa rimane vincolata al paradigma dell'intuizione (vuoi pure attraverso la «nuova», ma in realtà «antica», formula di «intuizione categoriale»), limitando la donazione che si era convinti di aver definitivamente liberato. Detto altrimenti, grazie

²³⁰ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanismo»*, p. 63.

²³¹ È bene sottolineare come non solo Heidegger ricavi la pertinenza (e la significativa ambiguità) del *Gegebenheit* da Husserl, ma come lo stesso Marion dedichi alcune corpose e decisive pagine di *Dato che* (pp. 23-30 [pp. 13-18]) e di *Riduzione e donazione* (pp. 91-101) proprio alla trattazione husserliana della *Gegebenheit*. Per Husserl, il termine restituisce in tutta la sua efficace ambiguità tanto il “dato” ricevuto dalla coscienza quanto lo “esser dato” del dato. Marion, radicalizzando il «processo» di manifestazione del dato, traduce invece «datità» con «donazione», perché a suo avviso il dato porta sempre con sé il processo della propria donazione – in questo senso è più corretto parlare, per Marion, di «piega del dato». Questa radicalizzazione della datità in donazione è possibile, a nostro avviso, proprio grazie ad Heidegger e alla di lui nozione di *es gibt*, che vedremo nel dettaglio più avanti.

²³² M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Wintersemester 1919/1920, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1992, curato da H.-H. Gander, p. 5.

²³³ Cfr. *supra*, § 2.

all'analisi heideggeriana dell'apertura husserliana, Jean-Luc Marion trova una prima e decisiva conferma – altrove negata, ad esempio nell'interpretazione di Derrida – alla propria tesi, introdotta in *Riduzione e donazione* e poi discussa in *Dato che*: «tanta riduzione quanta donazione». Che cosa dice, in fondo, questo «quarto principio» della fenomenologia?

La risposta a questa domanda ci conduce all'interno di *Dato che*. Dopo aver introdotto la fenomenologia della donazione come un «contro-metodo»²³⁴, Marion scrive: «La decisione sulla donazione equivale alla decisione sulla *fenomenalità del fenomeno*»²³⁵. Ma decidersi per la fenomenalità del fenomeno non coincide forse, per Marion, con la mossa heideggeriana del passaggio dall'ente all'essere dell'ente – fenomenologia *in quanto* ontologia? Stando a quanto già da noi analizzato²³⁶ a proposito di *Riduzione e donazione*, la risposta non può che essere affermativa. Infatti, scriveva qui Marion: «La svolta che assume l'idea stessa di fenomenologia da Husserl ad Heidegger, e ciò già da prima di *Sein und Zeit*, può essere reperita in base ad un indizio – l'inversione del suo rapporto rispetto all'ontologia; anziché abolirla sostituendovisi, essa cerca di accedervi facendosi metodo. Questo indizio rinvia ad un dislocamento soggiacente: il fenomenologico non riguarda più la conoscenza dei fenomeni, ma la conoscenza del loro modo d'apparire, non mira quindi alla fondazione delle scienze, bensì al pensiero della fenomenalità»²³⁷. Ecco il punto decisivo: «l'ultimo compito al quale deve rinviare il ritorno alle cose stesse si chiama la fenomenalità dell'essere stesso»²³⁸. Dire *essere* dell'ente o *fenomenalità* del fenomeno, detto altrimenti, indica lo stesso criterio fenomenologico: mostrare non semplicemente il *datum*, ma il movimento che si conclude con la sua manifestazione, cioè la sua *donazione*.

Il nostro rilievo viene ulteriormente confermato dalla lettera di *Dato che*. Dopo aver infatti nuovamente sottolineato, in piena continuità con *Riduzione e donazione*, come decidersi sulla donazione equivalga a decidersi per la fenomenalità del fenomeno, Marion ricorda che questo è ciò che «il giovane Heidegger aveva perfettamente compreso»²³⁹. Non solo, ma dopo aver citato il

²³⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 11-16 [pp. 3-7], in part. p. 16 [p. 7]: «Tutta la difficoltà della riduzione – ed il motivo per cui essa resta sempre da rifare, senza fine né riuscita sufficiente – si lega alla svolta che deve subire, in cui essa s'inverte (“a zig-zag”): bisogna farla per poi disfarla e lasciare che si compia l'apparizione di ciò che *si* mostra in essa, ma finalmente senza di essa. O piuttosto, la riduzione apre lo spettacolo del fenomeno assolvendo inizialmente il ruolo di un onnipresente sceneggiatore, per continuare poi nelle vesti di una semplice scena, certamente necessaria, ma dimenticata e indifferente; in modo che, alla fine, il fenomeno occupi a tal punto la scena da riavvolgerla in sé, non potendosi più distinguere da quest'ultima – auto-messa in scena. La riduzione si compie esattamente attraverso un tale movimento di svolta. Il metodo fenomenologico pretende dunque di configurare una svolta, che va non solo dal dimostrare al mostrare, ma dal mostrare come un *ego* mette in evidenza un oggetto a lasciare che un'apparizione *si* mostri in un'apparenza: metodo di svolta che si rivolge contro se stesso e consiste in questo rivolgimento stesso – contro-metodo».

²³⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 31 [p. 19], corsivo mio.

²³⁶ Cfr. *supra*, parte I, cap. I. *Dal fenomeno alla fenomenalità*.

²³⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 78 [p. 91]

²³⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 95 [p. 106].

²³⁹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 31 [p. 19].

celebre passo heideggeriano con cui abbiamo aperto il paragrafo – quello cioè tratto dai *Grundprobleme der Phänomenologie* –, Marion aggiunge in nota che, sempre secondo lo Heidegger del 1920, «die Dialektik ist blind gegen die Gegebenheit» (*op. cit.*, p. 225)²⁴⁰.

Ancora una volta, non ci interessa (almeno al momento) rilevare le conseguenze che queste affermazioni avranno sul pensiero heideggeriano, ma stabilire una comunanza di pensiero tra l'autore di *Essere e tempo* e quello di *Dio senza essere*: «fra magia e scandalo si apre un'altra via – e cioè che la donazione articola razionalmente i concetti che descrivono il fenomeno come ciò che *si manifesta*»²⁴¹, scrive Marion commentando il celebre detto heideggeriano sulla datità.

Datità? Essa traduce senza dubbio il tedesco *Gegebenheit* (utilizzato tanto da Husserl quanto da Heidegger), ma non ancora lo *es gibt* (di stampo heideggeriano). In cosa consiste la differenza tra la prima e la seconda espressione? La risposta a questa domanda ci aiuterà a capire perché Marion, commentando lo *es gibt* heideggeriano, parli di «un varco».

²⁴⁰ Come ci ha correttamente fatto presente il prof. Bancalari, si deve qui precisare che in questo periodo Heidegger non parla ancora dell'essere: quindi non è certo che ci si possa appoggiare a questo corso per affermare una equivalenza tra "essere" e "fenomenicità" del fenomeno. L'impressione, comunque, è che Marion citi *questo* Heidegger per mettere in evidenza come il giovane allievo di Husserl avesse già perfettamente compreso la grande sfida della fenomenologia: mostrare la ricchezza senza limiti della donazione (*es gibt*).

²⁴¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 32 [p. 20].

§ 11. *Il varco aperto dall'es gibt*

«Resta da prendere sul serio
la ripresa cui proprio Heidegger,
alla fine, aveva sottoposto
(in *Zeit und Sein*) la differenza,
comprendendola a partire dalla donazione (anonima?) del dono»²⁴².

In un recente saggio dedicato all'origine filosofica della donazione²⁴³, Jean-Luc Marion traccia una breve quanto densa «storia concettuale»²⁴⁴ del termine tedesco *Gegebenheit*. Quest'ultimo si trova già in Kant e, prima di arrivare ad Husserl, passa per Bolzano e i neokantiani (quindi Natorp, Rickert e Lask) giungendo fino a Heidegger, erede del filtro fenomenologico husserliano. Ma è proprio certo che Heidegger utilizzi il termine *Gegebenheit* come e quanto Husserl?

Non solo bisogna rispondere negativamente a questa domanda²⁴⁵, ma occorre spingersi più in là: nel passaggio heideggeriano dalla *Gegebenheit* – termine utilizzato dal giovane Heidegger²⁴⁶

²⁴² J.-L. MARION, *L'Idole et la distance. Cinq études*, Livre de Poche, Paris 1977; tr. it. di A. Dell'Asta (a cura di), *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 6.

²⁴³ J.-L. MARION, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, «Les Études Philosophiques», n°1/2012, pp. 101-116.

²⁴⁴ J.-L. MARION, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, cit. p. 116: «La donation a donc bien rang de concept, puisque l'on peut esquisser son histoire conceptuelle. Elle ne passe seulement par Husserl et Heidegger, mais par tout le néokantisme, à partir de la reprise par Bolzano d'une question déjà esquissée par Kant. De la *Wissenschaftlehere*, la donation est passée, par l'*Erkenntnistheorie* et la *Gegenstandstheorie*, à la phénoménologie et finalement à la *Seinsfrage*».

²⁴⁵ È bene notare come lo stesso Marion analizzi nello specifico il problema della donazione in Heidegger in un saggio dedicato al problema. Il rilievo marioniano a proposito del termine *Gegebenheit* in Heidegger è qui meritevole di una menzione. Cfr. quindi J.-L. MARION, *Remarques sur les origines de la Gegebenheit dans la pensée de Heidegger*, «Heidegger Studies», vol. 24/2008, *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination. Revisiting the Question of Nihilism*, Duncker & Humblot GmbH, pp. 167-179; cit. p. 168, nota 3: «Dans la langue allemande courante, une *Gegebenheit* est une “donnée” qu'on ne peut qu'accepter, soit une sorte de fait qui est simplement à reconnaître. - Dans le domaine de la philosophie, on trouve différentes interprétations de la *Gegebenheit*. Nous retraçons la genèse de ce terme chez Heidegger à partir de la théorie néokantienne de la connaissance (Natorp et Rickert). Nous rendons *Gegebenheit* (littéralement “donné-ité”) par “donation” (qui équivaut à *Gebung*) pour indiquer que la *Gegebenheit* relève, selon Heidegger, d'un “donner” (*geben*) ou d'un “cela donne” (*es gibt*)».

²⁴⁶ Secondo Jorge Roggero, è proprio grazie al giovane Heidegger che è possibile chiarire alcuni aspetti della fenomenologia della donazione marioniana. Cfr. J. ROGGERO, *El problema de la donación en la fenomenología de J.-L. Marion*, «Areté», vol. XXXI, n°1/2019, pp. 191-215, Universidad de Buenos Aires, p. 213: «Mi hipótesis es que la fenomenología del joven Heidegger tiene ciertos rasgos que ayudan a elucidar las características principales de la fenomenología de la donación. La obra heideggeriana temprana puede actuar como clave heurística, como modelo, para

– allo *es gibt* si potrebbe aprire a nostro avviso «il varco»²⁴⁷ che permetterebbe a Marion di intravedere nella *donation* l'ultima istanza²⁴⁸ della fenomenologia.

Abbiamo già sfiorato (vedi *supra*, § 2) questo punto chiarendo come, secondo il Marion di *Riduzione e donazione*, Heidegger «assuma [...] l'eredità»²⁴⁹ husserliana dell'apertura introdotta nelle *Ricerche logiche* – apertura che tanto è propensa all'estensione della donazione oltre i limiti dell'intuizione sensibile quanto è incapace di spingersi al di là dell'intuizione categoriale (e, tanto per Marion quanto per Heidegger, al di là del paradigma dell'oggetto). In *Dato che*, la questione è arricchita e approfondita alla luce dei risultati ottenuti in *Riduzione e donazione*, ma è interessante notare come l'andamento del confronto²⁵⁰ tra Husserl e Heidegger sia identico in entrambi i testi di Marion: *come se* la storia della fenomenologia procedesse *teleologicamente*²⁵¹ fino alla *donation*

comprender algunos planteos decisivos de la obra de Marion. Empero, esto no implica sostener que los proyectos de ambos autores son iguales». In questo senso il nostro lavoro, riconoscendo nello Heidegger maturo – su stessa indicazione di Marion, peraltro – un essenziale punto d'avvio per la fenomenologia della donazione di Marion, radicalizza lo spunto di Roggero. Quest'ultimo prende le mosse da F. DE LARA, “El primer Heidegger de Marion. Sobre el problema de la donación en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*”, in E. POMMIER, *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Prometeo, Buenos Aires 2017, p. 128: «En conclusión, este primer Heidegger puede resultar un interlocutor válido para Marion por cuanto ensancha el problema de la donación, lo saca de su versión epistemológica y muestra que se trata de un problema fundamental también para la fenomenología. Además, Marion puede apoyarse en Heidegger para remitir al mundo como ámbito pre-dado y de que toda donación teórica depende en último término. Pero el modo de plantear el problema y, más aún, la solución heideggeriana está lejos de las pretensiones de Marion de una fenomenología del don y del darse de los fenómenos. Heidegger sigue considerando que hay condiciones de posibilidad que prefiguran el aparecer, y además les otorga a dichas condiciones un carácter existencial-decisionista».

²⁴⁷ Così traduce, Rosaria Caldarone, il francese «une percée»; cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 56 [p. 37]. In questo senso la nostra lettura della *donation* marioniana, pur riconoscendone l'enorme debito nei confronti della *Gegebenheit* husserliana, intende se non opporsi quantomeno integrare quella di Rosaria Caldarone, che tace del tutto ogni possibile confronto con la fenomenologia heideggeriana a proposito dell'*es gibt*. Cfr. quindi R. CALDARONE, *Caecus Amor*, pp. 119-155.

²⁴⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 103 [p. 74]: «Il privilegio della donazione deriva dunque dalla sua definizione: poiché davanti al suo dato, la donazione arretra, il suo arretramento la conferma; la sua assenza – né ente, né oggetto, né io trascendentale – attesta il suo esercizio. Essa si pone dunque come principio, ma a condizione di restare l'ultimo».

²⁴⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 63 [p. 78].

²⁵⁰ È interessante cioè notare come tanto in *Riduzione e donazione* quanto in *Dato che* i «progressi» del testo di Marion seguano una precisa scansione storico-filosofica. Si inizia con Husserl, si procede con Heidegger e si conclude con la tesi di Marion. Se questo «andamento» non sorprende nel lavoro (per stessa ammissione di Marion) storico-fenomenologico di *Riduzione e donazione*, può sorprendere che esso venga nuovamente alla luce in *Dato che*, in particolare nel primo libro dedicato a *La donation*; cfr. quindi pp. 11-118 [pp. 3-85].

²⁵¹ Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit. p. 99: «Tutta la storia della filosofia, a partire dalla comparsa della “teoria della conoscenza” e dei seri tentativi di una filosofia trascendentale, è la storia di poderose tensioni tra la filosofia obiettivistica e la filosofia trascendentale, è la storia dei tentativi di preservare l'obiettivismo e di riplasmarlo in forme nuove e, d'altra parte, dei tentativi del trascendentalismo di venire a capo delle difficoltà che l'idea della soggettività trascendentale e il metodo che essa esige portavano con sé. Il chiarimento dell'origine di questa interna scissione [...] permette di intravedere la *profonda aderenza a un senso*, che conferisce un'unità a tutto il divenire della storia della filosofia moderna [...]. Si tratta [...] di un orientamento che mira alla *forma finale* della filosofia trascendentale – alla *fenomenologia*». Già in un corso del 1919, il giovane Heidegger vedeva in questa scissione, in piena continuità col suo maestro, il destino stesso della filosofia. Da notare come sia proprio l'*es gibt* a determinare la frattura. Cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel, Gesamtausgabe, t. 56/57, Frankfurt am Mein 1987, § 13, p. 63: «Schon in dem Frage-ansatz “Gibt es...?” gibt es etwas. Unsere ganze Problematik ist an eine entscheidende Stelle gekommen, die in ihrer Kümmerlichkeit gar nicht diesen Anschein macht. Alles hängt davon ab, dass wir diese Kümmerlichkeit in ihrem puren Sinn verstehen, dass wir dem Sinn dieser Kümmerlichkeit verstehend folgen und bei ihr verharren, nicht mehr zurückdenken an teleologische Methode, Idealgebung, Materialgebung, psychischen Gesamtzusammenhang, Sachbereich, ja nicht einmal und noch weniger an die Idee der Urwissenschaft, der urwissenschaftlichen Methode. Wir stehen an der methodischen

marioniana, «principio ultimo»²⁵². Con l'espressione "andamento del confronto" ci riferiamo allo sviluppo della questione che abbiamo introdotto nella prima parte del nostro lavoro e che ora ci proponiamo di sviluppare in tutta la sua ricchezza: la *donation* marioniana in quanto debitrice della fenomenologia heideggeriana.

Già in *Dio senza essere*, un testo che ha come primario obiettivo di liberare Dio da ogni idolatria, e in particolare da quella più pericolosa poiché dissimulata – l'idolatria dell'essere –, dunque già in un testo in cui Marion prende decisamente le distanze da Heidegger, il fenomenologo francese si lascia andare ad una dichiarazione che suggerirebbe il contrario: «Il fatto che il dono possa coincidere con l'Essere/ente, più che da qualsiasi altro è stato suggerito da Heidegger e dal suo prendere alla lettera il tedesco *es gibt*, nel quale vi sono tracce del francese *il y a*: accostando le due espressioni, quando diremo che "c'è" (ovviamente: dell'ente) dovremo intendere come se dicessimo che *esso d(on)a (comme ce fait que ça donne)*»²⁵³.

Un solo rilievo di traduzione è qui necessario, senza addentrarsi nel contesto di *Dio senza essere* nel quale Marion invoca l'*es gibt*. Ancor prima di *Riduzione e donazione* (e quindi ancor prima di *Dato che*), Marion sfrutta l'ambiguità del francese «donner» per leggere nello *es gibt* tanto la donazione come processo, in cui *es* «dona», quanto la donazione come datum (dato, risultato) di questo processo: in altri termini, Marion legge lo *es gibt* heideggeriano alla luce dell'ambiguità della *Gegebenheit* husserliana²⁵⁴. Eppure, è abbastanza chiaro come Heidegger, nel passo

Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt». Il termine tedesco *Sachlichkeit*, difficilmente traducibile in italiano, indica l'attitudine teorica dei neokantiani, esclusivamente orientati alla cosa o all'oggetto della conoscenza (Marion traduce il termine *Sachlichkeit* con «objectivisme» in J.-L. MARION, *Remarques sur les origines de la Gegebenheit dans la pensée de Heidegger*, p. 167, nota 2); a questo tipo di conoscenza, o metodo, Heidegger contrappone quello che salvrebbe la filosofia: il metodo fenomenologico, che ci permette di saltare in un altro mondo (*eine andere Welt*) o, meglio ancora, di saltare per la prima volta (*überhaupt erst*) nel mondo.

²⁵² Cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, cit. p. 30: «Autant de réduction, autant de donation» –, aussi fondamental qu'il reste, n'a rien d'un fondement, ni même d'un premier principe. Il offre plutôt un *dernier* principe – le dernier, qu'il ne s'en trouve après lui aucun autre, le dernier surtout parce qu'il ne précède pas le phénomène, mais s'ensuit et lui laisse la priorité. Le dernier principe prend l'initiative de la rendre au phénomène».

²⁵³ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 148-149 [p. 134].

²⁵⁴ Cfr. E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, tr. it. di A. Vasa, a cura di M. Rosso, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 55: «La parola fenomeno ammette un doppio senso (*doppelsinning*) per via dell'essenziale correlazione tra l'apparire (*Erscheinen*) e ciò che appare (*Erscheinenden*)». Cfr. quanto scrive a tale proposito R. CALDARONE, *Caecus Amor*, pp. 120-121: «Ciò che colpisce Marion e richiama la perspicuità della traduzione di *Gegebenheit* con *donation*, è il fatto che già in Husserl, la distinzione fra le due facce del fenomeno, come si evince da molti passi de *L'idea della fenomenologia*, poggia su un concetto unico, la *Gegebenheit*, appunto, che permette di definire entrambi i versanti della correlazione e di porre, inoltre, la correlazione stessa». D'altra parte, con la distinzione tra «essere» ed «ente» Heidegger non fa che riprendere, nel celeberrimo § 7 di *Sein und Zeit*, la distinzione husserliana tra l'apparire e ciò che appare. Cfr. in part. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 7, pp. 50-51: «In riferimento a cosa, allora, il concetto formale di fenomenologia potrà essere deformalizzato in concetto fenomenologico e in che cosa quest'ultimo differirà dal concetto ordinario? Che cos'è ciò che la fenomenologia deve "lasciar vedere"? Che cos'è ciò che merita il nome di "fenomeno" in senso eminente? Qual è, nella sua essenza, il tema *necessario* di un procedimento che *mostrì esplicitamente*? Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a

richiamato da Marion a proposito dello *es gibt* (tratto da *Zeit und Sein*), intenda esclusivamente il processo di donazione (dell'essere, eventualmente nel modo della differenza non pensata che mette in scena l'ente) e non il suo risultato: «Per pensare propriamente l'essere bisogna abbandonare l'essere inteso come il fondamento dell'ente a favore del dare nascostamente in gioco nel disvelamento, cioè a favore dello “Esso dà”. L'essere, inteso come dono (*Gabe*) da parte di questo “Esso dà”, è dovuto al dare e si colloca in esso. Il dare non si sbarazza del dono che è l'essere, ossia l'essere in quanto dono resta legato al dare»²⁵⁵.

Pensare propriamente l'essere, spiega Heidegger nel 1962, è possibile solo a partire dal «dare», cioè dal processo che lo mette in gioco; l'essere come dono «è dovuto al dare e si colloca in esso»; questo «dare» non va scisso in un prima (cioè la donazione) e un dopo (cioè l'essere come dono, diciamo pure il risultato della donazione), ma va tenuto insieme proprio in quanto processo («l'essere in quanto dono resta legato al dare»). Se Heidegger pensa l'*es gibt* come processo, dunque come donazione (e non come datità)²⁵⁶, è perché – come abbiamo già visto in *Riduzione e donazione* – la fenomenologia deve per il filosofo di Meßkirch occuparsi in primo luogo dell'essere dell'ente, della donazione del dato, della fenomenalità del fenomeno o, in altre parole, di ciò che nel manifesto innanzitutto e per lo più non-è manifesto. Dietro ciò che si dà, cioè il dato, la datità, si nasconde per Heidegger qualcosa che innanzitutto e per lo più non si dà: l'essere, cioè la donazione.

