

# HUSSERL SECONDO JEAN-LUC MARION

di Stefano Cazzanelli

## 1. Intuizione, intenzione, donazione

La definizione delle *Logische Untersuchungen* del 1900-1901 come opera d'inizio è dello stesso Husserl: nella prefazione alla seconda edizione, scritta nel 1913, afferma infatti: «le *Ricerche Logiche* furono per me un'opera di rottura, e quindi non un punto di arrivo, ma un inizio»<sup>1</sup>. Se si tiene conto del fatto che in questo scritto la fenomenologia husserliana non presenta ancora alcun tipo di riduzione, la quale verrà sviluppata solamente nel 1907 con *L'idea della fenomenologia*, né un'impostazione genetica, la quale vedrà la luce solo a partire dal 1918 con le *Analysen zur passiven Synthesis*, s'è tentati d'interpretare questo "inizio" come una semplice scintilla, ampiamente superata dagli sviluppi posteriori della riflessione di Husserl. Eppure tutto il pensiero husserliano, sino alle ultime evoluzioni contenute nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, è assillato da questa origine a cui continuamente fa riferimento e ritorna. Sorge quindi spontanea una domanda: in cosa propriamente consiste tale "rottura"? Verso cosa apre? Questa è l'interrogazione che segna l'*incipit* di *Réduction et donation*, il primo libro della trilogia dedicata da Marion alla fenomenologia della donazione<sup>2</sup>, da cui si cercherà di farsi accompagnare per l'interpretazione dell'opera husserliana.

In linea generale si potrebbe rispondere che nelle pagine delle sei *Ricerche Logiche* è contenuta quella correlazione tra soggetto ed oggetto che nelle opere successive sarà arricchita ma mai mutata nella sostanza. Si tratta dell'anticipazione di quello che diverrà in *Ideen I* il *principio di tutti i principi*: «ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'"intuizione" (*per così dire in carne e ossa*) è da assumere come esso si dà, *ma anche* soltanto nei limiti in cui si dà»<sup>3</sup>. L'intuizione dovrebbe quindi emergere già nelle *Ricerche Logiche* come ciò che conduce la coscienza alla piena evidenza del dato. Husserl afferma esattamente questo quando, tra gli atti signitivi e quelli intuitivi, riserva la pienezza solo a questi ultimi: «ad ogni intenzione intuitiva appartiene – nel senso di una possibilità ideale – un'intenzione signitiva esattamente adeguata ad essa in rapporto alla materia. Quest'unità di identificazione possiede necessariamente il carattere di un'unità di riempimento, in cui il membro intuitivo, e non quello signitivo, ha il carattere del membro che riempie, e quindi anche di quello che conferisce pienezza nel senso più proprio»<sup>4</sup>. Il darsi pieno dell'oggetto alla coscienza sembra quindi derivare solo ed esclusivamente dall'intuizione che si presenta come motore della fenomenologia, ossia ciò che consente il mostrarsi dei fenomeni, il loro accesso alla presenza, la loro conoscenza<sup>5</sup>.

La distinzione di cui sopra tra intenzione ed intuizione è fondata alla luce dell'intenzionalità, concetto che Husserl riprende dal maestro Brentano e che nella sostanza accetta<sup>6</sup>. Essa è un caposaldo della fenomenologia e per questo vale la pena riportare un passo della Quinta Ricerca abbastanza ampio ma chiarificatore: «è presente [alla coscienza] soltanto il vissuto intenzionale, il cui carattere descrittivo essenziale è appunto l'intenzione corrispondente. Essa consiste esclusivamente ed esaustivamente, secondo la sua particolarizzazione specifica, nel rappresentare questo oggetto, nel giudicarlo, ecc. Se questo vissuto è presente, allora – in forza, si noti, dell'essenza sua propria – è anche eo ipso effettuato "il riferimento intenzionale ad un oggetto", un oggetto è eo ipso "intenzionalmente presente": dal momento che queste due espressioni significano la stessa cosa. E naturalmente vi può essere nella coscienza un vissuto di questo genere, senza che l'oggetto esista o addirittura possa esistere»<sup>7</sup>.

Alla luce di queste definizioni emerge come spontanea la tesi in base alla quale vi sarebbe una precedenza dell'intenzione rispetto al riempimento intuitivo. Si potrebbe immaginare l'intenzione significante come un moto che dal soggetto si dirige verso l'oggetto e il riempimento intuitivo come un movimento di ritorno verso l'io, il quale tuttavia potrebbe anche non avvenire<sup>8</sup>. Sarebbe quindi possibile il darsi di qualcosa che sfugge all'intuizione, un significato che significa da sé<sup>9</sup>. Lo stesso Husserl è esplicito quando afferma che «noi vediamo come si dia in presenza intuitiva, nell'intuizione, la stessa oggettualità che era "meramente pensata" nell'atto simbolico: e ciò che in un primo tempo era meramente pensato (meramente significato), diventa ora intuitivo nella sua determinatezza»<sup>10</sup>.

58

Tuttavia, e qui si presenta una prima seria difficoltà, non si capisce come questo sia conciliabile con l'ampliamento del concetto d'intuizione che avviene nella Sezione Seconda della Sesta Ricerca. Nell'introduzione a questa parte Husserl pone «la necessità imprescindibile di estendere i concetti originariamente sensibili di intuizione e percezione, *un'estensione che consente di parlare di intuizione categoriale e specialmente di intuizione generale*»<sup>11</sup>. Tale progetto è compiuto nel § 45, propriamente intitolato «Estensione del concetto di intuizione, e in particolare dei concetti di percezione e di immaginazione. Intuizione sensibile e intuizione categoriale»<sup>12</sup>. Si sa come tali sezioni abbiano interessato molto Heidegger: ciò verso cui Husserl sembrerebbe qui orientarsi è l'essere ed una sua possibile intuizione. Ma se l'intuizione s'estende a tal punto, cosa resta al suo esterno? È veramente possibile che "qualcosa" le sfugga e possa darsi alla coscienza schivando la sua *universalità*? L'intuizione non sembra presentare alcun resto, tutto è ridotto alla presenza. L'interrogazione di Marion, riguardo la possibile significazione eccedente l'intuizione, si fa allora impellente: «Où s'étendrait ce [dell'intenzione] domaine, si, par avance, l'intuition recouvre et découvre tout, y compris le catégorial, dans l'unique évidence?»<sup>13</sup>.

La situazione emerge ancora più intricata nel momento in cui, all'ampliamento dell'intuizione, sembra accompagnarsi un ampliamento ancora maggiore della significazione: «il campo del significato è molto più ampio di quello del-

l'intuizione, cioè del campo complessivo dei riempimenti possibili. Infatti, nella sfera dei significati si aggiunge quella molteplicità illimitata di significati complessi [...] a [cui] non può tuttavia corrispondere alcun correlato possibile ed unitario di riempimento»<sup>14</sup>. Non è necessario tuttavia procedere sino all'esplicitzza della Sesta Ricerca per cogliere questi ampliamenti: essi operano silenziosamente già a partire dall'inizio dell'opera dove restano latenti e nell'ombra anche se è possibile in qualche punto attestarne la presenza. Nella Prima Ricerca, ad esempio, per ciò che concerne l'ampiezza dell'intenzione rispetto all'intuizione, si riporta il caso dell'indicazione, del segnale (*Anzeichen*): «i segni nel senso di segnali (segni di riconoscimento, segni distintivi, ecc.) non esprimono nulla, a meno che, oltre alla funzione dell'indicare, non assolvano anche una funzione significativa»<sup>15</sup>. Il segnale resta estraneo all'evidenza proprio perché sfugge al riempimento intuitivo. D'altra parte per ciò che concerne l'ampliamento dell'intuizione, i riferimenti sono ancora più espliciti quando, nella Seconda Ricerca, Husserl si richiama apertamente alla Sesta e alle sue datità *sui generis*: «è chiaro che questo intenzionamento [il riferimento è all'«idea» di rosso], in rapporto alla sua base apprensiva, è un intenzionamento fondato (cfr. Sesta ricerca, §26) [...] la specie assume esistenza in quanto oggetto generale mediante il carattere di questa modalità dell'apprensione»<sup>16</sup>. Più avanti è posta come necessaria «l'unità già data della specie»<sup>17</sup> onde evitare un regresso all'infinito nel processo di fondazione delle intuizioni sensibili.

