

Intervento su *Le tournant théologique* della fenomenologia francese e la
relazione amorosa in Jean-Luc Marion

Verbena Giambastiani

1) LA SVOLTA TEOLOGICA DELLA FENOMENOLOGIA FRANCESE

A partire dagli anni Novanta del Novecento la fenomenologia francese fu protagonista di rinascita che fu possibile soprattutto grazie a Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste e Jean-Louis Chrétien.

Tuttavia di questa rinascita Dominique Janicaud nel testo *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, denuncia polemicamente il *tournant "théologique"* della fenomenologia francese, il suo volgersi verso la teologia¹. L'autore individua alcune fasi nella storia della fenomenologia francese. In una prima recezione del metodo fenomenologico, operata da Sartre e Merleau-Ponty, l'intenzionalità venne vista come la soluzione che consentiva di superare la dualità soggetto-oggetto. In questo contesto il *cogito* perdeva ogni presunta purezza e appariva come già da sempre correlato intenzionalmente a qualcosa d'altro. Merleau-Ponty in *Le visible e l'invisible* indagava ciò che eccede l'orizzonte di visibilità, ma che nondimeno si iscrive nel visibile.

Secondo Janicaud, non si trattava pertanto di una vera e propria rottura con il metodo fenomenologico, con quel campo di fenomenalità che appare alla coscienza. L'invisibilità che viene intenzionata, infatti, è sempre legata al visibile.

¹ Al dibattito hanno partecipato diverse voci: J. Colette con il testo *Phénoméologie et métaphysique*, "Critique", 1993, 1, pp.56-76; É. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoméologie. Sue la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris, 1995; E. Gabellieri, *De la métaphysique à la phénoméologie: une "relève"*, *Revue philosophique de Louvain*, 1996, 4, pp.625-645; D. Fissette *Phénoméologie et métaphysique : remarques à propos d'un débat récent*, in AA.VV. *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, a cura di J.M. Narbonne e L. Langlois, Vrin, Paris, 1999, pp. 91-116; J. Benoist, *L'idée de phénoméologie*, Beauschesne, Paris 2001.

Per Merleau-Ponty non siamo di fronte ad un invisibile di fatto, ad un oggetto nascosto dietro un altro, un invisibile assoluto che non avrebbe niente a che fare con il visibile ma siamo di fronte all'invisibile *di* questo mondo, quello che lo abita, lo sostiene e lo rende visibile.

Il primo responsabile della deriva teologica è individuato da Janicaud nel testo *Totalità e Infinito* di Levinas, e si sarebbe poi radicalizzata in un gruppo di studiosi quali Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, solo per citarne alcuni.

A parer suo la fenomenologia di Levinas è presa in *ostaggio* da un'implicita teologia che non ha alcun legame con le procedure metodologiche husserliane e che tematizzata un'alterità non riconducibile all'intenzionalità. *Totalità e infinito* suppone un montaggio metafisico-teologico preliminare alla scrittura filosofica. In Lévinas si assiste ad una distorsione e ad un rifiuto della fenomenologia come metodo: l'esteriorità, l'esperienza assoluta, si configura come «pura», non costituita dalla coscienza. La domanda di Janicaud riguarda lo statuto di questa nozione di “esperienza assoluta”. Come l'esteriorità può essere pura, se è presente? La fenomenologia in *Totalità e infinito* è per questo “presa in ostaggio da una teologia che non vuole dire il suo nome”. Ciò che Janicaud contesta, tuttavia, non è il passo compiuto verso la teologia in quanto tale, ma l'averlo voluto compiere in nome della fenomenologia.

Il testo di Janicaud suscitò importanti reazioni, ed ebbe l'indubbio merito di innescare un dibattito che restò a lungo molto acceso, e soprattutto di riporre al centro dell'attenzione il rapporto tra filosofia e teologia. Altra tappa nella riflessione potrebbe essere il 15 maggio 1992. In questa data Jean-François Courtine aveva fissato la giornata di chiusura dei seminari del “*Centre de recherches phénoménologique et herméneutique -Archive Husserl de Paris*” che per i due anni accademici precedenti (1990-1991 e 1991-1992) ebbe come titolo la “*Phénoménologie et hermétique de la religion*”. Da questi seminari fu ricavato un

volume pubblicato nello stesso anno, il 1992, con il titolo *Phénoménologie et Théologie*. I partecipanti furono Marion, Henry, Chretien Ricœur. L'unico assente fu Levinas. La raccolta non si pone come risposta a Janicaud, che non viene quasi mai esplicitamente citato. Tuttavia resta difficile non considerare il testo una risposta diretta alle sue critiche.

