

STUDIUM RICERCA
Anno 122 - apr./giu. 2026 - n. 2
Sezione on-line di Filosofia

Studium Ricerca è un'estensione Open Access
della Rivista *Studium*,
liberamente consultabile sul sito dell'editore
www.edizionistudium.it

Studium

Rivista trimestrale

DIRETTORE EMERITO: Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (Università LUMSA, Roma), Matteo Negro (Università di Catania), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA (SEZIONE ONLINE): Massimo Borghesi, Calogero Caltagirone, Matteo Negro (Filosofia); Francesco Paolo de Cristofaro, Emilia Di Rocco, Giuseppe Leonelli, Federica Millefiorini, Fabio Pierangeli (Letteratura); Francesco Bonini, Paolo Carusi, Federico Mazzei (Storia)

CAPOREDATTORI: Anna Augusta Aglitti, Giovanni Zucchelli

COMITATO DI REDAZIONE: Damiano Lembo, Silvia Lilli, Sara Lucrezi, Irene Montori, Angelo Tumminelli

Abbonamento 2025 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00.
Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio. e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo)

Componenti: Mario Belardinelli (Università Roma Tre, Roma), Maria Bocci (Università Cattolica del S. Cuore), Ezio Bolis (Facoltà teologica, Milano), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Giovanni Ferri (Università LUMSA, Roma), Angelo Maffei (Facoltà teologica, Milano), Francesco Magni (Università di Bergamo), Gian Enrico Manzoni (Università Cattolica, Brescia), Fabio Pierangeli (Università Tor Vergata, Roma), Angelo Rinella (Università LUMSA, Roma), Giacomo Scanzi (Giornale di Brescia)

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE

EDITORIALE: Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzo, 25 – 00193 Roma

Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c.

post. 834010

Sito: www.edizionistudium.it

Fenomenologia dell'esperienza religiosa

A cura di Carla Canullo e Stefano Santasilia

1. C. Canullo, S. Santasilia, *Introduzione*, p. 8
2. A. Bellantone, *Voyage terrestre, voyage céleste. La révélation de Simone Martini à travers la poésie de Mario Luzi*, p. 14
3. J. Cohen, *On sacrifice*, p. 33
4. Y. Meessen, *Entre Heidegger et Levinas, l'arbitrage derridien pour Maître Eckhart. Une re-lecture de "Violence et métaphysique"*, p. 59
5. F. Seyler, *La communauté fragile. Reconnaissance de la Vie absolue et communauté dans la phénoménologie de la vie de Michel Henry*, p. 78
6. G. Bezzi, *Hierodrammatica. Una rilettura fenomenologica dell'esperienza religiosa tra negatività e manifestazione*, p. 98
7. E. Falque, *For a Phenomenology of Religious Life*, p. 121
8. M. García-Baró, *El Hay como fantasma. Reivindicación de la emoción*, p. 153
9. A. Poltronieri, *Husserl e la possibilità di una fenomenologia della rivelazione*, p. 171
10. A. Lind, *Le primat de la donation chez Jean-Luc Marion : une lecture phénoménologique des Épîtres pauliniennes*, p. 193

11. D.I. Rosales, *Existencia religiosa y fenomenología del tiempo litúrgico*, p. 216
12. R. Horner, *Esperienza di Dio. La rivelazione come conoscenza affettiva nelle opere di Ignazio da Loyola*, p. 245
13. J.P. Martínez Martínez, *Perdón y mal en Jankélévitch: la cuestión de lo imperdonable*, p. 276
14. J. Praseres, *Chair et Révélation: la phénoménologie de l'Incarnation dans la pensée de Michel Henry*, p. 300
15. T. Sabourin, *Ikône et surpuissance*, p. 329
16. D. Turillazzi, *Kerényi e la fenomenologia. Il mitologema come categoria fenomenologico-religiosa*, p. 353
17. J. de Gramont, *L'appel et la promesse*, p. 378

SEZIONE MISCELLANEA

C. Benassi, *Agli spartiacque del pensiero. Elementi di storia genetica della metafisica concreta di Florenskij*, p. 401

LA NOSTRA BIBLIOTECA, p. 452

Hanno collaborato a questo numero:

- Carla Canullo, carla.canullo@unimc.it – Università di Macerata
- Stefano Santasilia, stefano.santasilia@unipegaso.it – Università Pegaso
- Andrea Bellantone, andrea.bellantone@ict-toulouse.fr – Institut Catholique de Toulouse
- Josph Cohen, joseph.cohen@ucd.ie – University College Dublin
- Yves Meessen, yves.meessen@univ-lorraine.fr – Université de Lorraine
- Frédéric Seyler, fseyl@sfr.fr – DePaul University
- Gianmarco Bezzi, bezzigianmarco@gmail.com – Università del Salento
- Emmanuel Falque, efalque@orange.fr – Institut Catholique de Paris
- Miguel García-Baró, mgbaro@comillas.edu – Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
- Alessandro Poltronieri, a.poltronieri@phd.uniba.it – Università di Bari “Aldo Moro”
- Andreas Gonçalves Lind, andreasglindsj@gmail.com – Pontificia Università Gregoriana
- Diego Ignacio Rosales, diegoirosales@gmail.com – Universidad Panamericana
- Robyn Horner, Robyn.Horner@acu.edu.au – Australian Catholic University

- J.P. Martínez Martínez, jpmartinez@uloyola.es – Universidad Loyola
- J. Praseres, janilcesilva310@gmail.com – Universidade da Beira Interior
- T. Sabourin, pierre.andre8975@gmail.com – Université de Picardie Jules Verne
- D. Turillazzi, daniel.turillazzi@studio.unibo.it – Università di Bologna
- J. de Gramont, jerome.de-gramont@orange.fr – Institut Catholique de Paris
- C. Benassi, c.benassi.dottorati@lumsa.it – LUMSA

Introduzione.
Fenomenologia dell'esperienza religiosa.
Possibilità e problemi. Una breve riflessione

C. Canullo
S. Santasilia

Il tentativo di «parlare» del divino dal punto di vista fenomenologico ha generato, e continua a generare, la necessità di chiarire, fin dal principio, a che tipo di fenomenologia si sta facendo riferimento, ossia qual è la prospettiva di carattere fenomenologico che si sta assumendo come punto di partenza per cercare di «analizzare» le modalità di manifestazione caratteristiche di ciò che, comunemente, definiamo come esperienza religiosa. Proprio tali modalità costituiscono l'oggetto dello sguardo della fenomenologia della religione che non può che essere anche, e soprattutto, fenomenologia dell'esperienza religiosa intesa come momento in cui si dà uno specifico tipo di manifestazione capace di generare la percezione di una dimensione di alterità tale da rendere problematica la sua stessa definizione. Si tratta, infatti, del mostrarsi, ovvero del farsi fenomeno, di qualcosa (o qualcuno) che sembra mettere in crisi una concezione del fenomeno volta quasi al dominio concettuale di ciò che si vuole descrivere. Di fatto, ciò che principalmente connoterebbe una possibile storia della fenomenologia della religione, consisterebbe precisamente nella messa in questione dello *status* del fenomeno «operata» dai differenti protagonisti che possono essere ascritti a tale prospettiva. E tale corpo a corpo con la stessa definizione che del fenomeno fornisce

la fenomenologia nella sua «fondazione husserliana» rivela quanto il «problema» della fenomenologia della religione sia «collocato» precisamente alle radici della stessa corrente di pensiero incarnata dalla fenomenologia.

Da questo punto di vista, già dal principio si rende necessario un chiarimento: è, senza dubbio, vero che Husserl non può essere annoverato tra coloro che, a causa delle loro specifiche ricerche, costituiscono la possibile cerchia dei fenomenologi della religione; ciò nonostante, è altrettanto vero che nell'ambito della riflessione husserliana la questione di Dio, pur non ricoprendo il valore di questione fondamentale, appare secondo differenti modalità che, in qualche modo, rivelano un percepire il tema come un argomento che deve essere ancora sviluppato completamente e che non può essere ridotto a «un tema tra gli altri». Al di là dei possibili e specifici riferimenti – quali quelli alla dimensione della soggettività inter-monadica, o alle pagine che il padre della fenomenologia riserva alla preghiera, nelle quali viene pienamente alla luce il legame tra l'esperienza religiosa e la dimensione affettiva¹ – consideriamo possibile affermare che già a partire dalle sezioni finali del paragrafo 58 del primo volume di *Idee* è possibile ravvisare un'attenzione specifica a una particolare forma di manifestazione che è quella di Dio. Lo stesso Husserl, trattando proprio dell'applicazione della riduzione fenomenologica all'assoluto e alla trascendenza di Dio, ricorda in maniera chiara che in gioco c'è una differenza fondamentale: «Sarebbe dunque un "assoluto" in un senso totalmente diverso dall'assoluto della coscienza, come d'altra parte sarebbe un essere trascendente in un senso totalmente diverso rispetto alla

¹ Cfr. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Husserliana vol. XLII, Dordrecht, Springer, 2014.

trascendenza nel senso del mondo»². Ecco che, dunque, il senso della stessa possibilità di una fenomenologia dell'esperienza religiosa, ossia del potersi far fenomeno di quella dimensione di alterità e di eccedenza che può essere definita come «divino», risiede proprio nell'interrogarsi a proposito di tale senso «totalmente diverso». Ciò che, però, risulta essere in gioco non è una «semplice diversità» tra posizioni che possono essere sussunte sotto uno stesso tipo di sguardo: il fenomeno religioso ha il potere di mettere in luce una possibilità nuova e, sicuramente, paradossale della manifestazione. Si tratta di qualcosa che già dalle origini del configurarsi di una possibile fenomenologia dell'esperienza religiosa era stata mostrata da Adolf Reinach nelle sue illuminanti, ma a tratti troppo rapide, riflessioni relative alla forma di manifestazione della dimensione divina. Il fenomenologo, tra gli allievi prediletti di Husserl, annota nei suoi appunti come la manifestazione dell'infinito di Dio si presenti nella modalità di un «vuoto fenomenologico» che non è da intendersi come impossibilità bensì come «perplexità» della conoscenza³. Una posizione che non vuole assolutamente affermare il chiudersi della possibilità di indagare fenomenologicamente l'esperienza religiosa ma che, proprio per

² E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, p. 145. Per un commento di questo e altri passi di Husserl si veda J. Benoist in *Husserl au-delà de l'onto-théologie?*, in «Les études philosophiques», 1991/4 (octobre-décembre), p. 433-458; E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, éd. du Cerf, Paris 2010; A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985; Ead., *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, edizioni Messaggero, Padova 2005.

³ Cfr. P. Stagi, *La filosofia della religione di Adolf Reinach*, Stamen, Roma 2015, p. 48 (il volume contiene in appendice gli appunti di filosofia della religione, declinata in chiave fenomenologica, che Reinach depositò nei diari tenuti mentre era impegnato come soldato al fronte durante la prima guerra mondiale, evento bellico nel quale, purtroppo, perse la vita).

questo, riconosce la necessità di dover distinguere la peculiarità di un determinato tipo manifestazione, peculiarità che impone all'attenzione del filosofo il dover prendere in considerazione precisamente un senso differente. Il vuoto fenomenologico di cui parla Reinach non mostra la mancanza del farsi fenomeno quanto, piuttosto, una forma fenomenica *sui generis* che, pur limitandosi a riferirsi solo a tale tipo di manifestazione, obbligatoriamente rimanda all'ampliarsi dello stesso campo della fenomenicità.

A fare da eco alla riflessione di Reinach, sebbene secondo un altro interesse, è quella di Jean Héring, elaborata successivamente, nella quale la riflessione relativa al senso differente rimanda precisamente alla difficoltà di applicazione della riduzione all'assoluto di Dio. Ciò conduce il filosofo a riconoscere che «la coscienza religiosa è sempre ed essenzialmente non uno stato d'animo puro e semplice, né la coscienza di questo, ma la coscienza di un'entità trans-soggettiva *sui generis* con la quale essa entra in rapporto. Che questa sfera trascendente non esista, ecco una teoria forse falsa ma sensata. *Ma che questa sfera non sia data, o che essa sia "in realtà" (eigentlich!) qualcosa d'immanente, ecco quanto non sapremmo affermare senza falsare radicalmente ogni filosofia religiosa*»⁴. La coscienza religiosa, quella coscienza che ha consapevolezza di un fenomeno la cui manifestazione irrompe mettendo in discussione l'unicità dell'assolutezza della stessa coscienza e della trascendenza del mondo, invitando alla possibilità di risignificare tali dimensioni, deve essere coscienza di relazione con un'alterità che è soggetto e pretende il riconoscimento di una frattura dell'immanenza, rifiutando completamente una conoscenza di carattere analogico (a meno che l'analogia non rimandi a una prossimità sullo sfondo di

⁴ J. Héring, *Fenomenologia e religione*, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2010, p. 183.

una distanza incolmabile). Tale tipo di manifestazione sembra rimandare a una modalità paradossale del farsi fenomeno⁵ ma per nulla falsa. In fondo, la manifestazione/rivelazione del divino costituisce proprio quel fenomeno che sfida il dominio della coscienza mostrandone «pieghe» che, latenti, ne costituiscono la più autentica e profonda struttura relazionale e apertura⁶.

In tal senso si muovono e articolano i contributi che costituiscono questo *dossier* dedicato alla fenomenologia della religione e ai suoi possibili risvolti e sviluppi, mostrando sempre la tensione interna che caratterizza ogni tentativo di analisi, da parte della riflessione di carattere fenomenologico, di accostarsi a un manifestarsi che, nel suo darsi, mostra sempre di più di ciò che la coscienza riesce a comprendere, esortandola nello stesso tempo a un abbandono che, proprio paradossalmente, può corrispondere a uno sforzo volontario e acuto di approfondimento. Così, ogni contributo, è proprio esempio di uno slancio capace di gettare nuova luce su antichi cammini e, così, aprirne di nuovi.

⁵ Non è un caso che nella riflessione di Jean Luc Marion il fenomeno saturo, possibilità di una manifestazione che irrompe investendo in maniera sovrabbondante l'attività intuitiva della coscienza, si presenti sotto le sembianze del paradosso, della certezza negativa (cfr. J.L. Marion, *In sovrappiù*, Inschibboleth, Roma 2025 e J.L. Marion, *Certezze negative*, Le Lettere, Firenze 2014).

⁶ Riguardo a ciò, come senso stesso dell'indagine fenomenologica dedicata all'esperienza religiosa, ci permettiamo di rimandare al libro di Stefano Bancalari, *Logica dell'epochè*, ETS, Pisa 2015.

Voyage terrestre, voyage céleste La révélation de Simone Martini à travers la poésie de Mario Luzi

A. Bellantone

To build light
Ezra Pound, Cantos, XCIV

Abstract

This essay offers a phenomenological reflection on religious revelation by weaving together philosophy, the poetry of Mario Luzi, and the painting of Simone Martini. Through the figure of Virgin Mary – «earth of heaven,» an ipseity open to the transcendent event – the text explores two opposing modalities of time: the instant, a luminous breach through which eternity irrupts into immanence, and the hour, a closed and repetitive temporality. Its central thesis is that Paradise is not situated beyond history; rather, it manifests itself as an interruption of chronological succession, where the earthly journey is revealed as already celestial.

Keywords: Religious Revelation, Phenomenology, Temporality, Mario Luzi, Simone Martini

Introduction

Dans ce texte, nous essayons de proposer une approche à plusieurs voix au phénomène de la religion. Le texte a une intention phénoménologique, mais il parle d'une expérience – celle d'une terre qui se fait céleste (§ 1), de notre pérégrination mondaine qui se fait

(parfois) un Paradis – dont la philosophie seule n’oserait jamais parler. La question fondamentale de cette transfiguration du «voyage» de l’homme est certainement celle d’une temporalité (§ 3) qui, dans l’expérience religieuse, change de sens. La figure de cette transformation de l’ipséité est certainement la Vierge Marie, qui est au centre de la peinture de Martini – et de la poésie de Luzi (§ 3). En elle la répétition phénoménologique de notre existence est possible, car elle nous apprend qu’est-ce qu’une vie qui se fait *brèche* – et donc lieu d’accueil – d’une autre heure, d’une autre forme du temps (§ 4 et 5). La philosophie s’ouvre ainsi à plusieurs approches: celle d’un poète, Mario Luzi, qui parle d’une peinture, celle de Simone Martini. Dans cette double résonance la phénoménologie ne décrit plus toute seule, mais elle se laisse prendre dans une polyphonie à la hauteur du défi hyperbolique de la Transcendance – une révélation qu’on peut appeler, tout simplement, le Paradis (§ 6-8).

§ 1. La «terre du ciel»

Voyage terrestre, voyage céleste: avec cette expression, nous ne voulons certainement pas dire que notre voyage terrestre – notre existence temporelle – *est* un voyage céleste, car ce serait *trop* dire. Plus humblement, nous voulons dire qu’il *peut* arriver que notre voyage terrestre se *révèle* comme un voyage céleste – c’est-à-dire que *parfois* nous devenons, comme il a été dit de la Vierge Marie, la «terre du ciel»¹.

¹ M. Cacciari *Generare Dio*, Il mulino, Bologna, 2017, p. 89. Traduit de l’italien par nous.

Mais qu'est-ce qu'une terre? Si on entend avec ce mot ce que les anciens romains appelaient un *mundus* (expression métaphysique – et phénoménologique – par excellence) alors nous devons la définir comme une «ouverture en forme de cercle»², comme un puits – ou un vase – à l'intérieur duquel on peut accueillir quelque chose qui vient d'ailleurs. Il n'est pas fortuit que la divinité de la terre, Pluton, portait avec elle (au moins dans sa représentation positive) une corne de l'abondance. La corne, en effet, est un vase, dans lequel des dons – dont la source se trouve essentiellement ailleurs, dans le ciel – sont recueillis.

La terre se fait ciel quand (et si) elle accueille le don qui lui vient d'ailleurs. Si elle est *profonde* jusqu'à l'obscurité, c'est que la terre doit se faire capable d'accueillir ce qui est céleste, en se donnant ainsi une «dimension verticale»³. On pourrait le dire ainsi: la terre est terre, le monde est *mundus*, quand il se fait profond pour laisser une place à ce qui lui arrive du ciel. En poète, Mario Luzi le dit encore mieux: dans notre existence chacun de nous «abrite une histoire / dans l'histoire / sa creuse éternité»⁴.

² G. Agamben, *Mundus patet*, in *La lingua che resta. Il tempo, la storia, il linguaggio*, Einaudi, Torino, 2024, p. 63. Traduit de l'italien par nous.

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ M. Luzi, *Viaggio terrestre e celeste di Simone Martini*, dans *Tutte le poesie*, 2 vol., Garzanti, Milano, 1994, II, p. 993. Toutes les traductions des poèmes de Luzi sont à nous. L'italique est à nous. Sur Luzi nous renvoyons aussi à A. Bellantone, *L'éclat de la grâce. Mario Luzi et son regard*, in *La littérature comme expérience. Phénoménologie et œuvres littéraires*, dir. par J. de Gramont, Corlevour, Paris 2015, pp. 71-88. Pour une lecture – très éclairante et en résonance avec celle que nous proposons ici – du *Viaggio*, cf. M. Carminati, *Au creux de l'éternité. Le voyage terrestre et céleste de Simone Martini de Mario Luzi*, in *Italie*, n. 17/18, 2014, pp. 649-665.

L'histoire, c'est le voyage, notre aventure temporelle. Elle est certainement aussi une *fabrication* humaine – bien qu'elle ne puisse jamais être réduite à une simple production de l'homme. L'essentiel de cette histoire, c'est de *faire une place* – mais jamais une place pour *soi*, comme le professe l'humanisme moderne, qui croit que le sens de l'histoire serait de construire une place pour l'homme, de reconstruire le cosmos selon une forme humanisée, d'édifier contre le cosmos une cité des hommes. Comme le poète le laisse entendre, l'essentiel est plutôt de fabriquer, dans l'histoire, une sorte de contre-histoire, dans laquelle abriter ce qui n'est pas humain, ce qui est transcendant. Notre propre vie devient donc l'aventure temporelle de creuser un creux où accueillir (*si* elle arrive et *quand* elle arrive) l'éternité – vocation qu'on appellera *liturgie*.

§ 2. *Autre temps*

Or, le poète sait dire ce qu'est le «temps» dans lequel la terre se fait creuse, en devenant ainsi la *terre du ciel*:

Un instant
de coprésence universelle
d'évidence totale –
pénètrent les choses
dans la pensée qui le pense, pénètrent
dans le nom qui les nomme,
éclate la coïncidence miraculeuse.
Dans cet instant
– or et lapis-lazuli –
aide-moi, Marie, je te graverai

pour ta gloire,
pour la gloire du Ciel. Et ainsi soit-il.

Or, cet instant arrive – et tout instant *arrive*, car personne ne pourrait le préparer ou l'anticiper – comme un événement. Pour tout dire, cet instant est l'évènement lui-même, là où le temps advient. Schelling disait que le temps «(re)commence radicalement en tout être vivant», car toute vie n'advient qu'en reliant «à nouveau le temps à l'éternité»⁵. C'est donc dans l'instant que tout est co-présent, car en lui tout se retrouve au commencement – là où la différence diffère, là où le temps, avec ses extases, se temporalise. Le poète le dit ainsi: il s'agit du point dans lequel l'histoire est réduite à son «grain», le lieu dans lequel se trouve le «carrefour»⁶ de tout, car en lui «demeurent les puissances» et «adviennent les événements»⁷. Rien n'est plus originaire – d'un point de vue phénoménologique – que cet instant dans lequel toute présence arrive en présence, en produisant ainsi le partage des temps.

§ 3. *Toi, Marie*

Le poète place cet instant sous la protection de Marie. Il demande son aide et promet d'en graver le visage «pour la gloire du Ciel». Or, *qui* est Marie? Nous l'avons dit: elle est la «terre du ciel», la femme dans laquelle le ciel s'est fait terre, le voyage terrestre a été digne du ciel. Elle est vase d'une abondance qui fait surgir – et *fleurir* à nouveau – le monde. En phénoménologie: Marie est l'ipséité qui

⁵ F. W. J. Schelling, *Les âges du monde*, PUF, Paris, 2005, p. 190.

⁶ M. Luzi, *op. cit.*, p. 1002.

⁷ *Ibid.*, p. 1159.

se laisse «assigner à elle-même» à partir de ce qui lui arrive, en se faisant «comme un *centre ouvert* [*als offene Mitte*]»⁸. En poésie: son *ipséité* est «apogée d'humilité» et «sommet de service»⁹.

Pour mieux expliquer tout cela, laissons la parole (et ce sera une parole en image, mais, à sa façon, bien éloquente) à un autre «poète». C'est en 1333 que Simone Martini, avec Lippo Memmi, réalise, sous le titre de *Annonciation avec les saints Ansan et Marguerite*, une merveille (fig. 1).



Figure 1. S. Martini – F. Memmi, *Annucciagione con i santi Ansano e Margherita*, 1333. Musée des Offices, Florence

⁸ M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Gallimard, Paris, 2013, § 255. La traduction est à nous.

⁹ M. Luzi, op. cit., p. 1149. Sur la figure de la Vierge Marie, cf. A. Scola, *Maria, la donna. I misteri della Sua vita*, Cantagalli, Firenze, 2009.

Au centre de l'œuvre il y a un vide, entre l'ange et Marie, qui est comme une *interruption*, une ouverture dans l'espace du monde (ou l'ouverture de cet espace qu'est le *mundus*). Au centre de ce centre, il y a un vase, d'où surgit une tige de fleurs (symbole de Marie, mais du Christ aussi, en tant que «fruit (ou *fleur*, ici) de ses entrailles»). Dans le tableau, donc, une *interruption*, qui laisse la place à un vase, accueillant à son tour l'évènement, le surgissement de l'Impossible. Image puissante, puisqu'elle indique l'ambiguïté de toute puissance (*δύναμις*): tout ce qui *surgit* provient en dernière analyse d'ailleurs, ne tirant sa propre possibilité sinon de ce qu'il est capable de recevoir... C'est donc notre propre thème, *la terre qui se suspend pour se faire profonde, qui dilate ses possibilités en se faisant accueil de ce qu'elle ne pourrait jamais vraiment contenir en elle-même*, que le tableau nous propose en figure. C'est le thème de l'*Annonciation*: de cette *Annonciation* de Simone Martini et Lippo Memmi, certes – mais, surtout, de l'*Annonciation* en tant que telle, en tant qu'archi-expérience de toute existence temporelle.

Marie n'est pas tout simplement une protectrice, elle est la figure dans laquelle se réalise le sens de toute révélation (si ce mot signifie, à strictement parler, l'instant dans lequel le voyage terrestre se fait voyage céleste). «Marie, je te graverai / pour ta gloire / pour la gloire du ciel», dit le poète. Toutefois, *graver* Marie veut dire répéter ce qu'elle, depuis toujours, est: une gravure, une incision. Massimo Cacciari a récemment commenté la *Madonna del Parto* de Piero della Francesca, en identifiant, au centre de la scène, c'est-à-dire au centre du corps de Marie, une ouverture.



Figure 2. Piero della Francesca, *Madonna del parto*, 1459 ca., Musée de Monterchi

Marie est elle-même *gravée*, en elle il y a une incision, qui fait d'elle la vraie corne de l'abondance, là où la terre (ou le monde) s'ouvre pour accueillir le Ciel: «En indiquant la coupe au centre de son corps, qui est le Centre du cosmos, mais qui est certainement aussi blessure, [...] elle montre le chemin»¹⁰. Le *chemin*, c'est-à-dire le sens du voyage, est ce creux *dans* lequel l'instant *peut* arriver – et il est, en même temps, l'écart ouvert dans la terre par l'évènement de l'éternité. La voie est le vase, le fait de (se) recevoir dans ses propres possibilités à partir de l'assignation de (et à) l'impossible, «comme un sort, comme une grâce»¹¹.

¹⁰ M. Cacciari, *La passione secondo Maria*, Il mulino, Bologna, 2024, p. 26.

¹¹ M. LUZI, *op. cit.*, p. 1085.

§ 4. *Répétition phénoménologique: la brèche*

Revenons à la question phénoménologique: qu'est-ce qu'une terre, qu'est-ce qu'un monde? Laissons la parole à quelqu'un qui savait ce qu'est l'expérience, entendue comme un être-au-monde:

Le regard vers le haut parcourt toute la distance qui nous sépare du ciel et pourtant il demeure en bas sur la terre. Le regard vers le haut mesure tout l'entre-deux du ciel et de la terre. Cet entre-deux est la mesure assignée à l'habitation de l'homme¹².

En regardant vers le haut, nous constatons que notre horizon n'épuise pas la dimension du possible. Vers le haut, il y a ce qui est incommensurable par rapport à ce dont nous connaissons la possibilité. Du ciel arrive en effet l'impossible – et, plus précisément: *à tout instant*, quand il nous arrive un instant vrai, dans lequel, depuis l'éternel, quelque chose *commence*. En mesurant la démesure du ciel, nous ouvrons en fait le creux de la terre: la hauteur verticale dilate aussi la dimension des espaces terrestres, elle y ouvre une faille et – dans son obscurité – laisse une place pour la très haute, aveuglante, obscurité du ciel. Nous ne cesserons que de le signaler: les deux mouvements ne sont que le même mouvement, de la sorte que si la terre ne se faisait pas creuse pour recevoir le ciel, elle ne serait non plus une ouverture horizontale. La terre ne serait qu'un point – ou mieux, comme nous le verrons bientôt, une prison.

C'est donc en se dilatant comme une faille que Marie se fait «terre du ciel», en faisant ouverture, comme les deux anges de Piero

¹² M. Heidegger, «...*L'homme habite en poète...*», in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 233.

della Francesca ouvrent eux-mêmes la scène d'un (nouveau) monde en interrompant la continuité de l'ancien. Le poète le sait aussi:

La brèche qui s'ouvre en moi
parfois
grâce à l'œuvre de je ne sais pas
quelle prière
ou de quelle intercession [...]
quel passage
est-elle?

La brèche n'est pas un vide, un trou, un néant – car elle est en réalité passage. Elle fait passer. Elle produit espace et temps comme dimensions de l'expérience possible. Mais – encore une fois – ce passage n'est possible que si l'on reconnaît le seuil de son écart comme un *mundus* dans lequel recevoir l'appel de l'éternité. L'immanence ne se brise pas toute seule, elle doit entrer dans la spirale *heureuse* d'une écoute qui s'ouvre et d'un appel qui réclame l'interruption de la monotonie de l'expérience. Qu'est-ce qu'il y a entre appel et écoute? il y a l'interruption de l'instant, qui les donne à leur réciproque coappartenance et les empêche de s'identifier.

Or, justement, cette interruption est chose difficile – mais, sans elle, aucune révélation ne serait possible. Revenons à Simone Martini: le visage de Marie, dans son *Annonciation*, exprime un certain *effroi*. Il a été écrit (Jean-Luc Marion) qu'il n'y a pas de révélation sinon là où il y a résistance, contre-intentionnalité et déconcertement (qui est aussi un *dé-concentration*) de l'ipséité¹³. C'est en se faisant – à contre-cœur – ouverts, en vivant le drame d'un

¹³ Cf. J.-L. Marion, *D'ailleurs, la Révélation*, Seuil, Paris 2020, p. 43; et Id., *De surcroît*, PUF, Paris 2001, pp. 59-60.

rythme du temps qui se brise, qu'on correspond à ce/Celui qui nous appelle. La plupart du temps, en effet, nous voulons éviter (ou esquiver) la faille, afin de ne rien faire arriver, afin que le temps soit bien ordonnancé dans la logique de la reproduction et de la préfiguration, bref, selon le schéma de notre imagination (Kant). Toutefois, dans cet ordre bien rangé – et synchronisé – toute expérience (et toute vraie temporalisation, comme recommencement à partir de l'éternité) est interdite.

§ 5. *Ce qui arrive – à l'heure*

Le poète le sait. Il connaît bien cette monotonie du temps, sans aucune brèche, qu'est la malédiction de l'homme moderne. Il le dit ainsi:

Je t'en prie, qu'elles ne reviennent pas.
Les heures
de prison dans lesquelles j'étais
en compagnie de moi-même
et je m'étais insupportable
d'un désamour noir
et toi, tu n'étais pas et tu n'arrivais pas
en visite ou à demeure
comme une imagine ou comme mémoire
ou en forme de prière –
heures aveugles, heures noires
dans lesquelles la pénurie était
d'air, et plus encore de couleur
et il n'y avait ni ardeur ni peinture...

L'*heure* en question n'est pas l'instant de coprésence dont nous parlions. Par l'instant tout arrive, dans l'heure rien n'arrive. C'est la raison pour laquelle elle est une insupportable prison de désamour. L'amour nous ouvre, mais l'heure est aveugle, expérience de pénurie, opposée à l'abondance évidente de l'instant, qui est aussi évidence de l'abondance. Dans le langage de Simone, qui répond à l'appel de l'instant (de l'évènement) avec sa propre vocation, avec la peinture, cette heure aveugle est l'heure sans couleur, sans articulation du monde, sans espacement chromatique de la réalité. Monochromie d'une temporalité qui boucle en se répétant sans cesse, mélancholie et heure noire.

Rien n'arrive, dans l'heure – *tu* n'arrives pas: «Toi, et toi, / tu n'étais pas et tu n'arrivais pas / en visite ou à demeure / comme une imagine ou comme mémoire / ou en forme de prière». Le poète parle à Marie, Simone parle à Marie, car elle – archétype de toute brèche de la terre – est l'inspiratrice de toute capacité de se faire ouverture, entre-deux dans lequel la visitation de l'éternel peut s'introduire dans le temps. Dans l'heure close, le présent ne subit aucune visitation, rien ne le déborde, ni du passé (mémoire qui s'ouvre à l'immémorial) ni de l'avenir (image exposée à l'inimaginable). Il n'y a pas de *prière*, qui est l'acte de s'adresser à quelqu'un qui est déjà là *avant* nous – et déjà *plus* que nous, dans la constitution aporétique d'un présent qui ne se tient pas en lui-même, qui se fait briser par cet instant qui creuse le passé et l'avenir en les séparant l'un de l'autre.

L'autre temps, l'autre présence du présent, celle de l'instant, est décrite ainsi:

Désarroi.

Après, le jour chanta tout seul
dans son éclat qui se répand.

Il chanta dans le tréfonds de l'esprit
dans le sang et dans les vertèbres
des hommes au travail
depuis l'aube. Il chanta
soi-même et en lui toute l'histoire

[...]

Des fois, «celui-ci est le paradis», je pense
avec une gratitude débordante
«ou son clignotement irréprensible»
(*Son*: de *son* éternité ou de *son* instant)¹⁴.

Nous sommes à nouveau renvoyés à l'instant, dans lequel tout se donne, à nouveau, comme un éclat. Il est l'éternité. Quand il s'introduit en produisant une fissure (qui est brèche, vase et corne), il ne le fait pas comme une *simple-présence* (*Vorhandenheit*), ni comme un objet, mais comme un «clignotement». *Il est, il n'est pas*, dans une incertitude qui n'est pas un défaut, puisqu'elle est la donation du suressentiel, de ce qui advient autrement par rapport à tout ce qui se consolide dans le temps ou se cristallise dans un moment, à ce qui est repérable ici ou là dans la série chronologique. Le poète dit aussi que cet instant est «imminence»¹⁵, c'est-à-dire qu'il ne se fait jamais une heure. Il s'annonce comme une force de transfiguration qui presse sur la chronologie, en la déphasant, en la brisant, sans s'y intégrer comme un moment dans le temps parmi les moments du temps. Jankélévitch disait, à propos de l'instant, qu'il est une «interruption infinitésimale en cours d'intervalle» et qu'il décompose

¹⁴ M. Luzi, *op. cit.*, p. 1092.

¹⁵ *Ibid.*, p. 986 et 987.

ainsi «toute fondation d'un ordre»¹⁶. Un ordre est en effet une série, dans laquelle l'instant se perdrait comme une heure, en se solidifiant dans la séquence de ce qui est (simplement) possible.

§ 6. Paradis

Le paradis, alors, n'est pas au-delà de l'histoire, mais il s'impose comme une incohérence dans la trame des simples-présences, produisant, avec son imminence, un écart entre elles: entre-deux, non nombrable, trop petit car trop grand, incommensurable par rapport à toute computation. «Embuscade de l'instant»¹⁷, qui est à l'origine du «désarroi» de la synchronie qui s'interrompt. Ainsi se révèle la puissance eschatologique de chaque (vrai) jour – de son *à chaque fois*. Comme un «éclat qui se répand», la résonance de ce qui est sans temps se donne comme «matinée éphémère / et pourtant unique au monde / univers espace, univers temps...»¹⁸. Nous sommes tout près de ce qu'est une révélation: c'est la donation du temps, dans l'advenir unique de l'instant, quand le *nouveau* apporte l'unicité de *cette fois-ci*, toute singulière, d'un évènement. Elle ouvre alors l'univers-espace, l'univers-temps, comme sa propre résonance, en dilate les possibilités, au fur et à mesure qu'il se font accueil de l'impossible. L'instant – étonnante interruption de l'intervalle – ne se trouve nulle part – et, en instituant (et en insinuant) ce non-lieu, il donne la possibilité (par ailleurs infinie) de l'espace et du temps, de *tous* les univers.

¹⁶ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, PUF, Paris 1986, p. 83.

¹⁷ M. Luzi *op. cit.*, p. 996.

¹⁸ *Ibid.*, p. 1111.

Si on se place dans l'à *chaque fois* de l'instant, alors on comprend ce que «*ses anges*», en s'adressant à Marie, «lui annoncent»: «éternel est le temps / l'éternité est temps»¹⁹. Or, justement, Marie est étonnée – et inquiétée – par cet instant. Elle connaît le «désarroi» et la résistance (nous le verrons). Simone Martini la voit:

Mais maintenant s'habille
de tout l'azur
elle, la fille. S'intronise
se fait auguste
d'une limpide majesté.
Immédiatement
une figure, ailée,
lui fait face
mais d'un lieu plus élevé.
C'est l'ange, c'est l'annonce.
L'air s'enflamme, le visible.
[...]

Il peindra: après, au temps opportun²⁰.

Revenons donc au regard de Simone Martini, à son tour gardé (et donc résonnant) dans la parole du poète. Dans ce regard du peintre, c'est l'instant de Marie qui advient à nouveau, qui résonne dans le tableau, au cœur de la cathédrale de Sienne. La fille et l'ange se font face, le ciel et la terre se rencontrent, celle-ci se fait ouverte au ciel, tout s'enflamme en rayonnant dans ses possibilités: plus possible que tout possible, car à Dieu rien n'est impossible. Instant de tout instant, temps de tous les temps, Révélation de toute

¹⁹ *Ibid.*, p. 1017.

²⁰ *Ibid.*, p. 1110.

révélation. L'un et l'autre, ange et Marie, se plient: l'ange vers elle, en se faisant humble; elle, en revanche, vers le bas, étonnée et inquiétée par ce temps hors norme, qui lui arrive sans qu'elle puisse le voir tout droit, de face. Dans les lignes du poète se lit toute cette désastreuse (catastrophique) puissance de l'instant: «Le monde se recompose, il s'unit / pour m'accomplir ou pour me transpercer?»²¹. Question «puérile». Le poète le confesse peu après: car en effet, il n'y a monde sinon ouvert, il n'y a composition sinon dans la percée, il n'y a sens sinon dans la faille de ce qui ne se laisse pas enfermer. Le monde – on le disait au commencement de notre discours – est dilatation d'une profondeur, d'un écartement, capable d'accueillir (à) l'infini.

§ 7. Peinture, écriture: une aventure

Le peintre peindra. L'œuvre est le responsorial de l'instant, de ce «tout petit rien irréductible» (Jabès), de cet invisible qui fait la présence de tout présent. Toutefois, comment faire résonner l'incommensurable sinon dans la résonance infinie? «De ce flux de vie / l'œuvre à peine retenait le signe»²². Rien que des signes, rien que des figures, c'est-à-dire des irradiations, certes, mais qui ne sont que des ombres par rapport à l'invisible. «Aucune / captivité de symbole / ne peut le retenir»²³. Donc, œuvre infinie, pour laquelle toute l'histoire ne suffirait, car elle se trouve au-delà de l'histoire des hommes, *eschatologie* hors de leur portée, sans commune mesure avec

²¹ *Ibid.*, p. 1111.

²² *Ibid.*, p. 1117.

²³ *Ibid.*, p. 1182.

ce que nous pouvons faire, transcrire dans notre graphie, dans nos γράμματα (écritures).

Il est *écrit*, certes, mais dans quelle
imperceptible écriture est-il écrit
cet alphabet?
il en *écrivait*
par lumières
et imagines une partie,
il en magnifiait en or, azur,
cochenille, l'humilité, la lumière,
c'est vrai, mais il n'en déchiffrait pas
du tout le sens, intact le mystère
traversait son œuvre²⁴.

Au γράμμα (Ecriture) que le peintre voit écrit (on ne sait pas exactement où: partout et nulle part, dans le non-lieu de l'instant, atopique), il correspond avec ses γράμματα (écritures) faits de couleurs et d'images. Toutefois, le déchiffrement est une œuvre infinie, dont la tonalité fondamentale est cette «humilité» qu'il faut magnifier («il en magnifiait en or, azur / cochenille, l'humilité, la lumière»). Or, l'humilité est le trait fondamental de Marie: c'est elle l'icône vivante et incarnée, la réalité de cette *première humilité humaine* qui se fait archétype de toute œuvre successive. Une œuvre qui n'est rien d'autre que le déchiffrement sans fin d'un instant suressentiel, dans lequel l'éternel se fait temps et le temps recommence par l'éternel: discontinuité et creux qui sont l'espace-temps (*Zeitraum*) d'un accueil, d'une aventure qui *pourrait* être, *en même temps*, voyage terrestre et voyage céleste.

²⁴ *Ibid.*, p. 1139.

§ 8. *Le présent, à plusieurs voix*

«Depuis quel ciel pleut ce présent?»²⁵. En se posant cette question, en lui donnant réponse à travers l'œuvre humaine, le temps (voyage) se transfigure en éternité, car il devient correspondance de l'un à l'autre, configuration du présent à partir de ce qui ne peut pas être contenu en lui. Expérience de l'inexpérimentable, mensuration de l'incommensurable: «La mesure consiste dans la façon dont le Dieu qui reste inconnu est, *en tant que tel*, manifesté par le ciel»²⁶. Manifesté en tant qu'inconnu par le ciel, Dieu peut être accueilli par la terre, quand elle se fait, comme le dit le poète, «ruche de la pure / et infime patience»²⁷. Patience, c'est-à-dire, encore, humilité. C'est, alors, dans cet instant, qu'on vit *déjà* en paradis:

Est-ce que c'était le paradis, déjà?
 Elle priait, priait
 et elle était
 priée dans l'entretemps par sa prière.
 Ainsi, fleur croissant,
 s'ouvrait en nouveaux sens
 débordait en amplifications
 de force la divinité – c'était le monde
 passé, attendu,
 présent depuis toujours

²⁵ *Ibid.*, p. 1027.

²⁶ M. Heidegger, «...*L'homme habite en poète...*», *op. cit.*, p. 237.

²⁷ M. Luzi, *op. cit.*, p. 1037.

jusqu'à toujours dans sa nativité²⁸.

Avec ces mots, rien n'a plus besoin d'être dit. Prenons toutefois quelques instants encore. Qui a parlé dans ce que nous avons dit? Simone Martini, certes, dont les figures, muettes (ou à peu près muettes, car son ange parle...), ont parlé à travers notre texte. Toutefois, leur parole n'a été donnée que par la médiation du poète. Quand il faut essayer de faire résonner une révélation – et donc l'instant, ce «tout petit rien irréductible» qui nous accorde toute phénoménalité – *une* seule voix ne suffit pas. L'œuvre est infinie. Les voix se correspondent infiniment – elles ne peuvent que résonner ensemble. L'une appelle l'autre, dans une alliance qui est aussi – nécessairement – dissonance: l'une n'est pas l'autre. Ici la peinture, la poésie, la philosophie ont été mises ensemble pour faire entendre la voix de l'instant dans lequel notre voyage terrestre *peut* devenir un voyage céleste; ou, tout simplement, pour faire résonner *une* révélation. Qu'est-ce qu'une révélation? Vivre sur la «crête du temps»²⁹, vivre à l'instant: là où nous pouvons dire, comme le poète l'a dit, *est-il le paradis, déjà?*

²⁸ *Ibid.*, p. 1138.

²⁹ *Ibid.*, p. 1064.

On Sacrifice

J. Cohen

Abstract

This paper examines the experience of sacrifice as a constitutive structure of Western philosophical thought and historical consciousness. Beginning from Franz Rosenzweig's *The Star of Redemption* – written in the trenches of the First World War – the essay argues that sacrifice functions not merely as a theological or anthropological category but as the organizing economy of meaning and truth throughout the History of philosophy. Through close readings of Hegel and Heidegger, two paradigmatic and yet divergent articulations of sacrificial logic are traced: in Hegel, sacrifice operates as the speculative engine of Spirit's self-reconciliation through History, whereby destruction and negation are always already reappropriated into Absolute meaning; in Heidegger, sacrifice is recast as *Selbstaufgabe* and *Opfer*, an an-economical opening toward the truth of Being and 'another beginning' of thinking, one whose political and historical stakes – particularly as elaborated in the *Schwarze Hefte* – prove deeply troubling. Against both paradigms, the essay introduces what it calls the 'aporia of sacrifice': the quasi-transcendental structure by which the conditions of possibility of sacrifice simultaneously mark its impossibility. From within this aporia, the paper proposes an orientation toward the unsacrificiable – toward singular, spectral, irretrievable lives that resist absorption into any narrative economy of historical meaning. Drawing on resonances with Levinas, Derrida, and Rosenzweig, it calls for a thinking of History and justice oriented not by reconciliation or originary donation, but by responsibility toward each singular and unsacrificiable human life.

Keywords: sacrifice, Hegel, Heidegger, singularity, aporia of sacrifice.

«If philosophy did not want to stop its ears before the cry of frightened humanity, it would have to take the following as its point of departure—and consciously as its point of departure—: the nothing of

death is a something, each renewed nothing of death is a new something that frightens anew, and that cannot be passed over in silence, nor be silenced. And instead of the one and universal nothing that buries its head in the sand before the cry of mortal terror, and which alone philosophy wants to let precede the one and universal cognition, philosophy would have to have the courage to listen to that cry and not close its eyes before the terrible reality. The nothing is not nothing, it is something. In the dark background of the world there rise up, as its inexhaustible presupposition, a thousand deaths; instead of the one nothing that would really be nothing, a thousand nothings rise up, which are something just because they are multiple. The multiplicity of the nothing that philosophy presupposes, the reality of death that cannot be banished from the world, and announcing itself in its victim's cry that cannot be stifled, it is this that makes a lie of the basic thought of philosophy, the thought of the one and universal cognition of the All, even before it is thought¹.

We often did wonder if *The Star of Redemption*, from which we have just quoted its daunting and haunting opening, *could* ever have been written elsewhere than in the trenches of a war. And furthermore, if the entire transformation it projects – that of, *re-creating, by engaging in a different way the revealing of another event that could wholly otherwise redeem humanity* – could ever have been imagined elsewhere than in the midst of the Great War which, as Benjamin famously remarked, left humanity *poorer* in experience, that is poorer in language, mute and without words, to witness what humanity had nonetheless experienced of what humans did to other humans in

¹ F. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trsl. B. E. Galli, Madison, University of Wisconsin Press, 2005, p. 11.

their History and which, before and above all, needed to be expressed or transmitted in the name of a future of humanity if it was to still have a faith in its futurity.

Our opening quote will remain with us for the entirety of this reflection which will also attempt to approach what we could here call, with as much faithfulness as febrility, a faith for peace. Indeed, we shall return to this «*some-thing*» Rosenzweig appeals to without naming, and thereby leaving «it» to express an *undetermined, unspecified, unrecognized unknown* which, whilst not nothing yet remains *unmeasurable*, and opens, as Rosenzweig retrieves Schelling in the last pages of the *Redemption* section in *The Star of Redemption*, names, a life *exceeding* life, and thus an *excess* or a *supplement* of life within life beyond life. This «*some-thing*», and thus this life incessantly exceeding life, this type of «*sur-vivance*» – to speak here closer to Levinas and Derrida than Rosenzweig – we will see «it» incessantly *resisting* the very logic of sacrifice we are about to deploy and which constitute, differently and yet also similarly, the essential relationship between war, *polemos* and History, truth, essence in both Hegel and Heidegger.

I. *Preliminary Questions*

According to which Law, ideal and promise, has our humanity constituted – as its History, and thus as an essential modality of what this History has called *thinking* – and in the same breadth (for it is philosophically incongruous to simply separate or dissociate from *thinking*, what it, this History, has also called *acting* – a *logic* of sacrifice pervading and permeating within each of its historical de-

terminations – ontological, ethical, theological, anthropological, political? In which sense, has an *operation* of sacrifice instituted itself as an inalienable, exceptional and yet significantly inscrutable or enigmatic signifier in our History? And in which manner are we to comprehend the meaning, the intention, the orientation of this sacrificial modality, *logic* and *operation*, always and already at work in our History – past, present, future – embodying the essence of the meaning and the truth of our human being?

These are preliminary questions. They intend solely to set a certain scene or a stage for our questioning *on sacrifice*. And indeed, from these preliminary questions – which will also allow us to define historically, sociologically, anthropologically, philosophically and theologically the *experience* of sacrifice, its presuppositions and its breadth, in what we call thinking and what we call acting in History – our reflection will seek to develop and deploy the essential alliance between the *operation* of sacrifice and the ontological, ethical, theological, metaphysical determinations of our philosophical tradition: donation and givenness; event and origin; *appropriation* and *ex-appropriation*; identity and difference; infinitude and finitude; duty, indebtedness, obligation and gratuity; truth and justice; History and intentionality; law, judgment, penance and love, forgiveness, reconciliation; the essential alliance between «devastation» or «danger» and «salvation» or «the saving power», between «sin» and «redemption», between «obliteration» and «restoration» etc.? Indeed, and such could be our preliminary hypothesis, that which precisely spurs on these preliminary questions: the logic, the operation and the experience of sacrifice informs, intends, engages the whole deployment of the History of thinking and acting in History. In this sense, we are stipulating, advancing, proposing the following: sacrifice as a *logic*,

an *operation*, an *experience* forms the process and the becoming of History itself. Otherwise said, sacrifice exemplifies and typifies the deployment and the development of meaning and truth in and of History.

How can such a *hypothesis* be justified? In which sense are we to think sacrifice as an original signifier in the History of thinking and acting in and of History, and thus as the mark of what is supposed and presupposed through thinking and acting in and for the human being? This question we shall develop it throughout our examination and investigation. But we must firstly explicate what we mean when we entail and thus pose and propose that sacrifice is at once and simultaneously a *logic*, an *operation* and an *experience* at work, constituting and instituting, what we call thinking and acting in our History.

We have framed the question of sacrifice in a threefold typification: *logic*, *operation*, *experience*. In which sense is sacrifice a *logic*? An *operation*? An *experience*? That is, what is meant when we propose that there is a *logic* of sacrifice? An *operation* of sacrifice? An *experience* of sacrifice? In other words: in which sense does sacrifice *speak* in our tradition? That is, what gathers sacrifice with itself in expressing itself throughout our History? And thus furthermore, in which sense does sacrifice constitute as well as institute its *oeuvre* in our historical becoming? That is, according to which Law does sacrifice engage our lived-experience in and for our History and towards which heading does the sacrificial lead or head our historical being?

Very schematically, we would mark that the *logic* of sacrifice engages thinking into an expression which throughout our History has constituted and instituted a central, if not *the* central, modality of what we call «thinking» and furthermore of what we also name

«acting». How could we name this «logic» and define, explicate or elucidate it. That is, how may we elaborate on how and where it, this *logic*, signifies itself. The logic of sacrifice marks the following: that of the mutual play, the space of play and interplay, and thus the movement of co-belonging and gathering of destruction *and* construction, of negation *and* position, of the incessant movement of both abandoning *to* retrieve, of letting go *to* appropriate or reappropriate, of forsaking or giving up *to* recover, *to* save, *to* recall or *to* recollect. The *logic* of sacrifice performs precisely in this movement of at once deserting and relinquishing *to* save and *to* revive, *to* keep and *to* relieve. Certainly, and we shall develop it below, Hegel will have brought this logic of sacrifice to its utmost philosophical expression and thus, we could also say, constituted and instituted the very system of philosophy through and as a sacrificial logic.

This sacrificial logic translates the meaning of sacrifice – *sacrificium*, *sacrum facere* – and thus expresses the very *operation* of sacrifice. Indeed, the logic of sacrifice translates and presentifies the operativity of sacrifice, the inherent work and oeuvre of sacrifice which is thought and thinkable as that modality of elevating the finite, the profane, the limit to the infinite, to the sacred, to the limitless. The operation of sacrifice means and signifies the inherent power in and of sacrifice to elevate and elate, and by that power, to redeem and convert, the determinate *beyond* its determination and *into* a comprehension which opens to the possibility of yet a further signification. In this sense, the operation of sacrifice, by and through performing a negation, a denial, an abjuration, by and through the operativity of «giving up», of «giving itself up», opens to a further gift, a giving *beyond* the gift which recuperates the loss *and* re-engages a further meaning and signification *beyond* the loss – and thus produces at once and simultaneously a certain forgiveness by which and through

which what is disavowed is recuperated and interiorised, avowed as already saved, restored, liberated and released.

Which entails nothing less than the very *experience* of sacrifice as revelatory. Sacrifice is revelation. That is, *sacrifice reveals*. It reveals that which in its ownmost *logic* and *operation* is expressed and engaged: the *givenness* of the gift, the essentiality of donation as meaning and significance of «thinking» and «acting». What sacrifice *reveals* through its experience is thus the apocalyptic essence as revelation – uncovering, discovering, unveiling – of the movement of givenness and donation essentially sourcing and resourcing our «thinking» and «acting» in meaning and significance.

Logic, operation and experience: sacrifice constitutes itself throughout the History of philosophy as a certain *economy* which consigns itself in itself and for itself and thereby institutes the possibility of meaning and significance. Indeed, through a certain economical Law, sacrifice confirms the possibility and the effectivity of meaning and significance in History. We shall see it in Hegel most significantly, but also we could see it at work as early as Plato's *Phaedo*, in the death of Socrates. Indeed, and following on this hypothesis the History of philosophy constitutes itself through a certain sacrificial economy which supposes and presupposes its own effectivity, its own function and functioning.

And yet, at the same time and simultaneously, this very sacrificial economy can only institute itself by presupposing an *an-economical*, both overwhelming and suspending the economical structure and order of the logic, the operation and the experience of sacrifice. Indeed, a sacrifice worthy of its name, remains always and already an-economical. Its logic, operation, experience breaks with

the economy of gift and counter-gift, of the assurances and the guarantees of earning, of gaining, of appropriating. A sacrifice worthy of its name indeed suspends the utilisation and usage of the sacrificed as expenditure in an economy of retrieving and reappropriating what is lost into a greater gain. Indeed, and here we are touching on what Patocka as well as Derrida carefully insist on: how sacrifice reveals the impossibility to inscribe the sacrificed in a general economy of meaning. And thus sacrifice reveals the *unsacrificiable* in sacrifice. Sacrifice reveals the impossibility of appropriating, reappropriating, comprehending in a narrative. It is always and already singular and without end, without *telos* or *eschaton*. Which also means that sacrifice means or signifies the risk of not consigning and condemning its own logic, operation, experience and of engaging a pure loss, a loss *without* retrieval or reappropriation. Which brings us to what we shall name here provisionally the *aporia of sacrifice*. That is a type of quasi-transcendental structure at work in the logic, the operation and the experience of sacrifice which at the same time incessantly overwhelms, undermines, dismantles, at least suspends and interrupts the *economy* of sacrifice. This aporia of sacrifice would perhaps formulate itself quasi-transcendentally as follows: each and all the conditions of possibility and actuality of sacrifice would simultaneously mark the impossibility and *impossibilisation* of sacrifice, its in-actuality and in-effectivity. Or again each time the logic, operation, experience of sacrifice would consign its own expression, its own operativity, its own revelatory exposition it would also condemn it to silence, to its deactivation, and inexperience. We shall engage with this *aporia* which will reveal multiple other aporias within this aporia where we will see the logic, the operation and experience of sacrifice proliferate multiple other *aporias*.

This *aporia of sacrifice* will not however mark a simple unsurpassable limit, it will not limit itself to its limit. Through its limit, and yet un-dialectically, it will engage a further, a supplementary, an exceeding question: in which sense and according to which other Law can the aporia of sacrifice speak? What could the *aporetisation* of sacrifice engage for thinking and acting? Or again, what could the *impossibilisation* of sacrifice, something of its *inscrutability* marked by what we are here calling the *aporia of sacrifice*, engage for our thinking and acting in History?

We shall firstly explicate in which manner our thinking is inalienably ordered by the tripartite structure of a *logic*, an *operation*, an *experience* which constitute an *economy* of sacrifice which always and already reveals meaning and significance through a determinate appropriation and reappropriation of *singularity*. In this sense, we shall firstly develop an interpretative analysis of sacrifice through readings of Hegel and Heidegger and deploying in each how and where both have incessantly, albeit differently, engaged the possibility of sacrifice in thinking truth, History, and the essence of the human. Secondly, and beyond Hegel and Heidegger, propose a certain critical questioning by which could be revealed a wholly other and irreducible and unsacrificiable supplement from which would be opened a wholly other approach to our historicity.

Which means and implies that to the question «what is called thinking?», we intend to indicate in which manner that which calls *to* thinking is always animated by a certain *sacrificiality* which at once and simultaneously, that is also paradoxically, appropriates and comprehends the *singularity* of the human *and* at the same time, confronts that which remains irreducible, irretrievable and thus irreappropriable and irrevocable in each singular singularity. What is at work in

and within this sacrificiability? In which sense is this sacrificiability thought to reveal the meaning and the signification of the human being in History by, and at the same time, incessantly confront its *unsacrificiable singularity*?

In this sense, we shall address the *possibility* of confronting that which remains *unsacrificiable and irreducibly singular, unsacrificiable* and irreducible to any *sacrificiability* and which also carries forth the oblique opening to *another thinking for singularity* in History and thereby towards an *idea of singularity* for that which we shall name the *spectralities* of human existence in our historical consciousness.

II. *Hegel: The Absolute as Infinite Sacrifice: Negation, Forgiveness and Reconciliation*

It is in the *Phenomenology of Spirit* that Hegel deploys how and why Spirit *and* History recognize and appropriate, reconcile and comprehend themselves speculatively. Indeed, for Hegel, the effective and actual manifestation and presentation of Spirit in the concreteness of History means and signifies the very movement and deployment of the *Phenomenology of Spirit* – from the immediacy of *phenomena* to the *logos* of meaning and comprehension of phenomenality. And it is at the heart of this essential recognition and appropriation, of this reconciliation *between* Spirit and History, recognition of Spirit manifesting itself in each of its historical moments as the possibility and the actuality of reconciliation structuring and constituting the becoming, and thus the very comprehension (the grasping, the seizing, the prehension, the *Begeifen* of *Begriff*) of Spirit *as* History and History *as* Spirit and which marks, for Hegel, the reconciliation of Substance and Subject, and thus, as recognition of the

Self and the Other in and through the process of the negation, of the «negation of negation», of the negation of the Self and the negation of the Other in the name of the «in-between» possibilising and actualising the Self *and* the Other, and thus the *We*, the common of «community» or what Hegel also names the «reconciliatory *ye*»² that works a powerful logic and experience of the operation of sacrifice. This operation of sacrifice is seen as the essence of History and, in this sense, as the modality by which is revealed the truth of History which the *Phenomenology of Spirit* is the movement, the process, the becoming and actualisation.

We will not multiply these Hegelian phrasings, but suffice it to say that the entire dialectical/speculative process of Spirit *as* History signifies both and simultaneously how and why the further History descends into evil, differentiation and crisis, the more powerful the *Aufhebung* of Spirit is, the more forceful the affirmation of the Absolute meaning of reconciliation is assured and validated, justified and consecrated. Indeed, the more operative the logic of sacrifice is experienced and thereby consigned³. And furthermore, this sacrificial movement inherent to the deployment and development of Spirit *as* History engages, for Hegel, our historical consciousness in an incessant remembering of the particular historical events which incessantly construct by destroying, destroy by constructing the very narrative of reconciliation *between* Spirit and History. Without for-

² G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trsl. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 409.

³ We refer here to our *Il Sacrificio di Hegel*, trsl. M. Cascio, Milano, Mimesis, 2025. And also to the excellent reading by D. Bubbio, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition: Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*, Albany, SUNY Press, 2014; and, D. K. Keenan, *The Question of Sacrifice*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

getting or neglecting, without fixating into an oblivion without remembrance or commemoration, Hegel's *phenomenology* of Spirit as History engages – through the logic and the operation of a sacrifice it incessantly iterates and reiterates in carrying one moment towards the revelation of a further moment, which is its truth, and ultimately where all historical moments are always and already gathered in the essence of a reconciliatory meaning and significance animating and possibilising History itself – a type of mourning as interiorization, a form of *forgiveness*⁴ of itself in comprehending itself with itself through the violence of a sacrificial logic, operation and experience.

The modality of this forgiveness (*Vergebung*) given to itself, the becoming of this self-operation of forgiving one's self in the process of its speculative deployment as comprehension, appropriation, reappropriation of itself in History as Spirit, Hegel does not hesitate to also name it, in the concluding pages of the *Phenomenology of Spirit*: it is the knowledge of sacrifice: «To *know* one's *limit* is to *know* how to *sacrifice* oneself.»⁵. To go to the limit of this claim, we ought to say that the History of Spirit, the point where History and Spirit recognize themselves, is through sacrifice. And indeed Hegel refers incessantly to the necessity of sacrifice as the inherent modality, immanent necessity and signification of History as Spirit whereby each moment in this development, from the Greek tragedy to the Golgotha, from the French Terror following the Revolution, each and every moment in the development of History symbolizes the necessary sacrifice Spirit operates on itself and through which is

⁴ For a sustained analysis and interpretation of the modality of forgiveness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, cf. our «De l'aveu et du pardon. Lecture de la dialectique du "Mal et de son pardon" dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel», in *Archives de Philosophie*, vol. 77, Paris, Editions des Facultés Loyola, 2014, pp. 389-406.

⁵ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, *op. cit.*, p. 492.

revealed its own-most presence, its own-most identity, through each of its moments, in History.

Such is thus the speculative definition of sacrifice: to retain whilst negating, to keep the actuality of that which is destroyed, to preserve the essence of that which is annihilated. In this sense, sacrifice *reveals*: it reveals by retaining, by comprehending and appropriating that which, at the same time, it destroys and annihilates. Otherwise said, sacrifice, for Hegel, requires or commands this dual economy of destruction for construction, that is: sacrifice reveals the essential reconciliation of the negative and, through its negativity, the inherent identity and sovereignty of absolute meaning as absolute comprehension. We are here touching on the actuality and the rationality of sacrifice: to sacrifice necessarily requires and indeed commands the duality of destroying in order to raise, of annihilating for creating, of abandoning to retrieve the identity of Spirit as History. And no one «event», no one «moment» can restrain or restrict, throw it out of sync or disjoin this movement of signified essence as sacrifice. There is no, for Hegel *outwitting* of the ruse of sacrifice. History as Spirit is the immanent theatre of sacrifice incessantly offering the rhythm, the cadence, the pulse whereby meaning as truth – reconciliation – occurs.

In this sacrificial speculative operation so carefully lodged and essentially situated in the kenotic movement of Hegel's *Phenomenology of Spirit* which both reveals and protects – reveals the absolute meaning of History reconciled with itself, reveals the «name» of this absolute identity of identity and difference which deploys itself as reconciled History guarding and preserving itself through the operativity of a logic of sacrifice – *what remains?* *What remains* where the operation of sacrifice has operated so succinctly that it has ensured,

pre-ensured, determined and pre-determined the *reconciliation* of History as Spirit through the economy of a sacrifice which at once negates and reappropriates the negated beyond its negation to express the truth and the meaning of truth as incessant reconciliation? *What remains* but the sur-affirmation and sur-determination of a Truth incessantly sacrificing itself for itself? *What remains* in and within this perfect and perfected economy of sacrifice but the recognition of the perseverance of its sacrificial operation always and already succeeding in itself and for itself, justifying and forgiving itself, affirming its own-most sacrificial meaning as truth?

And which testimony, which recognition, which commemoration, which History can recall the *singularity* of the annihilated, of the sacrificed in this all-consuming sacrificial operation operating in the name of truth, meaning, recognition in and of History? What returns to our History when all in History is consigned to and within a sacrificial narrative of History? That is, what returns if the only return is the recognized and recognizable, reconciled and reconcilable narrative and identity of an economy of sacrifice? According to which Law can we justifiably *convert* History into a narrative of sacrifice?

We will leave these questions suspended, not to mark a similitude but to already situate another typification of sacrifice in our History, indeed a wholly other modality of sacrifice which retracts incessantly from reconciliation, recognition, Spirit *as* History or speculative appropriation and comprehension of substance and subject as «identity of identity and difference». Wholly other than the economical Law of sacrifice in Hegel: that of Heidegger's.

III. *Heidegger: From Selbstaufgabe to the Truth of the History of Being*

There would be much to analyse in regards to Heidegger's multiple evocations, always extremely significative, of sacrifice from *The Phenomenology of Religious Life* through the *Schwartzte Hefte* and to Heidegger's last seminars *What is Called Thinking?*. And it would be impossible here to retrace this thematic throughout Heidegger's writing here and now. But we can at least suggest how Heidegger, in his different and multiple determinations of sacrifice, as both *Selbstaufgabe* and *Opfer* always marks how a certain *sacrificial* movement inhabits meaning as truth of Being and thereby how and why *through* sacrifice is opened the initial possibility of thinking towards the *unthought* reserved in the History of the truth of Being and through which is cleared what Heidegger marks as «another beginning of or for thinking».

Indeed, as early as *The Phenomenology of Religious Life* and furthermore where is consecrated the existential analytic in *Being and Time*, Heidegger situates sacrifice at the very centre of the *Dasein*'s co-responsibility with the question pertaining to the meaning of Being. And indeed, even when explicitly repudiating the possibility of sacrificing one's self for the other in what Heidegger names a «determinate sacrifice», and therefore where Heidegger marks the impossibility to substitute one's self for the other as taking the other's death away from the Other, and thus of saving the other from its own and unsubstitutable death, Heidegger precisely situates and retrieves a certain sacrificial operation as the utmost possibility not to be outstripped for the *Dasein*. In and within this possibility of the impossible, «being-towards-death», existence, where the *Dasein* is engaged in the project of its resolute anticipation, Heidegger marks

a sacrificial operation. Heidegger does not use the term *Opfer* – perhaps too theologically determined or loaded – but rather another term, *Selbstaufgabe*.

Without redeploying our reading of the question of sacrifice in Heidegger's *Being and Time*⁶, suffice it to recall here that the word, *Selbstaufgabe* which Heidegger coins in § 53, of «sacrifice of the self». We must however be attentive with such a characterization. *Selbstaufgabe* is not *Opfer*. This means firstly that what is involved in the *Selbstaufgabe* is *not* the elevation of the *Dasein* to an infinity as sacrifice, traditionally heard, implies the raising of the profane to the sacred, the finite to the infinite. For Heidegger, *Selbstaufgabe* retains *Dasein* as finite in resolutely turning it and opening it, freeing it thus, towards its ownmost possibility in its «Being-toward-death». In this sense, the *Selbstaufgabe* of *Dasein* maintains *Dasein* in finitude as «freedom towards death», that is, as «whole potentiality for Being». In this sense, Heidegger's typification of sacrifice is far removed from the speculative definition of sacrifice we have seen in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, where sacrifice typifies the modality of the speculative reappropriation of finitude within the infinity of Absolute knowledge.

Our hypothesis rests on the idea that Heidegger is here envisaging another manner to rethink sacrifice *beyond* its onto-theological History. And indeed, Heidegger is seeking an an-economical thinking of sacrifice wholly other than reconciliation and which he will label the «essential sacrifice».

⁶ For our approach of the question of sacrifice in Heidegger's *Being and Time*, cf. our article «On the Possibility of Sacrifice», in *International Journal of Philosophical Studies*, 22:4, London, Routledge, 2014, pp. 552-568.