Ritornando a questo punto alla questione posta all'inizio di questo paragrafo, si è dinnanzi ad un'*impasse* poiché nelle *Ricerche Logiche* non è più in opera una sola apertura, ma due: da un lato in relazione all'intuizione, dall'altro per ciò che concerne l'intenzione significativa. Marion, nella descrizione di queste due interpretazioni dell'opera husserliana, s'è servito da un lato di Heidegger, partigiano della prima apertura, dall'altro di Derrida, sostenitore della seconda. Abilmente ha fatto scendere in lizza l'uno contro l'altro, così da lasciare il campo libero alla sua propria interpretazione la quale vorrebbe essere una sintesi pacificatrice di questa contesa. Per ragioni di ordine e comprensibilità occorre anticipare sin d'ora la tesi di Marion il quale individua la vera apertura delle *Ricerche Logiche* nella donazione: «la percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée de la donation du phénomène. [...] Intuition et intention ne donneraient rien (et donc n'auraient elles-mêmes pas à être données), si tout ne devait, d'emblée, en vertu du principe de corrélation, être donné pour apparaître»<sup>18</sup>.

Il percorso che conduce il filosofo parigino a questa conclusione ha inizio con la reinterpretazione che lo stesso Husserl fornisce del proprio scritto nella *Crisi delle scienze europee*: «ciò che vi era di decisamente nuovo nelle mie Ricerche Logiche [...] [era che] per la prima volta, l'"evidenza" (questo rigido feticcio teoretico) diventa un problema, viene sottratta alla predilezione per l'evidenza scientifica e viene ampliata ad autofferenza generale e originale»<sup>19</sup>. Come si può facilmente immaginare il termine che più colpisce Marion è *selbstgebung* (autofferenza), ove il verbo *geben* è traducibile con *donare/dare*<sup>20</sup>. Se quindi l'evidenza può essere *data* da un lato dal riempimento intuitivo, che tut-

to ricopre e tutto conduce alla presenza (evidenza), dall'altro dagli atti signitivi liberi da intuizione, il passaggio ad interpretare intuizione ed intenzione come semplici modi di datità è breve: «intuition et intention, aussì libérées soient-elles, ne le sont que par la donation qu'elles illustrent – ou plutôt qui ne cesse de les illuminer –, et dont elles ne livrent que des modes – les “modes de donation” de l'apparaissant»<sup>21</sup>.

Si tratta della correlazione tra l'apparire e ciò che appare che lo stesso Husserl individua come la scoperta delle *Ricerche Logiche* e definisce come il compito base di tutta la sua fenomenologia: «la prima scoperta di questo a priori universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche Logiche*, pressappoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi, il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente»<sup>22</sup>. Qualcosa appare, un fenomeno, in base a determinati modi (intuizione, intenzione) e questo dato svela come proprio fondo la sua propria donazione, il suo proprio apparire che lo dà. Si capisce come questa interpretazione delle *Ricerche Logiche* metta in crisi molti aspetti fondamentali dell'edificio fenomenologico husserliano: basti pensare, a titolo esemplificativo, allo stesso principio di tutti i principi il quale sembra ora perdere la sua priorità a favore della donazione<sup>23</sup>.

Essendo la donazione il fondamento della fenomenologia di Marion è possibile comprendere le ragioni della veloce liquidazione a cui è sottoposto in *Réduction et donation* il pensiero di Derrida e, d'altra parte, il perché del largo spazio lasciato ad Heidegger. Mentre infatti il celebre pensatore della *différance* nega la possibilità della donazione, l'autore di *Sein und Zeit* percorre l'apertura del maestro Husserl (da lui stesso non intravista) sino a parlare di donazione dell'essere: «*Sein liegt im Dass – und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im “es gibt”*»<sup>24</sup>. Può sembrare a prima vista azzardata l'affermazione che attribuisce all'autore di opere quali *Donare il tempo*, *Donare la morte*, *Perdonare*, l'impossibilità della donazione. Eppure è proprio Derrida che dalle pagine di questi testi giunge a negare esplicitamente la possibilità del dono. O meglio: «[le] condizioni di possibilità del dono [...] designano infatti simultaneamente le condizioni dell'impossibilità del dono»<sup>25</sup>. Se in *Étant donné*, Marion dedicherà un'intera sezione alla “singolar tenzone” con Derrida<sup>26</sup>, in *Réduction et donation* preferisce liberarsi dell'avversario in poche pagine per potersi concentrare maggiormente nel confronto con Heidegger.

Nel 1973, ormai alla fine della sua vita, nel celebre seminario di Zähringen, Heidegger definisce l'intuizione categoriale husserliana come la conquista di un terreno stabile e fertile su cui poter lavorare: «per poter sviluppare in generale la domanda del senso dell'essere, l'essere dovrebbe essere dato, così da poterne interrogare il senso. Il risultato conseguito da Husserl si trova proprio in questa presentificazione dell'essere, che è presente come fenomeno nella categoria. Grazie a questo risultato, prosegue Heidegger, io ho avuto finalmente un terreno su cui poggiare: “essere” non è più un semplice concetto, non è un'astrazione pura ottenuta tramite la deduzione»<sup>27</sup>.

Il pensiero dell'essere è quello che maggiormente ha segnato il distacco tra discepolo e maestro: per l'autore di *Sein und Zeit*, infatti, si tratta di procedere

verso l'elaborazione di un'ontologia fondamentale che possa liberarsi definitivamente dell'oblio, proprio della metafisica, della differenza radicale tra essere ed ente. Husserl è colui che ha aperto tale strada, che ha indicato «qualche cosa di completamente nuovo»<sup>28</sup> ma si è rifiutato di sondarlo. Nelle parole di Marion: «Heidegger [...] voyant d'emblée avec une extraordinaire lucidité que la percée de 1900-1901 consiste entièrement en l'élargissement de la donation au-delà de l'intuition sensible, assume exactement l'héritage husserlien en faisant porter toute l'interrogation sur ce que signifie une telle donation. [...] être revient à être donné»<sup>29</sup>. La fenomenologia deve essere percorsa fino a scoprirne la radice: l'ontologia. A prima vista Husserl nega questa tesi «perché in sé [...] l'ontologia non è fenomenologia»<sup>30</sup>.