Ora, certamente Marion, con l'ambiguità del «donner» francese, intende ricalcare il significato fenomenologico della *Gegebenheit* husserliana²⁵⁷ – in virtù della «correlazione essenziale» fra apparire (*Erscheinen*) e ciò che appare (*Erscheinenden*)²⁵⁸ –, ma è altrettanto chiaro come con Husserl (lo abbiamo già visto; cfr. *supra*, § 2) quel che appare (alla coscienza) è rimesso

ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento. Ma ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta solo in modo “contraffatto”, non è questo o quell'ente ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l'*essere* dell'ente».

²⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 9.

²⁵⁶ Ci permettiamo di distinguere tra *donazione* e *datità* perché, almeno nell'italiano, ci sembra che la differenza tra il primo termine e il secondo sia di immediata comprensione: mentre *donazione* ha già nel suo calco l'*azione*, quindi il processo che il dato porta insieme a sé venendo a manifestazione, *datità* indica come una *fissità* del dato, inteso come dato (di fatto), risultato del processo medesimo.

²⁵⁷ Ricostruiamo brevemente le tappe attraverso cui scandire, in linea molto generale, il confronto tra Marion e Husserl in *Dato che*. Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 23-29 [pp. 13-18], a partire da p. 13 [p. 24]: «La regola che lega per principio riduzione e donazione, anche se essa viene formulata come tale solo oggi, non è meno letteralmente riscontrabile già in Husserl»; pp. 35-39 [pp. 22-25], a partire da p. 36 [pp. 22-23]: «La correlazione fra l'apparire e ciò che appare, dunque la definizione stessa del fenomeno, riposa per intero sulla donazione: essa sola può investire i modi d'apparire di una dignità fenomenologica sufficiente perché essi assumano il ruolo delle apparizioni di qualcosa che appare; in breve perché essi rendano all'oggetto l'apparire. Allo stesso modo, Husserl non esita a pensare l'interna dualità del fenomeno, e dunque sia ciò che appare sia l'apparire, a partire dall'unica donazione». Infine, vedi pp. 39-46 [pp. 25-30], a partire da p. 39 [p. 25]: «Anche se rafforzata dal suo complesso gioco con la riduzione, la donazione non avrebbe mai potuto correlare le due facce del fenomeno, se Husserl non avesse fatto un ultimo passo, senza dubbio il più decisivo – quello di legare l'immanenza all'intenzionalità».

²⁵⁸ E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, p. 55.

in ultima istanza al paradigma dell'oggetto²⁵⁹, che deforma l'apparire stesso (quindi la donazione)²⁶⁰. Come abbiamo visto sintetizzando l'«apertura» husserliana delle *Ricerche logiche*, Heidegger si fa in qualche modo «erede», almeno secondo Marion, di questa «donazione» monca (o piatta, come il fenomeno che accoglie); Heidegger vede prima di chiunque altro non solo che ciò che si dà può non mostrarsi²⁶¹, ma che innanzitutto e per lo più *non* si mostra affatto. La fenomenologia, in questo senso, non può (non deve) limitarsi all'oggettualità ma alla piena e assoluta fenomenalità di ciò che appare (in questo senso, l'interpretazione, l'ermeneutica, svolgono in fenomenologia una funzione primaria)²⁶².

D'altra parte, è Marion stesso a prendere le mosse dal «paradigma dell'oggetto»²⁶³ husserliano in *Dato che*, riprendendo così le analisi che avevano caratterizzato *Riduzione e donazione*. Significativamente, le righe che precedono il paragrafo dedicato all'*es gibt* di Heidegger sono proprio quelle in cui Marion muove le più serie accuse alla *Gegebenheit* husserliana. a) In primo luogo, Husserl limita l'apparire del fenomeno (cioè la sua fenomenalità) all'oggettualità, unico orizzonte possibile²⁶⁴. b) In secondo luogo, Husserl «confonde la donazione stessa con

²⁵⁹ Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 52-55 [pp. 34-37], in part. p. 55 [p. 37]: «Husserl torna indietro rispetto al suo passo avanti, restringendo la donazione ad una delle sue minori possibilità fenomenologiche, l'oggetto».

²⁶⁰ Una tesi che trova un sostegno almeno parziale (perché poi Heidegger, con l'Ereignis, brucerà il terreno guadagnato tramite la donazione) anche nella lettura di Rosaria Caldarone. Cfr. quindi R. CALDARONE, *Caecus Amor*, p. 169: «Quel che interessa [a Marion] è il modo nuovo in cui, con Heidegger, la donazione comincia a configurarsi ben oltre il ruolo conferitole da Husserl che pure, come anche Heidegger riconosce, innesca la questione. [...] In un certo senso, a Marion interessa quel punto della riflessione di Heidegger in cui la comprensione di Husserl, proprio in forza del massimo di accoglienza di cui è capace, rivela una piega inedita, più profonda, nella donazione, e in forza di questo stesso si traduce però necessariamente in esodo dal testo husserliano, che si dimostra inadeguata a reggere la misura della possibilità di ciò che tuttavia ha liberato».

²⁶¹ Il caso vuole che Heidegger, pur esponendo a più riprese questa celeberrima tesi, decida di non percorrerla fino in fondo. Un caso esemplare di questa bizzarra decisione riguarda i fenomeni della religione. Scrive infatti J.-L. MARION, *Le Visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005; trad. it. di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, p. 16: «La fenomenologia non soltanto offre un metodo all'ontologia (Heidegger) ma lo offre a ogni regione di fenomeni non direttamente visibili e quindi immediatamente invisibili – dunque, in primo luogo, alla religione in quanto rivelazione. La fenomenologia sarebbe, quindi, il metodo per eccellenza della manifestazione dell'invisibile attraverso i suoi fenomeni indiziali – e, dunque, anche il metodo della teologia». Relegando il metodo fenomenologico al servizio dell'ontologia, altra celeberrima tesi heideggeriana, Heidegger si preclude quei fenomeni (non solo quelli religiosi, ma anche questi) che *non* devono *essere* per apparire.

²⁶² A giudizio di Stefano Cazzanelli, Marion tralascia (più o meno volontariamente) quasi del tutto l'ermeneutica della fatticità commentando i testi del giovane Heidegger: «Ci sorprende che un lettore così attento come Marion non veda in questo primo corso di Heidegger [1919] la presenza determinante dell'ermeneutica della fatticità. [...] Ci sembra evidente come tutti questi primi corsi di Friburgo approfondiscano lo stesso problema, vale a dire l'interpretazione fenomenologica del nostro essere-nel-mondo» (S. CAZZANELLI, *Indicación formal y donación*, cit. p. 197, trad. mia).

²⁶³ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 52-55 [pp. 34-37].

²⁶⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, cit. pp. 53-54 [pp. 35-36]: «Quale oscura autorità impone di sussumere sotto l'oggetto e la sua oggettualità tutto ciò che è e tutto ciò che si dà? Si risponderà dicendo che si tratta della "ontologia formale che è, come sappiamo, la scienza eidetica dell'oggetto in generale"? Ma con quale diritto "lo sappiamo", e che significa, rispetto al fenomeno, "il privilegio dell'oggettualità originaria" se non la sussunzione di ciò che appare e si dà, sotto una categoria che non si dà e che non appare? [...] Per quale motivo, infine, il fenomeno che appare solo nella misura in cui si dà, dovrebbe ammettere l'oggettualità come suo orizzonte originario? Perché questo orizzonte fenomenale non potrebbe aprirsi a partire, per esempio, dalla donazione stessa che gli conferisce la possibilità di apparire? Quale privilegio fenomenologico si dovrebbe accordare all'oggettualità – che non (si) dà né si mostra – di fronte alla donazione che dona il fatto di mostrarsi? L'interpretazione dell'ente a partire dall'oggettualità non mette

l'oggettualità»²⁶⁵. Così facendo, egli «ipoteca [...] la sua essenziale conquista – che attraverso la riduzione, la donazione decida della fenomenalità – sottomettendola al paradigma ininterrogato dell'oggettualità»²⁶⁶.

Rispetto all'oggettualità con cui Husserl definisce il fenomeno che appare alla coscienza trascendentale, come si pone l'essere con cui Heidegger mostra la donazione di ciò che è – la fenomenalità dell'ente? A giudizio di Marion, «da un estremo all'altro del suo percorso, egli pone e mantiene la questione dell'essere nella figura più originale dello “es gibt” – letteralmente “si dà” [*cela donne*]; ma alla fine anche lui indietreggia davanti all'originarietà della donazione»²⁶⁷. Occupiamoci al momento della *pars construens*, limitandoci cioè alla ricchezza dell'*es gibt* heideggeriano attraverso la lettura che ne fa Jean-Luc Marion – dedicheremo il prossimo paragrafo alla *pars destruens*: l'*Ereignis*.

Marion commenta a più riprese²⁶⁸ l'*es gibt* heideggeriano, ma – stranamente e per quanto ne sappiamo – non cita mai un decisivo passo della *Lettera sull'«Umanismo»* (1946), nel quale Heidegger afferma, guardando retrospettivamente a *Essere e tempo*: «Proprio perché l'essere è ancora impensato, anche in *Sein und Zeit* dell'essere si dice che “si dà” (*es gibt*)»²⁶⁹. Stando a questo passo, sembrerebbe che l'essere, ancora impensato in *Sein und Zeit*, prenda la forma (provvisoria) dello *es gibt* (in attesa di un linguaggio che sappia dirlo adeguatamente).

Ora, è interessante notare come Heidegger scriva ciò, nella *Lettera*, appena dopo aver citato il detto di Parmenide, che suona (frammento 6): «ἔστι γὰρ εἶναι». Eppure, commentando lo stesso identico detto parmenideo nel corso della conferenza su *Tempo e essere* (1962), Heidegger sembra cambiare strategia argomentativa: «L'ἔστι nel detto parmenideo significa certo, tradotto alla lettera: *es ist*, “esso è”, ma porre l'accento su questo fa sentire nello ἔστι soltanto quello che i Greci già allora pensavano con esso e che noi possiamo trascrivere con: *es vermag*, “esso è capace”. Tuttavia, il senso di questo *Vermögen*, di questo “essere capace”, a quel tempo come in seguito rimase

dunque soltanto in causa la sua entità, ma soprattutto la sua fenomenalità, perché essa minaccia la donazione che le rende ambedue possibili».

²⁶⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 55 [p. 37]: «Ora, che l'oggetto possa anch'esso darsi non implica che il dato debba sempre o inizialmente oggettivarsi; che l'oggettualità offra un modo di donazione, non autorizza ad assimilare tutti i modi di donazione a dei modi di oggettualità; che la donazione non offra la norma ultima della fenomenalità, esclude per principio, al contrario, che l'oggettualità possa riassumerla, regolarla o misurarla».

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ J.-L. MARION, *Étant donné*, cit. p. 46 [pp. 37-38].

²⁶⁸ In ordine cronologico; J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* (1982), pp. 148-155 [pp. 134-139]. J.-L. MARION, *Riduzione e donazione* (1989), in part. pp. 73-78, J.-L. MARION, *Étant donné* (1997), in part. pp. 56-59 [pp. 37-40]; J.-L. MARION, *Remarques sur les origines de la “Gegebenheit” dans la pensée de Heidegger* (2008); J.-L. MARION, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation* (2012); J.-L. MARION, *Dio e l'ambivalenza dell'essere* (2014), in part. pp. 28-36, in J.-L. MARION-É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*.

²⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 63.

impensato quanto l'Es che *Sein vermag*, cioè quanto “ciò” che “è capace di essere”. *Sein vermögen*, “essere capace di essere”, significa: *Sein ergeben und geben*, “apportare e dare essere”. Nello ἔστι si cela lo “Esso dà”²⁷⁰. Non solo, ma «quest'ultimo si sottrae al dono che Esso dà, e questo dono sarà in seguito pensato e definito concettualmente come l'essere con riferimento esclusivo all'ente»²⁷¹.

Che cosa significa ciò che abbiamo appena letto? Che per lo Heidegger della conferenza *Tempo e essere* lo *es gibt*, tanto presente in *Sein und Zeit* – e in qualche modo sminuito dalla *Lettera* –, è proprio ciò che muove il gioco della differenza ontologica (essere/ente), impensata dalla tradizione occidentale. Non è dunque l'essere che, impensato da *Sein und Zeit*, assume la forma dello *es gibt*, ma è lo *es gibt* che, «sottratto al dono che esso dà» in quanto è questa donazione medesima, mette sulla scena l'essere. Che poi la tradizione onto-teo-logica non riesca a pensare l'essere che a partire dall'ente (differenza ontologica impensata) non cambia in nulla il fatto che, per poter parlare di «essere» e di «ente», *es* deve prima *dare* (essere, tempo, eventualmente in modo inautentico)²⁷². Marion, si può presumere, non cita mai la *Lettera sull'«Umanesimo»* a proposito della questione dello *es gibt* perché l'ultimo Heidegger sembra guardare di buon grado allo *es gibt* già presente in *Essere e tempo*²⁷³ – contraddicendo dunque, almeno parzialmente²⁷⁴, la sentenza pronunciata sullo *es gibt* nella *Lettera*.

È dunque a ragione che l'analisi dello *es gibt* presente in *Étant donné* posizioni la propria lente ermeneutica sul testo di *Essere e tempo*: «infatti, sin da *Sein und Zeit*, in cui l'essere avrebbe dovuto infine e decisamente aprirsi per e su se stesso e fissare il suo orizzonte assolutamente proprio (il tempo), esso si trova malgrado tutto già accompagnato e anche preceduto dal “ça donne”»²⁷⁵. Non solo, allora, per Marion, l'analisi dello *es gibt* heideggeriano può a ragione prendere le mosse da *Essere e tempo*, ma il ruolo qui giocato dalla *donazione* accompagna e precede l'orizzonte dell'essere: il tempo. Vediamo come.

A cominciare dai primi passi di *Sein und Zeit* (§ 2), Heidegger invoca lo *es gibt*²⁷⁶ come, osserva Marion, «un'istanza non ontica che rende l'essere [...] accessibile»²⁷⁷. Nota Marion che

²⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, pp. 11-12.

²⁷¹ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 12.

²⁷² Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, pp. 24-25.

²⁷³ Si può però anche avanzare una tesi più scomoda e affermare che Marion non cita la *Lettera* perché questa lettura dell'*es gibt* non gli fa comodo. Non è certamente un caso che Heidegger, tornando sulla questione dell'*es gibt* nel testo del 1962, riprenda il titolo, ma invertendolo, della sua prima e fondamentale opera (datata 1927).

²⁷⁴ Non va dimenticato, infatti, il nesso essenziale tra *es gibt* e *destino dell'essere* già presente nella *Lettera*. Cfr. allora M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, p. 63: «Questo “si dà” domina come il destino dell'essere, la cui storia perviene al linguaggio dei pensatori iniziali».

²⁷⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 57 [p. 38].

²⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 2, p. 18: «L'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'esserci, nel “c'è” [*es gibt*]».

²⁷⁷ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 57 [p. 39].

quest'istanza, ontico-ontologica, nel 1927 è precisamente il *Dasein*, il quale deve infatti *darsi*²⁷⁸ affinché l'essere *si dia* a sua volta: «l'essere ammette una condizione ontica, il *Dasein*, che deve essere perché l'essere stesso sia – o piuttosto (poiché l'essere non saprebbe essere) avvenga sotto la figura di una donazione: per apparire secondo una sua modalità assolutamente propria, l'essere arriva in un “si dà”»²⁷⁹. Mostrare ciò è però possibile *solo* fintanto che il *Dasein* è²⁸⁰. Solo il *Dasein* assicura la verità dell'essere, in quanto sua condizione ontica. Ma come si dispiega la fenomenalità (verità) dell'essere? «Secondo la donazione, scrive Marion, [cioè] attraverso un “si dà”»²⁸¹. Ciò conduce Marion ad un'ultima e decisiva constatazione: solo tramite la “donazione”²⁸² del *Dasein* nel suo intero, viene messo in scena il “si dà” dell'essere.

Che cosa accade esattamente con questo *es gibt*? Qualcosa di decisivo, senza dubbio in Heidegger ma altrettanto in Marion. Scrive quest'ultimo: «L'ente si scopre, ma l'essere “se ne differenzia essenzialmente” attraverso un modo assolutamente proprio di messa in luce: avanziamo l'ipotesi che questo modo radicalmente diverso di fenomenalità si compia attraverso un “si dà” (*cela donne*). L'essere, nella misura in cui differisce dall'ente, appare immediatamente secondo la donazione»²⁸³. Almeno due *decisivi* rilievi sono qui necessari per la nostra indagine. a) Secondo Marion, la fenomenalità dell'essere (non dell'ente) si compie attraverso l'*es gibt*. b) Quindi, se questo è vero, lo è altrettanto il fatto che l'*es gibt* guida, come nell'ombra e da dietro le quinte, la storia dell'essere – cioè, per essere ancora più precisi, la differenza ontologica. Infatti, solo l'*es gibt* permette di distinguere (differenziare) la fenomenalità dell'essere da quella dell'ente, perché solo nel processo di donazione, cioè nel *cela donne*, l'essere in definitiva non può mai darsi come un ente – essendo questa donazione medesima²⁸⁴. Ma perché *solo* l'*es gibt* permette di mettere in luce

²⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 43, c, p. 257: «Certamente solo fintanto che l'Esserci è [*ist*], cioè fintanto che è la possibilità ontica della comprensione dell'essere, “c'è” [*es gibt*] essere».

²⁷⁹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 57 [p. 39].

²⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 44, c, p. 277: «“C'è” [*gibt es*] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]. Ed essa è soltanto in quanto e fintanto che l'Esserci è. Essere e verità “sono” cooriginari». Da confrontare con *ivi*, § 63, p. 376: «Se però “c'è” essere solo in quanto la verità “è”, e se la comprensione dell'essere si modifica sempre secondo il modo della verità, la verità originaria e autentica dovrà garantire la comprensione dell'Esserci e dell'essere in generale».

²⁸¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 58 [p. 39].

²⁸² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 62, p. 368: «Il problema di poter-essere-un-tutto da parte dell'Esserci ha perso ora del tutto il carattere iniziale, quando poté sembrare un problema meramente teoretico e di metodo, imposto all'analitica dell'Esserci dalla tendenza a raggiungere una “datità” [*Gegebenheit*] completa di tutto l'Esserci». È interessante notare qui che *questa* datità [*Gegebenheit*] viene tradotta da Marion (cfr. *Étant donné*, p. 58 [p. 39]) con «donation», ma una simile traduzione non va affatto da sé. Secondo Janicaud, ad esempio, il *Geben* heideggeriano si riferisce sì a un *donare* [*donner*] ma non al sostantivo *donazione* [*donation*] (cfr. D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009, pp. 204-213). Sempre nel contesto della traduzione dal tedesco al francese, Janicaud contesta a Marion anche la traduzione di *Ereignis* con *avènement*, la quale disperderebbe il gioco tra *Ereignis* e *eignen*: «Una lettura ontica dell'*Ereignis* fa violenza all'intenzione più esplicita del pensatore: pensare, a partire dall'*Ereignis*, l'essere dell'ente» (traduzione mia).

²⁸³ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 58 [pp. 39-40].

²⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 7.

l'essere, e non l'ente, mantenendo quindi il principio fondamentale della differenza ontologica – l'essere *non* è un ente?

Risposta: perché solo la donazione permette di pensare il *gioco* della differenza ontologica, nel quale l'essere si ritira per mostrare l'ente. Ma come possiamo tradurre, in altri termini, questo *gioco*? Come quello della donazione che ritirandosi mostra il dono. È Marion stesso ad indicarlo²⁸⁵, poiché è Heidegger, nella conferenza *Tempo e essere*, a mostrarlo chiaramente: «All'inizio del pensiero occidentale è pensato lo "essere", ma non lo "Esso dà" in quanto tale. Quest'ultimo si sottrae a favore del dono che Esso dà, e questo dono sarà in seguito pensato e definito concettualmente come l'essere con riferimento esclusivo all'ente»²⁸⁶.

Come descrivere questo «dare»? Come un «destinare»: «Il dare che, dando soltanto il suo dono, trattiene e sottrae se stesso, noi lo chiamiamo il destinare»²⁸⁷. Nel momento in cui *si dà* il dono si dà anche, ma «sottraendosi»²⁸⁸, il donare, la donazione. Tra la differenza ontologica e la storia dell'essere come nichilismo – cioè come differenza ontologica *non* pensata – sta il «si dà»²⁸⁹. Tutto accade come se, almeno per l'ultimo Heidegger, l'essere solo non bastasse più al mantenimento di questo equilibrio – poiché pensare l'essere per sé lo riconduce sempre e inevitabilmente alla sua accezione metafisica – ma fosse necessaria un'istanza preliminare, «la donazione all'opera nel "si dà"; perché essa sola rende possibile, in una sola presa, la differenza di essere ed ente e il ritrarsi»²⁹⁰.

²⁸⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 61 [pp. 41-42]: «Bisogna assolutamente concepire che il ritrarsi del donare (dono che dona) non arriva a contraddire, tardivamente e dall'esterno, la consegna che rilascia il dono donato, ma fa tutt'uno con essa: per donare il dono, il donare deve ritrarsene "... in favore del donato". Il donare [*Geben*] si trattiene fuori dal dono [*Gabe*], dalla sua visibilità e dalla sua disponibilità, precisamente perché, donandolo, se ne disfa e se ne ritira, dunque devia e l'abbandona a se stesso; per una inevitabile conseguenza, il donare non può mai apparire *con*, o ancora meno *come* il dono che ha donato, perché per donarlo non solo se ne distacca, ma inoltre lo differisce».

²⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 12.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Sottrarre al nascondimento è il senso col quale Heidegger intende la verità esperita dai greci (e ripresa dal metodo fenomenologico, nel senso del «portare a manifestazione»). Ci permettiamo di citare l'ottima sintesi al termine del glossario di *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, ed. cit., p. 607: «*Unverborgenheit* è il termine con il quale Heidegger intende rendere il senso del greco ἀ-λήθεια, sottolineando che per esprimere la "verità" i Greci usavano un concetto negativo (formato con l'alpha privativo, reso da Heidegger mediante l'*Un-* di *Unverborgenheit*, e la radice λαθ-ληθ: "essere latente, nascosto"). [...] Il fenomeno della verità, pensato nel senso suggerito dall'etimologia greca, è dunque uno strappare all'occultamento e alla latenza, un portare a manifestarsi – una accezione, questa, sottolineata nei vocabolari di greco di Wilhelm Pape e Gustav Benseler che Heidegger usava». Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 62 [p. 42]: «[...] questo ritrarsi stesso va inteso come il proprio dell'essere, la sua più intima sporgenza; a questo punto non si tratta più di pensare direttamente l'essere come tale (al modo di un ente), ma il suo ritrarsi come tale, poiché questo ritrarsi si dà come l'essere».

²⁸⁹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 62 [p. 42].

²⁹⁰ *Ibid.*

Non dobbiamo sottovalutare l'importanza di queste affermazioni. Infatti, che «l'essere prosegu[a] nel suo ritrarsi» è un «paradosso» che «si chiarisce solo a partire dalla donazione»²⁹¹. Marion qui si limita al commento di alcuni passaggi decisivi di *Tempo e essere*, ma al lettore esperto di *Dato che* non può sfuggire l'essenziale: la donazione (*es gibt*) che dona ritirandosi non solo è ciò che permette di mantenere l'equilibrio tra la differenza ontologica e la storia dell'essere come nichilismo (questione precipuamente heideggeriana), ma è anche ciò da cui trae ispirazione (senza dubbio) la *pli du donne* marioniana – cioè la donazione medesima. Che cosa significa *pli du donne*? In base a cosa possiamo dire, indifferentemente, piega del dato e donazione del dato? Perché Marion, per spiegare la donazione utilizza l'immagine della *piega*? Infine, in che relazione sta la *piega del dato* con l'ἀ-λήθεια heideggeriana (quindi anche con la differenza ontologica)?

Partiamo dall'ultima domanda aiutandoci col testo di Marion. Introducendo per la prima volta l'espressione «pli du donné» (piega del dato), il fenomenologo francese scrive: «Ora, la donazione non può mai apparire se non indirettamente, nella piega del dato (come l'oggettività nel suo legame con l'oggetto, come l'essere nella differenza con l'ente)»²⁹². Così rispondiamo anche alla seconda domanda, che chiedeva dell'equivalenza tra donazione e piega del dato. Infatti «il dato non si affranca dalla donazione e non può farlo: vi riconduce perché proviene da essa, ne porta il segno o piuttosto si identifica con essa. Ogni dato manifesta la donazione, perché il processo del suo avvento la dispiega. La donazione si apre come piega del dato: il dono dato *in quanto* si dà secondo il suo proprio evento»²⁹³. Che la donazione non possa che apparire *indirettamente*, come piega del dato, significa che sta al fenomenologo portarla a manifestazione perché essa non si dà direttamente. Infatti, scrive sempre Marion: «la donazione si apre come piega del dato: il dono dato *in quanto* si dà secondo il suo proprio evento».

Sebbene Marion pensi l'evento in maniera del tutto differente da Heidegger – lo vedremo –, non può qui sfuggire l'essenziale: la donazione si dà indirettamente²⁹⁴ proprio come l'essere rispetto all'ente (differenza ontologica); di più, e soprattutto, il dato si dà *in quanto* donazione (cioè secondo

²⁹¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 62 [p. 43]. In un certo senso, tutto il nostro lavoro ruota intorno a questa sentenza, ma capovolgendola: «la donazione avanza nel suo ritiro – questo paradosso non può che chiarirsi a partire dall'essere». Per capire meglio questo *curioso* capovolgimento, vedi *infra*, § 18.

²⁹² J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 67 [p. 47].

²⁹³ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 110 [p. 79].

²⁹⁴ Cfr. quindi J.-L. MARION, *Donazione ed ermeneutica*, contenuto in J.-L. MARION-É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, pp. 43-64, vedi in part. cit. p. 58: «Così l'ermeneutica dipende dalla struttura di domanda e risposta, vale a dire dalla struttura del dato articolato sul visibile: l'ermeneutica stessa costituisce un caso particolare del gioco tra ciò che si dà e ciò che si mostra, tra la chiamata del dato e la risposta (attraverso il senso) di ciò che in essa si mostra. [...] Lungi dall'oltrepassare la donazione, o dal sostituirci, l'ermeneutica vi si dispiega, quasi come un caso particolare del rapporto originale tra ciò che si dà e ciò che si mostra. Evidentemente, tale statuto fenomenologico dell'ermeneutica (e non: tale statuto ermeneutico della fenomenologia) diviene pienamente intelligibile ritornando all'analisi di Heidegger che, in *Essere e tempo*, pensa l'interpretazione [*Auslegung*] come una comprensione [*Verstehen*], e non l'inverso».

l'evento del suo venire a manifestazione). In quanto? Non è esattamente così che Marion leggeva il passaggio fenomenologico da Husserl a Heidegger (cfr. *supra*, § 3. *Dalla riduzione all'interpretazione*)? Senz'altro. L'*in quanto* (tedesco *als*) è per Heidegger come la prima parola chiave dell'ermeneutica (cioè dell'interpretazione dell'essere dell'ente e, successivamente, dell'essere tout court): «Lo “in quanto” forma la struttura esplicativa del compreso; come tale costituisce l'interpretazione»²⁹⁵.

Detto questo, siamo pronti all'ultimo passo: rispondere all'ultima domanda, cioè quella che chiede in che relazione sta la *piega del dato* con l'ἀ-λήθεια (e quindi la differenza ontologica) heideggeriana. Non serve da parte nostra alcuno sforzo ermeneutico, perché è Marion stesso ad ammettere questo legame in una nota che va citata nella sua interezza: «In ciò che concerne lo *es gibt* utilizzato da Heidegger, la sua trasposizione nello *il y a* francese non può essere giustificata, malgrado l'uso. L'analisi di *Sein und Zeit* non mira che a far giocare la piega fra il dono dato [*Gabe*] e un donare [*Geben*] in cui Heidegger vuole evitare che si confonda la donazione con un eventuale dono donante»²⁹⁶. Riprenderemo questo punto analizzando, in un paragrafo a parte, il *pli du donne* marioniano. Certo è che, come abbiamo cercato (anche solo brevemente) di mostrare, le nostre supposizioni trovano nella lettera di Marion una conferma vicina all'evidenza.

D'altra parte, ci saremmo volentieri concentrati sul confronto tra le due donazioni – senza rimandare l'indagine ad un secondo momento – se una più rilevante discrepanza di fondo tra l'*es gibt* e la *donation* non si fosse immediatamente presentata sulla scena (nel paragrafo che Marion dedica, in *Dato che*, al *cela donne/es gibt* di Heidegger). Infatti, è proprio quando Marion sembra accogliere l'*es gibt* heideggeriano senza riserve che *qualcosa* viene ad ostacolare la donazione. Non *qualcosa*, non *es*, ma l'*evento*, *Ereignis*, che alla donazione si sostituisce.

²⁹⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 184.

²⁹⁶ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 111, nota 1 [p. 80, nota 127].

§ 12. Il varco chiuso dall'Ereignis

Heidegger, interpretando l'*es* che *gibt* come *Ereignis* (evento)²⁹⁷, commette una doppia infrazione: a) in primo luogo contraddice se stesso, perché l'*Es* che dà, che si voleva «indeterminato ed enigmatico»²⁹⁸ risulta invece, in ultima istanza, determinato come *das Ereignis*, l'evento²⁹⁹; b) in secondo luogo Heidegger, con l'*Ereignis*, riconduce l'economia del dono alla dinamica dello scambio – interna alla metafisica e approfonditamente scandagliata da Marion in *Dato che*. Questo secondo punto, non esplicitato da Marion, chiederà da parte nostra uno sforzo ermeneutico. Ma prima di far ciò, è bene tornare sul primo punto citato.

Nel giro di poche righe interne a *Tempo e essere*, Heidegger sembra contraddirsi. Prima difende e afferma con forza la *neutralità* (d'altronde già grammaticale)³⁰⁰ dell'*es* che dà: «[...] abbandoniamo il tentativo di determinare, per così dire isolatamente, l'*Es* per se stesso. Teniamo fermo quanto segue: l'*Es* nomina – per lo meno nell'interpretazione più immediata – un essere presente di qualcosa che è assente»³⁰¹. Indeterminato, enigmatico, l'*Es* va considerato «semplicemente [...] a partire dalla modalità del “dare” che gli appartiene, cioè a partire dal “dare” inteso come destino, come offrire diradante»³⁰². Da queste prime e decisive righe che abbiamo letto, Heidegger si esprime con grande chiarezza in merito allo *Es* che dà. Non solo noi «abbandoniamo» ogni tentativo di determinazione dell'*Es*, ma siamo chiamati a pensarlo in relazione al «dare» cui si lega inscindibilmente in quanto *es gibt* (si dà).

²⁹⁷ Come nota giustamente Marion, è Heidegger stesso, nel *Protocollo di un seminario sulla conferenza Tempo e essere*, ad esprimersi in questi termini. Cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 35: «L'*Es gibt* è chiarito innanzitutto in considerazione del *geben*, cioè del “dare”, e poi in considerazione dell'*Es* che dà. Quest'ultimo è interpretato come *Ereignis*, come “evento”».

²⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 23.

²⁹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 25.

³⁰⁰ Sulla corretta traduzione dell'*es gibt* tedesco, almeno per Marion, rinviamo a J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 56, nota 1 [p. 38, nota 71]: «La traduzione abituale attraverso “il y a” (c'è), certo ammissibile nel linguaggio corrente, non si giustifica più non appena si vuole la precisazione del concetto. Essa occulta, infatti, tutta la semantica della donazione che malgrado tutto struttura l'*es gibt*. [...] Così, ci atteniamo a un “cela donne” (si dà), esatto quanto inabituale; esso permette almeno di ricorrere ad altre formule idiomatiche d'indiscutibile portata fenomenologica, in cui ci imbattemo più avanti».

³⁰¹ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 24

³⁰² M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 25.

Cosa nomina, però, Heidegger, chiamando in causa il «destino» e l'«offrire»? Vediamo. La lingua tedesca ci aiuta a capire bene in che senso, per Heidegger, l'offerta e il destino «si coappartengano» (*ibid.*). Un verbo in particolare dice questa co-appartenenza: è il verbo «schicken», «destinare»³⁰³ e insieme «inviare». Come vedremo, anziché mantenere l'equilibrio tra *offerta e destino*³⁰⁴, Heidegger propenderà decisamente per uno dei due poli del verbo «schicken».

Alla problematicità del *geben* si sovrappone quella dello *es*. L'*es* è ciò che dona e, affinché non venga confuso con l'ente, va mantenuto nella sua neutralità propria (*es* come *ciò*, fr. *cela*): «perché “si dia” veramente, scrive Marion, occorre che il “si” resti pensato in e a partire dal “dare”, dunque indeterminato ed anonimo come tale; altrimenti esso volgerebbe inevitabilmente verso l'ente (anzi, l'ente supremo). Solo l'enigma del “si” anonimo salvaguarda la donazione»³⁰⁵.

Questa prima e fondamentale cautela non viene però mantenuta da Heidegger, il quale a distanza di poche righe scrive: «Nel destinare l'essere da parte del destino, nell'offrire il tempo, si mostra un “assegnare in proprietà” (*Zueignen*) – un “trasmettere in proprietà” (*Übereignen*) – l'essere come presenza e il tempo come ambito dell'aperto, nel carattere che è loro proprio (*in ihr Eigenes*). Ciò che determina entrambi – tempo e essere – nel loro carattere proprio, cioè nel loro coappartenersi, noi lo chiamiamo: *das Ereignis*, “l'evento”»³⁰⁶.

Quanto detto da Heidegger a proposito dell'anonimato del «si» che «dona», e del reciproco appartenersi di destino e offerta (donazione) come «destinare», svanisce in un attimo. «Svanisce» è non a caso il termine utilizzato da Heidegger per descrivere il sovrapporsi dell'*Ereignis* all'essere:

³⁰³ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 12. Su questo preciso punto della questione, Marion torna in una conferenza del 2014. Cfr. J.-L. MARION, *Dio e l'ambivalenza dell'essere*, contenuto in J.-L. MARION-É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, pp. 33-34: «Nondimeno, ricevere un dono significa non soltanto vederne l'origine, ma anche costituirsi come destinatario – destinatario nel senso in cui il destino invia [*Geschick*] e provoca un processo di avvenimento, in assenza del quale il dono apparirebbe soltanto come un fatto bruto, una semplice trovata, un incontro a caso, senza significato né intenzione, incapace di permettere non solo la riconoscenza, ma anche il rifiuto, il disgusto e persino la stessa presa di possesso». Significativamente, Marion pur parlando in francese cita proprio il termine tedesco utilizzato da Heidegger, *Geschick*, per descrivere questo doppio significato insito nel termine di «destino».

³⁰⁴ Sul legame tra *offerta dell'Esserci e destino dell'essere*, cfr. già M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?*, in part. *Poscritto*, ed. cit., pp. 53-57. Vedi anche *supra*, § 12. *Dell'essere, non ne è rimasto niente*.

³⁰⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 63 [p. 43]. Cfr. anche J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 152-153 [p. 137]. È interessante notare come in *Dio senza essere* l'esigenza di mantenere anonimo il donatore, affinché si dia piena distanza tra *chi* dona e *colui* che riceve il dono, svanisce nella misura in cui Marion, pur crociandone il nome, lo chiama *Dieu*: «La distanza implica uno scarto irriducibile, implica propriamente la disappropriazione. Per definizione, essa separa totalmente i termini che, proprio per questo, possono giocarvi il loro invio e il loro rinvio. Dunque, se con l'*ousia* del figliol prodigo ciò che entra nella distanza e nella donazione è nientemeno che l'Essere/ente, l'altro termine resterà per sempre “enigmatico” – più ancora di quanto lo dica Heidegger. Non ci sono dubbi che non si chiamerà *Essere*, poiché l'Essere è una cosa sola con l'ente in virtù della differenza ontologica appropriata a se stessa dall'*Ereignis*. Non ci sono dubbi che si riconoscerà in nessun ente (e soprattutto è certo che non vi si riconoscerà “per eccellenza”), poiché l'ente appartiene a questo lato della distanza. Lo chiameremo Dio, ma crociando Dio con la croce che lo rivela solo nella scomparsa della sua morte e della sua resurrezione».

³⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 25.

«Il dono dell'essere presente è proprietà (*Eigentum*) del far avvenire. L'essere svanisce nell'evento»³⁰⁷. Così, nel dire «es gibt Sein» e «es gibt Zeit», contrariamente a quanto affermato *supra*³⁰⁸, lo «*Es* che dà si attesta [...] come l'*Ereignis*, come l'evento». A cosa è dovuta questa «attestazione»? Perché il *si*, preteso anonimo, improvvisamente non lo è più? Qualcosa di più profondo è entrato qui in gioco, senza però annunciarsi: è l'ermeneutica³⁰⁹.

«L'*Es gibt*, si legge nel *Protocollo*, è chiarito innanzitutto in considerazione dell'*Es* che dà. Quest'ultimo è interpretato come *Ereignis*, come “evento”»³¹⁰. A cosa è dovuta dunque questa interpretazione? La risposta di Marion è chiarissima: «Noi pensiamo che l'irruzione dell'*Ereignis* tenda – senza giungervi completamente – a dissimulare che la donazione, costantemente utilizzata da Heidegger per svelare l'essere, si ritrova pertanto da lui disertata»³¹¹. Tutto avviene, cioè, come se Heidegger, intravedendo le straordinarie possibilità aperte dalla donazione (l'*es gibt* come *varco*, appunto) e pur mobilitandone, «più potentemente di ogni altro fenomenologo»³¹², alcune proprietà, non spinga fino in fondo il discorso sull'*es* che *gibt*, rifugiandosi – per così dire – nell'*Ereignis*³¹³.

Perché Heidegger *non* si spinge fino in fondo? Che senso ha chiedersi, con Marion, se Heidegger non riconosca la preminenza della donazione «per timore»? Perché Heidegger dovrebbe temere la donazione? Perché per Marion, infine, egli «nasconde di nascondere»³¹⁴ questo timore? Forse, più semplicemente, Marion *vede* con e oltre Heidegger laddove il filosofo di Meßkirch *non ha mai visto* – o *non ha voluto vedere*.

Donde nasce l'esigenza, infatti, di mantenere nell'anonimato il *si* che *dà* – cioè, per usare la terminologia di Marion, il «donatario» (*donateur*)? Quali sono le ragioni per le quali Heidegger introduce l'*Ereignis*? Cosa spinge il filosofo tedesco, al di là del «timore» della donazione, ad invocare *in questo contesto* proprio l'evento? Marion, se ci è concesso dirlo, è su *questo* punto eccessivamente frettoloso.

³⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 28.

³⁰⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 23: «L'*Es* è così ancora indeterminato, enigmatico, e noi stessi rimaniamo perplessi non vedendo soluzione a questo enigma. Per risolverlo è consigliabile determinare l'*Es* che dà a partire dal “dare” poc'anzi delineato. Questo dare si è mostrato come un destinare “essere”, cioè come “tempo” nel senso dell'offrirsi diradante».

³⁰⁹ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 64 [p. 44]: «Questa attestazione (*es* come *Ereignis*) dipende, di fatto, da un'interpretazione. [...] Ma con quale diritto si può giustificare quest'interpretazione?».

³¹⁰ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 35.

³¹¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 65 [p. 45].

³¹² *Ibid.*

³¹³ Se c'è una costante nell'interpretazione marioniana del pensiero di Martin Heidegger è proprio il ritorno dell'*Ereignis* come «cavallo di Troia» della cittadella heideggeriana: così in *Dio senza essere*, così in *Riduzione e donazione* (per cui vedi *supra*, in part. § 12) e, infine, in *Dato che*.

³¹⁴ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 66 [p. 45].

Una lettura più cauta di *Tempo e essere*, a partire dall'introduzione/irruzione dell'*Ereignis*, mostra infatti, a nostro avviso, come nell'evento giochi ancora un ruolo cruciale la *donazione*. Quest'ultima si dà come «offerta». Che cosa nomina l'evento? «Noi lo possiamo pensare per il momento solo partendo da ciò che, considerando con pre-vidente cautela l'essere e il tempo, si annuncia come destino e come offrire, ai quali sono dovuti appunto tempo e essere»³¹⁵. Che cosa indica questo stato di cose? Che «nel destino e nell'offrire diradante» «si vela» l'*Ereignen*, «il far avvenire»³¹⁶.

L'Evento si vela nell'offerta, accompagna la donazione. Dire che l'evento è la stessa donazione (o perlomeno un suo nome alternativo) è un errore insito nel pensiero metafisico occidentale – che deve necessariamente rappresentare. Scrive infatti Heidegger: «Nelle espressioni “*Es gibt Sein*” e “*Es gibt Zeit*”, l'*Es* che dà si attesta perciò come l'*Ereignis*, come l'evento». Ma non ci si può fermare qui (come fa Marion!), perché Heidegger *immediatamente dopo* scrive: «Quest'ultima asserzione, pur essendo corretta, non è vera, e questo perché ci nasconde lo stato di cose in questione: senza accorgercene, infatti, abbiamo rappresentato lo stato di cose come qualcosa che è presente, mentre noi tentiamo di pensare la presenza come tale»³¹⁷. Che cosa significa pensare la presenza come tale? Significa pensarla come un dono. Heidegger lo scrive qualche pagina prima: «Stando-dentro in questo essere riguardato dalla presenza, l'uomo riceve come dono l'essere presente che *esso* dà, percependo ciò che appare nel lasciare essere presente. Se l'uomo non fosse colui che continuamente riceve il dono da parte di “ciò che dà presenza”, ovvero se ciò che nel dono è offerto per arricchire (*das Gereichte*) non raggiungesse l'uomo arrivando ad arricchirlo (*erreichte*), allora in mancanza di questo dono l'essere non rimarrebbe solo velato, ma neppure soltanto chiuso in sé, bensì l'uomo stesso rimarrebbe escluso dalla ricca e ampia offerta (*Reichweite*) di ciò che dà essere. L'uomo non sarebbe uomo»³¹⁸.

³¹⁵ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 25, cfr. anche *ivi*, p. 26: «Con la domanda apparentemente innocente “Che cosa è l'evento?” noi ci interroghiamo sull'essere dell'evento. Ma se l'essere stesso si mostra si mostra come qualcosa che è dovuto all'evento e che a partire da quest'ultimo si determina come “presenza”, allora con la nostra domanda ritorniamo a ciò che prima di tutto bisogna determinare: lo “essere” determinato a partire dal tempo. Questa determinazione risultò – quando abbiamo considerato con pre-vidente cautela l'*Es* che dà, ricavandolo dalle modalità intrecciate l'una nell'altra del “dare” – come un destinare e un offrire. Il destinare l'essere riposa sull'offrire – che dirada e vela – il molteplice essere presente nell'ambito aperto dello spazio-di-tempo. Ma l'offrire riposa, unitamente al destinare, sul fare avvenire. Quest'ultimo, che è il carattere peculiare dell'evento, determina anche il senso di ciò che qui è chiamato il “riposare”».

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 26.