In which sense? Towards which heading? What *beyond* the «what» does Heidegger name an «essential sacrifice»? *The Origin of the Work of Art* gives the first indication which is retrieved from the *Beiträge*. Indeed in the *Origin of the Work of Art*, sacrifice is reinterpreted as an essential movement which, by means of art, religion, politics, and thinking, institutes the originary openness of the truth of Being. Sacrifice becomes here one of the paradigmatic figures and modalities in the relationship between beings and Being⁷. This indication is however deployed in the *Postscript* of *What is Metaphysics?*, written in 1943, fourteen years after the Inaugural lecture, «*What is Metaphysics?*», at the University of Freiburg was given in July 1929. Sacrifice is here recast in terms of Man's «taking leave of entities» and thereby of being the *keeper* of the gift and givenness of Being, that is the safe-keeper of the donation of Being as truth and meaning of its History. Heidegger writes:

«Sacrifice is that of the human essence expending itself in a manner removed from all compulsion, because it arises from the abyss of freedom for the preservation of the truth of being for beings. In Sacrifice there occurs [*ereignet sich*] the concealed gratitude that alone pays homage to the grace that Being has bestowed upon the human essence in thinking, so that human beings may, in their relation to Being, assume the guardianship of Being. Yet how else would a particular

⁷ As Heidegger writes in *The Origin of the Work of Art*: «One essential way in which truth establishes itself in the beings it has opened up is its setting-itself-into-the-work. Another way in which truth comes to presence is through the act which founds a State. Again, another way in which truth comes to shine is the proximity of that which is not simply a being but rather the being which is most in being. Yet another way in which truth grounds itself is the essential sacrifice.» Heidegger, «The Origin of the Work of Art», in *Off the Beaten Track*, trsl. J. Young and K. Hanne, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 37.

humankind ever find its way into an originary gratitude unless the favour of Being, through an open relation to such favor, granted human beings the nobility of a poverty in which the freedom of sacrifice conceals the treasure of its essence? Sacrifice is the departure from beings on the path to preserving the favor of Being. Sacrifice can indeed be prepared and served by working and achievement with respect to beings, yet never fulfilled by such activities. Its accomplishment stems from that inherent stance [*Inständigkeit*] out of which every historical human being through action and essential thinking is an action – preserves the Dasein he has attained for the preservation of the dignity of Being. Such a stance is the equanimity that allows nothing to assail its concealed readiness for the essential departure that belongs to every sacrifice. Sacrifice is at home in the essence of the *Ereignis* whereby being lays claim upon the human being for the truth of being. For this reason, sacrifice tolerates no calculation, which can only ever miscalculate it in terms of utility or uselessness, whether the ends are placed low or set high. Such miscalculation distorts the essence of sacrifice»⁸.

There would be much to discuss and develop in this passage, and indeed throughout the *Postface* to *What is Metaphysics* which retrieves the word *Opfer* to signify a sacrifice whose essence is to reveal the givenness and donation of the source and origin of the truth of Being. Indeed, a certain *apocalyptic sacrificial* movement inhabits the givenness and donation of the truth of Being which gives itself in and as its History an-economically, and thus *without* reconciliation or

⁸ M. Heidegger, «*Postscript* to *What is Metaphysics?*», in *Pathmarks*, trsl. W. McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 236-237.

conciliation and yet always through a certain dual play, a-dialectical, a *Wesung* of *appropriation* and *exappropriation*. Heidegger here opens to the *possibility* of «another beginning» of and for thinking; «another language» beyond and before the «First Greek beginning» and thus which also engages and supposes the realisation of a an «essential sacrifice». Indeed, *beyond Being and Time*, a certain «essential sacrifice» as *apocalyptic* and *revelatory* operation will animate the deployment of the truth of Being in its *other* History before and beyond the History of its metaphysical, onto-theological translation and thereby reduction. This «essential sacrifice» shall open to what Heidegger names the incalculable «indestructible» and where we are to already see occur the «last God» and which will never be dissociate from the call of Being, the call as «intrusion and remaining absent in the mystery of the appropriation. Playing out in the turning are the intimations of the last god as the intrusion and remaining absent of the advent and absconding of the gods and of their abode of sovereignty. In these intimations the law of the last god is intimated, the law of the great individuation of the Da-sein, of the solitude of the sacrifice and of the uniqueness of the choice regarding the shortest and steepest path.»⁹

We would need here to carefully interpret all these passages and certainly the development from the *Phenomenology of Religious Life* and *Sein und Zeit* through to *The Origin of the Work of Art* and the *Postscript to What is Metaphysics?*, and also engage a careful reading of the *Beiträge* and the Bremen lecture, *Das Ding*, which all call onto a certain operativity of sacrifice and thus to a *sacrificiality* at work within «essential thinking» by which the *givenness* and the *gathering* of

⁹ M. Heidegger, *Contributions to Philosophy. Of the Event*, trsl. R. Rojcewicz and D. Vallega-Neu, Bloomington, Indiana University Press, 2012, p. 323.

the initial source deploys itself, and thereby the *originary resource* from which occur the Gods, the Humans, the Earth and the Heavens. And furthermore, how in *Unterwegs zur Sprache* where Heidegger associates the essential an-economical sacrifice as opening and revelation of the *Ereignis* through which time *and* being are appropriated, gathered, brought together as donation and givenness and where this opening opens *beyond* time *and* being to what Heidegger also calls the *Unnamed*.

And pose the following question: how and why sacrifice opens to a wholly other beginning than the Greek beginning? And in this sense, interpret how and why, as Derrida did also about Levinas (which we would also need to address), that in thinking towards this «other beginning» of thinking beyond the beginning and into the initiality, the source and the resource of the Unnamed and Unthought, Heidegger never sacrifices the essential possibility of sacrifice.

But why *sacrifice*? According to which Law does Heidegger mark the sacrificial as the word of this «other beginning»? Why is the sacrificial the word for the showing of the donation and the gathering of the History of the truth of Being in and as its History? Why is the sacrificial the essence of the Saying of Being?

To offer an interpretation of these questions, and thereby suggest a possible orientation for these, is to respond to that which *unifies*, at the summit of Heidegger's meditation, the History of the truth of Being. For this unification presupposes the operation of sacrifice, one which, according to Heidegger, *Germanity* (*Deutschtum*), and thus the German language, is always called to engage and purport.

The political resonances, ought we say here «meta-political» significance, of this sacrificial engagement and responsibility here typified by Heidegger are profound. It means nothing less than the Germanic *sacrificial appropriation* of what the «Greek beginning» had reduced to calculation and organisation in its planetary technological development which Heidegger sees as the technological development of metaphysics to its culmination in Hegel and Nietzsche. Indeed, this sacrificial engagement marks, for Heidegger, who charges and instructs a «particular humankind» in its actual realisation – a «particular humankind» which we ought here to retrace the particular destiny (*Schicksal*) reserved for it by Heidegger, notably in the *Schwartzte Hefte* where Heidegger also indicates that contrarily to this «particular humankind» the Jews, and Judaism, is *incapable* of sacrifice as the *Weltjudentum* which is without world, without History, without essence was only capable of its own «self-annihilation» (*Selbstvernichtung*) –, the essential Germanic *retrieval* and thus *translation* of the «Greek beginning» into «another beginning» of and for thinking. The nexus of this translation and retrieval, and indeed thus of this *turn*, Heidegger typifies it as a sacrificial operation. Indeed, sacrifice always retains and preserves, in its offering and gift, the essence of the offered and the given. Sacrifice thus for Heidegger translates insofar as it protects, keeps and safekeeps the *grace* of the gift, the *thankfulness* of the offering, and thereby gives, gives again, reveals in its gift the originary truth and source of all donation.

And it is here that the «other beginning» and the sacrificial ally each other in coveting, as its concealed secret, the «Saying» of the truth of Being *as* the «name of the Holy». Certainly, when Heidegger marks this concealed secret as the «name of the Holy», he also indicates how and why this «Holy» is wholly other than what was as such determined in onto-theology. He signifies this «Holy»

as the *other* of the Greek which needs and requires humankind to «see» and «hear» the «unforeseeable arrival of the unavoidable». That is, that which *Germanity* is yet to think beyond and before the Greek and thus recall as its own-most essence yet unthought by the Greek to be thought by its sojourn in and through the essence of the Germanic.

In the midst of the Second World War, Heidegger indeed multiplies the references to sacrifice and its essential operation. They are all historically loaded and charged, engaging and resolutely turned towards the necessity of prying open the *other apocalyptic beginning* of thinking, *other* than the Greek in the Greek before and beyond the Greek: that is, essentially Germanic:

«The beginning is primordial only when thinking is primordial and when man in his essence thinks primordially. This does not refer to the impossible task of repeating the first beginning in the sense of the renewal of the Greek world and its transformation into the here and now. On the contrary, it means to enter, by way of primordial thought, into a confrontation with the beginning in order to perceive the voice of the disposition and determination for the future. This voice is only to be heard where experience is. And experience is in essence the suffering in which the essential otherness of beings reveals itself in opposition to the tired and usual. The highest form of suffering is dying one's death as sacrifice for the preservation of the truth of Being. This sacrifice is the purest experience of the voice of Being. What if German humanity is that historical humanity which, like the Greek, is called to poetize and think and what if this German humanity is to be the first to experience the voice

of Being. Then must not the sacrifices be as many as the causes calling them to these, since sacrifice is in itself an essence all its own and does not require any goal or uses»¹⁰.

According to which Law and from which place does the operativity of this *sacrificality*, inscribed in the History of the truth of Being as the Being of its truth and thus as its essence, *function*? What does it *produce*? Which «dispositive» and restrictive economy here deploys and engage this *appropriation* of the History of the truth of Being?

And in this sense, where occurs, where can occur the *singularity* of historical events, that is their *unsacrificial singularity* within this economic appropriation, this *machine* – perhaps the most efficient *sacrificial techne* in the History of philosophy – where Being, meaning, truth and History are unified and co-belong essentially in and through the an-economical givenness and donation of sacrifice as opening of and toward an-other beginning of thinking? What is left, what remains of our historical responsibility as the *testimony* of *unsacrificiable* singular historical events when these are always and already inscribed in the *apocalyptic* revelation of a sur-determined essentiality of *sacrifice* as the opening of historicity itself?

Heidegger never poses these questions. They are secondary in the view of the sacrificial History of the truth of Being. But perhaps would here occur – but according to which Law? – a certain possibility of *suspending* and *interrupting* – indeed an *urgency* to break and disrupt – the determination of sacrifice in the History of the truth of Being, and thus engage in the dismantling of the gathering

¹⁰ M. Heidegger, *Parmenides*, trsl. A. Schuwer and R. Rojcewicz, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992, pp. 166-167.

and appropriating power of the sacrificial givenness as «Saying» of Being and where always Being confounds itself with its truth and its meaning, gathers itself with its source as donation which expresses itself in its History as sacrificial?

IV. *Thinking Toward Singularity*

But perhaps through these would occur a wholly other language than the language capable of appropriating each historical event within the scope and sphere of the essence of a truth always and already dictating the source and origin of all which is manifest in History and ultimately determined even captured by a *hyper-technicity* it had never as such foreseen, a technicity of sacrifice which always succeeds in returning History to its source, to its donation, to its originary gift as revelation of its meaning and truth. A wholly other language incessantly insisting on spurring on an *against sacrifice*, and thus an *against the conversion of death* into a comprehension of Spirit as History or against the givenness and donation of an originary event through an essential *Opfer* where is always gathered the meaning and the truth of Being *and* Time, towards a wholly other desire to see and hear countless *other multiple alterities* which do not resume themselves in and through a speculative (reconciliatory) or essential (donation) *sacrificiality*. Other multiple alterities which engage irreducibly towards a thinking and a politics *without* sacrifice.

Perhaps a «something» would spur *sacrifice* out of its operativity and essence and engage our thinking of History as that which refuses and resists the apocalypics of sacrifice, as that which interrupts the sacrificial in sacrifice, suspends *both* the pretention of retrieving one's Self through sacrifice and the return to an originary

sacrifice revealing the essence of Being *and* Time as gathering essence through an appropriating event. As that which ventures into thinking and acting *without* sacrifice. Opening thus in this incessant reiteration of the «*without sacrifice*» and through what we would venture to name an *aporology*¹¹ which would mark at least this *aporia* of or in sacrifice: *what is left of sacrifice through the effective possibility of sacrifice? What remains of sacrifice in and within the fulfilment and the accomplishment of sacrifice?* And thus through at least these questions would each time mark the *impossibilisation* of sacrifice and through this impossibilisation of sacrifice the possibility to rethink History, both past and future indissociably, as the incessant return and occurrence of *unsacrificiable specters*, both present and absent and yet neither present nor absent, that is which never come to pass and occur from a futurity which never gives itself as that which can pass into a past. Rethink thus this «some-thing» as an idea of Justice for the each time singular and *unsacrificiable spectres* returning and haunting our present from a past which occurs as always futural and occurring from a futurity which will never simply settle for a commemoration, an appropriation or a reappropriation in a justificatory narrative of History.

Under which conditions can *singularity* mean meaningfulness in and for History and for our historical consciousness? Double question: can *singularity* figure – and if so according to which mode and by calling onto which horizon? – within our comprehension, narrativity, recognition of our historicity, and by extension of our «place» here and now in History in view of our futurity? Or, does singularity not require or command a *wholly other arche, another archive* to render it justice in which responsibility be engaged in the name

¹¹ On the idea and term of *aporology*, cf. our «Writing, Sedimentations, Difference. On the Aporology of History», in *Continental Philosophy Review*, vol. 59, no. 2 (ed. S. Geniusas), Utrecht, Springer, 2026.

of the singular, for the singular? Does singularity in History mark its event *within* a historical narrative capable of rendering justice for each singular historical event? Or, in reverse, does singularity not command the rupture and the break, the *caesura* and the fracture of all or any historical narrativity capable of appropriating it within the fulfilment of an intention capable of subsuming it within a *telos* of historical significance?

Perhaps lies in this «*something*» something like an incessant *trauma of responsibility* for *singularities* which do not give into and thereby resist their appropriation in a sacrificial History and by this resistance, this resilience also, respond to the *something irretrievable and indeed unsacrificiable* in each death past and each death to come, each life past and each life to come: what responsibility *to come* for the *living-dying* past and future we are always in our present surviving?

*Entre Heidegger et Levinas,
l'arbitrage derridien par Maître Eckhart*
Une re-lecture de Violence et métaphysique

Y. Meessen

Abstract

In *Violence and Metaphysics*, Derrida shows that the discourse of the Other cannot rise above the discourse of the Same without risking reproducing its violence. Levinas' strategy must therefore be shifted. The Other appears within the discourse of the Same without being immediately assimilated, understood, or reduced, but in an indicative manner that allows it to remain as other. To this end, Derrida unveils a new *Aufhebung* that does not make the Other a temporary moment of the Same. In this argument, Meister Eckhart appears as the thinker in whom the deity escapes the semantic dilemma: being or beyond being.

Keywords: Heidegger, Husserl, Levinas, Meister Eckhart, Phenomenology, Negative Theology

Violence et métaphysique est un exercice philosophique de haute voltige¹². Derrida s'y engage dans une voie périlleuse entre deux pensées qui semblent a priori inconciliables. Adopter la pensée heideggérienne, c'est renoncer à la pensée lévinassienne et vice-versa. On sait combien la lecture derridienne consiste à déconstruire les alternatives tranchées, mais là, il s'agit de deux discours dans les constructions philosophiques s'opposent frontalement. Du moins,

¹² J. Derrida, *Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Deuxième partie, 4 1964, pp. 425-473, voir p. 465, n. 1, repris dans Id., *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 117-228.

c'est bien ce que manifeste Levinas dans *Totalité et Infini*¹³. Pour lui, le discours de Heidegger serait enfermé dans la pensée éléate de la totalité de l'être, lequel ne laisserait pas d'ouverture vers ce qui excède l'être, l'infini. Si l'ensemble du texte levinassien est un réquisitoire contre Heidegger, il n'en demeure pas moins que son influence y est déterminante. Même si la première réplique à l'ontologie fondamentale précède d'une dizaine d'année l'œuvre de Levinas, on peut y lire une nouvelle interprétation critique d'*Être et Temps*¹⁴. Derrida ne peut ignorer ni la dette ni la distance de Levinas à l'égard de Heidegger¹⁵. Il ne veut minimiser ni l'une ni l'autre. Son objectif n'est pas d'atténuer la découverte de Levinas. Tout comme son ami, de vingt-cinq ans son aîné, il lui importe de faire valoir «l'autre en tant qu'autre». Cependant, il décèle dans l'attitude de l'auteur de *Totalité et Infini* une stratégie inopérante, qui dessert son propre but. En effet, pour Derrida, il n'est pas possible d'envisager de parler d'un *epekeina tês ousias* qui soit totalement séparé de l'être. Si l'on en parle, c'est précisément parce qu'il laisse une «trace». Or, le fait même de cette «trace», sur laquelle ne cesse de revenir Levinas, implique l'horizon de l'être. Mais que la trace ait «dieu» dans l'être ne signifie pas qu'elle s'y laisse enliser. Voilà pourquoi, au moment crucial du parcours, Derrida aboutira à la pensée de Maître Eckhart comme arbitre entre Heidegger et Levinas en citant un passage clef

¹³ E. Levinas, *Totalité et infini* (1961), Martinus Nijhoff, 2^{ème} éd., La Haye 1965.

¹⁴ Voir J. Taminiaux, *La première réplique à l'ontologie fondamentale*, dans C. Chalier-M. Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas*, l'Herne, Paris 1991, p. 278-292; voir aussi D.S. Schiffer, *Levinas, critique de Heidegger*, dans Id., *La philosophie d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 2007, pp. 17-60.

¹⁵ Voir J. Hansel, *Aux origines de la critique: Heidegger et Levinas*, dans M.-A. Lescouret (dir.), *La dette et la distance De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger*, Ed. de l'Eclat, Paris 2014, pp. 167-183.

du sermon *Quasi Stella matutina*: «Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire je lui ai attribué un être plus élevé»¹⁶. Mais pour en percevoir la pertinence, encore faut-il s'atteler à une re-lecture du texte levinassien à travers la lecture derridienne.

Revisitant l'histoire de la philosophie occidentale en miniature, Derrida relève que l'ontologie n'est pas forcément une pensée de la domination qui pose sa chape sur le monde. En son sein – et c'est bien ce que pressent Levinas –, une ouverture métaphysique est possible. Pour cela, il opte pour la phénoménologie en ce qu'elle ose le «recours à l'expérience elle-même» que Derrida traduit par: «L'expérience elle-même, et ce qu'il y a de plus irréductible dans l'expérience: passage et sortie vers l'autre; l'autre lui-même en ce qu'il y a de plus irréductiblement autre: autrui»¹⁷. De par l'intentionnalité – dont on sait qu'elle est la pierre d'achoppement de Heidegger –, l'exercice phénoménologie consiste à se rendre attentif à la transcendance dans l'immanence. Tout l'effort de Derrida va consister à montrer que cette attention n'est pas d'emblée une absorption. Ce qui est en jeu, on l'aura compris, est le rapport entre «l'hébraïsme et l'hellénisme»¹⁸. Il n'est pas besoin de dédouaner Husserl d'un idéalisme qui se situerait dans le sillage de Platon. Levinas a toujours reconnu, remarque Derrida, le rapport de la conscience avec l'existence. Il a vu que Husserl n'en reste pas au domaine théorique mais dévoile l'orientation axiologique de la

¹⁶ «Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêt: ich hân ez in im gehoeht». (M. Eckhart, *Sermon 9. Quasi stella matutina*, DW I, p. 146, trad. Ancelet-Hustache, AH I, Seuil, Paris 1974, p. 101, cite par J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 217).

¹⁷ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 123.

¹⁸ *Ibid.*, p. 124.

conscience. Le grief lévinassien ne se porte pas là mais sur «la corrélation sujet-objet»¹⁹. Par conséquent, suite à sa critique des *Ideen* en 1929, Levinas se tournera «vers Heidegger contre Husserl»²⁰. Avec le souci, la sollicitude, il découvre une attitude qui a transgressé le clivage «dedans-dehors» qui déterminerait encore, selon lui, la phénoménologie husserlienne²¹. Cependant, sa perspective consiste à percer la différence ontologique par un nouveau parricide. Il entend dépasser la pensée du *Mitsein*: «nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre»²². L'autre n'habite pas à nos côtés, mais se rencontre dans le face-à-face du visage²³. La philosophie occidentale, dès sa naissance parménidienne, ignorerait cette rencontre en raison même de son projet théorétique. Et pourtant, rappelle Levinas, chez Platon, il y a le désir. Contrairement au besoin, qui reste dans l'horizon ontique, le désir pointe vers la métaphysique, ce qui déborde autant l'essence que le savoir. Le désir permet de respecter l'autre comme autre. A l'écoute de Kierkegaard face à Hegel, malgré une tendance à s'opposer conjointement aux deux, Levinas entend le désir sur un mode paradoxal «comme renoncement au désiré»²⁴. La conscience n'est donc pas malheureuse lorsqu'elle ne possède pas l'autre. Au contraire, tout comme

¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

²⁰ *Ibid.*, p. 130. Voir E. Levinas, *Sur les Ideen de M.E. Husserl*, in *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 107, 1929, pp. 230-265, repris dans Id., *Les imprévus de l'histoire*, Le Livre de Poche, «Biblio-Essais», Paris 2000, pp. 37-80.

²¹ *Ibid.*, p. 132.

²² E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 19, cité in *ibid.*, p. 134.

²³ Voir G. Fagniez, *Levinas et Heidegger, côte à côte et face à face. Sur la question de l'habitation*, in *Revue Philosophique de Louvain*, 106, 4, 2008, pp. 747-770.

²⁴ J. Derrida, *L'Ecriture et la différence*, cit., p. 138.

Abraham et à l'encontre d'Ulysse, il ne cherche nullement à revenir vers lui-même après s'être tourné vers l'autre. Ce qu'il veut éviter à tout pris est précisément la circularité du système: «Le moi et l'autre ne se laissent pas surplomber, ne se laissent pas totaliser par un concept de relation»²⁵. La relation, une fois engagée, demeure à jamais ouverte. Elle est «sans espoir de retour»²⁶. Levinas cherche à rompre l'économie de l'Odyssée, et ce geste est également derridien. Il dénonce toute «conceptualité de la rencontre» en présentant l'autre comme «réfractaire à toute catégorie»²⁷. Mais que veut-on dire lorsqu'on affirme de l'autre qu'«il est présent au cœur de l'expérience»²⁸?

Pour Levinas, aucun «troisième terme» ne peut médiatiser la relation à l'autre²⁹. Le considérer au sein de l'être consiste d'ores et déjà à le «neutraliser», et par là à le déposséder de son irréductible altérité³⁰. Cette «neutralisation phénoménologique»³¹, Levinas la combat sur tous les fronts, depuis Parménide jusqu'à Heidegger, en passant par Hegel et Husserl. Il réprouve que l'existant soit reconduit à un étant, déjà compris dans l'être. Dans ce cas, l'éthique est déjà subordonnée à l'ontologie. Toute métaphysique y est abandonnée au profit de la violence. Le désir est neutralisé. Pour que l'autre puisse apparaître par lui-même (*cath'auto*), il faut que la vision s'efface au profit de l'audition. Par cette préséance de la voix sur la vue, c'est toute la problématique du rapport en pensée juive et grecque qui survient. L'autre s'exprime et le langage déchire le tissu de l'être en

²⁵ *Ibid.*, p. 141.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 142.

²⁹ *Ibid.*, p. 143.

³⁰ *Ibid.*, p. 143.

³¹ *Ibid.*, pp. 143-144.

venant d'ailleurs. Tout comme la Thora, il vient d'une hauteur que l'horizon ne peut retenir. C'est d'emblée la question du rapport à Dieu qui est présente dans la relation à autrui³². Et là où l'ami Blanchot maintient à distance le «*contexte* théologique»³³, tout ne pouvant pas d'abstenir d'y penser, y compris avec Maître Eckhart³⁴, Levinas semble disposé à lever la finitude par l'attente eschatologique:

«Dans le retour aux choses mêmes se rencontrerait le fondement de la métaphysique – au sens de Levinas –, racine commune de l'humanisme et de la théologie: la ressemblance entre l'homme et Dieu, le visage de l'homme et la Face de Dieu. "Autrui... ressemble à Dieu"» (*Totalité et Infini*, p. 269)³⁵.

Par la rencontre avec autrui, l'homme remonterait à Dieu. Le visage d'autrui, en permettant d'accéder à une révélation originaire, déjouerait d'emblée la constitution de l'Autre. Mais Derrida ne l'entend pas exactement de la même oreille. Procédant à une relecture de l'interprétation levinassienne des *Méditations cartésiennes*, il va précisément faire valoir que la constitution de l'*alter ego* n'est pas sa réduction à l'*ego* mais la reconnaissance qu'il est également un *ego* transcendant, capable lui aussi de constituer le monde:

³² Voir C. Chaliel, *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, coll. «Philosophie et théologie», Paris 2002.

³³ *Ibid.*, p. 152.

³⁴ Voir M. Blanchot, *Maître Eckhart*, dans Id., *Faux pas* (1943), Gallimard, Paris 1971, pp. 31-36.

³⁵ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 158.

«Faire de l'autre un alter ego, dit souvent Levinas, c'est neutraliser son altérité absolue. Or, il serait facile de montrer à quel point, en particulier dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl se montre soucieux de respecter dans sa signification l'altérité d'autrui. Il s'agit pour lui de décrire comment l'autre *en tant qu'autre*, dans son altérité irréductible, se présente à moi. Se présente à moi, nous le verrons plus loin comme non-présence originaire. C'est l'autre en tant qu'autre qui est phénomène de l'ego: phénomène d'une certaine non-phénoménalité irréductible pour l'ego comme ego en général (*l'eidos ego*). Car il est impossible de rencontrer l'alter ego (dans la forme même de la rencontre que décrit Levinas), il est impossible de le respecter dans l'expérience et dans le langage sans que cet autre, dans son altérité, *apparaisse* pour un ego (en général)»³⁶.

Etonnamment, cette argumentation va servir de point de levier pour montrer à quel point Levinas n'est pas aussi loin qu'il ne l'affirme de la pensée de Heidegger. Et la jonction se fera dans la lecture de Maître Eckhart. La problématique principale tourne autour du fait que le discours théologique s'organise d'abord dans le rapport avec l'Autre, comme avènement, plus exactement comme épiphanie, de la transcendance. La présence divine ne s'y manifeste que par son

³⁶ *Ibid.*, pp. 180-181. Le lecteur peut aussi se reporter au cours donné par Derrida à la faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Paris (1963): *La cinquième des Méditations cartésiennes de Husserl*, publié dans J. Derrida, *Du même à l'autre. Deux discours sur Husserl*, 1963, Seuil, Bibliothèque Derrida, Paris 2024, pp. 81-209.

effacement: «La Face de Dieu se dérobe à jamais en se montrant»³⁷. Et Derrida d'en citer à témoin le livre de l'Exode:

«Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre... tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans un creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Et lorsque je retournerai ma main, tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue»³⁸ (*Exode*).

Une fois arrivé là, Derrida va déployer une argumentation à partir des «grands genres» (*megista gene*) repris par Levinas. Selon ce dernier, le moi se range dans le Même, tandis qu'autrui se situe du côté de l'Autre. Or, cette dichotomie est-elle tenable? Levinas n'avait-il pas rappelé antérieurement la confusion possible entre identité (*idem*) et ipséité (*ipse*)? Il semble pourtant que, dans *Totalité et Infini*, il adopte cet axiome en se détournant de la possibilité d'entendre une altérité interne au moi: «il n'y aurait pas, selon Levinas, de différence intérieure, d'altérité fondamentale et autochtone dans le moi»³⁹. Tournant le dos à toute intériorité subjective, qu'elle soit chez Hegel, Kierkegaard ou Husserl, Levinas s'engage bel et bien dans un *essai sur l'extériorité*. Cependant, la «métaphore spatiale» ne se retourne-t-elle pas contre celui qui en fait usage, telle l'épée à deux tranchants⁴⁰? En effet, rappelle Derrida, «avant d'être procédé rhétorique dans le langage, la métaphore serait le surgissement du langage lui-même»⁴¹.

³⁷ *Ibid.*, p. 160.

³⁸ *Exode* 33, 20-23, cité in *ibid.*, p. 160.

³⁹ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 162.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

Autrement dit, récursivement, celui qui l'emploie s'est déjà placé dans la structure qu'il entend critiquer. Et c'est le cas de Levinas. Il peut bien revendiquer une extériorité située *epekeina tès ousias*, cette dernière se fait dans le langage. Par-là, elle est déjà précédée par la précompréhension de l'être, qu'il le veuille ou non. D'où cette interpellation derridienne au lecteur:

«Dire que l'extériorité infinie de l'Autre n'est *pas* spatiale, est *non*-extériorité et *non*-intériorité, ne pouvoir la désigner autrement que par voie négative, n'est-ce pas reconnaître que l'infini (désigné lui aussi dans sa positivité actuelle par voie négative: in-fini) ne se dit pas? Cela ne revient-il pas à reconnaître que la structure "dedans-dehors", qui est le langage lui-même, marque la finitude originaire de la parole et de ce qui advient à la parole?»⁴².

«L'infini ne se dit pas»: voilà en quoi Derrida se distingue de Levinas, et par ailleurs se rapproche de Blanchot. Bien avant qu'il ne se lance dans *Dénégations*, texte qui fait la part belle à Eckhart en contrepoint de Denys, Derrida présente ici les linéaments d'une pensée alternative à la théologie négative⁴³. La découverte derridienne, exprimée ici face à Levinas mais pour sauvegarder sa pensée, est qu'on ne peut traiter ce qui dépasse l'être sans l'horizon de l'être. Plus précisément, vouloir séparer l'*epekeina tès ousias* par une

⁴² *Ibid.*, p. 167.

⁴³ J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations* (Conférence *How to avoid speaking*, colloque *Absence et négativité*, Jérusalem juin 1986), dans Id., *Psychè. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 535-595. Voir notre livre: *Percée de l'ego. Maître Eckhart en phénoménologie*, Hermann, coll. «De visu», Paris 2016, §.8, *Dénégations*, pp. 96-112.

extériorité radicale ne joue pas en faveur de son altérité, mais en sa défaveur. Opérer de cette manière consiste à donner trop d'importance à l'adversaire en entrant dans son jeu. C'est tout le danger de la dialectique. Sur ce point, citant la *Science de la logique*, Derrida ose une relecture de l'*Aufhebung* qui, au lieu de supprimer l'altérité, la maintient dans une ouverture: «*Aufheben* a dans la langue un double sens; celui de conserver, de garder et celui de faire cesser, de *mettre un terme*. Conserver a d'ailleurs une signification négative...»⁴⁴. C'est précisément à travers l'équivocité des «deux significations du mot» que l'on a affaire à une «pensée spéculative»⁴⁵. Derrida l'explique plus loin: «l'altérité, la différence, le temps ne sont pas supprimés, mais retenus par le Savoir Absolu dans la forme de l'*Aufhebung*»⁴⁶. La pensée de la «différance» en est témoin, il faut apprendre à négocier autrement la question de l'être. Il s'agit de traquer inlassablement les dichotomies trop faciles pour déjouer le fonctionnement habituel du discours philosophique de telle sorte que «si le dedans n'est plus strictement délimitable, le dehors non plus»⁴⁷. La voie négative ne consiste donc pas à recréer une sphère de la transcendance qui résiderait au-delà de celle de l'immanence. Autrement, cela reviendrait à imaginer une suressence sur le modèle de l'essence,

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Science de la logique (1812-1816)*, cité in J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., pp. 167-168. Voir M. de Gandillac, *La "dialectique" de Maître Eckhart*, dans Id., *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, PUF, Paris 1963, pp. 59-94, spécialement p. 91.

⁴⁵ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 168.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 190, note 1.

⁴⁷ J. Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, p. 539. Voir J. Derrida-P.-J. Labarrière, *Altérités, avec les études de Fr. Guibal et St. Breton*, Ed. Osiris, Paris 1986; G. Guibal, *L'altérité de l'autre – autrement, Sur les traces de Jacques Derrida*, Édition Osiris, Paris 1986, chap. *Un risque négocié*, pp. 16-20, ici p. 18.

mais séparée. Derrida a bien entendu, comme d'ailleurs Blanchot avant lui, que Maître Eckhart s'avance dans le désert où toute détermination s'estompe au profit d'une expérience où «l'intériorité la plus secrète ouvre sur l'Autre»⁴⁸. En préservant le secret, Eckhart évite l'écueil de bavarder sur l'innommable, en esquivant autant la voie affirmative que la voie négative. La dialectique eckhartienne est paradoxale parce qu'en ne choisissant ni pour l'une ni pour l'autre, ni non plus pour la suréminence (Denys), il fait signe vers une Dêité qui échappe au discours propositionnel tout en s'annonçant en lui. Or, pour Derrida, contrairement à la lecture lévinassienne, Heidegger se serait approché de cette interprétation, laquelle serait lisible dans le dict célèbre de la *Lettre de l'humanisme*:

«Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être qu'on peut penser l'essence du Sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du Sacré qu'il faut penser l'essence de la Divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la Divinité qu'on peut penser et dire ce que doit désigner le mot "Dieu" (*Humanisme*)»⁴⁹.

⁴⁸ «C'est un pays étranger, un désert trop innombrable pour qu'on le nomme, trop inconnu pour qu'on le connaisse», le dedans de l'âme coïncide absolument avec le dedans de la divinité; l'intériorité la plus secrète ouvre sur l'Autre; le Je, en s'approfondissant au-delà de toute détermination, se confond avec le Tu divin, dans une union qui brise les structures propres du sujet et de l'objet. Cette expérience est proprement celle du fait d'être» (M. Blanchot, *Maître Eckhart*, dans Id., *Faux pas* (1943), cit., p. 34).

⁴⁹ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, dans Id., *Questions III*, Gallimard, Paris 1966, p. 96, cité in *ibid.*, p. 215. Voir Ph. Capelle, *Heidegger et Maître Eckhart*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 70, 1, 1996, pp. 113-124, spécialement, pp. 122 ss.

Si Derrida souscrit à cette séquence, c'est qu'il n'entend pas l'«essence du Sacré» (*Wesen des Heiligen*) au sens de l'installation des dieux du paganisme dans l'horizon humain. Le Sacré ne donne pas la proximité avec Dieu mais il en fait seulement la promesse: «Le sacré, il est vrai, paraît. Mais le dieu reste loin»⁵⁰. Il n'est donc possible d'envisager la déité, avec sa transcendance, que parce qu'elle s'annonce dès à présent dans l'histoire. Derrida y voit une correspondance avec la manière dont Husserl aborde la phénoménalité de Dieu. Si autrui ne peut apparaître autrement que dans un horizon comme *alter ego*, Dieu ne peut pas être envisagé ailleurs que par l'intentionnalité. Husserl l'a montré dans *L'idée de la phénoménologie*, un objet qui serait totalement hors de la conscience est une absurdité⁵¹. Dieu serait une pure transcendance dont l'ego serait totalement ignorant:

«Dieu, lui aussi, est pour moi ce qu'il est, de par ma propre effectuation de conscience; de cela je ne peux pas détourner les yeux dans la crainte angoissée de ce qu'on peut penser être un blasphème, mais au contraire, je dois voir le problème. Ici aussi, comme à l'égard de l'*alter ego*, "effectuation de conscience" ne veut pas dire que j'invente et que je fais cette transcendance suprême». Dieu ne dépend pas plus *réellement* de moi que l'*alter ego*. Mais il n'a de *sens* que pour un ego en général»⁵².

⁵⁰ M. Heidegger, *Retour, Approche de Hölderlin*, cit., p. 34, cité dans *L'Écriture et la différence*, cit., p. 216.

⁵¹ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, coll. «Epiméthée», Paris 1970.

⁵² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 193.

L'enquête derridienne souligne brièvement la valeur husserlienne donnée «l'égoïté comme archi-factuel transcendantale», celle du «présent vivant»⁵³. C'est un malentendu devenu classique de confondre l'idéalisme transcendantal avec un idéalisme métaphysique. Pour Husserl, il signifie que la réalité ne s'épuise pas dans l'empirisme, mais surgit d'un fond originaire dont vit l'ego sans qu'il puisse être lui-même objet à penser. Impossible à «substantifier», on ne peut rien en dire, ou si peu. Ne pouvant en débattre dans *Violence et métaphysique*, Derrida se tourne à nouveau vers Heidegger. Mais cet acquis husserlien, force est de le constater, rejaillit sur sa manière de relire la précompréhension de l'être. Il y va du «laisser être»:

«Elle conditionne le *respect* de l'autre *comme ce qu'il est*: autre. Sans cette reconnaissance qui n'est pas une connaissance, disons sans ce "laisser-être" d'un étant (autrui) comme existant hors de moi dans l'essence de ce qu'il est (d'abord dans son altérité), aucune éthique ne serait possible. "Laisser-être" est une expression de Heidegger qui ne signifie pas, comme semble le penser Levinas, laisser être comme "objet de compréhension d'abord" et, dans le cas d'autrui, comme "interlocuteur ensuite"»⁵⁴.

Une fois le «laisser être» souligné, l'enquête est presque bouclée. Mais ce presque, ou ce «quasi» pour employer le langage eckhartien, réserve encore une surprise de taille. «Laisser-être» est en effet une expression que Heidegger a emprunté au lexique eckhartien.

⁵³ *Ibid.*, pp. 194 ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 202.

Comme le manifeste son emploi dans *Sein und Zeit*, il permet de considérer à nouveaux frais la relation de l'être et de l'étant⁵⁵. Contrairement à la lecture lévinassienne, il s'agit non pas de ramener l'étant à une catégorie de savoir, mais de le reconduire à sa provenance originaire et abyssale. On sait combien dans cette voie le compagnonnage de Maître Eckhart a été primordial à Heidegger. Il a très tôt perçu que le Thuringien faisait un pas de côté par rapport à la scolastique classique⁵⁶. D'où, chez lui, la possibilité d'entrevoir

⁵⁵ «*Laisser-retourner (bewenden-lassen)* signifie ontiquement: laisser, à l'intérieur d'une préoccupation factice, un étant à-portée-de-la-main être *comme* il est, et *afin qu'il* soit tel. Ce sens ontique du "*laisser être*" (*sein lassen*), nous le saisissons de manière fondamentalement ontologique, et nous interprétons ainsi le sens de la libération préalable de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main à l'intérieur du monde. *Laisser* préalablement "*être*" quelque chose, cela ne veut pas dire commencer par le porter et le produire à son être, mais découvrir à chaque fois déjà de l'"étant" en son être à-portée-de-la-main et le *laisser* ainsi faire rencontre comme l'étant de cet être. Ce *laisser-retourner* "apriorique" est la condition de possibilité requise pour que de l'à-portée-de-la-main fasse rencontre, de telle manière que le *Dasein*, dans l'usage ontique de l'étant ainsi rencontré, puisse le *laisser retourner de...* au sens ontique. Le *laisser-retourner* compris ontologiquement, en revanche, concerne la libération de *tout* étant à-portée-de-la-main comme tel, soit qu'il retourne ontiquement de lui, soit qu'il soit plutôt un étant dont il *ne* retourne justement *pas* ontiquement – dont nous nous préoccupons de prime abord et le plus souvent, mais que nous ne *laissons pas* "*être*" comme étant découvert, en ce sens que nous le travaillons, l'améliorons ou le brisons» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 113, §18, trad. Martineau hors commerce). Voir notre ouvrage: *Percée de l'ego*, §5. *Laisser être*, cit., pp. 52-65.

⁵⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, 1975, trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris 1975, rééd. 1989, chap. II: *La thèse de l'ontologie médiévale*, pp. 103-153.

une voie qui déjoue l'onto-théo-logie. Dans cette voie, la distinction entre «Dieu» (*Gott*) et «Déité» (*Gotttheit*) est opérante car elle permet de parler de la divinité sans en faire un sur-étant⁵⁷. D'où, comme Derrida le remarque, la possibilité d'une rencontre avec Dieu, qui ne soit pas ramenée au savoir théorétique:

«Que la déité de Dieu, qui permet de penser et de nommer Dieu, ne soit rien, ne soit surtout pas Dieu lui-même, c'est ce que *Maître Eckhart*, en particulier, disait ainsi: "Dieu et la déité sont aussi différents l'un de l'autre que le ciel et la terre... Dieu opère, la déité n'opère pas, elle n'a rien à opérer, il n'y a pas d'opération en elle, elle n'a jamais eu aucune opération en vue..." (Sermon *Nolite timere eos*). Mais cette déité est encore déterminée ici comme essence-du-Dieu-trinitaire. Et quand *Maître Eckhart* veut aller au-delà des déterminations, le mouvement qu'il esquisse reste enfermé, semble-t-il, dans la transcendance ontique: "Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire je lui ai attribué un *être plus élevé*" (*Quasi Stella matutina...*). Cette théologie négative est encore une théologie et, *dans sa lettre du moins*, il s'agit pour elle de libérer et de reconnaître la transcendance ineffable d'un étant infini, "être au-dessus de l'être et négation superessentielle". *Dans sa lettre du moins*, mais la différence entre l'onto-théologie métaphysique, d'une part, et la pensée de l'être (de la différence), d'autre part, signifie l'importance essentielle de la *lettre*. Tout se passant à travers des mouvements d'explicitation, la différence littérale est presque le tout de la différence de pensée. C'est pourquoi, ici, la pensée de l'être,

⁵⁷ *Ibid.*, GA 24, p. 127, trad. fr., p. 118.

quand elle va au-delà des déterminations ontiques, n'est pas une théologie négative ni même une ontologie négative»⁵⁸.

Voici le lieu textuel où se noue la gerbe, et aussi l'arbitrage entre Heidegger et Levinas. Par le fait qu'elle soit une *métaphysique rebelle*⁵⁹, la parole eckhartienne ne consiste nullement à ramener l'étant dans un système ontologique, qui serait bouclé par l'équivoque de l'étant le plus général (être) et de l'étant le plus haut (Dieu). Au contraire, mais sans pour cela renoncer au langage de l'être, elle ouvre une percée vers l'infini. Si Derrida parle encore ici «de libérer et de reconnaître la transcendance ineffable d'un étant infini, "être au-dessus de l'être et négation superessentielle"», il faudra attendre *Dénégations* pour qu'il se positionne plus explicitement sur l'originalité eckhartienne par rapport à la position dionysienne. Relisant la citation du sermon *Quasi Stella matudina* dans son contexte, il y insistera sur la déconstruction opérée par Eckhart grâce à l'usage du «sans» augustinien:

«Dans le mouvement du même paragraphe, une citation de saint Augustin rappelle cette valeur à la fois négative et hyper-affirmative du *sans*: "Saint Augustin dit: Dieu est sage sans sagesse (*wîse âne wîsheit*), bon sans bonté (*guot âne gûete*), puissant sans puissance (*gewaltic âne gewalt*)". Le sans ne dissocie pas seulement l'attribution singulière de la généralité essentielle: la sagesse comme *être*-sage en général, la bonté comme *être*-bon en général, la puissance contre *être*-puissant en général. Il transmue en affirmation, dans le même mot et dans la même

⁵⁸ J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., pp. 216-217.

⁵⁹ O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, coll. «Epiméthée», Paris 2013.

syntaxe sa négativité purement phénoménale, celle que le langage ordinaire, rivé à la finitude, donne à entendre dans un mot tel que *sans* ou dans d'autres mots analogues. Il déconstruit l'anthropomorphisme grammatical»⁶⁰.

Qu'est-ce à dire sinon qu'on se trouve ici aux antipodes d'une pensée qui poserait le rapport univoque entre un étant fini et un étant infini, à la manière de Duns Scot. Il n'y a pas non plus une équivocité totale entre les attributs ontiques et Dieu, mais une autre façon de les utiliser. Maître Eckhart propose une alternative à la voie analogique. Là où Denys propose de passer d'un «discours descendant du supérieur à l'inférieur» vers un «discours remontant de l'inférieur au transcendant», en troquant la «concision» (*brachylogian*) pour la «cessation totale de parole» (*alogian*)⁶¹, Eckhart va les faire jouer ensemble. Plus exactement, tout son discours consiste à indiquer un lieu secret dans lequel Dieu parle silencieusement à l'âme, sans aucun intermédiaire. Voilà pourquoi, comme le souligne déjà Derrida dans *Violence et métaphysique*, la pensée eckhartienne «n'est pas une théologie négative ni même une ontologie négative». Et c'est précisément là que le maître rhénan allie pensée de l'être et rencontre de l'autre en tant qu'autre. La déité se présente dans le discours tout en lui échappant totalement.

Derrida conclut en montrant que Levinas aurait raison de promouvoir «un langage sans phrase» si autrui était seulement visage, mais tel n'est pas le cas: «il est aussi parole»⁶². Proposer une

⁶⁰ J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, dans Id., *Psychè*, cit., p. 542.

⁶¹ Pseudo Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique*, 1033 c, trad. M. de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris 1943, p. 182, cité par J. Derrida, *Dénégations*, dans Id., *Psychè*, cit., p. 544.

⁶² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, cit., p. 219.

«métaphysique non-violente», pour se communiquer, nécessité son énonciation. Le recours à Maître Eckhart a permis de montrer qu'il est possible de désamorcer la violence potentielle du langage en proposant un usage de la parole vers son «origine silencieuse», sans qu'on ne doive choisir entre *ou bien* parler, *ou bien* se taire. Entre la survenue eschatologique, et l'histoire de l'être, Derrida envisage une voie qui renvoie Heidegger et Levinas dos-à-dos. Il dénonce chez tous deux un même schéma conceptuel, celui de la «dissimulation»:

«Pour Levinas comme pour Heidegger, le langage serait à la fois éclosion et réserve, éclaircissement et occultation; pour tous les deux, la dissimulation serait geste conceptuel. Mais pour Levinas, le concept est du côté de l'être, pour Heidegger, du côté de la détermination ontique»⁶³.

Bien qu'inséré dans une structure différente, les deux phénoménologues vivent du préjugé occidental du langage apophantique. Le verbe «être» y est employé comme ce qui «montre», «manifeste». La connivence entre le discours et la monstration y est dominante. Or, précisément, chez Eckhart, ce fonctionnement ne vaut pas. Et c'est en cela qu'il se révèle anticipativement, si on peut oser l'anachronisme, plus phénoménologue que Heidegger et Levinas. Eckhart anticipe le geste husserlien, car chez lui, le signe est seulement une case vide qui attend d'être rempli par la chose qu'il désigne⁶⁴. En attente de la chose même, il n'y a aucune signification

⁶³ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁴ Voir mon article *Ein Weg zu Gott ohne Repräsentation: Nähe und Distanz zwischen Eckhart und Husserl*, in *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, Band 17, 2023, pp.

car elle n'est remplacée par aucune représentation. Entre l'usage de la copule «est» et ce qu'il indique, il y a «l'expérience elle-même». Cela veut dire que le rapport «dedans-dehors» n'est pas régi par le langage mais le transgresse. En effet, comme la souligné Agamben, le langage est trop faible pour contenir en lui-même ce qui l'excède, et pourtant là se trouve sa véritable force:

«Le langage est ontologiquement des plus faibles, au sens où il ne peut que disparaître dans la chose qu'il nomme, sans quoi, au lieu de la désigner et de la révéler, il ferait obstacle à sa compréhension. Et cependant, c'est justement en cela que se trouve sa puissance spécifique – en ce qu'il se soustrait à la perception et qu'il reste non dit dans ce qu'il nomme et dit. Puisque, comme l'écrit maître Eckhart, si la forme à travers laquelle nous connaissons une chose était elle-même quelque chose, elle nous conduirait à la connaissance d'elle-même et nous détournerait de la connaissance de la chose»⁶⁵.

11-36, repris en français dans Id., *Un chemin vers Dieu sans représentation: Proximité et distance entre Eckhart et Husserl*, in *Laval Théologique et Philosophique*, 81, 2, 2025, pp. 367-387.

⁶⁵ G. Agamben, *Experimentum vocis*, §8, dans Id., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Editions Galilée, Paris 2018, pp. 11-52, ici, p. 25.

La communauté fragile. Reconnaissance de la Vie absolue et communauté dans la phénoménologie de la vie de Michel Henry

F. Seyler

Abstract

Based on Michel Henry's phenomenology of life and its thesis that affectivity is the foundation of intentionality, the article aims at clarifying the idea of a fragility inherent to the community of the living (*communauté des vivants*). In a first part, the concept of "second birth" in *C'est moi la vérité* (1996) is analyzed as a movement of recognition of absolute Life. Above all, such recognition is analyzed as an event which, despite being fundamentally affective, must be actualized in the intentional realm in order to become effective. Moreover, the recognition of absolute Life is intimately linked to the recognition, by the ego, of the community of the living, since the latter is community in absolute Life. The second part establishes, with reference to chapter 3 of *Material Phenomenology* (1990), the dependence of the affective-immanent community on its intramundane actualization. This is shown by using the concept of cultural praxis as developed in *Barbarism* (1987): Although the affective community contains within itself, as a potentiality, a realization that would be "conformable" to it, this potentiality has to be actualized through intramundane mediations. Otherwise, this community exists only through its own impediment, that is to say, through the malaise that is the immanent corollary of its non-realization in the transcendent order. To show, on the basis of the phenomenology of life, that the community of the living can be experienced as failing in the world is to show the phenomenological aspects of its essential fragility.

Keywords: Phenomenology of life – Michel Henry – Absolute life – Community of the living – Affectivity – Praxis

La phénoménologie de la vie de Michel Henry tient tout entière en deux thèses qui se complètent mutuellement et nécessairement, semble-t-il: Premièrement, la thèse de la *duplicité de l'apparaître* en vertu de laquelle il n'y a non pas un mais deux modes d'apparaître irréductibles l'un à l'autre, non pas seulement l'apparaître intentionnel et ek-statique – qui n'est autre que l'apparaître objectif dans l'horizon du monde –, mais aussi et surtout – irréductible à l'intentionnalité et *radicalement distinct* d'elle – un apparaître pathétique sis en l'auto-affection immanente, c'est-à-dire en *la vie* pensée comme mode de révélation proprement phénoménologique, c'est-à-dire comme phénoménalité. Quant à la seconde thèse, il s'agit de celle du *primat de l'affectivité* en tant qu'apparaître propre à la vie. Elle signifie que tout apparaître intentionnel/ek-statique est *fondé* en l'affectivité, fondé en ce mode d'apparaître qu'est la vie.

Ces deux thèses, en effet, se complètent. Tandis que la première consacre et protège la découverte du mode d'apparaître immanent comme étant irréductiblement et singulièrement celui de la vie, la seconde empêche quant à elle un dualisme pur et simple qui isolerait ces deux modes l'un de l'autre de façon tellement radicale qu'aucun lien ne serait plus possible entre eux. On a ainsi eu tort de n'apercevoir chez Michel Henry que le geste radical – ce geste donnant d'ailleurs son nom à sa phénoménologie – qui accentue l'originalité de la vie comme mode d'apparaître en la distinguant radicalement de l'apparaître dans l'horizon de la transcendance, et de ne pas souligner assez le geste tout aussi décisif qui consiste à *relier* l'apparaître intentionnel à l'affectivité, faisant ainsi de la vie phénoménologique le fondement de tout apparaître intentionnel intra-mondain. Car c'est en ce sens, et en vertu de ce lien de fondation, que le monde est bien toujours et nécessairement un «monde de la vie», c'est-à-dire un monde pour un vivant qui en fait

l'épreuve tout en s'éprouvant dans sa chair auto-affective. Ainsi, par cette double thèse, la phénoménologie de la vie équilibre le «jeu» de phénoménalités eidétiquement distinctes tout en assurant un lien entre elles.

Mais que faut-il exactement entendre par fondation du transcendant dans l'immanent, de l'intentionnalité dans l'affectivité? Et cette relation fondant-fondé, renvoyant au primat de l'affectivité, cantonne-t-elle l'intentionnalité dans le rôle secondaire de n'être qu'un dérivé phénoménologique transcendant de ce qui est originairement de l'ordre de l'auto-affection immanente? Ces questions sont loin d'être seulement théoriques, car elles renvoient notamment à deux thèmes et enjeux majeurs que Michel Henry aborde dans la dernière phase de son œuvre, à savoir celui de la «seconde naissance», principalement dans *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996)¹, ainsi que celui de la communauté dans la vie, amorcé dans le chapitre 3 de *Phénoménologie matérielle* (1990)². C'est bien ici, dans cette partie de l'œuvre henryenne, que se trouve également pensée plus en avant la Vie comme absolue et comme divine, comme comprenant en elle les vivants qu'en même temps elle transcende, c'est-à-dire comme transcendence dans l'immanence auto-affective et acosmique³. Ainsi, la seconde naissance, en surmontant l'oubli de la Vie absolue, surmonte du coup l'oubli de cette communauté pathétique dans la Vie.

¹ M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.

² M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF., Paris 1990.

³ Voir notamment M. Henry, *La vérité de la gnose*, in *Phénoménologie de la vie*, tome IV, PUF, Paris 2004, p. 124.

Or, surmonter l'oubli c'est bien retrouver ce qui était déjà – et depuis toujours – donné, et qui continuait de l'être malgré le voile apposé par l'oubli. Lever le voile qui recouvre, pour l'ego, la réalité de la Vie absolue et de la communauté pathétique, c'est *reconnaître ce qui n'a jamais cessé d'être*. La seconde naissance est un mouvement de reconnaissance. Mais, pour celui qui les a oubliées, la Vie absolue et la communauté pathétique ne sont-elles pas «*comme si* elles n'étaient pas?»⁴. Et si, comme on le soulignera avec Michel Henry, l'événement qu'est la seconde naissance est bien un événement *affectif*, un «bouleversement émotionnel»⁵ qui se joue d'abord à l'intérieur du seul dynamisme de la vie immanente, ne faut-il pas admettre que, pour être effective sur le plan proprement humain – c'est-à-dire sur le plan de ce vivant qui est aussi être-intentionnel –, la seconde naissance devra également trouver son expression dans un «bouleversement *intentionnel*» qui traduit le changement affectif en un changement du rapport au monde?

Au fond, ce qu'il convient de penser dans le prolongement de Michel Henry, n'est-ce pas justement l'idée d'une communauté des vivants dans la Vie qui se «réalise» dans le monde⁶, faute de quoi elle resterait «comme si elle n'était pas»?

⁴ M. Henry, *C'est moi la vérité*, cit., p. 207: «En sa temporalité immanente la Vie absolue a beau joindre à soi celui qui, de venir après elle, n'en est pas séparé pour autant [...] – le fils prodigue ne l'en a pas moins oubliée. La puissance, plus intérieure à l'homme que lui-même, qui le donne à lui-même, peut continuer d'œuvrer en lui sans qu'il le sache: n'est-elle pas cependant pour lui comme si elle n'était pas?».

⁵ M. Henry, *C'est moi la vérité*, cit., p. 291.

⁶ Le terme de «réalisation» est problématique dans la mesure où le *réel* proprement dit c'est, pour Michel Henry, l'affectivité, c'est-à-dire la vie, et non le monde. Tout l'enjeu est de savoir dans quelle mesure et en quel

La seconde naissance: du «bouleversement émotionnel» au bouleversement intentionnel

Rappelons tout d'abord les coordonnées essentielles de la seconde naissance dans la phénoménologie de la vie et, principalement, dans *C'est moi la vérité*. Emprunté à la tradition chrétienne, ce terme y fait l'objet d'une lecture phénoménologique radicale dans le sens décisif déjà évoqué: naître une seconde fois, c'est retrouver la Vie (absolue) oubliée. Pour en comprendre la portée phénoménologique, il faut tout d'abord rappeler qu'Henry conceptualise explicitement la différence entre la Vie absolue, d'une part, et le vivant individuel, d'autre part. Il y a donc deux vies:

«Celle qui se donne a□ elle-même dans son auto-génération, celle qui n'est donnée a□ elle-même que dans l'auto-génération de la Vie absolue [...]. C'est l'Oubli de la première que l'ego doit vaincre s'il s'agit pour lui de re-naître et d'échapper a□ la mort. Cette seconde naissance n'advient qu'a□ la faveur d'une mutation s'accomplissant a□ l'intérieur de la vie elle-même, la mutation décisive par l'effet de laquelle la vie propre de l'ego se change en la Vie de l'absolu lui-même. Intérieure a□ cette vie cette mutation n'est préparée par aucun savoir théorique. Elle ne peut avoir son principe que dans la vie, dans la Vie absolue et dans son mouvement: c'est une auto-transformation de la vie selon ses lois et sa structure propre. Voulue

sens la vie, pour être, doit *se manifester* dans le monde et en quel sens une telle manifestation peut être conçue comme «réalisation» sans pour autant renier le primat de l'affectivité immanente.

par la vie, l'auto-transformation de la vie conduit à son essence véritable, à la Vie absolue»⁷.

Or, s'il s'agit de retrouver la vie, c'est que cette vie peut être, non perdue radicalement, mais «oubliée»:

«La dissimulation de la Vie invisible dans l'ego, lors même qu'elle le joint à lui-même, ouvre tout grand l'espace du monde et le laisse libre devant lui et pour lui [...]. L'ego s'y jette ou plutôt se projette vers tout ce qui se montre en ce monde, vers toutes les choses, de quelque ordre qu'elles soient, devenues soudain l'objet unique de sa préoccupation»⁸.

Se prenant en raison de la donation pleine et entière des pouvoirs subjectifs pour la source de ceux-ci, l'ego en «oublie» la nature même de cette donation originaire qui lui advient par une «transcendance dans l'immanence» et qui d'ailleurs le constitue en tant que vivant. D'où ce que Michel Henry appelle *l'illusion transcendantale de l'ego* qui s'effectue tant sur le plan intentionnel (c'est dans le monde que se cherche l'ego) que, semble-t-il, sur celui de l'apparaître affectif immanent: s'il est vrai que la Vie absolue ne peut en quelque sorte s'absenter du vivant, elle peut néanmoins s'y trouver «comme si elle n'y était pas», c'est-à-dire *non-reconnue* en tant que telle, tant affectivement qu'intentionnellement⁹. À l'inverse, sa reconnaissance

⁷ M. Henry, *C'est moi la vérité*, cit., pp. 208-209.

⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁹ Une question surgit cependant ici: si affectivité et intentionnalité sont nécessairement liées, cela signifie qu'il n'y a pas d'apparaître intentionnel qui ne soit aussi un apparaître affectif, comme le montre l'exemple de la perception et son analyse, notamment à travers l'idée de contre-réduction. Mais ne faut-il pas admettre alors que, en ce qui concerne la

– qui n'est autre que la seconde naissance – est d'abord un «bouleversement émotionnel», c'est-à-dire un bouleversement dans l'affectivité immanente dont Michel Henry précise par ailleurs qu'il ne nécessite aucune préparation théorique¹⁰. Ce n'est donc pas par la *theoria* – celle de la phénoménologie de la vie incluse – que se «prépare» la seconde naissance, mais bien plutôt dans et par la praxis. C'est dans la praxis, dans l'action donc, que le vivant se reconnaît comme vivant d'une Vie qui le transcende tout en lui étant immanente, lui étant en quelque sorte plus intime que lui-même.

Ce n'est cependant pas n'importe quelle action qui accompagne la seconde naissance, mais seulement une action qui met précisément en œuvre cette reconnaissance, à savoir *l'action miséricordieuse*.

«Dans l'œuvre de miséricorde [...] s'opère la transmutation décisive par laquelle le pouvoir de l'ego est reconduit à l'hyper-pouvoir de la Vie absolue en lequel il est donné à lui-même. Dans une telle transmutation, l'ego s'oublie lui-même de telle façon que, dans cet oubli et par lui, se révèle une Ipséité essentielle – non pas son propre Soi mais précisément ce qui donne ce soi à lui-même en en faisant un Soi, l'auto-donation

reconnaissance de la Vie absolue, la non-reconnaissance intentionnelle va de pair avec sa non-reconnaissance affective? Le contenu idéal est décisif dans l'apparaître intentionnel qui est aussi celui de la pensée discursive, et l'on doit admettre que l'acte intentionnel est, *im Vollzug*, c'est-à-dire dans son effectuation, éprouvé affectivement. Mais cette épreuve affective n'a pas elle-même un contenu propositionnel. Il est donc possible que l'auto-affection liée à une pensée, par exemple celle de la non-reconnaissance en question, diffère qualitativement, en ses tonalités, de ce qu'affirme ou reflète le contenu propositionnel. Ainsi, l'affirmation propositionnelle pourra l'emporter discursivement et pourtant être teintée d'un doute d'ordre affectif.

¹⁰ M. Henry, *C'est moi la vérité*, cit., pp. 209, 214.

de la Vie absolue en l'Ipséité□ de laquelle cette vie se donne a□ soi. Ce n'est plus moi qui agis, c'est l'Archi-Fils qui agit en moi. Et cela parce que "ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi"» (*Galates* 2, 20)¹¹.

Dès lors, le primat de l'affectivité, la position de cette dernière comme *fondement* de tout apparaître, ou encore comme apparaître originaire, est bien à l'œuvre dans l'analyse phénoménologique henryenne du bouleversement émotionnel qu'est la seconde naissance. Pareil bouleversement n'est autre chose qu'un *bouleversement affectif* et immanent.

Mais ce résultat n'appelle-t-il pas à être complété? Si le bouleversement de la seconde naissance est bien *d'abord* affectif – au sens du primat qui revient à l'affectivité au sein de la dualité des modes d'apparaître – et si l'affectivité est fondement, il s'ensuit que le *fondé*, à savoir l'intentionnalité, doit également se trouver affecté par cette transformation «d'abord» immanente qu'est la seconde naissance. Autrement dit, le bouleversement en question doit être à la fois affectif *et* intentionnel. Que serait, en effet, un bouleversement qui resterait purement immanent? Ne serait-il pas, précisément, «comme s'il n'était pas» dès lors qu'il resterait sans effet sur le rapport au monde, aux autres, à soi enfin, tels qu'ils sont *aussi* donnés dans l'horizon intra-mondain à travers l'intentionnalité?

A bien y regarder un tel effet semble d'ailleurs nécessaire, sauf à supposer qu'un changement immanent puisse rester sans «relais», c'est-à-dire sans manifestation ou expression aucune dans l'ordre transcendant qui est le domaine de la conscience intentionnelle. Dans cette hypothèse, et pour ce vivant intentionnel qu'est

¹¹ *Ibid.*, p. 213.

l'homme, un tel changement resterait sans aucune conséquence «visible» et serait, de ce point de vue, effectivement comme s'il n'était pas. S'il y a bien une pureté de l'apparaître immanent, l'affectivité n'est pourtant pas sans lien avec l'apparaître intentionnel qu'elle colore et rend possible, comme on le voit dans l'exercice de la sensibilité¹². De même pour ce qui est de la seconde naissance, il faut admettre que, affective en son fondement, elle entraîne un certain renouvellement du rapport au monde. Bref, il faut admettre que le «bouleversement émotionnel» est nécessairement accompagné d'un «bouleversement intentionnel» qui en est comme l'expression dans l'espace transcendant.

Plus encore, ne convient-il pas d'aller au-delà de l'idée d'une simple expression ou manifestation de l'affectivité dans l'intentionnalité – ces concepts soulignant surtout le caractère secondaire et dérivé de l'apparaître ek-statique par rapport à l'apparaître originaire dans le pathos immanent – pour considérer le monde vécu comme ce qui, pour la subjectivité vivante, est *l'occasion de s'actualiser*? C'est ce que montre, encore une fois et de façon fort évidente, l'exercice de la sensibilité, notamment dans la réception de l'œuvre d'art: si le statut ontologique de l'œuvre d'art reste subordonné à son statut phénoménologique auquel il se trouve en quelque sorte réduit, il n'en demeure pas moins que c'est à l'occasion de la donation intentionnelle de l'objet perçu ou contemplé *comme transcendant* que se déploient les potentialités subjectives immanentes. Il faut même

¹² C'est ce que Michel Henry détaille notamment dans son analyse du voir et du regard: «Ce regard n'est jamais un simple voir, mais précisément un sentir, un sentir les choses, et cela parce que le voir qui nous ouvre à elles est d'abord et nécessairement un voir qui se sent lui-même voyant [...] qui s'éprouve et qui s'affecte lui-même» (M. Henry, *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art*, in *Phénoménologie de la vie*, tome III, PUF, Paris 2004, p. 208).

dire de pareil déploiement qu'il *requiert* une telle donation dans l'intentionnalité.

L'affectivité immanente a beau contenir virtuellement en elle l'ensemble des possibles, une telle préfiguration n'existe d'abord que comme un ensemble de potentialités subjectives qui, pour devenir effectives, doivent être actualisées dans l'ouverture intentionnelle. Certes, une potentialité non-actualisée n'est pas rien, bien au contraire, précisément parce que cette non-actualisation *affecte* le vivant, comme le montre notamment Michel Henry à travers le concept de «barbarie». Dès lors, si, ne pouvant se modaliser dans une praxis qui lui est conforme, la vie continue néanmoins de se charger d'elle-même dans le vivant, générant ainsi l'ennui, le malaise, voire le «malaise dans la civilisation», alors la réalisation de pareille modalisation n'en devient que plus importante, tant pour la culture¹³ en général que pour cet événement particulier qu'est la seconde naissance. Cette dernière requiert, elle aussi, de pouvoir se modaliser dans une praxis dont l'action miséricordieuse est l'expression tangible. Bien qu'immanente en son fondement, la praxis appelle la dimension intentionnelle¹⁴. L'actualisation intra-mondaine est donc nécessaire à la seconde naissance, de sorte que renaître à la vie c'est toujours *aussi*, dans une certaine mesure, renaître au monde, si l'on entend par là la conjonction d'un bouleversement intentionnel et d'une conversion du rapport au monde qui place désormais en son

¹³ Sur le concept de culture dans la phénoménologie de la vie, voir M. Henry, *La barbarie*, PUF, Paris 2004 (1^{ère} édition: 1987).

¹⁴ Sur ce point, voir J. Hanson-B. Harding-M.R. Kelly (eds.), *Michel Henry's Practical Philosophy*, Bloomsbury, London-New York 2021, notamment 9-26.

centre l'œuvre de miséricorde et reconnaît le primat de la Vie absolue.

À l'instar de la culture, la seconde naissance est tributaire d'une conversion de l'être-au-monde sous peine de demeurer dans un état de latence, ce qui d'ailleurs en modifierait profondément, c'est-à-dire matériellement, la qualité affective. La transmutation de l'être-au-monde qui est ici en jeu n'implique d'ailleurs pas nécessairement un changement de l'agir au sens de l'extériorité visible de celui-ci. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire que la seconde naissance s'accompagne d'une modification des comportements observables, puisqu'un même comportement extérieur peut être effectué dans tel ou tel *esprit*, selon telle ou telle disposition intérieure. Mais l'esprit c'est aussi, du moins en partie, de l'intentionnel, quoiqu'invisible au regard extérieur. La seconde naissance entraîne donc nécessairement, par l'esprit et la disposition intérieure qu'elle fait naître, une «renaissance» du rapport-au-monde. Celle-ci est comme la face visible – au sens de l'intentionnalité de la conscience – de la transmutation affective qui la fonde. Sans la première, la seconde serait comme *empêchée*: ne trouvant pas l'expression qui lui est conforme, elle serait comme cette «énergie inemployée» qu'évoque *La barbarie*¹⁵. Elle ne serait pas rien, cependant, elle serait précisément en tant que non-actualisée.

Or, ce qui vaut pour la seconde naissance semble aussi valoir pour l'importante question de la communauté des vivants. Car si cette communauté immanente, affective, qu'est la communauté des vivants dans la Vie fonde les communautés intra-mondaines en même temps qu'elle en diffère radicalement par son mode d'apparaître, il faut demander ce qu'il adviendrait quand lui fait

¹⁵ M. Henry, *La barbarie*, cit., pp. 174-176.

défaut une manifestation intra-mondaine qui lui est «conforme», au sens où une praxis peut être conforme ou non à l'auto-accroissement de la subjectivité vivante¹⁶.