## 2. *Ontologia, fenomenologia, donazione*

Anche per comprendere la definizione husserliana d'ontologia occorre risalire alle *Ricerche Logiche*: l'ambito di questa disciplina si sviluppa infatti in stretta connessione con il campo della logica e più precisamente con la “logica pura” di cui il pensatore già aveva trattato nei *Prolegomeni a una logica pura*. Questo legame non è d'immediata comprensione: a detta dello stesso Husserl, nella precedente storia del pensiero occidentale non era mai comparsa un'impostazione simile alla sua. La caratterizzazione “pura” attribuita alla logica serve per sottolineare come ogni determinazione della stessa in campo psicologico sia da rifiutare: «noi crediamo [...] l'insostenibilità di qualsiasi forma di logica empiristica o psicologistica. La logica intesa come metodologia scientifica ha i suoi fondamenti principali ad di fuori della psicologia. Si deve dunque ammettere la validità dell'idea di una “logica pura”»<sup>31</sup>. Se quindi il campo dell'*empiria* e della psiche devono essere sospesi o quantomeno non devono sovrapporsi o dirigere il lavoro della logica pura, a cosa si rivolgerà questa disciplina? La novità husserliana sta nel fatto di non confondere i nessi reali psicologici tra i diversi vissuti di coscienza con le relazioni eidetiche tra gli oggetti che si manifestano in questi stessi vissuti. Solamente una logica che si rivolga a queste ultime relazioni potrà assurgere al ruolo di condizione di possibilità di ogni teoria in generale. In altre parole questa disciplina fondamentale permetterà di disegnare il campo entro cui potranno costruirsi e svilupparsi le diverse speculazioni scientifiche. Per questa ragione essa non può essere fondata dalla psicologia, in quanto verrebbe ad invertirsi il rapporto di fondazione: se la psicologia pretende di elevarsi al rango di scienza deve essere determinata, anch'essa come le altre scienze, dalla logica che di conseguenza la precede. Si potrebbe sostenere che a questo risultato Husserl giunga tramite una sorta di *epoché* in nuce. Le pagine dell'introduzione delle *Ricerche Logiche* sembrano infatti riferirsi a qualcosa di simile quando parlano di quell'«*habitus* innaturale della riflessione»<sup>32</sup> che «invece di abbandonarsi all'effettuazione di atti stratificati secondo molteplici modalità, di porre come esistenti, per così dire, ingenuamente, gli oggetti intenzionati nel loro senso, di determinarli o assumerli come ipotesi, di trarre di qui conseguenze, ecc., [...] “riflette [...]”, cioè

rende [...] oggetti questi stessi atti ed il loro contenuto di senso immanente»<sup>33</sup>.

Per comprendere la possibilità di parlare d'ontologia a riguardo di tale logica pura può essere utile un esempio. Riferendosi al campo delle note si hanno in esso diversi elementi che coincidono con le sette note musicali canoniche<sup>34</sup>. Ora, la logica pura non s'interesserà delle proprietà relative agli elementi *accidentali* (o non-indipendenti come li definisce Husserl) di questo insieme, bensì delle regole di connessione che descrivono tutte le varie possibili relazioni tra questi stessi elementi. Ad esempio l'aumento di tonalità, un salto d'ottava, un abbassamento di volume. «Husserl è convinto che gli oggetti della nostra esperienza siano riconducibili a categorie generalissime che ne determinano la natura e che debbono essere distinte dalle caratteristiche accidentali che di fatto spettano a ogni singola cosa»<sup>35</sup>. Ontologia è il termine che Husserl utilizza per riferirsi all'insieme delle leggi logiche che descrivono tutte le possibili relazioni all'interno di un determinato campo d'indagine.

Nella Terza Ricerca si assiste tuttavia ad un'ulteriore complicazione, ossia alla distinzione tra ontologie materiali e ontologia formale<sup>36</sup>. Si potrebbe esplicitare la loro differenza dicendo che, mentre le prime fondano le scienze particolari, la seconda sarebbe una sorta di linguaggio universale (*Mathesis universalis*) della scienza in generale. È comprensibile che tra le due sussista una relazione molto stretta e che le diverse ontologie materiali emergano come una sorta di sottoinsiemi dell'ontologia formale. Mentre quelle si rivolgono a generi *materiali* supremi, questa si occupa dell'*oggetto in generale* privo di qualsiasi materialità. Husserl esemplifica tutto ciò parlando di concetti come *qualcosa*, *oggetto*, *relazione* da un lato e *casa*, *albero*, *colore* dall'altro: «mentre i primi si raggruppano intorno all'idea vuota del qualcosa e dell'oggetto in generale e sono collegati ad esso mediante assiomi ontologico-formali, i secondi si ordinano intorno a diversi generi materiali supremi (categorie materiali) nei quali si radicano le ontologie materiali»<sup>37</sup>.

62

Si noti come l'ontologia husserliana sia strettamente legata alla scienza, tanto da richiamarsi alla *Mathesis universalis* di cui parlava Descartes nelle sue *Regulae ad directionem ingenii*: «ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest, eademque, non ascititio vocabulo, sed iam inveterate atque usu recepto, Mathesim universalem nominari»<sup>38</sup>. Del resto è lo stesso Husserl che nell'ultimo paragrafo dei *Prolegomeni alla logica pura* cita Descartes: «tuttavia, come già Descartes e Leibniz hanno notato, in ogni procedimento empirico della scienza obiettiva dei fatti, non predomina una accidentalità psicologica, ma una norma ideale»<sup>39</sup>. E poco prima aveva descritto la logica pura proprio riferendosi a quella che successivamente sarà chiamata ontologia formale, legandola alla scienza in generale: «la logica pura abbraccia in modo generalissimo le condizioni ideali della possibilità della scienza in generale»<sup>40</sup>. Questo legame tra ontologia e scienza sarà fortemente criticato da Heidegger.

La concezione ontologica husserliana non può tuttavia essere limitata al solo testo delle *Ricerche Logiche*. Occorre fare riferimento anche ad un'altra grande opera che ha ampiamente trattato tale disciplina: le *Idee per una feno-*

*menologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Inizialmente i termini sembrano gli stessi del testo del 1900-1901: «alla pura essenza regionale corrisponde poi una scienza eidetica regionale o, come possiamo anche dire, una ontologia regionale»<sup>41</sup>. Anche l'ontologia formale non viene tralasciata ed anzi viene esplicitata in maniera molto più precisa e completa rispetto alle *Ricerche Logiche*: «la cosiddetta “regione formale” [...] non è una regione in termini propri, ma una vuota forma di regione in generale: tutte le regioni, con tutte le loro particolarizzazioni essenziali di ordine materiale, non si trovano accanto a essa, ma, sia pure formaliter, sotto di essa. Questa subordinazione del materiale al formale si rivela nel fatto che l'ontologia formale racchiude nello stesso tempo in sé le forme di tutte le possibili ontologie [...], e che essa prescrive alle ontologie materiali una comune legalità formale»<sup>42</sup>.

Lo scenario tuttavia cambia radicalmente poco più avanti e precisamente a partire dal §59, per l'appunto intitolato «La trascendenza dell'eidetico. Messa fuori circuito della logica pura come “mathesis universalis”»<sup>43</sup>. Se si tiene conto che nella *copia A* a tale titolo era aggiunta la dicitura «*la norma della fenomenologia*», si capisce come si sia dinnanzi ad un deciso mutamento di prospettiva. Il capitolo in cui s'inserisce il §59 è il quarto, dedicato alle riduzioni fenomenologiche. Si ricordi a tal pro che fino al 1907, con il testo *L'idea della fenomenologia*, Husserl non aveva ancora trattato esplicitamente dell'*epoché* la quale, ora, conduce ad un sovvertimento sostanziale: «noi compiamo ora espressamente una estensione della riduzione originaria a tutti i territori eidetico-trascedentali e alle connesse ontologie»<sup>44</sup>. Celebre è il motto che «cadono sotto la riduzione [...] tutte le ontologie»<sup>45</sup>. Se in precedenza ontologia e fenomenologia sembravano potersi accordare e procedere fianco a fianco, con queste formulazioni si assiste ad una chiara sospensione dell'ontologia ad opera della fenomenologia: «questi nessi tra le fenomenologie costitutive e le corrispondenti ontologie formali e materiali non implicano alcuna fondazione delle prime per mezzo delle seconde. Il fenomenologo non giudica ontologicamente quando riconosce un concetto o una proposizione ontologica come indice per nessi costitutivi eidetici»<sup>46</sup>.