³¹⁸ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 17. Il punto è cruciale. Il tempo, che «non è niente di temporale» (p. 19), non è (presente, passato e futuro) ma *si dà*. È nella donazione che si manifesta il tempo. Cfr. M. HEIDEGGER, *ibid.*: «[futuro, essere-stato e presente] si coappartengono nel loro offrirsi l'uno all'altro per arricchirsi a vicenda. La loro unità unificante può determinarsi solo a partire dal loro carattere proprio, ovvero dal fatto che si offrono a vicenda per arricchirsi. Ma che cosa offrono per arricchirsi a vicenda? Nient'altro che se stessi, e ciò significa: ciascuno di loro offre il proprio essere essenzialmente presente. Con questo offrire si dirada ciò che noi chiamiamo lo “spazio-di-tempo”». Si

Che il *dono*, l'*offerta*, si diano insieme a – ma non in seguito, né a partire da – l'evento, è addirittura nello «stato di cose»: «è partendo da questo far avvenire che vanno determinati il “dare” e il suo “dono”. In tal caso l'essere sarebbe allora una modalità dell'evento e non l'evento una modalità dell'essere». Ma, ancora una volta, questa frase (che darebbe ragione a Marion, perché qui *dare* e *dono* sono determinati a partire dal far avvenire, cioè dall'evento) va completata con quella immediatamente successiva, che dice: «è troppo facile rifugiarsi in questa inversione. Essa non entra nel merito dello stato di *cose* qui in questione. “Evento” non è il concetto superiore che abbraccia e coordina essere e tempo»³¹⁹.

In ultima istanza, è certo (con Marion) che, leggendo la donazione in quanto evento, Heidegger nomina ciò (*es*) che doveva rimanere anonimo in quanto donazione (*es gibt*), ma non è altrettanto certo che così facendo il dono, l'*offerta*, scompaia del tutto. Essa, ci sembra, continua ad accompagnare l'evento. L'evento *offre* sì tempo e essere, ma spetta all'uomo *offerirsi* per corrispondergli adeguatamente. Il rapporto tra evento e uomo si dà, in ultima istanza, nel loro co-appartenersi nel *dono*: «Nella misura in cui essere e tempo *si danno* soltanto nel far avvenire, quest'ultimo ha la peculiarità di ricondurre l'uomo – inteso come colui che percepisce l'essere stando-dentro nel tempo autentico – a ciò che gli è proprio. Così appropriato, l'uomo appartiene all'evento. Questa appartenenza riposa sulla trasappropriazione, cioè sulla dinamica di appropriazione reciproca che contrassegna l'evento. Grazie a essa l'uomo è coinvolto nell'evento»³²⁰. Ma non si capirebbe nulla di questa appropriazione, e di questo rivolgersi dell'evento all'uomo, se l'evento non fosse pensato a partire dalla donazione, dallo *es gibt*. Infatti, il *Protocollo* arricchirà questo punto affermando che «nell'uso immediato dell'*es gibt* è già implicito [...] il riferimento all'uomo. [...] Ciò che *es gibt* non è semplicemente presente lì sottomano, ma piuttosto si rivolge all'uomo perché lo riguarda»³²¹.

Ricapitoliamo. È senz'altro vero che Heidegger, «battezzando»³²² lo *es* col nome di *Ereignis*, contraddice se stesso – contraddicendo l'esigenza di mantenere lo *esso* nell'anonimato e nella sua enigmaticità –, ma è altrettanto vero che l'interpretazione marioniana radicalizza, alla luce

noti il martellamento heideggeriano sull'*offerta*. D'altra parte, Marion stesso tornerà su questo punto in una conferenza del 2014. Ne leggiamo un estratto. Cfr. J.-L. MARION, *Dio e l'ambivalenza dell'essere*, contenuto in J.-L. MARION-É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono*, pp. 34-35: «Il dono si scopre solo nella *s*-coperta di una presenza compiuta anche e soprattutto in ciò che oltrepassa il presente. [...] Il dono, dunque, ad-viene. L'evento ne definisce la *s*-coperta. [...] Bisognerebbe inoltre che il processo della venuta, presenza senza presente, restasse comunque la verità, la *s*-coperta scoprente che il risultato dell'arrivo avviene ancora. Qui assume tutta la sua portata semantica [...] *es gibt* [...]. L'ambivalenza dell'essere non si prolunga forse, non culmina nella ambivalenza del *presente*?».

³¹⁹ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 28.

³²⁰ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 29.

³²¹ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 49.

³²² J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 64 [p. 44].

delle esigenze di una fenomenologia della donazione, i presupposti heideggeriani. Non dimentichiamoci che *Tempo e essere* si chiude con l'affermazione: «Un ostacolo [...] resta anche il dire l'evento nel modo imposto da una conferenza. Essa si è limitata a enunciare proposizioni»³²³.

Certo, sarebbe ridicolo cercare una scappatoia nella difficoltà di dire oralmente (e in un certo contesto) l'evento – perché se Heidegger nomina l'evento, il nostro compito è quello di ragionare su quel che egli ne dice (lasciando il *non-detto* a chi è più bravo di noi). Se cercassimo di difendere Heidegger attraverso la difficoltà di esprimere a parole ciò che (pure) si è nominato, saremmo facilmente esposti all'accusa che Marion muove al filosofo tedesco, il quale «nasconde di nascondere». A nostro avviso, Heidegger dice *anche troppo*. *Tempo e essere* è una conferenza difficile, densa nella sua brevità. Non c'è dubbio sul fatto che l'*es gibt* vi giochi un ruolo cruciale, così come l'*Ereignis*. È vero che con l'*Ereignis* Heidegger assegna un nome determinato all'*es* che *gibt*, ma questo nome (*Ereignis*) è realmente qualcosa di *determinato*, o non rimane piuttosto qualcosa di *indeterminato*? «Ammesso che nella nostra discussione di “essere e tempo” lasciamo cadere il significato abituale della parola *Ereignis* e al suo posto assumiamo quello che si lascia intendere nelle espressioni “destinare la presenza” e “diradante offrire lo spazio-di-tempo”, nondimeno il parlare di “essere *als Ereignis*” rimane però ancora indeterminato»³²⁴.

Dobbiamo allora chiederci: perché Marion radicalizza l'anonimato dell'*es* che *dà*? Risposta: perché un'autentica fenomenologia della donazione prevede che il dono venga sempre pensato a partire dalla messa tra parentesi, di volta in volta, di *chi* dona (il donatore), di *chi* riceve il dono (il donatario) e, infine, del *dono stesso*. Per comprendere fino in fondo le ragioni della critica marioniana all'*Ereignis* heideggeriano da un punto di vista fenomenologico (a partire cioè dal principio della donazione), dobbiamo allora addentrarci nella cosiddetta «tripla epochè» con cui Marion intende ridurre il dono.

Ancora una volta, e ripetendo quindi un gesto intrinsecamente heideggeriano, per Marion si tratta essenzialmente di uscire dalla metafisica. Infatti, se il dono venisse pensato in termini metafisici cadrebbe vittima di alcune irrisolvibili aporie le quali, come ultimo effetto, avrebbero quello di rendere il dono, come tale, *impossibile*.

³²³ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 31.

³²⁴ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 27: «Di conseguenza è necessario anche pensare il poco appariscente ma sempre insidioso, perché ambiguo nella sua plurivocità, *als*: “come”, “in quanto”».

Ricostruendo l'attenta analisi di Derrida in merito al celebre *Saggio sul dono*³²⁵ di Mauss, Marion richiama al lettore di *Dato che* quattro principali argomenti sollevati da Derrida in merito al dono pensato in termini metafisici: a) affinché ci sia dono, non deve esserci reciprocità (al contrario per Mauss, per il quale dire *dono* e *scambio* è lo stesso); b) affinché ci sia dono, il donatario, colui che riceve il dono, non deve restituirlo (per Mauss vale invece il principio opposto, quello che risponde alla logica della causa e dell'adeguazione); c) l'oblio del dono non deve riguardare solo il donatario, ma anche e soprattutto il donatore (a sostegno di questa tesi, Marion cita il Cartesio delle *Passioni dell'anima* in merito alla generosità, passione che riempie l'anima di soddisfazione nei confronti di se stessa); d) l'ultimo argomento, e il più delicato, riguarda l'ingresso nella visibilità del dono, il suo *presentarsi*, letto da Derrida come un *arresto* del dono. Perché? Perché se il dono entra nella visibilità, entra anche nell'ottica del commercio e dello scambio, facendo del dono essenzialmente un oggetto o un ente. A cosa conduce quest'ultima aporia? Alla più sconcertante conclusione: secondo Derrida, è nella misura in cui appare, cioè si *presenta*, che il dono (il presente) cessa di mostrarsi per ciò che è, un dono. Da qui parte Marion per dimostrare che la condizione (derridiana) di impossibilità del dono diventa, in fenomenologia, condizione di possibilità per il suo mostrarsi. Come? Riducendo il dono, applicando l'epochè.

Marion, con un'inversione degna di nota, ribalta la prospettiva di Derrida: se il dono sparisce come presente, *questa sparizione stessa è il suo segno e non il segno della sua sparizione*. Il gesto è chiaramente heideggeriano, e si rifà al celebre § 7 di *Sein und Zeit*, laddove Heidegger, come abbiamo già visto, ravvisa il compito della fenomenologia nello svelamento dei fenomeni, che innanzitutto e per lo più si danno come velati. Ma come pensare, fenomenologicamente, il dono? Mettendo tra parentesi il donatario (da qui le figure dell'*anonimo* – da cui la critica di Marion all'*Ereignis* heideggeriano –, del *nemico* e dell'*ingrato*, donatari sospesi nella misura in cui il primo *non sa chi ha donato*, il secondo *non vuole restituire* e il terzo *non accetta il dono*), il donatore (da qui le figure dell'*eredità*, dell'*incoscienza*, dell'*indebitamento* e della *riconoscenza*) e infine il dono (nella misura in cui «nel campo della riduzione, il dono si compie meglio quando non si reifica in nessun oggetto»³²⁶). In ogni caso, una regola metodologica di fondo s'impone in merito alla questione del dono: «mentre il dono secondo lo scambio resta preso nell'attitudine naturale, il dono secondo la donazione sorge in regime di riduzione»³²⁷. Quindi, «la differenza fra le due accezioni di

³²⁵ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965.

³²⁶ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 176 [p. 130].

³²⁷ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 188 [p. 139].

dono (secondo l'economia o secondo la donazione) dipende, in fin dei conti, dalla differenza tra l'attitudine naturale e l'atto fenomenologico»³²⁸.

In conclusione, Marion legge l'*es gibt* di Heidegger senz'altro seguendone lo sviluppo all'interno della conferenza su *Tempo e essere* e, ancora prima, in *Essere e tempo*, ma a questa lettura (per così dire letterale) ne sovrappone una seconda (fenomenologica). Heidegger, che pure introduce la donazione, ne arresta la possibilità facendola dipendere dall'*Ereignis*. Ma quest'ultima dipendenza attesta forse l'economia dello scambio a proposito dello *es gibt*? Detto altrimenti: l'*Ereignis* sta all'*es gibt* come la *causa* sta all'*effetto*? Rispondiamo negativamente a questa domanda.

Restando all'interpretazione di Marion, comunque, *evento* è una parola fatale per Heidegger. Essa, tuttavia, si ritrova – e con un certo peso fenomenologico – nella parte più originale dell'opera di Marion. Occorre quindi chiedersi: quali sono i caratteri dell'*événement* marioniano? In cosa l'*evento* della donazione si distinguerebbe dall'*Ereignis* dell'essere?

³²⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 189 [p. 140].

§ 13. L'événement

«Le *soi* du phénomène se marque
dans sa détermination d'événement:
il vient, survient et part de lui-même et, *se* montrant,
il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de *se* donner»³²⁹.

Posto esattamente al centro di *Étant donné*³³⁰, il § 17 conclude le determinazioni³³¹ del dato (*donné*) trattando dell'*événement*, dell'evento. Che cosa è, per Jean-Luc Marion, l'evento? Fenomeno saturo, l'evento rappresenta il *sé* del fenomeno³³².

Il fenomeno, in quanto dato, è infatti già stato determinato a partire dall'anamorfoosi, dall'irruzione, dal fatto compiuto e dall'incidente; la *vera* questione concernente l'evento del fenomeno s'interroga invece sul *sé* che guida l'equivalenza tra ciò che si mostra e ciò che si dà.

Di più, l'evento permette a Marion – più di qualsiasi altra determinazione³³³ – di chiarire un punto fondamentale a proposito della fenomenologia della donazione³³⁴: «Mostrarsi da sé – chiede

³²⁹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 264 [p. 197].

³³⁰ Un rilievo che non sfugge a Paul Gilbert: «Le 29 janvier 1999, Jean-Luc Marion prononçait à l'Institut Catholique de Paris une conférence consacrée à "L'événement". Cette conférence suivait de deux ans la publication d'*Étant donné*, où un chapitre (au centre exact du volume, notons-le) était dédié au même sujet, "L'événement"». Cit. da P. GILBERT, *Ereignis-Événement*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», n°59/2003, p. 1039.

³³¹ Oltre all'evento, vedi anche l'anamorfoosi (J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 197-213 [pp. 146-160]), l'irruzione (*ivi*, pp. 216-230 [pp. 160-171]), il fatto compiuto (*ivi*, pp. 231-249 [pp. 171-185]) e l'incidente (*ivi*, pp. 249-263 [pp. 185-196]).

³³² Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 117 [pp. 84-85]: «L'enunciato che il fenomeno si dà fa eco alla formula classica di Heidegger, che definisce il fenomeno come "ciò che si-mostra, *das Sichzeigende*". [...] Ciò che noi suggeriamo è che la fenomenalità della donazione permette di filtrare il "sé" del fenomeno, che Heidegger utilizza a fondo senza pensare». Debito e scarto da Heidegger, dunque, che Marion ripeterà in J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 35. Ora, «la fenomenalità della donazione [che] permette di filtrare il "sé" del fenomeno» è precisamente l'evento. Cfr. infatti J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 264 [p. 197]: «Il *sé* del fenomeno si evidenzia nella sua determinazione di evento: esso giunge, sopraggiunge e parte da se stesso e, mostrandosi, mostra anche il *sé* che prende (o ritira) l'iniziativa di darsi».

³³³ Notiamo subito un fatto decisivo. Per Marion, l'evento non solo definisce una delle determinazioni del dato, ma è anche un fenomeno saturo a se stante. Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 374 [p. 280]: «Il fenomeno saturo si attesta primariamente nella figura del fenomeno storico o dell'evento portato alla sua eccellenza»; l'evento in quanto fenomeno saturo verrà quindi approfondito in J.-L. MARION, *De surcroît*, pp. 35-63. Rispetto alle determinazioni del dato, poi, è importante sottolineare come l'evento le riunisca tutte in sé; cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 269 [p. 200]: «De tels phénomènes se nomment précisément des événements – selon que la caractéristique de l'événementialité rassemble toutes celles auparavant reconnues au phénomène donné».

³³⁴ Secondo H.-D. GONDEK e L. TENGÉLYI, autori di *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011, l'evento accomuna la nuova generazione di fenomenologi francesi (tra cui è anche Marion, naturalmente). Cfr. quindi R. TERZI, *L'Événement et le (Non-)Phénomène: Marion/Derrida* in «Phainomenon» n°26/2017, pp. 155-183, qui pp. 157-158: «Cette nouvelle figure de la phénoménologie se caractériserait en général par un dépassement de l'horizon

un “sé”; questo proviene solo dalla donazione che lavora nel dato e lo munisce di una tara fenomenologica, il sorgere stesso verso la visibilità. Il fenomeno può e deve mostrarsi, ma unicamente perché *si dà*»³³⁵. Un’ulteriore radicalizzazione deve completare il primato della donazione. In *De surcroît* Marion affermerà, infatti, che se è vero che «tutto ciò che *si* mostra deve prima darsi», è altrettanto vero che «tutto ciò che *si* dà non per questo *si* mostra – la donazione non si fenomenalizza sempre»³³⁶ (*la donation ne se phénoménalise pas toujours*). Quanto e quale Heidegger si nasconde in queste tesi? Cerchiamo di capirlo.

Partiamo da una semplice constatazione linguistica. Marion traduce il tedesco *Ereignis* con «avvento» (*avènement*)³³⁷. Perché non lasciare semplicemente «evento» (*événement*)? Evidentemente, Marion vuole restituire al lettore tutta la distanza che separa l’*événement* dall’*Ereignis*. In quest’ultimo termine va sentita la reciproca appropriazione³³⁸ [dal verbo *eignen*, “esser proprio di...”, “appropriarsi”] di *essere* e *uomo*. Heidegger già lo annuncia in una nota alla 1ª edizione (1949) della *Brief über den «Humanismus»*, aggiungendo poi che «dal 1936 *Ereignis* è

intentionnel et par la reconnaissance de “quelque chose de non-objectif au fond de chaque phénomène”, “quelque chose de non-objectif qui s’annonce comme excès par rapport au sujet et à l’objet” [H.-D. GONDEK e L. TENGÉLYI, *op. cit.*, p. 670]. Plus précisément, la tentative de penser cet excès s’articule en une série d’éléments qui reviendraient de façon plus ou moins régulière chez les phénoménologues de la dernière génération: l’élargissement de la description phénoménologique à des phénomènes qui n’apparaissent pas immédiatement et donc le développement d’une “phénoménologie de l’inapparent”; l’analyse de phénomènes qui vont à contre-courant de l’intentionnalité, la renversent et s’imposent à la conscience; l’inséparabilité de fait et essence, qui découle de ce que les possibilités eidétiques, au lieu d’être présupposées, sont renvoyées au processus de leur surgissement; l’époque se trouve par conséquent radicalisée et doit nous ménager l’accès à des processus de formation de sens, qui se donnent d’eux-mêmes à la conscience; ce qui se trouve ainsi opposé à l’idéalisme transcendantal ce n’est plus seulement l’être-au-monde, éventuellement d’une conscience incarnée, mais l’impossibilité de fixer des conditions transcendantales aprioriques auxquelles le phénomène devrait se conformer. En effet, ce que l’idée d’une constitution transcendantale de sens empêche et exclut n’est au fond rien d’autre que la compréhension du “caractère d’événement de tout donné”. C’est précisément cette dernière expression – “le caractère d’événement de tout donné (*der Ereignischarakter alles Gegebenen*)” – qui indiquerait le trait marquant de la nouvelle phénoménologie en France : les tensions présentes dans la phénoménologie de Husserl sont résolues par ceci, que “l’autodotation du donné est mise en lumière comme un événement qui arrive à la conscience en tant qu’il se présente à partir de soi-même”.

³³⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 118 [p. 85].

³³⁶ Cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 36 (traduzione mia). I due eventi della morte e della nascita lo mostrano chiaramente. Infatti, «ma propre mort m’implique à l’évidence totalement et, elle aussi, n’apparaît qu’en se passant, donc comme événement tel qu’il atteste une donation phénoménale» (*op. cit.*, p. 47). Allo stesso modo, «le phénomène de la naissance se donne directement sans se montrer, parce qu’il advient comme un événement par excellence (origine originellement non originaire); mais cette excellence lui vient de ce qu’il *me donne à moi-même*, lorsqu’il se donne» (*ivi*, p. 51).

³³⁷ Cfr. ad esempio J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 59 [p. 40]: «l’avènement, l’*Ereignis*». Secondo la filosofa M. Zarader, è possibile distinguere l’evento nell’accezione heideggeriana da quello di Marion (ma anche di Derrida e Ricoeur) per il fatto che mentre quest’ultimo pensa *il fenomeno come evento*, Heidegger penserebbe *l’evento come origine dei fenomeni*. Cfr. quindi M. ZARADER, *L’événement entre phénoménologie et histoire* in «Tijdschrift voor Filosofie», n°2/2004, pp. 287-321.

³³⁸ Cfr. C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, p. 120: nell’evento, Heidegger «ascolta l’originaria coappartenenza – o meglio, la reciproca appropriazione (da *eignen* = esser proprio a... o di..., appropriarsi) – di essere e uomo: l’evento è quell’appropriarsi dell’essere all’uomo in cui consiste il suo darsi “storico”. Soprattutto quando usa la grafia *Er-eignis*, Heidegger intende quello che possiamo tradurre con “evento di appropriazione”. Ma il termine allude anche al fatto che la verità – cioè lo svelarsi e al tempo stesso il velarsi dell’essere – costituisce l’accadimento fondamentale della storia e il fondamento nascosto delle epoche del pensiero».

la parola-guida del mio pensiero»³³⁹. Ora, tanto in francese quanto in italiano l'*avènement*/avvento rimanda con più facilità al senso di un evento che sconvolge, che fa la storia (ad es. l'*avvento di Cristo*), mentre l'*événement*/evento non si riferisce necessariamente ad un evento sconvolgente e raro, ma anche al semplice accadimento³⁴⁰ (evento come derivato dal latino *evenire*, «accadere, riuscire»).

Il motivo, apparentemente superficiale, di questa distinzione, assume forse una valenza più marcata alla luce del metodo fenomenologico di Marion. Il ricorso ai fenomeni comuni o banali³⁴¹ da parte del filosofo francese risponde infatti all'esigenza di distinguere «il vedere fenomenologico» da quello «metafisico», per mostrare come l'accoglienza del *sé* del fenomeno (la sua donazione) dipenda in ultima istanza dall'inversione del nostro sguardo su di esso (la riduzione)³⁴² e non da chissà quale (specifica) proprietà della manifestazione.

Che cosa significa, però, il *sé* (fr. *soi*) del fenomeno? La definizione di fenomeno come «*ciò che si manifesta in se stesso*»³⁴³ è dovuta a Martin Heidegger. Ciò che quest'ultimo ha lasciato indeterminato, secondo Marion, è «la *façon dont peut se penser le soi* à l'oeuvre dans ce qui *se montre*»³⁴⁴. Che un fenomeno *si* mostri da *sé* non è un'ovvietà: l'Io trascendentale, infatti, «le constitue comme un object, mis à disposition pour et par la pensée qui le gouverne exhaustivement»³⁴⁵. Le analisi condotte da Marion in *Riduzione e donazione e Dato che* mostrano come rendere piena ragione dell'iniziativa del fenomeno è possibile solo a partire dal principio della donazione: «tout ce qui *se montre* doit, pour y parvenir, d'abord *se donner*»³⁴⁶. Ciò significa che la donazione precede la manifestazione del fenomeno. Ora, il fenomeno è ciò che si manifesta, quindi

³³⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«Umanesimo»*, p. 35, nota a piè di pagina.

³⁴⁰ Anche – e soprattutto – i fenomeni «le plus banal» portano con *sé* il carattere *evenemenziale* della propria donazione (cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 40).