Communauté des vivants, communautés dans le monde

C'est assez tardivement que Michel Henry aborde la question d'autrui dans le cadre de la phénoménologie de la vie. Or, cette question renvoie à celle de la communauté, celle de l'ego vivant et de l'*alter*, au sein d'une même Vie. Le défi qui se pose à la phénoménologie de la vie est dès lors de pouvoir penser la communauté des vivants dans la Vie absolue, immanente et affective, comme le fondement de toute communauté intra-mondaine. Ce n'est donc pas par hasard si, chez Michel Henry, la réponse apportée à la question d'autrui se précise au même moment que ne se précise le concept de Vie absolue comme auto-affection au sens fort et comme transcendance dans l'immanence¹⁷, cela à travers une lecture phénoménologique du christianisme, en particulier celle de la doctrine du corps mystique du Christ¹⁸.

¹⁶ Ce critère d'une praxis proprement culturelle est développé par Michel Henry dans *La barbarie*, notamment 13-42.

¹⁷ Sur la différence entre «auto-affection au sens fort» et «auto-affection au sens faible», voir notamment M. Henry, *C'est moi la vérité*, cit., pp. 135-141 ainsi que l'étude de R. Gély, *La vie sociale, le langage et la vulnérabilité originaire du désir: Réflexions à partir de l'œuvre de Michel Henry*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6, 2010, pp. 1-31.

¹⁸ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, pp. 350-360.

Mais comment justement penser concrètement pareille communauté dans l'immanence affective¹⁹, si ce n'est en partant tout d'abord d'une communauté intra-mondaine pour ensuite mettre en évidence son nécessaire fondement affectif par une contre-réduction qui prend en quelque sorte à rebours l'ordre fondant-fondé²⁰.

A cet égard, les exemples du chapitre 3 de *Phénoménologie matérielle* – intitulé *Pathos-avec* – sont éloquents: l'enfant en bas âge et sa mère, l'hypnotisé et l'hypnotiseur, l'analysant et l'analysé.

Il s'agit bien, dans ces exemples, de trois «communautés» dont il faut tout d'abord souligner qu'elles forment *aussi* des communautés *visibles*, c'est-à-dire intra-mondaines. De toute évidence, il est en droit possible de voir la mère tenir son enfant, tout comme il est possible de voir l'analysant s'adresser à l'analysé ou au contraire se taire, etc. Mais cela signifie aussi que, à l'intérieur de chacune de ces communautés, l'affectif se trouve *médiatisé* par l'intentionnel. En effet, il faut

¹⁹ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., p. 166: «Pour autant que la vie s'auto-affecte immédiatement sans l'écart d'aucune Différence, hors représentation et hors monde [...], alors en effet tout ce qui a trait à la communauté, à ses membres et à leurs relations, se trouve déporté d'entrée de jeu hors du monde qui nous semble pourtant être celui où les hommes sont ensemble. Devons-nous dire alors que, en dépit de l'apparence, toute communauté est invisible? Prenons ce risque».

²⁰ Le concept de contre-réduction a précisément le sens de cette réduction radicalisée qui régresse du fondé au fondant immanent, voir notamment M. Henry, *Phénoménologie non intentionnelle: Une tâche de la phénoménologie à venir*, in *Phénoménologie de la vie*, tome I, PUF, Paris 2003, pp. 115-117.

bien, à un moment ou à un autre et *pour qu'il y ait effectivement communauté agie*, que la mère puisse tenir son enfant, le serrer contre elle, etc. Et il faut bien que l'analysant puisse, à quelque moment du moins, s'adresser à l'analyste pour qu'il y ait *effectivement* transfert, c'est-à-dire modalisation de l'affect en tant que dirigé vers cette personne qui est sujet-supposé-savoir et figure d'amour. Si c'est donc bien le transfert et, avec lui, l'affectivité ainsi que la communauté *immanentes* qui sont décisifs et déterminants pour le destin de la cure, on a effectivement raison de mettre en garde contre une dérive herméneutique de la psychanalyse pour laquelle seule compterait l'interprétation telle qu'elle est formulée dans les échanges langagiers entre l'analysant et l'analyste, voire silencieusement par l'analysant²¹.

Mais il faut alors également souligner que l'affectivité, ici sous la forme du transfert, se modalise grâce notamment à un *cadre* intra-mondain – le dispositif de la cure – qui passe nécessairement par ce que Michel Henry appelle le «langage du monde»²². Ainsi, l'affectivité – qui n'est autre que le langage ou plutôt la *parole de la vie*²³ – se modalise à travers l'usage de la parole du *monde*, parole adressée à un être en chair et en os (*leibhaftig gegeben*). La dynamique transférentielle de la cure psychanalytique – et, semble-t-il, toute forme de pathos-avec – est dès lors comparable à cette dynamique qui, selon Kandinsky, se déploie dans la réception de l'œuvre d'art, à savoir que la rencontre avec l'objet œuvre-d'art a pour essence les

²¹ Michel Henry critique explicitement une telle dérive dans *Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*, in *Phé- nomé- nologie de la vie*, tome II, PUF, Paris 2003, pp. 166-172.

²² M. Henry, *Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)*, in *Phénoménologie de la vie*, tome III, PUF, Paris 2004, pp. 325-348.

²³ *Ibid.*

résonances *intérieures* qu'elle produit ou occasionne, c'est-à-dire qu'elle actualise.

Et ce qui vaut pour la cure psychanalytique vaut également pour les autres exemples envisagés dans *Phénoménologie matérielle*. Ainsi, une mère qui ne peut tenir son enfant se trouve être *privée* d'une part considérable de la relation *affective* avec celui-ci. C'est donc que cette relation, bien qu'immanente en son fondement, vit aussi de cette *vie de l'intentionnalité* par laquelle elle déploie son dynamisme, ses potentialités. De même, enfin, l'hypnose requiert de toute évidence la co-présence intra-mondaine de l'hypnotiseur et de l'hypnotisé. Bref, ces exemples montrent non seulement que l'exercice de l'intentionnalité est de part en part affectif, comme le souligne avec force Michel Henry, mais ils montrent aussi que l'affectivité nécessite le déploiement d'actes intentionnels dans l'espace de la transcendance, et cela en vue d'une praxis qui «lui est conforme».

Peut-on alors concevoir une communauté affective qui ne ferait pas l'objet d'une donation intentionnelle? Si, en droit, rien ne semble interdire cette conception²⁴, ne faut-il pas cependant admettre que,

²⁴ Si l'un des buts du chapitre 3 de *Phénoménologie matérielle* est de montrer que toute communauté est, en son fondement, pulsionnelle (c'est-à-dire affective, immanente), un passage important d'*Incarnation* semble bien présenter la co-donation affective et intentionnelle comme un fait originaire, un «archi-fait» pour ainsi dire incontournable: «Notre action ne se déroule pas d'abord en nous pour surgir tout à coup hors de nous. Vivante, elle appartient à la vie depuis toujours et ne la quitte pas. Objective, elle l'est aussi depuis toujours, sous l'aspect par exemple du déplacement objectif de notre main – une main elle-même objective comme notre corps objectif dont elle est une partie. Corporéité vivante, corps objectif mondain sont des a priori. Ce sont deux a priori de l'expérience de notre

pour ce vivant intentionnel qu'est l'homme, une telle communauté serait, à l'instar d'une seconde naissance purement immanente, encore une fois «comme si elle n'était pas»²⁵? Dire qu'une telle communauté est une *communauté empêchée* dans le monde mais pourtant bien réelle dans la Vie, c'est semble-t-il encore admettre au moins une forme de donation, à savoir celle qui justement exprimera l'empêchement, le malaise, bref, celle qui traduira la «non-conformité» de l'état du monde par rapport au vivant. Si c'est essentiellement dans *La barbarie* que Michel Henry thématise le malaise qu'engendre l'impossibilité d'une praxis culturelle, il n'y aborde pas explicitement les conséquences sur la communauté des vivants. Mais cette dernière dimension, celle d'une communauté empêchée, apparaît très clairement dans son roman *Le fils du roi*.

En effet, l'élément tout à fait central de ce roman paru en 1981 est le thème de la solitude, de l'isolement auxquels sont condamnés les parias de la société. Le corollaire de ce thème est celui de la *communauté retrouvée*, mais également celui de la *fragilité* de ces retrouvailles ainsi que leur *échec* final et, semble-t-il, définitif. Pourtant, dans l'œuvre théorique henryenne, la communauté des vivants est avant tout pensée dans sa *puissance*, c'est-à-dire comme fondement proprement *indestructible* de toute communauté dans le

corps qui ne sont eux-mêmes que l'expression de la duplicité de l'apparaître, laquelle est un Archi-fait». (M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 217).

²⁵ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., pp. 171-172 semble prudemment envisager cette question: «En voulant concevoir la communauté des hommes hors monde, comme si elle n'était pas une communauté des hommes dans le monde [...], ne nous plaçons-nous pas dans l'abstraction?», avant de conclure sur «le retour à l'Arché, au toujours présent et au toujours agissant», c'est-à-dire sur la continuité de l'affectivité dans la genèse et le déploiement des communautés.

monde, et non dans sa fragilité²⁶. C'est dire que n'y apparaît guère la nécessité, pour la communauté dans la vie, d'être pour ainsi dire doublée de communautés «en chair et en os» qui l'inscrivent, en tant que communautés possibles parmi d'autres, dans l'ordre intramondain et qui réalisent dans cet ordre ce qui est désiré par la vie, c'est-à-dire par l'ordre de l'affectivité. Pour montrer le besoin en quelque sorte vital d'une telle inscription, il fallait sans doute placer au centre du récit le cas extrême de ceux qui, atteints de folie ou désignés comme tels, représentent la figure la plus radicale de l'éloignement du monde. En mettant au centre le thème de l'isolement et de l'exclusion sociale, puis celle d'une communauté retrouvée avant de terminer *in fine* sur l'échec de celle-ci dans le monde, *Le fils du roi* n'est pas sans posséder des traits similaires à *La guerre de la fin du monde* de Mario Vargas Llosa qui paraît la même année. Dans les deux récits, une communauté d'exclus se forme et, bien qu'apparaissant comme délirante, c'est néanmoins d'une communauté retrouvée qu'il s'agit, dans le sens où elle fait revivre ses membres en leur redonnant une dignité qu'ils pensaient ne plus posséder²⁷. Cette renaissance communautaire semble alors acquise définitivement et contenir la promesse de perdurer à l'avenir²⁸.

²⁶ Les chapitres conclusifs de *C'est moi la vérité*, *Le christianisme et le monde* et *Le christianisme et le monde moderne*, donnent cependant des pistes pour penser pareille fragilité ou fragilisation de la communauté dans la Vie, voir M. Henry, *C'est moi la vérité*, cit., pp. 292-345. Le dernier chapitre, en particulier, est à mettre en parallèle avec les analyses effectuées auparavant par Michel Henry dans *La barbarie*.

²⁷ M. Henry, *Le fils du roi*, Gallimard Paris 1981, p. 48: «Nous avons tout oublié, nous étions ensemble, nous étions heureux».

²⁸ *Ibid*, p. 208: «Souviens-toi de ces vérités mystérieuses dont tu nous parlais le soir. Tu nous disais: le soir viendra, la nuit viendra, mais vous ne serez plus jamais seul».

Dans les deux romans toujours, la communauté qui se forme autour d'une figure charismatique, voire messianique, est une sorte d'utopie religieuse réalisée et son écrasement final, son échec brutal, apparaît comme l'effondrement définitif de ce qui, pendant un temps, avait pu porter une promesse de salut collectif et individuel: «Hélas, où sont mes amis? [...] Où est le temps où nous étions ensemble, où de son plumeau magique notre joie volatilisait la laideur des choses, transfigurait cette maison de morts en un palais de lumière? Un fleuve sans couleur où roulent des jours inutiles me sépare de cette terre lointaine et la dérobe à mes yeux»²⁹.

Du point de vue phénoménologique, la conclusion paraît inéluctable: la communauté des vivants dans l'immanence affective demande à être réalisée dans l'ordre intra-mondain dont elle constitue par ailleurs le fondement. Bien qu'elle contienne en elle, à titre de potentialité, une réalisation qui lui serait «conforme», la communauté pathétique «requiert», pour devenir effective, que cette potentialité soit actualisée. Faute de quoi la communauté subsiste, certes, mais pour ainsi dire incognito, du moins en ce qui concerne le monde devenu alors un «fleuve sans couleur où roulent des jours inutiles», et elle subsiste également dans le malaise qui est le corollaire immanent de sa non-réalisation dans l'ordre transcendant.

Ce résultat s'applique de manière analogue à la seconde naissance. Le bouleversement émotionnel qu'elle constitue doit pouvoir s'exprimer dans un bouleversement intentionnel qu'accompagne nécessairement l'œuvre de miséricorde, c'est-à-dire dans l'action qui, pour être elle aussi fondée en une praxis immanente, n'en doit pas moins s'insérer dans l'espace intra-mondain. A défaut, le dynamisme

²⁹ *Ibid.*, p. 198.

de l'affectivité demeure un mouvement empêché. Le désir de communauté et la communauté pulsionnelle elle-même subsistent bel et bien³⁰, tout comme le bouleversement immanent de la seconde naissance. Mais, comme toute praxis doit pouvoir aussi devenir action dans le monde, l'impossibilité d'une traduction conforme à son désir a elle-même des conséquences sur le plan de l'immanence affective: c'est désormais un désir et une seconde naissance empêchée que le vivant éprouve, et son non-remplissement intuitif va de pair avec un changement affectif ou matériel qui se manifeste sous l'espèce du malaise et de l'insatisfaction.

L'on retrouve ici l'enseignement qui était déjà contenu implicitement dans *La barbarie*. La praxis culturelle nécessite des médiations afin de pouvoir s'accomplir. Si la barbarie est possible, c'est certes d'abord parce qu'un désir de se fuir peut apparaître au cœur même de l'immanence. Mais ce désir ne peut devenir effectif que dès lors qu'il met en place, d'abord idéologiquement et ensuite pratiquement, des dispositifs qui, petit à petit, annuleront ceux de la culture. C'est donc à travers la dichotomie henryenne opposant la culture à la barbarie qu'il faut relire les problématiques de la seconde naissance et de la communauté des vivants – problématiques d'ailleurs intimement liées, puisque retrouver la Vie absolue, c'est du même coup retrouver la communauté des vivants en celle-ci. De cette relecture, il faut conclure que la seconde naissance et la communauté des vivants exigent – pour devenir effectives – la mise en œuvre de médiations, d'actions capables de les insérer dans le

³⁰ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, cit., pp. 174-179.

monde, de *conditions de vie* appropriées et «conformes» au désir immanent de communauté et de salut. En d'autres termes, elle montre que c'est en changeant le monde que se soutient le désir de vivre.

HIERODRAMMATICA

Una rilettura fenomenologica dell'esperienza religiosa tra negatività e manifestazione

G. Bezzi

Abstract

This contribution aims to reread, from a phenomenological perspective, the configuration of religious experience, starting from the analysis of the university course held in Freiburg by M. Heidegger. The purpose is not to analyze what the author wrote, but to highlight the innovations that his speculative model— even more radical than Husserl's—can bring to the field of religious experience.

Parole chiave: Contraddizione, Fenomenologia, Negatività, Esperienza religiosa, Sacro.

Keywords: Contradiction, Phenomenology, Negativity, Religious experience, Sacred.

Introduzione

Il presente contributo intende proporre una rilettura fenomenologica dell'esperienza religiosa intendendola come articolazione della manifestazione del sacro (hierodrammatica), caratterizzata da negatività e contraddizione. Muovendo dall'impianto fenomenologico heideggeriano, l'esperienza religiosa viene qui interpretata non come esperienza irenica, ma come forma dell'esistenza stessa, in cui il sacro si manifesta non attraverso la trasparenza dell'apparire, ma mediante l'opacità del suo darsi.

È all'interno di questo orizzonte che si riattiva la domanda originaria del pensiero occidentale: quella circa l'esistenza di un (totalmente) altro rispetto al mondo dello spazio e del tempo. Essa – la domanda originaria – non si configura soltanto come un mero interrogativo metafisico, ma come la questione strutturale del pensiero stesso, che si scopre sempre situato su una soglia liminale: incapace di esaurire il senso della domanda che formula e, al tempo stesso, costretto a ritornare continuamente su di essa sapendo di non poterla mai esaurire.

In questo orizzonte, il metodo fenomenologico, inaugurato da Edmund Husserl e radicalizzato in modo decisivo dal giovane Martin Heidegger, mette in questione il primato di una razionalità fondata esclusivamente sull'atto giudicante dell'intellezione e sulla struttura dialettico-oppositiva di soggetto-oggetto. La fenomenologia, soprattutto nella svolta heideggeriana, assume come punto di partenza l'esperienza vissuta (*Erlebnis*) nella sua originarietà come campo di manifestazione dell'essere e di percezione del valore. In tal modo, essa si configura non come una semplice metodologia descrittiva, ma come una trasformazione del modo stesso di intendere il sapere e la razionalità, il cui fine non è più quello di spiegare il manifesto, ma di chiarire il suo non ancora dispiegato. Ciò che viene messo in questione non è semplicemente il primato del *cogito*, così come da Cartesio a Husserl è stato tradizionalmente assunto, ma il suo statuto ontologico. Nel momento della cogitazione genericamente intesa, l'atto del pensare tende a essere inteso come un atto soggettivo, mentre, *in vero*, altro non è che l'atto (evenemenziale) del Pensiero stesso, che nel suo essere pensato non si auto-cogita, ma si dà nel suo farsi essere-pensato. In questo senso, il Pensiero non si presenta in quanto pensabile, bensì si dà *come* pensabile *in quanto* 'pensabilizzato', ossia diviene condizione di

possibilità priva di concettualizzazione e di oggettivazione dell'essere dell'uomo e del suo cogitare.

All'interno di questo quadro, il trattamento fenomenologico dell'esperienza religiosa non rappresenta un ambito marginale, ma una delle sue applicazioni teoricamente più decisive, e le riflessioni di autori come Edith Stein, Max Scheler, Eugen Fink, Martin Heidegger ed Emmanuel Lévinas mostrano come la fenomenologia abbia da tempo riconosciuto nella religione un luogo privilegiato di manifestazione di eccedenza, alterità e senso. Tuttavia, tale ambito non si esaurisce in una descrizione pacificata o irenica del sacro, come potrebbe emergere da una certa lettura di J. -L. Marion¹. Al contrario, l'esperienza religiosa continua a manifestare una struttura intrinsecamente problematica, violenta e tragica, che interpella radicalmente l'individuo e il suo modo di abitare il mondo.

Il presente contributo, muovendo dagli scritti giovanili di Martin Heidegger, intende proporre una rilettura dell'esperienza religiosa che, pur radicata nell'impianto fenomenologico heideggeriano, ne sviluppi criticamente le implicazioni ontologiche ed ermeneutiche. Il metodo adottato sarà fenomenologico e interpretativo, con l'obiettivo di elaborare una comprensione dell'esperienza religiosa come forma di manifestazione caratterizzata da negatività, contraddizione e opacità.

¹ Cfr., J. -L. Marion, *In sovrappiù. Studi sui fenomeni saturi*, Inschibboleth 2025; *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Inschibboleth 2024. C. Canullo, *Destituzione dell'ontologia e rovesciamento della fenomenologia in Réduction et donation*, in G. Ferretti (a cura di), *Fenomenologia della donazione. A proposito di «Dato che» di Jean-Luc Marion*, Morlacchi Editore, Perugia 2002.

In tale prospettiva, l'esperienza religiosa verrà interpretata come una vera e propria *hierodrammatica*: non come dramma teologico in quanto divino – analogamente a quanto ha fatto sul versante teologico Hans Urs von Balthasar² -, ma come struttura drammatica della manifestazione del sacro nella realtà dell'esistenza umana.

Il testo si articola in tre momenti principali: una prima parte dedicata a una ricognizione storico-teorica della fenomenologia dell'esperienza religiosa nella prospettiva heideggeriana; una seconda parte volta a sviluppare una radicalizzazione ontologica di tale prospettiva, orientata verso una topologia del sacro; una terza parte, infine, proporrà un modello fenomenologico alternativo ai paradigmi dell'apparenza e dell'inapparenza, fondato sulla categoria dell'opacità, intesa come struttura di manifestazione del sacro nella contraddizione, nella negatività e nella profondità dell'Evento.

Lo squarcio delle profondità

Affrontare fenomenologicamente la tematica dell'esperienza religiosa costituisce la prima operazione teoreticamente significativa che Heidegger fa all'interno della metodologia ereditata da Husserl. Il corso invernale del 1920-21 tenuto presso l'università di Friburgo, *Phänomenologie des religiösen Lebens*³, si presenta fin dall'inizio non soltanto come una rilettura in chiave contemporanea di figure religiose come Paolo di Tarso e Agostino, ma soprattutto come una

² H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. II, III, IV, V, Jaca Book, Milano 2022.

³ Cfr., M. Heidegger, Gesamtausgabe Band. 60, tr. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, da adesso il lemma *Gesamtausgabe* sarà abbreviato in HGA.

radicalizzazione del metodo fenomenologico⁴. Il suo nucleo non è *πλέον* la coscienza intenzionale e trascendentale, secondo il modello husserliano⁵, ma la struttura stessa dell'esperienza come campo originario della manifestazione del senso.

Se, infatti, la fenomenologia si propone di studiare il fenomeno nella positività coscienziale intramondana, la riflessione heideggeriana sembra invece porsi ai limiti della fenomenologia stessa. Essa non si concentra sul semplice condurre religiosamente l'esistenza secondo una determinata tonalità te(le)ologica, come hanno fatto F. Schleiermacher⁶, S. Kierkegaard⁷, W. Hermann⁸, ma mira a cogliere ciò che si situa ai margini dell'esistenza stessa: la presenza del sacro e del religioso come dimensioni strutturali sebbene parergonali. Queste, a loro volta, non risultano come un *was* esistenziale (contenuto), ma come la forma dell'esistenza (*wie*)⁹. L'indagine heideggeriana, pur muovendosi nel solco della fenomenologia husserliana, contiene già in sé una critica latente al maestro, che conduce a una discontinuità metodologica e ontologica fondamentale e decisiva.

⁴ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a HGA 59, §15

⁵ Si consideri specificatamente E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol I, Husserliana III, § 24.

⁶ Cfr., F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Reclam Verlag, Ditzingen 1997.

⁷ S. Kierkegaard, *Aut aut*, Mondadori, Milano, 2016.

⁸ W. Hermann, *Wahrheit-Geschichte-Erleben. Grundzüge der Theologie*, a cura di D. Korsch, M. D. Krüger, F. Priztke, Mohr Siebeck, Tübinga 2024.

⁹ Cfr., HGA 60, p.117; G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Trauben, Torino 2001, in particolare i capitoli IV e V.

Il religioso di cui Heidegger parla in tutti i suoi scritti, dai testi giovanili fino a quelli più maturi, non si configura mai come il contenuto di fede di una determinata religione¹⁰, ma come un vero e proprio esistenziale, o meglio come l'esistenziale fondamentale, in quanto non astratto e avulso dalla realtà, ma intimamente connesso a questa e capace di modificarla radicalmente. L'apertura religiosa in cui il *Dasein* si in-tra-tiene non viene analizzata a partire dalla Rivelazione, ma dagli effetti che essa ha pro-vocato nell'esistenza. In questo senso, Heidegger opera una vera e propria rivoluzione interna anche al campo della teologia sistematico-fondamentale: per comprendere ciò che non è pienamente razionalizzabile sebbene sia razionale¹¹, occorre rovesciare il paradigma interpretativo, passando

¹⁰ Cfr., M. Heidegger HGA 60, p.122. In questa pagina, la figura di Dio non si configura come un sostegno capace di infondere serenità e tranquillità; al contrario, in quanto dinamismo incessante, egli si mostra all'uomo come ciò che, in virtù della sua assolutezza, priva violentemente l'individuo di ogni sostegno. Questa sottrazione non è però distruttiva in senso negativo, ma ha una funzione originaria: apre l'esistenza individuale in modo sempre più radicale all'orizzonte dell'apertura, sottraendola a ogni forma di stabilizzazione, fondamento e *stasis*. La stasi esistenziale, pur traducibile con «stare fermo», non indica dunque una stabilità o una condizione di equilibrio, bensì una struttura asimmetrica, di tensione interna e di squilibrio originario.

¹¹ Necessaria è qui la distinzione tra *razionale* e *razionalizzabile*. I due concetti, sebbene apparentemente affini, rinviano a piani teorici profondamente diversi. Razionalizzabile è tutto ciò che può essere ricondotto entro una forma di ordinamento logico e funzionale. Per razionale si intende, invece, ciò che possiede la struttura di senso originaria, una forma di normativa interna che non deriva da un processo di intellettualizzazione interno, ma che gli appartiene costitutivamente. Secondo questa prospettiva, il razionalizzabile non fonda il razionale, ma lo presuppone: mentre il primo opera su contenuti che possono essere intellettualmente ordinati, il secondo rappresenta una dimensione

dalla ri-velazione alla ri-vestizione che questa ha avuto nel corso della storia del mondo. Solo a partire da ciò che è esperienzialmente percepibile diventa possibile una fenomenologia dell'esperienza religiosa, intesa come analisi ed ermeneutica delle modalità di manifestazione e non delle origini trascendenti del fenomeno.

Fenomenologia dell'esperienza religiosa significa, in questa prospettiva, indagare la forma mediante la quale il religioso e il sacro si incardinano in una realtà totalmente altra rispetto alla loro natura: il tempo, lo spazio e la frammentarietà che contraddistinguono l'esistenza. Ciò comporta, secondo questa prospettiva, un processo di in-alterazione, o meglio, in-altrazione del proprio valore, per cui il sacro non si impone come contenuto positivo, ma come trasfigurazione strutturale del senso. In questo quadro, diviene impossibile parlare fenomenologicamente di una verticalità e orizzontalità come categorie interpretative dell'evento (del) religioso, poiché esse rinviano a una certa metafisica onto-teologica che non resta in superficie rispetto alla radicalità e alla profondità dell'esperienza, ma ne oscura l'originarietà.

La nozione di *Erfahrung*, secondo questa prospettiva, viene radicalmente trasfigurata. Essa non indica più l'empiria del *factum brutum* nel quale ci si imbatte quotidianamente, ma un modo intensivo del vivere, espresso dal prefisso *Er-*, in relazione al *fahren* dell'esistenza. L'intensificazione diventa allora una categoria fenomenologica fondamentale: essa consente di salvare l'empiria dall'empirismo, sottraendo l'esperienza alla riduzione a semplice dato e restituendola alla profondità abissale e misteriosa da cui proviene. È proprio l'intensificazione, accompagnata dalle

originaria di senso alogica rispetto al razionalizzabile ma, in ogni caso, significativamente carica di significato.

Stimmungen, che permetterebbe a Heidegger di pensare congiuntamente ciò che è accessibile *per lumen rationis* – il pensabile – e ciò che si manifesta *ex lumine Dei* – il pensabilizzabile –, senza ridurre l’esperienza né a storicismo né a psicologismo¹².

La fenomenologia heideggeriana non si limita, pertanto, a determinare il fenomenico, ma mira a far emergere il fenomenale a partire dalla sua stessa fenomenicità, ovvero includendo ciò che eccede la sua stessa apparenza: la fenomenalità. L’ente non designa soltanto ciò che è reale, inteso semplicemente come ciò che è lì presente, ma comprende anche il possibile, il necessario e il casuale come dimensioni *interne* all’esperienza stessa. Heidegger si colloca così nei punti di immanenza dell’inaudito, là dove *si gioca* il destino dell’esistenza. Scriverà anni dopo «Das vielfältig Widerwendige im Spiel der Fuge»¹³, e tali contraddizioni sono sempre e soltanto interne all’esperienza stessa, mai esterne.

È da questo punto che diviene possibile parlare fenomenologicamente dell’esperienza religiosa: non a partire dalla

¹² Si rimanda a W. M. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Vero Verlag, Norderstedt 2019; *System der Philosophie*, Engelmann, Leipzig 1897; T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Verlag der Wissenschaften, Berlino 2017; *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Lipsia 1903; W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Berlino 1981; E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Kessinger Publishing, Whitefish 2010.

¹³ HGA 100, p. 120; tr. it. dell’autore «Molteplici sono le contrarietà nel gioco della fuga». Il termine *Widerwendige* è un neologismo introdotto da Heidegger, il quale non intende indicare la contraddizione logica, ma una tensione dinamica, un contro-movimento strutturale, una polarità interna che accade nel gioco di rimandi oppositivi.

saturazione del fenomeno o da un'eccedenza positiva¹⁴, ma dalla tragicità costitutiva dell'esistenza. L'esperienza religiosa emerge dalla lacerazione e dallo squarciamento originario non perché l'individuo ricerchi il religioso a partire dal proprio male, ma perché è nella condizione di instabilità ed incertezza – cifra della *Umbegreifen*¹⁵ –, che il sacro si dà nel suo farsi essere-pensato. Se ci si limitasse alla pura positività del positivo, ovvero in uno scenario irenico, non si terrebbero conto delle due dimensioni costitutive del sacro e dell'esperienza religiosa: il sacrificio e la gratuità. Dove, infatti, possono manifestarsi queste due dimensioni se non in ciò che appare chiuso in sé stesso e destinato a restare tale? L'esperienza religiosa si configura così come l'esperienza fondamentale per cogliere la paradossalità dell'Evento, secondo lo Heidegger della maturità, la contraddizione dell'Essere. La *religiösen Leben* diventa chiave ermeneutica per comprendere l'accadere non del positivo, ma della positività – non di un dio distante dall'uomo ed incapace di soffrire, ma di Dio fattosi uomo per l'uomo e morente per l'uomo in Dio – all'interno non del negativo astratto, ma della negatività esistenziale, ossia non ciò che nega l'essere e il valore della realtà, ma ciò che, nella sua negazione, li rende possibili e dinamici. Ciò che interessa a Heidegger non è infatti la religiosità o la sacralità della vita, come poteva interessare ai suoi colleghi Karl Barth¹⁶ e Rudolf Bultmann¹⁷, ma la vita(lità) della sacralità che accade

¹⁴ Cfr., nota due.

¹⁵ Cfr., K. Jaspers, *Die Chiffren der Transzendenz*, Schwabe Verlag, Basilea 2011; G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza*, Il Mulino, Bologna 2020.

¹⁶ Cfr., K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 2,2, *Die Lehre von Gott*, Theologische Verlag, Zurigo, 1959; *Die kirchliche Dogmatik*, 3,3, *Die Lehre von der Schöpfung*, Theologische Verlag, Zurigo 1961.

¹⁷ R. Bultmann, *Marburger Predigten*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1956.

(contraddittoriamente) nella realtà. Per questo motivo non vi è spazio per le categorie di verticalità e orizzontalità, ma per una terza capace di coniugarle sintatticamente e sinesteticamente: la profondità. È nel buio più profondo, nel peccato più atroce, nell'imperdonabile per eccellenza e nella lacerazione più estesa che accade l'impossibile: il sacro, il quale non ricopre una funzione salvifica, ma solo redentrice¹⁸. Lo spazio abitato viene così trasfigurato: non attraverso una metamorfosi della finitudine¹⁹, ma mediante un'apertura interna allo squarcio ontico, in cui transappare il luco originario del Negativo. Proprio laddove Agostino riconosce il proprio peccato e Paolo si reca a perseguire i cristiani accade l'avvenimento dell'eccedenza che ha donato luce nuova alla vita dei due personaggi ed il cui cambiamento non è riducibile al mutamento morale, ma si manifesta come trasformazione dello sguardo sul reale.

Si configura un nuovo modo di «fare fenomenologia», che non si concentra né sul darsi del dato, né, allo stesso tempo, sul suo non-darsi, bensì sul darsi del non-dato. Detto altrimenti, la fenomenologia dell'esperienza religiosa non è una riflessione sul manifestarsi positivo dell'eccedenza, ma un ri-pensare (*Andenken*) la realtà secondo categorie strutturali nuove: contraddizione, negazione e profondità.

¹⁸ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology, Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press, Oxford 2013.

¹⁹ Cfr., E. Falque, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione*, San Paolo Edizioni, Ciniesslo Balsamo (MI) 2014.

Fenomenologia: da riduzione a inversione

È dunque nella profondità esistenziale, quale espressione della più originaria profondità ontologica ed evenemenziale, che diviene possibile cogliere la presenza dell'eccedenza. Questa, pur nella sua radicale eteronomia rispetto alla realtà mondana, entra tuttavia in relazione con essa in modo effettivo e strutturale. Tale relazione è insieme reciprocante e asimmetrica: il sacro, nella sua *stasis* immanente, dischiude la *kinesis* economica coinvolgendo il mondano che ne resta avvolto. Questa correlazione conserva intrinsecamente un carattere contraddittorio, poiché ciò che non è ente si manifesta solo attraversando l'ente stesso. L'individuo, in questa prospettiva, non si comprende più soltanto abitante di un mondo, ma si riscopre soggetto di una duplice appartenenza: storicamente e territorialmente situato, ma al contempo strutturalmente aperto allo squarcio della Verità²⁰.

²⁰ L'influenza paolina in Heidegger è qui particolarmente significativa. L'apostolo scrive infatti in Filippesi 3, 20 «La nostra patria invece è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo». In questo passo è possibile cogliere come l'individuo, nonostante sia situato nell'orizzonte dell'immanenza, non ne diventa prigioniero, ma resta sempre aperto allo scenario della trascendenza. La trascendenza, in questa maniera, non è considerata come fuga dal mondo, ma come elevazione non *dal* mondo, ma *in* esso. In questo senso, la trascendenza non elimina la mondanità, ma la disloca evitando che il singolo si assolutizzi e si chiuda in se stesso. L'esperienza religiosa, dunque, non si esprime come evasione dal mondo, ma, sapendo di abitarlo in modo non definitivo e totalizzante, si orienta sempre verso l'ulteriorità, intravedendo *nella* mondanità stessa il punto di fuga che rinvia oltre essa.

L'apertura all'escatologico non sottrae il singolo alla sua collocazione spaziale (*Raum*), ma lo riconsegna ad essa in forma radicalmente trasfigurata. Il *Raum* non viene negato, ma intensificato. È nel confronto con i limiti, i pericoli e le fratture del mondo che si rende accessibile la profondità originaria. In questo orizzonte si chiarisce il nuovo modo heideggeriano di intendere la fenomenologia riguardante l'esperienza religiosa: essa non è più soltanto una postura metodologica o epistemologica, ma, nella sua radicalizzazione, assume la forma di un impegno intellettuale kenotico, nel quale il pensiero si spoglia delle proprie pretese fondative per lasciar emergere ciò che accade.

Nella lettura di Agostino e Paolo, il concetto di *Rivelazione*, depurato dalla sua rigidità dogmatica per farne emergere la portata esistenziale, viene inteso come evento prima che come contenuto dottrinale. Heidegger, a tal proposito, ne ricostruisce la struttura attraverso tre movimenti fondamentali. Il primo consiste nella sospensione dell'esperienza immediata della manifestazione di Cristo, che consente di sottrarsi tanto al meccanismo moderno della soggettivazione e antropomorfizzazione, quanto alla riduzione sentimentale del religioso. Il secondo riguarda la verifica del limite della vita propria in rapporto a Dio, inteso non come elemento aggiuntivo, ma come coincidente con la vita stessa – qui ci troviamo dinanzi ad un'interpretazione squisitamente cristiana e altamente teologica in riferimento a *Confessiones* X, in particolare al passo in cui Agostino scrive «Quid autem amo, cum te amo?»²¹; il terzo consiste nella rilettura anagogica del vivere, ossia nell'assunzione dell'esistenza sotto il punto di vista della fede, come apertura a un punto di fuga che sottrae l'atto alla mera orizzontalità filosofica.

²¹ HGA 60, p. 178; tr. it., op. cit., p. 250 e seguenti.

Questi tre movimenti possono essere espressi, nella grammatica heideggeriana come *Entbergung*, *Verbergung*, *Bergung*: disvelamento, velamento e custodia. La ricerca di Dio, inteso come la vita della vita (*Gott als vita vitae*), si configura come un movimento esistenziale (*einen existenziellen Bewegungssinn*), nel quale si produce un rischiaramento dell'umano che resta inaccessibile nella quotidianità caratterizzata dal rovinio²².

È precisamente nelle lacerazioni più irreversibili e nei punti di immanenza dell'inaudito che diviene possibile cogliere la presenza del sacro. La sofferenza, la finitudine e la frattura non sono ostacoli all'esperienza religiosa, ma il suo luogo del darsi pienamente. Qui si manifesta una luce altra rispetto a quella naturale, una luce che non chiarifica ma che rischiarizza esistenzialmente: una luce che non proviene dall'esterno, ma scaturisce dall'interno stesso della situazione. L'ente non viene negato, ma trasfigurato nel suo modo di apparire: non più semplicemente «in quanto» ente, ma «come» ente, cioè come portatore di un senso che eccede la sua mera fattualità. Quando, per esempio, un individuo si trova perso all'interno di una foresta comincia a vedere tutti gli alberi circostanti uguali tra loro, non riuscendo, in questa maniera, a trovare una via d'uscita. In questo caos non disordinato, ma omogeneo, ecco che la luce gli indica l'uscita non in maniera immediata, ma sempre e solamente trasfigurando l'identità tipica dell'ontico anonimo, ovvero donando nuova luce agli alberi, i quali non si manifestano più «in quanto» alberi, ma «come» alberi, quindi ri-donando all'ente una nuova identità che non elimina il suo statuto naturale, ma lo eleva. La luce, in questo orizzonte, deriva da due dimensioni che

²² Per ulteriori approfondimenti si rimanda a HGA 61, capitolo secondo, A e B.

non si contrappongono dialetticamente, ma si intrecciano e compenetrano: la verticalità, ovvero quella solare che, rifrangendosi tra le vette delle montagne e gli squarci delle valli, illumina il sentiero; e la bassezza, che si rivela nella rifrazione della luce nelle pozzanghere, restituendo splendore agli elementi circostanti.

In questa dinamica, la realtà non si configura più come semplice composizione di spazio e tempo, ma come loro *gioco* reciproco²³. L'esperienza religiosa opera così un'inversione strutturale: non è più il tempo a determinare lo spazio, ma lo spazio a riorganizzare il tempo nelle sue varie sfumature di intensificazione²⁴. Il *dove*, secondo tale prospettiva, precede il *quando*: il territorio (*Land*) si trasforma in luogo (*Erde*) nel momento della relazione con l'altro, quest'ultimo (il luogo) in spazio sacralizzato e sacro (*Ort*) mediante l'intensificazione in vista della sua apparizione. L'evento non sacralizza dunque il mondo dall'esterno, ma ne rivela la sacralità latente.

Scriva Heidegger a tal proposito «Il qui e ora, lo spazio e il tempo sono le forme del molteplice e dell'antitetico; non offrono alcun

²³ Per ulteriori approfondimenti rimanda a HGA 2, p. 193; HGA 3, pp. 101-103, 226; HGA 9, pp. 166-167; HGA 65 § 243; HGA 79, p. 65.

²⁴ Se infatti tutta la speculazione occidentale, dall'antichità alla modernità, si era sviluppata come una sorta di crono-storia, ora, grazie alla radicalizzazione fenomenologica di Heidegger, la riflessione si configura come una sorta di topo-storia. Per «storia» non si intende tanto lo *historisch*, ma il *geschichtlich*, ossia una storia vissuta e situata. In questo senso, Heidegger si fa erede della lezione di Schelling in *Weltalter*, poiché come quest'ultimo concepisce la storia secondo la gradualità e l'intensificazione della manifestazione dello Spirito, così Heidegger, riprendendo la categoria dell'intensità, rovescia il paradigma schellinghiano, passando da una prospettiva crono-topologica a una topo-cronologica.

luogo all'attimo eterno, alla sovratemporalità»²⁵. Se dunque il vivere quotidiano è caratterizzato da un predominio del tempo sullo spazio, nella misura in cui ciò che interessa all'individuo è la durata delle cose e il loro temporalizzarsi entro un determinato spazio abitativo, l'evento (del) sacro, costitutivo dell'esperienza religiosa, rovescia radicalmente questa prospettiva, antepo- nendo lo spazio al tempo. Ciò che diviene decisivo non è più il «quanto dura» della cosa, ma il «dove accade», poiché è proprio il dove a catturare e coinvolgere l'individuo. Un esempio paradigmatico di questa dinamica è l'apparizione di Cristo a Paolo: ciò che l'apostolo sottolinea nelle sue lettere non è il quando dell'evento, ossia la durata della manifestazione luminosa, ma il dove del suo accadere. Nel racconto di Atti degli Apostoli 9 emerge chiaramente un gioco di prospettiva *tra* l'alto e il basso, espresso nell'immagine della luce folgorate che lo avvolge dal cielo e nella caduta a terra accompagnata dalla voce che lo interpella: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?». L'alto della luce si incontra con il basso dell'esistenza umana, non elude tali bassezze, ma le illumina attraversandole così radicalmente da trasformarle in profondità a partire da cui si manifesta il sacro. È questa l'apparizione che converte il viaggio di Paolo in itinerario verso Dio, il sentiero in via, il movimento nello spazio in cammino interiore da ripensare nell'apertura totale a Dio. L'esperienza religiosa, in questa prospettiva, si concentra primariamente sul luogo dell'evento, conducendo a una riconfigurazione della realtà intesa non più cronologicamente, ma topologicamente. Se così non fosse,

²⁵ HGA 60, p. 318, tr. it. op. cit, p. 400. Da questo breve passo emerge come, per Heidegger, sia di fondamentale importanza che il sacro si mostri primariamente in un luogo piuttosto che in tempo determinato. È nel luogo che si compie la Rivelazione, è nello spazio che si realizza la Risurrezione ed è nel mondo che prende forma la testimonianza credente.

vane risulterebbero le parole di Gesù «dove due o più di voi sono riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro». È nella mancanza che l'esperienza religiosa si incardina. Il territorio abitato si trasfigura in luogo sacralizzato attraverso l'intensificazione pro-dotta dalla presenza silenziosa del religioso. Da qui la necessità di ripensare l'esperienza religiosa non come la ricerca del sacro, ma come l'essere docili ad accogliere la presenza rivelatrice del divino che si mostra nella rivestizione del sacro.

In tale orizzonte, l'individuo non vive in funzione di un *quando* futuro che prima o poi potrebbe sopraggiungere come evento risolutivo, ovvero di un in-vista-di qualcosa che proietterebbe il senso sempre oltre il presente, poiché ciò che diviene centrale è la decisione che occorre assumere nel momento del presente. Tale decisione, a sua volta, non rappresenta soltanto la chiusura di possibilità scartate, ma anche l'apertura verso infinite nuove possibilità esistenziali.

Questo «aperto», intendibile anche come squarciamento nel reticolo spazio-temporale fenomenicamente inteso, diviene il luogo della verità. Esso si manifesta come traslucido (*Durchscheinende*), non spaziale, ma anti-spaziale, poiché in esso ogni forma di orientamento e ordine non viene meno, ma sospesa. Lo spazio che viene a costituirsi (*Ort*) non è concepibile come l'infinita somma degli enti, né è identificabile come *kaos* o *kosmos*: non è né ordine, né disordine, ma regione e ragione di ogni apparire e posizionamento, l'infinito Niente. Il cosmico, ossia l'onticità, si costituisce, in questa maniera, solamente a partire dal cosmologico, così come il mondo della natura emerge da un sottosuolo abissale e profondo da cui non solo emerge la verità, ma si dis-chiude. L'empirismo che qui si delinea non è l'empiriocriticismo di Locke e Hume, né l'empirismo

trascendentale, proposto da Kant prima, e da Deleuze poi, ma come un empirismo assoluto.

Alla fenomenologia non interessa difatti il tutto verso cui ogni cosa tende, ovvero ciò che è circoscritto nell'ambito dell'oggettivamente esperibile²⁶, ma intende istituire un ponte tra l'individuo agente e, allo stesso tempo, coinvolto dal divino e il sacro, che nel manifestarsi tradisce sé stesso non diventando altro-da-sé, ma non-sé perché per-altro. Nell'esperienza religiosa, ciò che accade non è l'inveramento della realtà da parte del sacro, ma il riconoscimento che la realtà stessa sia *già* situata nel religioso e che in esso perseveri. L'assoluto non è più il divino tipico di un monoteismo forte, totalmente avulso da ogni dinamica del divenire, ma ciò che si rende manifesto e percepibile nella realtà stessa²⁷. Il luogo del senso si colloca allora alla radice di quello naturale: è il *tra*, il frammezzo in cui accade l'incontro tra cielo-terra, mortale e divino²⁸.

Per una hierodrammatica: il problema del negativo

Trattare fenomenologicamente dell'esperienza religiosa, secondo quanto affermato finora, significa non solo porsi ai margini della fenomenologia come metodologia speculativa, ma anche modificare lo sguardo nei confronti della religione stessa. Essa non è più intesa

²⁶ Per ulteriori approfondimenti si rinvia a F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Arsenale Editrice, Venezia, p. 282. Sull'argomento si veda anche R. Schindler, *Zeit-Geschichte-enigkeit*. In *Franz Rosenzweig Stern der Erlösung*, Parerga Verlag, Berlino 2006.

²⁷ Il testo di riferimento è: H. Vorgrimler, *Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rabners zu Spiritualität und Mystik*, in (ed.) K. Lehmann, *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, Schnell & Steiner, Zurigo, 1984, pp. 62-78

²⁸ Cfr., HGA 65, pp. 86-87.

come ciò che scaturisce dall'attualizzazione pratico-concreta del *depositum fidei*, ma come realtà che in-forma e in-segna strutturalmente l'esistenza dell'individuo.

Come cambia dunque la visione della religione secondo la fenomenologia? Prendiamo come guida il passo del preconio pasquale (*Exultet*) «*felix culpa*». Come può essere felice la colpa? E soprattutto, come può il sacro emergere e riconfigurare, nella sua *στάσις*, l'intera esistenza umana? La *colpa felice* viene celebrata dalla Chiesa in un giorno particolare: quello che segue la morte di Gesù e che precede la sua risurrezione. In questo «periodo», il Gesù della fede si trova negli abissi infernali – nello *Sheol* ebraico – per liberare le anime dei giusti e aprire le porte del Paradiso. L'uomo, a sua volta, sperimenta tale esperienza nel corso della sua vita, soprattutto in momenti di sofferenza e di particolare difficoltà.

Il singolo si trova quotidianamente dinanzi a due pericoli apparentemente diversi, ma sostanzialmente simili: o vive una piattezza esistenziale che rende la realtà completamente omogenea, privando l'ordinario della sua profondità interna; o si trova immerso in un caos che lo confonde e lo sommerge, costringendolo a cercare ogni possibile spiraglio, che però lo fa sprofondare ulteriormente nell'abisso. È in questi momenti di tiepidezza e difficoltà che si manifesta il religioso²⁹. La vera novità fenomenologico-ontologica risiede proprio nel darsi del religioso in questo negativo. Viene infatti meno la visione irenica del religioso, inteso come totalmente positivo, come il *summum ens* o lo *id quo maius cogitare nequit*. Per manifestarsi, il sacro deve abitare il negativo e farsi carico di esso,

²⁹ Lo stesso Agostino, preso come esempio da Heidegger nel corso del 1920-21, nelle *Confessiones* osserva come più il suo cuore si trovava nel disordine, più cresceva in lui il desiderio di armonia.

divenendo, così, non tanto egli stesso negativo, ma il negativo stesso. Non si tratta quindi di una trasformazione da positivo a negativo, poiché il religioso non può mutare, né avere accidenti, motivo per cui egli è negativo. Quest'ultimo, però, non può essere hegelianamente inteso, ovvero come una tappa dialettica in vista di una risoluzione sintetica (*Aufhebung*), né come un negativo che vuole positivizzarsi, poiché non può mutare, ma come un negativo che nel lasciarsi affermare come tale rivela in sé la positività che lo contraddistingue. La negazione non consiste nel mero assorbimento del positivo nel negativo, come un buco nero che assorbe ogni cosa che gli si situa dinanzi, ma nel dialogo e nella convivenza con un positivo pronto a farsi non solo negare ma anche sua stessa negazione, ma non auto-negazione. L'affermazione del negativo, allo stesso modo, non consiste semplicemente nel dichiarare l'esistenza del negativo, ma nel cogliere che questo, sebbene si presenti come un *non*, non è mai una negazione negativa³⁰, ossia che uccide le cose, ma una negazione che non *annega* nella sua negatività, ma che vive in funzione di essa.

Si manifesta il paradosso: com'è possibile il fenomeno di una negatività positiva, la quale è rovesciabile anche in una positività negativa? Tutto avviene mediante la dinamicità interna al darsi del fenomeno stesso, intesa non come ἐνέργεια, ma come κίνησις. Il fenomeno non è *nient'altro che fenomeno*, come oggi si intende secondo una certa teoresi, poiché racchiude al suo interno la fenomenicità – il darsi del dato –, la fenomenalità – il non darsi del dato – e la *fenomenabilità* – il darsi del non-dato. Analogamente, la negazione comprende il negato – il darsi del non positivo nel sì dell'esistenza -

³⁰ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a L. V. Tarca, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti 1820, Bologna 2000.

, il negativo – il non darsi del non positivo nel sì dell'esistenza – e la negatività – il darsi del non-positivo nel non dell'esistenza. Così, il negativo non è solo *nient'altro che negativo*, per il fatto che il suo apparire è un *come* che non indica una identità con un altro da sé³¹, ma una differenza col Niente che lo pone *in* identità con Esso. Nell'esperienza religiosa, detto altrimenti, l'individuo si percepisce non solamente *con* Dio, ma anche *in* Dio, non perché divenga dio, ma per due movimenti complementari: il farsi e il lasciarsi fare negativo da parte di Dio, in quanto negatività, e il divinizzarsi dell'uomo mediante la negatività stessa propria di Dio.

In questa prospettiva emerge un ulteriore aspetto caratterizzante l'esperienza religiosa: la centralità della contraddizione. Essa non è più la co-esistenza di verità e falsità in una medesima asserzione³², ma la co-appartenenza, non nel medesimo tempo – come intendeva il pensiero antico –, ma nello stesso luogo, di negatività e positività. I due non si contrappongono più dialetticamente, né convivono come una *coincidentia oppositorum* tra relati; in tal caso si avrebbe una positività e negatività relativa. Esse sono invece assolute, assistendo, in questa maniera ad una nuova concezione del positivo e del negativo.

Un esempio paradigmatico si trova nel fenomeno amoroso, la cui autenticità consiste proprio nel non lasciarsi mai consumare da

³¹ Si rimanda a G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, § 14-15.

³² Si rimanda a Aristotele, *Metafisica*, III, 2, 99 b 30; IV, 3, 1005 b 19-20; IV, 6, 1011 b 13-14; Sesto empirico, *Adversus Mathematicos*, X, 85-101; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II, II, q. 1 a. 7; *Sententiae* I, dd. 34, 42.

esso³³. Il fenomeno dell'amore è un fenomeno particolare, poiché racchiude nel suo interno diverse dimensioni che entrano in contraddizione, non per questo annullandosi, ma co-appartenendosi: volontà e dipendenza³⁴, gioia e dolore. È proprio nel sentimento amoroso, dove *eros* e *agape* si compenetrano, che l'individuo è *simultaneamente*³⁵ collocato nella positività e nella negatività esistenziale. Il problema tuttavia riguarda più il piano fenomenologico che quello ontologico: è quella «e» che congiunge la positività e la negatività, indicante il contemporaneo. Sebbene la contraddizione possa essere accettata nel quadro di uno sforzo eminentemente teoretico, nella dimensione pratico-esistenziale viene spesso elusa, ma è in questo terreno che si gioca la sfida. È nella realtà fattizia che il religioso si dona, a motivo dell'amore che lo spinge, non come suo opposto, ovvero non come irreligioso,

³³ Nel *Faust* di Goethe, per esempio, la contrapposizione tra Faust e Margherita costituisce la raffigurazione emblematica dell'amore inteso sia autenticamente, sia inautenticamente. Da una parte, Margherita incarna l'amore assoluto e totalizzante fondato sulla compenetrazione totale con l'altro, a tal punto radicale da perdersi in esso. Dall'altra, Faust vive l'amore come esperienza mondana, non come assoluto – qui si rivede la traccia dell'empirismo assoluto di cui sopra –, ovvero non lasciandosi mai definire dal legame amoroso e mantenendo una certa distanza dall'amata.

³⁴ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a J. W. Goethe, *Affinità elettive*, Marsilio, Venezia 2010. In questo scritto si vede la co-esistenza di due realtà che per necessità si co-appartengono originariamente: da una parte la volontà fenomenica degli amanti di amare, dall'altra la loro non possibilità di fare altrimenti. L'amore, secondo questa prospettiva, diventa il punto (di fuga) in cui la libertà si rovescia e mostra tutto il suo peso – non a caso il termine *libertà* deriva dal latino *libra* – nel vincolo che viene a costituirsi.

³⁵ Cfr., C. Meazza, *Ontologia del simultaneo: la scena dell'il y a*, Orthotes, Napoli 2024.

ma *come* suo contrario, ossia profano. Il *come* disvela così il mistero della contraddizione: proprio come l'Essere si mostra *come* ente, non *in quanto* tale, così il religioso è fenomenologicamente sperimentabile *come* non-religioso, non perché esso si auto-neghi, ma perché esso neghi quella negazione che annichilisce la realtà riconducendo l'intera realtà all'interno della propria negatività.

L'individuo si situa così nella *hierodrammatica*, dimensione dell'accadimento del religioso, la cui manifestazione non segue mai la linearità logica, ma la trasgredisce mostrandosi, in questa maniera, *come* alogica, ovvero debordante da ogni categorizzazione puramente intellettuale. È nell'esperienza religiosa che la filosofia, mediante il metodo fenomenologico, raggiunge le vette speculative: essa non si chiude in se stessa, ma si apre a ciò che non solo trasgredisce la linearità logica, ma che altera radicalmente la struttura del ragionamento. È in questo scenario che il Pensiero nega se stesso, ovvero si spoglia della propria regalità, nell'atto del pensare da parte dell'individuo, mostrandosi, in questa maniera, non più come impossibile da pensare, ma *come* pensabile *in quanto* pensabilizzato.

Conclusione

Il presente studio, articolato in tre momenti, ha mostrato (1) come l'esperienza religiosa, letta in chiave fenomenologica, non possa essere compresa come un contenuto di fede, né come un vissuto psicologico individuale, ma come una forma strutturale dell'esistenza. A partire dalla radicalizzazione della fenomenologia, operata dal giovane Heidegger, l'esperienza religiosa è emersa non come ambito separato o pacificato della vita, ma come modalità (hiero)drammatica della manifestazione del senso, nella quale

positività e negatività, apertura e lacerazione, dono e perdita si co-appartengono. (2) La svolta topologica dell'analisi ha consentito di pensare tale esperienza non secondo una logica cronologica, ma secondo una logica spaziale dell'evento: il religioso non accade come irruzione esterna nel mondo, ma come trasfigurazione interna dello spazio esistenziale, attraverso le fratture, gli squarci e le intensificazioni che strutturano la vita fattizia. In questo senso, il sacro non si dà come oggetto dell'esperienza, ma come forma dello spazio della sua manifestazione. (3) L'esperienza religiosa, in questo senso, non può essere interpretata secondo i paradigmi dell'apparenza – il darsi del dato – e dell'inapparenza – il non darsi del dato –, ma richiede una diversa categoria fenomenologica: quella dell'opacità – il darsi del non-dato. Essa non esprime ciò che non si manifesta, ma ciò che nel suo manifestarsi non si esaurisce nella propria manifestazione. È dunque in questo nuovo scenario che si gioca la struttura drammatica del sacro: non come pacificazione del negativo, intesa come sua positivizzazione, ma come sua trasfigurazione.

La fenomenologia dell'esperienza religiosa si configura così non come descrizione di un ambito particolare dell'esistenza, ma come trasformazione, o meglio trasfigurazione dello sguardo sull'esperienza stessa: non più orientato alla riduzione del senso, ma alla sua eccedenza; non più alla chiarificazione del dato, ma all'accoglienza della sua profondità. Il religioso appare così come la forma originaria attraverso cui il mondo diviene fenomenologicamente abitabile e l'esistenza ontologicamente riconoscibile.

For a Phenomenology of Religious Life¹

Translated by Nikolaas Cassidy-Deketelaere

E. Falque

Abstract

This article revisits Heidegger's *Phenomenology of Religious Life* (1919–1921) not as a historical object but as a living philosophical provenance that continues to orient contemporary thought. The paper argues that the young Heidegger's central contribution lies not in any specifically religious content, but in the methodological breakthrough of factual life experience: the insistence that philosophy must arise from, and return to, the concrete, contingent 'how' of human existence. Drawing on Heidegger's lecture courses on Paul's Epistles and Augustine's Confessions, the article identifies three interlocking movements – facticity, turning-around (*Umwendung*), and transformation (*Umwandlung*) – as the structural heart of both phenomenology and religious life alike. Then it traces Heidegger's double break with Catholicism and subsequently with Christianity as a whole, culminating in the declaration of "rigorous methodological atheism" in the Natorp-Report (1922). Rather than reading this as a betrayal or concealment of theological origins, these pages claim that atheism itself transforms both philosophy and theology, opening a shared communal ground – facticity – accessible to believers and non-believers alike. The privileged site of this communality is not confessional faith but the universal human experience of care, burden, and concern before an uncertain future. Finally, the article concludes by extending Heidegger's insight beyond its

¹ Delivered as a lecture at the University of Oxford on 13 March 2020, the centenary of Martin Heidegger's Freiburg lecture courses (1919–1921).

original framework: the path must now run not only from Christianity toward factual life, but in reverse – from factual life back toward Christianity – letting atheism challenge and renew theological thinking from within.

Keywords: factual life experience, Martin Heidegger's phenomenology of religious life, atheism, transformation, care.

That I am indebted to Martin Heidegger's *Phenomenology of Religious Life*, that I would have to pay off this debt one day – I have never doubted this, and the time has now come to do so. Rarely has a reading or a book marked my philosophical trajectory to this extent, even before its publication in French². *Herkunft bleibt stets Zukunft* –

² M. Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse*, trans. Jean Greisch, (Œuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2011), the German being *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Matthias Jung and Thomas Regehly, Gesamtausgabe 60 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1995). One can only be astonished by, and emphasise, the delay with which this French translation was published. An English translation, meanwhile, appeared in 2004 as *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington: Indiana University Press). The French translator – Jean Greisch, whom I pay tribute to for his fierce work, ever useful to philosophy – explained to Dominique Janicaud: 'I find it [problems of translation] difficult to talk about, since I have just completed the translation of volume sixty of the *Gesamtausgabe*, the *Phenomenology of Religious Life*. I gave the manuscript to François Fédier in March. It goes without saying that I am happy to revise my translation, but I am not happy to compromise on the terminological choices I saw fit to make. [JANICAUD:] Could we speak of blocking? [GREISCH:] Perhaps...' (Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, vol. 2: *Entretiens* (Paris: Albin Michel, 2001), 196). In addition to the fact of translation – Vezin translates *faktisch* as *factive*, Martineau as *factive*, and Greisch as *facticiel* (the correct translation in my view) – it seems that political and editorial questions were taken into account

‘Provenance always comes to meet us from the future.’³ The famous phrase of the phenomenologist, from his ‘Dialogue on Language’, resounds here with a rare aptness: ‘Without this theological provenance [or rather philosophical, here] I should never have come upon the path of thinking.’⁴ From *The Metamorphosis of Finitude*, where ‘the burden of time’ is made felt (see §9: *Oneri mihi sum*)⁵, to *Crossing the Rubicon*’s ‘philosophy of religious experience’ (see §13: ‘Philosophy of the Decision’)⁶, or *God, the Flesh, and the Other*, where the method of the ‘phenomenological practice of medieval philosophy’ is established (see the introduction)⁷, or furthermore *The Book of Experience*, of which the title as well as the very expression are drawn from

between the end of the work of translation here announced (1999, the year the quoted conversation took place) and its publication by Gallimard (2011). This gap of over ten years, which we can only deplore, probably produced a certain delay in the French reception of Heidegger’s *Phenomenology of Religious Life*. It did not, however, prevent me from having access to it very early on, in the German indeed, but also through the generosity of Professor Greisch, who was kind enough to provide me with a provisional copy of his translation as soon as it had been completed.

³ Martin Heidegger, ‘A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer’ in *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (New York: Harper & Row, 1971), 10 (translation modified).

⁴ M. Heidegger, ‘A Dialogue on Language’, 10 (translation modified).

⁵ E. Falque, *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection*, trans. George Hughes (New York: Fordham University Press, 2012), 27–29. –Trans.

⁶ E. Falque, *Crossing the Rubicon: The Borderlands of Philosophy and Theology*, trans. Reuben Shank (New York: Fordham University Press, 2016), 101–107.

⁷ E. Falque, *God, the Flesh, and the Other: From Irenaeus to Duns Scotus*, trans. William Christian Hackett (Evanston: Northwestern University Press, 2015), 3–19. –Trans.

Heidegger's note on Bernard of Clairvaux's third sermon on the Song of Songs (see §3: 'The Book of Experience')⁸; everything seems to come from [*venir*], or to 'originate in' [*pro-venir*] (*her-kommen*), the young Heidegger: precisely in this sense, the provenance or origin [*provenance*] (*Herkunft*) comes to meet me from the future [*l'avenir*] (*Zukunft*) as well.

However, the question is not solely one of returning to a past. For what is said is said, and what is done is done. Reading, or rereading, the *Phenomenology of Religious Life* at the moment opens onto a future [*futur*]. Rather than speaking of 'phenomenology of religion' (Hegel) or of 'phenomenology and religious philosophy' (Hering), it is worth considering a 'philosophy of religious experience'⁹. Nevertheless, this phrase still awaits its determination, or rather its orientation. For to announce it, by way of a title ('*For a Phenomenology of Religious Life*'), is neither to return to a past nor to repeat a present – knowing what Heidegger, for his part, said so well, if he did not write it down. It is rather a matter – and this is essential – of reflecting *starting from* Heidegger and not *on* Heidegger. Factual life experience, as emphasised at the start of the lecture course 'Introduction to the Phenomenology of Religion' (1920–1921), is characterised by the fact that this phrase must be understood as a subjective genitive rather than an objective genitive: 'One finds that philosophy arises from factual life experience. And within factual life

⁸ E. Falque, *Le livre de l'expérience: D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux* (Paris: Cerf, 2017), 28–34 (English translation forthcoming from University of Notre Dame Press as *The Book of Experience*). For Heidegger's note, see *The Phenomenology of Religious Life*, 252–254/ 334–337. –Trans.

⁹ E. Falque, *Crossing the Rubicon*, 104–106 ('Philosophy of Religion and Philosophy of Religious Experience').

experience philosophy returns back into factual life experience.’¹⁰ Otherwise put, it is ‘factual life’, namely the *how* of my experience of the world, or ‘how I stand with regard to things’ (9/12), that must give birth to philosophising itself. The petition, even the clamour, introduced by the young Heidegger at the turn of the previous century, must still reverberate today, at least for those who have ‘ears to hear’: ‘I ask myself how I experience *myself* in factual life experience – no theories!’ (9/13).

Philosophy (*Philosophie*) and life (*Leben*) are therefore linked, and this is probably the greatest as well as deepest teaching of this *Phenomenology of Religious Life*. For ‘religion’ matters little here – although it is far from being a mere pretext for the young Heidegger, as I will show. Of first and foremost importance is the method, or rather the new philosophical attitude, in matters of philosophy of religion certainly, but also in the guise of the phenomenological mode [*manière*] or attitude in general – tearing oneself away from ‘theory’, the double flight into historicity and scientificity, as the three lecture courses collected here unceasingly emphasise¹¹. At least in the ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’ (1920–1921), the Protestant theologian Ernst Troeltsch functions as a foil, someone to articulate one’s own position against, as an example of everything one must not do in philosophy of religion, or at least in

¹⁰ M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp. 6–7/8.

¹¹ In order of publication (but not of writing), the first course is entitled ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’ (winter semester 1920–1921) (1–111/1–156); the second course is entitled ‘Augustine and Neo-Platonism’ (summer semester 1921) (113–227/157–299); and the third course (not held) is entitled ‘The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism’ (1918–1919) (pp. 229–254/301–337).

religious phenomenology: ‘psychology, epistemology, philosophy of history, metaphysics’ (14–18/19–26). In the eyes of Heidegger, none of his predecessors really have the right to be cited: Hegel (the system), Kant (the limits of reason), Troeltsch (the religious *a priori*), but also Otto (the numinous) and Reinach (values). According to the lecturer from Freiburg, only Schleiermacher (but with a reservation concerning his sentimentalism) and Dilthey (a hermeneutics of life, but without reducing it to a *Geisteswissenschaft*) can properly inspire a true *phenomenology of religious life*.

It is therefore a new start, and even a new beginning, that must be taken up. Hence the young professor’s spirited opening to his ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’. I am myself not far from sharing this attitude, at least as concerns medieval philosophy, which today remains stuck in a pure historicism. Thus, in his course on ‘Augustine and Neo-Platonism’ (1921), or in editing his working notes for his undelivered course on ‘The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism’ (1918-1919), Heidegger teaches the following: ‘The interest in the philosophy of religion is currently increasing. Even ladies write philosophies of religion (*selbst Damen schreiben Religionsphilosophie*) and philosophers who wish to be taken seriously welcome them as the most important contributions in decades!’ (14/19, translation modified).

As we can see, he who will probably become the most important philosopher – or one of the most important philosophers – of the previous century, never failed to let himself get carried away. This is probably the reason why, or rather the sign of the fact that he already knew how to decide. To say that ‘even ladies (*selbst Damen*)’ write philosophy of religion is not, of course, to be misogynistic here, as scandalmongers might say or believe. The young

Heidegger would of course subscribe to Descartes' warning to Father Vatier, which appears in a letter of 22 February 1638, just after the publication of the *Discourse on Method* (1637): 'These thoughts did not seem to me suitable for inclusion in a book which I wished to be intelligible in part even to *women* [*femmes*]¹². This is neither derogatory nor condescending, quite the contrary: to write 'even for women [*femmes*]' is not to write 'for the ladies (*Damen*)' – Descartes knew this, and as did Heidegger after him. For, in the seventeenth century at least, 'women' were those who had not gone through schooling, in particular the nets of a scholasticism that encloses thinking in a system. They retain, therefore, the 'freshness of mind' that makes for the fact that 'good sense (that is, reason) is the best distributed thing in the world' (Descartes)¹³, or that 'authentic *facticity*' (*die eigentliche Faktizität*) does not in the first instance designate life in the sense of being 'biologically, objectively isolated', but rather 'concrete life, «marriage» (?) [sic.] – eating, drinking, meals, «teatime» – concrete, surrounding-worldly significance' (189/252), as an astonishing note in the appendix to the course on Augustine and Neo-Platonism emphasises.

Therefore, reading, or rereading Heidegger's *Phenomenology of Religious Life* for our present day, does not consist in entering into a

¹² R. Descartes, 'Letter to Vatier of 22 February 1638' in *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 3:86/AT I 560 (my emphasis).

¹³ R. Descartes, 'Discourse on the Method' in *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: University of Cambridge Press, 1985), 1:111/AT VI 1. –Trans.