Per comprendere tale stacco occorre innanzitutto chiarire il secondo grande pilastro della fenomenologia husserliana (oltre a quello già individuato dell'intenzionalità): la riduzione. È utile cominciare dandone una definizione generale che in quanto tale non ha la pretesa di definire i compiti specifici che questa operazione strutturale (o meglio *destrutturale*) assolve nei singoli casi: «“Epoché” segna la volontà, teorica, storica e ideologica, di “mettere tra parentesi” le cognizioni empirico-fattuali il cui unico esito è lo scetticismo; ma indica anche l'esigenza di porre fuori causa, sia pure provvisoriamente, tutti quegli atteggiamenti gnoseologici “viziati” da pregiudizi»<sup>47</sup>. La messa tra parentesi del giudizio e la sospensione dell'atteggiamento naturale possono essere letti come il salto dalle *Ricerche Logiche* ad *Ideen*. Come s'è detto, ciò che propriamente mancava al testo del 1900-1901, era una prospettiva trascendentale: certamente era presente il grande problema relativo alle evidenze, ma esse, a detta dello stesso Husserl, erano lette ancora in una prospettiva viziata da un certo obiettivismo psicologista, e ciò proprio per l'assenza di una riduzione al trascendentale. Co-

sa implica l'approdo a questo nuovo *mondo*? Chi lo abita? In una parola si potrebbe rispondere l'*io*. Le *Ricerche Logiche* non a caso hanno quasi del tutto trascurato il problema dell'immanenza dell'*io* opposto alla trascendenza della realtà. Per questa ragione Husserl supera le sue antiche ricerche: in esse non è possibile porre in maniera rigorosamente fenomenologica il grande problema del darsi della trascendenza nell'immanenza. «Il tema dell'immanenza del fenomeno alla coscienza si presenta qui all'interno di un'impostazione egologica, assente, o vagamente allusa, nelle *Ricerche Logiche*, ed evidentemente resa possibile, per Husserl, soltanto nel quadro metodologico dischiuso dall'*epoché*»<sup>48</sup>. Solamente grazie alla riduzione è possibile cogliere ciò che nel §42 di *Ideen I* è definito come la «diversità di principio dei modi di essere, la diversità più cardinale che si possa dare, quella tra coscienza e realtà»<sup>49</sup>. Si noti come tutta l'opera *Ideen II* veda in questa distinzione la sua ragion d'essere: solo grazie ad essa è infatti possibile distinguere tra costituzione della natura materiale (Sezione prima), costituzione della natura animale (Sezione seconda) ed infine costituzione del mondo spirituale (Sezione terza).

Il quadro comincia a schiarirsi ma resta ancora un punto profondamente oscuro: per quale ragione la riduzione dovrebbe escludere e porre tra parentesi anche le varie ontologie materiali e soprattutto la *mathesis universalis*? Heidegger nei *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* sembra poter indicare la via per una possibile risposta: «la questione primaria di Husserl non è quella circa il carattere d'essere della coscienza, ma lo guida la seguente riflessione: come può in generale la coscienza diventare oggetto possibile di una scienza assoluta? L'istanza primaria che lo guida è l'idea d'una scienza assoluta. Questa idea: ossia che la coscienza deve essere regione di una scienza assoluta, non è semplicemente inventata, ma assilla la filosofia moderna a partire da Cartesio. L'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non è ottenuta fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse, ma nel ritorno ad una idea tradizionale di filosofia»<sup>50</sup>.

Tale accusa di cartesianesimo rivolta ad Husserl renderebbe del resto ragione del riferimento implicito notato in precedenza alla *mathesis universalis* delle *Regulae* cartesiane. La coscienza, ossia l'*io* puro, diventa quindi il solo fondamento per una scienza pura (come del resto lo era l'*ego* del *Discorso sul Metodo*) scalzando quella priorità che sembrava essersi individuata nell'ontologia formale. Tutto questo discorso sembrerebbe condurre alla celebre accusa di idealismo. Elio Franzini, nel suo libro d'introduzione alla fenomenologia, ritiene che la "riduzione all'*io*" presenti solamente uno dei molteplici aspetti dell'*epoché* e che di conseguenza sia una corruzione dell'originalità del pensiero husserliano etichettarlo come idealismo. Ciò su cui fa leva maggiormente per sostenere questa tesi è l'esistenza, a fianco della riduzione egologica, della *riduzione eidetica* la quale sarebbe del resto già presente nelle *Ricerche Logiche*: «va ricordato che la "riduzione all'*io*" non è il risultato "finale" ed essenziale di un percorso che, dopo la riduzione eidetica, quella all'immanenza del fenomeno puro, finalmente accede alla fonte assoluta, a quell'*io* trascendentale che aprirebbe a un'*epoché* universale in cui la psicologia trascendentale è il nuovo nome di un antico idealismo assoluto. La riduzione all'*io* è invece una tappa, pur di grande

importanza operativa e tematica, di un percorso che, se assolutizzato, condurrebbe a ciò che Husserl chiama “solipsismo trascendentale”<sup>51</sup>.

In cosa consisterebbe questa riduzione eidetica già attiva nell'opera del 1900-1901? Essa altro non è che la riconduzione alle ontologie materiali ed in ultima analisi all'ontologia formale di cui si sta parlando, in quanto questa sarebbe propriamente l'ambito a cui appartengono gli *eidos*, le essenze, di tutti i fenomeni in generale. Si ricordi infatti che essa è descritta da Husserl come una regione vuota, una sorta di contenitore ultimo di tutte le oggettualità che possono darsi all'io. Concordando pienamente con la presenza di una tale riduzione già nelle *Ricerche Logiche*, rimane tuttavia ancora oscuro il perché queste ontologie dovrebbero essere sospese. Ciò implica l'esistenza d'una riduzione ulteriore che sospende ciò che una *epoché* precedente ha preservato. Dovendo risolvere tale *impasse* non sembra esservi altra via d'uscita che quella descritta da Heidegger: la riduzione alla coscienza come fondamento ultimo della scientificità della fenomenologia husserliana. La tesi di Franzini non sembra quindi percorribile fino in fondo poiché non pare rendere ragione della tesi husserliana per cui «la fenomenologia pura sembra includere in sé tutte le ontologie»<sup>52</sup>. L'accettazione della critica heideggeriana della riduzione del fenomeno all'immanenza della coscienza, non necessariamente conduce alla critica d'idealismo rivolta ad *Ideen* e Marion, con la sua fenomenologia della donazione, sembra comprovarlo.

Ciò che tuttavia Husserl scrive in *Ideen III* nella sezione dedicata esplicitamente al rapporto tra fenomenologia ed ontologia, è difficile non interpretarlo come una riduzione all'io trascendentale inteso come fondamento ultimo, come una *riduzione antropologica*<sup>53</sup>. «Il suo campo [il riferimento è alla fenomenologia] non è costituito dalle figure spaziali, dalle cose, dalla psiche, ecc. come tali e nella loro generalità eidetica, bensì dalla coscienza trascendentale e da tutti i suoi eventi trascendentali, che vanno indagati attraverso l'intuizione immediata e nella loro generalità eidetica»<sup>54</sup>. L'interesse, come è detto qualche pagina dopo quella appena citata, non è alle essenze, delle quali si occupa l'ontologia, ma ai noemi, ossia ai correlati intenzionali della coscienza che emerge qui come la radice della fenomenologia: «il fenomeno per iscriversi nella fenomenalità rimane soggetto a due condizioni preliminari: l'iscrizione in un orizzonte di manifestazione e la sua riduzione trascendentale ad un io costituente»<sup>55</sup>. Io produttore, io rappresentante direbbe Heidegger: io-coscienza che riduce il fenomeno all'immanenza, lo riduce ad oggetto il cui senso d'essere è la semplice presenza, in ultima analisi io metafisico non del tutto differente dall'*ego* cartesiano o dalla monade leibniziana.