Per quanto riguarda il confronto con Marion, Janicaud ritiene il suo lavoro come caratterizzato da una netta impostazione teologica: la fenomenologia di Marion non sarebbe altro che un passo propedeutico atto a fondare un pensiero teologico.

Marion rifiuta decisamente le valutazioni di Janicaud. Anzitutto sottolinea di non aver mai detto "esplicitamente" quello che Janicaud sostiene: la riduzione e la donazione sono concetti strettamente filosofici, precedenti l'intervento di qualsiasi teologia. In questo caso la questione di Dio è posta tra parentesi ed è differente dal caso di Levinas il quale, invece, fa un uso esplicito della teologia e di temi ed esempi biblici nella sua argomentazioni filosofiche. Marion critica quindi le citazioni decontestualizzate riportate da Janicaud, che fanno dire al suo testo quello che non ha mai detto.

In secondo luogo, Marion rifiuta l'idea di essere il promotore di una fenomenologia negativa costruita solo per preparare la strada di un ritorno alla teologia. Marion afferma di non aver introdotto un Dio trascendentale o una metafisica nel suo progetto fenomenologico perché la sua proposta si sviluppa proprio a partire dalla riduzione husserliana. Marion, infatti, facendo leva su un momento specifico della ricerca husserliana, trova nella coppia riduzione/donazione la chiave di volta del processo fenomenologico ma accentua il secondo polo, la donazione. La nozione di donazione non ha alcun bisogno, secondo Marion (in *Dato che*), di nessuna aggiunta teologica per intervenire in una fenomenologia e questo fin da Husserl.

Va precisato, inoltre, che l'esigenza speculativa del pensatore francese ruota intorno alla fine della metafisica e non allo statuto proprio della teologia in quanto tale. Infatti, è dalla questione della metafisica e della sua fine che egli perviene al tema della donazione fenomenologica. Marion è interessato a mettere in luce i limiti della metafisica e del suo discorso ontoteologico, più che edificare una teologia in senso stretto. Ruolo della filosofia è quello di sondare la possibilità della rivelazione, mentre quello proprio della teologia sarebbe di coglierla nella sua "effettività storica".

In ogni caso, la declinazione della donazione in chiave fenomenologica non presuppone alcuna premessa teologica (*Visibile e Rivelato*, p.97;88)

Per Marion la critica di Janicaud è solo una caricatura senza fondamento che lui stesso ha inventato. La fenomenologia è indipendente dalla teologia, mentre è proprio nella teologia ad essere operativa una visione fenomenologica. È la teologia filosofica che deve essere svolta in chiave puramente "fenomenologica", come Marion ritiene si possa e si debba fare dopo il necessario venir meno della onto-teo-logia. Per di più, il concetto di Dio sviluppato in quanto fenomeno saturo non è affermato in modo incondizionato, perché la fenomenologia può presentare sempre e solo un'esperienza di Dio.

Ma è proprio sulle affermazioni fatte da Marion riguardo la fine della metafisica che Janicaud critica la proposta fenomenologica di Marion. Janicaud rimprovera Marion di aver re-introdotta la metafisica nella fenomenologia, questione connessa all'apertura verso la trascendenza teologica. Lo spunto iniziale è ravvisabile nella denuncia del carattere schematico con cui Marion si riapproprierebbe, falsificandola, della tesi heideggeriana della fine della metafisica. Per Janicaud è tutt'altro che dimostrato che si possa parlare della fine della metafisica come di un fatto pacificamente acquisito. Di conseguenza la tesi della "distruzione della metafisica" non può essere letta in senso "storiografico", ma in una prospettiva

“storica” essa può essere avvicinata e fatta propria. Heidegger, insiste Janicaud, non ha mai pensato che bastasse porsi in regime fenomenologico per uscire dalla metafisica: solo la meditazione dell’*essenza* della metafisica permette una relativa liberazione dai presupposti e dal linguaggio della metafisica stessa.

Heidegger pensa il superamento della metafisica non in occasione di una semplice interpretazione storiografica della storia della filosofia occidentale, ma in rapporto all’accadimento storico dell’essere dell’esserci. Il limite di Marion è aver universalizzato l’affermazione della metafisica da parte della fenomenologia.