‘taking-cognizance-of’ [*prise de connaissance*] (*Kenntnisnahme*) nor a ‘consciousness’ [*prise de conscience*] (*Bewusstsein*). It is rather a matter of rendering oneself capable of ‘taking position’ [*prise de position*] (*Position*) or what the course ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’ calls ‘the whole active and passive pose [*positionnement*]’ (*Stellung*) of the human being toward the world’ (8/11). Indeed, the ‘believing subject’ – but only in the most general sense of one who adheres to something (‘primordial Christianity’ [*christianisme primitive*]) – becomes the object questioned rather than the subject doing the questioning. ‘Turning-around’ and ‘transformation’ mark the two achievements, of phenomenology for sure, but also of ‘religious life’ itself.

First of all, there is no phenomenology without a turning-around [*retournement*] (*Umwendung*) that does not, at least under the name of the ‘reduction’ or *epoché*, lead (back) to philosophy itself: ‘Factual life experience is very peculiar; in it, the path to philosophy is made possible and the turning-around which leads to philosophy is enacted’ (8/11). But this ‘turning-around’ (*Umwendung*) then accomplishes itself as ‘transformation’ or ‘conversion’ (*Umwandlung*), not in the sense that philosophy leads to believing in a confessional God, quite the contrary; but rather by reading and discerning, within the field of ‘primordial Christianity’, the necessity for each of us of an ‘act of faith’, at least in the sense of a ‘transformation of oneself’. Just as, in matters of ‘religious life’, the faithful does not present himself ‘before God’ (*coram Deo*) without turning himself towards God (*in Deum*), no more readily will the phenomenologist remain ‘near philosophy’ (*vor die Philosophie*) without going ‘up to philosophy’

(*bis zur Philosophie*). One enters philosophy as one ‘enters the religious life’ [*entre en religion*], to use the French idiom here¹⁴, and this is what constitutes the meaning of factual life experience – not simply ‘to position oneself before’ but ‘to penetrate in’, or being properly speaking *inter-esse*: ‘The point of departure of the path to philosophy is *factual life experience*. It seems, however, as if philosophy is leading us out of factual life experience (*faktische Lebenserfahrung*). In fact, that path leads us, as it were, only *near philosophy* (*vor die Philosophie*), not *up* to it (*bis zu ihr hin*). Philosophy itself can only be reached through a turning around (*eine Ummwendung*) of that path, but not through a simple turning which would orient cognition merely toward different objects but, more radically, through an authentic *transformation* (*eine eigentliche Ummwandlung*)’ (8/10).

‘«Hands off» for those who do not «feel» genuinely at home here’ – *Es besagt nur ‘Hände weg’ für den, der sich dabei nicht auf echtem Boden ‘fühlt’* (232/305). This new and astonishing spirited remark by the young philosopher – in his working notes for the course on ‘The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism’ (1918–1919) in this instance – may certainly suggest that ‘only a religious person can understand religious life’ (*nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen*) (232/304). However, this is to not see or to not understand that, phenomenologically speaking, a ‘ground’ [*soß*] (*Grund*) is always given, to be believed or thought – including in the phenomenology of religious life, whether we consent to said religion or not: we are ‘always believing’, as I have shown in *Crossing the Rubicon*. This phrase

¹⁴ The French *entrer en religion* means not simply to take up a religion, to enter religious life in general; rather, it indicates entering *the* religious life, as in joining a religious order or taking religious vows. –Trans.

does not mean that every ‘position’ implies a ‘confession’, in the sense of adhesion to the contents of faith (*fides quae*), quite the contrary; it instead merely indicates that we are always inhabited by an ‘act of believing’ (*fides qua*), by which we unceasingly adhere to or believe in someone or something: the world, oneself, others, even God himself. There is a ‘philosophical faith’ before any ‘confessional faith’, and the second can never take place independently of the first¹⁵.

Thus, aside from ‘ordinary facticity’ – which I will return to – human beings have in common this ‘turning-around’ (*Umwendung*), even this ‘transformation’ (*Umwandlung*), which are called for by both ‘phenomenology’ and ‘religious life’. Just as the dream for Freud’s notion of the unconscious, the ‘transformation’ shows the ‘royal road’ to a genuine *phenomenology of religious life* for the young phenomenologist. There is no ‘confession’ here, at least not in the sense of a categorical imperative to be imposed; rather, there is an attitude or a ‘taking-position’ [*prise de position*] ensuring that nothing can really be thought if one does not first know how to decide. ‘No real religion allows itself to be *captured* philosophically’ – *Erphilosophieren lässt sich keine echte Religion* (244/323). This axiom does not state that one must, in philosophy at the very least, confess divinity; it rather states that the phenomenologist shows [*laisse voir*] how much the necessity for each of us to involve ourselves philosophically hides itself behind this gesture or this religious act of believing.

‘Facticity’ and ‘transformation’ (*Faktizität und Umwandlung*), following ‘philosophy’ and ‘life’ (*Philosophie und Leben*), make up the heart and the keystone, of the *Phenomenology of Religious Life* for sure,

¹⁵ E. Falque, *Crossing the Rubicon*, pp. 77-98.

but probably also of my own work – and for that I am now paying my debt here. [The coupling of] ‘finitude’ and ‘metamorphosis’, as in the title of *The Metamorphosis of Finitude*, already learnt that lesson; though the ‘facticity’ of the young Heidegger (1921) had at this point not yet been tied to ‘finitude’ (1927). ‘He who climbs never stops going from beginning to beginning, through beginnings that have no end,’ Gregory of Nyssa remembers in the midst of ‘primordial Christianity’¹⁶. The same goes for the warning of the young professor from Freiburg, who already knew and foresaw that one must now substitute, for the *lectio facilior* of systems and historical considerations concerning the ‘philosophy of religion’, the *lectio difficilior* of the description of the factual life experience of what belongs to the ‘phenomenology of religious life’: ‘No high-flying philosophy of religion (*Keine hochfliegende Religionsphilosophie*). We stand at the beginning (*Wir stehen am Anfang*), or more precisely: we must go back to the genuine beginnings (*order genauer: wir müssen in die echten Anfänge zurück*), and the world can calmly wait (*und die Welt kann ruhig warten*)’ (235/309).

1. *The Facticity in Common*

Facticity is first of all the site of a communality. It is in this sense that the young Heidegger sees in the religious kind of conversion a sort of turning-around for factual life. In other words, if the *Phenomenology of Religious Life* bases itself on a body of theological texts (Paul, Augustine, or medieval mysticism), its aim is first of all philosophical. The experience of the factual life of each of us, not the religious life experience granted to few, is the site of the turning-around first

¹⁶ Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, 8: PG 44, 941C.

of all: ‘We have to look around in factual life experience in order to obtain a motive for its turning around’ (13/18). Therefore, far from separating ‘those who believe’ from ‘those who do not believe’ – or even seeing atheists only against the horizon of belief (even as its refusal) –, as a reader of Paul (winter 1920–1921) and subsequently of Augustine (summer 1921), Heidegger immediately understood that there is ‘originality’ (*Ursprünglichkeit*) in primordial Christianity, but not ‘exceptionality’ (*Außerordentlichkeit*): ‘For all its originality (*all ihrer Ursprünglichkeit*), primordial Christian facticity gains no exceptionality (*keine Außerordentlichkeit*), absolutely no special quality at all (*keine Besonderheit*). In all its absoluteness of reorganizing the enactment, everything remains the same in respect to the worldly facticity (*bleibt hinsichtlich der weltlichen Faktizität alles beim Alten*)’ (83/117). Dismantling all forms of apologetics that would reduce Christianity to some kind of ostracism, the young phenomenologist already knew – and understood this at a time when it was still far from self-evident (a time that is sometimes still our own) – that the Christian ‘does not live in a separate world’¹⁷. If there is, therefore, a specific transformation in Christianity – and I will show how it is not merely a matter of a ‘turning-around’ (*Umwendung*) and ‘transformation’ (*Umwandlung*), but also of ‘enactment’ (*Vollzug*) – then ‘worldly facticity’ (*weltliche Faktizität*) remains the in-common to which all Christianity must remain anchored.

¹⁷ See Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (Paris: Cerf, 2000), 202: ‘Originaire mais non extraordinaire: le chrétien ne vit pas dans un monde à part.’

If, for me as well, there is not first of all a ‘drama’ of atheist humanism, but rather a minimal place where human beings, believing or not, can understand one another or at least encounter each other and engage in conversation – where does such a communality come or originate from [*proviënt*]? ‘To be me, atheist, at home with oneself, separated, happy, created – these are synonyms,’ the Jewish philosopher of *Totality and Infinity* will later say¹⁸. It is born, according to Heidegger – a few months later, in the Natorp-Report (1922), he would precisely draw this from his lectures on Paul and Augustine – out of what he calls, from the Latin, ‘care’ (*curare*), the equivalence with *Sorge* later becoming one of the fundamental achievements of *Being and Time*: ‘The basic sense of the movement of factual life is caring (*curare*)’ – *Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (curare)*¹⁹. We will then not be satisfied with (merely) tracing the genealogy of the lecture courses contained within the *Phenomenology of Religious Life* up to *Being and Time*, by passing through the Natorp-Report. This has been done to such an extent that there is nothing I could add, especially since Heidegger himself, as I indicated, claimed the ‘theological provenance’ of philosophical concepts. The genealogies of other authors have the merit of better explaining these concepts as well as showing how they evolved, but

¹⁸ E. Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer, 1991), 148 (translation modified). This should be related to my *Metamorphosis of Finitude*, pp. 30–40.

¹⁹ M. Heidegger, ‘Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation’, trans. Michael Baur, *Man and World* 25, nos. 3–4 (1992), 361 / ‘Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)’, ed. Hans-Ulrich Lessing, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), p. 14.

the trouble is that these genealogies remain within a pure historicism that the *Phenomenology of Religious Life* unceasingly castigates.

The ‘factual possibility’ (*die faktische Möglichkeit*) that I am calling here *facticity in common* [*facticité en commun*] then comes down to (still according to a rereading of the Natorp-Report) ‘seeing oneself in concern’ (*in der Bekümmernng sich selbst in der Blick... nehmen*)²⁰. As specified in a footnote to this phrase, ‘concern (*Bekümmernng*) does not mean a mood with a worried mien, but rather the factual Being-decided (*das faktische Entschieden sein*), the apprehension of *Existenz* as the apprehension of that about which one is to be concerned (*das Ergreifen der Existenz als des zu Besorgenden*).’²¹ One could therefore think, but probably incorrectly, that ‘concern’ [*inquiétude*] is here simply the equivalent of what would later become ‘care’ [*souci*]. In fact, however, there is nothing to this. Or better, there is perhaps ‘more’, or at the very least ‘something else’, in concern compared to care, that is to say, in ‘factual life’ compared to ‘finitude’²². Indeed, characteristic of ‘concern’ (*Bekümmernng*) – as inherited from Paul and Augustine (1920–1921), as I will show – is that it is still wholly oriented towards life, or at the very least that it has the possibility of ‘falling’ within this life. Care (*Sorge*), meanwhile, expresses – according to the turn taken in *Being and Time* (1927) – the characteristic of being-unto-death, as the possibility of the impossibility of *Dasein*. In other words, for the ‘wakefulness’ [*être en éveil*] brought into view

²⁰ M. Heidegger, ‘Phenomenological Interpretations’, 364/11 (translation modified).

²¹ *Ibid.*, 11n1 (translation modified).

²² Greisch, *L’arbre de vie et l’arbre du savoir*, pp. 21–26 (23, 26): ‘l’idée de facticité contient plus que la simple idée de finitude et de limitation Elle est beaucoup plus riche que la simple idée de finitude.’

in the *Phenomenology of Religious Life* by rereading Paul, *Being and Time* substitutes ‘authentic Dasein’ as the assumption of its being-there. ‘There we are, or we were, before God (*coram Deo*); here we stand before ourselves (*Authentizität*)’²³.

However, there’s nothing to condemn here, or even to regret – as is so often and surreptitiously done by the ‘believing or confessing thinkers’, unceasingly and more or less explicitly denouncing this ‘trick’ or ‘bad move’ made by Heidegger in the *Phenomenology of Religious Life*, which was in itself nevertheless a step in the right direction. One does not judge a philosopher on what one would have liked him to have become, but rather on what he actually became. Now, Heidegger neither became an atheist resentful of Christianity, nor a Christian philosopher who no longer explicitly claimed his faith or who resented the institution without having lost his convictions. Those two readings are as extreme as they are arbitrary, they do not correspond to the phenomenologist’s ‘path of thinking’: in search of a new ‘common ground’ between human beings (named facticity and then finitude), rather than the specificity of an experience of faith that remains impossible (or at the very least difficult) to be shared.

Indeed, explicating Paul’s ‘fundamental religious experience’ whilst ‘remaining in this fundamental experience’ (51/73) – quoting here the commentary on the Epistle to the Galatians in the course ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’ – does not mean

²³ See C. Romano, *There Is: The Event and the Finitude of Appearing*, trans. Michael B. Smith (New York: Fordham University Press, 2016), 33: ‘The instantaneous wakefulness as hope for the return of Christ is replaced by Being-towards-death qua authentic resoluteness...; presence before God is replaced by the mortality of *Dasein*.’

to confine oneself to Paul, quite the contrary. Rather, it means understanding factual life in general starting from [*en partant*], or by thinking *taking off* from [*en pensant à partir*], Paul's fundamental experience. Neither reserved to the apostle Paul, nor uniquely communicated to believers alone, the Pauline though also human experience is here extended, even universalised, to all and for all – at least in terms of the 'care' (*cura*) and turning-around it implies: 'The primary point is', according to Heidegger, that 'the life-worlds (*Lebenswelten*)... become *accessible* to factual life experience (*faktischen Lebenserfahrung*)' (9/12).

What determines factual life experience is, precisely, what determines *all* life – Christianity in an originary way for sure, but all life in an ordinary way, namely 'concern' or 'insecurity' as such: 'There is *no security* (*gibt es keine Sicherheit*) for Christian life,' the commentary on the Epistle to the Thessalonians reads, 'the constant insecurity (*die ständige Unsicherheit*) is also characteristic (*das Charakteristische*) for what is fundamentally significant in factual life (*die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens*)' (73/105)²⁴. 'Factual life' (*faktischen Lebens*) or 'ordinary life' – the facticity in common – is thus paradoxically what is already brought into view here. Not merely or exclusively the insecurity of the Christian before the end of time, but the insecurity of every human being before every end – whether it is a matter of Parousia, as in the lectures on Paul (1921), or of death, as in the explication of authentic Dasein (1927).

Indeed, one particular passage especially draws the young Heidegger's attention (*a*) in his reading of Paul's first letter to the

²⁴ Greisch's translation (117) speaks of *ordinary life* (*la vie ordinaire*) instead of *factual life*. –Trans.

Thessalonians, even though the reference mostly hits (*b*) in his approach to Augustine. (*a*) Starting with the Thessalonians: ‘Now, brothers and sisters, we do not need to write to you about times and dates (*peri de tōn chronōn kai tōn kairōn, adelphoi*). You know very well that the day the Lord comes again will be a surprise, like a thief that comes in the night (*ēmera kuriou ōs kleptēs en nuktī*).... So we should not be like the other people who are sleeping (*apa oun mē katheudōmen ōs oi loipoi*), but we should be vigilant and sober (*alla grēgorōmen kai nēphōmen*)’ (1 Thess. 5:1-2, 5:6). Man’s ‘wakefulness’ [*en éveil*] or ‘vigilance’ (*grēgorōmen*), and ‘God’s vigil’ [*Dieu en éveil*] with man, such is the definition of Christian existence in the *Guide to Gethsemane* – if the understanding of the whole of my work as inheriting Heidegger’s *Phenomenology of Religious Life* needed to be demonstrated again²⁵. The ‘when’ (*potē, Wann*) of Parousia does not express a moment in time for Paul – and this is the great originality of Christianity that Heidegger understood so well – but rather returns, and referring ourselves to Heidegger’s own commentary here, to the mode [*manière*] of being and living presently awake [*en éveil*] to this end of time, which is to say, in a ‘constant and essential uncertainty’: ‘Through this [Paul’s answer] (‘let us keep awake’) we see: the question of the ‘When’ (*Wann*) leads back to my comportment (*mein Verhalten*). How (*wie*) the Parousia stands in my life, that refers back to the enactment of life (*den Vollzug des Lebens*) itself. The meaning of the ‘When’ (*Wann*), of the time in which the Christian lives, has an entirely special character’ (73/104). The Christian relation to time

²⁵ See E. Falque, *The Guide to Gethsemane: Anxiety, Suffering, Death*, trans. George Hughes (New York: Fordham University Press, 2019), pp. 41–44 (‘God’s Vigil’).

modifies time, or qualifies another temporality of time [*un autrement du temps*]²⁶. The ‘end of time’ [*fin des temps*] already sets in motion the ‘end time’ [*temps de la fin*] and its *kairos*, or opportune moment. What matters is less the end itself than the *mode* of relating oneself to this end. This is what will distinguish, at least as by extension of the method, the ‘fear of dying’ from the ‘anxiety of death’ in *Being and Time*: the ‘fear of dying’ as the end of life and the ‘relation to death’ as the modality of life²⁷.

(b) The approach of Augustine, then. *Oneri mihi sum* (‘I am a burden to myself’, *Conf.* X.28.39)²⁸, *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (‘I have become a great question to myself’, *Conf.* IV.4.9)²⁹, or further *Quis velit molestias et difficultates?* (‘Who would long for troubles and difficulties?’ *Conf.* X.28.39)³⁰. These are the three points, the

²⁶ The point here is not that a *different* time is established (*un autre temps*), like another or a separate world (*un monde à part*), but rather that time itself is temporal in a different way (*un autrement du temps*). On this distinction, which does not lend itself to translation, see Falque, *The Metamorphosis of Finitude*, pp. 21–29, 112–126. –Trans.

²⁷ M. Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, rev. Dennis J. Schmidt (Albany: SUNY Press, 2010), §30 (‘Fear as a Mode of Attunement’) and §40 (‘The Fundamental Attunement of Anxiety as an Eminent Disclosedness of Dasein’).

²⁸ Augustine, *Confessions*, trans. Carolyn J.-B. Hammond, vol. 2: *Books 9–13* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 1 pp. 36–37.

²⁹ Augustine, *Confessions*, trans. Carolyn J.-B. Hammond, vol. 1: *Books 1–8* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 146–47 (translation modified).

³⁰ Augustine, *Confessions*, 2:136–37. I will add *Conf.* X.16.25/2:110–111: ‘I am really struggling over this, Lord, and struggling with myself (*laboro in me ipso*). To myself I have become a land which is too unyielding, demanding too much sweat (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*).’

three places, or the three great formulae, that the young Heidegger takes from the Doctor of Hippo in his lecture course on ‘Augustine and Neo-Platonism’ (summer 1921). Without having to return to it here, for I have shown it elsewhere, it is the ‘burden’ (*onus*) that determines existence for Augustine. Even though one must avoid the ‘reading with scissors’ executed by the *Phenomenology of Religious Life* – for example, cutting off the phrase ‘I am a burden to myself’ (*oneri mihi sum*) from ‘because I am not filled with you’ (*quoniam tui plenus non sum*) and thereby relating it philosophically to the neutral place of concern, rather than theologically to the possibility of sin³¹ –, what he here calls care or rather ‘being concerned’ (*curare*), determines the whole of existence itself: ‘The *curare* (being concerned) as the basic character of factual life (*als Grundcharakter des faktischen Lebens*)’ (151/205, title of §12). With Augustine, though, an additional step is taken, at least as compared with Paul. Whereas it is explicitly a matter of ‘concern’ (*Bekümmern*) or ‘tribulation’ (*phthisis*) with regard to the end of time in the first letter to the Thessalonians, it rather becomes, as we have seen (§26: ‘The Expectation of Parousia’), *cura* or ‘care’ in Book X of the *Confessions*. What the ‘burden of life’ (*onus*) brings to its concern (*phthisis*) is the charge of facticity as such, which seems to be detached little by little from all fault or sin, until reaching its peak in a ‘finitude’ that is this time absolutely constitutive of humanity. It is not, or not only, before [*au regard de*] God that the risk of temptation (*tentatio*) is judged and felt, but also before oneself and in light of the proper burden that one is to oneself,

³¹ See E. Falque, ‘Après la métaphysique? Le «poids de la vie» selon Augustin’ in *Après la métaphysique: Augustin? Actes du colloque inaugural de l’Institut d’études médiévales de l’Institut catholique de Paris, 25 juin 2010*, ed. Alain de Libera (Paris: Vrin, 2013), pp. 115–119.

whether or not one is cut off from God: ‘The *most uncanny power* of *tentatio* opens [itself] precisely in the most radical, genuine self-concern (*in der radikalsten Selbstbekümmernng*), so that only here has the most radical situation of self-experience (*die radikalste Selbsterfahrungs-situation*) been won, in a direction of consideration in which the self knows neither in nor out (*in der das Selbst nicht mehr aus und ein weiß*) – *quaestio mihi factum sum* [I have become a question to myself]’³² (189/253).

These two successive stages in the lecture course on Paul’s Epistle to the Thessalonians (1920–1921) and Book X of Augustine’s *Confessions* (summer 1921), make up the heart and the centre of what Heidegger at that time still called facticity. For if there is one thing characteristic of the ‘concern’ (for the end) or the ‘care’ (for oneself) – otherwise put, of factual life experience – it is that ‘«world» is that in which one can *live* (one cannot live in an object)’ (8/11). In other words, concern and care are dimensions of the self and not of the world; or rather, they are only dimensions of the ‘world’ insofar as the world is the place of the ‘meaning’ [*sens*] of my life (facticity), instead of a series of ‘facts’ [*faits*] of life (objectivity).

‘One cannot live in an object’ – *In einem Objekt kann man nicht leben* (8/11). Here, again, the genius of the young phenomenologist – defining factual life experience in order to introduce the philosophy of religion, or rather the *Phenomenology of Religious Life* – appears forcefully. An expression – a parenthetical expression even – is all the professor needs to say everything [*tout dire*], or rather to articulate

³² The move from ‘tribulation’ in Paul (*ptisis*) to ‘care’ in Augustine (*cura*) is perfectly demonstrated by Greisch, *L’Arbre de vie et l’Arbre du savoir*, 204–206.

the whole [*dire le tout*], by way of a metonym ('having a drink'). Indeed, recognising that no one lives 'in an object' (*in einem Objekt*) is already admitting that only the human being [*l'homme*] lives 'in the world' (*in der Welt*): it alone suffers or enjoys [*jouit*] concern and care – and is therefore simultaneously projected towards what is to come [*l'avenir*] (concern) and turned-around towards himself as towards his own burden (care). Here, being 'factual' (*faktisch*) – understood in French as *facticiel* rather than *factice*, to avoid the risk of misinterpreting it as 'falsity' (to be *factice* is to be false, imitated, poorly formed) – denotes not the 'artificial' but the 'contingent' in the etymological sense of the word: contingent is what is most my own and closest to me, what properly speaking 'touches me' (*con-tingere*) and therefore 'forms' [*fait*] my life. Factual life experience does not let itself be reduced to life as it is 'biologically, objectively isolated,' but relates to what the young Heidegger at that time called 'concrete life' (*konkretes Leben*): '«marriage» (?) – eating, drinking, meals, «teatime» – concrete, surrounding-worldly significance' (189/252). There is nothing here that belongs specifically to the order of belief or religious life. However, it is within belief or a *Phenomenology of Religious Life* that one reads and deciphers in an exemplary way, and does so for all, what it means to relate to the future (concern) and to carry the burden of oneself (care), including in the smallest, and allegedly insignificant, moments of our life. 'Religious life' does not simply and trivially let itself be opposed to 'atheistic life'; rather, it makes evident [*fait voir*] in its own body of texts and by way of its specific experience – in particular on the basis of a reading and a commentary on the *Epistles* of Paul and the *Confessions* of Augustine – what it

means to be *human as such* [*l'homme tout court*]³³, when one is either before oneself (*oneri mihi sum*) or before God (*coram Deo*).

2. *Atheistic Life*

As we know, a double break marks Heidegger's advance down the path of atheism: (a) a break with the system of Catholicism, (b) followed by a break with Christianity in general. (a) Starting with the break with the system of Catholicism – which is not therefore a break with Christianity as such, however – as it is famously expressed in a letter to Engelbert Krebs of 9 January 1919: 'Epistemological insights, extending to the theory of historical cognition, have made the system of Catholicism problematic and unacceptable to me – but not Christianity and metaphysics (these in a new sense, however).'³⁴ At the time of the *Phenomenology of Religious Life* (1919–1921), Christianity was safe and only said 'system of Catholicism' the subject of severe condemnation. In addition to the historical reasons that justified it at the time (the prevalence of Neo-Thomism) – but nevertheless do not give us any reason to think that it would have been any different if the Catholic faith had expressed itself otherwise (according to a 'false' presupposition often expressed by the 'believing' interpreters of Heidegger's thought) –, the

³³ Throughout Falque's work, including in this text, the task of thinking *l'homme tout court* takes centre stage. By this, he means human being (finitude) on its own terms, without reference to a divinity (infinity) from which the human would derive its meaning. On this, see especially Falque, *The Metamorphosis of Finitude*, pp. 11–40. –Trans.

³⁴ See *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, ed. Alfred Denker et al., Heidegger-Jahrbuch 1 (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2004), pp. 67–8.

act of breaking with the system, and even with all systems, lies philosophically within the lecture courses of the *Phenomenology of Religious Life* as such. Heidegger does not mince words, to put it mildly, as in the following quotation from the course on ‘The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism’ (1918–1919) (exactly contemporaneous with the letter to Krebs of 9 January 1919). Any shackles of thought that would impede thinking must be banished, whether it is a matter of Catholicism – as it certainly is – or of all dogmatic thought as such: ‘the *structure of the system* – that itself did not grow out of an *organic* cultural deed –... must first find its way through contorted, inorganic, theoretically *entirely unclarified*, dogmatic principles and evidential procedures, only to finally dominate, darkly burden, and repress the subject as a statute of canon law with police force (*mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwaltigen*). Still further: within itself, the system fully excludes an original, genuinely religious lived-experience of value (*ein ursprüngliches genuines religiöses Werterlebnis*)’ (238/313, translation modified).

(b) The break with Christianity, this again is well known, followed very shortly after the lecture courses published as the *Phenomenology of Religious Life* (1918–1921). It expresses itself definitively, even trenchantly, in the Natorp-Report – the autumn 1922 entitled ‘Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation’ – which marks the turn from a religious body of texts (medieval mysticism, Paul, Augustine) to a Greek body of texts (Aristotle): ‘If philosophy is *fundamentally atheistic* and if it understands this about itself (*wenn die Philosophie grundsätzlich atheistisch ist und das versteht*); – then it has decisively chosen factual

life in its facticity and has made this an object for itself³⁵. In addition to the personal reasons leading to the break (in particular Heidegger's newfound fascination with Greece and his desire to join the University of Marburg), the question arises whether it is a matter here of a real 'epistemological cut' (of the sort that would change Heidegger's work as a whole), or rather a straightforward translation or 'retranslation' of what already gave itself in another field. These two positions – a total break with the body of Christian texts, on one side, or a hidden continuity with a heritage that is never denied, on the other – can never be reconciled, if you ask me. Neither 'antagonism' nor 'neutrality' can truly capture the relationship that Christianity and philosophy still maintain with one another. Rather than searching for the 'points of compatibility between Heidegger's thought and Christian faith, as well as its fecundity for theology'³⁶, today at least, it strikes me as more pertinent to think how atheism might change Christianity, and not merely the other way around. If it is an act of 'crossing the Rubicon', where the backlash [*le choc en retour*] of theology on philosophy is felt³⁷, we can put forward the hypothesis – or at least imagine – that 'another Rubicon', or a small river, must this time be crossed: the impact of an atheist position, on philosophy for sure, but also on theology. Is Heidegger *without* God necessarily *against* God? Nothing is less certain. There is no *a priori* justification whatsoever to affirm that his atheism is a form of

³⁵ M. Heidegger, 'Phenomenological Interpretations', 367/15.

³⁶ As developed in E. Brito, 'Heidegger et le christianisme', *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 82, no. 2 (April 1999): pp. 241–272.

³⁷ See E. Falque, *Crossing the Rubicon*, pp. 147–152 (§20: 'The Principle of Proportionality').

anti-theism, rather than a simple non-theism. Not, or no longer, desiring God, the Heidegger of Marburg would not deny anything from his Freiburg period, but he oriented it differently: not in the often and wrongly proclaimed way [*voie*] of a 'hidden Christianity', but rather on the path [*chemin*] of non-theism that calls-out Christianity itself.

We only need to read this little but crucial footnote to the Natorp-Report to be convinced of this: 'Atheistic means (*atheistisch besagt hier*) keeping oneself free from misleading temptation which merely talks about religiosity. [One may very well ask] whether the very idea of a philosophy of religion (especially if it makes no reference to the facticity of the human being) is pure nonsense.'³⁸ The backlash of Marburg on Freiburg is clearly expressed here, or we might say the return to Greek philosophy ('Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle') in the face of a body of Christian texts (*Phenomenology of Religious Life*). Far from sticking to the lone figure of Heidegger, this turn – or rather this turning-around – must extend its questioning to philosophy in general and theology as such, including for our time. Indeed, the problem is not the move from one body of texts to another (from Jerusalem to Athens, for example), but the effect produced by the second (Athens) on the first (Jerusalem or Rome). Certainly, Heidegger has changed. However, this change raises questions for us, questions concerning ourselves, not just concerning Heidegger – that is what every reader must accept. One does not decipher or interpret a text in order to find oneself in it, but on the contrary in order to lose

³⁸ M. Heidegger, 'Phenomenological Interpretations', 393n2/16n2 (translation modified).

oneself there and let oneself be changed by it, in what I have called elsewhere a ‘phenomenality (rather than a hermeneutic) of the text’³⁹.

A double lesson is then learned – by us, today – from this short but crucial note to the Natorp-Report. (a) First lesson: ‘Atheistic means keeping oneself free from misleading temptation which merely talks about religiosity.’ The matter is clear and will be a constant elsewhere in Heidegger. ‘Atheistic’ (*atheistisch*) does not mean going against religiosity – as, for example, Jean-Paul Sartre’s existentialism would later practice it. ‘Atheistic’ means in a way ‘suspending’ all questions of religiosity – or better, ‘keeping oneself free from misleading temptation’ (*sich freihalten von verführerischer*), namely that of ‘treating’ or even ‘saying a word’ on religiosity itself. This is somewhat surprising, especially as the ‘phenomenology’ (*Phänomenologie*) of what he precisely calls ‘religious life’ (*des religiöses Lebens*) has just been completed. It takes place as a kind of phenomenological *epochē*, in the proper sense of the word, of ‘religiosity’ (*Religiosität*). ‘What we cannot speak about we must pass over in silence,’ to reprise here the famous finale of Wittgenstein’s *Tractatus* (1918), which is contemporaneous with this same period⁴⁰. However, here this is due not to its inexpressible character, but rather its bygone [*dépassé*], or at least bypassable [*dépassable*], character. (b) Second lesson: ‘[One may very well ask] whether the very idea of a philosophy of religion (especially if it makes no reference to the facticity of the human being)

³⁹ See E. Falque, *Crossing the Rubicon*, 50-54 (§6: ‘Toward a Hermeneutic of the Text’).

⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness (London: Routledge, 2001), p. 89.

is pure nonsense (*ein purer Widersinn ist*).’ Here, the backlash is radical but also crucial. For, far from bypassing or silencing all ‘philosophy of religion’ or ‘phenomenology of religious life’ for a second time, it is rather a question of returning to it – but this time on the basis of [*à partir de*] facticity itself. New here, what we did not expect or were no longer expecting, is the ‘turning-around’ (*Umwendung*) that the profession of atheism now inflicts on the philosophy of religion itself. The path is the other way around [*inverse*] – this can and must inspire us today: not simply from Christianity to factual life (the way of the *Phenomenology of Religious Life*), but of factual life to Christianity (the path of ‘Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle’). Admittedly, there is but a suggestion of this on the part of the young philosopher: no deployment of a system, nor a true walking of the path of thinking. The task is therefore still to be accomplished, for it is precisely indicated rather than developed.

3. Transformation

As I have said – or rather, as I have announced – in the young Heidegger, the great ‘turning-around’ (*Umwendung*) slips quietly into ‘transformation’ (*Umwandlung*), even ‘enactment’ (*Vollzug*). One could believe, and one could say, that this ‘turning-around’ is first of all that of the believer and therefore belongs exclusively to the *Phenomenology of Religious Life*. In reality, however, it is nothing of the sort. If there is a turning-around, it is also – but, in the eyes of the young Heidegger who would soon leave Freiburg (1916–1922) for Marburg (1923–1928), perhaps *first of all* – the transformation, not of the Christian himself, but of the atheist or the ‘without’ God: without being against God, he understands that what takes place

through faith before God (*coram Deo*) must now take place only with himself (*oneri mihi sum*). The metamorphosis (*Umwandlung*), more so than the turning-around (*Umwendung*), now amounts to recognising that ‘humanity as such’ must also transform itself, and that such a privilege is not the prerogative of Saints Paul and Augustine. If the ideas ‘turning-around’ and ‘transformation’ originate in or come from [*provient originairement*] theology, their true place and true meaning belong today to philosophy, even atheism as such.

A note from the appendix to one of the last lecture courses delivered at Freiburg, devoted to *Phenomenological Interpretations of Aristotle* but not identical to the Natorp-Report (1921–1922), is slightly clearer this time: ‘philosophy itself is, as such, atheistic (*Die Philosophie selbst als solche ist atheistisch*), if it understands itself radically (*wenn sie sich radikal versteht*); cf. concept of life (vgl. *Lebensbegriff*)⁴¹. This time, atheism is declared, and even claimed. ‘Rigorous methodological atheism’ becomes the norm, and the law, of all philosophical thought as such. However, something new comes about, or rather a new communality that is now to be inhabited, whether we are in the ‘religious life’ or the ‘atheistic life’: ‘cf. concept of life (*Lebensbegriff*)’. Precisely ‘life’ (*Leben*), or better ‘factual life’ (*faktisches Leben*), will form the object of the last Freiburg lecture course, entitled *Hermeneutics of Facticity* (1923). It maintains, or retains, a true ‘being in common’, the whole of living beings insofar as they are ‘human’ and ‘in

⁴¹ M. Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, trans. Richard Rojcewicz (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 149/*Phänomenologische Interpretationen zu Aristotle: Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker, 2nd ed., Gesamtausgabe 61 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1994), p. 199.

the world': open to a future to come [*un avenir*] (concern), and bearing the load of their own existence (the burden). 'Being a question to myself – *quaestio mihi factus sum* – is indeed a phrase from Augustine, but it determined or will later on determine Dasein at the opening of *Being and Time*: 'This being, which we ourselves in each case are and which includes *questioning* among the possibilities of its being (*die Seinsmöglichkeit des Fragens hat*), we grasp terminologically as *Dasein* (*fassen wir terminologisch als Dasein*).'⁴² We equally find it, according to certain translations, in the conclusion of the episode of the blind-born man in the Gospel of John: 'I came into this world to call it into question' (*eis krima egō eis ton kosmon touton elthon*) (John 9:39). 'Life' or the 'way' [*manière*] of living life, or one's life (facticity), becomes the injunction of all human beings that constitutes them in their 'authenticity'.

As Edmund Husserl himself emphasises, comparing Heidegger with Heinrich Ochsner – who was at the time also a lecturer in philosophy of religion at Freiburg – in a letter to the protestant theologian Rudolf Otto of 5 March 1919: 'Both of them are really religiously oriented personalities: with Heidegger, the *theoretical-philosophical interest* takes priority; with Ochsner, the *religious*.'⁴³ So, I will not say that Heidegger changed (in moving [*en passant*] from the theological to the philosophical), nor that he was always doing the same thing (being just a philosopher); I maintain that he crosses [*passé*] the Rubicon, the other way around [*inverse*] this time: not the-

⁴² M. Heidegger, *Being and Time*, 7 (my emphasis [translation modified]).

⁴³ E. Husserl, 'Husserl an Otto, 5.III.1919' in *Briefwechsel*, vol. 7: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, ed. by Elisabeth Schuhmann and Karl Schuhmann (Dordrecht: Kluwer, 1994), pp. 205-208 (205).

ology informing and transforming philosophy, but atheism changing both philosophy and theology. Everyone is called to a shared understanding of ‘life as such’ [*la vie tout court*], as well as ‘humanity as such’ [*l’homme tout court*]. True atheism is neither pugnacious nor destructive, but rather what Heidegger – in this same note to the Natorp-Report – still calls ‘honesty’ [*loyauté*] (*Ehrlichkeit*), in a rarely equalled synthesis of his position. We should respect this *today as well* in order not to condemn the atheists, but to let oneself be changed or transformed by them: ‘«Atheistic», but not in the sense of a theory such as materialism or something similar. Every philosophy which understands itself in what it is must – as the factual How of the interpretation of life (*als das faktische Wie der Lebensauslegung*) – know (and it must know this precisely when it still has some «notion» of God) that life’s retreat towards its own self (which philosophy achieves) (*das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens*) is, in religious terms (*religiös gesprochen*), a show of hands against God (*gegen Gott*). But only then is philosophy honest (*damit allein aber steht sie ehrlich*), i.e. only then is philosophy in keeping with its possibility (which is available to it as such) before God (*vor Gott*).⁴⁴

Whether Christianity or atheism, ‘the enactment of life is [thus] decisive’ (*der Vollzug des Lebens ist entscheidend*) (56/80). Certainly, ‘decisive’ and ‘decision’ do not mean the same thing when providing a commentary on the ‘phenomenon of proclamation’ in the Epistle to the Galatians – which is at issue here –, as when considering solely,

⁴⁴ M. Heidegger, ‘Phenomenological Interpretations’, p. 393n2/16n2.

or perhaps fully, mere factual life as such [*tout court*], as in ‘Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle’. However, we would be wrong to believe that Christianity keeps the truth and specificity of the phenomenon of enactment (*Vollzug*) to itself, keeping it for itself, as if the New Testament had no other task than to enact and therefore to ‘complete’ [*mener à terme*] the Old Testament, or as if Christianity would have to enact itself in atheism or the other way around. The structures of enactment sometimes, oftentimes wrongly, turn out to assume and swallow up what they have absorbed, like a too well-mastered *Aufhebung*. For Heidegger, ‘enacting’ [*accomplir*] – *vollziehen* – means neither ‘to assume’ nor ‘to bypass’, but rather ‘being transformed’, even ‘being converted’, to assure oneself that in one’s ‘having-become’ one will also oneself have been changed: ‘The «Having-Become» of the Thessalonians’ (65/93, title of §25). Otherwise put, ‘the conversion to Christian life experience concerns the enactment (*die Umwendung zur christlichen Lebenserfahrung betrifft den Vollzug*)’ (86/121).

Hodie legimus in libro experientiae – ‘today we read the book of experience’⁴⁵. This phrase, drawn from the third of Bernard of Clairvaux’s *Sermons on the Song of Songs* – on which the young Heidegger himself provided a right commentary (252–253/334–335) and which, as I said, for myself served as the spur and starting point for a book on monastic theology (*The Book of Experience*) – now prompts us to extend it to all life, and to facticity in general. *Crede ut intelligas*, ‘believing and understanding’ for sure, to follow the literal translation of the famous Augustinian formula; but also, and most of all, to conclude what is at issue here, the contents of facticity in volume

⁴⁵ Bernard of Clairvaux, *Sermons on the Song of Songs*, 3.1.14–Trans.

58 of the *Gesamtausgabe* (*Basic Problems of Phenomenology*): ‘*Crede, ut intelligas*: live your self vivaciously (*lebe lebendig dein Selbst*) – and knowledge is first erected on the basis of this experience (*und erst auf diesem Erfahrungsgrunde*), your last and fullest experience of self (*deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung*). Augustine saw in ‘*inquietum cor nostrum*’ the great unstoppable distress of life (*Augustinus sah im «inquietum cor nostrum» die große unaufhorliche Unruhe des Lebens*)’⁴⁶.

⁴⁶ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Hans-Helmuth Gander, Gesamtausgabe 58 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993), p. 62, quoted in the German editor’s ‘Afterword’ to the *Phenomenology of Religious Life* (350), and translated accordingly into English (262).

El Hay como fantasma. Reivindicación de la emoción

M. García-Baró

Abstract

This text examines Emmanuel Levinas's philosophical transition from Martin Heidegger through the analysis of his early work, *From Existence to Existents*. The essay illustrates the young Levinas's attempt to overcome the limitations of Heideggerian ontology by proposing a philosophy centered on ethics and alterity. In particular, attention is focused on the importance of the affective dimension and emotion, precisely in relation to the development of a new philosophy of existence grounded in alterity.

Keywords: Levinas, Existence, Existent, Emotion, Imagination.

1 Los fundamentos de una nueva filosofía de la existencia

El joven Levinas se propuso escribir en su primer libro, *De la existencia al existente*, una respuesta decisiva a Heidegger, que podría muy bien haberse titulado *Gut und Zeit (El bien y el tiempo)*. Ocurrió luego que este mismo plan ocupó toda la vida de Levinas, debido a que el campo encontrado más allá de las limitaciones arbitrarias de la filosofía heideggeriana se mostró formidablemente rico y bastante poco explorado (los mejores medios de descubrimiento los proporcionan aquí a menudo los poetas y los genios religiosos).

De la existencia al existente pretende ser —y lo consigue— una preparación, un paso que sigue una vía central. Quien se introduce en él llega sin duda a su meta, pero ha dejado una gran parte del terreno desconocido que ha atravesado precisamente en lo

inexplorado, con todos los riesgos que ello comporta tanto para el éxito de la perspectiva total como a la hora de asegurar y mantener abierto el camino que se acaba de hallar.

Al regresar de su expedición victoriosa, Levinas describe su trayecto.

Hay que *ser* para ir a la batalla. Es la *existencia* la que constituye el punto de partida o, mejor dicho, la posición de un ser, de un existente, en el ser o la existencia. Llamaba Levinas a esto *hipóstasis*, en el sentido de algo así como posición básica, no tanto pensando en la traducción literal y célebre: *substancia*. Se necesitan luego ciertos movimientos existenciales de este ente plantado en el ser, y, en primer lugar, uno que se dirija hacia el Bien estableciendo cierta relación con el Otro, con el prójimo.

Es probable que, al principio, el ente que existe y se mueve y entra en una serie de relaciones con lo otro de sí mismo, confunda al Otro —e incluso al Bien— con otro ente, Dios, por ejemplo. Quizás se represente el Bien, es decir, el fin trascendente de su propio movimiento de autotranscendencia, con el *ser* en su diferencia «ontológica» respecto de todos los entes. Sin duda, esto sucederá si ha aprendido en la escuela de Heidegger tanto la crítica de la metafísica como su contrapartida necesaria: la tesis que sitúa la transcendencia exactamente en el sentido señalado por la diferencia «ontológica». Levinas, sin embargo, emancipado de su antiguo maestro, anticipa así los principales resultados de su caza del ser: el Otro se sitúa más allá del ser, y no en la línea de ninguna transcendencia respecto de lo ente. Pertenece, si se puede decir así, siempre utilizando los términos de la ontoteología, a la Ex-cendencia respecto del campo que domina la diferencia ontológica. Con mayor razón, el Bien, que no aparece identificado con el Otro, sino, quizá, con el Otro del Otro. La relación con el Otro no es el

Bien, sino el movimiento hacia el Bien. El Otro es bueno, precisamente en la medida en que me manda, en que es ya él mismo el *Mandamiento*, pero no es el Bien. La dicha y el Bien –*menjah* y *gedushah* y *tzedakah*, o sea: *dicha*, *santidad*, *justicia*– se interpenetran en la Ex-cendencia. Pero el Otro es un existente y, repitámoslo, no el Bien.

Estamos, pues, ante esta alternativa: o el Bien es, a pesar de todo, la existencia del existente, o el Otro, como existente, revela que yo mismo, que entablo una relación indudable con Otro, ex- cedo la existencia: excedo en el movimiento mismo de esta relación el ser, es decir, la «esencia» del ente, de mi ente, de todo lo ente. Existir significaría entonces, sorprendentemente, ex- cender la existencia. Ser un existente se convertiría en una descripción incorrecta, incluso contradictoria, porque el existente, que comenzó por ser, por estar puesto en el ser, acaba de salir de él hacia el Bien por la vía de la relación con el Otro, que también existe, que también ha salido ya del ser (y no sabemos si por un camino análogo al nuestro, es decir, estableciendo una relación con un Otro suyo y hacia el Bien – ignorancia que muestra, por cierto, lo importante que es explorar completamente el campo de investigación que en principio queda inculto–...). Existir, repito una vez más, sería así salir del ser, escapar excediéndolo o excendiéndolo –y no trascendiéndolo... hacia el ser–. Los existentes en relación, yo, el existente, al relacionarme con otro existente como bueno y hacia el Bien, permanezco, permanecemos fuera de la casa mundial del ser, como vagabundos extravagantes, evadidos, «ex-cendidos».

Posición del ser y en el ser, entre los entes, en el mundo: ¿no es esto la creación? Movimiento de salida, de peregrinación, tras el encuentro con el Otro, ¿no es esto la revelación? Y la creación, que

es la condición de la revelación del Otro, y la revelación misma apuntan al exceso absoluto del Bien: al eterno *shalom*. ¿Y no es esto la redención? Mundo creado y sin revelación: mundo meta- lógico y que no constituye sistema con los demás Elementos. Hombre tendido hacia el hombre, en exilio, en combate, Israel: hombre meta- ético. Y Dios meta- físico, más allá de lo más allá, *shalom le-Israël*, *shalom le-Adam*.

Pasemos a mostrar sobre el fundamento más firme posible la verdad de estas afirmaciones que tienen tan gran aspecto de paradojas.

2 Superar fenomenológicamente la diferencia ontológica

He aquí que el presente puro, el instante, recibe sin duda la consideración fenomenológica de átomo del tiempo, átomo de tiempo. La *Urimpression* ofrece el espectáculo de un mínimo puro de donación apodíctica, incluso adecuada, aunque contiene intencionalidades que desbordan su propio dato re-teniendo y pro-teniendo las fases no impresionales de ese campo que Husserl denominó el presente vivo. Pero en sí misma, la *Urimpression*, la archi-impresión es el simple golpe de algo así como el surgimiento de lo real.

El análisis levinasiano indica otra cosa: en el instante presente reina la diferencia ontológica; es ahí donde se cumple. Y es exactamente ahí donde se produce también el olvido del ser, porque en el instante se realiza la diferencia-pertenencia del ser y del ente. El *stare* del instante es el acto por el cual el ente, a la fuerza, acoge su ser o lo reconfirma.

El contenido articulado, la articulación interna del instante, es que *el ente es*. El tiempo no es el ser en general. Ni siquiera debemos

empezar hablando del tiempo, sino del instante como «polarización» del ser en ser de ese ente, en atributo de ese sustantivo. Hay que distinguir entonces la sustantivación del ente de la impersonalidad, esto es: la absoluta no polarización y no subjetivación, no subjetividad, del ser. Y se echan de ver otros dos aspectos: el primer acto, forzado, del ente que capta el ser, que domina, como sujeto, sobre su atributo primordial; y el encontrarse del ente en su ser al ser –la *Befindlichkeit*–. Y pasa Levinas a describir el inexorable cumplimiento de la tarea de ser, en su aspecto de *Befindlichkeit*, no como angustia ante la posibilidad de dejar de ser, sino como fatiga y pereza ante el duro deber de ser, el más duro de los deberes, el más deber de todos nuestros deberes.

En realidad, la descripción exacta ya exige aquí una mejora sutil pero decisiva. Existe, en efecto, una angustia ante la muerte, al igual que existe la carga de ser sin morir todavía. Angustia-gozo, cansancio-ímpetu son sentimientos ontológicos y, en esa medida, casi primordiales. Pero el entrelazamiento del ser y la nada, su limitación mutua y su co-pertenencia, indican un «hecho de existencia más general», cuyo anuncio es la necesidad de ser o de acabar. El hecho aparentemente insuperable, desde que nacemos, es tener que ser o no ser: eso es todo, eso es todo lo que Hay, eso es la Totalidad en su pura consumación de totalidad. Indecible neutralidad, hipérbole de la indiferenciación y la no subjetividad. Nada escapa a ella.

La fatiga y la pereza de ser, igual que la angustia de no ser, quedan así más acá del sentimiento verdaderamente radical.

Resumiré diciendo, en contra de las palabras de Levinas, que la fenomenología radical del instante distingue tres momentos en él: la hipóstasis del ente, el acto de acoger el ser (siendo consciente de su precariedad) y el mal del Hay.

He aquí la extrema lucidez de un análisis que ya no olvida la diferencia ontológica pero la supera, y que permanece fiel a la pura *estancia* del instante. Pero aún no al tiempo. Como si el instante significara la situación creatural como tal, sin la salida de sí mismo que es lo propio del tiempo; y como si la duración del tiempo significara (y fuera) la revelación que dinamiza y así aligera el mal abrumador del Hay. Sin que el deslizarse del tiempo fuera la culminación de la tarea de ser y, por lo tanto, la apertura de un mal ontológico enormemente más profundo: el Hay manifestaría su espantosa Totalidad abarcando todo el deslizarse de la temporalidad.

La existencia a la pura luz del acontecimiento ontológico es un éxtasis en el presente que, en definitiva, se convierte en la imposibilidad de cualquier otro acontecimiento, en la suspensión de toda temporalización. El tiempo impropio de la existencia superficial sigue transcurriendo, pero en la indiferencia de la vida y la muerte y como algo peor que un sueño con ensueños sin peso. *Vita mortalis* que se ignora a sí misma; más bien *mors vitalis*. Ni bien ni mal: nada. Si la descripción de Heidegger tuviera toda la razón, la angustia paralizante y la decadencia superficial e insignificante se convertirían en la suma total de nuestra existencia. Hiperbólicamente más aniquilador que la experiencia de lo ontológico es, pues, el descubrimiento del Hay. Incluso la nada, incluso el miedo a la muerte y la angustia de ser se reabsorben en este otro éxtasis. La muerte misma deja de tener significado, al igual que el ser —que conserva cierto sentido mientras a su vez la muerte también lo tiene—. Heidegger habría permanecido en un olvido que le habría preservado piadosamente de enfrentarse a un cansancio, una pereza, un mal indescriptiblemente más profundo, más carente de salida. Levinas, por el contrario, reconoce la sinceridad de la experiencia nietzscheana y le atribuye un lugar más elevado que a

Heidegger. Fue Nietzsche quien contempló la Totalidad del Hay y quien, embriagado de dolor, loco de una plenitud que no significa nada porque no tiene exterioridad a la que hacer referencia, la afirmó con toda sencillez: un sí puro, un sí sin posible correlato negativo; un sí en el que toda alteridad ha desaparecido y que se disipa en la Simplicidad absoluta de la Totalidad. Que Nietzsche haya querido llamar Vida a esta Totalidad no es más que ser víctima de un espejismo: una debilidad final. Se trata de la Totalidad que, negada por la tradición espiritual judeocristiana, está desde siempre al acecho de la experiencia del espíritu indoeuropeo. No es la Vida, sino el juego de un niño o la ensoñación de una divinidad disgustada de sí misma.

El redescubrimiento de lo ontológico desafía con su voz premosaica y presocrática el hilo dorado de la tradición mezclada, tal vez estrábica o esquizofrénica, de Occidente. Levinas lo reconoció en la escuela de Heidegger; Unamuno lo descubrió en la escuela de Nietzsche; Kierkegaard lo reconoció al leer en Hegel, Goethe o Schelling el designio de la absorción del elemento judeocristiano en lo más antiguo que la filosofía y la Biblia; Rosenzweig, que no había creído ni en Kierkegaard ni en Nietzsche, tuvo que creer en el mensaje de la guerra mundial, que reducía el mundo del cristianismo a sus cenizas paganas. Del mismo modo, Levinas, que no había creído en todos esos profetas, ni siquiera en Husserl, el último superviviente heroico de una época en decadencia, tuvo que obedecer la lección de esa otra guerra mundial que redujo el mundo judío a cenizas, como en los tiempos de la abominación que narra el libro de Daniel.

Rosenzweig contemplaba una era posthistórica en la que lo filosófico, lo teológico, lo religioso y lo político se habrían purificado en una vida que solo conocería la doble liturgia del judaísmo y el

cristianismo, ambos también purificados de sus adherencias religiosas, filosóficas, teológicas y políticas de un período ya desaparecido, ya consumado hasta sus posibilidades más extremas. ¿Era Rosenzweig tan ingenuo como parece cuando observamos su ceguera ante la inminencia del Holocausto y la necesidad del retorno de Israel a la historia mundial? La decisión de cualquier respuesta debe esperar, en mi opinión, a que se comprenda perfectamente la seriedad y la fundamentación de la reacción de Levinas ante el desafío que se le planteaba.

Y, en primer lugar, esta renovación del pensamiento que contempla la Totalidad sorprende el testimonio constante de la presencia del Hay en la experiencia del instante, es decir, en mis palabras, en el corazón de lo fenomenológico, que Levinas no quería denominar así debido a las consecuencias de un comprensible extravío en la lectura de Husserl sufrida a los pies de Heidegger.

El fenómeno por el cual Levinas comienza a hablar contra la supremacía indiscutible de lo ontológico pretende ser plenamente universal, exactamente igual que el espíritu mosaico, socrático y evangélico pretende ser universal y entiende su propia voz incluso en el espíritu de otras tradiciones, como es el caso de la aspiración budista al *sunyatam*, frente a la Totalidad.

De hecho, la resistencia del joven Levinas contra la fenomenología proviene de su tendencia a interpretarla directamente bajo el prisma de una primacía excesiva de la representación, en virtud y por fuerza de la cual el acontecimiento siempre se ve superado y perdido en el medio uniforme de la reflexión. Estoy convencido de que una lectura serena de las *Investigaciones lógicas* podría haber cambiado por completo esta interpretación del posterior movimiento denominado *epoché*. Las descripciones, muy breves pero esenciales, que Husserl

dedicó, ya en 1900, a la conciencia del tiempo corresponden, en mis propios términos, al descubrimiento efectivo de la primacía fenomenológica absoluta de un precogito prerreflexivo que no se abandonará en la atmósfera purificada de la *epoché*. La reducción fenomenológica elimina un obstáculo no solo para la contemplación de la vida transcendental, sino incluso para su realización; lo elimina de entrada para permitir luego que la vida transcurra, en sus obras de constitución, liberada de una estrechez indebida, de una autointerpretación artificial, históricamente condicionada y, en definitiva, engañosa.

He aquí que la tesis descriptiva fundamental del joven Levinas vuelve a que «el ser es» debe decirse «el ser se es», tesis que, por otra parte, anuncia cómo el ente es en verdad únicamente el existente, en un giro muy similar al llamado idealismo transcendental de la fenomenología husserliana. El hecho de «serse» es la entrada en la existencia mediante el acto, el acontecimiento *sensu stricto*; pero serse no es precisamente *Sein* en sentido puro, sino además *Bewusst-sein*. Quedémonos aquí en lo que respecta a la crítica excesiva del joven Levinas a Husserl.

Su postura equivale, en realidad, a exigir que se capte la diferencia ontológica fenomenológicamente, es decir, en la experiencia pura de los fenómenos que fundamentan la fenomenicidad de cualquier otro fenómeno. Esto es lo que Levinas describe de forma demasiado rauda con las palabras «escudriñar –o excavar– el instante»¹.

El instante permite y exige ser escudriñado o excavado porque está articulado en sí mismo, es autodiferenciado y, por así decirlo, porque ya es ontológico e incluso está excediendo la ontología. Y, de hecho,

¹ E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, París 1990 (VI ed.), p. 42.

si fuera imposible captar el movimiento de la excedencia de lo ontológico en el instante, sería el método fenomenológico primordial el que nos arrebatara toda esperanza de superar lo ontológico (y de liberarnos del pensamiento de Heidegger).

3 El esfuerzo y los afectos fundamentales

La esencia de las descripciones originales de Levinas es haber reconocido en la cuasi-relación del ente con su existencia un acto ante el cual yo siempre adopto ya una actitud o, mejor dicho, siento un cierto afecto. Este afecto no se refiere intencionalmente a la diferencia ontológica, sino que la lleva a cabo y se somete a ella, al tiempo que eleva una voz de protesta. Y es por eso por lo que existir se describe en verdad como existirse. Yo me soy, pero con una fatiga que fue precedida por la pereza. La existencia pesa, abruma; y si no podemos extender a toda nuestra vida esta misma descripción uniforme, es porque también podemos, en fases especiales del tiempo propio, no existir seriamente, sino dormir, soñar, jugar, refugiarnos en la imaginación. También existimos, es cierto, con facilidad, sonriendo, ligeramente; pero es gracias a la mezcla con la imaginación. Y, en definitiva, la sonrisa supone el esfuerzo como su propia base.

El esfuerzo se ha interpretado a menudo como el descubrimiento último de la encarnación subjetiva y de la resistencia correlativa de la objetividad primordial. *Ego cogito* se transforma así en *ego moveo, corpus meum movet corpora, corpus meum tentat se movens movere corpora aliena*. Levinas se distancia de esta formulación en la que la carne propia y la carne del mundo reinan en la filosofía primera. El esfuerzo abre la temporalización del tiempo de la vida fenomenológica porque, al intentar en vano negarse a ello, realiza el

contrato del ente con la existencia. Se lanza a existir y a existir transitivamente las cosas y el mundo; pero se sorprende volviendo inevitablemente sobre sí mismo, cargándose consigo, preocupándose por sí mismo. No desaparece en el juego del mundo, sino que se ve obligado, incluso antes de disfrutar del mundo, a duplicarse consigo mismo. A partir de ahora debe esforzarse por existir, arrastrarse a sí mismo; lo cual lo adormece y aburre e incluso, en ocasiones, le impide actuar, es decir, lo reduce a actuar únicamente en un puro esfuerzo por soportarse a sí mismo ocioso. Estoy atrapado en mí mismo, en mi exceso de plenitud de ser, desde que vivo. La soledad y la pobreza me son imposibles. Husserl también describió el presente puro como constitución del mundo y autoconstitución de uno mismo mediante la adquisición de hábitos trascendentales.

Levinas ve en esta pesada necesidad de que el yo se ocupe de sí mismo antes que del mundo el correlato de lo que la tradición filosófica impregnada de cristianismo denominaba tan a menudo la situación de pecado original o hereditario, de *Schuld* primordial. Es, en sus propias palabras, la constatación de que el Reino de los Cielos ya nos está cerrado².

El mundo: el sueño de un paraíso puro espejismo, puro deleite sin uno mismo, puro vuelo, como refleja tan admirablemente la escritura de Saint-Exupéry. Mi éxtasis hacia el mundo es la propiedad fenoménica de mi aquí; mi ín-stasis en mí mismo es el presente. Ínstasis porque siempre es retroceso: soy yo mismo quien me niego a mí mismo.

² *Ibidem*, p. 38.

He aquí la hipóstasis del yo, la sustantivación del sujeto, sin la cual el yo puro y ligero no existiría el mundo. Fichte había descrito esta densidad del yo como su esencia, cuyas reglas, en la reflexión, se convierten en las categorías de la constitución del mundo, del no-yo. Y es exactamente en este sentido en el que la facticidad del mundo se le presentaba como el producto de la imaginación, mientras que la necesidad del entendimiento quedaba reservada a la solidez de mí mismo.

Levinas adopta la perspectiva de hablar de la despreocupación, del goce primordial en el que somos habitantes del mundo, cuyo contraste indispensable es la tediosa preocupación por uno mismo. La forma primaria del deseo sería entonces el deseo del mundo, el deseo de disfrutar del mundo huyendo de sí mismo. Y es estrictamente necesario que nuestro deseo del mundo se vea saciado desde su mismo nacimiento. Nunca deseamos un mundo inaccesible, sino que, precisamente, como en los cuentos de hadas, el mundo de nuestros deseos ya está ahí y nosotros ya lo existimos.

Por supuesto, esta intención siempre ya cumplida muestra y realiza este mundo dado como forma, como exterioridad, como cáscara, corteza o piel que de alguna manera ya estoy disfrutando. La sorpresa extraordinaria vendría del hecho de que un objeto del mundo contenga una oscuridad, un interior que no se da, que ya no es forma y que no puedo disfrutar por principio. Sería tan sorprendente, en el hermoso sentido literal de la palabra, que la experiencia de aligerarme de mí mismo se produciría entonces de repente: ya no en la distracción y el disfrute de las cosas del mundo, sino por el hecho de una cierta enucleación del peso y la preñez de mi existencia, de mí mismo.

Un acontecimiento tan improbable solo puede presentarse como la insatisfacción de un deseo; como lo inagotable de algo que primero se percibió como un alimento más, como otra forma deliciosa. Gargantúa o Don Giovanni tropiezan con un objeto demasiado lleno, es decir, con la sorpresa de un yo secreto, íntimo, incluso en el puro paisaje de las formas mundanas. Intento consumirlo yo también y asisto a la innegable realidad de mi fracaso absoluto.

Con el mundo, el yo practicaba hasta entonces el ejercicio más enérgico de terapia con respecto a todas esas sombras sólidas que se encierran en el yo e incluso en la horrible solidez del Hay anónimo. El inconsciente se iluminaba con la conciencia lograda. Pero ahora la noche parece recomenzar incluso dentro del resplandor del mundo. Es por sí mismo como el deseo de lo otro se dividirá en apetito o necesidad del otro accesible y deseo o amor del otro inagotable e inaccesible. Y este término analógico, *otro*, multiplicará igualmente sus significados. Necesidad de lo otro, amor del Otro... Indicación que nos lleva por el mismo camino que emprendió Agustín en su día: al amar a otro, es posible que algún día se revele la alteridad del Otro y nuestro amor se sitúe en la verdadera alternativa entre lo estético y lo ético, es decir, se explicará a sí mismo como *libido* –lo que era desde el principio– o como *dilectio*, nueva posibilidad, sorpresa esencial, aventura de un sí mismo respecto del sí mismo de Otro, que comienza por ser solo una forma más, próxima en la superficie del mundo, entregada a mi deseo, a mi hambre, a mis caricias. Pero esta exterioridad ocultaba su secreto, que ahora me absorbe hacia lo desconocido.

El joven Levinas decidió llamar *conciencia* únicamente a la distancia sensible entre el mundo abierto, resplandeciente, lleno de formas y alimentos, y nosotros mismos, que nos esforzamos por ser, fatigados por nuestro propio peso, incómodos en nuestra piel y

atormentados tenebrosamente por la totalidad insuperable, insufrible, sin fisuras de sorpresa, del Hay. Esta opción es perfectamente discutible. De hecho, si en el apetito y la necesidad encontramos, como sin duda ocurre, la posibilidad de aplazarlos, incluso de reprimirlos, y por supuesto la capacidad de imaginar toda una estrategia para conquistarlos y saborearlos tan intensamente como sea posible, todo ello indica realmente que la estructura de la donación satisfactoria del mundo se dobla con una intención que se llena o permanece vacía. En lenguaje idealista clásico, lo trascendental merecía, igual que lo empírico, ser denominado conciencia. Este título solo designa la diferencia misma entre el ente o existente y el anónimo Hay.

Solo la creación está fuera de toda conciencia; pero la creación no es un acto. La creación permanece previa a la diferencia ontológica como tal, es decir, no pertenece a la ontología. El fracaso metodológico de Levinas en su primer libro se debe a que quiso describir lo imposible: la conciencia sin conciencia. Erróneamente, tomó los fenómenos de lo que él llama existencia sin mundo como acontecimientos desprovistos de toda conciencia porque desprovistos de toda forma, de todo sentido luminoso. Nada más lejos de la realidad. Por el contrario, proporcionan la prueba más evidente de la imposibilidad de «escudriñar el instante» saliendo de toda fenomenología. La autoafección es ciertamente la fenomenología material, según Henry: la noche archi-fenoménica, y no el anonimato puro. Incluso –y muy especialmente– el Hay se siente, se vive, en un acontecimiento que, como todos los acontecimientos desde la creación, no solo es, sino que *se es*. La plausibilidad de las descripciones levinasianas de la vivencia del Hay queda algo obstaculizada por una comprensión demasiado limitada de lo fenomenológico.

4 El papel de la imaginación y el del pensamiento en la constitución del Hay

Por eso la suspensión de toda intencionalidad se capta en términos de presencia del Hay. Es el caso, en particular, de la materialidad de la conciencia, empleando la denominación cara tanto a Husserl como a Henry: la sensación pura que no mienta nada por sí misma y que sería el resultado del tipo especial de abstracción que proporciona el arte. Como si, a primera vista, el arte fuera el sector de la actividad humana acechado por el Hay. En un paralelismo muy curioso con los análisis posteriores de Henry sobre la pintura madura de Kandinsky, Levinas entiende la tarea de la pintura como la desconstrucción de la visión y la liberación de toda esa atmósfera carente de cualquier sentido que sería el océano sensitivo puro. Pero atención: no es este océano, sino su ambiente, su «campo de fuerza», su «atmósfera de presencia», lo que figura, lo que ya es el Hay³. No se siente el Hay, según la confesión del propio Levinas. Me gustaría concluir: se piensa detrás, dentro, tal vez entre todo aquello que se siente en la pura sensación.

Pero ¿es realmente el arte el que nos proporciona «casi» el sentimiento no intencional del Hay, respecto al cual ya no es posible ninguna distancia? ¿No sería, por el contrario, que el arte obedece a la reminiscencia de otro pensamiento, extraído de otras fuentes, que ha sido realmente nuestro maestro en el aprendizaje de que hay el Hay? Por ejemplo, el arte no descubre el horror, pero no es imposible que el arte sea de alguna manera uno de los hijos del horror. Y la pregunta que me parece esencial sigue abierta: ¿es el

³ Cfr. *EE* 104. **Da verificare, esplicitare riferimento**

horror del Hay un sentimiento que se enciende sobre el material de alguna experiencia fundamentalmente corporal, sensible? ¿O es más bien un sentimiento que sigue a un pensamiento, y es solo el pensamiento el que apunta al Hay? Este pensamiento, por otra parte, se basaría en un acto primordial de la imaginación, que tal vez no difiera de la proyección imaginativa básica y fundamental de la sucesión indefinida del tiempo. Es la infinición del tiempo, esa anti-forma de la infinición del Infinito, el fenómeno en el que se basa, en mi opinión, el horror. El ser y la nada se pertenecen mutuamente gracias a la única, monótona, sin sentido ni luz, lúgubre y horrible infinición que es el tiempo imaginado como extraño a la conciencia, distinto de la subjetividad.

El insomnio es, por sí mismo, totalmente incapaz de darnos, a pesar de la pretensión de Levinas, una experiencia del Hay, precisamente porque no hay ninguna posible.

Es cierto que toda experiencia de la ausencia, la suspensión o la imposibilidad del sentido sirve para encender el sobresalto imaginativo –proyección de un tiempo sin límites ni hitos– que nos llena de horror ante el Hay; pero eso no significa que existan experiencias directamente referidas al Hay. Esa Totalidad que suscita la viva y apasionada conciencia del deseo de evasión, del «de otro modo», la *menujah*, es precisamente un fantasma del pensamiento imaginativo: el fantasma primordial, la ilusión que engaña de entrada a todo hombre que aún no se haya convertido en «varón de deseos». El Hay no existe: no es verdad, no hay ningún Hay. Pero el joven Levinas parece demasiado deslumbrado por el reciente roce de su terror.