³⁴¹ Cfr. J.-L. MARION, *La banalità della saturazione*, in *Il visibile e il rivelato*, p. 143: «Parlare di banalità del fenomeno saturo non significa affermare che diventa frequente o ricorrente; né *a contrario* diventa obbligatoriamente eccezionale o raro, ponendosi ai margini della fenomenalità comune che si suppone essere la sola che possa fissare la norma della manifestazione dei fenomeni. La banalità del fenomeno saturo, invece, implica che la maggior parte dei fenomeni, se non tutti, possano dar luogo alla saturazione per l'eccesso della loro intuizione sul concetto o sul significato. [...] Di fronte alla maggior parte dei fenomeni, anche a quelli più elementari (ossia la maggior parte degli oggetti, prodotti dalla tecnica e riprodotti industrialmente), si dà la possibilità di una duplice lettura, che dipende soltanto dalla mia relazione, sempre mutevole, con essi». La stessa strategia argomentativa è utilizzata in anche in J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 37: «Mais on objectera que de tels événements restent rares, que leur imprévisibilité les rend précisément impropres à l'analyse de la manifestation, bref qu'ils n'offrent aucun terrain sûr à l'enquête sur la donation. Pouvons-nous mettre en question ce jugement en apparence évident? Nous allons le tenter du moins, en prenant l'exemple d'une indiscutable factualité, de cette salle – le Salle des Actes, où se tient, aujourd'hui, cette séance académique».

³⁴² Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 16 [p. 7]: «Tutta la difficoltà della riduzione – ed il motivo per cui essa resta sempre da rifare, senza fine né riuscita sufficiente – si lega alla svolta che deve subire, in cui essa s'inverte («a zig-zag»): bisogna farla per poi disfarla e lasciare che si compia l'apparizione di ciò che *si* mostra in essa, ma finalmente senza di essa». Una tale svolta è definita da Marion come «contro-metodo».

³⁴³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 7, p. 43.

³⁴⁴ J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 35.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 36.

ciò che si vede. Ma se la donazione precede la manifestazione del fenomeno, allora essa *non* si vede; la donazione è, «à strictement parler, invue» (non-visibile). Qual è il fenomeno la cui manifestazione «atteste indiscutablement la poussée, la pression et pour ainsi dire l'impact de ce qui se donne»? L'evento³⁴⁷.

Infatti, l'evento si distingue dai fenomeni oggettivi poiché, a differenza di questi, «non è il risultato di una produzione, che lo consegnerà come un prodotto, già deciso e previsto, prevedibile secondo le sue cause, quindi riproducibile secondo la ripetizione di tali cause. Al contrario, ad-venendo [*en advenant*], l'evento attesta una origine imprevedibile, sorgendo da cause spesso sconosciute, se non assenti, quantomeno non attribuibili, che non si saprebbe quindi più riprodurre, perché la sua costituzione non avrebbe alcun senso»³⁴⁸. L'evento sorge dunque da cause spesso sconosciute, non è riproducibile e, manifestandosi, attesta tutta la propria donazione. L'io viene come sorpreso dall'evento, poiché il suo sorgere non è visibile *prima* di accadere (non è prevedibile come l'oggetto, statico per definizione, piatto), ma viene *insieme* ad esso (ad-viene).

Che cosa significa, però, che l'evento non è *prevedibile*? Che non può essere soggetto alla logica della causa e dell'effetto. Il suo sorgere, come detto, ne manifesta la donazione, ma quest'ultima, prima di ad-venire, rimane invisibile. Detto altrimenti: solo *in seguito* al suo accadere, quindi solo in seguito al suo *effetto*, è possibile rinvenire le cause dell'evento. Almeno due rilievi s'impongono qui prima di procedere: a) che l'effetto preceda la causa è una mirabile inversione della logica interna alla storia della metafisica³⁴⁹; b) che dopo aver conosciuto l'evento, dopo averlo cioè sperimentato, si possano rinvenire le cause che ne hanno prodotto la manifestazione, non va da necessariamente da sé – detto altrimenti: siamo proprio sicuri che sia possibile rinvenire le cause di un evento? Cerchiamo di approfondire questi due punti.

a) Rispetto al primo punto, Marion conduce il lettore ad un'inversione dello sguardo – in piena conformità col metodo fenomenologico – contestando il principio di causalità cartesiano,

³⁴⁷ J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 37. Cfr. anche J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 263-264 [pp. 196-197]: «poiché non si mostra nella misura in cui si dà, il fenomeno appare nella misura in cui sorge, sale, arriva, accade, si impone, si fa ed esplose – in sintesi, preme sullo sguardo più di quanto lo sguardo non si premuri verso di esso. Lo sguardo riceve dal fenomeno la sua impressione, prima di ogni tentativo di costituirlo».

³⁴⁸ J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 37 (traduzione mia).

³⁴⁹ Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 267 [p. 199]: «In metafisica, la causa non esercita soltanto una funzione categoriale fra le altre; essa si erge a categoria universale di tutti gli enti». È interessante notare che il testo principe della metafisica, la *Metafisica* di Aristotele, sembra essere su questo punto – come altrove, d'altra parte – più originale e tutt'altro che «metafisica» rispetto ai pensatori successivi nella storia della filosofia. Cfr. infatti ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2016, § 8, 1049^b4 e sgg. p. 417 e sgg.: «Che [...] l'atto sia anteriore alla potenza e ad ogni principio di mutamento è evidente». Secondo Aristotele, l'atto è anteriore alla potenza secondo (i) la nozione, (ii) la sostanza e (iii) il tempo. Dal momento che per Aristotele l'atto sta alla potenza come l'effetto sta alla causa, la conclusione di questa analogia è che l'effetto precede la causa (proprio come ci suggeriscono le analisi fenomenologiche di Marion).

secondo il quale «è una cosa manifesta [...] che deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto; perché, donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa?»³⁵⁰. Ora, nota Marion, non solo non è affatto manifesta l'uguaglianza causa-effetto, ma certamente è oscura la superiorità di quella rispetto a questo. Infatti, anche qualora la causa precedesse realmente l'effetto – cosa che, come si vedrà tra poco, è tutt'altro che evidente – quest'ultimo sfuggirebbe a quella quanto agli effetti «secondari e ancora a venire, imprevedibili; la causa non sa tutto quello che fa producendo ciò che essa produce solo parzialmente; essa produce l'effetto, senza vedere che l'effetto fa un effetto e dunque le sfugge, dopo l'origine del processo causale. In breve, l'effetto contiene sempre altrettanto, spesso più realtà (eventualmente pericolosa o negativa) rispetto alla causa. Si tratta della prima marca di entropie negative nell'evento»³⁵¹. Qual è la seconda? Quella che, secondo l'attitudine naturale, si rifiuta di pensare causa ed effetto come contemporanei. Cartesio, addirittura, sembra ritenere la causa come anteriore all'effetto. È piuttosto il contrario; infatti l'effetto rimpiazza la causa appena sorge. Inoltre, nella relazione tra causa ed effetto pensata da un punto di vista fenomenologico, l'effetto mostra un privilegio sulla causa per il fatto che esso «inaugura la fenomenalità», mentre «la causa la continua o la finisce»; solo «l'effetto arriva, accade, si impone; esso solo instaura una nuova anamorfosi, a partire da una nuova irruzione».

b) In virtù del fatto che l'effetto precede la causa³⁵², l'evento, «in quanto fenomeno dato, *non ha causa adeguata* e non può non averne»³⁵³. Marion prende l'esempio, senza eguali, dell'evento storico della prima guerra mondiale. Non solo qui non mancano le informazioni in grado – ipoteticamente – di ricostruirne le cause, ma la loro (delle informazioni) sovrabbondanza dice, proprio al contrario, l'impossibilità di ritrarre una volta per tutte, e con esattezza, la genesi della Grande Guerra: «Infatti, ciò che lo qualifica come evento consiste nel fatto che queste cause risultano esse stesse tutte da un sorgere ad esse incommensurabile. Noi le seguiamo perché l'evento è accaduto per sé, lungi dall'accadere a seguito di ciò che esse ci dicono»³⁵⁴. A chi obiettasse che l'evento della guerra, per la molteplicità dei fattori in esso in gioco, non può essere preso a paradigma dell'evento, perché innanzitutto e per lo più gli eventi che ci riguardano sono molto più semplici e circoscrivibili di quello, Marion risponde citando un estratto di *Alla ricerca del tempo perduto* di Proust nel quale viene descritta – certo con una maestria senza eguali – una scena a noi

³⁵⁰ Cfr. R. DESCARTES, *Meditationes III*, AT VII, p. 40, 21-23. Cit. in J.-L. MARION, *Dato che*, p. 269 [p. 201].

³⁵¹ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 271 [p. 202]. Con “entropie negative” [fr. *néguentropies*] si intende, comunemente, il disordine che sconvolge l'ordine naturale delle cose.

³⁵² Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, “L'effet d'abord”, pp. 273-276 [pp. 203-206].

³⁵³ Cfr. J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 206 [p. 276].

³⁵⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 278 [p. 207]. Cfr. anche F. FURET, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, trad. it. a cura di M. Valensise, Mondadori, Milano 1995, p. 44: «Più un evento è carico di conseguenze, meno lo si può pensare a partire dalle cause», cit. in J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 277, nota 2 [p. 206, nota 262].

tutti quotidiana: l'assaggio di un dolce³⁵⁵. Persino in quest'ultimo caso, «individuale e precisato fino all'eccesso», ciò che sorprende è il fatto che l'evento sorga senza nozione della sua causa.

Da cui un ultimo e fondamentale passo: se l'evento sfugge alle proprie cause, esso si dà come a) *irripetibile*, b) *eccedente* e c) *possibile*. Infatti, «se arriva da sé e senza precedente, l'evento della causa sconosciuta resta un evento trovato, assolutamente unico»³⁵⁶, cioè irripetibile. È inesatto, poi, parlare dei «precedenti» perché, afferma Marion, l'evento li eccede sempre – nessun evento è uguale a un altro. Prendendo ad esempio la definizione metafisica dell'esistenza come *ex-sistenza*, cioè fuori dalle cause, è possibile dire, traducendo il registro metafisico sul piano fenomenologico, che l'evento «non avviene che *ex-sistendo* al di fuori delle sue cause, dai suoi antecedenti o precedenti, cioè eccedendoli fino ad abbandonarli»³⁵⁷. Non avendo antecedenti, l'evento instaura – lontano da ogni sua connotazione metafisica – infinite possibilità: «mentre la possibilità metafisica non effettua niente oltre a ciò che aveva previsto, la possibilità del fenomeno, cominciando dal fatto compiuto, offre sempre di più di quanto lo sguardo non avesse previsto»³⁵⁸.

Come abbiamo visto, Marion pensa l'evento a partire dalla donazione del dato o, detto altrimenti, in relazione al sorgere, cioè alla manifestazione, dei fenomeni. Rispetto alla formula heideggeriana (*Sein und Zeit*, § 7) che definisce il fenomeno come «ciò che si mostra da se stesso», il *si* che mostra è l'evento.

Ma non è così anche per Heidegger – perlomeno per lo Heidegger di *Tempo e essere*? Infatti, per Heidegger «l'*Es* che dà si attesta come l'*Ereignis*»³⁵⁹. La formula utilizzata da Marion per descrivere l'evento è, invece, ciò che [*es* se traducessimo in tedesco] «atteste indiscutablement

³⁵⁵ Cit. in J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 280 [p. 209]. Cfr. M. PROUST, *A la recherche du temps perdu*, «Du côté de chez Swann», éd. P. Clarac et A. Ferré, «Pléiade», Paris 1954, t. 1, p. 45: «Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, *sans la notion de sa cause*. Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes, ses désastres inoffensifs, sa brièveté illusoire, de la même façon qu'opère l'amour, en me remplissant d'une essence précieuse: ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi».

³⁵⁶ L'irripetibilità dell'evento mostra, ancora una volta, come esso riassume in sé tutte le determinazioni del fenomeno dato. Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 283 [p. 211]: «La non ripetibilità dell'evento riprende così, a doppio titolo, le altre determinazioni del fenomeno dato; a riguardo dell'unicità, esso riprende l'individuazione attraverso l'irruzione (§ 14) e l'incostituibilità seguendo l'incidente (§ 16); a riguardo della temporalità, esso riprende l'anamorfosi (§ 13) e l'irrevocabilità del fatto compiuto (§ 15).

³⁵⁷ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 283 [p. 211].

³⁵⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 286 [p. 213]. Ancora una volta, anche secondo la possibilità, l'evento racchiude in sé tutte le precedenti determinazioni del dato: «Esso accade “fuori dall'essenza”, dunque attraverso l'eliminazione del principio di non contraddizione (§ 16), ma anche “senza la nozione della sua causa”, attraverso la sospensione del principio di ragion sufficiente (§ 17): queste due particolarità implicano dunque che l'essenza dell'evento sia, dal punto di vista metafisico, impossibile, come la sua effettuazione. Ma come negarlo, dal momento che prima che si compia il suo fatto (§ 15) l'evento resta perfettamente imprevedibile, impensabile, dunque, parlando in senso stretto, impossibile? L'incidente (§ 16) non consiste precisamente nell'imporre nella fenomenalità delle cose ciò che resta pertanto “fuori dall'essenza”? L'eccedenza dell'evento non si riconosce dal fatto che essa rende effettivo ciò che, prima del fatto compiuto (§ 14), restava non solo inesistente, ma impensabile?».

³⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 25.

la poussée, la pression et pour ainsi dire l'impact de ce qui *se donne*»³⁶⁰. Non dobbiamo però farci ingannare dalle parole. In entrambi i casi si parla di un'attestazione, ma come vengono intese dai due pensatori? Per Heidegger, che l'*Es* si attesti come *Ereignis* significa, in ultima istanza, che è l'*Ereignis* a donare (*geben*), determinando dunque – e così degradando – la donazione come istanza seconda³⁶¹. Per Marion, è piuttosto il contrario. È l'evento ad attestare la donazione di *sé* del fenomeno e non questa ad attestare quello.

Eppure, rimane a nostro avviso un dato che è possibile dimostrare testualmente: per Marion l'evento non solo attesta la donazione di *sé* dei fenomeni, ma racchiude al suo interno tutte le precedenti determinazioni del dato (*anamorphose, arrivage, fait accompli, incident*). Da ciò è possibile ipotizzare che l'evento, più che attestare semplicemente la donazione, la *dica*. In altre parole: l'evento del fenomeno coincide con la sua donazione perché la donazione, in ultima istanza, è il dispiegamento del dato attraverso il suo processo di manifestazione – o, che è lo stesso, la donazione è la piega del dato³⁶². Come è facile vedere, donazione, piega del dato ed evento sono tanto intrecciati tra di loro che non è possibile parlare di donazione senza considerare la piega del dato e l'evento, né dell'evento escludendo la piega del dato e la donazione.

Dopo aver visto come Marion articoli l'evento, è allora non senza ragione che ci apprestiamo all'analisi della piega del dato e della donazione – cosa che abbiamo in parte già fatto, ma senza approfondire. Siamo quindi costretti a tornare al § 6 di *Étant donné*, quello che stabilisce l'equivalenza tra ciò che si mostra e ciò che si dà. Potremo così nuovamente confrontare il testo di Marion con la lettera heideggeriana, talvolta chiamata in causa dallo stesso fenomenologo francese.

³⁶⁰ J.-L. MARION, *De surcroît*, p. 37, da cfr. con J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 264 [p. 197].

³⁶¹ Cfr. infatti M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, p. 28: «L'essere svanisce nell'evento».

³⁶² Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, cit. p. 110 [p. 79]: «Tout donné manifeste la donation, parce que le processus de son événement la déplie. La donation s'ouvre comme le pli du donné: le don donné *en tant qu'*il se donne selon son événement propre».

§ 14. *La donation o pli du donné*

Dichiariamo fin da subito l'intento di questo paragrafo: dopo aver riflettuto sulla suggestiva immagine di «piega del dato» (*pli du donné*), approfondita³⁶³ da Marion nel § 6 di *Étant donné*, tenteremo di mettere a confronto questo dispositivo marioniano tanto col § 7 di *Sein und Zeit* quanto con la nozione – ambigua e originale – di ἀλήθεια in Heidegger.

In primo luogo, dunque, dobbiamo tornare sulla nozione fondamentale di *pli du donné* e del suo ruolo all'interno della fenomenologia della donazione. Se, come abbiamo visto, la traduzione del tedesco «Gegebenheit» col francese «donation» rischia di disambiguare l'intrinseca ambiguità del termine utilizzato tanto da Husserl quanto da Heidegger – il quale, però, gli preferirà lo «es gibt» –, poiché, soprattutto a giudizio di Janicaud³⁶⁴, la «donazione» invoca un «donatore» (ed è per questo che Marion si sforzerà di definirne i caratteri precipuamente fenomenologici tramite una tripla epochè), se dunque «donation» potrebbe lasciare ancora dei dubbi, ecco che la nozione di «pli du donné» può servire a Marion soprattutto per eliminare qualsiasi (ulteriore) sospetto rispetto alla purezza fenomenologica della donazione.

Non a caso, allora, dopo aver dedicato alcune importanti pagine ai dati (*données*) e alla piega (*pli*), cercando di metterne in luce il nodo che li tiene uniti, Marion si concentra nuovamente sulla traduzione (*traduction*) del tedesco *Gegebenheit*. Sono, a nostro avviso, molto interessanti e significative le righe iniziali. Marion scrive: «Le difficoltà di tradurre il tedesco *Gegebenheit* assumono oramai la loro portata reale: esse risultano dalla prova di trasporre in due termini della lingua in questione un solo termine della lingua d'origine, marcando la dualità di una stessa nozione e nascondendola al tempo stesso: la donazione come piega del dato»³⁶⁵. Ora, se con il termine «donazione» il richiamo all'ambiguità del *Gegebenheit* rischia di andare perduto, diversamente deve dirsi della «piega del dato».

³⁶³ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 67 [p. 47]: «Ora, la donazione non può mai apparire se non indirettamente, nella piega del dato (come l'oggettività nel suo legame con l'oggetto, come l'essere nella differenza con l'ente)».

³⁶⁴ L'obiezione di Janicaud viene ripresa da Marion in *Étant donné*, p. 103 [p. 74]: «La decisione di definire la fenomenalità a partire dalla donazione, si espone, infine, a un ultimo sospetto, in apparenza temibile: non ci si limiterebbe qui ad aver gioco dell'ambiguità di un significante, per pretendere di raggiungere un significato che non si sarebbe di fatto né costruito né giustificato? Si parlerebbe così di *donazione* come di un concetto unificato, mentre una semplice analogia (una paronimia) permetterebbe di catturare dei termini rimasti equivoci (*es gibt, geben, gegeben, Gabe, Gebung, Gegebenheit*, etc.) così come le loro utilizzazioni da parte di autori differenti».

³⁶⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 111 [p. 80].

Donazione dice certamente *tanto* il processo (l'azione) *quanto* il dato (il risultato di questo processo), ma la cosa va specificata – perché nell'etimo della «donation» sta il latino «donatio», da «donare», «fare dono»; in altre parole, l'atto del «donare» più che il dono³⁶⁶. Nell'immagine suggestiva della «piega del dato», invece, ci sembra di sentire immediatamente l'ambiguità insita nella *Gegebenheit* tedesca³⁶⁷ – tanto datità quanto donazione (tanto l'apparire quanto ciò che appare). Come lavora, Marion, sulla piega del dato?

La piega del dato è come il concetto fenomenologico che dice (spiega) la donazione: «così, la presunta ambiguità della donazione (e della *Gegebenheit*) non annuncia nient'altro che il suo concetto – la piega del dato come donazione»³⁶⁸. “Presunta ambiguità” che, anziché essere risolta, va pensata in quanto tale³⁶⁹. Infatti, anche «attenendosi strettamente al dono, al donato, al dato, al *datum*, non ci si libererebbe completamente dell'ambiguità – supposta dannosa – della nozione di donazione»³⁷⁰, perché il dato ridotto al fatto bruto (al risultato, senza resto) «porta già in sé la costitutiva ambiguità della donazione»³⁷¹. Chiaramente, se il linguaggio ordinario ci suggerisce una lettura “negativa” dell'ambiguità, come ciò che è confuso poiché non univoco, la fenomenologia (e Marion non è l'unico)³⁷² lavora invece sulla ricchezza etimologica del termine, al fine di mostrare come «in fatto di ambiguità si tratta piuttosto dell'essenza stessa della donazione: se manca l'uno

³⁶⁶ Per Marion, specifichiamolo, è *proprio* il contrario. Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 104-105 [p. 75]: «Già nell'uso francese, *donation* comporta un'includibile dualità che ne contagia il concetto. A una prima considerazione essa annuncia ciò che si trova donato, il dono fatto; il supposto *datum* bruto e neutro della donazione, resta così il dono donato; il dono resta allora come un ente sussistente e disponibile allo stesso tempo, affrancato da tutto l'eventuale processo che l'avrebbe reso possibile, effettivo».

³⁶⁷ Scrive infatti J.-L. MARION, *ivi*, p. 116 [p. 84]: «Laddove la donazione come dato (apparire) è un tutt'uno con la donazione intesa come sorgere di ciò che si dà, si tratta della *piega* della donazione». Ora, solo questa formula «risulta fedele alla originaria definizione husserliana del fenomeno: “La parola ‘fenomeno’ ammette un doppio senso, in virtù della sua correlazione essenziale fra *l'apparire* e *ciò che appare*”, correlazione che apre su “... due donazioni assolute, la donazione dell'apparire e la donazione dell'oggetto”» (*op. cit.*, pp. 115-116 [p. 84]).

³⁶⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 115 [p. 83].

³⁶⁹ È interessante notare come l'ambiguità giochi, su una sponda vicina al (ma non coincidente con il) nostro tema, un ruolo di primissimo piano in merito ad una fenomenologia della religione che si sforza di pensare la «trascendenza come ambiguità», dandole «un nome fenomenologico molto preciso: quello [...] di epochè» (cfr. quindi S. BANCALARI, *Logica dell'epochè, Introduzione*, p. 13); cfr. anche *op. cit.*, in part. cap. III, *La trascendenza come ambiguità: dalla riduzione all'epochè*, pp. 105-134.

³⁷⁰ Passaggio da noi leggermente modificato (per esigenze sintattiche). Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 105 [p. 75].