Marion fa eco ad Heidegger quando scrive che «le privilège, laissé ininterrogé, de l'objectité n'interdit pas, mais bien plutôt exige de subordonner cette objectité même à l'instance du Je transcendantal»<sup>56</sup>. Tuttavia il filosofo parigino è abile nel mostrare come la situazione sia ancora più complicata perché Husserl, alla fine delle sue *Meditazioni cartesiane*, sembra legare assieme ontologia e fenomenologia: «la fenomenologia trascendentale pienamente sviluppata sarebbe per ciò stesso una vera e propria ontologia universale»<sup>57</sup>. Come nel capitolo precedente nei confronti dell'intenzione e dell'intuizione, anche qui

sembra difficile determinare chi preceda: tra fenomenologia ed ontologia a volte l'una fonda l'altra, altre volte coincidono, come nel caso appena citato. In precedenza la riduzione alla donazione era emersa come risolutrice del conflitto tra significazione ed intuizione, ponendosi come base su cui si ergono entrambe. Potrà la donazione fungere anche ora da mediatrice? Questa è la tesi di Marion che occorre qui esplicitare.

Innanzitutto si deve sottolineare come l'atteggiamento del filosofo parigino sia ambivalente nei confronti di Heidegger: da un lato infatti accetta la sua critica rivolta al maestro, d'altra parte ritiene che la sua interpretazione non debba essere seguita fino in fondo e che ad un certo punto debba essere abbandonata: «il ne semble donc en aucune manière licite de suivre la critique que Heidegger adresse à la phénoménologie husserlienne»<sup>58</sup>. Dove Marion abbandona Heidegger? L'autore di *Sein und Zeit* non s'avvedrebbe che Husserl affronta la problematica ontologica definendo un'ontologia pur senza cogliere la questione dell'essere: «contre Heidegger, il faudra sans doute montrer que Husserl ne manque pas la question de l'être parce qu'il aurait échoué par défaut à définir une ontologie, mais inversement parce qu'il n'a que trop parfaitement réussi à la construire»<sup>59</sup>. Questa eccessiva perfezione di cui Marion parla è riferita all'ontologia formale, la quale presenta una coincidenza non solo con la logica pura, ma persino con l'apofantica, come è detto in *Logica formale e trascendentale*<sup>60</sup>. Si diceva in precedenza di come questa ontologia formale fosse definita da Husserl come una regione vuota. Ora Marion definisce come oggettività il nome di questa regione: «l'ontologie ne devient possible qu'à la condition de son absolue abstraction. Mathématique et logique ne se dépassent en une ontologie que sous le signe de la formalité, donc en imposant à cette ontologie de se vider sans reste de toute autre détermination que l'objectivité indéterminée»<sup>61</sup>. Già nelle *Ricerche Logiche* Husserl aveva notato come con il termine *Gegenständlichkeit* si riferisse ad un'espressione indeterminata: «non si tratta mai di oggetti in senso stretto, ma anche di stati di cose, attributi, forme reali non-indipendenti o forme categoriali, ecc.»<sup>62</sup>. Questa impostazione ontologica secondo Marion si fonda su tre caratteristiche principali: a) lo statuto logico dell'ente; b) il primato dell'oggetto e c) la possibilità come originaria rispetto all'effettività.

A) La prima caratterizzazione emerge come una conclusione necessaria nel momento in cui l'ontologia si lega strettamente alla logica e non riesce a passare oltre: malgrado l'intenzionalità Husserl resta inscritto in uno spazio logico cosicché non ammette «l'objet que comme le substrat d'un jugement»<sup>63</sup>.

B) Anche la seconda caratterizzazione deriva dalla formalità dell'ontologia o meglio, essa ne è la condizione a priori, la sola che renda possibile un punto di riferimento: «il ne s'agit donc pas (encore) de l'idéal scientifique d'objectivité, mais de l'exigence originaire d'un point de référence, interlocuteur seul valable de la prédication et de l'intention»<sup>64</sup>.

C) Infine l'originarietà della possibilità rispetto all'effettività è scontata nelle parole di Husserl quando parla della nuova ontologia come di una grammatica del possibile. Secondo Marion, tuttavia, questo aspetto anziché sancire una novità all'interno dell'ontologia, non fa che richiamarsi alle concezioni moderne di questa disciplina (Leibniz e Wolff).

Alla luce di questa descrizione dell'ontologia husserliana come di una grammatica logica universale, risulta più comprensibile la subordinazione alla fenomenologia di cui s'è detto in precedenza. Infatti «soltanto la soggettività trascendentale ha il senso d'essere di un essere assoluto, soltanto essa è "irrelativa" [...], mentre il mondo reale esiste, sì, ma è essenzialmente relativo alla soggettività trascendentale, perché può avere il senso di un mondo esistente soltanto in quanto formazione intenzionale di senso della soggettività trascendentale»<sup>65</sup>. L'io, la coscienza trascendentale, emerge come l'unico vero a priori, quindi il solo capace di montare al di qua di ogni ontologia.

Da un lato quindi il soggetto, dall'altro l'oggetto: due regioni distinte l'una dall'altra, due campi ove lo stesso concetto di essere s'esplicita in maniera differente. A questo punto emerge la domanda rivoluzionaria di Marion: «mais que signifie encore "être", s'il doit se dire à la fois de deux régions par ailleurs abyssalement différentes?»<sup>66</sup>. Con l'*epoché* viene sospesa ogni ontologia e si mette in luce la differenza tra soggetto trascendentale ed oggetto. Eppure l'operazione di sospensione husserliana non sembra arrestarsi a questo traguardo: «nell'esperienza trascendentale qualsiasi "essere trascendente", normalmente inteso come il vero essere, è escluso, "messo tra parentesi"»<sup>67</sup>. L'essere viene messo tra parentesi, sospeso, cosicché la fenomenologia ed in particolare modo l'io, che di essa è il fondamento, sembrano avventurarsi in un campo estraneo a questa categoria. Campo che tuttavia Husserl non sembra aver esplorato: «Husserl n'a jamais déterminé, même en esquisse, un règne nouveau où, au-delà et autrement que l'être, s'exercerait la réduction; il a souvent, au contraire, rabattu sa propre avancée vers l'objectité, donc l'objectivité la moins critique»<sup>68</sup>. L'ultimo paragrafo del quinto capitolo di *Réduction et Donation* reca il titolo emblematico di «"je" hors d'être» ad indicare come anche questo preteso fondamento debba essere sospeso per raggiungere quell'apertura veramente ultima (veramente prima nel senso di precedente ogni altra determinazione) definita da Marion come la donazione.

Una seconda volta quindi Husserl sembra muovere verso la donazione: lo aveva già fatto a proposito della dinamica tra intenzione ed intuizione, ed ora lo ripete riguardo al soggetto. Indizio che tuttavia egli non asseconda richiudendo immediatamente questa apertura e restando fedele alla determinazione dell'io come coscienza trascendentale e del fenomeno come *Gegenständlichkeit*. In altre parole rimanendo fedele a quella pretesa di scientificità propria della metafisica.