Y es tras la instalación de este terror en nuestra vida cuando la experiencia del arte se abre auténticamente su posibilidad: la pintura

lucha contra la visión, es cierto, pero en la ambigüedad de querer tanto suscitar como exorcizar el terror, porque la vida plena no necesita ser representada como el Hay. En este sentido, es el magisterio de Franz Rosenzweig el que ha sabido recoger los verdaderos frutos del árbol del conocimiento.

La plenitud imaginaria del tiempo —una forma vacía que siempre exige ser llenada— se adquiere en contraste con la plenitud imaginativa de su contrario, el espacio. Levinas capta muy precisamente este punto. El Hay es tiempo puro, tiempo que solo llena el murmullo de la existencia. La conciencia, la hipóstasis comienza con la localización, con esa especie de encogerse sobre sí mismo, refugiándose de la excesiva intemperie del tiempo indefinido e indefinidamente lleno de ser indefinido. Soledad, concentración, encerramiento en uno mismo, sueño, interioridad e intimidad: son siempre términos e imágenes que se refieren a lo otro del tiempo. Tener un «en cuanto a uno mismo» es disponer de un refugio protegido donde se abre el silencio —contrario al runrún de la esencia—, donde el olvido y lo inconsciente se vuelven lícitos e incluso reales. Así es como se proyecta la posibilidad imaginativa de poder morir absolutamente; y esta ensoñación es el primer pensamiento de una vida eterna, completamente diferente de la horrible cuasi vida del tiempo indefinido y puro.

5 Breve reivindicación de la emoción

Es, pues, peligroso afirmar sin restricciones que las emociones anuncian indefectiblemente, al perturbar el reposo —el *aquí* basal del sujeto—, el horrible huracán del Hay. Nada de que la hipóstasis de un sujeto consista, en definitiva, en sueño, olvido, noche y muerte, tedio que nos arranca del exceso de movilización de la Totalidad. El

deseo de ex-cendencia no es la *epoché* de toda emoción. La evasión no sale del Hay a través de la única vía de hundirse en el silencio, de extinguirse. Su dato auténtico es más bien, como sostenía Kierkegaard, la pasión absoluta, en lucha con las pasiones de la finitud y del tiempo. Pasión de la eternidad que se niega a los apaños, siempre sugeridos, con las pasiones del tiempo. Naturalmente, sigue existiendo una afinidad con la antiemoción esbozada por Levinas con demasiada precipitación en *De la existencia al existente*; pero la semejanza no confundirá fácilmente a nadie. Nuestro deseo no anhela la inconciencia, o solo la desea como un alivio pasajero de la sobreabundancia insoportable de la temporalidad.

Evasión en sí, escribe Levinas. Evasión evanescente, que solo sirve para allanar el camino a la más horrible de las invasiones del Hay. Y no se puede recurrir a que es solo la aparición del Otro lo que suscita, lo que revela, la posibilidad de la paz. O se desea la eternidad incluso antes de concebir alguna esperanza concreta de alcanzarla, o nunca se la deseará. El Otro es el verdadero camino; pero el nirvâna, por ejemplo, aprovechando este término de «evasión en sí», realiza, en forma de decepción, el cumplimiento del mismo deseo. La posibilidad vacía de que el Otro advenga, de que Dios se manifieste, es la condición de la criatura, cuyo oído ya está formado y espera desde hace mucho tiempo, desde siempre, la voz que colma y produce tal posibilidad, ahora todavía deseada en vacío y quizás inconscientemente.

La *estancia* del instante es precisamente la diferencia entre el aquí de la hipóstasis y la obligación de hacer un contrato con el tiempo que hay. Pero no es factible sospechar de toda emoción como dirigida a sacudir enfermizamente nuestra hipóstasis nuclear para movilizarnos en la danza infernal de la muerte, la guerra, la impersonalidad del tiempo indefinido y la Totalid

Husserl e la possibilità di una fenomenologia della rivelazione

A. Poltronieri

Abstract

Il presente contributo vuole sondare la possibilità di una fenomenologia della rivelazione, riattingendo al serbatoio della concettualità husserliana. Attraverso le categorie di *Gegenvorkommnis* e *intuitive Erfüllung*, sarà possibile rispondere alle obiezioni sulla tenuta concettuale della rivelazione e proporre una sua fondazione fenomenologico-trascendentale.

Parole chiave: Fenomenologia; Rivelazione; Husserl; *Gegenvorkommnis*; Fedone.

Abstract

This paper aims to explore the possibility of a phenomenology of revelation by drawing on the reservoir of Husserlian concepts. Through the categories of *Gegenvorkommnis* and *intuitive Erfüllung*, it will be possible to address objections regarding the conceptual validity of revelation and propose its phenomenological-transcendental foundation

Keywords: Phenomenology; Revelation; Husserl; *Gegenvorkommnis*; Phaedo.

Allo stato attuale della ricerca potrebbe apparire del tutto infondato un qualsiasi tentativo di accostare l'endiadi concettuale 'fenomenologia e rivelazione' prescindendo dal dibattito che si è venuto a creare intorno alla presunta «svolta teologica» della

fenomenologia francese¹. Com'è noto, Jean-Luc Marion e Michel Henry hanno spinto la fenomenologia husserliana fino ai suoi limiti e oltre essi ponendo rispettivamente le questioni della donazione e dell'auto-rivelazione patica della vita divina. Per questo motivo, sembrerebbe del tutto illegittimo dal punto di vista storico riproporre *da capo* il problema del rapporto tra la fenomenologia e la rivelazione divina senza tenere in conto gli sviluppi teorici di questo problema.

Tuttavia, la convinzione che anima questo contributo e la tesi che esso si propone di dimostrare è che il serbatoio della fenomenologia husserliana offra alcune risorse che sono rimaste inesprese e che non sono riducibili a quelle utilizzate nell'ambito della fenomenologia di questi autori francesi. Nel presente contributo il nostro scopo sarà quello di riattingere a questo immenso serbatoio husserliano per sondare se non vi siano concetti utili per affrontare il problema della possibilità di una fenomenologia della rivelazione. Crediamo, infatti, che possa essere proficuo mettere tra parentesi gli sviluppi più recenti di questo problema e tornare al suo momento di insorgenza, al fine di essenzializzare i termini della questione e trovare ipotesi di risposta che non sono ancora state battute.

§ 1. *Abbecedario*

Prima di entrare nel vivo della questione, occorre chiarire preliminarmente come in questa sede verrà inteso da chi scrive il significato dei termini attorno a cui ruoterà l'argomentazione:

¹ L'origine che sta alla base di questo dibattito risiede nel volume D., Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1990. Per un inquadramento generale di tale dibattito si veda il contributo V. Perego, *Verso una svolta teologica della fenomenologia? Orientamenti*, in AAVV, *Nominare Dio invano?*, Glossa, Milano 2009, pp. 13-64.

‘esperienza religiosa’ e ‘fenomenologia’. Ovviamente, data l’ampiezza di queste locuzioni, sarebbe legittimo percorrere altre direzioni interpretative, ma operare una scelta di campo è necessario, per quanto tale scelta sia parziale e discutibile. Restringere i confini semantici di queste parole e diradarne l’ambiguità concettuale costituisce un passaggio fondamentale per uno sviluppo rigoroso dell’indagine.

- Per ‘esperienza religiosa’ non intendiamo in questa sede un qualsiasi tipo di ricerca spirituale o di anelito, più o meno vago, rivolto verso ciò che è assoluto, soprannaturale o metafisico. Non prenderemo in considerazione nemmeno i fenomeni religiosi nelle loro pratiche, come le preghiere, i culti e le liturgie. Ci focalizziamo soltanto su un particolare tipo di esperienza religiosa, ovvero la fede in una rivelazione di carattere divino². Tale vissuto ha una forma intenzionale nel suo senso precipuo: la fede è sempre fede *in qualcosa*, è un atto che per sua stessa essenza è rivolto a un riferimento oggettuale in senso generalissimo. In più, la fede è sempre fede *in qualcosa attraverso qualcuno*, ovvero è fede in un contenuto, che si può formulare anche in termini proposizionali, tramite la mediazione di un testimone. Se il carattere intenzionale accomuna la fede agli altri atti della

² Questa distinzione tra «fenomeni religiosi periferici», come le preghiere, i culti e le liturgie e «il fenomeno religioso centrale» costituito dalla «fede nel conseguimento della presenza di Dio» viene formulata da Troeltsch e ripresa criticamente da Heidegger. Per una ricostruzione accurata si vedano; E. Troeltsch, *Psicologia e gnoseologia nella scienza delle religioni*, in *Scritti di filosofia della religione*, trad. it. di S. Sorrentino, Filema, Napoli, 2002; Heidegger, M., *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Chiurazzi, Adelphi, Milano 2003.

coscienza, come l'atto del percepire, del desiderare o del fantasticare, essa si distingue da tali atti proprio in quanto ha la forma del credere per vero un contenuto rivelato da qualcuno. La fede comprende quindi al suo interno la dimensione della fiducia e del credito accordato a una presenza che dice di sé di essere divina e pretende di essere creduta.

- Per 'fenomenologia' intendiamo la scienza eidetica della coscienza trascendentale così com'è stata pensata ed elaborata dal suo fondatore, Edmund Husserl³. Tale scienza dispone di numerosi concetti operativi, ma per avviare la discussione è sufficiente citarne due tra questi: la riduzione alla sfera immanente dei vissuti e l'analisi intenzionale di tali vissuti.

§ 2. *Posizione del problema: l'impossibilità della rivelazione*

Se vogliamo rimanere fedeli alla lezione husserliana e al suo invito di abbandonare le teorie per tornare alle cose stesse, dobbiamo partire esponendo il problema che in questo contributo vogliamo affrontare. Il problema, come detto, va sotto il nome di fenomenologia della rivelazione così come l'abbiamo definita nel paragrafo precedente.

Ma perché tale locuzione dovrebbe costituire un problema? L'occasione di questa nota deriva dalla considerazione di alcune obiezioni che sono state mosse non soltanto alla possibilità di una

³ «La fenomenologia è una dottrina eidetica puramente descrittiva delle formazioni immanenti della coscienza [*rein descriptive Wesenlehre der immanenten Bewusstseinsgestaltungen*]» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913), tr. it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002., p. 114.

fenomenologia della rivelazione, ma alla possibilità della rivelazione stessa, della sua tenuta concettuale e della sua comprensibilità. Intendiamo quindi presentare una certa fenomenologia della rivelazione di ispirazione husserliana in risposta a tali obiezioni.

Anche in questo caso, sarebbero tante le strade teoriche o gli autori a partire da cui sarebbe possibile presentare queste obiezioni. Per esigenze espositive, le obiezioni sopra accennate verranno presentate nella forma che hanno preso all'interno del dibattito circa l'interpretazione di un celebre passo del Fedone e della nozione platonica di rivelazione. Le obiezioni sono quindi attinte da un dibattito estraneo a quello strettamente fenomenologico, ma il superamento della rigidità degli steccati disciplinari consentirà di accedere drittamente al cuore del problema. Riportiamo di seguito il passo platonico nella sua interezza:

Infatti, Socrate, io la penso come te, che, cioè, avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile [...] Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina⁴.

Com'è noto, a pronunciare queste parole è Simmia che sconsolato dalla difficoltà dell'argomento trattato nella discussione, ovvero

⁴ Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, tr. it. S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011, 85c-d.

l'immortalità dell'anima, confida al maestro l'urgenza di tornare a interrogare la questione, esponendo i suoi dubbi e le sue obiezioni. Socrate, al fine di rispondere all'invito, presenta i passi argomentativi di quella che lui stesso definisce «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς)⁵. Com'è noto, il riferimento platonico a una imbarcazione più sicura (ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος) e a un ragionamento divino (λόγος θεῖος) è stato letto e interpretato dalla tradizione cristiana come una profezia inconsapevole e ante-litteram della rivelazione nella figura di Gesù di Nazareth⁶. In questa chiave interpretativa la solida nave prefigurata da Platone avrebbe presto trovato la sua realtà storica nel legno della croce di Cristo.

Una lettura così marcatamente cristianeggiante del passo del *Fedone* è stata recentemente messa in discussione. Proprio in questa direzione si inserisce il contributo di Franco Trabattoni, uno dei più autorevoli studiosi di Platone. Secondo Trabattoni⁷, ciò che è veramente interessante nella prospettiva platonica riguardo al tema della rivelazione può essere sintetizzato in tre punti da cui potremo

⁵ *Ibidem*, 99d.

⁶ Nel suo commentario del *Fedone* Marsilio Ficino sostiene che Platone fosse un profeta naturale e che il *logos theios* da lui invocato fosse una prefigurazione del Verbo di Dio. Simon Weil nelle sue *Intuizioni precristiane* sostiene che la filosofia greca sia permeata da una attesa di Cristo e che la zattera dei discorsi umani è destinata a naufragare senza quel soccorso divino che Platone aveva già presagito.

⁷ La posizione qui riportata è frutto di una ricostruzione basata su alcuni articoli, volumi e conferenze dell'autore: F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1994; F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998; Trabattoni, F., *Filosofia e dialettica in Damascio*, in *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ, Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2003; F. Trabattoni, *Il platone di Gadamer, tra ermeneutica e metafisica*, in *Giornale di metafisica*, XLI, 2, Morcellana 2019.

trarre, a favore dell'economia del nostro discorso, le obiezioni cui la fenomenologia della rivelazione dovrà tentare di rispondere:

- a. *La rivelazione non è avvenuta* e l'imbarcazione più sicura non è disponibile. La zattera dei *logoi* è un *second best* rispetto a un primo che non si dà mai. Questa condizione, piuttosto che essere la condanna definitiva della ricerca, ne costituisce una spinta propulsiva. Una visione diretta delle idee e delle cause ultime della vita e della morte è impossibile, dal momento che esse sono irrimediabilmente altrove. L'unica rotta praticabile è quella solcata dalla zattera dei *logoi* umani che sono e resteranno argomenti per loro stessa natura incerti e infinitamente correggibili.
- b. A fronte di queste considerazioni per essere coerenti con la posizione di Platone, secondo Trabattoni, dovremmo dire che *la rivelazione non può neanche avvenire*, poiché «gli uomini, finché sono uomini e non dèi, non possiedono attività migliore della *filo-sofia*, cioè non dispongono di una via breve, quale la teurgia, per rendersi divini, dunque per acquisire quella *sofia* che per Platone è possesso esclusivo degli dèi. [...] Solo gli dèi sono *sofoi* mentre gli uomini al massimo possono essere detti *filo-sofoi*»⁸. La condizione di possibilità della ricerca è la separazione irriducibile delle idee: se il mondo noetico ci fosse immediatamente disponibile, sarebbe inutile mettersi alla sua ricerca attraverso la faticosa navigazione dialettica. Eppure, proprio questa navigazione, è la sola circostanza in cui può sorgere la felicità terrena. Trabattoni sottolinea quanto sia paradossale la soglia in cui Platone abita:

⁸ F. Trabattoni, *Filosofia e dialettica in Damascio*, cit., p. 480.

l'ingiustizia della separazione dal mondo delle idee è il luogo privilegiato per l'esperienza della felicità data dalla ricerca.

La rivelazione non potrebbe quindi avvenire, pena la soppressione dell'umano nella sua aspirazione ideale e nella sua tensione di ricerca. Questa tesi ritorna, pur con le dovute differenze, tanto nello «lo strano concetto del messianico senza messianismo» elaborato da Derrida, ovvero «l'apertura dello scarto tra una promessa infinita e le forme determinate, necessarie, ma necessariamente inadeguate, di ciò che deve commisurarsi a una tale promessa»⁹, quanto nell'insistenza della Scuola di Francoforte contro l'idolatria, che nelle parole di Adorno si formula come segue: «la vita che adempisse direttamente alla propria destinazione, in realtà la mancherebbe»¹⁰ e «pegno di salvezza è l'astenersi da ogni

⁹ J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, a cura di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, pp. 86-87. Sullo stesso tema si veda anche questo passo: «La struttura del telos della tendenza al riempimento "è tale che se essa lo raggiungesse, sparirebbe con esso, vi si paralizzerebbe, si immobilizzerebbe o morirebbe [...] La pienezza è la fine (lo scopo), ma se lo si raggiungesse, ciò sarebbe la fine (la morte). La presenza piena sarebbe la fine della differenza. Il sapere assoluto, il venir meno dello scarto tra la tendenza al riempimento e il riempimento stesso sarebbe la morte. Dall'altra parte, la tendenza al riempimento è costitutiva dell'intenzionalità, della differenza» (Derrida, J., *Vers une éthique de la discussion*, in Limited Inc., trad. fr. Di E. Weber, Galilée, Paris 1993, p. 234).

¹⁰ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 2015, p. 87. Si veda anche: «Il cristianesimo ha attenuato il terrore dell'assoluto, poiché la creatura ritrova se stessa nella divinità: il mediatore divino è invocato con nome umano e muore di una morte umana [...]. [Il cristianesimo] torna a riprodurre, in forma spiritualizzata, l'idolatria. Nella misura in cui l'assoluto è avvicinato al finito, il finito stesso viene

fede che si sostituisca ad essa»¹¹. Nell'economia del nostro contributo è importante rilevare questa confluenza di diverse tradizioni di pensiero nel sostenere l'impossibilità di una rivelazione e di una fede in essa.

- c. Sempre nella lettura di Trabattoni del passo del Fedone, anche nell'ipotesi in cui la rivelazione avvenisse non potrebbe costituire per sua stessa essenza una soluzione definitiva; spetterebbe, infatti, al soggetto valutare se essa sia vera o no. Ma questa valutazione dovrebbe avvenire in base a criteri attinti al di fuori della rivelazione stessa. Per confermare questa tesi Trabattoni si rifà al passo del *Fedro* in cui Platone scrive:

«Caro amico, i sacerdoti del tempio di Zeus a Dodona affermavano che i primi oracoli provennero da una quercia. Per le persone di quei tempi, che certo non erano sapienti come voi giovani di oggi, bastava nella loro semplicità ascoltare una quercia o una pietra, a condizione dicesse la verità»¹².

Davanti a una pretesa verità rivelata l'assenso viene accordato soltanto *εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν*, ovvero a patto che venga detta la verità. Si presenta quindi un circolo vizioso insanabile: chi può stabilire se una rivelazione sia

assolutizzato. Cristo, lo spirito che si è fatto carne, è il mago divinizzato. Il progresso sull'ebraismo è pagato con l'affermazione che un uomo, Gesù, è stato Dio». M. Horkheimer, T. W. Adorno, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino, 2010 *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 191.

¹¹ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, cit., p. 97.

¹² Platone, *Fedro*, a cura di Mauro Bonazzi, Einaudi, Torino 2011, 275b.

effettivamente vera o meno? Come si potrebbe distinguere una rivelazione autentica da quella di un falso profeta? In base a quali criteri?

Se non si dà e non si può dare una rivelazione tale da scavalcare il momento dell'assenso razionale e quindi tale da evadere la responsabilità del soggetto, allora *la rivelazione come tale è impossibile*; da un lato infatti, se una verità rivelata è ragionevole, allora può essere accettata senza bisogno di essere creduta per fede; dall'altro, se una verità rivelata è irragionevole, e quindi scandalosa ed eccedente rispetto alle possibilità della sola ragione, allora la ragione stessa non avrebbe le competenze necessarie per distinguere il logos divino da quello di un falso profeta¹³. C'è quindi una

¹³ Anche nella *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II viene ammessa l'eccedenza della verità rivelata, che è così alta e altra da essere percepita come follia e come scandalo: «Il vero punto nodale, che sfida ogni filosofia, è la morte in croce di Gesù Cristo. Qui, infatti, ogni tentativo di ridurre il piano salvifico del Padre a pura logica umana è destinato al fallimento. “Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?” (1 Cor 1, 20), si domanda con enfasi l'Apostolo. Per ciò che Dio vuole realizzare non è più possibile la sola sapienza dell'uomo saggio, ma è richiesto un passaggio decisivo verso l'accoglienza di una novità radicale: “Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti [...]; Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono” (1 Cor 1, 27-28). La sapienza dell'uomo rifiuta di vedere nella propria debolezza il presupposto della sua forza; ma san Paolo non esita ad affermare: “Quando sono debole, è allora che sono forte” (2 Cor 12, 10). L'uomo non riesce a comprendere come la morte possa essere fonte di vita e di amore, ma Dio ha scelto per rivelare il mistero del suo disegno di salvezza proprio ciò che la ragione considera “follia” e “scandalo”».

impossibilità di fondo di una rivelazione se la si intende come consegna meccanica di una verità che si impone senza aver dovuto prima essere giudicata e riconosciuta come vera o falsa. Davanti alle tante parole che pretendono di essere divine e quindi rivelate, l'uomo non sarà mai affrancato dalla responsabilità di far valere dinanzi a queste dei criteri e dei parametri razionali previ che sono gli unici in grado di fondare la nostra posizione di fronte alla rivelazione stessa, sia essa di una posizione di assenso o di dissenso.

Per quanto possa sembrare paradossale, queste obiezioni sollevate da Trabattoni sono tanto di ispirazione platonica quanto di ascendenza gorgiana: *la rivelazione non è avvenuta* (a), *non può avvenire* (b) e *anche se avvenisse non terrebbe dal punto di vista concettuale* (c), come abbiamo cercato di mostrare. Contestare il primo punto e quindi sostenere che per Platone una rivelazione nella forma del λόγος θεῖος sia effettivamente avvenuta, sembra essere non soltanto difficile, ma del tutto insensato; Platone non ha mai asserito che una tale rivelazione si sia effettivamente presentata. Più problematiche, a nostro avviso, sono la seconda e la terza tesi, secondo cui la rivelazione non potrebbe avvenire, pena la caduta nell'idolatria, e se anche avvenisse, sarebbe comunque impossibile se intesa come imposizione dogmatica di una verità, dal momento che dovrebbe in ogni caso essere sottoposta all'assenso del suo destinatario.

Per tentare di uscire da questo *impasse* la fenomenologia husserliana offre un apparato concettuale risolutivo. Dobbiamo però prima cercare di capire in che modo la fenomenologia possa essere utile in rapporto all'esperienza religiosa.

§2. *Quadro teorico della soluzione: una fondazione fenomenologica della rivelazione*

Nel 1962 Giovanni Piana, poco più che ventenne, pubblicava su *Aut Aut* un breve saggio dal titolo 'Husserl e la cultura cattolica'¹⁴. Nelle prime righe Piana enuncia la constatazione di fatto che costituisce l'origine occasionale della sua riflessione: «anche in Italia, l'opera di Husserl sta penetrando sempre più profondamente in ambienti legati al cattolicesimo». Com'è noto, tra la fine degli anni '50 e l'inizio degli anni '60 l'accademia italiana conobbe una stagione di rinnovato entusiasmo per la fenomenologia husserliana grazie alla pubblicazione degli inediti per mano di Van Breda e Biemel e alla comparsa della prima traduzione in italiano della *Krisis*. Piana si interroga non soltanto sui motivi per cui Husserl venga immediatamente recepito e accolto dalla cultura cattolica, ma sui limiti e sulla legittimità di tale operazione. A questo riguardo, Lauer aveva sottolineato pochi anni prima l'incompatibilità assoluta tra fenomenologia e teologia, dal momento che «la prima è strumento di indagine esercitabile soltanto nell'ambito del fenomeno» e «la limitazione della certezza al fenomeno impedisce una teologia fenomenologica, poiché Dio è puramente ciò che non appare»¹⁵. Del resto anche Sofia Vanni Rovighi, nella sua introduzione a Husserl, scriveva che il limite della fenomenologia fosse l'applicazione del metodo della descrizione fenomenologica alla metafisica. Tale applicazione risulta infatti indebita, dal momento che «l'oggetto della metafisica è per definizione non sperimentabile, non dato ad una esperienza»¹⁶.

¹⁴ G. Piana, Husserl e la cultura cattolica, in *Aut Aut*, Milano, n. 67, 1962, pp. 1-19.

¹⁵ *Ibidem*, p. 7.

¹⁶ S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 157.

Non aveva ancora fatto la sua comparsa la cosiddetta svolta teologica della fenomenologia francese e il dibattito ad essa legato, eppure tutti gli elementi che sarebbero da lì a poco diventati tematici erano già presenti, anche se in modo latente, sullo sfondo della discussione. Piana fu uno dei primi ad accorgersene e per questo ci sembra rilevante tornare a questo suo contributo.

Contro una concezione marcatamente dicotomica del rapporto tra teologia e fenomenologia, Piana propone un inedito sodalizio tra le due. Se la fenomenologia richiede una fondazione a tutto ciò che si pone come sapere e non può precludere nulla alla sua indagine, allora non può in linea di principio evadere il problema di Dio e della pretesa sapienza teologica. Nell'ipotesi interpretativa di Piana la fenomenologia potrebbe offrire gli strumenti per fondare una «nuova teologia»¹⁷, «radicalmente eversiva rispetto alla teologia tradizionale»¹⁸. Non possiamo tralasciare il fatto che nel momento stesso in cui getta il sasso, Piana ritira anche la mano; egli non ha infatti intenzione di compiere il suo cammino di ricerca nella direzione di una nuova teologia fondata fenomenologicamente, perché crede che sia più interessante orientare la fenomenologia husserliana verso ben altre direzioni. Del resto, Husserl non aveva fatto nulla di diverso quando scriveva che la sua mira immediata non fosse rivolta alla teologia, ma alla fenomenologia «per quanto questa possa avere una grande importanza per quella»¹⁹. Tuttavia, – continua Piana – «per coloro che vogliono a tutti i costi essere ad un tempo fenomenologi e teologi», o meglio, per chi fosse interessato a esibire le potenzialità della fenomenologia nell'ambito della

¹⁷ G., Piana, *Husserl e la cultura cattolica*, cit., p. 5.

¹⁸ *Ibidem*, p. 8.

¹⁹ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, cit., p. 128.

teologia, la strada è chiara: il possibile contributo della fenomenologia alla teologia non potrebbe consistere in una discussione dei contenuti della rivelazione come tale, ma nell'elaborazione di una fondazione trascendentale dell'esperienza religiosa. Tale fondazione si articola secondo due direttive di ricerca:

- Contrastare la *teologia mitologica* attraverso la riconduzione della fede all'esperienza. Secondo Piana, anche nell'ambito della teologia, la fenomenologia può rappresentare l'armamentario concettuale per operare la «distruzione di ogni costruzione mitologica»²⁰. Esisterebbero infatti per Piana una teologia mitologica e una teologia fenomenologica. La prima, esattamente come lo scientismo, anche se in una direzione opposta, compie l'errore di dimenticare il suo radicamento esperienziale. Tanto la teorizzazione scientifica quanto la dottrina teologica per essere salvate dalla loro deriva mitologica e idolatrica, devono essere ricondotte al decorso dell'esperienza in cui soltanto può essere fondata la loro pretesa di validità. È indubbio che la riduzione fenomenologica, in quanto astensione da qualsiasi presa di posizione pregiudiziale metafisica, sia anzitutto «un atto rivolto contro la fede, sia questa la fede mondana nell'ovvio, che quella, ugualmente precostituita, in una religione fondata»²¹. La riduzione consisterebbe allora nell'antidoto all'idolatria, tanto quella che anima lo scientismo quanto quella che fonda il teismo. Anche nell'ambito dell'esperienza religiosa la riduzione costituisce la prima operazione teorica che dovrebbe

²⁰G. Piana, *Husserl e la cultura cattolica*, cit., p. 5

²¹ *Ibidem*, p. 6.

compiere chi voglia mantenere una instancabile prudenza rispetto alla superstizione, alla mitologia e all'infondatezza²². Nella stessa direzione si muove Ales Bello quando scrive che «la fenomenologia contribuisce forse a distruggere alcuni idoli teologici [...] e potrebbe forse condurci a rinnovare i percorsi della teologia filosofica»²³.

- *Indagare le condizioni di possibilità trascendentali della rivelazione e della sua accettazione.* Alla fenomenologia competerebbe il compito, per chi fosse interessato a svilupparlo, di «portare alla luce le motivazioni che permettono l'assunzione di validità di carattere religioso»²⁴. Se da un lato la fenomenologia non può per sua stessa essenza aggirare il problema del divino in quanto dato, così dall'altro la teologia, in particolare quella cristiana, dal momento che la sua rivelazione pretende di essere un fatto accaduto nella storia, nel tempo e nello spazio, circoscritto nel volto di Gesù di Nazareth, non può considerare inessenziale la fenomenologia come filosofia dell'esperienza.

²² «La libertà personale si esprime in un atteggiamento critico nei confronti di tutto quello che si dà immediatamente come valido o, addirittura, come norma assoluta di validità. La facoltà della critica appartiene all'essenza dell'uomo. Ogni convinzione che si è formata in modo naturale può essere trattata in tale maniera e indagata circa il fondamento della propria legittimità, dunque anche *ogni convinzione che si presenti con la pretesa di valere come norma assoluta deve dar prova della sua pretesa. La stessa fede religiosa deve tollerare la critica della propria verità e della propria legittimità*» Husserl, E., *L'idea di Europa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Cortina, Milano 1999, p. 83.

²³ A. Ales Bello, *La questione di Dio in Edmund Husserl*, Castelpizente, Roma 1985, p. 118.

²⁴ G. Piana, *Husserl e la cultura cattolica*, cit., p. 11.

È facile notare quanto tali prospettive di ricerca costituiscano il terreno per avviare l'elaborazione di una risposta fenomenologica alle obiezioni formulate nel paragrafo precedente. La fenomenologia si propone da un lato di arginare la deriva idolatrica e fideistica della rivelazione, dall'altro di enucleare le strutture intenzionali in forza di cui l'ipotetica rivelazione di un Dio potrebbe essere accolta oppure respinta. È proprio in questa direzione che si muoverà il nostro ultimo paragrafo.

§3. Nuovi usi di vecchie facoltà: *Gegenvorkommnis* e *intuitive Erfüllung*

Fin dall'inizio abbiamo dichiarato che il nostro progetto sarebbe stato quello di attingere al serbatoio della fenomenologia husserliana per ricavare alcune risorse concettuali che risultano a nostro avviso indispensabili per affrontare il tema della rivelazione e rispondere alle obiezioni presentate. La prima nozione, *Gegenvorkommnis*, è ricavata dalle *Lezioni sulla sintesi passiva*, mentre la seconda, quella di *intuitive Erfüllung*, è mutuata dalle *Ricerche Logiche*. La nozione di *Gegenvorkommnis*, tradotta in italiano come 'evento', risponderà alla prima delle due questioni poste, ovvero quella circa la traduzione inevitabilmente idolatrica di qualsiasi rivelazione (b); la seconda nozione husserliana avrà invece la pretesa di rispondere al problema dei criteri di accettazione di una rivelazione che pretende di essere divina e quindi della possibilità di distinguerla dalla demagogia dei falsi profeti (c).

Com'è noto, la nozione di evento, a partire dalla elaborazione heideggeriana dell'*Ereignis*, costituisce una categoria concettuale centrale nella filosofia della seconda metà del XIX secolo. Tuttavia, prima di questa stagione di grande fioritura, Husserl si era riferito all'evento nell'ambito specifico della sua fenomenologia della percezione; il decorso percettivo, infatti, procede per attese,

frustrazioni e soddisfazioni, causate da quelli che lui stesso chiama eventi (*Gegenvorkommnisse*) di modalizzazione. Tali eventi costituiscono dei momenti di rottura cui vanno incontro le credenze originarie nel decorso dell'esperienza. In forza di tali eventi queste credenze dovranno essere variate e aggiornate sulla base di ciò che di volta in volta appare nella percezione. Per esempio, la mia credenza di vedere in lontananza un manichino verrà necessariamente frustrata e quindi riaggiornata, se avvicinandomi iniziassi a vedere che quello che credevo essere un manichino è in realtà capace di movimento. Mentre l'*Ereignis* è del tutto inanticipabile, imprevedibile e quindi sostanzialmente incompatibile con una prospettiva di tipo trascendentale, l'evento nella forma della *Gegenvorkommnis* non può che avvenire nei confini della correlazione intenzionale, pur avendo il potere di riconfigurarla dall'interno. L'evento quindi non sta e non può stare fuori da quello che Husserl chiama «a priori universale della correlazione» [*Korrelationsapriori*]²⁵. Al contrario, è proprio la sua irruzione nel campo dell'immanenza fenomenologica a rendere produttivo tale evento, proprio in quanto è capace di ridisegnare i confini di quello stesso campo. Per analogia, un incidente che incontrassimo sulla strada verso casa, costringerebbe il nostro navigatore a ricalcolare il percorso, ma la sua capacità di operare tale riconfigurazione non potrebbe esplicitarsi se non entrasse nella mappa. Husserl quindi non dismette l'impostazione trascendentale, ma propone un modello di *sistema di*

²⁵ «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 1989) mi scosse tanto profondamente che d'allora in poi il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente» E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1987, p. 292.

adombramenti [*Abschattungssystem*] aperto alla riconfigurazione prodotta dalla resistenza del *concretum* particolare con cui il fenomenologo deve sempre scontrarsi. La prospettiva trascendentale e l'evento – non inteso come *Ereignis* assoluto, ma come *Gegenvorkommnis* relativo – non sono quindi alternativi, ma integrati. La fenomenologia riconosce una dignità inedita alla parte, considerandola capace di riscrivere l'intero cui appartiene. Se da un lato non si può uscire dal sistema della correlazione universale, l'evento della parte, nella sua irriducibilità, costringe a rimodulare i confini del sistema stesso. Per questo Husserl scrive: «affinché l'indagine proceda sicura, è necessario che quest'ordine sistematico venga continuamente infranto» (*Hua* XIX/II, p. 22), ma non abbandonato.

È proprio in forza di questa nozione che possiamo pensare all'evento della rivelazione non come un idolo, non come l'immagine a nostra misura di ciò che è totalmente intraducibile e irrimediabilmente idosincratico. Al contrario, l'evento nella forma del *Gegenvorkommnis* permette di pensare la rivelazione senza venire meno al principio fenomenologico secondo cui «tutte le cose che sono», compresa la divinità, «lo sono in quanto cose dell'esperienza»²⁶. Nella fenomenologia della rivelazione vale infatti la legge per cui «se Dio ha da essere qualcosa, deve avere propri modi di datità»²⁷. Nemmeno Dio potrebbe quindi sfuggire a tale principio: la sua infinita trascendenza, qualora si rivelasse, dovrebbe annunciarsi sul piano dell'immanenza fenomenologica e irrompere nella sfera trascendentale dei vissuti. Ciò che era stato tradizionalmente opposto e concepito in maniera alternativa, la trascendenza e l'immanenza, viene riconfigurato in un rapporto

²⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, cit., p. 89.

²⁷ G. Piana, *Husserl e la cultura cattolica*, cit., p. 15.

correlativo. Non è più vero che dove c'è l'una non c'è l'altra, ma al contrario l'una si annuncia nell'altra senza ridursi ad essa. Per questo Ales Bello scrive che «la trascendenza non solo non è negata [dalla riduzione fenomenologica], ma è riconosciuta in tutta la sua validità, distinta, anche se in continuo rapporto con la soggettività»²⁸.

La critica poi secondo cui una tale rivelazione dovrebbe essere impossibile, perché qualora si presentasse verrebbe distrutta quella apertura messianica di intonazione derridiana, non tiene semplicemente perché in tal caso una tale attesa, per paura di non cadere nell'idolatria, diventerebbe essa stessa un idolo. Al contrario, la fenomenologia deve restare fedele fino in fondo all'esigenza secondo la quale *più in alto della realtà si trova la possibilità* e quindi deve in linea di principio tenere aperta la possibilità della rivelazione.

Abbiamo quindi risposto alla prima obiezione: da un lato affermare l'impossibilità assoluta della rivelazione costituirebbe a sua volta una forma di idolatria dell'attesa, dall'altro si può pensare l'evento della rivelazione in forma non idolatrica grazie alla nozione husserliana di *Gegenvorkommnis*.

L'ultimo passo del nostro cammino si appoggerà sulla nozione di *intuitive Erfüllung*, strettamente intrecciata a quella di *Gegenvorkommnis*. Come abbiamo visto, infatti, questa forma dell'evento si presenta come qualcosa di discordante e contrario (*gegen*). Per essere avvertito come contrastante, un evento deve per necessità logica essere preceduto da una qualche aspettativa, senza cui sarebbe impossibile rilevare tale contrasto. Questa aspettativa è pensata da Husserl nella forma di un vuoto da riempire che non è tuttavia da intendersi come un nulla, una *tabula rasa*, ma come una sottile linea di preferenza. Tale vuoto può essere pensato come l'argine già solcato nel terreno di un fiume che deve ancora venire a riempirlo, ma che dovrà

²⁸ A. Ales Bello, *La questione di Dio in Edmund Husserl*, cit., p. 31.

necessariamente seguire il suo orientamento. Nelle parole di Husserl, questo vuoto è una *telicità aperta*²⁹, «una potenzialità di ciò che si attualizza nelle intuizioni corrispondenti»³⁰ o «la traccia pre-determinata del senso»³¹. Questa protenzione vuota e orientata ad un tempo costituisce il criterio di cui eravamo alla ricerca in base a cui distinguere una verità rivelata dalle parole insignificanti di un falso profeta: nel primo caso la rivelazione si presenta come riempimento intuitivo, combaciante con l'aspettativa, mentre nel secondo la pretesa verità rivelata sarebbe percepita come discordante³². In questo senso la fenomenologia vuole offrire una fondazione trascendentale della rivelazione: prima ancora della rivelazione e del suo contenuto la fenomenologia ritiene decisivo il rilevamento di un criterio minimo senza cui una rivelazione del senso nella sua pienezza non potrebbe essere propriamente riconosciuta come tale. Per questo motivo Husserl, negli articoli sul rinnovamento pubblicati sulla rivista *Kaiçō*, scrive che «la religione rivelata non è fondata come le altre sull'irrazionalità della tradizione, ma sulle fonti (razionali, *in un certo qual senso*) dell'originaria

²⁹ Per l'approfondimento di questa nozione rimandiamo a C. Di Martino, *L'autobiografia, le parole e i ricordi*, «Critical Hermeneutics: Biannual Journal of Philosophy», 2026, v. 10, p. 171, doi. 10.13125/CH/7033.

³⁰E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, tr. it. di V. Costa, Guerini, Milano 2003, p. 181.

³¹ *Ibidem*, p. 134.

³² Husserl parla della rivelazione nei termini di una intuizione in questo passo: «l'assunzione da parte di altri della rivelazione messianica avviene nel modo della libera conversione, compiuta non nell'accettazione esteriore di racconti, ma nella ri-comprensione delle esperienze originarie di chi l'ha istituita, rifacendo dunque esperienza delle sue intuizioni, così che la ri-partecipazione comprendente torni a operare la forza originaria dei valori intuitivi e l'intera motivazione che le appartiene» (E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 96).

esperienza religiosa»³³. Tutto il problema sta nel superare la generalità di questa formula e nel tentativo di addentrarsi nella descrizione dei presupposti intenzionali sulla cui base una certa rivelazione sia in grado di proporsi come conferitrice di senso. In questa direzione si è mosso nel suo ultimo volume Andrea Zhok:

«Se alcune parole sono in grado di evocare in alcuni soggetti la pienezza di senso, di rivelarla, questo significa che i presupposti per comprendere tale senso dovevano essere già disponibili in essi. Una “rivelazione”, di qualunque natura, implica l’affermazione credibile di un certo messaggio, che viene accolto come vero. Ma affinché un messaggio possa essere appreso come vero, le unità di senso che lo veicolano devono già essere disponibili e intelligibili. Questo significa che tutto ciò che definisce il senso come articolazione intelligibile deve essere già a disposizione e deve poter essere richiamato come “ordinamento di senso” in ciascuno di noi»³⁴.

Non è ovviamente questa la sede per presentare una descrizione completa di questa felicità aperta correlativamente alla quale la rivelazione si pone come riempimento intuitivo. Era sufficiente per noi rispondere all’obiezione sulla tenuta concettuale della rivelazione (c). Siamo d’accordo con Trabattoni quando afferma che anche davanti alla rivelazione divina non sarebbe tolto il problema dell’assenso e quindi della responsabilità del soggetto chiamato giudicare la verità di tale proposta attingendo a criteri esterni. Eppure, tali criteri non si riducono alla pura dimensione razionale. Al contrario, affondano in una dimensione più ampia che

³³ *Ibidem*.

³⁴ A. Zhok, *Il senso dei valori. Fenomenologia dell’agire, etica e economia*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 45.

comprende l'aspettativa assiologica sul mondo e l'urgenza esistenziale di un senso per la propria vita.

Intendiamo concludere questo breve contributo con un passo della *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II:

Il Dio che si fa conoscere, nell'autorità della sua assoluta trascendenza, porta anche con sé la credibilità dei contenuti che rivela. Con la fede, l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina.

Non è casuale che una matrice teorica fondamentale per l'elaborazione della teologia di Giovanni Paolo II sia stata proprio la fenomenologia di Edmund Husserl.

Le primat de la donation chez Jean-Luc Marion : une lecture phénoménologique des Épîtres pauliniennes

A. G. Lind

Abstract

The essay analyzes the philosophical status of the concept of “donation” in the phenomenology of Jean-Luc Marion. The central problem lies in the terminological ambiguity of the concept, which is often overlapped with the German notion of *Gegebenheit* (“givenness”), and in the need to define its role in relation to classical phenomenology. The method adopted consists of a historical-philosophical analysis that examines the radicalization of the Husserlian reduction carried out by Marion, drawing a parallel with Descartes’ methodical doubt. The conclusions highlight that, for Marion, “donation” is neither a simple datum (*Gegebene*) nor a single phenomenon. Instead, it takes shape as the fundamental modality of appearing and the condition of possibility for any phenomenal experience, as it puts the subject “in parentheses” to allow the foundational principle of manifestation to emerge.

Keywords: Jean-Luc Marion, Saint Paul, givenness, call.

Introduction

La « donation » est-elle un donné, un phénomène, ou une modalité de l’apparaître ? Telle est la question fondamentale pour Marion dont l’approche radicalise le geste husserlien de la réduction. En effet, il s’agit pour lui d’opérer la réduction jusqu’à sa limite la

plus radicale possible, en accomplissant par conséquent le projet phénoménologique lui-même¹.

Ce faisant, Marion lui-même est le premier à reconnaître qu'il existe une certaine ambiguïté autour du terme avec lequel il forge sa propre phénoménologie. Le mot renvoie d'abord à l'allemand, langue dans laquelle se sont exprimés Husserl et Heidegger eux-mêmes: il s'agit là de la parole allemande *Gegebenheit* que, selon Marion, l'on pourrait traduire par « *donnéité* »². Mais celle-ci ne se réduit pas à une enquête philologique. La recherche vise plutôt à interroger «le statut strictement philosophique, phénoménologique même³» de la donation. Or, telle que Marion la décrit, la donation ne se réduit pas au *Gegebene*, autrement dit, au simple donné: elle s'impose en tant que la modalité fondamentale de l'apparaître. Au fond, il s'agit de la condition de possibilité de n'importe quel phénomène. Autrement dit, plus qu'un phénomène, la donation fonde

¹ Car «la donation détermine (...) toutes les étapes de la phénoménalité. Successivement, elle se met en jeu dans la réduction, qui ne reçoit son sens que par elle (...). C'est pourtant ce rôle exceptionnel qui soulève une difficulté: pourquoi Husserl, qui n'a cessé de reprendre la définition et les procédures de la réduction, n'a-t-il jamais fourni (...) la moindre définition de la donation?» (J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, §2, p. 41).

² J.-L. Marion, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation* (*Gegebenheit*), in *Les études philosophiques*, 100, 2021, p. 102.

³ J.-L. Marion, *Remarques sur l'origine philosophique de la donation* (*Gegebenheit*), *cit.*, p. 102.

toute expérience phénoménale⁴. Nous voyons ainsi comment Marion demeure dans le sillage de Descartes⁵, au sens même où il réalise – ou cherche à réaliser – la dernière réduction, allant jusqu’au premier principe. Ce faisant, il met entre parenthèses tout ce qui relève du sujet, afin de mettre en évidence la condition de possibilité de tout apparaître. La donation apparaît ainsi à l’origine de toute expérience effective et imaginable, comme précédant tout l’horizon sous le contrôle du sujet que je suis.

Le but de cet article est de montrer comment Marion voit en saint Paul un phénoménologue de la donation. Il s’agit, pour ainsi dire, d’une sécularisation du texte biblique, plus précisément du corps paulinien, dans la mesure où Paul décrit, aux yeux de Marion, une expérience purement humaine de finitude, de tous les sujets, et pas seulement des baptisés qui composent la communauté chrétienne, l’Église.

D’un côté, le passage de Rom 1, 19-20 est interprété par Marion d’une manière toute autre que celle de la théologie naturelle classique: on n’y souligne pas tant la capacité naturelle de connaître

⁴ Cf. J.-L. Marion, *Remarques sur l’origine philosophique de la donation* (Gegebenheit), *cit.*, p. 101.

⁵ En effet, Marion, contrairement à des phénoménologues tels que Romano, s’inscrit dans une tradition qui s’assume héritière du «tournant transcendantal» husserlien, en cherchant à accomplir la réduction phénoménologique. Ce faisant, il relève d’une tradition phénoménologique qui prolonge à la fois le projet et la méthode de Descartes (cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 12-14, 442). De plus, nous pouvons voir comment Jean-Luc Marion se rapproche de René Descartes en ce qui concerne la question de l’appréhension du Dieu infini en nous (cf. C. R. Bovell, *Phenomenology and the Search for the Infinite God*, in *Selected Papers on the Thought of Jean-Luc Marion*, 1, 2010, p. 142).

Dieu, mais surtout le fait que c'est Dieu lui-même qui se donne à connaître à partir de lui-même et de ses œuvres. D'un autre côté, le verset 1 Cor 4,7 apparaît comme étant fondamental pour la phénoménologie de Marion: « Que possèdes-tu que tu n'aies reçu ? » Cette question rhétorique que Paul pose aux Corinthiens met en évidence que tout ce que nous avons nous est donné. De cette manière, il s'agit d'un sujet qui prend conscience qu'il n'est jamais auto-suffisant.

Dans la littérature secondaire, on nous dit parfois que Marion opère un « tournant théologique » de la phénoménologie⁶, dans la mesure où il cherche à créer un appareil conceptuel-philosophique afin d'imposer aux lectures les contenus de la Révélation chrétienne. Toutefois, ce qui me semble se produire est tout le contraire : en tant que phénoménologue radical, c'est-à-dire dans la mesure où il cherche à réaliser la dernière réduction définitive, il finit par utiliser le texte biblique en le séparant de la sphère spécifiquement religieuse. En ce sens, nous pourrions dire qu'il réalise une sorte de *sécularisation* du texte sacré.

Pour ce faire, on commence par montrer comment Marion lit Paul comme quelqu'un qui expose la phénoménalité de l'invisible. Dans la mesure où Dieu peut se phénoménaliser, il convient de l'envisager à partir de ce type particulier de phénoménalité. Ensuite, nous chercherons à comprendre comment Paul, selon la lecture que Marion propose, décrit la donation comme permanente, irréductible et insurmontable, donation qui se situe au-delà et en deçà du donné, pour montrer enfin combien le texte de Paul met en évidence une

⁶ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1991, pp. 40-54.

tension jamais résolue entre phénoménologie et herméneutique : pour percevoir ce qui est décrit à propos de la donation en tant que premier principe, le sujet doit se décentrer afin de voir les choses d'une manière nouvelle.

1. Saint Paul à qui l'invisible apparaît

D'abord, il faut reconnaître que ce travail a déjà été abordé dans la littérature secondaire. Je me tourne en particulier vers un chapitre rédigé par Claudio Tarditi, qui expose la manière dont Marion s'approprie les écrits de saint Paul⁷. Dans ce chapitre, Tarditi insiste sur le fait que saint Paul révèle, aux yeux de Marion, la phénoménalité de l'invisible. En ce sens, Marion prolonge la trajectoire de la phénoménologie husserlienne, en la radicalisant et en la poussant vers l'apparaître de ce qui excède la simple visibilité. Et d'ailleurs, pour ce faire, le phénoménologue de la donation s'appuie explicitement sur les textes pauliens. Il s'agit ainsi d'une herméneutique selon laquelle ce que saint Paul décrit constitue un mode de phénoménalité où l'invisible peut apparaître. De manière plus spécifique, Tarditi se concentre sur l'analyse de certaines œuvres de Marion, notamment *Dieu sans l'être*, *Étant donné* et *Le visible et le révélé*. Ce faisant, il met en lumière les thèmes centraux de cette période de l'œuvre marionienne, notamment la distinction entre l'« idole » et l'« icône ». C'est précisément dans ce contexte que saint Paul joue un rôle décisif dans la perspective philosophique de Marion, en of-

⁷ Cf. C. Tarditi, *Seeing the Invisible: Jean-Luc Marion's Path from Husserl to Saint Paul*, in *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*, Brill, London/Boston 2015, pp. 142-162.

frant un modèle (que Marion ne trouve pas chez Husserl) pour signifier que l'invisible se manifeste et se donne à l'expérience humaine.

Dans ce contexte, il convient de souligner que Tarditi ne mentionne jamais 1 Cor 4,7 ni Rom 1, 18-20: il se concentre plutôt sur d'autres passages pauliens, notamment Col 1,15, où Paul affirme que le Christ se manifeste en tant qu'«icône du Dieu invisible»⁸. Selon Tarditi, le dépassement par Marion du paradigme husserlien de la visibilité se réalise à travers la distinction entre l'idole et l'icône, non pas comme deux classes d'objets, mais comme deux modes de phénoménalité. Les Lettres de saint Paul exercent donc une influence majeure sur la perspective de Marion, constituant, comme Tarditi le montre, le premier et principal terrain herméneutique pour sa théorie des idoles et des icônes. En témoigne ce que Marion affirme dès le premier chapitre de *Dieu sans l'être*:

«La formule que saint Paul applique au Christ, *eikôn tou theou tou aoratou*, icône du Dieu invisible (*Colossiens*, 1, 15) doit nous servir de norme; elle doit même se généraliser à toute icône, comme s'y risque d'ailleurs explicitement Jean Damascène: *pasa eikôn akphantorikè tou kruphion kai dektikè*. Car ce qui se dit ici du Christ et de Dieu doit s'entendre de toute icône»⁹.

⁸ C. Tarditi, *Seeing the Invisible*, cit., p. 155 [notre traduction].

⁹ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, pp. 28-29. Il convient de reconnaître que ce rapport de Marion à saint Paul, afin de dépasser les limites de la phénoménologie husserlienne, a déjà été analysé par Tarditi (cf. C. Tarditi, *Seeing the Invisible*, cit., pp. 155-156). Toutefois, on peut également souligner que Marion, dans le premier chapitre de *Dieu sans l'être*, fait référence à la Lettre aux Corinthiens. En effet, il cite 1 Cor 13, 12 pour

Dans ce contexte, il convient encore de repérer comment ce lien avec le verset Col 1,15 apparaît déjà dans l'œuvre *L'Idole et distance*¹⁰, ce qui vient renforcer la thèse de Tarditi. Mieux encore, dans *Le visible et le révélé*, Marion cite à nouveau ce même passage de la Lettre aux Colossiens pour montrer comment la soi-disant «philosophie chrétienne», s'il y en a une, serait «heuristique» plutôt que seulement «herméneutique» et branche de la philosophie¹¹. Autrement dit, il s'agirait d'une découverte qui s'accomplit en dépassant la visibilité de l'idole, limitée et épuisée, pour atteindre la phénoménalité de l'invisible que rend possible la structure de l'icône.

Cette même idée de passage du visible à l'invisible se situe également dans un mode de connaissance propre à l'amour, tel qu'il apparaît dans le corpus paulinien. Les versets 1 Cor 8,2 et Eph 3, 19 sont très clairs. Marion les harmonise en soulignant qu'

«Il n'est que de remarquer sur quelle inconnaissance s'ouvre la connaissance, «connaître l'ἄγᾱπη du Christ qui outrepassa toute connaissance» (*Ephésiens*, III, 19): la charité va plus loin que la connaissance, aussi la connaissance n'accède-t-elle à ce qu'il s'agit de connaître qu'en accédant à l'inconnaissance; non qu'elle renonce à connaître, seulement elle «connaît

parler de la relation personnelle propre à la phénoménalité de l'icône: «l'invisible nous convoque «de visage à visage, de personne à personne» à travers la visibilité peinte de son incarnation et la visibilité factuelle de notre chair (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, cit., pp. 34-35).

¹⁰ Nous notons qu'ici Marion traduit le terme grec *theon* par «Père»: «icône du Père invisible» (J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 223).

¹¹ Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, p. 111.

comme il convient de connaître» (*I Corinthiens*, VIII, 2) en aimant»¹².

Dans la perspective de Marion, cette dimension de dépassement est intimement liée à la paternité de Dieu et à la donation : ce qui est donné ne peut être pleinement saisi par la connaissance ordinaire, mais seulement rencontré dans un mode de phénoménalité qui ouvre à l'invisible et à l'expérience de la donation.

Il en va de même pour ce qui concerne la façon dont Marion comprend le «*mysterion*» auquel Paul fait référence. Ainsi, 1 Cor 2, 7 évoque une «sagesse dans l'état de mystère»¹³. Par ailleurs, Marion combine ce verset avec la Lettre aux Éphésiens: selon «le dessein du mystère caché» (Eph 1,9), «depuis les siècles en Dieu» (Eph 3,9), de sorte qu'il fut d'abord manifesté à Paul et ensuite «dévoilé à ses saints apôtres» (Eph 3,5), et enfin «manifesté à tous ses saints» (Col. 1,26)¹⁴. Pour Marion, ce mystère n'est pas simplement caché: car il se donne à percevoir dans un mode de phénoménalité spécifique, où la donation manifeste la sagesse divine et permet au sujet de participer à ce qui excède la connaissance ordinaire. Le *mysterion* dont il est question correspond en définitive à cet invisible qui se manifeste de manière spécifique. Paul, lui, le découvre alors qu'il se réfère au Christ comme «icône», come manifestation d'un Dieu invisible.

Par ailleurs, Marion attire notre attention sur 1 Cor 1, 22-24, où saint Paul semble opposer la «sagesse du monde» à la «sagesse

¹² J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, cit., p. 310.

¹³ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 63 [notre traduction].

¹⁴ J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, cit., p. 70 [notre traduction].

de Dieu»¹⁵. Le texte affirme notamment que «Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages, et les choses faibles du monde pour confondre les fortes» (1 Cor 1,26-29). Il est intéressant de remarquer, à ce propos, combien Heidegger rapproche – Marion le souligne¹⁶ – 1 Cor 1,22 de la *Métaphysique* d'Aristote, non pour réduire la sagesse dont parle Paul à la philosophie, mais pour montrer comment, et la philosophie et la théologie paulinienne cherchent à ouvrir l'horizon à la manifestation, à l'apparaître. De cette manière, l'opposition entre la sagesse mondaine et la sagesse divine n'est pas à confondre avec une simple incompatibilité entre théologie et philosophie : il s'agit plutôt de mettre en évidence le caractère irréductible de la donation en tant que telle. Dans la mesure où la donation ne se laisse ni saisir ni comparer selon les critères du monde, elle se révèle dans un mode de phénoménalité spécifique, dépassant toute visibilité ordinaire et invitant le sujet à se décentrer.

2. La donation selon Saint Paul: au-delà et en deçà du donné

Maintenant, il convient d'analyser, au sein de la phénoménologie de la donation, l'un des textes bibliques les plus classiques pour la théologie naturelle. Il s'agit d'un extrait biblique où saint Paul affirme que Dieu se révèle à tous les hommes, non seulement par la foi, mais aussi à travers le regard sur la création. Dans les termes de Paul lui-même:

«Car la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et injustice des hommes, qui retiennent injustement la vérité

¹⁵ Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, cit., p. 127.

¹⁶ Cf. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, cit., p. 127, note 66.

captive ; car ce qui de Dieu se laisse connaître leur est manifeste, Dieu le leur ayant fait connaître. En effet, ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages». (Rom 1, 18-20)

Ici Paul semble affirmer, malgré l'opposition entre la sagesse mondaine et la divine, que la connaissance de Dieu n'est pas entièrement cachée ni réservée à l'Église : même un certain savoir humain, ordinaire, est capable de percevoir, à travers les signes de la création, les attributs invisibles de Dieu. C'est pourquoi, surtout dans la tradition catholique, on a toujours affirmé qu'il est possible de connaître Dieu, comme principe et fin de la création, uniquement à partir de la lumière de la raison naturelle¹⁷.

¹⁷ À ce propos, il convient de remarquer que le Concile Vatican I, dans *Dei Filius*, a repris un vieux principe, déjà établi en 1215, lors du Concile de Latran IV. Il s'agit d'affirmer que «la même sainte L'Église, notre Mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées, car, «depuis la création du monde, ce qu'il y a d'invisible se laisse voir à l'intelligence grâce à ses œuvres» (Rm 1,20).» (H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2001, §3004). Ce même principe a été confirmé par le Concile Vatican II, plus précisément dans *Dei Verbum* §6 (cf. H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, cit., §4206). Or, pour Marion, il y a ici une tension entre «la théologie naturelle» et «la théologie surnaturelle», c'est-à-dire entre le savoir produit par la capacité humaine et la Révélation qui vient de Dieu lui-même, *d'ailleurs* (cf. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, cit., p. 25). Dans sa réflexion, il cherche à rester fidèle à la tradition catholique, qui réfute le fidéisme. En effet, la tension se justifie dans la mesure où, malgré la possibilité d'une connaissance rationnelle de Dieu, il convient non de la résoudre, mais d'en

Cependant, une fois de plus, pour Marion, ce texte illustre un mode de révélation qui dépasse la simple visibilité, posant déjà les bases de la réflexion sur la donation qui va au-delà et en deçà du donné. C'est surtout dans son étude approfondie sur saint Augustin que Marion commente ce passage paulinien. En suivant le docteur de la grâce, Marion considère que Rom 1,18-20 illustre ce que l'on pourrait appeler un «excès» de phénoménalité. Si le pouvoir rationnel atteint un instant ce qui est, apercevant les œuvres invisibles de Dieu rendues intelligibles par le visible, il lui manque néanmoins la force pour maintenir le regard et habiter cette vision, qui renverse l'«intentionnalité»¹⁸. Autrement dit, le sujet que je suis est renvoyé à

maintenir la fécondité, en nuancant cette possibilité positive de la théologie naturelle à la lumière de ce qu'affirme le Concile de Latran IV: «Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux» (H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, cit., §806). Cela est important car, pour Marion, la raison n'est nullement abolie, mais au contraire élargie par la logique de l'amour. Le *logos* biblique se comprend ainsi comme un *logos* de l'amour qui, en phénoménologie, permet de phénoménaliser un plus grand nombre de phénomènes et selon des modes plus diversifiés. Il ne s'agit donc pas d'un refus ou d'une négation de la raison philosophique, mais d'une extension de son champ et de ses possibilités propres (cf. J.-L. Marion, *Le croire pour le voir*, Paris, Parole et Silence, 2010, pp. 26-27).

¹⁸ Cf. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, §19, pp. 167-168. On peut également noter que le déplacement de l'intentionnalité, déjà amorcé chez Lévinas, se trouve repris par Marion dans sa lecture de saint Augustin. Celui-ci pense en effet l'«unité des âmes» dans l'amitié avec Dieu comme procédant d'un don originaire, qui précède toute réciprocité et ne s'y réduit jamais pleinement. Cette unité s'enracine dans le don de l'Esprit Saint, toujours premier et excédant, de sorte que la relation ne relève pas d'une stricte symétrie intentionnelle, mais d'une dynamique de donation qui reconfigure en profondeur la structure même de

sa faiblesse et à ses habitudes antérieures, dans la mesure où il ne parvient plus à viser et constituer l'objet selon une intentionnalité classique. Il se découvre au contraire précédé par ce qui se donne à lui, sans qu'il puisse le maîtriser. Voir revient dès lors à être regardé par ce qui se manifeste en excès. Il n'en subsiste alors que l'éclat d'un événement éblouissant.

Selon la lecture de Marion, Paul apparaît comme celui qui comprend avant tout que c'est Dieu lui-même qui se révèle. Marion insiste sur le verset Rom 1, 19: «Dieu lui-même s'est révélé»¹⁹. La révélation ne procède pas d'abord des capacités du sujet, ni des critères de la raison humaine, mais de Dieu lui-même, à partir de lui-même. En ce sens, il convient de souligner combien cette conception corrobore la définition du phénomène proposée par Heidegger dans *Sein und Zeit* §7, selon laquelle «plus haute que la réalité s'érige la *possibilité*»²⁰. Autrement dit, ce qui apparaît ne peut se laisser enfermer dans les conditions préalables de la connaissance: il faut assurer l'ouverture du champ propre de toute manifestation *possible* et *impossible* à nos yeux purement naturels. C'est la raison pour laquelle Marion conclut que «la réduction» phénoménologique «n'interdit-

l'intentionnalité (cf. B. Saunders, *The Distance of Friendship: Reading Augustine's Confessions with Jean-Luc Marion*, in *Selected Papers on the Thought of Jean-Luc Marion*, 1, 2010, pp. 29-30).

¹⁹ Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, cit., p. 9.

²⁰ M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, §7, p. 66. En effet, Marion précise, dans l'une de ses dernières œuvres, qu'il cherche à respecter la définition de phénomène proposée par Heidegger, dans *Sein und Zeit* (§7), en essayant de trouver le terme – qui sera la «révélation» – traduisant au mieux une telle définition de phénomène se révélant par lui-même, sans se laisser limiter par les conditions a priori du sujet qui le reçoit (cf. J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, Paris, Grasset, 2020, pp. 34, 38).

elle pas par principe l'accès de la phénoménologie au domaine revendiqué par la théologie», c'est-à-dire «Dieu» lui-même «se révélant à partir de lui-même²¹.»

En commentant ce passage paulinien, lié à la manifestation du nom de Dieu à Moïse tel qu'il est décrit en Exode 3, 14, Marion conteste ainsi la tradition moderne des auteurs qui ont cherché à concilier trop rapidement «l'autorité» de la métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie première, et les «exigences de la foi chrétienne»²²: Marion insiste sur le fait que Dieu établit sa propre rationalité dans son apparaître, sans se soumettre à des conditions imposées par nous.

Pour le dire plus clairement, Marion propose de lire Romains 1, 20 – «ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité se voient depuis la création du monde, quand on les considère dans ses œuvres» – à la lumière de Hébreux 1, 1. De cette manière, il peut dire qu'il s'agit d'une manifestation de la part de Dieu lui-même à partir des conditions que Dieu impose²³.

Dans la mesure où cette «philosophie chrétienne» se présente comme une «heuristique», autrement dit comme une découverte qui ouvre la philosophie elle-même sans cesser d'être philosophie, Marion opère, à partir des Lettres pauliennes, une véritable inversion de la phénoménologie classique telle qu'elle se déploie chez Husserl et Heidegger. Au lieu de partir du sujet constituant, il affirme que c'est la donation elle-même qui rend possible l'apparition

²¹ J.-L. Marion, *Remarques sur l'utilité en théologie de la phénoménologie*, in *Archivio di Filosofia*, 79, 2011, p. 13.

²² J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 63.

²³ Cf. J.-L. Marion, *Givenness and Revelation*, *cit.*, pp. 25, 27.

du phénomène. La phénoménalité ne dépend plus de l'initiative du sujet, mais de ce qui se donne, antérieurement à toute visée et indépendamment de tout contrôle.

Ce faisant, Marion finit par séculariser le texte de Paul lui-même. En effet, il universalise l'intuition paulinienne: un phénomène qui se manifeste à partir de lui-même, sans se laisser limiter par l'horizon que moi, le sujet cognitif, lui impose, ne concerne plus seulement les dons spirituels, mais s'étend à tout phénomène pensable. Tout ce qui apparaît se manifeste parce qu'il se donne, et se donne sans dépendre du sujet qui le reçoit. Et Jean-Luc Marion cherche à établir, sur le plan phénoménologique, les conditions d'une manifestation qui ne soit ni déterminée ni limitée par nos catégories ou par notre horizon, comme c'est le cas de «l'automanifestation de Dieu» lui-même telle qu'elle est décrite par les théologiens²⁴. Et pour ce faire, toute expérience doit être comprise à partir de cette primauté de la réception : tout ce qui apparaît se manifeste comme reçu.

Une telle lecture met en évidence que la donation, comprise comme premier principe, ne se réduit ni à un objet perceptible ni à un phénomène ordinaire : elle se donne toujours comme appel, imposant au sujet de se décentrer afin de recevoir ce qui se révèle. En ce sens, la donation ne désigne pas un contenu parmi d'autres, mais la structure même de l'apparaître, qui engage le sujet dans une réponse à ce qui lui est donné. Ainsi, la donation ne peut être identifiée ni au donné, entendu comme quelque chose de déjà constitué, ni au phénomène lui-même. Elle en constitue au contraire le principe de manifestation : ce par quoi quelque chose se donne et se montre.

²⁴ Cf. J.-L. Marion, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, pp. 184-185.

Penser la donation, c'est donc penser la condition de possibilité la plus originaire de toute phénoménalité, telle que la lecture paulinienne de Marion permet de la mettre au jour.

3. Le décentrement du sujet: Saint Paul et la tension entre phénoménologie et herméneutique

L'herméneutique de Rom 1,20 est mise en œuvre afin de transformer le champ même de la rationalité. C'est une tout autre interprétation que celle que propose la théologie naturelle : pour Marion, Paul ne se limite pas aux frontières de la visibilité de la raison: il cherche plutôt à les dépasser par l'œuvre de la grâce donnée par Dieu lui-même. De cette manière, ce qu'on appelle « philosophie chrétienne » ne consiste plus, chez Marion, à introduire des contenus théologiques dans la philosophie, mais à reconnaître des phénomènes qui proviennent de la « charité »²⁵. Bien qu'issue de la Révélation, celle-ci s'inscrit dans la création et devient ainsi accessible à une

²⁵ Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, cit., p. 115. Marion relie également Rom 14, 12, qui évoque le « logos de Dieu » (cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, cit., p. 189), à 1 Cor 8, 1-3 (cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, cit., 188), où Paul affirme que « seul l'amour connaît Dieu ». Pour Marion, ces textes mettent en évidence que la manifestation des choses ne se fait pleinement qu'aux yeux de la « charité ». Autrement dit, c'est à travers l'amour que le sujet peut réellement percevoir Dieu et les phénomènes qui le révèlent. Cette perspective se prolonge dans 1 Cor 13, 7, où « seul l'amour qui tout supporte » (cf. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Grasset, 2018, p. 118) devient la condition d'accès à ce qui dépasse le champ de la visibilité ordinaire. Cela signifie que voir Dieu ou comprendre la donation n'est pas simplement une opération intellectuelle ou une saisie par la raison : il s'agit d'une vision qui excède la visibilité, rendue possible par une disposition intérieure, par un cœur capable de recevoir et de répondre à ce

certaine lecture du monde. Dès lors, le réel ne se laisse plus comprendre seulement selon l'ordre de l'étendue ou de l'esprit, mais aussi selon celui de la charité, qui constitue un niveau propre et supérieur de manifestation.

Cette ouverture prépare directement la lecture de la donation, telle que nous l'avons examinée dans la section précédente : le phénomène ne dépend plus du sujet, mais se donne indépendamment, exigeant que celui-ci se décentre pour percevoir ce qui se révèle. Ainsi, la réflexion sur Rom 1, 20 établit le fondement herméneutique et phénoménologique de la donation au-delà et au-delà du donné, posant les conditions de la tension entre réception et manifestation que nous analyserons dans cette dernière section.