Tuttavia Marion dichiara superata quella metafisica che in una maniera o nell’altra ha sempre pensato il rapporto dell’uomo al mondo dei fenomeni sulla base di un principio definito a priori: sia il “principio di ragion sufficiente”, sia la riduzione trascendentale e ontologica vengono infatti dichiarati da Marion ancora metafisici nella misura in cui cadono tutti dentro questa aporia.

Il rilievo dell’eucaristia rappresenta un fenomeno che satura ogni precomprensione antropologica e ogni orizzonte di manifestazione. La fenomenologia è dunque l’erede della filosofia nell’era post-metafisica giacché il metodo fenomenologico riporta la filosofia ad un pensiero della non-oggettività dei fenomeni.

Marion affronta dunque la “crisi della ragione” nell’orizzonte della crisi della concezione metafisica di Dio. La metafisica tradizionalmente intesa non è stata in grado di dare o di indicare alcuna risposta sulla conoscibilità Dio, per questo il nichilismo nietzschiano ha proclamato la “morte di Dio”. Questo Dio infatti “muore” se è reso ente, oggetto, seppur sommo. Marion intende impegnarsi nel superamento della metafisica intesa in questo senso attraverso la fenomenologia. Il Dio cristiano può rimanere “vivo” in quanto relazione incarnata, alterità vissuta. Marion congiunge così l’io e il fenomeno dell’altrui a partire dalla religione e dal Dio della sua fede.

2) MARION E IL FENOMENO EROTICO

Marion mette a punto la sua riduzione (ovvero il dato originario non più riducibile) nella dimensione dell'*eros*. Ne *Il Fenomeno erotico*² ritroviamo la fenomenologia del dono in uno stadio più avanzato, perché adesso riguarda in maniera essenziale l'*alterità* e l'*accesso* all'*alterità*.

In *Dato che*, nella dimensione della donazione, Marion aveva già raggiunto la possibilità della fenomenalizzazione di *altri*, infatti scrive ad esempio Marion: «il dono si mostra (fenomenalmente) in modo tale da conquistare (o imporre) la sua ricevibilità rispetto a un donatario – si mostra al fine di donarsi». appariva il *dato*; adesso tale possibilità è realizzata dall'amante (l'*ego* individuato dall'amore) che fa apparire gli altri come amabili (o odiabili) e dunque visibili nella riduzione erotica: non più (solo) il *fenomeno dato*, ma il *fenomeno d'altri*. Il fenomeno d'altri, è strettamente legato, come luogo fenomenologico, all'*altrove*. *Dato che* prefigura pertanto la successiva fenomenologia del fenomeno amoroso.

Come detto il fenomeno d'altro è legato all'*altrove*. La donazione ha bisogno di un *altrove* ottenuto a partire da sé. È, infatti, necessaria la distanza per poter apparire. Solo nell'attraversamento di questa distanza il fenomeno può mostrarsi. La donazione è il precorrimento di questa distanza che conduce al dato, all'*altrove*, ottenuto a partire da sé. Il darsi è questo dislocarsi a partire da sé: può esserci manifestazione solo nel ritrovarsi dopo essersi allontananti, distanziati, da sé.

Far fronte alla vanità significa quindi ottenere da *altrove* la giustificazione di essere, perché io non sono un ente ma sono in quanto amato. Non più una certezza di sé attraverso di sé, ma una rassicurazione proveniente da *altrove*. Nel regno dell'*altrove* deve essere ripensato il concetto di spazio e tempo. Il tempo, anzitutto, perché posso decidere di continuare ad amare e a farmi amare, ma non posso

²Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2003; trad.it. *Il fenomeno erotico. Sei Meditazioni*, Cantagalli, 2007.

decidere con un atto di volontà quando sarò amato. L'altrove mi impone il tempo dell'attesa, dove il tempo non passa, dove non si trova più un passato, un presente, un futuro se non in rapporto all'evento dell'essere amato. Finché questo non avviene nulla accade: «nel tempo della riduzione erotica, non dura che l'attesa per la quale nulla accade.» In riduzione erotica cambia anche la percezione dello spazio, io sono solo là dove sono amato.

Pertanto, per amare me stesso devo ammettere di essere un ente radicalmente finito che ha bisogno di essere amato da altrove.

Per Marion: «Noi siamo in quanto ci scopriamo già sempre presi nella tonalità di una disposizione erotica, che si tratti di amore od odio, infelicità o felicità, gioia o sofferenza, speranza o disperazione, solitudine o comunione, e che mai possiamo pretendere, senza mentire a noi stessi, di raggiungere una neutralità erotica di fondo».