Marion riassume schematicamente la posizione husserliana in queste poche righe: «la première réduction, qui est transcendentale ("cartésienne", "kantienne", "phénoménologique", peu importe ici), équivaut à une constitution d'objets. (a) Elle se déploie pour le Je intentionnel et constituant. (b) Elle lui donne des objets constitués, (c) pris dans des ontologies régionales toutes conformes, à travers l'ontologie formelle, à l'horizon de l'objectité. (d) Elle exclut ainsi de la donation tout ce qui ne se laisse pas reconduire à l'objectité, à savoir les différences principielles de manières d'être (de la conscience, de l'utilité, du monde)»<sup>69</sup>.

### 3. L'impossibile donazione

Nella sua analisi della fenomenologia husserliana, si è visto come Marion, sia per quanto riguarda il rapporto tra intenzione ed intuizione, che per quello tra ontologia e fenomenologia, individui nella pura donazione un *terzo* che funge da principio ultimo della fenomenalità dei fenomeni. Il voler rintracciare all'interno della *datità* husserliana le caratteristiche proprie della *donation* di Marion, sarebbe una evidente forzatura che esula dalle stesse intenzioni del filosofo francese. È più corretto descrivere la sua operazione come una sorta di sovradeterminazione<sup>70</sup> del testo di Husserl al fine di dare una nuova configurazione all'intero apparato fenomenologico. Configurazione che Marion vuole tuttavia ancorata ai fenomeni e quindi definibile nei termini di quella scienza rigorosa cui Husserl dedicò i propri sforzi. Questa è la ragione per cui in molteplici passi dei suoi testi, Marion rifiuta ogni assimilazione o concessione ad una sua possibile compromissione con campi estranei a quello della fenomenologia, primo tra tutti quello teologico<sup>71</sup>.

Il problema che tuttavia ci sembra resti irrisolto, è quello dell'effettivo riferimento della pura donazione alla dimensione fenomenica: accelerando sull'*epoché* e riducendo i fenomeni alla ricerca della fonte della loro *datità*, il rischio è quello di spezzare ogni ponte con il fenomenico, ritrovandosi in una dimensione tanto pura quanto vuota. Volendo sfrondare l'albero dei fenomeni per scoprirne le radici, si finisce per segare lo stesso albero. La pura donazione è infatti attestabile solo sulla base del suo proprio accadere, il quale tuttavia esula, scardinandole, dalle condizioni di possibilità del darsi dei fenomeni nella realtà. Si tratta di un evento eccezionale che, esterno al mondo, ha la pretesa di ergersi come suo principio, riorganizzandone l'apparire secondo un nuovo canone. L'orizzonte di senso in cui il soggetto iscrive le proprie esperienze si trova investito da questa nuova rivelazione che chiede una rinuncia pressoché totale dell'attività dell'io e della sua limitata capacità intuitiva/significativa. Giunta nel mondo dei fenomeni, la pura donazione chiede di essere accolta con totale abbandono dell'io e dei suoi canoni, al fine di potersi dare in modo assoluto ed incontrastato. Possibilità delle possibilità (il farsi possibile dell'impossibile), la pura donazione finisce per invalidare le condizioni necessarie per la sua attestabilità: saturando l'intenzione così come l'intuizione, eccedendo il campo del fenomenico così come quello dell'essere, nessun soggetto può riconoscerla. La donazione impossibile di Marion può quindi darsi, ma solo a condizione di costruire una fenomenologia (e di conseguenza un *io*) *ad hoc* capace di accoglierla.

Critici sulla conclusione, ci sembra tuttavia che l'analisi della fenomenologia husserliana condotta da Marion sia utile per mettere in luce alcuni effettivi nodi problematici. L'alternanza del primato tra intuizione ed intenzione, così come tra fenomenologia ed ontologia, è infatti un dato non facilmente ignorabile. Da un lato il rischio è quello del trascendentalismo, ossia di un'accentuazione dell'analitica dell'io puro che di fatto rischia, come evidenziato da Heidegger, di riproporre un modello tradizionale di filosofia, tale per cui il soggetto si pone come fondamento ultimo<sup>72</sup>. D'altra parte la deriva opposta è quella di un ontolo-

gismo ove l'io si trova determinato in toto da un principio che lo subordina, dove l'interesse non è più ai fenomeni ma all'essenza della fenomenalità, all'ecedenza, all'oltre che tutto fonda e tutto spiega ma mantenendo uno strutturale iato con il mondo dell'esperienza. In questo secondo caso il rischio è che l'ansia dell'originario conduca ad una netta separazione tra sapere speculativo e sapere pratico, abbandonando la dinamica costitutiva del reale e la sua insuperabile drammaticità.

Sul piano della correlazione intenzionale si potrebbe dire che per quanto riguarda l'intenzione, il rischio sia la sua netta separazione dall'intuizione, in un continuo differimento del darsi dell'evidenza: una posizione simile a quella di Derrida dove è eliminato ogni ancoraggio ad una stabilità di significato, e dove il *primum* è lo scarto d'origine, il voler-dire il quale impedisce il riferimento a qualsiasi datità<sup>73</sup> (*in primis* quella della propria soggettività). D'altra parte l'apiattimento del significare sulla pienezza del riempimento intuitivo ripropone un'enfasi della *presenza* tipica della filosofia moderna per cui il significato è in tutto e per tutto determinato dall'auto-ostensione effettiva dell'oggetto cui si riferisce. Se è vero che un oggetto può essere colto e pensato solo a partire dalla relazione tra intenzione e intuizione, tuttavia non si può subordinare il darsi di quella al verificarsi della pienezza di questa. Il riempimento perfetto è un limite ideale consistente nella conoscenza assoluta dell'oggetto da noi intenzionato. Brevemente si potrebbe dire che per Husserl il momento del "dirigersi verso" intenzionale ha una qualche autonomia di chiarezza tale da non comportare necessariamente il momento della pienezza intuitiva per raggiungere il soggetto conoscente<sup>74</sup>.

Alla luce di questa altalenanza tra intenzione ed intuizione, tra fenomenologia ed ontologia, la proposta di Marion s'è visto essere quella del passaggio alla donazione come ciò che supera queste alternanze. Superandole essa si colloca su un piano che le trascende ma di fatto abbandonando quella dinamica ricchezza originata proprio dalla non riducibilità di un polo all'altro o, in positivo, dalla loro correlazione. Tra l'analisi del fondamento, della trascendenza, propria dell'ontologia, e lo studio dei fenomeni e del loro apparire così come è operato dalla fenomenologia, non si tratta di un'alternativa escludente, quanto invece di una relazione includente. Allo stesso modo tra il significare proprio dell'intenzione ed il riempimento intuitivo, si struttura un rapporto che richiama, fondandola, la correlazione intenzionale soggetto-oggetto che nella fenomenologia husserliana comporta il superamento dell'alternativa tra realismo ingenuo ed idealismo assoluto.