Il y a donc une tension entre phénoménologie et herméneutique. D'une part, la donation s'impose comme la condition de possibilité même de toute phénoménalité : elle fonde ce qui peut apparaître et, par conséquent, la réduction phénoménologique prévaut sur toute herméneutique, en ce sens qu'aucune interprétation ne peut se substituer à ce qui se donne. D'autre part, l'herméneutique reste essentielle dans l'exercice même de la phénoménologie, dans la mesure où, pour faire l'expérience de la donation en tant que phénomène, en tant qu'événement qui se manifeste au sujet, celui-ci doit modifier son attitude : il doit sortir de l'horizon habituel dans lequel il constitue le sens des choses selon ses propres catégories, que ce soit dans le cadre husserlien ou dans la perspective du scientisme moderne.

qui se donne (cf. C. Ritchie, *Revelation, Negative Theology, and Apophysis*, in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 76, 2025, p. 157).

Pour illustrer cette tension entre phénoménologie et herméneutique, Marion se réfère, dans son étude sur saint Augustin, à 1 Cor 4, 7 – «Qu’as-tu que tu n’aies reçu?»²⁶. Il s’agit d’un passage fondamental pour comprendre la phénoménologie de la donation et la troisième réduction. Cette lecture met en évidence que tout ce qui apparaît est déjà offert avant d’être perçu, et que le sujet n’est plus le créateur du phénomène, mais son récepteur et son répondant, appelé à se décentrer pour accueillir l’appel de ce qui se donne. En ce sens, 1 Cor 4, 7 synthétise la structure même de la donation : elle ne se réduit ni à un donné ni à un phénomène ordinaire, mais constitue le principe originaire de toute manifestation, tout en maintenant une tension permanente entre réception et interprétation.

Marion lit cette phrase de Paul – tout comme la critique qu’Augustin adresse aux Pélagiens – non pas d’abord comme une question théologique, limitée à la communauté des chrétiens, mais comme une description phénoménologique de la condition humaine. Elle montre que recevoir précède posséder : la réception est plus originaire que la possession. Le « donné » n’est pas produit par le sujet, mais donné à lui. Autrement dit, avant de dire « je pense », « je connais », « je possède », il faut reconnaître : « je reçois ». Cette idée rejoint ce que Marion interprète comme la conversion dont parlent Paul et Augustin : un changement de regard et d’attitude qui permet au sujet de se décentrer, d’ouvrir ses yeux et son esprit à ce qui se donne avant toute initiative ou contrôle. C’est ici qui se montre l’importance du moment herméneutique: le sujet doit s’ouvrir à la charité qui lui permet de voir la donation en tant que telle,

²⁶ Cf. J.-L. Marion, *Au lieu de soi, cit.*, §15, p. 145

qui lui permet de phénoménologiser les événements à partir d'un horizon qui lui précède²⁷.

Ceci coïncide avec la thèse centrale de Marion : le phénomène apparaît parce qu'il se donne, et non parce que le sujet le constitue. Lorsque Paul pose cette question, il déconstruit toute prétention à l'autonomie : rien de ce que l'on possède ne vient de soi-même, tout a déjà été reçu. Le sujet n'est donc pas l'origine de l'apparition du phénomène ; il en est le récepteur, appelé à répondre à ce qui se manifeste. Dans cette perspective, la tension entre phénoménologie et herméneutique se révèle pleinement : comprendre et percevoir la donation exige non seulement d'interpréter ce qui se donne, mais aussi de se transformer soi-même, de modifier son attitude, de changer de regard – c'est ce mouvement de conversion qui rend possible la réception authentique de la donation.

Dans son livre de 2020 sur la Révélation, Marion revient à ce verset paulinien 1 Cor 4, 7. Dans une sorte de symphonie scripturaire, il lie ce passage à Gal 6, 3 et à Rom 4, 17²⁸. Ce faisant, il opère un déplacement décisif du statut de l'être en le reconduisant à

²⁷ Il ne s'ensuit pas pour autant que Marion accepte d'inscrire sa phénoménologie de la donation dans ce que l'on a appelé le « tournant herméneutique » de la phénoménologie, tel qu'il s'est développé en France à partir des années 1980, notamment sous l'influence de Ricœur. Au contraire, Marion s'est toujours montré réservé à l'égard de l'herméneutique, ainsi qu'à l'idée même d'un tel tournant. Certes, une certaine pratique herméneutique est présente dès ses premiers travaux, en particulier dans son rapport aux Pères de l'Église. Mais la question théorique du rapport entre phénoménologie de la donation et herméneutique n'a été explicitement thématisée que plus récemment dans son œuvre (cf. C. Tarditi, *Seeing the Invisible*, cit., p. 159).

²⁸ Cf. J.-L. Marion, *D'ailleurs, la révélation*, cit., pp. 315-316.

la logique du don. Il ne s'agit nullement de nier la réalité de l'être, mais de contester l'autosuffisance du sujet: l'étant n'est pas rien, mais il n'est jamais à partir de lui-même. Il est toujours déjà reçu. Saint Paul réalise donc un geste purement phénoménologique, au sens qu'il réalise une critique radicale de toute ontologie de l'auto-fondation. Penser que l'on est quelque chose par soi-même relève, selon Marion, d'une illusion – non parce que l'être serait illusoire, mais parce que son origine échappe à toute appropriation. L'être se donne, et c'est précisément en tant que donné qu'il doit être compris. C'est de cette manière que la question métaphysique de l'être se trouve déplacée vers une phénoménologie de la donation. En effet, le paradoxe final – selon lequel l'être n'est véritablement lui-même qu'en ne venant pas de lui-même – devient alors inévitable: il exprime la primauté du don sur l'être, et, en arrière-plan, la priorité de Dieu comme source de toute donation, même lorsque ce don demeure méconnu.

Ce passage paulinien apparaît lié à la notion d'«anamorphose»: celle-ci indique que l'accès au phénomène exige une transformation du regard. Ce n'est pas seulement notre manière de voir qui est reconfigurée, mais l'être lui-même qui apparaît autrement dès lors qu'il est compris à partir du don. L'anamorphose «dé-figure» l'étant en tant qu'il prétend à l'autonomie, et le «re-figure» comme essentiellement reçu.

À ce propos, il convient de souligner encore la façon dont Marion interprète Phil 2,7, où Paul décrit le Christ comme ayant «vidé lui-même, prenant la condition de serviteur». La «kénose» décrite dans ce passage illustre de manière exemplaire la primauté de la «donation» sur la «possession». Aux yeux de Marion, ce renoncement ne consiste pas en une «annihilation» de sa divinité, mais en

une exposition à l'autre, c'est-à-dire en un accueil actif de la condition des hommes qui ne se trouvent jamais au nominatif. Par ailleurs, recevoir le don de Dieu exige que le sujet le reçoive comme don : il faut accueillir non seulement le contenu, mais l'acte même du don. En effet, tenter de le posséder ou de l'approprier le transforme en idole et détruit sa véritable nature. La réception authentique coïncide donc avec une répétition du don, un mouvement qui pénètre et assume la logique même du don, où recevoir et donner se rejoignent, incarnant l'excès de la donation et l'ouverture du sujet²⁹. Ainsi, le sujet cesse d'être fondement, mesure ou créateur originaire : il devient *adonné*, constitué par ce qu'il reçoit. Mais il convient de voir combien sa compréhension de la donation comme originaire et le précédant implique une sorte de *conversion*, comprise non pas comme un phénomène exclusivement religieux, mais comme un décentrement radical qui permet d'accueillir pleinement ce qui se donne, sans le réduire à une possession. Bien que Marion ne le formule pas explicitement, on peut dire que Paul lui-même thématise l'adonné, en en voyant dans sa lecture de Phil 2, 7 la description phénoménologique. Il s'agit de montrer une sorte de sujet qui est défini par sa réceptivité à la donation plutôt que par son autonomie ou sa maîtrise³⁰.

²⁹ Cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, cit., p. 212.

³⁰ Dans ce contexte, il convient de mentionner ce que Marion affirme dans un article de 2013: il met en relation l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6) et la parabole du fils prodigue (Luc 15) afin d'opposer deux modes d'être radicalement différents. Tandis que le fils incarne la logique métaphysique classique, dans la mesure où il revendique sa part d'*ousia* comme un bien à posséder et à conserver, manifestant ainsi le désir de persévérer dans son être par appropriation, le Christ, au contraire, bien qu'égal à Dieu, ne con-

En outre, il convient de revenir à l'herméneutique que Marion propose de l'hymne à la charité (1 Cor 13). En s'appuyant sur Paul, Marion dépasse explicitement la perspective heideggérienne en mettant en évidence la coïncidence de la «plénitude» et de la «pauvreté» comme principe de la donation³¹. Selon lui, cette plénitude ne réside pas dans l'appropriation ontique des êtres, mais dans le retrait même de l'événement (*Ereignis*), qui se donne d'autant plus pleinement qu'il abandonne ce qui se manifeste à ce qui lui est propre. La pauvreté de cet événement originaire ne diminue pas la plénitude des êtres; elle la rend au contraire accessible à ceux qui se laissent adonner à elle, c'est-à-dire à ceux qui l'accueillent sans chercher à la posséder. En ce sens, le chrétien – tel que Paul le donne à penser – mesure cette coïncidence de plénitude et de pauvreté en référence à la paternité divine, en faisant l'expérience de «l'abandon comme filial» et en discernant ainsi la distance où Dieu se tient dans l'acte même de la donation³².

De cette manière, la lecture marionienne de la charité excède la réduction heideggérienne de l'être à la phénoménalité de l'*Ereignis*: plus qu'un simple retrait ontologique, elle met au jour une logique de donation où la manifestation de Dieu implique à la fois le don et sa réception. Le rapport au donné ne se comprend plus comme un événement ontologique, mais comme un processus phénoménologique dans lequel recevoir et répondre coïncident. Ainsi se trouve

sidère pas son être comme une possession à retenir (*harpagmon*). Ainsi, Marion montre que le Christ renverse la logique métaphysique de la possession de l'être en inaugurant une logique du don et du dessaisissement, où l'être ne se garde pas, mais se reçoit et se donne (cf. J.-L. Marion, *Dieu et l'ambivalence de l'être*, in *Transversalités*, 125, 2013, p. 170).

³¹ Cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, cit., p. 312.

³² Cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, cit., p. 312.

pensée une phénoménalité qui ne relève plus de l'être comme tel, mais de ce que Marion nomme l'*autrement qu'être*, tel que la lecture paulinienne permet précisément de le manifester.

Conclusion

Dans cet article, nous avons cherché à montrer comment la lecture marionienne de saint Paul permet d'élaborer une phénoménologie de la donation entendue comme principe originaire de toute phénoménalité. En analysant d'abord la manière dont Paul met en évidence la phénoménalité de l'invisible, puis en examinant la donation comme excédant à la fois le donné et toute constitution subjective, nous avons mis en lumière le rôle décisif du corpus paulinien dans la radicalisation de la phénoménologie. Enfin, l'étude du décentrement du sujet a permis de dégager une tension irréductible entre phénoménologie et herméneutique: si la donation s'impose comme condition de possibilité de l'apparaître, elle exige néanmoins une transformation du regard, une conversion du sujet, sans laquelle elle ne peut être reçue.

Dans ce cadre, il apparaît que Marion ne saurait s'inscrire simplement dans le «tournant herméneutique» de la phénoménologie. S'il mobilise indéniablement des ressources herméneutiques, notamment dans son rapport aux textes patristiques et pauliens, il ne subordonne jamais la phénoménologie à l'interprétation. Au contraire, la donation conserve une primauté irréductible sur toute herméneutique. Plus encore, loin d'opérer un «tournant théologique» de la phénoménologie, Marion semble procéder à un mouvement inverse: en lisant Paul, il sécularise le texte paulinien, en en faisant

apparaître la portée proprement phénoménologique. Ainsi, Paul n'est pas mobilisé pour introduire des contenus théologiques dans la philosophie, mais pour exposer, de manière exemplaire, la structure de la donation elle-même. En ce sens, Marion s'approprie Paul pour dépasser Husserl et Heidegger, en pensant une phénoménalité qui ne se laisse plus fonder ni dans le sujet constituant ni dans l'horizon de l'être, mais dans l'excès même de ce qui se donne. «Que possèdes-tu que tu n'aies reçu?» (1 Cor 4, 7): ainsi se laisse finalement penser la phénoménalité elle-même: non comme ce que le sujet constitue ou possède, mais comme ce qui, toujours déjà, se donne et nous constitue en tant qu'adonnés.

Existencia religiosa y fenomenología del tiempo litúrgico

D. I. Rosales

Abstract (español)

Este trabajo describe el «tiempo litúrgico» como forma de existencia religiosa. Desde Lacoste, analiza la temporalización de la conciencia, revisa a Heidegger (anticipación, proyecto, preocupación) y, con Jankélévitch, objeta su comprensión de la muerte, proponiendo el «comienzo» como clave.

Keywords: existencia religiosa, tiempo, liturgia, Jean-Yves Lacoste, fenomenología de la religión

Abstract (english)

This paper describes «liturgical time» as a form of religious existence. Drawing on Lacoste, it analyzes the temporalization of consciousness, revisits Heidegger's notions (anticipation, projection, care), and, with Jankélévitch, challenges his understanding of death, proposing the «beginning» as a key.

Keywords: religious existence, time, liturgy, Jean-Yves Lacoste, phenomenology of religion

Abstract (italiano)

Questo lavoro descrive il «tempo liturgico» come forma di esistenza religiosa. A partire da Lacoste, analizza la temporalizzazione della coscienza, rilegge Heidegger (anticipazione, progetto, cura) e, con

Jankélévitch, ne contesta la comprensione della morte, proponendo il «cominciamento» come chiave.

Keywords: esistenza religiosa, tempo, liturgia, Jean-Yves Lacoste, fenomenologia della religione

1. Planteamiento: ¿hacia qué destino humano?

La vida humana se despliega en el tiempo, que nos es marcado en su ritmo por el día y por la noche. Ese tiempo nos es dado; hemos venido a él. En ese tiempo miramos a nuestros padres, salimos al mundo, nos encontramos con el ventero, con el conductor del autobús, con el profesor del colegio. Ese tiempo nos es dado en un espacio, lleno de elementos que son para nosotros alimento: el pan, la tortilla, el agua, el aire, la luz. Ahí suena el ruido de los motores en las calles, se despiertan las cocineras a dar alimento a los trabajadores, canta y vuela el pardal; ahí se pelean dos hombres; ahí camina, entre el ruido, una pareja que se ama y que se lastima, que se perdona o que no se perdona. Los seres humanos recibimos un mundo que nos permite vivir, y que luego transformamos para poder continuar viviendo. El tiempo está, así, en las manos de nuestra madre, en la fatiga del trabajo, en la mesa común compartida, en la belleza y en el miedo de la noche, cargado de sentido; constituye así, el tiempo, memoria, atención y espera.

La memoria es la de un pasado que hemos recibido desde el momento en que aparece la conciencia: nos sabemos ya habiendo existido por un tiempo que no hemos constituido con nuestra voluntad. La atención es a un presente que se resiste a ser apresado como cosa y que corre, durando, yéndose; que presume de no ser nuestro pero que a la vez nos entrega la posibilidad de tener un

mundo. La espera aguarda un futuro del que no sabemos si vamos a él o si él viene a nosotros, pero que escapa a nuestra capacidad de ser completamente determinado. En todos los casos, es esta carne nuestra la que siente en su afección el tiempo, su paso, su presencia y su ausencia, su duración, como algo que no ha sido ni puede ser creado por el hombre. Ahí se inserta el drama humano: en la materialidad de nuestro mundo, en la materialidad de nuestra carne que goza, que sufre, que envejece, y en la carne de los otros, de la que venimos. Recordamos, atendemos y esperamos en la carne; y ahí, por ella y en esa misma carne, viene la muerte. Así cantaba Rainer Maria Rilke al comienzo de su *Novena Elegía*:

¿Por qué, si es posible llevar a término el tiempo de la vida,
como el laurel, algo más oscuro
que todo otro verdor, con ondas diminutas
al borde de las hojas (la sonrisa del viento): por qué entonces
violentar lo humano y, evitando el destino,
anhelar un destino?...¹

La carne se revela a la muerte, constata Rilke: presa de su destino, lo rechaza, y busca otro destino. ¿Porqué no —pregunta—, morir como el laurel, que recibe en el adorno de sus hojas el paso del tiempo? ¿Porqué no recibir ese tiempo, simplemente como lo que nos es dado, cuyo paso acrisola esta carne, para finalmente dejarlo ir, sin mayor pretensión? Parecería que el sentido de nuestro tiempo estaría entero en ese ritmo que marca el día y la noche, en el trabajo diario, en el paso de los enamorados, en la mesa compartida. Y si el destino no está ahí, ¿en dónde podría estar? ¿De dónde podría

¹ R. M. Rilke, *Cuarenta y nueve poemas*, trad. Antonio Pau. Editorial Trotta, Madrid 2010, p. 131.

provenir la dicha? ¿En dónde podríamos conocerla? Rilke continúa su elegía:

Oh, *no* porque *haya* felicidad,
regalo prematuro de una inminente pérdida.
No por curiosidad, o un ejercicio del corazón.
que *estaría* también en el laurel...

Sino porque estar aquí es mucho, y porque en apariencia
todo lo de aquí nos necesita, esto tan fugitivo que
extrañamente nos concierne. A nosotros, que somos aún
más fugitivos. *Una* vez
cada cosa, sólo una vez. *Una* vez y nada más. Y nosotros
también
una vez. Nunca más. Pero ese
haber sido *una* vez, aunque sea sólo *una* vez:
haber sido *terrenales* no parece revocable².

Para Rilke, la presencia temporal en el mundo sería suficiente para marcar la carne con la huella de la definitividad. Lo irrevocable, que no es sino una cierta forma de lo eterno, haría acto de presencia en el interior del mundo, bajo la forma de lo que ocurre «*una* vez y nada más». Y, aunque somos «fugitivos», pues el tiempo que somos nos arrastra en su huida, el *hápax* que significa nuestra carne tendría ya una cierta forma del carácter de lo eterno. Así lo han señalado tanto Jean-Louis Chrétien como Jérôme de Gramont, quienes comentan este mismo verso: «hacer de la belleza un dedo índice que apunta a otro lugar, hacer de ella el símbolo de un más allá, es transformarla en una mera ilusión y privarla de su esencia. Su

² *Ibidem*.

trascendencia, su potencia para sobrepasar el olvido y el ocultamiento, lejos de arrancarnos de donde estamos, constituye la más aguda invitación, si es que no iniciación, al aquí³, dice Chrétien. Y de Gramont complementa: «el aquí percedero se ve transformado, gracias a esta palabra, en la gloria de estar aquí»⁴. El lenguaje humano, aunado a la sorpresa que lo suscita, puede realzar para la conciencia la «gloria de estar aquí», pues haber sido terrenales «no parece revocable», señala el poeta. Pero, revocable... ¿para quién? ¿En qué mundo? Si nuestra terrenalidad culmina en el polvo, ¿ante quién o bajo qué juez o legalidad, no puede ser revocado nuestro paso por el mundo? ¿No nos obliga, este carácter irrevocable, a pensar en un modo de ser que no sea el mundo? ¿Con qué derecho podemos pensarlo? Y más aún, ¿con qué derecho vivir de cara él? ¿No marca el mundo nuestra carne, con la huella definitiva de la muerte? Chrétien afirma que la visión de Rilke no nos dirige a «otro mundo», sino a la gloria del aquí, pero ¿cómo puede el aquí ser glorioso si su caducidad revienta con el deseo de la vida? Y es que, algunas veces, el ser humano busca otro destino o vive como si lo hubiera. En otras ocasiones, también, se resigna a él, rechazando la posibilidad que ese otro destino podría proveerle en contra de toda evidencia mundana. Encontramos aquí una forma de ingresar en el terreno de la «fenomenología de la religión» que, a partir una descripción de la existencia y su temporalidad, busca describir formas de vida del ser humano que se sustraen a ser satisfechas y cumplidas por las solas categorías del mundo.

³ J.-L. Chrétien. *El arca de la palabra*, trad. de L. Rodríguez Duplá. México: Editorial NUN 2025, p. 105.

⁴ J. de Gramont. *Le commencement à venir*. Paris 2022, p. 27. La traducción de ésta y de todas las otras citas cuya edición referida está en francés, es mía.

Debemos preguntarnos, entonces, por la legitimidad con la que es posible pensar algo allende el mundo, un horizonte distinto de él, ese «otro modo que ser o más allá de la esencia», en las palabras con las que Levinas se hacía eco de Platón⁵. Debemos, además, explorar si es posible concebirlo no como una dualidad incommunicable sino como un horizonte que puede alterar el mundo del ahora, dar al aquí la «gloria» de la definitividad. Porque, como dice Rilke, «estar aquí es mucho», y «todo lo de aquí nos necesita»; en esa medida, una vida de cara a la trascendencia invisible podría ser una huida y una flagrante irresponsabilidad con el tiempo y con el mundo que nos ha sido dado en custodia. Vivir en el mundo, y en él afirmar o buscar afirmar un «destino distinto a nuestro destino», puede responder a una cierta forma enajenada de saber religioso que no esté dispuesto a plantar cara a la muerte y que se evada, en piruetas espirituales, hacia una fuga negadora de su esencial pathos. Puede también constituir una práctica, racional, como la de ciertas metafísicas ideologizadas, creadora de paraísos artificiales para que aquel que desea el infinito le pueda ser concedido —como Calígula, que quería el infinito encarnado en la luna y en ese anhelo de lo artificial, pretendía negar el mundo y su inminente muerte—⁶, tanto en esta vida como en la otra. Creemos, sin embargo, que éstas no son las únicas formas de vivir en el mundo persiguiendo un destino diferente a nuestro destino.

⁵ Cfr. E.I Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de A. Pintor. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003 y Platón, *República*, 509b: «[el bien] se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia (*epékeina tēs ousías presbeíai kai dynámei hyperéchontos*)».

⁶ Cfr. A. Camus. *El malentendido y Calígula*, trad. de A. Bernárdez y G. de Torre, Losada, Buenos Aires 2008, acto III, escena 3, pp. 169 ss.

Si el ser humano lleva en carne propia la marca de la muerte, el mundo en el que vive lleva consigo la marca del mal y de su gobierno. La injusticia campea a sus anchas en un mundo que, hermoso, ha sido corrompido enormemente. ¿Qué significa, en esta situación nativa, buscar un destino distinto? No es necesariamente una fuga ante la angustia que la muerte podría provocar. Tampoco es necesariamente la fabricación de una ilusión, ya sea evolutiva o ideológica, para tener un ídolo al que mirar mientras el mundo arde. La búsqueda de un destino diferente a nuestro destino puede tener que ver con la búsqueda de una realidad que sea «fuerte como la muerte» (Ct 8, 6) y que, sin negarla, asumiéndola como término de nuestra existencia en el mundo, le arrebatase su poder dictaminador. Al mismo tiempo, esa realidad deberá situar al ser humano en una relación de justicia con la carne que le ha sido dada, es decir, en compromiso no recusable para con las realidades que hacen posible el mundo que tiene en custodia. Vivir de cara a una trascendencia no puede significar, de ninguna manera, una existencia apolítica ni una interrupción de la ética sino, precisamente, todo lo contrario. La afrenta más fuerte que puede hacerse a la muerte no supone querer burlarla, sino intentar ser buenos.

Pero, ¿en qué sentido el bien significa una afrenta a la muerte? ¿Es que acaso, en el cumplimiento de la ley, en el *factum* de la voluntad de querer lo bueno y de querer ser buena, se hace presente de alguna manera el Absoluto? O, por decirlo de manera todavía indeterminada, ¿se hace presente aquello que trasciende el mundo y que «es fuerte como la muerte»? Una respuesta negativa supondría el absurdo de la ética llegado el punto de la muerte. El bien no tendría carácter vinculante si la vida biológica está en riesgo, pues sería la muerte lo que determina el sentido de la vida. Una respuesta afirmativa supondría aceptar, en términos de Rilke, que hay un «destino diferente a nuestro destino».

Es así como presentaré en este trabajo la «existencia religiosa». Seguiré la crítica fundamental que Jean-Yves Lacoste hace a las descripciones que Heidegger hizo de la temporalidad, el cuidado y el proyecto y, dando continuidad a una premisa de Vladimir Jan-kelevitch, argumentaré a favor de una forma de la existencia que se resiste a otorgar a la muerte y al tiempo cronológico la última palabra sobre el destino de la libertad. La «existencia religiosa» se presentará así bajo una de sus modalidades, no la del culto ni la del asentimiento a una fe, ni tampoco la de la adhesión a una iglesia determinada, sino la de una conciencia que se somete a un régimen temporal distinto —el «tiempo litúrgico»—, un tiempo cuya acción historial está regida por un sentido que no puede ser dado por el mundo.

2. *Temporalización y conciencia del mundo*

Vivimos en el tiempo. La existencia humana es y sabe de sí bajo la forma de un tiempo que viene de un pasado y se dirige a un porvenir, o que ha dejado un pasado y recibe el futuro bajo el modo de aquello que adviene. Miramos el mundo y estamos presentes a nosotros mismos desde una conciencia cuya esencia es esencialmente temporal: toda vivencia es recibida bajo la estructura del tiempo. Constituimos tiempo, viviendo: la conciencia atenta del presente es posible por la retención en ella de las vivencias que han pasado y protendemos las vivencias que esperamos⁷.

Entender el tiempo como una instancia objetiva, como una cosa, es imposible más que como una hipótesis explicativa de la física. Toda noción de tiempo tiene como base y fundamento la protoexperiencia del tiempo en la carne de la conciencia. El movimiento

⁷ Cfr. E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de A. Serrano de Haro, Editorial Trotta, Madrid 2002, p. 53

del cronómetro no es sino la espacialización de una realidad cuya esencia consiste en ser una vivencia subjetiva⁸. El avance de Aristóteles en ese sentido ha sentado, correctamente aunque no exhaustivamente, las bases de todo análisis filosófico del tiempo, desde san Agustín hasta Bergson. No se ha reparado lo suficiente en que éste es, según la *Física*, «número del movimiento según el ante y el después»⁹, es decir: si bien el tiempo está relacionado con el movimiento, no es él movimiento sino su medida. Medir es un acto del alma, el tiempo es «realizado» por ella en tanto que «mide», para decirlo con Aristóteles, o en cuanto se «distiende», para decirlo con Agustín. El avance en la historia de la filosofía del tiempo ha ido incluso tendiendo hacia la radicalización de la inmanencia del tiempo, hasta afirmar que él es la esencia misma del alma o de la conciencia. Así en Agustín, en Husserl y en Bergson¹⁰. A este respecto, Lacoste sintetiza: «Nuestra presencia simultánea en el cuasi-

⁸ Un estudio que pone en diálogo los descubrimientos einsteinianos sobre la relatividad del tiempo físico con los avances filosóficos que Bergson realizó sobre la noción de *durée*, es el libro de J. Canals, *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*, trad. de À. Guàrdia, Arpa, Barcelona 2020.

⁹ Aristóteles, *Física*, trad. de G. R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid 1995, p. 153, 219a30.

¹⁰ Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. de A. Custodio, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, libro XI, p. 464 ss; E. Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, trad. de M. García Morente y J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid 2006, 5a investigación, §§9-21, pp. 489 ss.; E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia*, cit., §36, pp. 94ss.; H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* en *Œuvres. Tome I*, Le livre de Poche, Paris 2015, cap. II, pp. 203 ss. y *Matière et mémoire* en *Œuvres. Tome I*, cit. cap. III, pp. 465ss.

pasado, en el presente de la percepción instantánea y en cuasiporvenir, es el modo por el cual somos conciencia y tiempo»¹¹. Esta estructura trivectorial es la condición de toda inteligencia, de todo acto de inteligibilidad. Es, propiamente, la «razón» de la experiencia, pues permite la coherencia diacrónica del mundo y la posibilidad de la constitución de un sujeto que sea a su vez constituyente de ese mundo. Entre el tiempo que podríamos llamar «objetivo», del mundo, ontológicamente positivo, y el tiempo subjetivo que da estructura y racionalidad a los elementos mundanos que constituyen experiencia de la conciencia, hay una «síntesis temporal» que se llama «temporalización»¹², que Aristóteles llamaba συνέχεια (continuidad): «el ahora es la continuidad del tiempo [Τὸ δὲ νῦν ἐστὶν συνέχεια χρόνου]»¹³.

Esta temporalización no está desinteresada del mundo. Es una actividad trascendental del yo en el sentido kantiano del término, pues es la condición de posibilidad de toda experiencia posible. Pero también es una actividad del «yo trascendental» en el sentido husserliano: una actividad por la que el mundo está ligado, estructuralmente, a una conciencia que lo constituye como tal. Por ello, el cuerpo de la conciencia, la carne en la que se sufre y se siente a sí misma, es también trascendental: en la carne y por la carne tiene la conciencia la posibilidad de conocerse a sí, de saber de sí y, por lo tanto, de constituir tiempo. La carne es la primera experiencia del tiempo, y por ello lo constituye y es su medida.

¹¹ J.-Y. Lacoste, *Nota sobre el tiempo. Ensayo sobre las razones de la memoria y la esperanza*, trad. de Diego I. Rosales, Editorial NUN, México 2025, p. 26.

¹² J.Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 25.

¹³ Aristóteles, *Física*, cit., p.162, 222a10.

Los análisis husserlianos de *Ideas II*¹⁴ —un libro cuya primera redacción data de 1912 y sin el que *Ser y tiempo* sería incomprensible, pues Heidegger lo conoció y lo revisó a detalle como asistente de Husserl en Friburgo—, permitieron ver con claridad que el cuerpo vivo¹⁵ es una estructura trascendental de la conciencia. Sin embargo, los análisis de la conciencia interna del tiempo no se hicieron verdaderamente cargo de las implicaciones de este *factum*, pues si el cuerpo vivo es la base trascendental primaria de la conciencia, entonces toda experiencia del mundo está ligada a una vida en la que se intersectan mundo y conciencia trascendental, a una vida que tiene un comienzo y un final, a una vida que nace y que muere. La sombra de la muerte cae, así, sobre todo presente. «Entre nacimiento y muerte, nuestro tiempo es el de una *existencia* irrefragablemente ligada a una *vida*. No obstante, sabemos evitar traer a la conciencia la finitud mortal que nos define ónticamente»¹⁶. La afirmación de Lacoste supone que la carne, en tanto estructura trascendental de la conciencia impone al tiempo una finitud fundamental. Toda temporalidad es la temporalidad constituida por un sujeto que comienza y que termina y, en esa misma medida, una conciencia o una teoría de la existencia que no se deja inquietar por la muerte permanece en la superficie.

¹⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigación fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de A. Ziri6n Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico 1997, §§35-42, pp.183 ss.

¹⁵ El t6rmino husserliano es *leib*, que Ziri6n, Garc6a-Bar6 y Serrano de Haro suelen traducir por «cuerpo vivo». Si bien introduce a la corporalidad en el 6mbito de la subjetividad y en el reino de lo espiritual, no tiene a6n la peculiar y radical caracterizaci6n que adquiere la noci6n de «carne» (*chair*) en Michel Henry. Cfr. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Les 6ditions du Seuil, Paris 2001.

¹⁶ J.-Y. Lacoste, *op. cit.* p. 31.

3. Preocupación y preeminencia del futuro

Si se analizan con atención los movimientos y los actos de conciencia por los que el tiempo es medido y constituido, ellos exhiben la naturaleza de ese sujeto de conciencia como un ser que mide y que a la vez es medido. En tanto ser de tiempo, el sujeto es «medición que mide» y «medición medida». La temporalización es una forma de trascendencia, no solo una salida de sí mismo sino también la manifestación de una instancia que se sustrae al presente cronológico: «yo soy-ahí y yo soy-ahora. Pero la constitución de un presente implica la trascendencia del espíritu, sobrepasando su objetividad en el acto donde “mantiene” juntos pasado, presente y futuro. El espíritu presente en el mundo no prueba su existencia distinguiéndose abstractamente de su objetividad y de todo, sino haciéndola suya»¹⁷.

Esta idea está claramente manifiesta tanto en Blondel como en Bergson, para quienes la libertad no constituye un acto de superación de la naturaleza por la vía de la sustracción o de la separación, sino por vía de apropiación: el mundo está constituido por la conciencia desde «un sistema de imágenes que yo llamo ‘mi percepción del universo’, y que se trastoca arriba abajo por ligeras variaciones de una imagen privilegiada, mi cuerpo. Esta imagen ocupa el centro; sobre ella se regulan todas las demás; en cada uno de sus movimientos, todo cambia, como si giráramos un caleidoscopio»¹⁸. El lenguaje bergsoniano, en su experimento epistemológico por dar cuenta de la percepción del tiempo, permite ver que el cuerpo funciona como el pivote sobre el que la conciencia constituye toda percepción y todo acto de conocimiento. En ese sentido, es él la última

¹⁷ *Ibid.*, p. 35

¹⁸ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit, p. 357.

ancla de la experiencia del mundo y de la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo. Pero este anclaje, siendo corporal, trasciende el mundo en la medida que lo constituye. Lo mismo argumenta Blondel: «Desde el punto de vista de la conciencia, el cuerpo es un esbozo de vida subjetiva. Es aquello que se opone a la expansión inmediata y a la realidad del querer, pero también es aquello que se somete y se presta a ello. Escaparía radicalmente al agente si no contuviera ya algo de él en vías de realización»¹⁹. Fenomenología y espiritualismo aquí coinciden: la trascendencia de la conciencia no se realiza al margen del cuerpo sino asumiéndolo y transformándolo, pues esa misma conciencia tiene en su base un cuerpo que le posibilita constituir mundo.

Pero ese cuerpo, considerado como carne o como estructura trascendental de la conciencia, es decir, un cuerpo que siente, sufre, goza y se mueve, no es tampoco completamente dueño de sí. Siente, sufre, goza y se mueve desde un momento en el tiempo que él mismo no ha creado: cuando sabe de sí, ya lleva un tiempo existiendo. No solo el mundo le es dado, sino que él es un don para sí mismo: no se creó a sí ni se puso a sí mismo en el mundo. Se recibe a sí como un dato²⁰. Así, constituyente, es constituido por una alteridad que lo obliga y lo fuerza a establecerse en ese mundo que le precede y que, si bien él constituye como el correlato de su conciencia y como ámbito de su libertad, él no lo ha creado. La conciencia del tiempo es entonces la conciencia de un sujeto que ha de vérselas

¹⁹ M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* en *Œuvres complètes. Tome I. 1893. Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, p. 193 [159].

²⁰ Cfr. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France (Quadrige), Paris 2013, §23, pp. 378ss.

con un mundo que se presenta como incierto, como «otro», como un entorno que podría ser afable, habitable o amenazante.

En otro sentido, la temporalización exhibe que no nos pertenecemos y que nuestra vida está sujeta a un devenir fuera de nuestro control. El ser que nos es dado en el horizonte del tiempo, no nos es del todo disponible. Por ello, también nuestro presente no es inteligible más que en el juego temporal del ser y el no-ser: «nuestro tiempo exhibe nuestra no-pertenencia a nosotros mismos»²¹. El horizonte temporal abre al ser humano a un futuro desconocido y del que, no obstante, ha de hacerse cargo bajo la forma de la posibilidad. Al no estar determinado aquello que pueda suceder en el tiempo, se abre el espacio de un proyecto y, por lo tanto, la oportunidad de una voluntad de apropiación, haciendo emerger así la estructura existencial que Heidegger llamó «cuidado» (*Sorge*) y su figura primaria: la «preocupación» (*Fürsorge*)²², el modo de vivir el tiempo por el que el ser humano se hace cargo de su presente poniéndolo a disposición de un futuro que no conoce y que tiene que prever. La estructura del ser humano es por ello proyectiva y prospectiva: «todo acto intencional de la conciencia “promete” el porvenir por el que esa misma se interesa instintivamente en el dinamismo de la protención. Más radicalmente, el cuidado nos prohíbe todo encierro del presente sobre sí mismo y, en tanto cuidado *del* porvenir, a propósito del porvenir y proveniente de él, suspende todo sentido de lo que ya no es:

²¹ J.-Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 38.

²² Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Editorial Trotta, Madrid 2003, p. 214 [192]: «el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial».

el presente, para la conciencia solícita, no puede ser el lugar del sentido»²³. La preocupación es la disposición afectiva por la que el ser humano relativiza el presente y cede el privilegio ontológico que le corresponde a cambio de un futuro que no tiene propiamente existencia alguna.

Desde esta caracterización existencial, que es primariamente la de Heidegger, no tenemos dado ningún punto de vista absoluto sobre el tiempo y, mucho menos, sobre la historia. El hombre es el ser para el que el sentido de la existencia es siempre y esencialmente, aprendido y manifestado en el horizonte del tiempo futuro. Existimos «en» o «según» el tiempo. No somos propietarios de nosotros mismos. Nuestra temporalidad y nuestra carnalidad son el índice de la finitud primaria de esa carne que no se posee a sí misma, puesto que tiempo y cuerpo van inexorablemente hacia la muerte: «El único porvenir que es *necesariamente* mío es mi muerte; y entre el día de hoy y la hora mi muerte, la *posibilidad* solicita el ejercicio de la decisión libre»²⁴. Tiempo, cuerpo y muerte componen, en estos términos, la topología de una experiencia arrojada hacia un futuro que, si bien tiene la muerte como único acontecimiento cierto, todo lo que hay en él —o podría haber en él— no es sino pura posibilidad.

Por ello, Heidegger hizo de la preocupación la disposición afectiva primordial del cuidado²⁵. Dotó a la muerte de un poder determinante, puesto que era el único futuro asegurado, y así explicó

²³ J.-Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 41.

²⁴ *Ibid.* p. 47.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.* pp. 220-221 [199]: «todos los comportamientos del hombre están marcados ónticamente por la ‘preocupación’ y regidos por una ‘dedicación’ a algo [...] La condición existencial de la posibilidad de las ‘preocupaciones de la vida’ y de la ‘dedicación [a algo]’ debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico.»

la «existencia auténtica» como aquella que acude al llamado de una conciencia acusada por la muerte como su ser más propio, y que la abraza como el final último de su ser-en-el-mundo:

«la muerte es una posibilidad de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo [...] En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*»²⁶.

Con toda claridad, Heidegger otorga a la muerte un papel primordial en la resolución fáctica de la preocupación bajo lo que él llama «existencia propia»: un modo de vivir el tiempo determinado por la muerte como su posibilidad definitiva, con un carácter «sobresaliente» e «inminente». Desde su propio esquema, esta modalidad propia de la existencia se prueba en su forma más original en la disposición afectiva de la «angustia», que no es un estado de ánimo cualquiera sino «la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar *vuelto hacia su fin*»²⁷. Esta angustia no es un sentimiento ocasional, que de vez en cuando surja para algunos, sino que revela la esencial condición de arrojado en la que el Dasein existe. Que muchos huyan de esta conciencia patente no significa que la muerte no sea el fin privilegiado, «sino que sólo prueba que el Dasein inmediata y regularmente se oculta su más propio estar vuelto

²⁶ M.Heidegger, *op. cit.*, pp. 270-271 [250-251].

²⁷ *Ibid.* p. 271 [251].

hacia la muerte, huyendo *de* ella. El Dasein muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en la forma de la *caída*²⁸, es decir, abortido en el mundo de la ocupación.

Así es como Heidegger argumenta en favor del talante de la «preocupación» como el más propio del ser humano, un talante por el que la libertad se proyecta hacia el futuro, arrojando la muerte, creando un proyecto objetivo en el tiempo, y asumiendo que la muerte, en su final, ordena todas las cosas intermedias.

4. *Patencia e ignorancia de la muerte*

La comprensión heideggeriana de la preocupación, sin embargo, padece un contrasentido y resulta una paradoja. Si la preocupación consiste en la «anticipación» de un futuro que aún no es, sustrae al presente su privilegio ontológico y, en esa medida, consistirá también en la pretensión de volverse «la medida del futuro», en lo que Lacoste llama una «donación anticipada de realidad»²⁹. Para la conciencia preocupada, el futuro que proyecta asume un ser virtual, que confunde con un ser real, adquiriendo la apariencia de lo que «ya es», y en razón de ello parece que le pertenece al hombre y que su acción por dominarlo está llena de sentido. Pero ese modo de la existencia no es sino intentar dominar lo indomitable, por lo que cae constantemente en una aporía que se expresa en angustia. La preocupación no puede ser, definitivamente, ni el talante ni la resolución definitiva del cuidado y de la temporalización.

²⁸ *Ibid.* p. 271 [251-252].

²⁹ J.-Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 41.

Ha sido Vladimir Jankélévitch, discípulo de Bergson, quien ha notado una peculiaridad sobre la muerte y sobre el futuro en general que Heidegger omitió: si bien que sabemos *que* ella es, no sabemos ni *cómo* será ni *cuándo* será:

«la *quodidad* sustancial de la futurición se opone así a un futuro modelado por nuestros esfuerzos, como la temporalidad –que es el hecho del tiempo– se opone al tiempo ἐφ’ ἡμῖν, o como el destino [*le destin*] se opone a la carrera de la destinación [*la destinée*]. Tal es el caso de la muerte, en la que yo presiento por intuición su eficacia aunque no sé ni el día ni la hora: «οὐκ οἶδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστί... ἢ ὁψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί»³⁰

Efectivamente, no sabemos ni el día ni la hora. Si bien conocemos nuestra mortalidad, no la conocemos de manera originaria más que bajo el modo de «los otros mueren, por lo tanto, yo moriré», de modo que el conocimiento de ella se trata mucho más de una deducción que de una intuición en primera persona. Por otro lado, el carácter aleatorio del día y de la hora sitúa a la conciencia en la tesitura del *nescio-quando* y del *nescio-ubi*. Por ello, continúa Jankélévitch, relativizando el poder determinante que la muerte, o cualquier otro futuro, ejerce sobre el presente: «nuestra ignorancia en cuanto

³⁰ V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 1. La manière et l'occasion*, Éditions du Seuil, Paris 1980, p. 80. El original griego que cita Jankélévitch son tres textos bíblicos: «estad atentos y vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento» (Mc 13: 33), «no sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos» (Mc 13: 35) y «estén prevenidos porque no saben el día que llegará su Señor» (Mt 24: 42).

a los modos de ser circunstanciales del futuro tiene como consecuencia la contingencia y la indeterminación objetivas de ese futuro y, en consecuencia, ella representa para nosotros una esperanza o un peligro efectivo»³¹. No se niega que la muerte consista en un peligro, ni tampoco niega que pueda ser inminente o que sea real; se niega que el conocimiento que tenemos de ella sea un conocimiento de su esencia y de su forma. Por ello, una conciencia que se deja determinar por una «ciencia de la muerte», ha dado su paso en falso. El hecho de que no conocemos la esencia de la muerte, *la manière et l'occasion*, también libera al presente de toda aprehensividad y hace disponible para la conciencia el carácter de don.

El pasado está en una situación completamente opuesta respecto del futuro, aunque el poder de la conciencia y de la libertad es, en ambos casos, muy limitado. «La incertidumbre quidditativa del pasado, en una región en la que todo está fijado, determinado, desaparecido, cuenta únicamente con el olvido y nuestra mala memoria. Inversamente, la semi-gnosis del futuro, en la medida en que ella presiente que el mañana será, se opone por su carácter formal a la intuición cualitativa y concreta del pasado [*passéité*]. Con esta reserva, el futuro es efectivamente un no-sé-qué [*je-ne-sais-quoi*]]»³². Así, como la libertad en su dimensión volitiva sólo puede ejercer control sobre aquello que cerca y reduce desde la definición, la conceptualización y la objetivación, el futuro es –por su propio estatuto enigmático– aquello que se resiste al dominio (pero también el pasado, pues en la medida en que ya está dicho y hecho, terminado y efectuado, no puede ser controlado o alterado por la conciencia, y el recuerdo, por otro lado, padece de la ambigüedad de la fantasía y la volición). La noción heideggeriana de «preocupación» resulta por ello ineficaz

³¹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 81.

³² *Ibid.*

para situar al ser humano de manera propia en el mundo y ante su realidad efectiva e inminente de la muerte. En esa ineficacia, y precisamente debido a esa ineficacia, la libertad puede distraerse de la tentación de dominarlo.

Con la lógica del proyecto, una lógica objetivante de pretensión de dominio sobre el tiempo, la conciencia se entrega a la fantasía de su propio poder, como si la proyección, la planeación y la preparación de un futuro diseñado por ella le otorgara poder real sobre el porvenir. En este intento de dar al ser humano una forma de vivir su presente, el «final», el cumplimiento, el destino en el futuro han asumido hasta ahora un papel determinante. El carácter prospectivo del futuro apunta a que, efectivamente, el sentido se sitúa en una suerte de *éschaton* que está aún por venir y que no se ha revelado todavía, pero las posibilidades exploradas en ese sentido sitúan a la libertad humana o bajo el talante de la angustia, o en la situación incierta de un no-sé-qué ante el que sólo cabe admitir la espera y la aventura. Si bien este segundo camino suena prometedor, bien cabe aceptar ahora la interpelación de Lacoste: «¿Es, sin embargo, evidente, que su fin empírico promete al hombre un acceso a todo el sentido de su ser, o a la tematización clara y distinta de ese todo? ¿Pueden los cuidados escatológicos que mueven al pensamiento ser calmados por la anulación empírica del devenir que somos? Al lado de la lógica del cumplimiento y de la escatología existencial que ella promete, es posible que también haga falta desarrollar una lógica del *comienzo*»³³. Por ello, si para Heidegger la existencia auténtica debía asumir la forma de la preocupación, para Lacoste no es más que un divertimento entre otros, una forma de olvidar que el ser humano tiene el derecho de querer vivir de cara a un destino distinto que le comprometa con el mundo desde otra modalidad del

³³ J.Y. Lacoste, *op. cit.*, p. 57.

tiempo, y que un análisis del «comienzo» pueda dar luces sobre el sentido del ser de la libertad.

5. *El tiempo litúrgico y la forma de la acción que le es propia*

¿Es posible afirmar que el comienzo determina de algún modo nuestro presente? ¿O que el sentido de la libertad pueda encontrar algún asidero en su comienzo? Ciertamente, la exploración filosófica del comienzo entraña la dificultad primaria de que, del mismo modo que la muerte, no lo hemos experimentado nunca. Venimos al mundo y ya estamos a una distancia significativa de nuestro origen. Sin embargo, el presente vivo de nuestra carne, que atendemos tan solo despertar, está de alguna manera revestido por el pasado. Nos encontramos siempre con las cosas ya comenzadas, pero ese comienzo habita el presente bajo la forma de la carga del sentido histórico que la realidad porta consigo. Lo mismo la libertad humana: aunque no lo sepa de cierto, y aunque quiera olvidar que han sido otros quienes la han constituido, todo acto es precedido por una forma distinta de esa misma libertad: «nos precedemos a nosotros mismos y estamos siempre, en relación con nosotros mismos, en actos de memoria»³⁴ y, por ello, toda experiencia del presente es siempre una experiencia «vespertina», una experiencia deudora de una anterioridad que la ha hecho posible y que le ha entregado un horizonte de posibilidades y de sentido. Sin embargo, «a la experiencia *vespertina*, formada en el recorrido de la “experiencia de la conciencia” de (todo) lo que es del hombre y del mundo, conviene quizá, entonces, oponer la experiencia *matinal* que, antes de toda dialectización y de toda historia, afronta inmediata e irrefragablemente

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

las más altas cuestiones [...] Sólo el niño es hombre bajo el único modo del comienzo. Hay, sin embargo, una infancia restituida y es en ella que la filosofía prueba su existencia»³⁵.

El ejercicio de la filosofía es, así, para Lacoste, la búsqueda de una forma de la experiencia por las que las preguntas últimas sean, a su vez, las primeras que se plantean, y en donde el camino de su respuesta no ignore el pasado sino que lo asuma como una prerrogativa que no anula la posibilidad de volver a preguntar cada día la misma pregunta. Este ejercicio sitúa a quien lo práctica en un no-saber primigenio que lo libera del dar al mundo y a los prejuicios de la historia, la última palabra. Ésta es la lógica que preside lo que Lacoste ha llamado «liturgia», la forma de vida de quien renuncia a que la medida del sentido la den el mundo y las cosas que en él tienen su lugar, crea en Dios de manera explícita o no; esté o no adherido a una fe confesional o a una iglesia determinada. La liturgia está sostenida por un marcador mucho más fundamental que la fe positiva; está marcada por una *no-experiencia* por la que el sujeto suspende la satisfacción de su libertad en la realidad mundana. La vida litúrgica no es así la de quien dice ver u oír a Dios, sino la de quien permanece buscándolo y siendo constantemente desmentido en su búsqueda por el mundo: «el ejercicio de la experiencia litúrgica busca abrir un espacio en el que el mundo (o la tierra) no se interponga entre el hombre y Dios»³⁶

Esta idea entraña una dificultad enorme, pues la conciencia es habitual y habituante. Desde los accesos que abrieron tanto Husserl como Bergson al estudio de la conciencia, se hizo patente que

³⁵ *Ibid.*, p. 61.

³⁶ J.-Y. Lacoste, *Experiencia y Absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*, trad. de T. Checchi, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, p. 46.

cada nueva percepción o volición, no nos abre un mundo nuevo pero ciertamente pone en juego nuestra relación con el mundo desde el doble elemento de la efectividad y la posibilidad. Es cierto que vivimos más de repeticiones que de novedades, y que si una vivencia, cualquiera, es comprensible, es porque hay un sedimento de sentido en la memoria de la conciencia que permite esa inteligibilidad. Por ello habría que preguntarse, ¿la experiencia de la repetición puede abrir a la libertad a novedades inéditas? O, de otro modo, ¿es la repetición capaz de manifestarnos todo lo que está en cuestión en nuestra capacidad de experiencia? Respuesta: no. Existimos sobre el modo del devenir y, si bien el pasado otorga al presente un sentido y determina sus posibilidades, no lo determina del todo en la medida en que el futuro incierto tampoco puede hacerlo. El presente, así, mantiene su privilegio ontológico como el lugar en donde convergen el pasado y el futuro, lo conocido y lo desconocido, lo viejo y lo inédito. «Jamás la experiencia puede terminar de ser el acontecimiento donde, más allá de toda confirmación de lo que ya sabemos, la constitución de un mundo nos es propuesta como tarea. El mundo y su aprehensión no pertenecen únicamente al orden de lo dado»³⁷ De este modo, la filosofía como modo de existencia y como modo de vivir el tiempo consiste en dirimir, de manera constante, ardua y crítica, en dónde está la experiencia primigenia por la que las primeras preguntas surgen en nuestro interior de manera sincera y radical, antes de haber sido respondidas por la inmensidad de los prejuicios y las construcciones históricas que han ido sedimentando en el sujeto. La tarea de la filosofía es quebrar el anegamiento para dejar en carne viva el hambre de sentido tal y como se plantea para la conciencia en su desnudez, es decir: ser saber primero, ir al

³⁷ J.-Y. Lacoste, *Nota sobre el tiempo*, cit., p. 59.

comienzo del conocimiento. Por ello, Lacoste argumenta que «el comienzo del saber critica la idea de su finalización; las primeras preguntas planteadas, o las primeras preguntas que somos, no cesan jamás de inquietar toda certeza adquirida y de marcar los límites. La filosofía es aquí el arte de recuperar una primera palabra»³⁸ De esta manera, ejercer la filosofía quiere decir resistir a la tentación de anticipar un cumplimiento a la cuestión primera –última– del sentido de la libertad. Si bien es cierto que vivimos un mundo interpretado y que no conocimos de manera originaria la mañana del ser, también es cierto que no existimos bajo la forma de una posesión definitiva del mismo: el presente es tan frágil como incierto, pues la pregunta que la filosofía, en su ruptura de los prejuicios, busca a hacer, no ofrece su propia respuesta.

Por ello la vida debe hacerse, el mundo está por ser construido y es esencialmente una tarea que pone en riesgo de muerte la carne de la conciencia, especialmente cuando la tarea exigida por el devenir de la historia reclama una contradicción de esa historia o una contradicción de la naturaleza que la posibilita: interrumpir la ley del más fuerte. En este sentido, Lacoste afirma con cierta rotundidad y radicalidad: «no podemos interpretar el acto en el que somos y comprobamos nuestra humanidad sin aprender que está puesto también en el horizonte del bien. No solamente nos es propio tener costumbres, lo que todo animal posee, sino otorgarles un sentido absoluto»³⁹ y más adelante: «Para el hombre tal cual, presente en el mundo ante otros hombres, no existe nada anterior a la ética y ninguna fundamentación que le sea exterior; el bien nos convoca de muchas maneras tan pronto abrimos los ojos, y es ilícitamente que la filosofía pretende el nombre del ser sin pronunciar el nombre del

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ *Ibid.*, p. 64.

bien»⁴⁰. Sócrates murió por el bien antes de que Platón emprendiera la segunda navegación y concibiera el mundo de las ideas.

Abrir los ojos al mundo es estar forzado a decidir la acción que en él emprendo. Esa experiencia moral está en el alba de la experiencia filosófica, una experiencia que no podría constituirse si no es a través de lo que Lacoste califica como tres éxtasis: el presente de la obligación, el pasado de la falta y el futuro de la fidelidad y el compromiso con lo que yo mismo he hecho; y en este triple éxtasis que el bien produce y provoca en el alma de la libertad, se abre una nueva forma de la temporalidad, no cronológica sino propiamente escatológica: «el tiempo nos compromete éticamente a existir en el doble horizonte de una finitud empírica y de un sentido absoluto. Nuestra presencia en el mundo no está cerrada, y nuestra apertura al ser debe interpretarse en última instancia a la luz de nuestra apertura al bien»⁴¹. La existencia que se ha aprendido recusada y requecida por un bien inapelable, y que arriesga en consecuencia la realización de la libertad, está contraviniendo de manera explícita la ley del más fuerte, el instinto de supervivencia y suspendiendo así, por un momento, en el acto del cumplimiento de la ley moral, la regulación ordinaria del mundo y de la cronología de la naturaleza. Quien «muere por lo invisible»⁴² establece en su acción un régimen de temporalidad distinto que, a pesar de que sabe que muere, y por lo tanto no quiere burlar a esa muerte ni engañarla, simplemente sustituye su poder por el de un Bien que no se hace presente bajo las coordenadas de lo esencial, lo natural y lo ordinario. «El porvenir absoluto

⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹ *Ibid.*, p. 70.

⁴² La expresión es de Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris: 2006, p. 23: «Mourir pour l'invisible –voilà la métaphysique

que posee el sentido de la ética no anula el sentido de nuestra muerte; la ética es para nosotros una urgencia, y la ascesis de la buena voluntad no puede contar con ningún otro tiempo que aquel en el que la vida asigna sus límites a la existencia»⁴³ y, más tarde, el mismo Lacoste: «*el respeto de la ley es tal vez el único modo auténtico de un olvido de la muerte en el nombre de las urgencias del presente*» o, en todo caso, de una descalificación de la muerte. Pero el respeto de la ley no saca al hombre del mundo, pues si en la ley se trata de existir auténticamente ante Dios, también se trata de darse en el mundo, en la historia y entre los hombres, la única morada que vale»⁴⁴

Actuar conforme el Bien lo manda implica, entonces, abrir el mundo, horadar la naturaleza hacia lo verdaderamente inédito: quien vive bajo el mandato de la justicia, se expone, entonces sí, a lo verdaderamente imprevisible: el olvido y el martirio, dos modalidades de vivir el tiempo que invierten y contradicen directamente los deseos y las pulsiones de la naturaleza: el poder y la vida biológica. Por eso Lacoste tiene el derecho de llamar a esa existencia, una existencia «ante Dios», la de un «tiempo litúrgico», pues pone su baremo en una realidad que el tiempo cronológico y el mundo transitorio no pueden controlar ni medir.

En la medida en que la ontología heideggeriana se construyó sobre el dogma de la muerte, no puede haber en ella nada nuevo, sino el mero envejecimiento de quien vive bajo la forma de la «preocupación». El Dasein que programa su futuro y que asume la muerte como su finalización última, no tiene nada nuevo que aprender ni nada nuevo que aportar. Su libertad no es más que un resguardo y una huida que, afrontando la muerte con supuesta valentía, renuncia

⁴³ J.-Y. Lacoste, *op. cit.* p. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 141.

a entregar su existencia a una alteridad y a explorar lo que esa entrega podría entonces revelar.

Este «"tiempo definitivo"» que el cumplimiento de la ley moral abre para la libertad, es un tiempo «kairológico» que se hace vulnerable a la ley de la naturaleza para dejar en él entrar lo que nadie puede prever, pues la libertad se ha arriesgado a vivir bajo un destino distinto al que las tendencias naturales de la carne sitúan al ser humano; sin embargo, ese acto se ha realizado también desde la carne que, actuando, moviéndose, hablando, alterando el mundo objetivo, pronuncia un «sí» hacia una definitividad invisible.

Teológicamente hablando, habría que decir que el que vive bajo los mandamientos obedece la ley de Dios y, por tanto, se hace acreedor a sus promesas; unas promesas que, si bien son del orden de la tierra (una paternidad, una patria, un amor, una entrega), no forman parte del régimen del mundo: esa paternidad, esa patria y ese amor no son mundanos. La medida del mundo está fuera del orden de las promesas divinas. Por eso quien decide oponer a la muerte un acto de amor, o la existencia amorosa del testimonio y el martirio, y así forzar a esa muerte a renunciar a su poder absoluto, vive un cumplimiento que sólo se revela bajo la forma de la ya-pero-aún-no, o lo que Jankélévitch denomina un «casi-nada» [*presque-rien*]⁴⁵. Sin embargo, las promesas del Bien que la inteligencia podría de alguna manera comprender, aunque no prever del todo, valen en la medida en que transforman el presente y hacen de este mundo un lugar distinto. Dicha transformación, empero, no es ni puede ser objetiva, porque el Bien no es objeto ni cosa, ni ente alguno que exista dentro de la topología. El triunfo del bien, por eso, en los justos que lo viven, no es nunca histórico. Es más bien una afectación en la expe-

⁴⁵ Cfr. V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 54.

riencia del tiempo por la que el presente está, en el fondo, plenamente cumplido, pero no histórica sino apocalípticamente. El «tiempo litúrgico» es un tiempo que adquiere el derecho de gozar del presente, pues sabe que las promesas escatológicas ya han sido de alguna manera cumplidas, pero que se sabe al mismo tiempo recusada infinitamente por los deberes que el orden histórico-cronológico le impone.

Lo escatológico no es un futuro en el orden del tiempo, no es el final de una tabla cronológica de instantes sucesivos. El futuro absoluto del *éschaton* está en el orden del *kairós*, en donde la extensión no tiene derecho a ingresar como medida —de ahí la relevancia de una correcta lectura de la *durée* bergsoniana, que otorga carta de ciudadanía filosófica a un tiempo absoluto y dado originariamente, que da sentido a toda otra forma del tiempo, incluso el de la ciencia—. Por ello, la existencia verdaderamente libre que busca un destino distinto a su destino, y que tiene la libertad de morir como el laurel que describía Rilke no verá nunca, en su propia carne, los beneficios que el bien promete, pero eso no quiere decir que no pueda mirarlos del todo pues, como enseñó Diotima a Sócrates: la inmortalidad solo acaece cuando el individuo entrega su presente a un otro al que se sabe sujeto, no cuando retiene su existencia fáctica para afincarse en ella el sentido absoluto del tiempo:

«La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo [...] De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates, lo

mortal participa de la inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás»⁴⁶.

⁴⁶ Platón, *Banquete* en *Diálogos III*, trad. de M. Martínez, Editorial Gredos, Madrid 1988, pp. 256-257, 207d2-208b2.

Esperienza di Dio.

La rivelazione come conoscenza affettiva nelle opere di Ignazio da Loyola*

R. Horner

Abstract (English)

To Try to speak of the ‘experience of God’ is always a risky undertaking. From a philosophical point of view, the risk is that we will collapse the distinction between the sheer otherness of God and the limits of human thought – meaning that the God we ‘experience’ is not God at all. From a theological point of view, the risk is not only that we will neglect this distinction and bring about the same collapse, but also that we will speak for God in our own names – not only as a community, but as individuals. At the same time, in the Western cultural space that is highly detraditionalized and framed by immanence, being able to open oneself to the possibility of finding God in experience takes on a new importance. Here, the article sketches what forms part of a larger project on revelation. It argues that phenomenology offers a way forward for theology to consider revelation within the context of experience. An examination of experience yields the possibility of encountering God in affective knowing, an approach that can be tested in the example of Ignatius of Loyola’s experience.

Keywords: experience of God, revelation, phenomenology, affective knowing, Ignatius of Loyola

Abstract (Italiano)

Provare a parlare di «esperienza di Dio» è sempre rischioso. Dal punto di vista filosofico, il rischio è che faremmo cadere la distinzione tra la pura alterità di Dio e i limiti del pensiero umano, il che significa che il Dio di cui «noi facciamo esperienza» non è affatto Dio. Da un punto di vista teologico, il rischio non è soltanto che trascureremmo questa distinzione e il suo conseguente collasso, ma anche che parleremmo per Dio a nome nostro – non solo come comunità, ma anche come individui. Allo stesso tempo, in uno spazio culturale occidentale fortemente sradicato dalla tradizione e caratterizzato dall'immanenza, la capacità di aprirsi alla possibilità di trovare Dio nell'esperienza assume una nuova importanza¹. In questa sede, illustrerò a grandi linee ciò che costituisce parte di un progetto più ampio sulla rivelazione. Affrontando la tensione tra le concezioni proposizionali e relazionali della rivelazione, sosterrò che la fenomenologia offre alla teologia una via da seguire per considerare la rivelazione nel contesto dell'esperienza. L'analisi dell'esperienza apre la possibilità di incontrare Dio nella conoscenza affettiva, un approccio che può essere verificato attraverso l'esperienza di Ignazio di Loyola.

Keywords: esperienza di Dio, rivelazione, fenomenologia, conoscenza affettiva, Ignazio di Loyola.

*L'articolo è stato pubblicato per la prima volta in inglese nella rivista «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 98/1 (2022) 85-101. doi: 10.2143/ETL.98.1.3290283. Gli editori di questo numero, Stefano Santasilia e Carla Canullo, ringraziano l'autrice per aver inviato il testo e permesso la pubblicazione in questo numero. Ringraziano altresì Eleonora Tosti per la traduzione del testo dall'inglese in italiano.

¹ Parlando di cornice immanente, prendo a prestito l'espressione da Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA – London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 544.

I. *La costituzione Dei Verbum e il modo in cui pensiamo la Rivelazione*

È forse ormai un luogo comune affermare che uno dei grandi cambiamenti operati dal Concilio Vaticano II sia stato il passaggio da una concezione della rivelazione intesa innanzitutto come un insieme di concetti da credere, a una concezione della rivelazione intesa come rivelazione di sé da parte di Dio. Cito dalla *Dei Verbum*, non tanto per sostenere la mia tesi quanto per tornare alla straordinaria profondità dell'intuizione che essa evoca:

«Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»².

Questa comprensione dell'auto-rivelazione di Dio non è, naturalmente, ignorata dalla tradizione precedente, sebbene il concetto di rivelazione in quanto tale diverrà una tematica centrale in teologia solo più tardi. Ciò che più colpisce di quest'affermazione della *Dei Verbum*, è che si propone di invertire una tendenza che, come scriveva Joseph Ratzinger nel *Commento ai documenti del Concilio* del 1968, aveva preso slancio nella neoscolastica e che consisteva nel pensare la rivelazione come un insieme statico di verità da credere.

² Concilio Vaticano II, *Dei Verbum. Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, (1965), n. 2. Corsivo mio.

Utilizzando le sue parole, scritte in qualità di *peritus* partecipante al Concilio, la rivelazione era intesa nella *Dei Verbum* meno come un «deposito di insegnamenti soprannaturali misteriosi», e più come «un autentico dialogo che tocca l'uomo nella sua totalità»³.

Forse, una delle più sorprendenti conseguenze del pensare la rivelazione come dialogo è che ciò implica che esso sia in corso. Il che, di primo acchito, sembrerebbe contraddire l'articolo 4 della *Dei Verbum* che recita: «Non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo». Invece, Ratzinger osserva che «Dio non cessa di parlare in ogni momento della storia»⁴. E se da un lato il giovane teologo tedesco riconosceva che «Cristo è il compimento della parola di Dio, perché dopo di lui non resta niente più da dire», egli dall'altro lato insisteva anche sul fatto che «se noi sosteniamo che Cristo è il compimento della parola di Dio [...] questo significa anche che Egli è il costante rivolgersi di Dio all'uomo»⁵. La rivelazione dialogica è personale, anche quando si indirizza a una comunità di persone. Inoltre, è storica, *pace* Ratzinger: «(L'articolo 3) afferma con enfasi il carattere storico della rivelazione, che viene all'uomo non come un'idea senza tempo, ma come l'operazione storica di Dio nel nostro stesso tempo e colloca l'uomo nel contesto di questa storia come il luogo della sua salvezza»⁶. Un modo di riconciliare un concetto di rivelazione statico (la rivelazione è tutto ciò che è portato a compimento in Cristo, ch  Egli stesso è «il compimento della parola di Dio») con un concetto di rivelazione dinamico (Cristo è «il costante rivolgersi di Dio all'uomo») è quello

³ J. Ratzinger, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation Chapter I*, in H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Burns and Oates, London 1969, 155-272, p. 172.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵ *Ibid.* Corsivo mio.

⁶ *Ibid.*, pp. 172-173.

di leggere sempre l'uno nei termini dell'altro. Secondo una visione dinamica e personale della rivelazione, un cristiano è capace di riconoscere il Dio di Gesù Cristo come colui che parla in modo nuovo in ogni situazione. In questo modo, è possibile per i Cristiani contemplare risposte a problemi che sorgono in nuovi contesti senza essere vincolati da risposte che forse sembravano adatte in passato ma non lo sono più. Allo stesso tempo, come si manifesta questo «costante rivolgersi di Dio all'uomo»? A tal proposito, quando si prende in considerazione la natura della rivelazione, è difficile ignorare il lavoro di Avery Dulles⁷. Nella sua riflessione sui vari tipi di rivelazione, Dulles argomenta che essa è sempre simbolicamente mediata, e Richard Gaillardetz lo ribadisce in modo chiaro:

«Come creature incarnate, il primo modo in cui veniamo a conoscenza del mondo è attraverso i simboli. Impariamo attraverso il linguaggio, concetti, immagini e metafore. E attraverso questi simboli che Dio è capace di “mediare” la condivisione della vita divina che è la sostanza della rivelazione»⁸.

Come possiamo arrivare a conoscere Dio, non nel senso di conoscere «informazioni su» Dio, ma nel senso di conoscere Dio in una relazione intima? In che modo Dio si rivela di persona? Che cosa potrebbe significare la rivelazione in termini di esperienza anziché di conoscenza, o almeno, quale tipo di «conoscenza di Dio» emerge dall'esperienza e in essa? Potrebbe sembrare eccessivo (e per alcuni troppo rischioso) definirla «rivelazione», eppure, se vogliamo parlare sinceramente della manifestazione di Dio, allora

⁷ A. Dulles, *Models of Revelation*, Orbis, New York 1982.