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² L'ambiguità può essere tradotta (nella sua formulazione logica) con *paradosso*; ed è proprio a partire dal «paradosso» che lavora, «con una coerenza impressionante», la fenomenologia della religione, a giudizio di Bancalari. Cfr. quindi S. BANCALARI, *Logica dell'epochè*, pp. 14-15: «Husserl [...] nella *Crisi delle scienze europee* [...] lascia aperta la possibilità di un pensiero autonomo dell'epochè (in quanto accesso al mondo della vita *piuttosto che* al soggetto trascendentale), il quale è espressamente presentato come questione di “paradosso” e di “indecidibile”»; l'autore ravvisa poi nella “indicazione formale” «la versione heideggeriana dell'epochè, la quale si concretizza nella formulazione esplicita di un paradosso per sovrapposizione, grazie alla risorsa logica del “come non” (*hos me*) paolino»; ma il paradosso, quindi l'ambiguità, riguarda anche l'idea del “doppio sguardo” di Rudolf Otto, «la riflessione levinassiana sul terzo escluso», «nonché l'introduzione da parte di Marion di un quarto principio della fenomenologia, che nel legare riduzione e donazione lascia però trapelare un costitutivo elemento di “irriducibilità”».

dei due versanti della piega, scompare anche l'intera questione della donazione»³⁷³. Come *pensare* questi *due* versanti?

Al fine di dimostrare come l'ambiguità sia una caratteristica e una risorsa del fenomeno dato, Marion, con una strategia argomentativa che non ci dovrebbe suonare come nuova, prende ad esempio il dato matematico, «il più neutro»³⁷⁴ che si possa pensare. Non quindi un fenomeno eccezionale, saturo, ma quotidiano, banale. L'intento di Marion, ancora una volta, è quello di mettere in luce come sia il nostro sguardo fenomenologico, e non semplicemente l'apparire del fenomeno, a permetterci di accoglierlo (mostrarlo) per come esso *si dà*. Come opera lo sguardo fenomenologico rispetto al darsi del dato matematico? Risposta: «per lavorare su dei dati, bisogna inizialmente leggerli precisamente *come* dei dati donati, prenderli in un modello coerente (sebbene provvisoriamente sconosciuto), rinviante al suo completo chiarimento esattamente come essi rinviavano inizialmente al loro arrivo; bisogna accettare, dunque, questi dati *come tali*, dunque a partire dalla donazione da cui sorgono, non chiuderli nell'insignificanza di un fatto senza trama. Il dato matematico offre un esempio privilegiato del donato – ossia un fatto che non si è fatto da solo»³⁷⁵. Il dato, dunque, mi si presenta da sé, nella sua nudità. Meglio, mi si impone. Ora, «questo movimento di imporsi a me, di arrivare su di me, davanti a me o prima di me, è già sufficiente per far intravedere una donazione»³⁷⁶. Il mio ritardo rispetto al dato dice *temporalmente* la sua donazione. A che cosa conduce questa analisi? Alla constatazione del fatto che se è vero che donazione e dato «non si identificano», lo è altrettanto il fatto che «un dato senza donazione non si può pensare né può apparire»³⁷⁷.

Ma a chi è rimesso, in ultima istanza, il compito di leggere, nel dato, la donazione che ne articola l'avvento (la manifestazione)? Senza dubbio al fenomenologo, perché solo uno sguardo fenomenologico è in grado di vedere, in ciò che è manifesto, ciò che rimane nascosto, dietro le quinte, oscuro, non-manifesto: la donazione del dato, appunto: «Ogni dato manifesta la donazione perché il processo del suo evento la dispiega. La donazione si apre come la piega del dato: il dono donato *in quanto* esso si dona secondo il suo proprio evento»³⁷⁸.

Che cosa significa *in quanto*? Che rispetto al fenomeno dato, sta al fenomenologo mostrarne la donazione, il luogo d'origine (eventualmente senza origine) del suo sorgere. La donazione non si dà – ed è per questo che, in ultima istanza, Marion scrive una fenomenologia della donazione. Che

³⁷³ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 110 [p. 79].

³⁷⁴ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 108 [p. 78].

³⁷⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 107 [p. 77].

³⁷⁶ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 106 [p. 76].

³⁷⁷ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 108 [p. 78].

³⁷⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 110 [p. 79].

la donazione non si dia significa che, rispetto al fenomeno, rimane celato (sullo sfondo) il suo darsi. La donazione c'è (*es gibt*), ma non si vede. L'immagine della piega del dato lo dimostra senza ambagi: in presenza di una piega, io *non* vedo ciò che, adombrato dalla piega, rimane nascosto.

Ora, e arrivando al punto fondamentale del nostro paragrafo, il *gioco* tra dato e donazione messo in luce dall'immagine della piega, pur non riferendovisi esplicitamente, ci sembra richiamare tanto il celebre § 7 di *Essere e tempo* quanto l'ἀλήθεια heideggeriana – cioè tanto il *metodo fenomenologico* di Heidegger quanto il suo risultato, *la verità* come non-nascondimento.

«I Greci, spiega Heidegger, chiamano ἀλήθεια ciò che noi siamo soliti “tradurre” con la parola “verità”. Ma se traduciamo “letteralmente” la parola greca, essa dice: *Unverborgenheit*, “svelatezza”»³⁷⁹. Non basta, però, dire questo, per comprendere a fondo l'essenza della verità greca. Per farlo, dobbiamo chiederci come è composta la parola greca ἀλήθεια. Ἀ-λήθεια, alfa privativa + ληθείς: dal verbo λανθάνω, «celarsi», «essere velato», «essere nascosto»: detto con Heidegger, «la *dis-velatezza* rinvia alla *velatezza*». Che cosa è, allora, la verità? «Strappare alla *velatezza*». Infatti, «l'essenza iniziale della verità è conflittuale»³⁸⁰. Queste parole, che è facile relegare ad un eccessivamente «evocativo» e «secondo» Heidegger, si ritrovano parola per parola già in *Essere e tempo*, quando il fenomenologo tedesco si cimenta, nel § 44, su *Esserci, apertura e verità*.

«Che un'asserzione *sia vera* significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, mostra, “lascia vedere” (ἀπόφανσις) l'ente nel suo esser-scoperto. *Esser-vero (verità)* dell'asserzione significa *esser-scoprente*»³⁸¹. Nell'ἀπόφανσις sta la radice φα, da cui φαίνόμενον, «ciò che si manifesta da se stesso, il manifesto»³⁸². Ora, per Heidegger, «Fenomenologia significa [...] lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»³⁸³. Ma «lasciar vedere da se stesso» equivale a «lasciar vedere l'ente nel suo non-esser-nascosto (esser-scoperto), facendolo uscire dal suo esser-nascosto», cioè la ἀλήθεια³⁸⁴. Anche in *Essere e tempo*, dunque, la

³⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Parmenides*, a cura di M.S. Frings, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982; trad. it. di G. Gurisatti (a cura di F. Volpi), *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, p. 46. Cfr. anche M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950; trad. it. I. De Gennaro-G. Zaccaria (con la collaborazione di M. Amato), *L'origine dell'opera d'arte*, Christian Marinotti Ed., Milano 2000-2012⁴, p. 43: «Che cosa accade qui? Che cos'è all'opera nell'opera? Il dipinto di van Gogh è il far insorgere ciò che l'attrezzo, il paio di scarpe contadine, è in verità. Questo ente giunge fin dentro la disascosità [*Unverborgenheit*] del suo essere. I Greci chiamavano la disascosità [*Unverborgenheit*] dell'ente ἀλήθεια. Noi diciamo “verità” – ma quando pronunciamo questa parola, non la pensiamo quasi affatto. Se nell'opera accade un far insorgere l'ente nel *che* e nel *come* del suo essere, in essa è all'opera questo: un avvenire, ossia un accadere, della verità. Nell'opera d'arte si è messa in opera la verità dell'ente. “Mettere” qui significa: condurre nello stare. Nell'opera, un ente, un paio di scarpe contadine, viene a stare nello staglio del proprio essere. L'essere dell'ente perviene alla stabilità del suo netto mostrarsi».

³⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Parmenide*, p. 71.

³⁸¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 264.

³⁸² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 43.

³⁸³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 50.

³⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 265.

verità è rimessa al metodo fenomenologico – in stretta continuità col pensiero greco (Aristotele, Parmenide, Eraclito) – nella misura in cui, rispetto a ciò che è nascosto, esso permette di togliere il fenomeno dal suo nascondimento, portarlo alla luce, alla manifestazione, nella sua verità: «la verità (esser-scoperto) deve sempre essere strappata all'ente. L'ente viene sottratto a forza all'esser-nascosto. Il rispettivo esser scoperto effettivo, in certo modo, è sempre un *furto*. È forse a caso che i greci, per dire l'essenza della verità, usavano un termine che esprime *privazione* (ἀ-λήθεια)?»³⁸⁵.

Ora, come è facile vedere da questi brevi ma intensi accenni al testo heideggeriano, l'ἀ-λήθεια dice proprio, ma con un linguaggio e un pensiero greci, il metodo della fenomenologia (strappare l'ente dal suo nascondimento, cioè dalla sua ombra, s-coprirlo per portarlo a manifestazione). L'ἀ-λήθεια heideggeriana, in questo senso, svolge lo stesso ruolo della «piega del dato» marioniana – mostrare il fenomeno nella sua verità, cioè nel suo sorgere, nella sua donazione.

Il fenomeno, innanzitutto e per lo più, *non* si dà. Ma questo «non» non dice affatto un mero niente. Perché anche il niente si dà. Heidegger, come sappiamo, lo sottolinea in *Che cos'è la metafisica?*, ma è lo stesso Marion a ribadire questa «regola d'essenza» (*règle d'essence*): «Essere, apparire, effettuare o emozionare non divengono possibili e pensabili che se essi accadono, prima di tutte le specificazioni del loro rispettivo accadere, sin dall'inizio come delle pure donazioni. [...] Niente sorge se prima non si dà. Nemmeno il niente. – Perché anche l'essenza dell'ente (il nulla), la mancanza di effettività (la possibilità), l'incertezza del sembrare (l'oscurità) o l'impossibilità di toccarlo (il vuoto) devono già darsi – sia pure al modo della mancanza o della delusione – affinché noi possiamo capire che cosa ci sottraggono e il semplice fatto che ce lo sottraggono. Non si tratta di una sospensione della donazione, ma di una donazione per denegazione»³⁸⁶.

Rimane un ultimo punto. Se è ormai indubbio che il metodo fenomenologico – vuoi attraverso il pensiero dell'ἀλήθεια/Unverborgenheit in Heidegger o attraverso la pli du donné/donation in Marion – consente, lui solo, di portare a piena manifestazione i fenomeni, di scoprirli nella loro verità (innanzitutto e per lo più nascosta, coperta), di mostrarne la donazione, rimane da chiarire *come* il fenomenologo debba porsi rispetto al fenomeno per mostrarne il sé. Detto altrimenti: «dandosi, ciò che si mostra designa anche e necessariamente ciò al quale o a cui esso si abbandona e senza il quale esso non saprebbe più apparire. E non bisogna qui affrettarsi a decidere se il fenomeno dato si mostra a un “a chi” (già troppo psicologico) o un “a qualcosa”

³⁸⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, pp. 268-269.

³⁸⁶ J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 90-91 [pp. 64-65].

(ancora troppo neutro), perché l'uno e l'altro devono comprendersi a partire dall'emergenza di una funzione di puro attributivo della donazione»³⁸⁷.

Detto altrimenti: se ciò che si mostra innanzitutto si dà, e se non tutto ciò che si dà si mostra necessariamente, sta al soggetto che applica la riduzione mettere in mostra la donazione³⁸⁸ (le sue determinazioni e i suoi gradi). Questo soggetto non sarà, chiaramente, quello della metafisica (l'ego), né quello husserliano (la coscienza), ma neanche quello heideggeriano (il *Dasein*). Si chiamerà «adonato» (*adonné*).

³⁸⁷ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 406 [p. 304].

³⁸⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Donazione ed ermeneutica*, pp. 60-61: «Il dato non si dà né immediatamente, né mediatamente come un oggetto già costituito. Perché il dato non si mostra ancora per il semplice fatto di darsi. [...] Lo scarto tra ciò che si dà e ciò che di esso si mostra caratterizza irrimediabilmente la fenomenalità della donazione, perché essa risulta direttamente dalla finitezza dell'adonato. Di qui il luogo e la funzione obbligati dell'ermeneutica: *l'ermeneutica gestisce lo scarto tra ciò che si dona e ciò che si mostra, interpretando la chiamata (o l'intuizione) attraverso la risposta (il concetto o la significazione)*».

CAPITOLO II

DAL DASEIN ALL'ADONATO

§ 15. *L'ego e il Dasein*

Accostare l'ego cartesiano al *Dasein* heideggeriano è un'operazione tanto ardita che solo un attento e acuto lettore come Marion poteva permettersi di tentare. Lo scopo di questo paragrafo è mostrare, nelle sue linee fondamentali e attraverso un capitolo di *Riduzione e donazione*, intitolato appunto "*L'ego ed il Dasein*"³⁸⁹, come secondo Marion il *Dasein* heideggeriano riprenda, pur nelle molteplici differenze di fondo, alcune tesi fondamentali dell'*ego* di Descartes³⁹⁰. Poiché però l'*ego* cartesiano è un punto d'appoggio imprescindibile per la fenomenologia husserliana³⁹¹, allora Heidegger – secondo le tesi avanzate da Marion – rimarrebbe, anche rispetto alla difficile questione del soggetto, essenzialmente husserliano. Da qui, saremo poi nelle condizioni di affrontare da vicino la figura dell'adonato, versione marioniana del soggetto fenomenologico.

Partiamo proprio dal soggetto fenomenologico. In un primo momento, e grazie alla mediazione del maestro Husserl, Cartesio appare ad Heidegger sotto una luce positiva. Quando però l'allievo si rende conto delle lacune cartesiane, il suo attacco a Cartesio risulterà essere – di rimando – un attacco al maestro Husserl, «il quale non è fenomenologo nella misura in cui resta cartesiano»³⁹², scrive Marion spiegando la contesa. Dobbiamo allora chiederci: dove si è consumata la frattura? Perché Cartesio, che dapprima e in quanto anticipatore della fenomenologia, rappresenta per Heidegger un terreno fertile, improvvisamente muta nel perno sul quale costruire l'attacco a Husserl?

³⁸⁹ Cfr. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 119-161 [pp. 129-168]. Questo capitolo riprende un articolo pubblicato da Marion in «Revue de Métaphysique et de Morale» 92 (1), pp. 25-53, Paris 1987.

³⁹⁰ Per l'approfondimento della questione, soprattutto in rapporto alla «ontoteologia» di Cartesio (Heidegger), rimandiamo a J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Paris 1986-2004².

³⁹¹ Cartesio, per il pensiero husserliano, svolge un ruolo tanto decisivo che delinearne i caratteri fondamentali significherebbe sminuirne la portata filosofica. A nostro avviso, comunque, pur trattandosi di un testo dell'ultimo Husserl, si può iniziare da E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, in part. *Prima meditazione. La via verso l'ego trascendentale*, §§ 3-11, pp. 125-159. Vedi poi E. HUSSERL, *Crisi*, §§ 16-21, pp. 102-110. A giudizio di Husserl, «qualsiasi pensatore [che voglia dirsi tale] dovrebbe studiare da sé a fondo queste *Meditazioni*» (*op. cit.*, pp. 103-104).

³⁹² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 124 [p. 134].

Risposta: perché Heidegger inizia a leggere la fenomenologia *in quanto* ontologia. Così, «la questione del modo d'essere della coscienza non ottiene risposta, in quanto Husserl resta dipendente da Descartes»³⁹³. Vi resta dipendente perché «privilegia l'ideale non fenomenologico di una scienza certa della coscienza»³⁹⁴. Paradossalmente, Husserl si allontana dalla fenomenologia *proprio* a causa di Descartes, accogliendone l'ideale della «*Mathesis universalis et universalissima sapientia*, definito a partire dalle *Regulae*»³⁹⁵. Ecco, allora, perché la questione dell'ego, per Heidegger, non si riduce semplicemente all'accusa nei confronti del padre della metafisica moderna, cioè Cartesio, ma si estende alla liberazione fenomenologica dell'ego la cui distruzione «apre l'accesso al *Dasein*»³⁹⁶.

Come è noto, la critica di Heidegger nei confronti di Cartesio «si riferisce a due omissioni, quella nei confronti del mondo e quella nei confronti dell'*ego*, i cui due modi d'essere sono entrambi elusi, anche se in modo diverso»³⁹⁷. Quello che ci interessa qui notare è come le insufficienze cartesiane anticipino, in Heidegger, le insufficienze husserliane: «da un lato la regione assoluta della coscienza, dall'altro la regione relativa delle cose del mondo»³⁹⁸.

L'elaborazione e il dispiegamento del *Dasein*, allora, devono prima fare i conti con una distruzione dell'*ego* cartesiano/husserliano. Quest'ultima operazione viene suddivisa da Marion in due tappe così definite: la prima a) espone la differenza tra *ego* e *Dasein* sotto il profilo ontico, la seconda b) sotto il profilo ontologico.

a) Onticamente, «la *res cogitans* non coincide col *Dasein*»³⁹⁹. A giudizio di Marion – anche se Heidegger «non espon[e] mai esplicitamente questa opposizione»⁴⁰⁰ –, mentre l'*ego* cartesiano è una *res* che condivide con gli enti intramondani la propria *realitas*, il *Dasein*, in quanto rende possibile il modo d'essere della realtà, se ne differenzia essenzialmente⁴⁰¹. L'*ego* è inoltre

³⁹³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 129 [p. 137]. D'altra parte, per Heidegger, Cartesio è un pensatore tanto decisivo – certo in negativo – per la storia della metafisica che persino Nietzsche, colui che sembrerebbe il più distante dal filosofo francese, rimane essenzialmente cartesiano. Cfr. quindi M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, in part. *Il nichilismo europeo*, pp. 563-743, qui p. 689: «La presa di posizione di Nietzsche rispetto al *cogito ergo sum* di Descartes è sotto ogni riguardo la prova del fatto che egli *misconosce* l'intima connessione storico-essenziale della propria posizione metafisica di fondo con quella cartesiana. La ragione della necessità di questo misconoscimento sta nell'essenza della metafisica della volontà di potenza, la quale – senza saperlo – si preclude una intellegione, adeguata all'essenza, dell'essenza della metafisica».

³⁹⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 129 [p. 138].

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 130 [p. 139].

³⁹⁷ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 131 [p. 139]. Non entriamo nel dettaglio della questione, che ci porterebbe fuori strada. Per l'analisi dettagliata della critica marioniana, vedi pp. 131-132 [pp. 139-140].

³⁹⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, pp. 132-133 [p. 141].

³⁹⁹ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 142 [p. 150].

⁴⁰⁰ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 143 [p. 151].

⁴⁰¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 26: «L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto a ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo esser-determinato dall'esistenza l'Esserci è in sé "ontologico". Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente

caratterizzato «in base al primato in lui assoluto dell'atteggiamento teoretico»⁴⁰², che per Heidegger, al contrario, «dev'essere interpretat[o] come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l'essere del Ci in generale»⁴⁰³. Infine «la *res cogitans* si circoscrive al campo della *cogitatio* e relega le altre *res* a quello dell'*extensio*, secondo una cesura pressoché insanabile; di conseguenza, la *res cogitans* sfugge allo spazio, che lascia in questo modo fuggire», afferma Marion. Invece il *Dasein*, per Heidegger, è «spaziale»⁴⁰⁴.

b) Ontologicamente, nel *Dasein* ne va in primo luogo del proprio essere; per il fatto di aver a che fare con qualcosa come l'essere, ne va in secondo luogo dell'*essere tout court*: «Il *Dasein* si deforma [...]: esso gestisce uno scarto, un'articolazione, una mobilità affinché si dispieghi la piega dell'essere, ovunque d'altronde invisibile, ruotando su questo ente come un pannello su un cardine. Un tal gioco, in ultima analisi al di là sia dell'incertezza che della certezza, oppone in modo radicale il *Dasein* all'*ego cogito*»⁴⁰⁵, spiega Marion. Ma c'è dell'altro. Mentre per l'*ego* l'esistenza «significa l'entrata nella *Vorhandenheit*», scrive Marion inserendo Cartesio nell'universo terminologico heideggeriano, per il *Dasein* significa, proprio al contrario, «la trascendenza nei confronti della *Vorhandenheit*, al fine di entrare nella possibilità che, definitivamente, egli è»⁴⁰⁶. Infine, l'Esserci è essere-nel-mondo. Questa critica, che Heidegger rivolge a Cartesio, è rivolta essenzialmente al maestro Husserl, troppo affine a Cartesio su questo punto per non risultare facile bersaglio agli occhi di Heidegger.

Ma proprio là dove la distanza tra *ego* e *Dasein* sembrerebbe incolmabile, ecco che Marion vi vede una più profonda somiglianza: «un simile rapporto di “distruzione” non avrebbe tuttavia alcun senso, scrive il fenomenologo francese, se non si trovasse già nell'*ego*, nella misura in cui si limita a pensare, un'ontologia; perché la “distruzione” conduce sempre alla “storia dell'ontologia”»⁴⁰⁷. Almeno quattro caratteristiche avvicinano infatti l'*ego* al *Dasein*: a) la

non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, dev'essere interrogato ontologicamente». Per l'approfondimento della questione relativa alla *duplice* differenza ontologica presente in *Sein und Zeit* – quella tra *Dasein* ed ogni altro ente e quella tra *Sein* ed ente – cfr. *supra*, §§ 6-7.

⁴⁰² J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 143 [p. 151].

⁴⁰³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 31, p. 177.

⁴⁰⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 23-24, p. 132: «è chiaro che la spazialità da noi attribuita all'*Esserci*, il suo “essere nello spazio”, dev'essere intesa a partire dal modo di essere di questo ente»; p. 141: «*Né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio*. È piuttosto lo spazio a essere “nel” mondo, perché l'essere-nel-mondo, costitutivo dell'Esserci, ha già sempre dischiuso lo spazio».

⁴⁰⁵ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 145 [p. 153].