Così come l'analisi ontologica dell'essere non può comportare l'abbandono della sfera degli enti e del loro divenire, allo stesso modo lo studio fenomenologico del flusso dell'apparire non può ridursi ad una metodica né ad una semplice descrizione del divenire. Non si tratta di giungere ad un *terzo*, bensì di mettere in luce la verità della correlazione tra questi due momenti: quello fenomenologico e quello ontologico. Certamente non è un compito d'immediata soluzione: tutta l'opera husserliana si potrebbe descrivere come un tentativo continuamente rinnovato di mettere in luce la correlazione tra queste polarità. Il passaggio dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica, così come

gli studi sull'attività sintetica passiva del soggetto o, ancora, la descrizione dell'*Ur-ich* come quel magma precosciente precedente lo stesso io puro sono, a nostro giudizio, tutti tentativi che indicano lo sforzo husserliano di approfondimento in questa direzione. Colpisce che di tutte queste analisi (fatta eccezione per una considerazione molto breve contenuta nel quarto libro di *Étant donné* che si riferisce al testo di Husserl *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*<sup>75</sup>) non vi sia traccia nell'interpretazione della fenomenologia husserliana operata da Marion il quale, più heideggeriano di Heidegger, traduce lo *zwischen*<sup>76</sup> tra le polarità analizzate in un evento di pura rivelazione-donazione il cui riscontro fenomenico risulta impossibile<sup>77</sup>.

Per le citazioni delle *Logische Untersuchungen* si è fatto riferimento alla traduzione italiana *Ricerche Logiche (RL)* in due volumi pubblicata da Il Saggiatore, Milano 2005. A fianco del titolo viene riportato in numero romano il volume (I o II), seguito dal numero della Ricerca (dalla I alla VI) e quindi del paragrafo, esplicitato con un numero arabo preceduto dal segno §. Per le indicazioni di pagina: in numero arabo per l'edizione italiana, tra parentesi quadre per l'originale tedesco contenuto nell'*Husserliana*. Per le *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* la traduzione adottata è *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica (Ideen)*, pubblicata in due volumi da Einaudi, Torino 2002. A fianco del titolo viene riportato in numero romano il volume (I o II), seguito dal numero del Libro e quindi del paragrafo, esplicitato con un numero arabo preceduto dal segno §. Per le indicazioni di pagina: in numero arabo per l'edizione italiana, tra parentesi quadre per l'originale tedesco contenuto nell'*Husserliana*. Le citazioni dei testi di Marion sono in lingua originale. Nel caso di *Étant donné* tra parentesi quadre v'è la numerazione della traduzione italiana.

70

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Prefazione alla seconda edizione (1913)* in RL I, p. 6.

<sup>2</sup> La trilogia consta dei seguenti testi: 1) J. L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; 2) *Étant donné*, PUF, Paris 1997. Di tale opera esiste anche la traduzione italiana: *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001; 3) *De surcroît*, PUF, Paris 2001.

<sup>3</sup> *Ideen I* §24, pp. 52-53 [43].

<sup>4</sup> RL II VI §21, pp. 375-376 [76].

<sup>5</sup> «Il fatto che l'intenzione significativa si unifichi con l'intuizione nella modalità del riempimento, conferisce all'oggetto che si manifesta nell'intuizione, quando siamo diretti primariamente ad esso, il carattere del conosciuto» RL II VI §8, p. 334 [35].

<sup>6</sup> «Pur tenendo ferma la definizione di Brentano nella sua sostanza, le divergenze dalle sue convinzioni a cui abbiamo accennato ci impongono di rifiutare la sua terminologia». RL II V §11, p. 161 [370].

<sup>7</sup> RL II V §11, p. 163 [372-373].

<sup>8</sup> Naturalmente questa frase è un'esemplificazione e non deve essere presa alla lettera in quanto foriera di molteplici travisamenti: l'intenzionalità non può essere concepita come un movimento volontario: «da una parte vi sarebbe allora la soggettività, dall'altra l'oggetto, e la frattura tra questi due momenti chiederebbe di essere superata da un'attività soggettiva, da un movimento di apertura del soggetto verso l'oggetto. Da queste immagini e dall'eco di senso che esse ridestano è opportuno prendere le distanze poiché, in generale, non è affatto vero che ogni esperienza sia animata da una tensione verso un'oggettività particolare». V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 94. Non si tratta quindi di una riproposizione, forse un po' più macchinosa ed intellettualistica, di un dualismo obiettivistico che pone l'esistenza dell'oggetto all'esterno del soggetto. Non si tratta nemmeno di una posizione idealistica (anche se per ragioni di spazio non è qui possibile affrontare la problematica riguardo all'accusa d'idealismo rivolta alla fenomenologia di Husserl). Detto ciò, occorre tuttavia precisare che l'intenzionalità così come Hus-

serl l'ha descritta è stata sottoposta a numerosissime interpretazioni differenti e molteplici critiche. Si deve quindi dubitare di definizioni conclusive e categoriche che rischiano di fossilizzare un concetto che trova nella propria fluidità la sua forza propositiva. A titolo d'esempio della reversibilità d'ogni supposto "dogma" sull'intenzionalità basti qui riportare la tesi di Jacques Derrida il quale contraddice la caratterizzazione a-volontaria dell'atto intenzionale: «il concetto di intenzionalità resta nella tradizione di una metafisica volontarista, cioè forse semplicemente nella metafisica»; J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997, p. 66.

<sup>9</sup> È esattamente questa l'apertura che Jacques Derrida attribuisce alle *Ricerche Logiche* nel suo *La voce e il fenomeno*.

<sup>10</sup> RL II VI §8, p. 331 [32].

<sup>11</sup> RL II VI Intr., p. 303 [5].

<sup>12</sup> RL II VI §45, p. 444 [142].

<sup>13</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 50.

<sup>14</sup> RL II VI §63, p. 493 [192].

<sup>15</sup> RL I I §1, p. 291 [23].

<sup>16</sup> RL I II §1, p. 380 [109].

<sup>17</sup> RL I II §4, p. 386 [115].

<sup>18</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 53.

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 255.

<sup>20</sup> Riguardo alla relazione tra il tedesco *geben* e il francese *donner* si veda l'articolo G. FERRETTI, *Jean-Luc Marion*, disponibile su World Wide Web: <<http://www.filosofico.net/marion.htm>>.

<sup>21</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation...*, cit., p. 53.

<sup>22</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 292, nota 13.

<sup>23</sup> Nelle prime pagine di *Étant Donnée* Marion destituisce esplicitamente il primato del principio husserliano a favore di un nuovo canone fenomenologico dettato ed ordinato in base alla sola pura donazione: «la limite du "principe des principes" éclate ici: autant il faut reconnaître que l'intuition en tant que donatrice a fonction de "source de droit" de la phénoménalité dans tous les cas où les phénomènes relèvent de l'extase et de la transcendance, autant, pour des phénomènes qui n'en relèveraient pas (s'il s'en trouve), l'intuition comme telle n'apporterait rien et la donation pourrait ou devrait même s'exercer sans l'intuition, sans son remplissement d'intention et donc sans son extase transcendante; la donation passerait alors hors de l'intuition, parce qu'en de tels cas celle-ci ne pourrait plus assurer la fonction donatrice, pourtant indispensable. La donation ne se mesure donc qu'à son aune propre, pas à celle de l'intuition»; J.-L. MARION, *Étant donné*, cit., p. 28 [17].

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe II, V. Klostermann, Frankfurt 1977, p. 9. Si è preferito riportare nel testo l'originale tedesco in quanto sia la traduzione italiana di Chiodi che quella francese di F. Vezin traducono l'"es gibt" rispettivamente con "c'è" e "il y a", eliminando l'aspetto di donazione/datità presente nel verbo *geben*. Cfr. Id., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003, p. 22 e *tre et temps*, Gallimard, Paris 1986, p. 30.

<sup>25</sup> J. DERRIDA, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996, p. 14.

<sup>26</sup> MARION, *Étant donné*, cit., pp. 103-168 [86-145].

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Seminari*, Adelphi, Milano 2003, p. 152.