⁸ R.R. Gaillardetz – C.E. Clifford, *Keys to the Council: Unlocking the Teaching of Vatican II*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2012, p. 35.

«rivelazione» sembra essere l'unico termine a nostra disposizione⁹. E sebbene sia evidente che Dio non possa essere reso «oggetto» del nostro esperire, come possiamo interpretare le affermazioni secondo cui Dio tocca direttamente la nostra esperienza? Ciò detto, tuttavia, potremmo ancora chiederci come riconoscere la parola che Dio rivolge a ciascuno di noi, personalmente.

II. *Una fenomenologia della rivelazione*

Una via per rispondere a queste domande è la fenomenologia, la quale cerca di descrivere che cosa si dà all'esperienza senza esprimere prima un giudizio riguardo al fatto che ciò possa o meno darsi¹⁰. Si tratta di una via utile ai nostri tempi, nei quali la teologia è spesso esclusa dal discorso accademico e pubblico più in ragione dei suoi presupposti e meno per l'analisi di quanto essa propone all'esperienza¹¹. E tuttavia, anche in filosofia, quando parliamo di «esperienza», dobbiamo tener presenti almeno due significati, che la lingua tedesca esprime con i termini *Erlebnis* e *Erfahrung*, quando invece l'inglese dispone di una sola parola. Stando alla tradizione husserliana, in fenomenologia ricorre spesso la parola *Erlebnis*, tradotta come «esperienza vissuta» o «vissuto» che fa riferimento a

⁹ Si vedano, ad esempio, le posizioni contrastanti di J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, rev. ed., SCM, London 1977; repr., 2003; D. Lane, *The Experience of God: An Invitation to Do Theology*, Paulist, New York 1981.

¹⁰ Cfr. S. Overgaard, *How to Do Things with Brackets: the Epochè Explained*, in «Continental Philosophy Review», 48 (2015), pp. 179-195.

¹¹ A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, ed. M. Westphal (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Indiana University Press, Bloomington, IN, 2007, p. 6.

un elemento della coscienza o di intenzionalità¹². I primi traduttori in inglese di *Sein und Zeit* di Martin Heidegger a tal proposito scrivono: «Un *Erlebnis* non è solo qualsiasi “esperienza” (*Erfahrung*), ma è quell’esperienza che proviamo profondamente e che “viviamo sulla nostra pelle”»¹³. *Erfahrung*, invece, significa assumersi un rischio, o anche subire un processo e/o sottoporsi a una prova. Come scrive Claude Romano, «esporsi a un’esperienza implica comprendere se stessi altrimenti, alla luce di ciò che ci accade, per compiere a proprio “rischio” una “traversata”»¹⁴. Anche Hans Urs von Balthasar fa riferimento a questo significato di esperienza quando parla dell’esperienza di Dio (anche se essa non è da noi compiuta in modo diretto) come messa alla prova dell’umanità: «Se da un lato la Bibbia non parla mai di un’esperienza umana di Dio [...], dall’altro il motivo dell’esperienza di Dio da parte dell’uomo attraverso il suo essere “messo alla prova” [...] appare lungo tutta la

¹² Cfr. A. Ziri6n Quijano, *Glossary-guide for Translating Husserl*, Instituto de Investigaciones Filos6ficas of Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, <http://www.ggthusserl.org/autor/author.html> (consultato in data 6/04/2018). Diversamente da Kant, per Husserl questo include l’unit6 della coscienza intesa come trascendentale o costituente. Si veda E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, il Saggiatore – edizione Net, Milano 2002. Si veda anche M. Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, Erwing, 2004, p. 11; K. Hart, *Introduction*, in Id. – B. Wall (eds.), *The Experience of God: A Postmodern Response*, Fordham University Press, New York 2005, pp. 71-86; cit. p. 73.

¹³ M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie – E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1962, p. 72, n. 1.

¹⁴ C. Romano, *Event and World*, trans. S. Mackinlay, Fordham University Press, New York 2009, p. 148.

storia della salvezza»¹⁵. Anche Karl Rahner utilizza la parola *Erfahrung*, sebbene, diversamente Balthasar, egli parli di esperienza mistica come di una esperienza (umana) della «grazia» stessa:

«Una vera teologia della grazia, della fede, del possesso dello Spirito, dell'inabitazione di Dio, ecc., riguarda realtà che non possono essere intese semplicemente come doni oggettivi, esistenti al di là della coscienza [...]. Essa non può in alcun modo frapporre, da un lato, tra la fede e l'esperienza della grazia e, dall'altro, la gloria, uno stato intermedio che differisca essenzialmente da entrambe dal punto di vista teologico. Questo implicherebbe un superamento del dono della grazia concesso al cristiano, dono che è sempre inseparabilmente connesso all'*esperienza della grazia*»¹⁶.

¹⁵ H.U. von Balthasar, *New Elucidations*, trans. M.T. Skerry, San Francisco, CA, Ignatius Press, San Francisco (CA) 1986, p. 25.

¹⁶ Riporto qui l'intero passaggio: «Tuttavia, la teologia mistica tradizionale si trova continuamente in notevole difficoltà quando definisce l'esperienza mistica come una "grazia" (o delle "grazie"), poiché dietro l'esperienza mistica essa vorrebbe scorgere un intervento speciale da parte di Dio, circoscritto a un momento particolare: un intervento del tutto gratuito e immeritato, mediante il quale il Dio inaccessibile si comunica in un modo del tutto singolare. Ma quale rapporto esiste tra questa grazia e quelle altre grazie che il cristianesimo proclama come offerta di Dio a tutti gli uomini? Anche se la grazia mistica viene fondamentalmente intesa come lo sviluppo delle capacità soprannaturali dell'uomo salvato per giustificazione, la risposta a questa domanda rimane poco chiara. Ciò emerge con particolare evidenza nella questione della differenza e della somiglianza tra l'esperienza mistica e quell'"esperienza" che chiamiamo fede cristiana e che è sostenuta dallo Spirito di Dio. Secondo l'interpretazione abituale, nell'illuminazione mistica e nell'unione mistica Dio comunicherebbe se stesso in modo così "diretto" che diventa praticamente impossibile comprendere perché la fede non venga superata da questa luce mistica, almeno nel momento stesso dell'illuminazione. Una vera teologia della grazia, della fede, del possesso dello Spirito,

In altre parole, per Rahner, il dono che Dio fa di se stesso nella grazia non è il dono di alcuni fenomeni che sarebbero secondari o che fungerebbero da mediazione ma è il dono di Dio stesso.

E tuttavia, il *focus* sull'intenzionalità è uno dei motivi per cui alcuni direbbero che la fenomenologia è intrinsecamente una metodologia atea¹⁷. Husserl afferma che Dio non può essere ridotto alla misura di coscienza, e su questo punto, i teologi sarebbero d'accordo. Inoltre, la fenomenologia è accusata da Jacques Derrida di essere una sorta di «fotologia», ossia un'ossessione per la visione che

dell'inabitazione di Dio, ecc., riguarda realtà che non possono essere intese semplicemente come doni oggettivi, esistenti indipendentemente dalla coscienza, come lascerebbe intendere una moderna interpretazione erronea di matrice molinista. Essa non può in alcun modo collocare, tra la fede e l'esperienza della grazia da un lato e la gloria dall'altro, uno stato intermedio che, dal punto di vista teologico, differisca essenzialmente da entrambe. Ciò implicherebbe infatti un superamento del dono della grazia concesso al cristiano, dono che è sempre inseparabilmente connesso con *l'esperienza della grazia*» (K. Rahner, *Mystical Experience and Mystical Theology*, in Id., *Theological Investigations*, 17, Crossroad, New York 1981, 90-99, p. 93. Il corsivo è mio). Riporto anche la nota del traduttore: «La parola tedesca utilizzata per esperienza, *Erfahrung*, originariamente significava “viaggiare attraverso”, significato del tutto pregnante in questo contesto».

¹⁷ La questione del possibile interagire di fenomenologia e teologia è stata ampiamente dibattuta. Si veda D. Janicaud, *Le tournant théologique, de la phénoménologie française*, Éditions de l'Eclat, Combas 1991; Id., *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Eclat, Combas 1998. Quanti criticano tale interagire sostengono che Husserl stesso lo vieti, poiché l'*epochè* va intesa come la messa tra parentesi di ogni trascendenza, specialmente la trascendenza di Dio. Si veda E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, nuova ed. it. cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, § 58.

sembrerebbe escludere ogni riferimento a Dio¹⁸. Ciononostante, quanto è intenzionato dalla coscienza non si dà sempre anche alla visione, neppure alla visione intellettuale, proprio come non è sempre vero che ciò che è dato debba presentarsi in quanto tale o nella sua interezza. Come Jean-Yves Lacoste osserva, «una fenomenologia esclusivamente interessata a ciò che è presente alla coscienza non avrà una lunga aspettativa di vita»¹⁹. Ancora, Emmanuel Levinas sostiene che l'intenzionalità non è solo teoretica, ma anche pre-teoretica, affettiva e assiologica²⁰. Heidegger intraprende una fenomenologia dell'inapparente – ossia, una fenomenologia di ciò che si dà pur senza essere visto; Levinas e Marion parlano della riduzione all'«appello», il quale si riferisce evidentemente al sentire e non al vedere; Lacoste, infine, svolge la sua «riduzione liturgica» come riduzione dell'essere umano a un «essere davanti a Dio» e non all'essere di Dio davanti a noi²¹. Se

¹⁸ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, con introduzione di S. Petrosino, postfazione di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2009, pp. 130 ss. La riduzione fenomenologica è un tentativo di portare alla visione cosa è dato alla coscienza; ora, secondo Derrida, si tratta di una ricerca vana, soprattutto perché, sebbene possiamo desiderare ciò che ci si presenta, finiamo inevitabilmente per ottenere una rappresentazione determinata da chi costituisce o compone tale visione.

¹⁹ J.-Y. Lacoste, *The Appearing of God*, trans. O. O'Donovan, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 36.

²⁰ Cfr. E. Levinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di V. Perego, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002.

²¹ J.-Y. Lacoste, *Continental Philosophy*, in C. Meister – P. Copan (eds.), *Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Oxon, Routledge, 2007. Riguardo la fenomenologia dell'inapparente di Heidegger, va notato che con questo termine egli non intende necessariamente «l'invisibile», ma più semplicemente qualcosa che non è (stato) notato. Devo quest'intuizione a Jason Alvis, che scrive: «Tutto ciò che sfugge alla percezione cosciente in quanto marginale e ordinario, e che si integra nel trambusto e nella routine della vita quotidiana, è poco appariscente – pertanto, seguendo la radice

infine, da un lato la cristianità ha privilegiato l'esperienza degli apostoli – coloro che vedono – rispetto a quello di altri discepoli, dall'altro nel Vangelo di Giovanni leggiamo che benedetti sono coloro che, pur non avendo visto, credono (Gv 20,29).

Ciò precisato, pur essendo il lavoro fenomenologico di Jean-Luc Marion estremamente prezioso come risorsa per la teologia, in queste pagine trarrò principalmente ispirazione da quello del suo contemporaneo Jean-Yves Lacoste, il quale sostiene che se noi possiamo arrivare a conoscere Dio, ciò accadrà all'interno dell'intenzionalità affettiva²². Per seguire nel suo complesso l'argomentazione di Lacoste, è utile prima richiamare la distinzione tra i due significati del conoscere che nella lingua francese si esprimono nei termini *savoir* e *connaissance*. In queste pagine utilizzerò i due termini francesi perché, al contrario, in inglese disponiamo soltanto di una parola per indicare «conoscenza». Pur essendo possibile utilizzare i termini «acquaintance» e «familiarity» per esprimere il senso del secondo dei termini francesi (*connaissance*), ritengo che queste parole non esprimano quella profondità del sapere che vorrei, con Lacoste, suggerire. Nel lavoro del teologo

conspicere, il suo opposto è *specere*. L'insignificanza caratterizza ciò che è simile a un fiore da muro, pienamente presente ma rapidamente trascurato proprio perché non appare come immediatamente importante. Secondo quanto indica il termine tedesco *Unscheinbarkeit*, l'insignificanza non è riducibile alla visibilità o all'invisibilità (*Unsichtbarkeit*). [...] Non si tratta semplicemente – come è stato reso in francese – di *inapparent*, ma si tratta di un *peu frappant* o *peu en évidence*, in quanto non colpisce né si manifesta su richiesta, e opera ai margini della coscienza. È in questo senso che Dio può essere concepito come “inapparente”» (J.W. Alvis, *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*, Kindle ed., Indiana University Press, Bloomington, IN, 2018, p. 2, p. 143).

²² Mi permetto di rinviare al mio *Jean-Luc Marion: A Theo-Logical Introduction*, Aldershot, Ashgate, 2005; Id., *Jean-Luc Marion and the Possibility of Theology*, in «Culture, Theory and Critique», 52 (2011) 335-350.

francese, ognuno dei due termini (ossia *(le) savoir* e *(la) connaissance*) quando sono riferiti alla conoscenza di Dio, si pongono l'uno come correttivo dell'altro. Ciò che si afferma di sapere di Dio secondo uno dei due termini, deve sempre essere messo alla prova, per verificarne l'autenticità, mettendolo a confronto con la conoscenza di Dio intesa secondo l'altro termine.

Per comprendere il lavoro di Lacoste, è necessario riflettere sul concetto heideggeriano della *Befindlichkeit*, decisiva nell'approccio all'esperienza di Dio proposto dall'autore. Lacoste definisce la *Befindlichkeit* come «affetto dotato di poteri conoscitivi»²³. Affermandolo, egli non si riferisce all'affetto in quanto sentimento o emozione ma come atteggiamento fondamentale rispetto a ciò che è in gioco. *Befindlichkeit*, scrive l'autore, «svela ciò che si svolge nel nostro cuore»²⁴. In uno studio dedicato alla *Befindlichkeit* in Heidegger, Bruce Baugh osserva: «*Befindlichkeit* non consiste nell'incontro esplicito con un oggetto distinto, come accade per la percezione delle cose, bensì nella consapevolezza implicita di sé che accompagna la consapevolezza del proprio mondo»²⁵. *Befindlichkeit* è un «trovare se stessi in una situazione»²⁶. In inglese, il termine è tradotto in modi diversi: come «stato d'animo (*state-of-mind*)» (Macquarrie e Robinson), come «intonazione (*attunement*)» (Stambaugh), «scoperta affettiva di sé (*affective finding oneself*)» (Hofstadter), «disposizione (*disposedness*)» (Dahlstrom, Blattner), «intonazione affettiva (*affective attunement*)» (Sheehan), come «modo in cui ci si trova (*sofindingness*)» (Haugeland), come «dove-ci-troviamo (*where-we're-at-ness*)» (Dreyfus) e come «trovarsi (*findingness*)» (Slaby)²⁷.

²³ J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu: Neuf études*, Cerf, Paris 2008, p. 48.

²⁴ J.-Y. Lacoste, *Être en danger*, Cerf, Paris 2011, p. 185.

²⁵ B. Baugh, *Heidegger on Befindlichkeit*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 20 (1989), pp. 124-135, p. 125.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ J. Slaby, *More Than a Feeling: Affect as Radical Situatedness*, in «Midwest Studies in Philosophy», 41 (2017), pp. 7-26; cit. a p. 9.

In ogni traduzione, ciò che conta è mantenere sia il senso dell'affezione (che si perde nello «stato d'animo»), sia l'elemento cruciale della gettatezza heideggeriana. Noi cogliamo e troviamo noi stessi come già da sempre affettivamente gettati.

Ora, usare «intonazione» per tradurre *Befindlichkeit*, che è un termine ontologico, rischia di incorrere in una potenziale confusione con *Stimmung*, che è il suo equivalente ontico. Infatti, come osserva Daniel Dahlstrom, «nel 1941, Heidegger riconosce che la sua concezione della *Befindlichkeit* in *Sein und Zeit* coincide con quanto in seguito sarà *Stimmung*»²⁸. Detto altrimenti, Heidegger stesso riconosce nel 1941 che nel 1927 aveva parlato di ciò che è ontico usando un termine ontologico. Tale problema è potenzialmente superato quando egli suggerisce che «i termini *Befindlichkeit* e *Stimmung* [...] indicano il medesimo fenomeno, che ognuno dei due termini esprime tuttavia in modo diverso»²⁹. Jan Slaby è attento al senso che risuona in ciascuna delle parole citate quando osserva che «(l'intonazione/*attunement*) è il termine più adatto per indicare il modo concreto in cui si dispiega una particolare forma del trovarsi: il processo del “sentire” la propria situazione, dell'accordarsi con il proprio ambiente»³⁰.

Stimmung si riferisce *meno* a sentimenti (*Gefühl*) o emozioni legate a cause individuabili o a obiettivi particolari, e *più* a quelli che potremmo chiamare stati d'animo più profondi o duraturi, attraverso i quali oggetti e altri fenomeni sono conosciuti insieme e allo stesso tempo, in modo da dare un'impronta all'intera esistenza. Ruth Rebecca Tietjen osserva:

²⁸ D. O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Academic, London 2013, p. 63.

²⁹ A. Elpidorou – L. Freeman, *Affectivity in Heidegger*. I: *Moods and Emotions in Being and Time*, in *Philosophy Compass* 10 (2015) 661-671, p. 662.

³⁰ J. Slaby, *More than a feeling*, cit., p. 9.

«Nel contesto dei fenomeni affettivi, è comune distinguere fenomeni intenzionali e non intenzionali, così come vengono distinti emozioni e stati d'animo. Ritengo che le emozioni e le tonalità affettive siano stati mentali valutativi intenzionalmente diretti, i quali differiscono per il grado di specificità del loro oggetto intenzionale»³¹.

L'oggetto di un'emozione, sostiene l'autrice, sarebbe altamente specifico, mentre l'oggetto di un atteggiamento è più generale (Tietjen fa l'esempio del sentirsi un tutt'uno con la natura).

Michael Inwood osserva a proposito delle «tonalità affettive fondamentali», che esse «svolgono un ruolo simile a quello dell'*epochè* di Husserl, giacché spogliano le cose del loro significato ordinario»³², cosa decisiva se si considera che spesso tali tonalità non sono tematizzate³³. I commentatori si sono spesso interrogati sulla qualità rivelatrice degli affetti; Heidegger osserva che non solo tonalità affettive fondamentali svolgono un ruolo decisivo nel disvelamento del mondo («Le possibilità di disvelamento che appartengono alla conoscenza sono di gran lunga meno originarie del disvelamento proprio delle tonalità emotive, nelle quali l'Esserci (*Da-sein*) viene ricondotto davanti al proprio esser-“ci”») ma al contempo esse rivelano il *Dasein*, giacché «nell'essere situato in una tonalità emotiva, l'Esserci è sempre già dischiuso, secondo la propria tonalità emotiva,

³¹ R.R. Tietjen, *Mystical Feelings and the Process of Self-Transformation*, in «Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel», 45 (2017), pp. 1623-1634; cit. p. 1628. Osservo che il riferimento ai «fenomeni non-intenzionali», che potrebbe creare confusione, viene chiarito nella seconda frase con il riferimento agli «stati valutativi intenzionalmente diretti». Si veda sul tema anche P. Goldie, *The Emotions a Philosophical Exploration*, Oxford University Press, Oxford – New York 2000, p.17.

³² M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell, Oxford 1999, p. 132.

³³ M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, SUNY, New York 1996, pp. 126-127.

come quell'ente al quale è stato consegnato il proprio essere, in quanto ente che, esistendo, deve essere ciò che è»³⁴. Traducendo Heidegger, Lacoste utilizza i termini *affection* per *Befindlichkeit* e *humeur* per *Stimmung*³⁵.

Quando prende in considerazione quel genere di conoscenza di Dio che indicheremmo come *connaissance*, Lacoste osserva che «la conoscenza come *acquaintance* o *familiarity* si acquisiscono per intuizione, non attraverso un lavoro concettuale discorsivo. Detto altrimenti, essa si basa su un'evidenza antepredicativa». La fenomenologia, a differenza delle filosofie del linguaggio, riconosce che, fin dall'apertura originaria del sé al mondo, vi è un essere-nel-mondo anteriore al linguaggio³⁶. Il mondo è (metaforicamente) «luogo» di percezione e affezione, sebbene, non appena lo tematizziamo con il linguaggio, siamo già andati oltre esso. È possibile che Dio appaia, suggerisce Lacoste, mediante un movimento dell'affetto. Egli precisa che non sta parlando di una completa intuizione di Dio, la quale sarebbe invece «un evento escatologico»³⁷. Inoltre, ci ricorda che è impossibile essere certi del contenuto di un'esperienza affettiva, poiché la nostra condizione finita spesso ci impedisce di sapere con certezza se abbiamo avuto un'esperienza di ciò che chiameremo «Santo» o se invece sia stata un'esperienza del sacro. A più riprese Lacoste sottolinea che egli diffida dell'enfasi schleiermacheriana sui sentimenti (*Gefühl*) e mette in guardia circa la possibilità che possiamo essere facilmente

³⁴ *Ibid.*, p. 127.

³⁵ J.-Y. Lacoste, *The Appearing of God*, cit., p. 29.

³⁶ C. Romano, *Al cuore della ragione, la fenomenologia*, ed. it. a cura di C. Pavan, S. Genovesi, Cl. Tarditi, A. Romele, G. Miniagio, L. Possati, trad. it. di L. Possati, Mimesis, Milano 2019, p. 455 ss.

³⁷ J.-Y. Lacoste, *The Appearing of God*, p. 32. Né sarebbe un'esperienza completa, nel senso di *Erlebnis* e *Erfahrung* insieme. Sul tema, si veda anche J.-Y. Lacoste, *Être en Danger*, cit., p. 228.

ingannati da essi³⁸. Tuttavia, egli non intende escludere la possibilità che Dio possa scegliere di apparire a noi. Mediante la nozione heideggeriana di *Befindlichkeit*, Lacoste sostiene che, nell'affezione, Dio possa apparirci come nascosto, in modo frammentario o incompleto. Utilizzando la *Befindlichkeit*, egli intende far riferimento a «qualcosa» che è più esteso del *Gefühl*.

Ciò detto, tuttavia, appare chiaro che, nel leggere Lacoste, un'ulteriore chiarificazione è necessaria. Heidegger spesso identifica *Befindlichkeit* con angoscia, la quale, per il filosofo, è rivelativa del senso dell'essere del *Dasein*, ossia la «cura». Lacoste pone allora due domande decisive. La prima: in questo caso si sta parlando di *Befindlichkeit*, la quale concerne l'ontologico, o di *Stimmung*, che riguarda invece l'ontico? Se, ad esempio, si parla di angoscia come *Befindlichkeit*, essa sarebbe un'esistenziale – ossia una caratteristica necessaria di ciò che significa per *Dasein* essere. Una tonalità affettiva fondamentale, osserva Lacoste (come è già stato notato) dovrebbe essere indicata, in modo più opportuno, come *Grundstimmung*³⁹. La seconda domanda è: esiste soltanto una singola *Grundstimmung*? Mentre Heidegger considera l'angoscia come lo stato d'animo che rivela l'essere del *Dasein* perché lo fa emergere da sé stesso in relazione a ciò che è in gioco (la morte), Lacoste sostiene invece che l'angoscia abbia una funzione rivelatrice solo parziale dell'essere del *Dasein*⁴⁰. Perciò egli suggerisce che vi sono altre tonalità affettive fondamentali capaci di rivelare i diversi aspetti di ciò che per noi è

³⁸ J.-Y. Lacoste, *The Appearing of God*, cit., p. 34. «Non possiamo escludere la possibilità che l'esperienza alla quale Schleiermacher desiderava avvicinare i lettori dei suoi Discorsi potesse aprire la strada alla vera rivelazione. Ma non possiamo nemmeno escludere l'alternativa: che quell'esperienza, anziché rivelare Dio, lo nascondesse. Ecco il nostro problema».

³⁹ J.-Y. Lacoste, *Être en Danger*, cit., pp. 212-213.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 213.

in gioco. Tra tali tonalità, vi sono la pace e la gioia. Descrivendo in che modo tali tonalità sono fondamentali, Lacoste scrive:

«Con il termine “gioia”, non s’intende qui la gioia intenzionale (“gioia di...”), alla quale è possibile attribuire una causa e la cui logica è vicina a quella del piacere, al punto che spesso l’una e l’altra risultano indistinguibili: la gioia di ritrovare un amico, la gioia di leggere un buon libro, e così via»⁴¹.

La gioia non è la gioia «nei riguardi di» qualcosa; essa ci affetta in modo molto più fondamentale di quanto non lo faccia tale gioia, giacché, come Lacoste scrive, «ci sentiamo gioiosi, e possiamo persino essere gioiosi per nulla, salvo la gioia di “essere”»⁴².

Nella tradizione cristiana, spiega Lacoste, l’amore è la risposta affettiva preminente all’auto-rivelazione di Dio. Ciò può accadere per la consapevolezza della «presenza» di Dio. «Abbiamo parlato di Dio come “presente in carne e ossa”», afferma l’autore, «non come allusione all’Incarnazione, ma come semplice affermazione del fatto che a volte possiamo riconoscere la presenza divina senza confonderla con nient’altro. Dio può manifestarsi non attraverso una teofania, ma nella forma discreta di una presenza percepibile»⁴³. Va qui notato che Lacoste utilizza in modo del tutto libero il termine «presenza», o almeno in modo molto più libero di quanto non potrebbe concedere la critica della fenomenologia di Derrida. Quando Lacoste fa riferimento alla presenza di Dio, è chiaro che non intende la coincidenza tra il significato e l’essere di Dio, il che equivarrebbe a una piena rivelazione. Egli osserva invece che «il Dio “sensibile al cuore” è contemporaneamente presente e assente,

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

⁴² *Ibid.*

⁴³ J.-Y. Lacoste, *The Appearing of God*, cit., p. 35.

percepito e non percepito»⁴⁴. La presenza di Dio nell'amore e per l'amore non è un «qualcosa» che possa essere colto.

Giunti a questo punto, è bene fare il punto – anche se in via provvisoria – di quanto emerso. Il punto di partenza è stato osservare il cambiamento nella concezione della rivelazione, messo in evidenza dal Concilio Vaticano II. Ciò si riflette nel passaggio dall'intendere la rivelazione principalmente come un insieme di proposizioni da credere, al considerarla in termini di auto-rivelazione dialogica di Dio all'umanità. Consapevole del fatto che una visione post-critica della rivelazione la concepisce come un processo che avviene attraverso la mediazione simbolica, si è chiesto come la rivelazione, intesa come dialogo, possa effettivamente presentarsi nell'esperienza umana. Nel contesto della fenomenologia, e grazie alla riflessione di Lacoste sulla *Befindlichkeit* prima e sulla *Stimmung* poi, è stata analizzata l'ipotesi avanzata da questo filosofo, ossia che Dio possa darsi attraverso uno stato d'animo fondamentale. Ciò che si intende fare ora è esaminare alcuni aspetti della spiritualità ignaziana – una spiritualità che attribuisce grande importanza all'esperienza umana – per verificare se tale ipotesi trovi riscontro in essa.

III. Ignazio e l'esperienza di Dio

Come noto, gli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola sono concepiti per far luce sul processo decisionale, o sul discernimento, attraverso un'attenta analisi dei sentimenti di consolazione e desolazione⁴⁵. A

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ Ignazio da Loyola, *Esercizi spirituali*, testo consultato in <https://gesuiti.it/wp-content/uploads/2017/06/Esercizi-Spirituali-testo.pdf>. In queste pagine, d'ora in poi si farà riferimento alla numerazione proposta nel testo citato.

proposito della consolazione Ignazio scrive: «Si intende per consolazione quando si produce uno stimolo interiore, per cui l'anima si infiamma di amore per il suo Creatore e Signore, e quindi non può amare nessuna delle realtà di questo mondo per se stessa, ma solo per il Creatore di tutte». E a ciò aggiunge che la consolazione può manifestarsi nell'amore che spinge a esprimere le lacrime per il peccato, per la Passione di Cristo o per qualsiasi altra cosa finalizzata alla lode e al servizio di Dio; essa è anche «ogni aumento di speranza, fede o carità» e «ogni gioia interiore» (316). La consolazione spirituale sembra comprendere un'ampia gamma di reazioni affettive. Può provenire da Dio oppure dal maligno. Quando la consolazione è donata da Dio, si contraddistingue per l'amore intenso che ne costituisce il fondamento e per il fatto di avere Dio come unico fine⁴⁶. La desolazione spirituale, al contrario, che non viene mai da Dio ed è intesa da Ignazio come un sentimento di essere «separati dal proprio Creatore e Signore» (317)⁴⁷.

In un breve studio, ho già analizzato la prima modalità di elezione (s. 175 – dove non c'è dubbio sulla volontà di Dio) in quanto Consolazione senza Causa Precedente (d'ora in poi CSCP), la quale

⁴⁶ Si veda la discussione in J.J. Toner, *A Commentary on Saint Ignatius's Rules for the Discernment of Spirits* (Series III: Original Studies Composed in English), Institute of Jesuit Sources, St. Louis (MO) 1982, p. 96. Toner sottolinea inoltre la necessità di intendere la consolazione in senso strettamente spirituale (cfr. Id., *Spirit of Light or Darkness?* (Series III: Original Studies Composed in English), Institute of Jesuit Sources, St. Louis (MO) 1995, p. 17.

⁴⁷ Ciò non avviene perché Dio infligga la desolazione o si allontani mai da noi; tuttavia, la distanza da Dio percepita e vissuta di cui parla Ignazio costituisce una reale mancanza per coloro che desiderano sinceramente Dio.

è descritta al s. 330⁴⁸. Vorrei proporre di intendere la CSCP come un caso paradigmatico di *Stimmung*: trovare se stessi in perfetto accordo, o perfettamente intonati. Perché, tuttavia, *Stimmung* e non *Gefühl*? John English scrive che la consolazione senza causa suggerisce

«un’esperienza della presenza di Dio che prende il sopravvento su tutta la nostra persona. Descrivo questa esperienza come la confluenza di due fattori: un’esperienza passiva dell’amore incondizionato di Dio e un’esperienza attiva di risposta incondizionata a questo amore. Tale consolazione si attesta da sé e non può essere messa in dubbio»⁴⁹.

È proprio l’elemento di illimitatezza presente nel CSCP a suggerire che si tratti di un’esperienza d’amore intesa specificamente come modalità di sintonia, di «intonazione» e non come esperienza di ciò che potremmo definire emozione o sentimento. Nel mio precedente studio ho anche riportato il passaggio tratto da un’importante lettera di Ignazio a Teresa Rejadell:

«Accade spesso che Nostro Signore ci spinga e ci induca interiormente a compiere una determinata azione aprendo la nostra mente e il nostro cuore, cioè parlando dentro di noi senza il rumore proprio delle voci, elevandoci interamente al Suo amore divino, senza che noi possiamo opporci al Suo disegno, anche se lo volessimo»⁵⁰.

⁴⁸ R. Horner, *A Phenomenology of Revelation: Contemporary Encounters with Saint Ignatius Loyola*, in C. Dickinson – H. Miller – K. McNutt (eds.), *The Challenge of God*, Bloomsbury, London 2019, pp. 69-85.

⁴⁹ J. English, *Mysterious Joy of the Poor and the Complex Causes of Consolation*, in «Review of Ignatian Spirituality», 85 (1997), pp. 74-75.

⁵⁰ Lettera a Teresa Rejadell, lettera n. 4 in J.A.Munitiz – P. Endean (eds.), *Saint Ignatius of Loyola: Personal Writings*, Penguin, Harmondsworth 1996, pp. 133-134.

Considerare quest'esperienza in termini di stato d'animo anziché come sentimento non significa che la sua generalità o la sua illimitatezza si oppongano a quell'elemento personale di relazionalità che si potrebbe associare a Dio (tanto che potremmo ugualmente descrivere lo stato d'animo che si apre all'amore di Dio come indistinguibile dal «sentirsi un tutt'uno con la natura», per riprendere l'esempio di Tienjen citato sopra). È invece proprio quella portata illimitata a sfuggire alla capacità di sperimentare Dio come oggetto. La presenza di Dio, a mio avviso, viene riconosciuta pur senza essere oggettivata. Con un'analogia del tutto limitata si potrebbe dire: quando si guardano i propri figli, a volte è possibile intravedere il volto di uno o l'altro dei genitori che traspare dal volto del bambino in un momento particolare (mentre ciò normalmente non è evidente). Ciò non si concretizza in una presenza tangibile – nel momento stesso in cui si manifesta, per così dire, transitando, è già svanita – ma viene pur tuttavia riconosciuta. Con un altro esempio (anch'esso molto limitato) si osserverà che il ritorno improvviso di un profumo sentito in passato può far balzare il cuore quando lo si riconosce; si tratta di una reazione viscerale alla memoria.

In quest'ultima sezione intendo esaminare il secondo tempo di elezione descritto al s. 176 degli *Esercizi Spirituali*, come è esemplificato nel *Diario Spirituale* di Ignazio⁵¹. In particolare, chiedo se il discernimento degli spiriti, che avviene attraverso l'analisi dei movimenti di consolazione e di desolazione – un tipo di discernimento fondamentale per la spiritualità ignaziana – possa

⁵¹ Per gli *Esercizi spirituali* e il *Diario* si vedano i testi segnalati nella nota 45.

essere compreso alla luce della prospettiva che ho sviluppato riguardo agli stati d'animo fondamentali. Detto altrimenti: quale ruolo svolgono gli stati d'animo (da distinguere dai sentimenti) nel confermare che una decisione è conforme alla volontà di Dio?

Nella seconda modalità di elezione ignaziana, una scelta è resa possibile grazie «alla luce e alla comprensione (derivanti) da esperienze di desolazione e consolazione e dal discernimento di spiriti diversi»⁵². Nel *Diario Spirituale*, troviamo gli appunti in cui Ignazio cerca di prendere una decisione (elezione) circa la povertà per l'Ordine. Joseph Munitiz collega strettamente il *Diario* alla comprensione degli *Esercizi Spirituali* e alle circostanze della vita che Ignazio attraversava in quel periodo, osservando che il *Diario* riflette «una vita che risponde con tenerezza ai più lievi moti della grazia e che da essi dipende completamente»⁵³. Sebbene si tratti di un testo per molti versi sconcertante e difficile, esso fornisce un esempio concreto dell'uso che lo stesso Ignazio fece del secondo momento dell'elezione.

Pur non rendendo possibile un'analisi sistematica, nel *Diario* vi sono una serie di caratteristiche degne di nota che possiamo trarre per l'argomento che si sta svolgendo. E innanzitutto, il testo è ricco di annotazioni che testimoniano vari gradi di devozione e di lacrime. Una delle difficoltà nell'affrontare questo testo risiede nel fatto che la produzione attiva di lacrime è nota per essere una parte

⁵² Cfr. i tre modi di «fare una scelta di vita», (l'elezione) nei paragrafi 169-177 degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio. Per il *Diario* le citazioni sono tratte dal testo citato e pubblicato in <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticacristiana/diarioignazio.pdf>.

⁵³ J.A. Munitiz, *The Spiritual Diary of Ignatius Loyola*, in «The Way Supplement», 16 (1972), pp. 101-116; cit. a p. 108.

importante della spiritualità del XVI secolo. Elena Carrera osserva che nella lingua spagnola del XVI secolo non esiste una parola che corrisponda rigorosamente al termine «emozione» (Ignazio utilizza «passioni o affetti», oppure «movimenti» nel descrivere la consolazione e la desolazione). Sostiene tuttavia l'autrice:

I discorsi sulle emozioni e i discorsi che suscitano emozioni prodotti e diffusi nel contesto della riforma spirituale, non presentano le emozioni come una forma spontanea di espressione di sé (secondo la visione romantica), ma come mezzi di auto-interpretazione e auto-trasformazione, il che aveva un senso manifestamente ideologico e teleologico⁵⁴.

Carrera nota che le lacrime fanno parte di questa pratica⁵⁵. L'autrice sostiene che una delle critiche mosse all'emozione nella religione – secondo cui essa verrebbe utilizzata come mezzo di (auto)attestazione spirituale – sia semplicistica, e che i mistici spagnoli del XVI secolo non fossero né passivi né semplici piangenti soggettivi, ma che spesso cercassero di attingere alle proprie emozioni e di incanalarle verso fini spirituali⁵⁶. Nel caso di Ignazio, a coloro che compiono gli *Esercizi* viene prescritto di chiedere a Dio la grazia di essere disposti entro determinate tonalità affettive, ritenute consone alle meditazioni della settimana. Inoltre, nel compimento degli *Esercizi Spirituali*, viene fortemente incoraggiato il ricorso all'immaginazione, affinché questa favorisca l'insorgere di tale disposizione⁵⁷. Ora, considerata l'enfasi posta da Ignazio sul

⁵⁴ E. Carrera, *The Emotions in Sixteenth-Century Spanish Spirituality*, in «Journal of Religious History», 31 (2007) pp. 235-252; cit. a p. 236.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 245-248.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 252.

⁵⁷ «Loyola non si concentrò sull'esperienza passiva di tali sentimenti, ma pose invece l'accento sull'uso attivo dell'immaginazione per coltivarli» (*ibid.*, p. 249).

discernimento della provenienza degli affetti, in quanto originati dallo spirito buono oppure dallo spirito cattivo, questa produzione intenzionale degli affetti potrebbe sembrare compromettere tale discernimento. Vediamo, ad esempio, il tentativo di Ignazio di suscitare in sé una disposizione alla preghiera dopo l'aridità della prima parte del 18 febbraio: «Credo di averlo fatto con notevole devozione».

Nel *Diario* si leggono molte espressioni relative al tempo: Ignazio mette in relazione tra loro varie esperienze in base al loro rapporto temporale (ad esempio, «più tardi», «dopo ciò»). I riferimenti al tempo sono importanti perché ci consentono di discernere, in una certa misura, se le esperienze di consolazione di Ignazio siano da lui percepite come autentiche (cioè provenienti dallo spirito buono). Ad esempio, nell'inizio della nota del 18 febbraio si legge:

Ieri sera, un po' prima di coricarmi, un certo fervore, devozione, ferma fiducia che alla fine avrei ritrovato le Persone divine e la loro benevola assistenza. Dopo coricato provo una insolita consolazione nel pensare ad Esse, tenendomi stretto a loro con gaudio interiore dell'anima. Così presi sonno. Al risveglio del mattino, prima che sia giorno ma anche dopo, sono oppresso da pesantezza e aridità spirituale.

Il modo in cui Ignazio ha redatto quest'annotazione (riferendosi agli eventi della sera del 17 febbraio) sembra indicare un nesso tra tali eventi e altri avvenuti la mattina del 18, quando egli prova un senso di aridità e di vuoto, o, secondo le sue stesse parole, «poco o nessun gusto». Se così fosse, ciò potrebbe suggerire un certo scetticismo da parte sua riguardo al fatto di essersi sentito «in preda all'entusiasmo» la notte precedente, o almeno, forse, riguardo al fatto che tale entusiasmo costituisse una conferma della sua convinzione di essere «giunto alla fine» del processo di discernimento. Vi sono, infatti,

numeroso espressioni ambigue riguardo alla durata con cui Ignazio avrebbe dovuto proseguire con l'elezione. Ad esempio, egli ci dice: «Il desiderio di proseguire con l'elezione [...] ora sembrava affievolirsi» (8 febbraio); oppure «provavo [...] una certa sicurezza o convinzione che l'elezione fosse stata ben fatta» (10 febbraio), eppure continua il processo fino alla metà di marzo, riconoscendo solo a quel punto che «sembrava che volessi troppi segni» (12 marzo).

Una terza caratteristica del *Diario* è la descrizione di esperienze spirituali eccezionali: quelle che Ignazio talvolta definisce «intuizioni» (11 e 15 febbraio); visioni della Divinità (6 marzo); momenti di grande intuizione e comprensione riguardo alla Trinità (ad esempio, 19 febbraio; 6 marzo), e così via; tutte esperienze che, come osserva Bernard McGinn, sono «non soltanto sorprendenti, ma anche insolite negli annali del misticismo cristiano»⁵⁸. Nel testo inoltre si osservano espressioni che riflettono i limiti delle parole e dell'intelletto nell'esprimere tali esperienze, tanto che si legge: «Allora sentii dentro di me che mi avvicinavo, o che venivo condotto al cospetto del Padre, e con questo movimento i miei capelli si rizzarono e avvertii quello che mi sembrò un ardore davvero straordinario in ogni parte del mio corpo» (8 febbraio); «Mi sembrava di vederLo o di percepirlO in una densa chiarezza o nel colore di una fiamma ardente» (11 febbraio); «Provai un'intensa devozione e piansi nel sentire o nel vedere in qualche modo lo Spirito Santo» (11 febbraio); «Vidi e percepìi i mediatori» (13 febbraio); «Non riesco a descrivere come li abbia visti, così come

⁵⁸ B. McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, 2 voll., vol. 2, Crossroad, New York 2017, p. 85.

non riesco a spiegare nient'altro di ciò che è accaduto» (14 febbraio); oppure «Ho percepito e visto piuttosto che compreso» (19 febbraio, enfasi aggiunta). Munitiz commenta in un altro contesto: «Nel *Diario*, è chiaro che la quantità di riflessione intellettuale coinvolta nella meditazione del santo è minima: è raro, e degno di nota, essere colpito da una nuova idea»⁵⁹. Sebbene Ignazio possa essere considerato un mistico catafatico, non deve essere dato per scontato che le sue visioni siano tali nel senso ordinario del termine: queste esperienze sono straordinarie, non riducibili all'intelletto. Allo stesso tempo, egli è giunto a conoscere grazie a esse: «Ebbi moltissime intuizioni sulla Santissima Trinità, e la mia comprensione ne fu illuminata a tal punto che mi sembrò che, anche con uno studio assiduo, non avrei potuto sapere così tanto. In seguito, quando riflettei ulteriormente sulla questione, mi resi conto che ciò che allora avevo compreso, sentendo e vedendo, non avrei potuto apprendere in un'intera vita di studio» (19 febbraio, corsivo mio). Infine, oltre alle infinite testimonianze di devozione e di lacrime, compresi i singhiozzi che alla fine portavano all'ammutolimento (8, 14, 21, 24, 25, 27 febbraio; 17, 19 marzo), troviamo numerose testimonianze sia di stati d'animo che di sentimenti: amore intenso (12 febbraio e passim), dolcezza interiore (15 febbraio, 4 marzo), grande pace (2 marzo), calore (7, 12, 16, 17, 18 febbraio e così via) e tranquillità (9, 10 febbraio), rabbia e indignazione (18 febbraio)⁶⁰. In un brano del 12 marzo troviamo una vivida descrizione della desolazione:

⁵⁹ J. A. Munitiz, *The Spiritual Diary of Ignatius Loyola*, cit., p. 109.

⁶⁰ B. McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, cit., p. 93.

«Al termine della messa e poi in camera mi trovo totalmente privo di qualunque aiuto, senza poter ricavare alcun gusto sia dai Mediatori sia dalle Persone divine; sono così lontano e distaccato come se non avessi mai sentito qualcosa [verso] di loro, o non dovessi mai sentirla per il futuro. Anzi mi si affacciano pensieri ora contro Gesù, ora contro altri; [sono] immerso in una gran confusione e [agitato] da idee contrastanti: andarmene di casa e affittare una camera per non sentire più rumori; digiunare; cominciare di nuovo la serie di messe; allestire un altare al piano di sopra. Ma nessuna di queste soluzioni mi ridà pace, e io invece desidero concludere nel tempo [prefissatomi], con animo consolato e totalmente soddisfatto»⁶¹.

L'intensità del caos interiore descritta in questo brano è in realtà piuttosto rara nel diario, ma vi sono altri esempi in cui Ignazio prova emozioni e stati d'animo negativi. Questa esperienza di desolazione è in netto contrasto con quei passaggi in cui l'amore è in ascesa: «Ero in pace e provavo una tale esultanza che sentivo una pressione nei polmoni per l'amore intenso che stavo vivendo nella Santissima Trinità» (19 febbraio); «In quelle occasioni il mio amore era così grande, sentivo e vedevo Gesù in modo così intenso, che mi sembrava che nulla potesse accadere in futuro che fosse in grado di separarmi da Lui o di farmi dubitare delle grazie e della conferma che avevo ricevuto» (24 febbraio). In un passaggio degno di nota del 21 febbraio, Ignazio scrive:

⁶¹ J. A. Munitiz – P. Endean, *Saint Ignatius of Loyola: Personal Writings*, cit., pp. 233-234.

«in precedenza, pur desiderando di avere devozione alla Trinità, nelle preghiere rivolte al Padre non pensavo e non mi sforzavo di cercarla e di trovarla, convinto che non avrei potuto trovare consolazioni o visite nella santissima Trinità. Invece durante questa messa io conoscevo, sentivo, o vedevo, *Dominus scit* che parlando al Padre e considerando che era una Persona della santissima Trinità mi infiammavo d'amore per tutta la Trinità, tanto più che le altre Persone erano presenti in lui essenzialmente [in un'unica essenza]. La stessa cosa sentivo nella preghiera rivolta al Figlio, come pure in quella fatta allo Spirito Santo. In ognuna mi rallegravo nel provare consolazioni che io consideravo con gioia come un dono fattomi da tutti e tre».

Possiamo qui notare ancora una volta quanto Carrera ha scritto riguardo alla coltivazione delle lacrime, e in particolare allo stato d'animo di devozione e al potenziale di autoinganno in esso insito. Ciò che colpisce nel brano del 21 febbraio è che esso rende esplicita la natura di dono della consolazione, anche se si sottintende che in questo caso Ignazio possa averla richiesta («prima, quando volevo ottenere la devozione alla Santissima Trinità, non avevo desiderato né mi ero predisposto a cercarla o a trovarla»).

Che cosa apporta, dunque, la comprensione dello *Stimmung* alla riflessione sul processo di discernimento? Mi sembra chiaro che sia la consolazione, espressa nella disposizione fondamentale (devozione, amore, pace, tranquillità), piuttosto che nel sentimento, a consentire la conferma del discernimento⁶². Tuttavia, possiamo

⁶² In questo caso, la mia interpretazione è in netto contrasto con quella di commentatori come Toner, il quale distingue tra «atti affettivi (quali l'amore, l'odio, il desiderio o la paura) e sentimenti affettivi (quali la pace, il calore, la freddezza, la dolcezza, l'amarezza, l'euforia o la depressione)»

ingannarci riguardo alle disposizioni interiori, così come riguardo ai sentimenti. Inoltre, nel *Diario*, le disposizioni interiori intrattengono un rapporto complesso con il tempo. Le disposizioni interiori, in quanto modi di conoscere (modi dell'essere-verso), mutano e si trasformano; ciò che tuttavia osserviamo in un processo prolungato di discernimento è che esse possono giungere a riflettere un orientamento fondamentale. Quest'idea è ulteriormente chiarita richiamando il consiglio di esperti direttori spirituali ignaziani, secondo i quali la consolazione, nel secondo tempo dell'elezione, può essere riconosciuta sia attraverso una configurazione costante e coerente, sia in ciò che, nel corso del tempo, conduce verso Dio, distinguendosi da ciò che invece allontana da Dio⁶³.

IV. *Esperienza di Dio*

All'inizio di queste pagine ho esposto il mio obiettivo, ossia riflettere sulla rivelazione dal punto di vista dell'auto-rivelazione di Dio nell'esperienza. Per farlo, ho sostenuto che la fenomenologia offre uno strumento per considerare i fenomeni che potenzialmente mediano la presenza di Dio, e che tali fenomeni potrebbero essere «percepiti piuttosto che conosciuti» (dove «conosciuti» si riferisce al termine francese *savoir*). Ciò detto, vorrei ora proporre un ultimo punto, chiedendo se l'esperienza immediata di Dio sia mai stata

(J. J. Toner, *A Commentary on Saint Ignatius's Rules for the Discernment of Spirits*, cit., p. 37).

⁶³ T.M. Gallagher, *The Discernment of Spirits: An Ignatian Guide for Everyday Living*, Crossroad, New York, 2005, p. 90. Si veda anche la discussione J. J. Toner, *A Commentary on Saint Ignatius's Rules for the Discernment of Spirits*, cit., pp. 92-93. L'autore non accoglie le interpretazioni più recenti sul tema (p. 104).

considerata teologicamente possibile. Nelle sue riflessioni sul misticismo, Bernard Lonergan ha parlato della possibilità dell'«immediatezza mediata» di Dio, il che richiama alla nostra mente alcuni aspetti della posizione post-critica⁶⁴. Tuttavia Karl Rahner, contemporaneo di Lonergan, insiste sul fatto che l'incontro immediato con Dio non solo è possibile, ma necessario, e non soltanto per i mistici⁶⁵. Citando il testo di Rahner, *Ignazio di Loyola parla a un gesuita moderno*, Phillip Endean sottolinea che «la convinzione di Rahner (è) che di Dio si possa avere un'esperienza "immediata"»⁶⁶. Endean fa risalire le influenze presenti in questo testo, tuttavia, non solo a Ignazio, ma anche a tradizioni più antiche, come quella di Bonaventura. Con un'osservazione che può essere utile all'argomentazione che ho proposto, Endean fa riferimento a questa risonanza in un altro testo che cito: «Ora, se Dio tocca questo punto più profondo del nostro intimo, dandogli, per così dire, "forma", allora l'*apex affectus* prenderà coscienza di questa unione diretta d'amore senza che l'intelletto vi prenda parte in modo attivo»⁶⁷.

⁶⁴ G. Rixon, *Bernard Lonergan and Mysticism*, in «Theological Studies», 62 (2001), pp. 479-497; cit. a p. 492.

⁶⁵ Cfr., ad esempio, K. Rahner – W. Feneberg, *The Immediate Experience of God in the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola. Interview with Wolfgang Feneberg for Entschluss*, Munich (1978), in P. Imhof – H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965-1982*, Crossroad, New York 1978, pp. 174-18; cit. a p. 176.

⁶⁶ P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 12.

⁶⁷ K. Rahner, *The Doctrine of the 'Spiritual Senses' in the Middle Ages*, in Id., *Theological Investigations*, Longman and Todd, London 1979, p. 125; citato da P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, cit., p. 28.

Ciò avvalora la conclusione di Endean secondo cui la concezione di Rahner di un'esperienza diretta di Dio è in realtà «qualcosa di oscuro e spesso tacito, più una questione di sentimento che di conoscenza»⁶⁸. Ciò, a sua volta, ci ricorda l'uso che fa Lacoste del termine *Stimmung*. Come potremmo interpretare l'esperienza della rivelazione? Potremmo riflettervi alla luce di alcuni dei grandi mistici e scegliere di accontentarci di quella quotidianità a cui molti di noi si sono ormai abituati. Oppure potremmo ricordare che la forza motrice nella vita di Ignazio di Loyola era quella di «aiutare le anime» tenendo presente che tutte le persone sono chiamate ad aprirsi a una relazione profonda e personale con Dio. Se è così, allora dovremmo imparare a prestare attenzione alle nostre tonalità emotive, poiché esse possono rivelare il passaggio di Dio nella nostra vita.

⁶⁸ P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, cit., p. 29.

Perdón y mal en Jankélévitch: la cuestión de lo imperdonable

J. P. Martínez Martínez

Abstract

This article analyzes, in line with the assumptions of Vladimir Jankélévitch's philosophy, the mystery of forgiveness in strict correlation with the phenomenon of evil and the question of the unpardonable. In clear opposition to other ontological approaches to forgiveness, Jankélévitch considers that only the confrontation of forgiveness, in its pure description, with the historical reality of the unpardonable, the inexcusable, and the unforgettable allows for its appearance in the interstices of human history, which is marked by the metaphysical character of evil as an irreparable fact. From this perspective, any philosophy of forgiveness must start from the recognition of evil, which constitutes both the matter of forgiveness and its "organ-obstacle": the meta-empirical impediment against which the very intentionality of forgiveness, oriented toward the infinite, constantly struggles. Jankélévitch proceeds to an ethical-existential consideration of forgiveness that does not turn the latter into a sort of technique of the gift, nor into an ontological structure of a relational nature and theological roots, but rather points to the ultimate problematicity in which any unconditionally granted gift is enveloped, which does not allow victims and offenders to be equalized on the same ontological plane.

Keywords: Forgiveness, Unpardonable, Evil, Jankélévitch, Ethical Difference.

1. Introducción

El filósofo francés Vládimir Jankélévitch ha contribuido, en dos obras clave, *Le pardon* y *L'imprescriptible*, a mostrar cómo un tratamiento genuino del perdón no puede hacerse sin atender debidamente a la cuestión de lo imperdonable. En este sentido, lo imperdonable coloca al pensamiento en la dimensión del misterio¹, entendido este como situación-límite de la existencia²: aquella que establece al mal como la condición misma de aparición de un don, el del perdón, cuya esencia, a la vez que consiste en su irrupción en el tiempo³, propicia, de un modo decisivo, la transformación de la relación con lo acontecido. Ello implica, para Jankélévitch, un reconocimiento del mal en su carácter metafísico y su aspecto excesivo, identificable en su condición de hecho imborrable de la propia existencia; de hecho irreparable, acaecido en la

¹ Misterio, en la concepción que mantiene de él el profesor Miguel García Baró y que este artículo suscribe, apunta a la presencia sobrepujante de una realidad que problematiza hasta el fondo la existencia. Su mismo acontecer, siendo inesperable, se vuelve inolvidable. El perdón pertenece a esta clase de realidades que no se pueden olvidar por la confrontación peculiar con el mal, en sus distintas manifestaciones, a la que nos somete. Tal confrontación se corresponde con una situación-límite – categoría propia del pensamiento de Karl Jaspers – de la vida que ya nunca nos abandona, en el sentido de que en y desde ella nuestra existencia queda iluminada como en una suerte de claroscuro. M. García Baró, *Enmienda de la universidad y filosofía*, Lambda, México 2025, pp. 54-55.

² Karl Jaspers, *Philosophie*, Springer-Verlag, 1989, pp. 1-3.

³ Ha sido Derrida uno de los que ha sostenido esta noción del perdón hasta su paroxismo, a saber: como la estructura de un don que se temporaliza, que se hace presente en el presente de una manera irreversible y sin condicionamiento alguno. Cfr. Jacques Derrida, *L'impardonnable et l'imprescriptible*. Éditions Galilée, Paris 2012, p. 9.

irreversibilidad de lo temporal y sin posibilidad ya de ser deshecho⁴. Nótese que la irreversibilidad de los hechos, tal y como estos acaecen en el tiempo, constituye, para Jankélévitch, el *a priori* de toda existencia creatural⁵, así como la esencia misma de la moralidad, que sólo puede entenderse cabalmente en y desde esa irreversibilidad, situada al margen de la continuidad del ser, entre el ser y el no ser. Tal irreversibilidad es la que aporta a la moral su condición de drama entretejido por decisiones costosas, en las que no cabe un progreso, sino un continuo comenzar y recomenzar desde lo que ya no puede ser deshecho⁶.

A este respecto, los crímenes perpetrados por el nazismo contra los judíos, y que Jankélévitch vivió en carne propia, dieron tanto rostro⁷ como consistencia ontológica⁸ a incontables males de naturaleza inexcusable. Tampoco nuestra existencia cotidiana es ajena a esta clase de males, cuya concatenación sistemática coloca a la conciencia en el apuro de verse impelida a aceptar, sin poder llegar a explicar, justificar, integrar o disolver, la irreductibilidad de la maldad en cuanto hecho acontecido.

⁴ V. Jankélévitch, *Le pardon*, Éditions Montaigne, Paris 2019, p. 83.

⁵ V. Jankélévitch, *Philosophie première*, PUF, Paris 2011, p. 246.

⁶ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 73.

⁷ J. Améry, *Más allá de la culpa y de la expiación*, Pre-textos, Valencia 2013, p. 87.

⁸ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Éditions de Seuil, Paris 1996, p. 25.

Tal irreductibilidad pone en cuestión algunas de las tesis centrales asociadas a la banalidad del mal sostenidas por la filósofa Hannah Arendt. Especialmente, aquellas orientadas a desestimar la identificación de ciertos crímenes malévolos con la intencionalidad incondicionalmente perversa de sus perpetradores. Frente a Arendt, Jankélévitch no puede disociar la perversidad, e incluso el carácter diabólico, de ciertas acciones de los agentes que las realizan o realizaron. A este respecto, la maldad, ejercida por esos rostros, elimina, *de facto*, una concepción débil de la imputabilidad moral de las acciones: aquella que tendería a ver en ellas expresiones de una voluntad sometida a estructuras de orden impersonal que favorecerían una evaluación superficial del tenor o la catadura moral tanto de las acciones como de los agentes que las realizan. No es extraño, a este respecto, que el mismo Jean Améry, en clara sintonía con el pensamiento de Jankélévitch, acuse a Arendt de conocer acerca de la maldad de algunos de los actores fundamentales del nazismo, como Eichmann⁹, tan sólo de oídas¹⁰.

⁹ Al respecto de esta, Hannah Arendt dice lo siguiente: «Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía. Y fue precisamente esta falta de imaginación lo que le permitió, en el curso de varios meses, estar frente al judío alemán encargado de efectuar el interrogatorio policial en Jerusalén, y hablarle con el corazón en la mano, explicándole una y otra vez las razones por las que tan solo pudo alcanzar el grado de teniente coronel de las SS, y que ninguna culpa tenía él de no haber sido ascendido a superiores rangos. Teóricamente, Eichmann sabía

El mal, para Jankélévitch, así como para Jean Améry, no tiene un carácter banal, sino un rostro al que ya ha quedado asignada, sin solución de continuidad, la perversidad cometida. Con otros términos, la perversidad sí tiene profundidad ontológica: la de los abismos abiertos por el rostro que la ejerce, y que introduce sobre la realidad la posibilidad misma de la supra-ausencia de sentido, esto es, del mal como acontecimiento metafísico¹¹; posibilidad que Jankélévitch reconoce asociada a los crímenes del nazismo, donde se ha visto comprometido no sólo el pueblo judío en particular, sino la esencia de la humanidad entera en su conjunto. Por eso, para el filósofo francés, «les crimes allemands sont (...) un attentat contre l'homme *en tant qu'homme*: non point contre l'homme en tant que tel ou tel (*quatenus*...), en tant que ceci ou cela, par exemple en tant que communiste, franc-maçon, adversaire idéologique... Non! le raciste visait bien l'ipséité de l'être, c'est-à-dire l'humain de tout homme.»¹²

Nótese que, según Jankélévitch, es precisamente lo imperdonable, lo inexcusable, bajo ninguna causa y en ningún respecto, y no lo

muy bien cuáles eran los problemas de fondo con que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de «la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]». No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común». H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Ed. Lumen, Barcelona 2003, p. 171.

¹⁰ J. Améry, *Más allá de la culpa y de la expiación*, Pre-textos, Valencia 2013, p. 87.

¹¹ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 25.

¹² Jankélévitch, *Le pardon*, op.cit., pp. 14-22.

excusable, lo disculpable, lo que constituye la razón de ser (no en cuanto causa), la materia misma sobre la cual trabaja el perdón¹³. Sin esa materia, el perdón mismo perdería su alcance y su sentido, esto es, su condición de acontecimiento inesperable, su necesaria referencia intersubjetiva, y su aspecto dadivoso. Tres notas que sirven a Jankélévitch para encuadrar y determinar la esencia del perdón en su especificidad¹⁴. En este sentido, es preciso señalar que el mal impele al amor, puesto en juego en el perdón, a confrontarse con la efectuación de su propia infinitud, que para ser don y afectar realmente a un tú, apelarlo directamente, requiere de su involucración en los intersticios del tiempo y sus fracturas, las de los hechos irreparables que suceden en él a causa de los trastornos ontológicos introducidos por los actos de los victimarios. Debe notarse que, sin el diálogo desgarrador con estas fracturas, con esos trastornos ontológicos, el perdón acabaría resultando una realidad superflua, al privarlo de su condición en cuanto «decisión desgarradora y dramática»¹⁵. Este es el aspecto que no incluye la definición derridiana del perdón, que, en su intento por dar cuenta de su incondicionalidad -de la ausencia de razón o motivación alguna para perdonar- tiende a desplazar el análisis hacia una estructura del perdón que, en su condición límite, hace inoperable la consideración ético-fáctica del acto de perdonar que lleva a cabo

¹³ Por eso mismo, debido a que el objeto del perdón es el mal en su condición de hecho irreparable, Jankélévitch señala que: «le pardon ne pardonne pas seulement à l'être, il pardonne le faire, ou plutôt l'avoir-fait; il pardonne le méfait de cet être, il pardonne à l'être de ce méfait; mieux encore, il pardonne la malfeasance de la malveillance, et il pardonne à la malveillance de cette malfeasance». V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 211 y 212.

¹⁴ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 14-22.

¹⁵ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 211.

el propio Jankélévitch. Un análisis genuino del perdón no puede eliminar su peso y densidad en cuanto decisión ética con implicaciones históricas.

Es, por ello, que el presente trabajo, en línea con el pensamiento de Jankélévitch, trata de situar la incondicionalidad del perdón en el único ámbito que permite su realización efectiva, a saber, la realidad de lo inexcusable. Aún más, solo en la asignación del mal a su perpetrador, en cuanto realidad atribuible a una voluntad que no puede sino calificarse como mala, adquiere su propio dinamismo la realidad del perdón en cuanto tal, en la medida en que este favorece la formulación de aquel interrogante que se gesta en el corazón mismo de las víctimas y que constituye, a su vez, la expresión misma de todo perdón en plenitud: ¿no han pedido perdón? Al modo en que el mal constituye el motivo mismo del perdón, la demanda del perdón, por parte de quienes han sufrido alguna clase de mal a manos de sus perpetradores, prepara el acontecimiento del amor indeducible del perdón: el que permite a la víctima tanto ligar el mal a su agresor como absolver, sin motivación alguna, a este, pese al carácter irreparable del hecho acaecido. Las tensiones de tal acontecimiento, dirigido a un tú, abren al sujeto a una concepción de la dádiva en la que se pone en juego no la realidad de la donación en cuanto tal, sino aquello que ella misma suscita, su consecuencia última, a saber: los movimientos dialécticos de una libertad que pugna por secundar su propio dinamismo, orientado a lo infinito, sin renunciar a su concreción definitiva e insuperable en lo finito.

No obstante, para llegar a tal conclusión, procederé, en primer lugar, a examinar la descripción de esa confrontación, la del perdón con el mal, para luego, ya en un segundo momento, describir, sin anticipar, como sí hace Derrida al postular la incondicionalidad del

perdón en términos casi aporéticos, la realidad de su resolución, siempre inacabada, en su impotencia omnipotente, que alcanza su máxima expresión en la radicalización de la pregunta por la diferencia ética¹⁶, tal y como esta se formula o queda formulada en el corazón de las víctimas, para las cuales no puede darse perdón genuino sin una petición anticipada de perdón por parte de los agresores, sus agresores.

2. El perdón a la luz del mal

Ante la cuestión de lo imperdonable el ser humano se ve empujado a entrar en el movimiento de una oscilación infinita de carácter ético-dialéctico¹⁷: el que viene prescrito e incoado por la misma esencia del perdón en su incondicionalidad acontecedera, irrenunciablemente intersubjetiva y esencialmente dadivosa. A semejante tesis parece suscribirse el propio Jankélévitch cuando culmina su obra sobre *El perdón* poniendo en estricta relación su descripción filosófica y, en cierto modo, purista del perdón con su puesta en crisis a partir de su confrontación peculiar con la cuestión de lo imperdonable¹⁸: un mal que, por su densidad histórica, no sólo adquiere rango metafísico, sino que compromete, en una suerte de tensión infinita, a la donación misma del perdón en cuanto acontecimiento absoluto, tal y como Jankélévitch señala en

¹⁶ Diferencia ética, que el propio Levinas opone a la diferencia ontológica, en la medida en que esta última tiende a explicar y justificar el mal, mientras que la primera contribuye a exponerlo y condenarlo en su irreductibilidad, tal y como acontece en el perdón: cfr. Ph. Nemo, *Job et l'excès du mal*, Ed. Albin Michel, Paris 2001; cfr. Martínez, J.P. *Saber y Vida: encuentros y desencuentros*, Ed. NUN, México 2025.

¹⁷ J. Derrida, *L'impardonnable et l'imprescriptible*, cit., p. 26.

¹⁸ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 259 y ss.

L'imprescriptible. De hecho, la cuestión de los símili-perdones en Jankélévitch surgiría de la falta de atención a lo imperdonable, donde el perdón se juega su propia esencia y despliegue.

Y es que los simili-perdones, que son, para Jankélévitch, el olvido¹⁹, la integración de la falta cometida²⁰, su excusa intelectual²¹ o su posible disculpa²², entre otros, disimulan o suavizan el movimiento infinito del perdón por quitarle precisamente al mal su realidad, su papel imprescindible en tanto que órgano-obstáculo o impedimento metaempírico²³; el que constituye la propia libertad malévola del ser humano culpable. En ella estriba, para Jankélévitch, la esencia de toda maldad concebible, su fuente última, ante la que no cabe justificación o exculpación alguna.

Es, por ello, que el acceso a la realidad del perdón ha de realizarse, y así lo lleva a cabo Jankélévitch, desde un método apofático²⁴, que ayude al ser humano a sumergirse en las oscilaciones propias de un amor incondicional que no niega la evidencia del crimen, sino que la intuye y la adscribe al victimario en una especie de salto espontáneo, no reflexivo, que Jankélévitch entiende como una inspiración-impulso²⁵ y que refuerza la paradoja de la libertad humana. Esta se encuentra llamada a acoger, en su propio

¹⁹ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 33-37.

²⁰ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 45-48.

²¹ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 114-126.

²² V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 126-134.

²³ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 267.

²⁴ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 13.

²⁵ V. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Éditions Montaigne, Paris 2019, p. 248.

dinamismo adverbial²⁶, la realidad de un querer abierto a un no sé qué (*Je ne sais quoi*), al misterio de la Alteridad, a saber: la infinitud de un amor indeducible, aunque a la vez no correspondido. Tal planteamiento encuentra sus resonancias en la concepción del amor desplegada por Kierkegaard en sus *Migajas filosóficas*. Según el autor danés, el destino de ese amor en el mundo, el de una eternidad que irrumpe en el tiempo, el de un amor que, en resumidas cuentas, perdona (entendiendo ese perdón como don que se temporaliza) se caracteriza fundamentalmente por ser el de un amor desdichado²⁷, con la esperanza, eso sí, de no llegar a serlo de forma plena y definitiva²⁸. Lo propio de un amor, plenamente concretizado, es, así, arrepentirse hasta de lo mejor que uno ha hecho²⁹, pues en eso que ha realizado encuentra motivos para captar el carácter irreparable de los hechos dañinos que ha propiciado la efectuación de determinados bienes, entre otros, el de asignar a sus perpetradores sus propios males.

Bajo esta luz, la del carácter incondicionalmente desdichado del amor que perdona, Jankélévitch subraya cómo el perdón, por esa misma incondicionalidad, apunta hacia lo infinito³⁰. No detiene su movimiento ante la realidad de la falta, por muy grave que esta sea. Así, pues, nada le es imposible al perdón. Todo lo perdona. Todo

²⁶ V. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, cit., p. 247.

²⁷ S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Ed. Trotta, Madrid 2018, p. 43.