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 146 [p. 154].

⁴⁰⁷ *Ivi*, pp. 147-148 [p. 155].

finitzza⁴⁰⁸, b) l'«io sono» (*ich bin*)⁴⁰⁹, c) l'impossibilità (che per il *Dasein* è l'essere-per-la-morte, per l'*ego* la libertà)⁴¹⁰ e d) l'indeterminazione⁴¹¹.

Giungiamo così all'ultima e ardua, ma suffragata dai testi, tesi di Marion: il *Dasein*, anziché distruggere l'*ego*, lo ripete⁴¹². Tra l'*ego* e il *Dasein*, al di là dell'evidente critica heideggeriana, «si tratterebbe allora [...] di una lotta per l'interpretazione di uno stesso fenomeno – “io penso”, “io sono”»⁴¹³. Ora, come abbiamo accennato in apertura di paragrafo, la vera critica heideggeriana si concentra sull'essere (critica al «cogito *sum*» cartesiano), quindi sul pensiero come rappresentazione, ma non s'interroga mai sull'*ego* (*io, ich*). Da cui la domanda che Marion riprenderà al termine di *Riduzione e donazione* e approfondirà in *Dato che*: «Ciò che si mette in gioco in, tramite e malgrado l'*Io*, si esaurisce necessariamente, indiscutibilmente ed esclusivamente nei termini dell'essere? Nell'*Io*, ne va innanzitutto del suo essere o, al di qua di esso, c'è in gioco qualcosa di più originario?»⁴¹⁴.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 148 [p. 156]: «la finitezza [...] determina essenzialmente il *Dasein*, il quale è solamente per una fine, la sua propria morte, secondo una temporalità dell'avvenire; [...] ma anche l'*ego cogito* è ugualmente caratterizzato in base alla finitezza; [essa] provoca il dubbio, e quindi apre la *cogitatio*, che a sua volta istituisce gli enti del mondo in altrettanti *cogitata* da costituire; la finitezza dell'*ego* determina quindi direttamente il senso d'essere degli enti diversi dall'*ego*».

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 149 [p. 157]: «anche se il *Dasein* non dice innanzitutto *ego cogito*, può dire *-sein* solo dicendo “*ich bin*”, cioè “*ego sum*”. Il *Dasein* parla quindi inevitabilmente, almeno una volta come l'*ego cogito*: “...*ego sum*...”, “...io sono”. Questo incontro risulta assolutamente decisivo».

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 151 [p. 158]: «Per via della sua morte, il *Dasein* si scopre esposto alla sua propria ed ultima impossibilità, sia perché la morte ci resta inconcepibile onticamente (inimmaginabile), sia perché la morte pone un termine alla possibilità che è il *Dasein* (più ancora che alla sua possibilità di “fare” questa o quest'altra cosa). Ma l'*ego cogito* conosce un simile paradosso, certamente non riguardo alla sua morte, ma riguardo alla sua libertà; infatti la possibilità si apre in termini cartesiani con il libero arbitrio, il solo formalmente infinito nella *res cogitans* finita. Questo libero arbitrio svela la sua impossibilità quando si paragona all'onniscienza ed all'onnipotenza divine, le quali annichilano la nozione stessa di possibile; in un tale incontro, l'*ego cogito* non affronta solo l'impossibilità della possibilità (libera), così come d'altra parte s'impone in base alla teoria; esso incontra anche la possibilità dell'impossibilità, perché decide, nell'ordine pratico, di agire come se potesse agire liberamente, sebbene non comprenda come possa farlo. In ogni azione, l'*ego cogito* si comporta come se fosse libero e come se l'impossibile (un avvenimento non predeterminato necessariamente da Dio) si aprisse di nuovo al possibile. La possibilità dell'impossibile può quindi riferirsi sia alla libertà che all'essere-per-la-morte. Di conseguenza il *Dasein* conferma ulteriormente l'*ego* in base alla possibilità dell'impossibilità».

⁴¹¹ *Ivi*, p. 152 [p. 160]: «l'indeterminazione denunciata nell'*ego cogito* riguarda anche il *Dasein* – almeno provvisoriamente, fino all'analisi dell'angoscia; sfuggire all'indeterminazione ontologica resta un compito formidabile, sia che si tratti del *Dasein* o che si tratti dell'*ego*, al punto tale che l'ultimo § 83 di *Sein und Zeit* potrebbe lasciar credere che una sufficiente determinazione dell'orizzonte di donazione non è ancora stata raggiunta».

⁴¹² Così, come suggerisce attentamente Marion, «è sorprendente che alla fine dell'analitica preparatoria del *Dasein* e dopo la sua parte essenziale della “distruzione” di Descartes, Heidegger accenni ancora alla possibilità di una ritrascrizione dell'analitica del *Dasein* nei termini – certamente mutati e reinterpretati – dell'*ego* cartesiano» (*op. cit.*, cit. p. 156 [p. 163]). Per l'accenno di questa possibilità, paventata da Heidegger, cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 43, b, p. 256: «Se il *cogito sum* dovesse servire come punto di partenza dell'analitica esistenziale dell'Esserci, esso dovrebbe non solo essere invertito, ma altresì sottoposto a una nuova verifica ontologico-fenomenica del suo contenuto. La prima parte diverrebbe allora il *sum* e precisamente nel senso di: io-sono-in-un-mondo. In quanto tale, “io sono” nella possibilità di esser-per diversi comportamenti (*cogitationes*) quali modi di esser-preso l'ente intramondano. Cartesio, al contrario, dice: le *cogitationes* sono semplici-presenze con le quali è semplicemente-presente un *ego* come *res cogitans* priva di mondo».

⁴¹³ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 160 [p. 167].

⁴¹⁴ J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 161 [p. 168].

§ 16. Dalla rivendicazione all'appello

Che cosa possiedi
che tu non l'abbia ricevuto?
E se l'hai ricevuto,
perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?⁴¹⁵

La tradizione metafisica pensa il soggetto a partire dall'oggetto. O meglio, poiché non può pensare l'essere che rappresentandoselo, pensa l'*ego* rappresentandoselo come fosse un oggetto⁴¹⁶. A cosa è dovuta questa *aporia*? Per un pensiero metafisico, che riduce la fenomenalità all'oggettualità, il problema in realtà non si pone. Ma per un pensiero fenomenologico, che accoglie la donazione dei fenomeni per come si danno, ridurre il soggetto all'oggettualità è una violenza ingiustificabile.

Ora, scrive Marion, «nessuno meglio di Heidegger ha visto e denunciato»⁴¹⁷ le insufficienze di un soggetto metafisicamente pensato – cioè rappresentato come un oggetto. Eppure lo stesso Heidegger – come Marion, riprendendo le analisi condotte in *Riduzione e donazione*, conferma in *Dato che* –, che col *Dasein* intende compiere un passo oltre l'ultimo soggetto metafisico, quello husserliano, ripete alcuni caratteri peculiari del soggetto tradizionale. È vero che «l'essere-per-la-morte accorda [...] al *Dasein* ciò che lo “io (mi) penso” non poteva assolvere», cioè «l'individuazione insostituibile»⁴¹⁸, ma cosa implica, e come si compie, questa «individuazione»? Essa si libera del soggetto o lo compie definitivamente?

Il giudizio di Marion non lascia scampo a Heidegger: «le aporie del “soggetto” ossessionano sempre il *Dasein*. Potrebbe darsi che esso non designi tanto ciò che succede al “soggetto”, quanto il

⁴¹⁵ 1COR 4,8.

⁴¹⁶ Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 418 [pp. 313-314]: «Diventa oramai possibile affrontare l'aporia propriamente fenomenologica del “soggetto”, che consiste in una lacuna unica: il suo modo d'apparizione resta essenzialmente determinato da quello dell'oggettualità. In effetti, riducendosi a un “io penso”, il “soggetto” si focalizza sull'oggetto, di cui si rende esclusivamente il presentatore ed il rappresentante in virtù dell'essenza della rappresentazione; al punto che, appena vuole rappresentarsi direttamente come se stesso a se stesso, non dispone più di alcun'altra possibilità, se non quella di assumere una volta di più (e di troppo) la più povera fenomenalità – quella dell'oggetto».

⁴¹⁷ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 419 [pp. 315].

⁴¹⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 421 [p. 316].

suo ultimo erede, in modo da offrirne meno un oltrepassamento che il cammino per, eventualmente, pervenirvi»⁴¹⁹. A cosa è dovuto un giudizio così netto da parte di Marion?

Secondo il fenomenologo francese, la decisione (*Entschlossenheit*) con la quale il *Dasein* si apre alla propria autentica possibilità – dell'impossibilità –, cioè la morte – ciò che apre a sua volta l'estasi temporale dell'Esserci –, «si riscontra concretamente» nei fenomeni dell'angoscia, della coscienza del debito e dell'essere-per-la-morte. Tutti questi fenomeni, e qui sta il punto decisivo, «offrono un carattere comune: la negazione della relazione d'alterità»⁴²⁰. Da ciò un «nuovo solipsismo», certamente scaturito dall'esigenza di «neutralità» del *Dasein*, «ma anche [da] una rimanenza del “soggetto” trascendentale metafisico»⁴²¹.

Ma cosa implica questa *autarchia* del *Dasein*? Perché Heidegger sente il bisogno costante di rimarcare il *se-Stesso* del *Dasein* contrapponendolo all'inautentico *Si-stesso*? «Di fatto, i caratteri riflessi del *Dasein* – *decidersi*, *mettersi* in gioco, *precedersi*, *angosciarsi* e ogni volta per nient'altro che sé (per il niente ed il Sé) – mimano così bene la riflessività del soggetto trascendentale, che essi devono anche suggerirne il carattere di fondazione sussistente. L'aporia del solipsismo implica quella della sussistenza»⁴²².

Come mai Heidegger, che meglio di chiunque altro era riuscito a mettere in risalto i limiti del soggetto tradizionale metafisico, finisce col ripetere il carattere solipsistico e sussistente di fondo? Cosa gli manca per compiere ciò che pure sembrava aver visto con straordinaria lucidità? Risposta: pensare il soggetto *non* come principio (a partire da cui) ma come attributario – sempre in ritardo rispetto alla donazione; mai principio, semmai fine del processo di donazione. Ma se l'attributario non è autarchico, se non si dà *da sé*, né «sorge dal suo proprio sfondo», «da dove giunge a se stesso»⁴²³? Detto in termini più semplici: cosa *precede* effettivamente l'attributario (il soggetto di una fenomenologia della donazione)?

La risposta a questa domanda dovrebbe esserci già nota (cfr. *supra*, § 14): è la chiamata [fr. *l'appel*]. La chiamata come tale – senza riferimento al *Sein*, al Padre o ad *autrui* – è sufficiente, ci dice Marion, a suscitare l'interloquito, quindi l'adonato⁴²⁴. Anche il volto che mi chiama (Levinas)

⁴¹⁹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 425 [p. 319].

⁴²⁰ *Ivi*, p. 422 [p. 316].

⁴²¹ *Ivi*, p. 423 [pp. 317-318].

⁴²² *Ivi*, p. 425 [p. 319].

⁴²³ *Ivi*, p. 426 [p. 320].

⁴²⁴ *Ivi*, cfr. pp. 433-434 [p. 325].

esercita un appello, «mi provoca come adonato»⁴²⁵. In ultima istanza, «la chiamata caratterizza ogni fenomeno saturo come tale»⁴²⁶. Ma come si caratterizza la chiamata?

In primo luogo, la chiamata si mostra nella risposta. Detto altrimenti, la donazione si mostra attraverso (la riduzione fenomenologica de) l'attributario: «ricevendo ciò che si dà, l'attributario gli conferisce, di ritorno, di mostrarsi – gli dà forma, la sua prima forma»⁴²⁷, anche e soprattutto nel caso in cui il fenomeno dato sia saturo – ciò che spinge Marion a ridefinire l'attributario come adonato⁴²⁸. Nel caso del fenomeno saturo – l'evento, l'idolo, la carne e l'icona –, infatti, ciò che si dà non si mostra mai. Affinché si mostri, non è più sufficiente – come nel caso del fenomeno dato – «limitarsi a subirne l'impatto e a registrarne il fatto compiuto»⁴²⁹, perché, parlando propriamente, riguardo al fenomeno saturo il fatto è sempre di là da compiersi – o è già accaduto o deve ancora accadere, in ogni caso va sempre nuovamente e costantemente reinterpretato nel tempo presente⁴³⁰. Proprio in virtù di questo carattere *paradossale* del fenomeno saturo⁴³¹, l'adonato può solo riportare – rispondere a – la sua chiamata; ma è proprio questo *reportage* (dal francese *reporter*, riferire) dell'evento saturo a mostrarlo. È la risposta a mostrare la chiamata e non la chiamata a precedere la risposta.

Per spiegare questo paradosso, Marion si serve di un celebre quadro⁴³² di Caravaggio, *La vocazione di San Matteo* (giugno 1599-luglio 1600). La sfida che l'artista italiano si propone di affrontare è quella di «far apparire, con questa fenomenalità del visibile [le forme, i colori, l'ombra

⁴²⁵ *Ivi*, p. 435 [p. 326]

⁴²⁶ *Ivi*, p. 435 [p. 327]

⁴²⁷ *Ivi*, p. 430 [p. 323]

⁴²⁸ *Ivi*, cit. pp. 432-433 [p. 325]

⁴²⁹ *Ivi*, p. 461 [p. 347]

⁴³⁰ Abbiamo già avuto modo di vedere come, per una autentica fenomenologia della donazione, l'ermeneutica svolga un ruolo di primaria importanza. Per approfondire ulteriormente questo punto, rimandiamo a J.-L. MARION, *De surcroît*, in part. il cap. V, *L'icône ou l'herméneutique sans fin*, pp. 125-153.

⁴³¹ Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 370 [pp. 277-278]: «Diventa allora possibile prendere in considerazione i fenomeni saturi, in cui l'intuizione sommerge sempre l'attesa dell'intenzione, in cui la donazione non solo investe interamente la manifestazione, ma la sorpassa, modificandone anche le caratteristiche comuni. In virtù di questo investimento e questa modificazione, chiamiamo così i fenomeni saturi, paradossi».

⁴³² Il rapporto tra Marion e l'arte è tanto presente nella sua opera da meritare uno studio a parte. Scrive ad esempio C. CANULLO, *Premessa. La complessione della donazione*, in AA. VV., *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, a cura di C. Canullo, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 8-9: «Nel motivo estetico sta uno dei caratteri che fanno la complessione della donazione, che ne fanno la sua stoffa oltre al suo essere tema squisitamente fenomenologico. Perciò, se quando si parla della “fenomenologia della donazione” non va mai dimenticato che il termine francese *donation* traduce la *Gegebenheit* husserliana, non va neppure tralasciato il fatto che il termine – prima di individuare nella fenomenologia quel metodo *già trovato* da Marion per parlare di Dio al di fuori della metafisica – nasce in un contesto extra-fenomenologico, estetico». È soprattutto in merito alla questione del soggetto, che tra fenomenologia e arte sembra darsi un legame unico; così R. CALDARONE, *Caecus Amor*, p. 37: «Il riferimento allo sguardo, alla visibilità, alla luce, temi insuperabilmente fenomenologici, sia pure in modo problematico, si accompagna, nel lavoro di Jean-Luc Marion, a un rinvio ricorrente a quello che potremmo definire uno dei luoghi “propri” dell'esperienza e dell'esercizio della visibilità, la pittura appunto. [...] Nel caso del quadro, ciò che la tela di fatto dà, il suo dato, si dà proprio nella misura in cui è ricevuto dallo sguardo».

e la luce], ciò che deriva tuttavia prioritariamente da una fenomenalità dell'udibile, una chiamata legittimamente visibile»⁴³³. Ma la difficoltà si acuisce ulteriormente, in primis poiché la chiamata è per essenza udibile, non visibile, poi perché, nel caso della *chiamata per vocazione*, ciò che viene invocato non è una «cosa», ma un'anima, una vita – qualcosa di invisibile. Con la *vocazione* di San Matteo, dunque, abbiamo a che fare con una doppia invisibilità.

Come riesce Caravaggio a far fronte a queste difficoltà? Marion ci suggerisce di fare attenzione ad un dettaglio – insieme insigne intuizione pittorica del Merisi e chiave di volta del discorso marioniano sul rapporto tra risposta e chiamata, adonato e donazione: «Noi la vediamo – questa chiamata – apparire nello sguardo di Matteo, infinitamente più che nello stesso gesto del Cristo; perché Matteo, che toglie i suoi occhi dal tavolo e si distoglie dalle monete, non percepisce tanto il Cristo, quanto lo sguardo del Cristo che lo mira [...]. Allora – ed ecco il momento decisivo –, preso nell'incrocio degli sguardi, Matteo abbozza, con la sua mano sinistra, il gesto di disegnare se stesso in una silenziosa risposta alla chiamata, che non poteva essere detta né udita e chiede, o meglio annuncia: “Io?”. Ciò che la vocazione fa vedere, e cioè la chiamata doppiamente invisibile, non viene da un segnale visibile (di fatto indistinto), ma dalla risposta stessa. [...] Così, Caravaggio arriva a rendere visibile la chiamata in sé invisibile senza rompere il silenzio del quadro, scegliendo di costruire non il fenomeno indistinto di un segnale (il braccio teso), ma quello di una risposta muta e singolare (Matteo che si configura attraverso la mano). Questa chiamata si dipinge in questa risposta: lo sguardo del pittore aveva visto (e ci mostra ancora) che la chiamata non si dà fenomenologicamente che mostrandosi innanzitutto in una risposta. La risposta, che si dà dopo la chiamata, la mostra tuttavia per prima»⁴³⁴. Questa determinazione della chiamata, che si mostra per la prima volta nella risposta, permette a Marion di introdurre un'ulteriore tesi: il ritardo del responsorio.

Infatti, «la risposta viene dopo (fa eco, ritorna, corrisponde), eppure, per l'*Io* divenuto un adonato, essa fa intendere il primo suono della chiamata, la libera dal silenzio originale e la consegna alla fenomenalità patente. Una tale risposta che apre la visibilità e dà la parola alla chiamata che la rende fenomeno al posto di donarle la replica e di degradarla, noi la chiameremo responsorio»⁴³⁵. Da cui un ulteriore paradosso: «il responsorio conclude la chiamata», poiché la mostra, «ma ritarda – in ritardo sul suo donarsi, ritarda il suo mostrarsi; in una parola, il responsorio ritarda (su) la chiamata»⁴³⁶. Questo ritardo attesta a) che la chiamata gode di un «eccesso

⁴³³ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 462 [p. 347].

⁴³⁴ J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 464-465 [pp. 348-349].

⁴³⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 470 [p. 353].

⁴³⁶ *Ivi*, pp. 470-471 [p. 354].

irrimediabile su ogni responsorio possibile» e b) che «nessun mortale può pretendere di non avere già risposto, inteso e assistito alla chiamata, anche solo per il fatto che egli parla una parola originariamente ricevuta e pensa dei pensieri che primariamente gli sono stati impressi»⁴³⁷.

La risposta, dunque, mostra – dà forma a – la chiamata. Ma quella, poiché ancor prima di rispondere deve aver sentito qualcosa, è sempre in ritardo rispetto a questa.

Ora, a nostro avviso, «la chiamata» sviluppa, certamente al di fuori dell'essere, alcuni caratteri peculiari della «rivendicazione» (ted. *Anspruch*) dell'essere – che chiama a sé il *Dasein*, meglio ancora «il rivendicato» (ted. *Angesprochene*)⁴³⁸. Detto altrimenti, l'impresa di Marion – descrivere la chiamata *come tale* – si serve ancora, almeno a livello terminologico, di alcuni fondamentali dispositivi heideggeriani. Nello specifico, parliamo dell'inautenticità, della differenza, dell'anonimato, della storicità e della decisione immanente⁴³⁹.

a. *Inautenticità*. Se⁴⁴⁰ con «autenticità» (ted. *Eigentlichkeit*) s'intende l'identità di sé a sé, «bisogna [allora] assolutamente contestare il carattere originario dell'autenticità come appropriazione di sé», perché «essa non può semplicemente essere stabilita né giustificata fenomenologicamente»⁴⁴¹. Fenomenologicamente, infatti, «il ritardo del responsorio sulla chiamata struttura immediatamente l'adonato attraverso questa ineguaglianza che lo consegna a se stesso in

⁴³⁷ *Ivi*, p. 471 [p. 354]. Conclude quindi Marion, introducendo al lettore un motivo ricorrente (almeno da Levinas in poi) della fenomenologia francese: «Questa doppia proprietà [eccesso della chiamata sul responsorio e impatto del cominciamento] si attesta nell'unico fenomeno della nascita. Non c'è nessun vivente che non abbia dovuto innanzitutto nascere, cioè sorgere in ritardo dai suoi genitori nel cerchio di un'attesa di parole che lo convocano prima che egli potesse ascoltare o indovinare».

⁴³⁸ D'altra parte, certo non a caso, introducendo al lettore di *Dato che* «l'appel», Marion fa immediatamente i conti con Martin Heidegger, che a causa delle difficoltà sollevate dall'incrocio tra differenza ontologica e *Dasein* si trova costretto a tematizzare una «chiamata dell'essere» (cfr. *supra* il nostro § 12). Il problema, per Marion, è che «la fenomenalità della chiamata non saprebbe descriversi direttamente nei termini della “questione dell'essere”, che non la implica necessariamente, anzi la ignora; del resto, come potrebbe la chiamata derivare intrinsecamente dalla “questione dell'essere” o dalla differenza ontologica, dal momento che interviene precisamente per darvi il cambio o per lo meno sostenerle?». Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 433 [p. 325].

⁴³⁹ Non riguarda la chiamata, ma l'adonato, invece, un altro carattere precipuamente heideggeriano: la fatticità. Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 439-441 [pp. 330-331], in part. p. 439 [p. 330]: «Resta la fatticità: l'interloquito sopporta la chiamata e la sua rivendicazione come un fatto sempre già dato; questo fatto dato della chiamata induce la fatticità innegabile dell'interloquito, perché nessuno fra i mortali è mai vissuto, non fosse che per un istante, senza avere già ricevuto una chiamata ed essersi scoperto chiamato in causa da questa. Oppure, espressione analoga – mai un mortale ha vissuto, non fosse che per un istante, senza scoprirsi preceduto da una chiamata che era già là. Il paradigma di questa fatticità irrimediabile concerne il fatto, sempre già pervenuto, della parola stessa: la prima parola, per ogni mortale, è sempre già stata ascoltata prima che questi abbia potuto preferirla».