<sup>28</sup> Id., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1991, p. 90.

<sup>29</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 62.

<sup>30</sup> E. HUSSERL, *Ideen II III Appendice I-6*, p. 496 [129].

<sup>31</sup> E. HUSSERL, *Prolegomeni a una logica pura*, in RL I, p. 220 [211].

<sup>32</sup> RL I Intr., p. 276 [11].

<sup>33</sup> RL I Intr., pp. 274-275 [9].

<sup>34</sup> Naturalmente gli elementi di un tale insieme sarebbero ben più delle sette note canoniche: bisognerebbe infatti tener conto di tutte le possibili alterazioni che qui, per semplificare, si sono omesse.

<sup>35</sup> COSTA, FRANZINI, SPINICCI, op. cit., pp. 74-75.

<sup>36</sup> In realtà il termine ontologia viene attribuito nelle *Ricerche Logiche* solamente al campo materiale e non a quello formale per il quale si preferisce parlare di "assiomi ontologico-formali". In

*Ideen I* nella nota 2 del §10 della prima sezione viene esplicitata la ragione di questa omissione: «allora io non avevo osato assumere il termine “ontologia”, urtante per motivi storici, e indicavo questa ricerca come arte di una “teoria apriorica degli oggetti come tali” [...]. Oggi invece, mutati i tempi, credo giusto rivalutare il vecchio termine di ontologia». *Ideen I I*, §10 n. 2, p. 30 [23].

<sup>37</sup> *RL II III* §11, 42 [252].

<sup>38</sup> R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* in C. ADAM, P. TANNERY, *Œuvres de Descartes X*, Vrin, Paris 1996, 378.

<sup>39</sup> E. HUSSERL, *Prolegomeni a una logica pura*, in *RL I*, 260 [256].

<sup>40</sup> *Ivi*, 259 [255]. Del resto il legame tra questo paragrafo e l'ontologia formale è esplicitato da Husserl nella Terza Ricerca quando afferma: «le categorie ontologico-formali [...] di cui abbiamo parlato nel capitolo conclusivo dei Prolegomeni»; *RL II III*, §11, p. 44 [252].

<sup>41</sup> *Ideen I I*, §9, p. 26 [19].

<sup>42</sup> *Ideen I I*, §10, pp. 28-29 [21-22].

<sup>43</sup> *Ideen I I*, §59, p. 145 [111].

<sup>44</sup> *Ideen I I*, §60, p. 149 [114].

<sup>45</sup> *Ideen II III*, §13, p. 448 [76].

<sup>46</sup> *Ideen I I*, §153, p. 382 [323].

<sup>47</sup> COSTA, FRANZINI, SPINICCI, op. cit., p. 118.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 122.

<sup>49</sup> *Ideen I I*, §42, p. 101 [77].

<sup>50</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 134.

<sup>51</sup> COSTA, FRANZINI, SPINICCI, op. cit., p. 134.

<sup>52</sup> *Ideen II III*, §14, p. 449 [77].

<sup>53</sup> Tale formulazione è utilizzata da Nicola Reali nel suo testo N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001 nel capitolo 1.1 intitolato proprio *La riduzione antropologica*.

<sup>54</sup> *Ideen II III* §15, p. 455 [84].

<sup>55</sup> REALI, op. cit., p. 56.

<sup>56</sup> J.-L., MARION, *Réduction et donation*, cit., pp. 233-234.

<sup>57</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1997, p. 170.

<sup>58</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation...*, cit., p. 216.

<sup>59</sup> *Ivi*, 229.

<sup>60</sup> «Vogliamo cercare ora di chiarire questo duplice orientamento, e di giustificare originariamente in rapporto ad esso la distinzione tra logica apofantica e ontologia formale, una distinzione che per altro è nello stesso tempo equivalenza, fintanto che ci si attenga al fatto che le due discipline, fin nei particolari, “sono in universale correlazione, e debbono perciò valere come un'unica scienza”». E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 136; il virgolettato è nostro.

<sup>61</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 225.

<sup>62</sup> *RL I I*, §9, 327 nota 7 [38].

<sup>63</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 230.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>65</sup> *Ideen II III* §9, p. 428 [54].

<sup>66</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 234.

<sup>67</sup> *Ideen II III*, §13, 448 [76].

<sup>68</sup> J.-L. MARION, *Réduction et donation*, cit., p. 245.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 304.

<sup>70</sup> La sovradeterminazione (*Überdeutung*) come interpretazione iperbolica, la quale attribuisce all'autore in esame formulazioni da lui non sostenute ma utili per dare una nuova chiave di lettura al suo pensiero, è un'operazione che vede in Heidegger, soprattutto nelle sue analisi di Aristotele, un noto precedente di Marion.

<sup>71</sup> La critica più puntuale all'opera di Marion è contenuta nel testo di D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'éclat, Combas 1991.

<sup>72</sup> «L'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non è ottenuta fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse, ma nel ritorno ad una idea tradizionale di filosofia»; M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1991, p. 134.

<sup>73</sup> «Il per-sé della presenza a sé, tradizionalmente determinato nella sua dimensione dativa, come autodonazione fenomenologica, riflessiva o pre-riflessiva, sorge nel movimento della supplementarietà come sostituzione originaria, nella forma del «al posto di», cioè, l'abbiamo visto, nell'operazione stessa della significazione in generale»; J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno*, cit., 128. In altre parole ciò che non si contempla è il costituirsi dell'oggetto come "dato", cosa che al contrario già nella prima delle Ricerche Logiche Husserl sostiene: «quando l'intenzione significante si riempie sulla base dell'intuizione corrispondente, quando cioè l'espressione si riferisce all'oggetto dato in una denominazione attuale, l'oggetto si costituisce come "dato" in certi atti, e ci è dato precisamente in essi [...] nello stesso modo in cui è inteso dal significato»; RL I I §14, p. 317 [51].

<sup>74</sup> «"Dare chiarezza" ad un pensiero, come si usa dire, significa anzitutto procurare pienezza conoscitiva al contenuto del pensiero. Ma in certo modo ciò può essere fatto anche da una rappresentazione signitiva»; RL II VI §17, 368 [68].

<sup>75</sup> Il riferimento è contenuto in J.-L. MARION, *Étant donné*, cit., pp. 307-309 [271-273].

<sup>76</sup> In *Identità e differenza* Heidegger descrive nei seguenti termini la relazione tra l'essere e l'ente, i due poli della differenza ontologica: «è solo in quest'ultima [si tratta della differenza] che fornisce e mantiene in equilibrio il "tra" [das Zwischen] in cui passaggio-che-tramanda e arrivo sono tratti l'uno di fronte all'altro, portati a differire l'uno dall'altro e a volgersi l'uno verso l'altro. La differenza di essere ed essente, in quanto differenza [Unter-Schied] di passaggio-che-tramanda e arrivo, è lo svelante-velante deferimento [der entbergend – bergende Austrag] di entrambi»; M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, in *Aut-Aut*, pp. 187-188 (1982) 2-37, qui 31. Descritta in questi termini la relazione non è superata e resta al contrario il campo da gioco imprescindibile, ciò che rende di fatto possibile il differire e la distinzione tra l'uno e l'altro degli opposti.

<sup>77</sup> A differenza dell'*Ereignis* heideggeriano, la *donation* di Marion abbandona qualsiasi riferimento alla dimensione dell'essere. Per il filosofo francese, infatti, inserire l'evento all'interno di una prospettiva ontologica comporterebbe una predeterminazione di esso tale da ridurne le possibilità ultime, le quali si devono al contrario poter spingere in quell'*oltre* assoluto completamente indeterminato.