L'uomo si rivela a sé stesso attraverso la modalità originaria e radicale dell'erotico. All'ego cogito, deve essere sostituito l'ego che ama, perché io amo prima ancora di essere, perché sono solo in quanto sperimento l'amore.

Come la donazione era già sempre all'opera nel dato, allo stesso modo noi siamo in quanto ci scopriamo *già* sempre presi nella tonalità di una disposizione erotica: «l'uomo si rivela a se stesso attraverso la modalità originaria e radicale dell'erotico. Il dono in quanto fenomeno erotico consente a Marion di superare definitivamente la metafisica dell'essere mettendo al centro l'amore che produce e caratterizza l'essere. Lo sviluppo della fenomenologia trasforma l'aporia della definizione dell'uomo, risultante dallo scarto tra "io" e "me", da una incapacità di superamento della scissione, a una necessità di questa frattura. Questo scarto non si risolve più in una definizione oggettivante la natura dell'io, bensì, assumendola nella sua interezza, è in grado di indicarci l'origine *altra* dell'uomo stesso.

Marion sostiene che non dobbiamo chiederci se siamo amati, perché a questa domanda segue solo l'odio di sé e verso gli altri. Marion pertanto si pone una domanda più radicale e ben più originaria: «Posso amare, io per primo?». A parere di Marion, solamente radicalizzando la riduzione erotica in questo modo, si può superare definitivamente la vanità dell'io. L'amante che ama per primo e ama senza pretendere reciprocità ha il privilegio di non perdere nulla, neppure se non si ritrova amato, perché: «donare a fondo perduto, lungi dal distruggerlo o dall'impoverirlo, attesta ancor più nettamente il suo privilegio regale: più dona, più perde e più disperde, meno perde se stesso, perché l'abbandono e la perdita definiscono il carattere unico, distintivo e inalienabile dell'amare.»

L'amore non trova alcuna ragione, se non quella fornitami dall'altrove amato, che diviene così il fuoco del proprio amore, il motivo che l'amante ha per amare. In questo farsi avanti per primo è impersonificato il fenomeno saturo.

La decisione di amare per primo non è una decisione narcisistica, l'ego non è più l'unico agente. Questa decisione non riguarda solo me, ma mette in gioco fin dal principio un altro da amare. Non è amare sé, non è quell'amore egoistico che abbiamo visto originarsi dalla domanda «Sono amato?». La domanda «Posso amare io per primo?» sposta la questione dall'amore ricevuto all'amore donato. L'amore è inclusivo, non esclusivo, perché include l'altro a pieno titolo. L'amore è autentico quanto più riesce a esporsi all'altro. L'ego raggiunge così la sicurezza in grado di metterlo al riparo da ogni vanità.

Marion porta a compimento questa fenomenologia del «farsi avanti» con un terzo e ultimo passaggio, l'amore di Dio. Dio pratica la riduzione erotica, Dio ama al nostro stesso modo ma con una differenza infinita. Quando Dio ama «ama semplicemente infinitamente meglio di noi. Ama alla perfezione, senza un difetto, senza un errore, dal principio alla fine. Lui ama per primo e per ultimo». Possiamo

amare per primi perché Dio ci ha amato per primo, egli si definisce nel modo più esaustivo solo e unicamente attraverso l'amore, e ama di un amore infinito e perfetto, di quell'amore che prova l'uomo: «Perché stupirsi – se tra Dio e gli uomini regna la più radicale equivocità in tutto tranne che nell'amore?». Discorso amoroso e teologia mistica per Marion possono pertanto convergere. Il distacco della filosofia moderna dalla teologia è da ricollegarsi all'abbandono nel quale è lasciata la questione dell'amore.

L'io scopre così nel suo slancio, nel suo amare per primo, che questo farsi avanti non gli appartiene, perché l'altro da me aveva già cominciato a farsi amante ben prima di me. Entra nella riduzione erotica perché un altro amante lo aveva preceduto e da chiamava in silenzio. Quella chiamata che già aveva interpellato l'adonato, in quanto «io mi ricevo dalla chiamata che mi consegna a me stesso, prima di donarmi qualunque cosa». Sono perché sono stato convocato a essere da una chiamata convocante. Dio è il nome dell'altrove che si apre all'interno del sé e che impedisce al sé di odiarsi a partire dal sé. Dio è quell'altrove che rende possibile l'amore e l'essere amati.