⁴⁴⁰ Non entriamo nel merito dell'interpretazione marioniana, che giudichiamo però quantomeno frettolosa. Certamente l'autenticità [*Eigentlichkeit*], in Heidegger, rimandando alla possibilità più propria [*Eigen*] dell'Esserci riguarda l'identità del *Dasein* a sé-Stesso – contrariamente all'inautenticità, che si appoggia costantemente sul Si-stesso –, ma questa identità non può essere pensata, a nostro avviso, nei semplici termini della metafisica tradizionale (*Je=Je*), come sembra invece pensarla Marion (cfr. J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 474 [p. 356]). Lo *Eigen* – quindi l'*Eigentlichkeit* – va sempre pensato con l'*Er-eignis*; è l'Evento che si appropria del *Dasein* e non il *Dasein* ad appropriarsi di sé stesso con un'operazione incontestabilmente autonoma.

⁴⁴¹ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 474 [p. 356]

quanto improprio a sé, in quanto inautentico»⁴⁴². Poiché l'origine dell'adonato è non-originaria, cioè sempre in ritardo rispetto alla chiamata, l'adonato dovrà dirsi fenomenologicamente inautentico. L'autenticità – in quanto identità di sé a sé – è dunque una «illusione» e, quando si ostina a non credersi tale, diventa una «menzogna»⁴⁴³. Il discorso heideggeriano sull'autenticità e l'inautenticità è dunque ribaltato: non solo l'Esserci è strutturalmente inautentico – cosa che, a dire il vero, sembra ammessa in linea di principio anche da Heidegger⁴⁴⁴ –, ma l'autenticità è un'illusione che, mostrata fenomenologicamente, è nient'altro che una menzogna.

b. *Differenza*. L'originario ritardo della risposta sulla chiamata «caratterizza così radicalmente l'adonato da permettere di ridefinirne la differenza»⁴⁴⁵. Termine chiave in Heidegger, come sappiamo e abbiamo a lungo potuto vedere, egli, a giudizio di Marion, «definendo ontologica la differenza, ha tentato di pensare questo differente a partire dalla donazione; ma ha finalmente rinunciato a questa conquista a profitto dell'*Ereignis*, di cui l'avanzata non rende visibile il ritrarsi, dunque dissimula la differenza»⁴⁴⁶. La differenza va invece mantenuta poiché «il ritardo non ha niente a che fare con un termine temporizzante o temporizzato: esso riguarda la conversione strettamente fenomenologica, attraverso l'adonato, di ciò che si dà (la chiamata) in ciò che si mostra (il responso)». In ultima istanza, «solo la donazione, dispiegata in tutte le sue istanze, differisce»⁴⁴⁷.

c. *Anonimato*. Ma chi, o che cosa, «convoca, invoca e sorprende l'adonato?»⁴⁴⁸. Sarà forse l'essere, o altri? O il niente? Ma una domanda di questo tipo, come abbiamo già visto⁴⁴⁹, non mette affatto in crisi la fenomenologia della donazione perché, proprio al contrario, essa esige – da un punto di vista metodologico – che la chiamata resti anonima⁴⁵⁰. Che l'anonimato di chi chiama sia

⁴⁴² J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 473 [p. 356]

⁴⁴³ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 474 [p. 356]

⁴⁴⁴ Cfr. infatti M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 38, p. 215: «L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa costituisce, al contrario, un modo eminente di essere-nel-mondo, modo in cui l'Esserci è completamente stordito dal “mondo” e dal con-Esserci con gli altri nel Si. [...] Questo *non-essere* deve essere inteso come il modo di essere più prossimo dell'Esserci, in cui esso si mantiene per lo più [...] La deiezione è una determinazione esistenziale dell'Esserci stesso e non ha nulla a che fare con un Esserci concepito come semplice-presenza, nulla a che fare con relazioni di fatto con un ente da cui l'Esserci “deriverebbe” o con un ente in cui, successivamente, l'Esserci sarebbe entrato in una relazione qualsiasi».

⁴⁴⁵ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 479 [p. 360]

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 479 [p. 360]

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 482 [p. 363]. Per gran parte del nostro lavoro abbiamo lavorato sulla familiarità tra il gioco del dato con la donazione (Marion) e quello dell'ente con l'essere (Heidegger) in termini di *differenza*. Se Heidegger cita esplicitamente il gioco (e il problema) dell'ente con l'essere nei termini della «differenza ontologica», Marion non si azzarda mai a definire la piega del dato in termini di *differenza*. Tranne in un caso, quello che abbiamo appena citato, attraverso il verbo francese «différer» (pensando dunque senz'altro a Derrida e a Levinas, ma anche, consequenzialmente, a Heidegger, che ha regalato alla fenomenologia una questione su cui vale la pena meditare).

⁴⁴⁸ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 483 [p. 363]

⁴⁴⁹ Cfr. *supra*, § 19.

⁴⁵⁰ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 483 [p. 364]. A sostegno della propria tesi, Marion aggiunge almeno tre punti. a) «La chiamata proviene dal fenomeno saturo (paradosso); ora, il paradosso si declina in più tipi strettamente distinti (evento, idolo, carne e icona), eppure ognuno di essi può compiere lo stesso ed unico tipo di chiamata; dunque la descrizione

un carattere positivo, e non negativo, della chiamata, Marion lo conferma attraverso il § 57 di *Essere e tempo*, laddove Heidegger scrive: «l'indeterminatezza e l'indeterminabilità che caratterizzano il chiamante non sono un nulla, ma una sua determinazione *positiva*. Esse attestano che il chiamante consiste nel puro e semplice “risvegliare a...”, e *che solo in quanto tale esso vuol essere sentito*, e che non tollera chiacchiere su di sé»⁴⁵¹. Anche in *Tempo e essere* Heidegger ribadisce l'esigenza di mantenere l'*es* che *gibt* anonimo, salvo poi – come sappiamo – dargli il nome più pesante di tutti: *Ereignis*. Anche nel caso dell'*anonimato*, Marion sfrutta un'intuizione propriamente heideggeriana per compierla fino in fondo.

d. *Storicità*. Il responsorio, lo abbiamo visto, è sempre in ritardo rispetto alla chiamata. La chiamata (mi) ha già sempre chiamato affinché io possa prestarle ascolto. In questo senso, il presente del responsorio è sempre volto all'ascolto del passato («il già dato non ancora mostrato»⁴⁵²). È proprio in questo scarto, tra la chiamata e il responsorio, che *si dà* la storia dell'adonato. Per spiegare questa originale, e interessantissima, tesi, Marion si serve di alcuni termini decisivi in Heidegger, ma rimodellandoli secondo le proprie esigenze: «l'avvenire (*Zukunft*) arriva al presente (*Ankunft*) a partire dall'informazione (*Auskunft*) ogni volta insufficiente che il responsorio consegna a proposito della chiamata; la ripetizione – la ricerca ripresa – della chiamata attraverso il responsorio, la rimessa – in gioco e in scena – di ciò che si dona senza nome attraverso ciò che si mostra, in breve il richiamo della chiamata (*le rappel de l'appel*) innesca una storicità e libera una temporalità»⁴⁵³.

e. *Decisione immanente*. Infine, se la chiamata è anonima, la voce che ne risponde – quella dell'adonato – *decide* le sorti di ciò che si mostra: «la decisione di rispondere, dunque di ricevere, precede la possibilità di vedere, dunque di concepire»⁴⁵⁴. È solo perché l'adonato *decide* di mostrare la chiamata (quindi di rispondere), col rischio di illudersi ed illudere⁴⁵⁵, che il fenomeno può

della chiamata in quanto tale non dipende dalla specificazione di tale o talaltro tipo di paradosso, ancor meno a identificarne il nome» (p. 484 [p. 364]). b) Il secondo argomento per l'anonimato della chiamata si trae dalla definizione del dono in generale seguendo la donazione: il dono appare come tale appena si trova ripreso nella riduzione; e l'una delle figure del dono ridotto si realizza attraverso la messa fra parentesi del donatore – e dunque del suo nome» (p. 485 [p. 365]). c) «Fenomenologicamente, la chiamata deve restare anonima, perché non ha mai come funzione quella di nominare se stessa, ma solo di chiamare colui che risponde e così di attivarlo» (p. 485 [p. 365]).

⁴⁵¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, § 57, pp. 328-329.

⁴⁵² J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 494 [p. 372]

⁴⁵³ *Ivi*, p. 495 [p. 372].

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 497 [p. 374].

⁴⁵⁵ Cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, pp. 497-499 [pp. 374-375]: «Più il dato si satura di intuizione e risale verso il paradosso, più questa decisione diventa difficile quanto feconda, perché il responsorio si avvera sempre meno adeguato, sempre più insufficiente e dunque da ripetere senza tregua. [...] Il responsorio non sa ciò che vuole, perché bisogna innanzitutto volere per vederlo, dunque per saperlo. Qui si apre uno spazio di indecisione che non si può considerare senza terrore: la decisione per la resa fenomenica del donato, dunque anche quella per la ragione delle cose, non può che essere presa senza visione né ragione. Solo la decisione renderà possibili la visione e la ragione» (trad. it. leggermente modificata). A mio avviso, questo passaggio può arricchirsi (ed incrociarsi) con le analisi presenti nel già

davvero darsi. La donazione del fenomeno, detto altrimenti, è rimessa alla riduzione immanente di una coscienza che, rispondendo alla chiamata di una voce (silenziosa) senza nome (anonima), la mostra per la prima volta. «Questa investitura del responsorio, eretto amministratore della salita verso il visibile di tutto ciò che si dona, può e deve inquietare. Essa si limita, tuttavia, a radicalizzare il carattere fondamentale del *Dasein* – essere l'ente nel quale si mette in gioco il suo essere e, di seguito, l'essere in generale di tutti gli enti. Qui, l'adonato si caratterizza come l'ente donato che mette in gioco, nel donato, se-stesso che vi si riceve e, di conseguenza, la donazione di tutti i donati e la loro risalita al visibile»⁴⁵⁶. Per stessa ammissione di Marion, dunque, l'ultima istanza dell'adonato, quella riguardante la decisione immanente, proviene direttamente da Heidegger, rispetto alle cui intuizioni fenomenologiche non è sufficiente un esercizio di confutazione, ma un ripensamento e, talvolta, una «radicalizzazione».

Heidegger, per Marion, continua a rimanere una fonte preziosa.

citato S. BANCALARI, *Logica dell'epochè*, di cui cito un estratto particolarmente significativo: «La certezza univoca dell'esperienza recede in favore di un'ambiguità strutturale, che mi tira in direzioni opposte: può essere che nell'esperienza sia accaduto qualcosa di importante; può darsi persino che nell'esperienza quotidiana Dio stesso mi abbia interpellato e parlato – ma può darsi anche che io sia stato vittima di un'illusione» (*op. cit.*, pp. 129-131). D'altronde, paradosso (Marion) e ambiguità (Bancalari) non dicono forse lo stesso? Da un punto di vista fenomenologico, infatti, *mostrare il né né* equivale in ogni caso a mostrare qualcosa.

⁴⁵⁶ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 499 [p. 376].

§ 17. *Alla fine, l'inizio*

*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*⁴⁵⁷.

Al termine del saggio *La fine della filosofia e il compito del pensiero* (1964), Heidegger scrive: «Ma da dove e come si dà la radura? Che cosa parla in questo “si dà” (*es gibt*)? Il compito del pensiero sarebbe allora l’abbandono del pensiero che si è avuto finora per dedicarsi alla determinazione della *cosa* del pensiero»⁴⁵⁸. Al termine di *Dato che*, prima di aprire l’antica e sempre nuova questione dell’amore – che approfondirà *Le Phénomène érotique*⁴⁵⁹ –, Marion scrive: «Eppure, anche abbandonato, un dono resta perfettamente donato»⁴⁶⁰.

L’ultima parola di *Étant donné* riguarda proprio l’abbandono del pensiero – un dono abbandonato resta donato; l’abbandono è pur sempre un dono – e l’apertura sull’amore, cioè la *cosa* del pensiero (almeno da Platone in poi)⁴⁶¹. Da dove inizia, infatti, il filosofare se non dall’amore dell’ignoto? D’altronde, è lo stesso Heidegger, come riporta Marion⁴⁶², a dire che «l’amore [è] il *motivo* di fondo della comprensione fenomenologica».

Non occorre però spingersi oltre. Il nostro lavoro è giunto al termine, dopo una lunga fatica. Quale risultato abbiamo raggiunto? Le precedenti analisi hanno cercato di mettere in luce come il legame tra Jean-Luc Marion e Martin Heidegger, mai taciuto e anzi spesso onestamente ammesso dal filosofo francese, si spinga più in là di quanto *la lettera* celi allo *spirito* dei testi. La questione

⁴⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, pp. 83-155; trad. it. A. Caracciolo, *Da un colloquio nell’ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 83-126: «Provenienza è sempre futuro».

⁴⁵⁸ M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, contenuto in *Tempo e essere*, ed. cit., p. 94.

⁴⁵⁹ J.-L. MARION, *Le Phénomène érotique. Six méditations*, ed. Grasset, Paris 2003.

⁴⁶⁰ DC 518, 390.

⁴⁶¹ Cfr. quindi l’ottima ricostruzione di R. CALDARONE, *Caecus Amor*, cap. V, *Eros*, pp. 207-250.

⁴⁶² Citando i *Grundprobleme der phänomenologie*, GA 58, p. 185; cfr. quindi J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 524 [p. 395].

relativa alla donazione (*donation, es gibt*) rimane degna d'essere pensata. Qui la si è soltanto, e piuttosto goffamente, accennata.

Dopo aver posto le basi per la possibilità di un confronto tra Jean-Luc Marion e Martin Heidegger, non resta che approfondirne il dialogo: dall'estetica all'ermeneutica, dalla fenomenologia alla teologia. Sempre stando attenti ai confini di un pensiero rispetto all'altro. Perché quando si lavora con autori di questo calibro, la passione filosofica rischia di annebbiare i sensi. Se siamo scampati a questo pericolo – cosa che sta al lettore giudicare – potremo già dirci ampiamente soddisfatti.

Ringraziamenti

Chi studia filosofia fa spesso e volentieri la fine di Talete: osservando con troppa attenzione le minuzie del pensiero, cade nel pozzo delle vanità – nel senso tanto delle cose *vane* quanto dell'inclinazione alla *superbia*. La fenomenologia, con la ferma intenzione di ritornare «alle cose stesse», riconduce l'idealista sulla terra e l'empirista sul proprio io. Soprattutto, offrendo un metodo originale alla filosofia, le apre davanti un futuro ricco di possibilità.

Devo al professor Bancalari l'incontro fondamentale con Martin Heidegger e la fenomenologia. Tanto nel percorso di triennale quanto in quello di magistrale, la Sua conoscenza è stata in grado di arricchirmi e stimolarmi fino alla fine. Desidero però ringraziarlo, in primis, per la gentilezza, la disponibilità e la passione che è riuscito a trasmettermi nel cammino di pensiero. Dal punto di vista umano, prima che didattico, il mio debito è – come vuole il *dono* – incolmabile. Ringrazio anche tutti gli altri professori coi quali ho avuto la fortuna di lavorare: in particolare, i professori Fronterotta, Lenzi, Tommasi, Lettieri.

Ringrazio la mia famiglia per aver supportato e sopportato i miei sproloqui. Ringrazio mamma e papà per la fiducia incondizionata – altro debito non risarcibile. Ringrazio Jennifer perché mi ha insegnato cosa significhi davvero filosofia, cioè *amore*. Ringrazio i miei amici, Rocco, Don Michele e chi mi è stato accanto. Ringrazio il Signore, che (mi) parla nel silenzio.

Gianluca Palamidessi

Bibliografia

Questa bibliografia tiene conto esclusivamente delle opere, dei saggi o articoli e degli studi *consultati* dall'autore per la stesura della tesi. Tutto il restante (immateriale) materiale (colloqui, lezioni, confronto coi professori, letture personali), pur non trovando spazio in questa bibliografia, deve essere tenuto in grande considerazione.

Fonti

1. Jean-Luc Marion:

MARION, JEAN-LUC, *L'idole et la distance: cinq études*, Grasset, Paris 1977. Traduzione italiana a cura di Adriano Dell'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979;

ID., *L'angoisse et l'ennui. Pout interpréter Was ist Metaphysik?*, «Archives de Philosophie» 43/1, 1980, pp. 121-46;

ID., *Dieu sans l'être*, Arthème Fayard, Paris 1982. Traduzione italiana a cura di Adriano Dell'Asta, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987;

ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris 1986. Traduzione italiana a cura di Felice Ciro Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teologia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998;

ID., *L'ego et le Dasein. Heidegger et la "destruction" de Descartes dans Sein und Zeit*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1, 1987, pp. 25-53;

ID., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989. Traduzione italiana di Stefano Cazzanelli (a cura di), *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010;

ID., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998. Traduzione italiana di Rosaria Caldarone (a cura di), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001;

ID., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris 2001;

ID., *Le Visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005. Traduzione italiana di Carla Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007;

ID., *Fede e ragione, dialogo ancora possibile?*, «Vita e Pensiero» 5, 2006, pp. 73-80;

ID., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008. Traduzione italiana di Massimo Loris Zannini, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014;

ID., *Remarques sur les origines de la "Gegebenheit" dans la pensée de Heidegger*, «Heidegger Studies» 24, 2008, pp. 167-179;

ID., *Il postmoderno e l'inganno dell'ateismo*, «Vita e Pensiero» 6, 2010, pp. 14-23;

ID., *Remarques sur l'origine philosophique de la donation (Gegebenheit)*, «Les Études Philosophiques» 1, 2012, pp. 101-116;

ID. (con TARDIVEL, ÉMILIE), *Fenomenologia del dono*, a cura di Carlo Brentari, Morcelliana Scholé, Brescia 2018.

2. Martin Heidegger:

HEIDEGGER, MARTIN, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Wintersemester 1919/1920, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, curato da H.-H. Gander;

ID., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993¹⁷. Traduzione italiana di Franco Volpi sull'edizione di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2009;

ID., *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976. Traduzione italiana di Armando Carlini (a cura di), *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1974⁶;

ID., *Brief über den «Humanismus»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976. Traduzione italiana di Franco Volpi (a cura di), *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995;

ID., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950. Traduzione italiana di Pietro Chiodi (a cura di), *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968. Il saggio sull'origine dell'opera d'arte

è stato confrontato con la traduzione di Gino Zaccaria-Ivo De Gennaro (a cura di), con la collaborazione di Massimo Amato, *L'origine dell'opera d'arte*, Marinotti, Milano 2014⁴;

ID., *Idenität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957. Traduzione italiana di Giovanni Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009;

ID., *Nietzsche I/II*, Neske, Pfullingen 1961. Traduzione italiana di Franco Volpi (a cura di), *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

ID., *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982. Traduzione italiana di Giovanni Gurisatti, a cura di Manfred S. Frings e Franco Volpi, *Parmenide*, Adelphi, Milano 2005²;

ID., *Zur Sache des Denkens*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007. Traduzione italiana di Corrado Badocco, *Tempo ed essere*, Longanesi, Milano 2007.

Letteratura secondaria

AA. VV., *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, a cura di Kevin Hart, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2007;

AA. VV., *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, a cura di Carla Canullo, Mimesis, Milano-Udine 2010;

AA. VV., *Storia della fenomenologia*, a cura di Antonio Cimino e Vincenzo Costa, Carocci, Roma 2012;

BANCALARI, STEFANO, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015;

BENOIST, JOCELYN, *Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement*, «Archives de philosophie» 4, 1996, pp. 629-657;

CALDARONE, ROSARIA, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007;

CAPELLE-DUMONT, PHILIPPE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Les Éditions du Cerf, Paris 2001. Traduzione italiana di Lorenzo Gianfelici, a cura di Giovanni Ferretti, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011;

CAZZANELLI, STEFANO, *L'Heidegger di Marion: dalla Seinsfrage all'Ereignis*, «Δαίμων» 47, 2009, pp. 149-163;

ID., *Indicación formal y donación. Método y práctica de la hermenéutica en Heidegger*, Comares, Granada 2020;

DE LARA, FRANCISCO, *El primer Heidegger de Marion. Sobre el problema de la donación en las Frühe Freiburger Vorlesungen*, in Pommier, Edouard, *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Prometeo, Buenos Aires 2017;

ESPOSITO, COSTANTINO, *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017;

FERRETTI, GIOVANNI, *Fenomenologia della donazione. A proposito di Étant donné di Jean-Luc Marion*, «Quaderni di ricerca» dell'Università di Macerata, 2002;

GILBERT, PAUL, *Ereignis-Événement*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 2003, pp. 1023-1049;

HENRY, MICHEL, *Quatre principes de la phénoménologie*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1, 1991, pp. 3-26;

HORNER, ROBYN, *Jean-Luc Marion. A Théo-logical Introduction*, Ashgate, Vermont 2005;

HUSSERL, EDMUND, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, L'Aia 1950. Traduzione italiana di Diego D'Angelo, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2020;

ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aia 1959. Traduzione italiana di Enzo Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015;

JANICAUD, DOMINIQUE, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Paris 1991;

ID., *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998;

LARUELLE, FRANÇOIS, *L'Appel et le Phénomène*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1, 1991, pp. 65-75;

LEVINAS, EMMANUEL, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1971. Traduzione italiana di Adriano Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2018¹⁰;

ROGGERO, JORGE, *El problema de la donación en la fenomenología de J.-L. Marion*, «Areté» 1, 2019, pp. 191-215;

SERBAN, CLAUDIA, *La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique*, «Les Études philosophiques» 1, 2012, pp. 81-100;

TERZI, ROBERTO, *L'Événement et le (Non-)Phénomène: Marion/Derrida*, «Phainomenon» 26, 2017, pp. 155-183;

VATTIMO, GIANNI, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2018²⁵.