Alla fine si scopre non soltanto che un altro mi amava prima che io lo amassi, e quindi che quest'altro era già l'amante prima di me, ma scopro soprattutto che questo primo amante si chiamava, da sempre, Dio. La trascendenza più alta di Dio, non riguarda la potenza, né la saggezza e neppure l'infinito, ma l'amore. Il “fenomeno erotico” che chiama in causa il rapporto con Dio, cioè con l'Altro che si dona, con l'Altro che si dice.

3) BREVE CONFRONTO TRA LEVINAS E MARION

L'attenzione di Marion si era rivolta a Levinas perché la sua filosofia così come è presente in *Totalità e Infinito*, denuncia il pericolo che si accompagna al primato

dell'ontologia sostenuto da Heidegger. Poiché autoreferenziale, l'ontologia finisce per svuotare di senso l'alterità.

Marion condivide questa posizione di Levinas: l'ontologia e il pensiero dell'Essere neutralizzano ogni alterità. A partire dall'Essere, infatti, ogni altro è solo come ente, riferito e riportato all'istanza dell'Essere. Per Marion a essere neutralizzata dall'ontologia è l'alterità di Dio che dovrebbe darsi al di fuori dell'Essere e di ogni discorso ontologico, invece in Levinas si tratta dell'alterità dell'Altro che l'Essere come Neutro riduce a sé.

«Il fenomeno amoroso non si costituisce a partire dal polo dell'ego che sono io; sorge da sé incrociando in sé l'amante (io, che rinunzio allo status di *ego* autarchico e apporto la mia intuizione) e l'altro (lui, che impone il suo significato opponendo la sua distanza), il fenomeno erotico appare non solo in comune a lui e a me, e senza un unico polo egoico, ma appare soltanto in questo incrociarsi³»

Il problema è che questa contro-intenzionalità si rivolge e intende accogliere un altro che è un "tutti" indistintamente, e non l'individualità altrui. L'amore rivolto a tutti indistintamente non è amore, ma dovere ed ingiunzione etica; l'amore che è amore è l'eros e reclama ed è reclamato dall'individualità, intesa come "particolarità atomica", unicità o "individuazione d'altri". "Altri" per Marion non è solo colui che mi convoca, è l'individuazione di un singolo e determinato volto.

In Levinas l'imposizione che mi viene dall'altrui volto sembra provocare in me più un dovere che l'amore, poiché si rivolge universalmente a tutti. Anzitutto la donazione di Marion non è un orizzonte etico, come quello delineato da Levinas, ma una condizione di fenomenalità, una condizione di pensabilità dei fenomeni. In *Dato che* la riflessione riguarda il piano epistemologico, perché la donazione è la condizione che permette ai fenomeni di essere, è il principio che rende i fenomeni

³ J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, cit., p.132.

tali. La donazione è totale incondizionatezza e per questo essa è il *primo assoluto* da cui deriva il discorso *marionienne*. Il diritto a mostrarsi del fenomeno deve appartenere del tutto alla donazione; esso non si mostra perché “altro” o “altri” lo mostrano, ma perché, nel fenomeno stesso, l'apparire e ciò che appare “devono poter” essere l'espressione di un unico movimento di risalita alla visibilità. La donazione è tentata perché il fenomeno sia *solo* in ragione della sua fenomenalità.

In Levinas la soggettività del soggetto è originariamente etica, nel senso che risponde e obbedisce all'imperativo di responsabilità come un'esposizione all'altro *involontaria* poiché anteriore all'iniziativa della volontà. È, in altri termini, proprio in questa stessa mancanza di libertà del soggetto, che Levinas vede quella immediatezza imposta dall'etica, luogo della significanza dell'immediatezza del volto dell'altro, prima e al di là di ogni possibile mediazione. Il Volto non si attesta come ciò che nasconde qualcosa ma come semplice e irriducibile alterità che si è rivolta a me. Sul Volto io non ho potere. L'etica nasce dal connubio di trascendenza e vulnerabilità con cui l'altro si espone: io non ho potere su di lui. L'etica nasce dall'appello del volto: “Non uccidermi”. L'altro, ingiungendomi di lasciarlo esistere e assieme attestandosi come non disponibile a me, mi assegna alla mia responsabilità.

Marion riparte dalla “fenomenologia del volto” di Levinas, cui viene riconosciuto il merito di aver aperto la via ad una fenomenologia dell'amore, nella fenomenologia del fenomeno amoroso Marion elabora in una luce nuova quello che nella donazione restava ai margini: l'individuazione dell'altro, non nella sua universalità e astrattezza ma nella sua insostituibile particolarità.