²⁸ Miguel García Baró, *La filosofía como sábado*, PPC editorial, Madrid 2016, p. 38.

²⁹ S. Kierkegaard, *Discursos edificantes, Tres discursos para ocasiones supuestas: Vol. 5*, Ed. Trotta, Madrid 2010, p. 331.

³⁰ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 259.

entra en el ámbito de su donación gratuita, el propio de una dádiva incondicional, eterna, que, como ya se ha señalado, irrumpe en el tiempo desquiciándolo, esto es, en el instante de una temporalidad discontinua, sin intervalo alguno en el que establecer su continuidad fenoménica, como si el perdón respondiera a la estructura de un proceso lineal.

Es más, su propio dinamismo queda reforzado en la medida en que la dimensión de la ofensa resulta aún más profunda por inexcusable, esto es, por no poder encontrarse motivos en el agresor que permitan asentar, de forma racional, esto es, lógica-argumentativa, la tesis según la cual éste, y otros agresores son más desdichados que malvados, perversos³¹. Hasta tal punto que no se corresponde con el movimiento mismo del perdón aquella esperanza, plenamente calculada³² por la víctima, de que el agresor, finalmente, se verá envuelto en su capacidad de otorgarle el perdón.

Tal modo de pensar reduciría la realidad del perdón a un proceso intelectual, destinado a generar un sentimiento de dulzura en su

³¹ Jankélévitch recoge, así la dialéctica en la que se desenvuelve todo perdón genuino, puesto en juego como decisión ética con implicaciones históricas. La materia del perdón es el mal, pero su causa no es, en ningún caso, ese mismo mal. Quien perdona no perdona ni sólo a pesar del mal del otro ni exclusivamente debido al mal del otro. No puede comprenderse así el perdón ni desde una justificación racional de la falta ni desde un gesto que, por su carácter excesivo, relega a un segundo plano la falta cometida. De ahí que Jankélévitch afirme esa dialéctica ambigua en los siguientes términos: «Le pardon pardonne a la fois bien-que et parce-que, et en même temps, il ne pardonne ni parce-que ni bien-que». V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, I, Éditions Montaigne, Paris 1983, p. 27.

³² V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 237.

acepción negativa (sustracción a toda forma de violencia)³³ y, en consecuencia, una buena conciencia, ajena a toda búsqueda genuina del perdón, concebido como una decisión ética particularmente difícil, tal y como subraya Jankélévitch. Y es que el movimiento del perdón, lejos de favorecer un aquietamiento de la conciencia, una permanencia en una suerte de buena conciencia, introduce a la víctima y el agresor en una suerte de desgarramiento existencial, el ocasionado por la irrupción del misterio de una alteridad inconmensurable.

3. El meollo del perdón: «más desgraciados que malvados, más malvados que desgraciados»

Es en el corazón de la víctima, la sometida al trastorno de un mal inconcebible y plenamente asignable, donde tiene lugar, de una forma más agudizada, ese desgarramiento existencial, el propio de una alteridad disruptiva como el perdón, en cuanto acontecer imprevisible en el que la relación yo-tú cobra un significado decisivo, por la novedad en ciernes que se hace patente en ella. Para la víctima, ese desgarramiento existencial viene causado por el hecho de ser y hacerse plenamente consciente de que el otorgamiento y la efectución del perdón, que su agresor ha de recibir, no constituye una tarea para sí misma o, más bien, no puede llegar a ser el resultado de una obra suya, ni siquiera de un interés que convenga a la concesión futura de su gracia³⁴. De hecho, no entra dentro de las capacidades de la víctima que perdona el hecho de absolver anticipadamente a su agresor ni, mucho menos, llevar a cabo la obra del arrepentimiento en él. Esto es tarea y

³³ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 110.

³⁴ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 199.

responsabilidad del victimario. Así, pues, el dolor de la víctima, inmersa en la búsqueda del perdón, es aceptar tanto el mal de su agresor (y la identificación subsiguiente que se ha de producir en él con el ser inextinguible de su mal realizado) como la imposibilidad de remediarlo por sí misma. Sólo esa conciencia, en cierto modo, libera, expone al misterio paradójico de la propia libertad en su dimensión adverbial³⁵ (jamás reducida a aquello que se quiere) e introduce a la existencia en el dinamismo de un perdón incondicional⁴, evitando que este se vuelva una realidad irrisoria o, peor aún, una broma cruel que sobrevuele, de forma plenamente injusta, el sufrimiento lacerante de los inocentes.

Por eso, para Jankélévitch, la petición de perdón del victimario a la víctima está inscrita, como condición esencial, en el movimiento mismo de todo perdón absoluto, incondicional, que, en su concreción infinita en lo finito, en su despliegue histórico, no puede evitar la confrontación con males que lo sobrepasan y que, en cierto modo, lo acaban instrumentalizando, tal y como se subraya en *L'imprescriptible*³⁶. Y ello bajo la certeza, adquirida por la víctima que perdona, de que sólo el victimario puede llevar a cabo la operación dolorosísima y desgarrante de identificarse con su propio mal, generando en él aquella mala conciencia que le conduzca después al arrepentimiento³⁷. La víctima que perdona, en cambio, sólo es capaz de llegar a atisbar, intuir que se ha convertido en sujeto y objeto de

³⁵ V. Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, cit. p. 247.

³⁶ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 21.

³⁷ Primer signo de que el perdón opera su liberación con respecto a la víctima. Así lo refleja el sacerdote Goujon, víctima de abusos por parte de otro clérigo, al relatar su propio proceso. P. Goujon, *No abusarás*, Ed. Sígueme, Salamanca 2024.

una libertad malévola, de la cual sólo comprende que la hay, sin tratar de ahondar en los motivos por las cuales la hay, esto es, aceptando su plena y absoluta incomprensibilidad³⁸.

A su vez, debe subrayarse el papel nuclear de esta incomprensibilidad, la que liga al victimario con su propia falta, que constituye la materia misma sobre la que trabaja el perdón, su pan de cada día³⁹. Así pues, el que se ve involucrado en el acto de perdonar entiende, en el vacío de la propia incomprensibilidad de la falta, que el malvado es malvado con una evidencia tal que no busca ya entender los motivos de esa maldad, atribuyéndola a situaciones coyunturales o motivos espurios. Dicho de otra manera, la captación de la maldad ajena, para aquel que perdona, no obedece al dinamismo de un conocimiento aproximativo, que busca establecer continuidades entre los fenómenos (causas, motivaciones,...) que puedan contribuir a explicar la maldad, sino que responde, más bien, a la naturaleza de una intuición peculiar, de orden ético-existencial, la que se deja concernir por el misterio mismo de la libertad humana, en la posibilidad, siempre disponible para ella, de adoptar una intención maligna sustraída a toda

³⁸ Por eso, señala Jankélévitch que el que perdona: «n'a pas compris la liberté méchante (car personne ne comprend l'incompréhensible), mais il comprend qu'il y a une liberté méchante; sans pouvoir répondre à la question quid? il pressent la quoddité de l'intention mauvaise; il comprend qu'il y a un incompréhensible, il comprend qu'il n'y a, en somme, rien à comprendre! Il comprend que, mais il ne saurait dire ce qu'il comprend; il comprend sans savoir quoi.» Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 265. Otra clase de comprensión, la que prescinde del vacío de incomprensibilidad que supone el mal, supondría no solo un entender el mal, sino un entenderse con él, tal y como ha subrayado acertadamente el propio Kierkegaard en *Las obras del amor*. S. Kierkegaard, *Las obras del amor*, Ed. Sígueme, Salamanca 2006, p. 344.

³⁹ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 263.

consideración deliberativa. No es solamente sencillez el hecho de no juzgar, esto es, el hecho de no desentrañar los motivos de la maldad ajena. También es sencillez, tanto por parte de la víctima como por parte de su agresor, atribuir y atribuirse, en el caso del victimario, esa maldad en el mismo movimiento espontáneo del corazón, no mediado por la reflexión, en la que esta fue adoptada como intención. De ahí que Jankélévitch señale que: «un homme du coeur ne se demande pas de quelle manière il disculpera les coupables ou excusera les horribles bourreaux: le mouvement naturel d'un homme de coeur est de s'indigner et de lutter passionnément contra l'oubli et de poursuivre les criminels»⁴⁰.

Así, pues, siendo fieles al planteamiento de Jankélévitch, la víctima que perdona no solo puede afirmar, con certeza plena, la maldad que está sufriendo, sino también y sobre todo, la intención malévola de su agresor, cuya captación simple y genuina otorga al mismo mal nuevas ocasiones o posibilidades de prolongarse en justificaciones, esgrimidas por los mismos agresores y por el entorno que rodea a las víctimas. Dichas perspectivas, al introducir la cuestión del mal en horizontes comprensivos ajenos a su concreción peculiar, en cuanto hecho irreversible e irreparable de la existencia, pugnan por anular la realidad misma del perdón, al privarle de su misma materia: la identificación plena y efectiva de la voluntad con su maldad.

A la vez que cristaliza en la víctima la evidencia del mal de su agresor, concretado en la fórmula: «es más perverso que desgraciado», dicha evidencia choca con otra evidencia, a cuya transición ayuda la demanda, exigida por parte de la víctima, de petición de perdón al victimario: su agresor es «más desgraciado o

⁴⁰ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 38.

más bestia que malvado»⁴¹. La forja de esta segunda evidencia, que está llamada a confrontarse constante e infinitamente con la primera, surge, según Jankélévitch, cuando el que perdona comprende el carácter inexplicable y, por consiguiente, inexcusable del mal que le ha sido dirigido y, a su vez, desde ahí, y sólo desde ahí, concibe, más allá o al margen de toda razón, la necesidad incondicional de perdón, tanto para ella misma como para el victimario. De esta manera, en la víctima se opera una renuncia, que traduce su apertura al misterio de la alteridad que supone el perdón: la renuncia a hacer uso de su posición ventajosa en cuanto víctima para negar su afinidad esencial con el victimario, con el que, de alguna manera, está ligado por lazos de simpatía fraternal a causa de la miseria en la que todos estamos inmersos. El perdón se presenta, así, como una exigencia absoluta para la víctima que ya no ve en su victimario sino a aquel pobre hombre, a aquel hermano, cuyo empleo abusivo de su propia libertad no obedece más que al ejercicio de su propia condición miserable: la que ella misma comparte con aquel⁴².

La oscilación de la víctima que perdona en torno a estas dos evidencias, «son más perversos que desgraciados», «son más desgraciados que perversos», constituye una muestra de que la realidad del perdón, en cuanto imperativo incondicional dirigido al centro de la propia existencia, está llamada a confrontarse con la cuestión de lo imperdonable, del mal en su realidad insoslayable, en un debate que no puede ni tendrá fin. El perdón y lo imperdonable colocan así la existencia bajo el influjo de dos imperativos en constante colisión: por un lado, el imperativo incondicional de

⁴¹ V. Jankélévitch, *Le pardon*, p. 266.

⁴² V. Jankélévitch, *Le pardon*, p. 267.

amar; y, por otro lado, la obligación, no menos imperiosa, de odiar la maldad⁴³, de negar su fuerza destructiva, y de proteger al mundo de su despliegue y efectividad.

La colisión de ambos imperativos explica la oscilación a la que está sometida la conciencia finita, que no responde más que a la misma condición desgraciada del amor absoluto, del amor de Dios. Se puede esperar la síntesis entre ambos, la *coincidentia oppositorum*, como el milagro de los milagros, el acontecimiento de la plenitud del ser, pero nunca como una consumación ya alcanzada en ninguno de nuestros actos de perdón, que solo tocan tangencialmente⁴⁴, en un instante disruptivo, no equiparable con la duración o secuenciación de una experiencia vivida (intervalo), su misterio.

El instante y el intervalo aluden, en la filosofía de Jankélévitch, a dos modos de habitar la irreversibilidad del tiempo, que constituye, como ya sabemos, el hecho primitivo de nuestra vida espiritual. El intervalo, en cuanto continuidad de nuestra experiencia vivida, brota de un pensamiento discursivo que entiende la aparición de las diversas realidades como un proceso de mostración gradual. El instante, por su parte, contraviene la continuidad de los procesos, establecidos en los intervalos, introduciendo rupturas en esas continuidades; rupturas, que aportan el aspecto dramático de la existencia, abren al ser humano a su propio principio creativo y permiten la intuición espontánea de este⁴⁵. Es en el instante, y no en el intervalo, donde el acto de perdón se efectúa, configurando a este

⁴³ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 39.

⁴⁴ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 107.

⁴⁵ A. T. Looney, *Jankélévitch: Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York 2015, p. 28.

como lo que es: una decisión espontánea intermitente y espasmódica⁴⁶ insertada en el drama mismo de una historia. Tal drama despierta en los agredidos (e incluso en los agresores) resentimiento: un sentimiento de horror indescriptible⁴⁷ que configura uno de los polos del movimiento oscilatorio y ambiguo del perdón y que, a su vez, constituye una condición elemental para la realización efectiva del perdón en cuanto tal. Odiamos el mal forma parte, así, de la dinámica de un perdón que se hace historia.

4. La impotencia omnipotente del perdón

Por su parte, el intento de pasar por alto esta oscilación, esto es, la falta de confrontación del imperativo del perdón con la cuestión de lo imperdonable, conduce, en el seno del propio existente, a una tergiversación de la realidad misma del perdón, de su esencia íntima, consistente en pretender hacer que este adquiera ya una forma resolutive, que o bien se declare impotente ante la determinación de la maldad ajena, por el carácter anfibológico de todo juicio moral que concierne el examen de toda intención ajena, o bien dé por zanjada la cuestión misma del mal acaecido mediante un acto de perdón incondicional, que contribuye a perpetuar, de alguna manera, el reino de los criminales, o bien renuncie a la realidad del amor por el empleo de la fuerza con el fin de tratar de poner límites a la acción del mal en el mundo ante el carácter inoperante o inefectivo de este primero frente a este último. Estas tres soluciones⁴⁸ resultan cojas en sí mismas, pero responden al carácter

⁴⁶ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 73.

⁴⁷ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 62.

⁴⁸ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 270.

inconcluso del debate que el movimiento inagotable del amor y del perdón mantiene con la realidad de la imperdonable maldad.

Pero entendamos bien los términos de ese debate para luego ser capaz de ponderar bien tanto las soluciones propuestas como nuestras formas de vernos involucrados existencialmente en él. Y ello, porque, para Jankélévitch, debe tenerse en cuenta que la bondad infinita del perdón, en su despliegue y ejercicio, lejos de cancelar la presencia del mal y de la libertad malvada, al efectuarse, favorece su reconstitución, la de la maldad, más allá de su ámbito de acción misma. La maldad encuentra nuevas vías para expresarse a partir del perdón concedido. De tal manera que Jankélévitch, parafraseando a San Pablo, considera que la afirmación de este según la cual donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia es más verdadera, aun si cabe, en su inversión: donde sobreabunda la gracia, sobreabunda el pecado⁴⁹. Esto es, puede ser que el perdón, en su movimiento hacia el infinito, pueda llegar a redimirlo todo, pero lo que no puede remover es el hecho mismo de la falta cometida, que permanece antes de su acción y puede llegar a perpetuarse, adquiriendo nuevas formas más desgarradoras, tras ella.

Así, pues, ha de sostenerse que el perdón es así todopoderoso, pero también impotente, porque no puede anticiparse a deshacer el carácter indeleble de la falta cometida, aunque se deba reconocer, a la vez y al mismo tiempo, su capacidad inagotable para borrarla. Así, pues, el perdón es más fuerte y a la vez más débil que el mal, y el mal es más fuerte y a la vez más débil que el perdón. Ambas tesis quedan condensadas en la reformulación que propone Jankélévitch

⁴⁹ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 273.

de aquella aseveración tan conocida del *Cantar de los cantares*: «*el amor es fuerte como el mal*», pero subráyese que no es más fuerte que él. Es, por ello mismo, que Jankélévitch mismo trae a colación el hecho de que el mal puede utilizar el dinamismo del perdón, su incondicionalidad ontológica, en provecho propio, precisamente para abrir el escenario de la historia humana al acontecimiento de una maldad, cada vez más imprevisible, cada vez más inaudita⁵⁰.

A la luz de esta colisión dialéctica, la del amor absoluto con un mal también absoluto, no puede argüirse como motivo para el perdón la incapacidad para juzgar las faltas ajenas. Tampoco se llevará a cabo la realización de un perdón genuino mediante su efectuación incondicional, sobre todo, si esa incondicionalidad del perdón acaba negando la existencia misma del mal del agresor. La simpatía fraternal por la miseria humana y la actitud de compasión despertada ante su contemplación no han de convertirse en un motivo o pretexto para no adscribir al victimario su mal en cuanto mal o dejar que el mal siga campando a sus anchas, a causa de la cancelación prematura de deudas, en base a una actitud empática⁵¹, más cercana a la excusa y a la disculpa, que a la expresión de un perdón puro, genuino e incondicional.

5. Conclusión: las exigencias del perdón

⁵⁰ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., pp. 272-273.

⁵¹ El término *sungnome*, que los griegos usaban para referirse a la noción de perdón, incluía ese componente emotivo que conllevaba todo proceso intelectual asociado a la comprensión de la falta. No pocas veces- como critica Jankélévitch- la compasión por el victimario tiende a confundirse con ese proceso de comprensión (que acaba derivando en justificación, excusa) y su correlato afectivo. Ch. Griswold, *Forgiveness: a philosophical exploration*, Cambridge University Press 2007, p. 3.

De este modo, siguiendo el planteamiento ético de Jankélévitch, queda sentada la tesis según la cual la cuestión del perdón no debe pasar por alto el gesto ético de las víctimas. Estas introducen, en su efectucción, una condición, que, si bien puede considerarse como coyuntural, tal y como se afirma, de un modo no exento de hipérbole, en *Le pardon*, no, por ello, deja de ser esencial para la bondad inagotable del perdón en su confrontación peculiar e histórica con ciertos males, el de los crímenes nazis (y tantos otros), que han adquirido una dimensión metafísica irrenunciable: una capacidad tanto para desbordar al perdón como para instrumentalizar su efectucción incondicional como plataforma para el acontecimiento de males cada vez más disruptivos. ¿Nos han pedido perdón⁵²? Esta es la forma peculiar en la que las víctimas tienen de pronunciar la cuestión acerca de la diferencia ética en su vida, cuestión central para la misma filosofía: ¿por qué el mal, y no más bien el bien? Es injusto y, por tanto, ocasión de una maldad imborrable⁵³, dirigir a las víctimas una demanda de perdón incondicional sin haber atendido a aquel interrogante esencial que ellas mismas dirigen a sus victimarios y, en el fondo, a toda aquella sociedad o individuos que los amparan: ¿nos han pedido perdón? Dicho interrogante se atreve a dirigirlo Jankélévitch incluso al propio Cristo⁵⁴, exigiéndole, en cuanto víctima de la Shoa, el hecho de invertir su oración, esto es, de no reducir los males desplegados por los nazis en Europa a una cuestión de simple ignorancia, de carácter individual o colectivo. Se trató de perversidades alineadas en la consecución de un objetivo común: el exterminio completo de

⁵² V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 261.

⁵³ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 39.

⁵⁴ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 43.

los judíos. En este sentido, no se perdona, así, a quien no sabe lo que hizo o hace. Se perdona a quien sabe, precisamente, lo que hizo o hace. Todo ello apunta a la siguiente idea: la realidad del perdón no puede concebirse en un mundo que ya se considera reconciliado. Desde una perspectiva filosófica, el carácter ontológico de un mundo ya reconciliado, tal y como parece sugerir simbólicamente el acontecimiento de la Resurrección, puede privar de tensión ético-existencial al gesto del perdón, al correr el riesgo⁵⁵ de igualar víctimas y verdugos y, con ello, bienes y males, como si la realidad de las voluntades malévolas jamás hubiera tenido lugar en el escenario mismo de ese mundo.

Por este interrogante, a su vez, comienza a expresarse de una forma efectiva tanto en la víctima como también en el victimario la incondicionalidad del perdón en su propia vida. A través de él, la víctima deja de estar atada al mal de su agresor, renuncia a la tarea de lidiar con el mal del otro como si fuera propio, y depone su posición ventajosa en cuanto víctima, abriéndose al acontecimiento del perdón de la pobreza maliciosa inconcebible e incomprensible de su hermano, con el que comparte su misma condición miserable. A través de él, por su elocución constante, el agresor ha de vivir anclado en la consideración de su propio mal, dispuesto a sufrir el

⁵⁵ En este riesgo parecen incurrir determinadas lecturas de la teología propia de la ortodoxia cristiana (véase Olivier Clement en su obra *Cristo, tierra de los vivos*), que, a mi juicio, convierten al perdón en un acontecimiento ontológico de corte metafísico. Desde esta concepción, el perdón podría pensarse al margen de su efectucción o despliegue históricos en su aspecto moralmente dramático, en la medida en que se asienta su precedencia respecto de todo acto de petición explícita. M. García Baró, *La eternidad descende al tiempo* en *Actio philosophica*, Número 2, 2025, p. 44

desgarramiento doloroso de los efectos de su propia falta y sin albergar la mínima esperanza calculada o calculadora de que sus dolores sufridos traerán como efecto inmediato el perdón de la víctima. Es más, Jankélévitch subraya que es una condición elemental del perdón el sufrimiento e incluso el insomnio del culpable⁵⁶, aunque dicha condición no pueda formularse explícitamente por parte de la víctima, por no poder ponderar ella, por sí misma, el sentido y alcance de las faltas de su agresor, a causa de su incomprensibilidad.

Es así como considero que en el cuestionamiento de la víctima (¿nos han pedido perdón?), y en la búsqueda desaforada y desoladora a la que entrega su elocución, perdón e imperdonabilidad quedan complicados mutuamente en un movimiento oscilante que va desde el amor hasta el mal y del mal hasta el amor, sin que ninguno de ambos pueda llegar a subsumir definitivamente al otro.

A su vez, por ese interrogante, y el movimiento oscilatorio que suscita, nunca podrá borrarse la distinción entre víctimas y victimarios, ya que erradicarla supondría algo así como negar la existencia del mal en cuanto mal en virtud de la infinita perdonabilidad de las faltas, lo cual contradiría, a su vez, la esencia de todo perdón genuino. Este no niega la existencia del mal, ni, mucho menos, la pasa por alto, sino que la presupone como su materia específica, su razón de ser. Dicho con otras palabras, sin adscripción de los males a los agresores, el perdón se quedaría sin materia de trabajo, y se reduciría a una mera comprensión o justificación del mal, que acabaría declarando su irrealdad o su imposibilidad de principio. Y es que la realidad misma del perdón

⁵⁶ V. Jankélévitch, *Le pardon*, cit., p. 260.

incondicional, el amor desdichado de Dios para con el ser humano, no puede vivir sino de su confrontación con las tinieblas. A eso está llamada, sabiendo que en esa misma confrontación el triunfo de la bondad inagotable del amor sobre el carácter enclaustrado de la voluntad malévola no está ni mucho menos garantizado⁵⁷, como muestran los pobres balbuceos de las víctimas aplastadas, no por su orgullo o ego hinchado (su intento ilusorio de permanecer en una posición de privilegio frente a sus agresores), sino por su deseo de verse liberadas de un mal que jamás debió ser ejercido sobre ellas, cuya agonía durará hasta el fin del mundo⁵⁸ y que lo ejercieron unas personas con rostro, unos «monstruos»⁵⁹, sus victimarios.

⁵⁷ S. Frank, *The light shineth the darkness*, Ohio University Press, Ohio 1989, p. 20.

⁵⁸ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 63.

⁵⁹ V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, cit., p. 25.

Chair et Révélation: la phénoménologie de l'Incarnation dans la pensée de Michel Henry

J. Praseres

Abstract

The thought of Michel Henry proposes a reversal of the phenomenological tradition by developing what he terms "material phenomenology" or the "phenomenology of Life." The objective of this text is to understand how the philosopher thus deploys a phenomenology of incarnation. From this perspective, life is not understood as an intentional object, but as an originary reality that manifests itself from within itself in a radical self-revelation. This self-revelation constitutes an *archi-intelligibility* in which life experiences itself, prior to any representative mediation. Henry's research thus shifts the center of classical phenomenology toward a non-intentional dimension, where incarnation (the flesh) reveals itself as the privileged locus of this immanent manifestation. Life, understood as transcendental life, is inseparable from this movement of originary self-affectation in which "feeling oneself" and "revealing oneself" coincide. Thus, Henry's phenomenology of incarnation highlights that all authentic revelation is, above all, a revelation of life by itself within its absolute interiority.

Keywords: Michel Henry; Life; Phenomenology; Incarnation; Auto-revelation.

Introduction

Michel Henry commence son ouvrage *Incarnation* (2000) par une affirmation qui suscite la perplexité et invite à la discussion au cœur même de sa pensée: «Ce qui caractérise les êtres incarnés, c'est qu'ils ont un corps»¹. Mais, *s'ils ont* un corps, où et comment le *sont-ils*? Cette affirmation nous amène à examiner deux aspects: d'une part, ce que nous interprétons comme la reconnaissance du corps par Michel Henry; d'autre part, l'indication d'une voie qui semble dévaloriser le corps au profit de la chair et de l'incarnation, lesquelles occupent une place centrale dans les philosophies de l'existence². Pour éclairer ce prétendu *abîme* (*ces deux rivages sont-ils nécessairement rivaux?*), considérons la question qui imprègne toute la philosophie henryenne: l'expérience immédiate de notre propre corps. Ce qui caractérise un corps comme le nôtre, c'est le fait qu'il ressent, qu'il fait l'expérience du monde et, plus fondamentalement encore, qu'il fait l'expérience de lui-même.

Il semble que Michel Henry s'oriente définitivement vers l'usage du terme «*chair*» pour nommer ce «corps» qui s'éprouve lui-même, qui

¹ M. Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris 2000, p. 7.

² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5e éd. Presses universitaires de France, Paris 2003, p. 253-254: «Celle-ci peut-elle toutefois se soustraire au reproche sous lequel tombe aussi bien la quasi-totalité des théories ou des opinions qui ont trait au corps, reproche qui doit s'exprimer ainsi: l'ensemble des problèmes relatifs à la vie corporelle et au phénomène de l'incarnation n'ont jamais été portés à la clarté du concept ni soumis à la juridiction de l'ontologie. En dehors d'une telle juridiction, la pensée ne peut cependant que se mouvoir dans des représentations vagues et incertaines (...), semblables au contenu d'une lettre qui passe de main en main sans être décachetée.»

souffre, endure et se supporte. Il réserve alors le mot «*corps*» aux qualités extérieures d'un corps inerte situé dans l'univers matériel – un corps parmi les choses du monde, incapable de ressentir ou de faire l'expérience de soi. À ce stade, la philosophie henryenne passe clairement de la question d'«avoir un corps» à celle d'«être une chair»: il s'agit d'un extraordinaire «paradoxe» qu'il convient d'affronter. Le principe consistant à «avoir un corps» n'est pas seulement remis en question, il est proprement «inversé»: pour être véritablement un corps, celui-ci doit être incarné, être une chair, condition singulière qui est la nôtre. Cette réflexion conduit à conclure que l'incarnation consiste en ce processus même d'être une chair, ce qui diffère radicalement du corps inerte qui ne ressent rien et, moins encore, n'éprouve quoi que ce soit.

Les êtres incarnés ressentent toutes les impressions liées à la chair, car celle-ci constitue la substance impressionnelle, «*commençant et finissant avec ce qu'elle éprouve*»³. Michel Henry soutient que la chair ne saurait être confondue avec le corps, et plus encore: que les deux sont l'exact opposé l'un de l'autre. «Si radicale est cette différence que, pour évidente qu'elle paraisse, il nous est très difficile, voire impossible, de la penser véritablement»⁴.

La chair, nous est finalement plus facile à connaître, même si nous ne savons pas définir conceptuellement le savoir qu'elle nous offre. Elle nous «colle à la peau»; nous la ressentons ainsi dans les multiples impressions de douleur et de plaisir qui nous affectent sans cesse. C'est par la chair que nous prenons conscience des limites de notre corps. Ce que nous voyons s'esquisser dans *Incarnation*, c'est une in-

³ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 9.

⁴ *Ibid.*

version singulière et problématique du binôme *corps-chair*, caractéristique propre à la pensée henryenne. La tâche consiste désormais à élucider systématiquement la chair par rapport au corps. C'est cette relation *abyssale* qui nous permettra de comprendre *l'Incarnation* au sens chrétien, telle que Michel Henry la présente à partir de sa relecture du prologue de l'Évangile selon saint Jean.

Pour poursuivre notre réflexion, nous commencerons par une interrogation radicale qui touche au cœur même de la problématique principale. Il s'agit de la question qu'Emmanuel Falque a posée de vive voix à Michel Henry, à l'Institut catholique de Paris, en 2001: «Y a-t-il une chair sans corps?»⁵. Par-là, on cherche à interroger l'«abîme» creusé entre le «corps» inscrit dans le monde et le *pathos* de la «chair originelle» – un dualisme que Henry a approfondi dans ses derniers ouvrages, notamment dans *Incarnation*, publié l'année précédant cette rencontre. Le choix de cette question nous semble essentiel pour élucider et construire ce que nous observons dans l'ultime geste philosophique de Henry: l'inversion phénoménologique et l'autorévélation de la vie, deux notions complexes qui méritent une analyse approfondie.

La discussion qui se dessine part tout d'abord de l'«Être du mouvement subjectif» qui, cinquante ans plus tard, est à nouveau interrogé dans *Incarnation* sous les notions de chair ou de soi charnel vivant. L'ouvrage marque une reprise décisive de Maine de Biran, désormais au sein d'une phénoménologie non seulement de la chair, mais de l'Incarnation elle-même. Si, au § 9, Henry affirme qu'aucune

⁵ E. Falque, «Y a-t-il une chair sans corps?» In CAPELLE, Philippe (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Cerf, Paris 2004, p. 95.

impression ne se donne par elle-même – trouvant son origine dans l'apparition de la vie –, il en va de même pour la force qui, selon le § 15, n'existe que là où elle s'éprouve elle-même en tant que telle, dans le don de soi pathétique de la Vie absolue. C'est ainsi que c'est dans la chair vivante et invisible que le soi se révèle à lui-même, cette auto-révélation – se sentir et se mouvoir – étant la révélation même de la vie⁶.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, le philosophe avait réalisé une libre exégèse de la pensée de Maine de Biran qui, en réalité, constituerait la première partie de son œuvre majeure, *L'Essence de la manifestation* (1963). Ce texte consacre toute l'admiration de Henry pour le génie philosophique de Maine de Biran visant à considérer et à définir notre corps, à l'origine, comme un *corps subjectif*. Cependant, près de 40 ans plus tard, notre philosophe ne cesse pas de dialoguer avec la pensée biranienne; celle-ci avait été pour lui celle qui réunissait deux enseignements essentiels, à savoir ce qui nous révèle la structure de la subjectivité absolue et ce qui détermine une telle structure comme étant aussi celle du corps. Ainsi, Michel Henry revient à la pensée biranienne pour s'engager dans l'entreprise d'une *phénoménologie de la chair*.

L'incarnation comme lieu originel de la révélation de la vie

⁶ A. Devarieux, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?». Tradução Florinda Martins in A. E. A. Antúnez, F. Martins, M. V. Ferreira, (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*, Escuta, São Paulo 2014, pp. 81-106, p. 84.

Dans la pensée de Michel Henry, défenseur d'une phénoménologie «première» telle que la *Phénoménologie de la Vie* – d'un caractère radical et visant à éclairer la phénoménalité non-intentionnelle –, il existe une possibilité de mise en relation avec la théologie et ses «phénomènes», de telle sorte que l'approche phénoménologique henryenne finit par rejoindre

«l'Incarnation au sens chrétien. Celle-ci trouve son fondement dans la proposition hallucinante de Jean: «Et le Verbe s'est fait chair» (1,14). À quel point cette parole extraordinaire va hanter la conscience de tous ceux qui, dès l'irruption de ce qu'on appellera le christianisme, s'efforceront de la penser, en témoignent la première réflexion de Paul, celle des évangélistes, des Apôtres et de leurs messagers, des Pères de l'Église, des hérétiques et de leurs contradicteurs, des conciles, bref de l'ensemble d'un développement spirituel et culturel sans équivalent peut-être dans l'histoire de l'humanité»⁷.

Quelques questions s'imposent d'emblée: que signifie cette parole «mystérieuse» de Jean? Comment Michel Henry l'interprète-t-il? Quels sont les présupposés établis à partir de cette interprétation? Quelles en sont les conclusions pour la phénoménologie de la vie elle-même? Y aurait-il ainsi, dans les textes et dans l'expérience chrétienne, une forme spécifique de phénoménalité, d'apparition ou d'émergence épiphanique susceptible d'affecter la phénoménalité

⁷ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 10.

elle-même dans son projet, sa portée, ses concepts fondamentaux, voire ses méthodes? ⁸

Quelle que soit la réponse apportée à cette question, le seul fait qu'elle puisse être posée remet d'emblée en cause, à la racine, toute prétention à un idéalisme ou à un réductionnisme transcendantal, élargissant ainsi le champ des possibilités de ce qui peut se manifester. En ce sens, nous comprenons que les postulats henryens vont jusqu'à reprendre et approfondir certaines analyses déjà léguées par la phénoménologie husserlienne qui, selon Michel Henry, trouvent leur place dans un «originaire» logé au cœur de la phénoménalité. Il n'est pas sans causer une certaine perplexité de constater que, après avoir adressé une critique marquée par une évidente acrimonie aux phénoménologues français qui, refusant de se limiter aux apories husserliennes, ont cherché à les dépasser précisément en se tournant vers ce qui habite le cœur de la phénoménalité – à savoir la Vie –, on en vienne à conclure, en fin de compte, qu'un tel mouvement aurait conduit la phénoménologie à se transformer en un véritable «refuge» pour toutes les questions métaphysiques⁹. Dans l'ouvrage considéré par beaucoup comme le véritable testament spirituel d'Edmund Husserl, la *Krisis*, l'on trouve l'exigence de suivre avec rigueur le *comment* de l'apparition d'une chose, dans sa variation effective et possible, et de prêter attention, de manière conséquente, à la corrélation qui se cache entre l'apparaissant et l'apparition en tant que telle. Il importe de souligner, avant tout, que le problème décisif de la phénoménologie future, tel qu'il est énoncé ici, revêt une configuration éminemment

⁸ J.-F. Courtine, (dir.). *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Paris 1992, p. 6.

⁹ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991, p. 13.

relationnelle: en effet, il s'agit de déterminer la corrélation cachée entre l'apparaissant et l'apparition elle-même, ce qui suggère l'éventualité d'une troisième instance, comprise comme médiation fondamentale ou comme lieu de son dévoilement. Il ne s'agit pas de tirer des conclusions définitives de cette formulation, mais de montrer comment une telle orientation conduit, en dernière instance, à une inversion de la phénoménologie elle-même, inversion justement proposée par Michel Henry.

Il convient de souligner cet aspect, car, en déplaçant ainsi le centre de gravité de la phénoménologie, Henry place au cœur du projet phénoménologique l'inversion de la phénoménologie. De plus, les manifestations de l'être ne sauraient manquer de croiser l'expérience chrétienne. Il est incontestable que la phénoménologie ouvre ainsi une voie de relation possible, ou du moins de bon voisinage¹⁰, avec ce qui est le plus propre à la théologie, c'est-à-dire avec la possibilité d'une convergence entre révélation et manifestation, étant donné que

¹⁰ J. M. S. Rosa, *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 129. En ce sens, J. M. Santos, «Metamorfoses do sagrado na modernidade: da filosofia como religião à experiência do sagrado na pintura», in *O fenómeno religioso. Anais Universitários. Ciências Sociais e Humanas* 6, Universidade da Beira Interior, Covilhã 1995, p. 160, affirme que, pour Merleau-Ponty, la philosophie (phénoménologique), loin d'ignorer le problème de Dieu, le radicalise. Cependant, Dominique JANICAUD soutient, dans *Le tournant théologique*, cit., p. 31, que dans ce processus, plus que voisine, la «phénoménologie a fini par devenir l'otage d'une théologie qui ne veut pas dire son nom». Ici, l'auteur fait référence à Lévinas, mais cette remarque vaut également pour Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, etc.

«D'accès à la vie n'existe qu'en elle, par elle, à partir d'elle. C'est seulement parce que d'ores et déjà, avant nous, depuis toujours, au commencement et comme ce Commencement même, une Vie absolue (la Vie unique et absolue de Dieu, qui n'est autre que cette Vie unique et absolue) est venue en soi en s'éprouvant soi-même dans l'épreuve pathétique du Premier Soi vivant – qui est son Verbe – que, dans cette venue en soi de la Vie absolue, dans l'épreuve qu'elle fait d'elle-même en son Verbe, nous sommes des vivants. Comment avons-nous accès à la vie? En ayant accès à nous-mêmes – dans ce rapport à soi en lequel s'édifie tout Soi concevable et à chaque fois un Soi singulier»¹¹.

De telle sorte que cette relation à soi, cet accès à nous-mêmes qui nous précède, n'est autre que ce dont nous résultons, c'est-à-dire processus de notre genèse dans la vie; car nous ne sommes pas parvenus en nous-mêmes simplement en devenant le *Soi* que nous sommes, mais aussi dans le processus éternel où la Vie absolue vient en elle-même. C'est uniquement dans ce processus, et surtout par lui, que les vivants viennent à la Vie¹². Nous sommes *des êtres vivants* parce que, dans l'épreuve singulière et irréductible de la «*nuît de notre chair*» (de l'invisible qu'est la Vie au sens henryen), nous sommes des êtres de l'invisible: «Nous ne sommes intelligibles que dans l'invisible, à partir de lui»¹³. Au-delà du corps, et bien plus que le corps, nous sommes une chair vivante, une chair invisible, intelligible dans l'invisible de la vie et uniquement à partir de lui.

¹¹ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 123.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Ainsi, dans la phénoménologie henryenne, c'est comme si le corps était «créé» et la chair «engendrée». Entre l'un et l'autre, y a-t-il un abîme? Dès lors, la réflexion doit se tourner vers la manière dont ces conceptions («création» et «génération») interviennent dans la phénoménologie de la chair en tant qu'élément essentiel d'une phénoménologie de la Vie, puisque nous partons de l'interprétation selon laquelle la chair se donne à partir de l'apparaître de la Vie. «Il se trouve précisément que ce *rapport de la chair au corps n'est intelligible qu'à partir de la chair et non à partir du corps*»¹⁴; puisque la chair vivante se donne dans l'autorévélation pathétique de la vie, nous sommes face à un mode de donation différent de celui du corps mondain.

La phénoménologie de l'incarnation permet alors d'appréhender ce qui doit être ajouté à la simple constatation du fait singulier qu'est la présence d'un «ego» au sein de l'apparaître originaire. En effet, qu'est-ce qui confère à ce fait sa pleine intelligibilité – ou plutôt son archi-intelligibilité¹⁵ – sinon l'intelligibilité johannique, comprise comme l'immanence propre au processus d'autogénération de la Vie? C'est dans ce mouvement que la Vie s'éprouve elle-même en tant qu'ipséité du Premier Soi, rendant manifeste qu'aucune vie n'est possible sans impliquer en soi l'ipséité d'un ego, tout comme il n'y a pas de *cogitatio* qui ne doive, en dernière instance, s'affirmer comme *cogito*.

La Vie est ce dont «parle Jean et que, la saisissant d'emblée comme la seule vie possible, une vie qui s'apporte elle-même en soi, il nomme Dieu»¹⁶. C'est à elle que, selon Michel Henry, Descartes

¹⁴ Ivi, p. 195.

¹⁵ Ivi, p. 95.

¹⁶ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 97.

donne le nom de *cogitatio*¹⁷, terme qui a été traduit par «pensée» et qui a servi à désigner l'apparaître dont toute réflexion, tout voir, toute *evidentia mentis* se trouvent exclus¹⁸. Par conséquent, le commencement ne se laisse pas penser comme l'avènement de quelque chose de nouveau; il renvoie, au contraire, à l'Ancien – ou plutôt: au plus originaire. C'est précisément vers ce plus ancien que le projet cartésien s'oriente délibérément, y cherchant son point d'appui pour instaurer un véritable commencement. Mais que signifie, au sens strict, commencer de manière radicale? Il s'agit sans doute de l'être, si l'on admet que rien ne pourrait advenir si l'être lui-même n'avait pas déjà, préalablement, déployé son essence, réunissant en lui – dans cette antériorité essentielle – tout ce qui est. Il

¹⁷ Michel Henry nous conduit à l'essence de *la cogitatio* en tant qu'autorévélation, que Descartes a supposée sous d'autres formes, qu'il ne nous est pas possible d'établir ici. À cet égard, nous renvoyons le lecteur aux trois premiers chapitres de l'ouvrage: M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 2011.

¹⁸ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., pp. 17-18: «Le commencement n'est pas le nouveau, il est plutôt l'Ancien et le plus ancien. C'est vers celui-ci que consciemment se tourne le projet cartésien afin de prendre appui sur lui et de pouvoir commencer. (...) Qu'est-ce qui commence en un sens radical? L'être assurément, s'il est vrai que rien ne serait si l'être n'avait d'ores et déjà déployé son essence propre, afin de recueillir en lui, dans son essence ainsi préalablement déployée, tout ce qui est. En quoi réside, plus précisément, l'initialité de ce commencement radical? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît – sinon l'apparaître lui-même en tant que tel? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de la chose et sa venue commençante à l'être: un tel commencement n'est encore que le commencement de l'étant. Initial, au sens le plus originel, l'apparaître l'est en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même».

reste cependant à préciser en quoi consiste proprement l'initialité de ce commencement radical. Qu'est-ce qui se trouve déjà donné avant toute chose, à l'instant même où elle surgit, sinon l'apparaître lui-même en tant que tel? C'est l'apparaître – et lui seul – qui institue l'initialité du commencement. Il ne le fait pas en tant que simple forme de l'apparition de l'être ou comme début de son avènement, car un tel commencement demeurerait encore au niveau de l'être. Au sens le plus originaire, l'apparaître est initial dans la mesure où il se manifeste d'abord à lui-même et en lui-même, dans une auto-affection qui fonde toute possibilité ultérieure de manifestation.

Pour Michel Henry, malgré les innombrables commentaires et tentatives de dépassement de la *cogitatio* tout au long de l'histoire de la philosophie, c'est en cette auto-affection que réside l'autorévélation dès lors que nous remettons en question le *voir* et cette modalité de la vie qu'est la vision. Car:

«Si le voir est certain, ce n'est donc plus dans l'opération de son voir, dans le dépassement intentionnel par lequel il se jette hors de soi vers ce qui se montre à lui dans la lumière de ce hors de soi. Ce n'est plus cette lumière du monde qui peut définir la vérité. Au contraire, cette vérité du monde a été mise hors jeu pour qu'une vérité plus haute à l'origine soit reconnue, qu'on appelle aussi certitude: la Vérité de la vie. Le voir est certain en tant que *cogitatio*.»¹⁹

Il existe donc une dissociation fondamentale entre un «voir douteux» et le «voir certain dans sa *cogitatio*», entre l'apparaître du monde et l'apparaître de la Vie. On retrouve ainsi à nouveau une

¹⁹ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 100.

duplicité de l'apparaître, «cette duplicité hors de laquelle la problématique cartésienne du *cogito* n'est plus possible»²⁰.

La révélation originaire de la Vie se produit dans la *cogitatio* du voir, dans la mesure où celle-ci se substitue à la vision intentionnelle dans le hors de soi.

Avec Descartes s'enracine alors l'idée de quelque chose comme une ontologie phénoménologique²¹ qui devient, chez Michel Henry, «*phénoménologie matérielle*». Dans celle-ci, ce n'est plus le fait d'apparaître par rapport à ce qui apparaît qui est considéré, mais bien son contenu phénoménologique: l'apparaître en tant que tel, sa matérialité phénoménologique. «À tout le moins, dit Descartes, il est certain qu'il me semble que je vois»²²; dans cette proposition décisive réside une signification forte de l'apparaître originaire, du «faire apparaître» – et c'est là la manière adéquate de nommer la phénoménalité. Ce n'est qu'à partir d'une phénoménologie radicale que nous pouvons comprendre la duplicité de l'apparaître, dans laquelle:

«*Videre* signifie voir au sens où nous l'entendons habituellement, percevoir à l'extérieur, devant soi, ce qui devient visible dans cet extérieur et par lui. *Videre* désigne l'apparition du monde. *Videor* désigne la semblance, l'apparence dans laquelle le voir se révèle à lui-même. C'est seulement parce que l'apparence dans laquelle le voir se révèle à lui-même diffère, en principe, de

²⁰ Ivi, p. 101.

²¹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 20.

²² M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 101.

l'apparence dans laquelle le voir voit tout ce qu'il voit, que la première peut être certaine alors que la seconde est douteuse.»²³

À la lumière de l'analyse henryenne, l'«*épochè*» cartésienne ouvre sans aucun doute une voie, dans la mesure où elle établit une distinction claire entre ce qui apparaît (*videre*) et l'apparence (*videor*) en tant que telle; et c'est cette dernière qui est en cause. C'est surtout en remettant en cause le milieu de visibilité sur lequel se fonde le «voir» – un voir «refusé» précisément parce que, selon la présupposition cartésienne «*at certe videre videor*», être et exister signifient *apparaître* et se *manifester*. À partir de la proposition cartésienne, on ne déduit pas une négation de la vision au profit de la pensée; on souligne plutôt l'impression immédiate de voir, puisque le texte de Descartes²⁴ continue – et, au-delà du voir, le philosophe considère le *sentir*. Celui-ci s'exprime dans le *videor*: «c'est comme sentir que la pensée va se déployer invinciblement avec la fulgurance d'une manifestation qui s'exhibe d'elle-même en ce qu'elle est et dans laquelle l'*épochè* reconnaît le commencement radical qu'elle recherchait»²⁵. Si:

«Confier à la pensée le dévoilement de la *cogitatio* dans sa réalité – et ainsi de toute réalité –, c'est la reconnaître comme la voie d'accès à celle-ci, la méthode de toute connaissance sûre d'elle-même et capable d'atteindre la réalité en elle-même et telle qu'elle est. Ainsi se recompose l'identité merveilleuse de la méthode et de son objet, impliquée dans

²³ M. Henry, *Incarnation...* p. 101.

²⁴ R. Descartes *Meditações sobre a filosofia primeira*. Introdução, Tradução e Notas Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1992, p. 126. *Segunda meditação*.

²⁵ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 28.

le titre grec de la phénoménologie. La méthode, c'est la pensée intentionnelle, l'objet, c'est cette même pensée, c'est la *cogitatio*, dont la révélation est confiée à la *clara et distincta perceptio* et réduite à celle-ci. *Adaequatio rei et intellectus*: l'adéquation de la connaissance à son objet retrouve sa profondeur présocratique.»²⁶

Michel Henry dénonce ici la critique qui *nie l'importance* de la singularité de la vie, de la *cogitatio* et de *son existence réelle*. Husserl visait les essences; il avait déclaré que «la phénoménologie n'est pas un roman» et que l'histoire singulière de Pierre ou d'Yvette, par exemple, n'a aucune signification ni portée transcendante. Ainsi, la *cogitatio* et *son existence réelle n'auraient aucune importance*. Car enfin «la phénoménologie n'est pas un roman qui nous raconte l'histoire de Pierre ou d'Yvette. Que le premier ait faim, que la seconde s'angoisse en apprenant qu'elle a une grave maladie»²⁷, rien de tout cela n'aurait d'importance pour la phénoménologie. Celle-ci se veut une science rigoureuse, eidétique, pour laquelle ne comptent pas les propositions et les jugements singuliers, dont la validité implique l'universalité; mais cela:

«ne saurait dissimuler une question philosophiquement incontournable, *celle de la possibilité de tels jugements*. Que la faim de Pierre ou l'angoisse d'Yvette ne signifient pas grand-chose pour la science (alors même que, sous un autre regard, sous le regard du Christ par exemple, ces vies singulières pourraient bien être l'essentiel: «J'avais faim et vous m'avez donné à manger», «j'avais soif», etc.) ne dispense pas de se demander comment il se fait que les modalités de sa propre

²⁶M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 104.

²⁷ Ivi, p. 107.

vie se révèlent à chaque fois à celui qui les éprouve, pourquoi et comment elles sont précisément les siennes, dans leur présence originale parfois écrasante, dans leur existence réelle et en effet singulière. Seules ces «*cogitationes singulières*», leur possibilité phénoménologique en tant qu'auto-révélation une fois établie, peuvent donner lieu, semble-t-il, à des «jugements singuliers», aussi inintéressants soient-ils. La même remarque vaut au sujet de l'existence réelle de la *cogitatio*: pas plus que sa singularité, sa réalité ne saurait être écartée comme dépourvue d'intérêt.»²⁸

La vie réelle et singulière de Pierre ou d'Yvette échappe donc au regard. Et c'est en dehors du flux temporel husserlien²⁹ que la vie simple, singulière et *sans intérêt scientifique* «naît». Pour Husserl, les phénomènes subjectifs se présentent comme un «flux héraclitéen»³⁰, de telle sorte qu'il n'est pas possible de les appréhender dans des

²⁸ Ivi, ppp. 107-108.

²⁹ Ivi, p. 105: «C'est ce que Husserl constate lui-même, avec un extrême déplaisir. Le flux temporel des impressions subjectives dont l'apparition était confiée au regard intentionnel de la forme du flux, où la vie s'autodétruit au lieu de se révéler, reçoit à partir de 1907 le nom plus approprié de «flux héraclitéen»: ce défilé d'apparitions évanescences, où rien ne demeure, où tout va au néant – qui porte à jamais le deuil de la réalité. Non pas que celle-ci y disparaisse à proprement parler, mais parce qu'elle n'y est jamais venue. Parlant de ces «phénomènes purs» que sont les sensations réduites à leur donation temporelle subjective, Husserl leur refuse la capacité de constituer une dimension d'être spécifique, ce qu'il appelle une «région», ou un «champ». «Nous nous mouvons dans le champ des phénomènes purs. Mais pourquoi dis-je champ? C'est plutôt un flux héraclitéen perpétuel des phénomènes.»

³⁰ Ivi, p. 106.

concepts fixes; car, dilués dans le flux de la vie, ils se trouvent «dis-crédités» par cette dissolution. Cependant, c'est à partir de la vie singulière et réelle qu'intervient un tournant et un renversement thé-matique: ce n'est pas dans l'essence idéale de la vie que réside la question, mais dans sa réalité pathétique.

Le remplacement de l'existence singulière de la vie par son essence conduit à l'effondrement phénoménologique et ontologique de la *cogitatio* singulière en tant qu'évidence première (*videor*), antérieure au *cogito* (*videre*). Même dans le «flux héraclitéen» de Husserl³¹, nous trouvons un point fixe: la permanence et la forme du flux, qui constituent la permanence d'une essence, «structure ek-statique tridimensionnelle de la forme du flux opposée au contenu sensible qui s'écoule et lui prescrivant *a priori* son destin»³².

À première vue, le tournant semble consister en la substitution d'un objet (à savoir les modalités concrètes de la vie transcendantale que sont les *cogitationes* réelles et singulières). D'autre part, ce remplace-ment concernerait l'ensemble des essences et des formes d'essences qui déterminent *a priori* leurs propriétés. Néanmoins, la phénoménologie ne se limite pas – et ne doit pas se limiter – à la simple constatation, bien que, d'un point de vue gnoséologique, l'ancrage du «nouvel» objet de la méthode semble incontestable, puisqu'il doit:

«Prendre en vue l'essence de la *cogitatio*, ce noyau d'intelligibilité et d'être qui fait, en chaque *cogitatio*, ce qu'elle est à chaque fois, en déterminant l'ensemble des propriétés

³¹ Ivi, p. 109: «Dans les *Leçons* de 1905, il s'agit de la substitution de la forme du flux au flux lui-même et à son contenu évanescant».

³² Ivi, p. 109.

qui lui appartiennent par principe, instituer ainsi un discours apodictique rationnel susceptible d'énoncer *a priori* la validité de ces propriétés, voilà ce qui se substitue avantageusement à leur lecture incertaine, fondée sur des facticités insaisissables. L'effondrement phénoménologique et ontologique de la *cogitatio* singulière dans le voir de l'évidence qui devait en assurer l'existence, le remplacement de celle-ci par son essence, par l'essence de la vie à partir de laquelle toutes les propriétés essentielles de cette vie pourront être déterminées avec assurance – ces deux caractéristiques du tournant thématique de la méthode vont de pair dans les grands textes. C'est immédiatement après avoir mis en doute «la possibilité d'une phénoménologie de la conscience pure», c'est-à-dire des phénomènes subjectifs emportés dans un flux héraclitéen, que le § 21 des *Méditations cartésiennes* avance la solution. L'évanescence des modes subjectifs selon lesquels se donnent les objets peut être surmontée parce que «ces modes, aussi ondoyants qu'ils puissent être et aussi insaisissables qu'en soient les derniers éléments, ne sont pas cependant fortuitement et arbitrairement variables. Ils demeurent liés à une structure typique qui est toujours la même et qui ne peut être brisée, tant qu'il doit s'agir d'une conscience d'une telle entité déterminée» (...). Tel est le cas, nous l'avons vu, de la forme du flux lorsqu'il s'agit des phénomènes temporels subjectifs.»³³

Comme nous l'avons déjà souligné, dans une phénoménologie générale et non régionale, ce ne sont pas les «objets» qui importent,

³³ Ivi, p. 109.

mais leur mode de donation, c'est-à-dire leur apparaître. En considérant cela, nous opérons le tournant thématique. Il ne s'agit plus d'étudier un éventuel remplacement d'un objet par un autre, mais de nous tourner vers la manière dont il se donne ou se manifeste. C'est de ce mode de révélation que la phénoménologie henryenne se revendique; elle s'efforce de justifier – «narrativement», dirions-nous – la révélation originaire qu'est la vie.

Si l'une des caractéristiques essentielles de la philosophie est de tendre vers le «transcendantal», il lui incombe d'élucider, par exemple, comment le pouvoir que nous avons de mouvoir notre main pour saisir un objet constitue une possibilité en général. Quelle instance nous confère une telle possibilité? Quelle est sa matière phénoménologique? C'est dans l'autorévélation de la vie que la phénoménologie de Michel Henry fonde proprement l'avènement à soi-même de ce pouvoir; un tel accès de la vie à elle-même lui confère son essence *pathétique*. Elle reçoit d'elle-même ses déterminations phénoménologiques et ontologiques radicales et rigoureuses. Car nous ne vivons pas en étant réduits à l'apparaître du monde, dans la forme vide de son *ek-stase*, mais dans un «monde» considéré dans son contenu concret, fait de choses réelles et de corps vivants, par lesquels et en lesquels les hommes vivent et agissent: c'est le *monde sensible*, celui des sensations et des impressions les plus humbles, c'est-à-dire *la vie même*.

Les recherches henryennes sur le corps nous ont conduits vers une transformation radicale de la conception du corps, qui se dessine plus nettement lorsque son mode d'apparition est explicitement remis en question; car la voie d'accès au corps, à *notre corps*, est d'abord donnée par la vie. C'est dans *Incarnation*, plus précisément au para-

graphe § 23³⁴, que Michel Henry approfondit cette question en décrivant le corps comme principe d'expérience. En ce sens, c'est la vie qui se charge de la révélation du corps, une révélation originaire de notre corporéité et confiée à elle seule: une chair vivante, une «*corporéité originaire invisible* donc, dépouillée de tout caractère mondain aussi bien que du pouvoir de donation en un monde – pourvue au contraire de toutes les propriétés phénoménologiques qu'elle tient de sa phénoménalisation dans la vie»³⁵. C'est d'ailleurs dans ce paragraphe précis que nous trouvons le principe qui a guidé nos interrogations et notre problématique fondamentale: le *corps*, la *chair* et *l'affectivité*.

C'est dans cette corporéité originaire que réside sans doute la «certitude» que nous avons tant recherchée, mais, surtout, elle invite à une méditation sur *la vie* visant à lui redonner sa pertinence et son sens au sein de la philosophie. La prise en compte de l'œuvre de Michel Henry est donc essentielle pour la phénoménologie, incontournable même, cela en dépit des critiques de Dominique Janicaud concernant le «tournant théologique». Et il convient de se demander, avec Michel Henry:

«Quelles propriétés notre corporéité originaire tient-elle de la vie? Cela revient à demander: comment la vie révèle-t-elle et que révèle-t-elle – de telle sorte que ce qui est révélé par elle soit précisément l'ensemble des propriétés constitutives de cette corporéité originaire dont nous parlons et qui est la nôtre? Notre question renvoie donc à ce que nous savons. La vie révèle de telle manière que ce qu'elle révèle ne se tient

³⁴ Ivi, p. 172: «§23. *La génération de la chair dans la Vie absolue. Caractères phénoménologiques originaires de la chair découlant de cette génération.*»

³⁵ Ivi, p. 172.

jamais hors d'elle – n'étant jamais rien d'extérieur à elle, d'autre, de différent, mais elle-même précisément. De sorte que la révélation de la vie est une auto-révélation, ce «s'éprouver soi-même» originaire et pur en lequel ce qui éprouve et ce qui est éprouvé ne font qu'un. Mais cela n'est possible que parce que le mode phénoménologique de révélation en lequel la vie consiste est un *pathos*, cette étreinte sans écart et sans regard d'un souffrir et d'un jouir dont la matière phénoménologique est l'affectivité pure en effet, une impressionnalité pure, cette auto-affection radicalement immanente qui n'est autre que notre chair.»³⁶

C'est un pas décisif vers une *phénoménologie de la chair* (au sens du génitif subjectif) dans la mesure où ce passage met en avant un point précis: la transformation radicale de la conception du *corps*, cette conception devant le situer désormais au *cœur* de la vie et non dans son apparaître au monde. Le corps ne correspond alors plus à un objet extérieur à la manière des *choses*, mais à une chair; une chair qui advient de la vie: *notre chair, la chair que nous sommes*.

*«La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance, sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même.»*³⁷

Comprendre l'œuvre de Michel Henry et les enjeux liés à son interprétation ne dépend pas uniquement de l'inscription de cette

³⁶ Ivi, p. 173.

³⁷ Ivi, p. 174.

œuvre dans une tradition ou, au contraire, d'une rupture totale avec celle-ci. Pourtant, notre philosophe appartient au mouvement phénoménologique dans lequel «dès les premières lignes de *L'Essence de la manifestation*, la phénoménologie (...) se présente comme une critique du “principe des principes” de la phénoménologie husserlienne, l'intuition»³⁸. D'où «la découverte de ce qu'Henry appellera plus tard la “duplicité de l'apparaître”, soit l'opposition entre le caractère invisible et secret de la manifestation de la vie et la visibilité du monde, *un événement de sa propre existence*»³⁹.

Dans notre tentative de «désobstruction» de la phénoménologie avec Michel Henry, nous nous sommes toutefois heurtés à certains points problématiques, notamment lorsqu'il s'est agi d'accepter l'élargissement des possibilités de la phénoménalité en général: du corps à la chair, et de celle-ci au *pathos* de la vie. Il importe donc de démontrer avec Henry la possibilité d'un phénomène inconditionné et irréductible qui n'est pas seulement une «illusion de possibilité», mais bien une réalité phénoménologique. Comme l'affirme Jean-Luc Marion⁴⁰, Husserl, tout au long de sa recherche, a maintenu une conception du phénomène en tant que déterminé par sa dualité intrinsèque: «le mot “phénomène” est ambigu en raison de la

³⁸ S. Laoureux, *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Les Éditions du CERF, Paris 2005, p. 23.

³⁹ P. Audi *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Les Belles Lettres, Paris 2006, p. 29.

⁴⁰ J-L Marion., «Le phénomène saturé». In: *Phénoménologie et théologie*, Éditions Critérion, Paris 1992, pp. 79-128, p. 91.

corrélation essentielle entre l'apparition et ce qui apparaît⁴¹. Le phénomène est donc ce qui apparaît comme corrélat de l'apparition.

S'il y a quelque chose, aussi infime soit-il («nous», par exemple), alors il doit y avoir derrière cela une puissance aussi grandiose que la Vie pour rendre possibles ce «nous» et notre être. Cette Vie qui ne faillit jamais et qui s'accomplit dans le *pathos* de l'ipséité de chacun de nous. Pourquoi Michel Henry a-t-il ainsi «compromis» la phénoménologie en remettant en question la notion même de phénomène? Pourquoi s'est-il tant consacré à proposer l'inversion de la phénoménologie? La réponse est la suivante: parce que le «moi» de chacun de nous ressent la vie dans sa propre chair, au cœur de la passivité d'une chair pathétique. C'est là le point de départ d'une compréhension phénoménologique de l'existence, et bien au-delà: il s'agit du point de départ originaire pour la compréhension d'une *phénoménologie de la chair*. Or, il est clair que la chair signifie l'intériorité du corps vécu et subjectif, dont le trait fondamental est la passivité, mais aussi l'activité. Chez Michel Henry, le *corps* s'efface pour laisser place à la chair, lui assurant sa continuité, donne la continuité à la *chair*.

Lorsque nous tournons notre attention vers un point d'interprétation plus précis, à savoir celui de *l'auto-révélation de la vie* dans *Incarnation*⁴² – où cette auto-révélation se manifeste comme un *pathos* dans l'auto-impressionnalité d'une chair –, nous sommes ramenés au cœur d'une *phénoménologie de la chair*. De là découle le moment final de l'inversion phénoménologique, où l'on assiste au

⁴¹ J. M. S. Rosa, *O primado da relação: da intencionalidade trinitária da filosofia*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2007, p. 221.

⁴² M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 241.

remplacement de l'apparaître du monde (où se produit l'apparition des corps) par l'apparaître de la vie dans une affectivité transcendante qui rend la chair possible.

Ainsi, notre propre chair ne se donne qu'à partir de la révélation pathétique de la vie. C'est la Vie qui fait de nous des êtres vivants; la Vie qui, immergée en elle-même, nous submerge dans une passivité radicale de nous-mêmes envers nous-mêmes. Cette Vie se trouve au plus intime de notre être. La présence d'un «moi» ne réside pas dans une vie artificielle, mais dans une Vie absolue dans laquelle s'inscrit la *phénoménologie henryenne de la chair*.

La réflexion de Michel Henry s'inscrit dans la tradition phénoménologique française tout en la déplaçant radicalement. Au lieu de privilégier la manifestation du monde comme horizon de visibilité, Henry propose une phénoménologie de la vie qui prend pour point de départ l'auto-affectation originaire de la vie en elle-même. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'articulation entre chair et révélation dans son œuvre: la phénoménologie de l'incarnation henryenne cherche à montrer que la véritable manifestation ne se produit pas dans le monde extérieur, mais dans l'intériorité radicale de la vie qui se sent elle-même.

Pour Henry, la phénoménologie classique est restée liée à une conception de la manifestation comme apparaître dans l'horizon du monde. Même lorsque Merleau-Ponty introduit le concept de «chair du monde», la phénoménalité continue d'être pensée en termes de visibilité, d'extériorité et d'ouverture. Henry, au contraire, soutient qu'il existe une forme plus originaire d'apparaître: l'auto-révélation de la vie en elle-même, antérieure à toute extériorisation mondaine.

La notion de chair occupe une place centrale dans cette reconfiguration. Elle ne doit pas être comprise comme un corps physique ou comme un objet du monde, mais désigne la dimension sensible de la vie qui s'éprouve intérieurement. La chair est ce qui ressent et qui, en ressentant, se ressent soi-même. Elle n'est pas un objet face à un sujet; elle est le mode même par lequel la vie se manifeste à elle-même. La chair est donc la condition de possibilité de toute expérience, car c'est en elle que la vie s'affecte et se révèle originellement.

Cette conception conduit Henry à distinguer radicalement le corps objectif et le «corps de chair». Le premier est perçu dans le monde et décrit par la science. Le second est le corps vécu, celui qui souffre, qui ressent la douleur, le plaisir ou la joie. Il s'agit d'une dimension invisible du corps, car elle ne se situe pas dans le champ de l'objectivité. Cette invisibilité n'est pas une absence de manifestation; elle indique une modalité de révélation plus profonde, s'accomplissant dans l'intériorité absolue de la vie.

C'est précisément à ce stade qu'apparaît le lien entre chair et révélation. Pour Henry, toute révélation authentique est une auto-révélation de la vie. Elle se révèle à elle-même dans la pure immanence de l'auto-affection. Cette thèse prend une dimension décisive lorsque Henry rapproche sa phénoménologie de la tradition chrétienne. S'inspirant du prologue de l'Évangile de Jean – «le Verbe s'est fait chair» –, il interprète l'incarnation non seulement comme un événement historique ou théologique, mais comme l'expression paradigmatique de la structure phénoménologique de la vie.

Dans la perspective henryenne, l'incarnation révèle que la vérité de la manifestation ne se trouve pas dans le monde, mais dans la vie qui se ressent intérieurement. La chair est le lieu de cette révélation

car c'est en elle que la vie s'éprouve sans distance, sans représentation et sans médiation. Ainsi, la phénoménologie de l'incarnation montre que la subjectivité humaine participe de cette structure originaire: chaque individu est un être vivant qui fait l'expérience de lui-même dans la chair. La subjectivité n'est donc pas un sujet transcendantal qui constitue le monde, mais une vie qui se révèle à elle-même avant toute relation avec l'extérieur.

Cette approche permet à Henry de critiquer ce qu'il appelle la «barbarie» de la culture moderne, caractérisée par le primat de l'objectivité, de la technique et de l'extériorité. En réduisant le réel à ce qui peut être vu, mesuré ou représenté, la modernité oublie la dimension la plus originaire de l'expérience: la vie qui se sent elle-même dans la chair. Récupérer cette dimension signifie retrouver la source de toute subjectivité, de toute affectivité et de toute révélation.

En somme, la phénoménologie de l'incarnation développée par Michel Henry propose une transformation profonde du projet phénoménologique. En déplaçant le centre d'intérêt de la manifestation du monde vers l'auto-affection de la vie, Henry redéfinit la notion de chair comme le lieu originaire de la révélation. La chair n'est pas simplement le corps dans le monde, mais l'intériorité vivante où la vie s'éprouve et se révèle à elle-même. Ainsi, l'incarnation devient la clé pour comprendre non seulement l'expérience religieuse, mais la structure même de la subjectivité humaine et de la phénoménalité en tant que telle.

Considérations finales

Dans la conclusion d'*Incarnation*⁴³, Henry affirme que ce que nous avons «à dire, c'est que la nouvelle intelligibilité qu'exige l'élaboration de la question du corps, *pour autant que notre corps n'est pas un corps mais une chair*, est totalement étrangère à ce que nous entendons depuis toujours sous le titre d'intelligibilité»⁴⁴. Cette affirmation délimite ce qui nous a occupé dans ce travail: malgré la thèse selon laquelle notre corps n'est pas un corps mais une chair, Michel Henry indique que c'est précisément parce qu'il n'est pas un corps-objet, mais un corps capable de ressentir, que notre chair réelle est archi-intelligible, car révélée en soi dans la révélation de la Vie.

C'est dans cette révélation que toute chair est possible, que toute chair vivante est donnée dans son auto-impressionnalité pathétique. C'est dans *l'Archi-pathos* de l'Archi-passibilité que la chair trouve sa possibilité phénoménologique; et c'est dans cette possibilité que se joue la continuité du corps qui ressent dans la chair. Nous sommes ainsi constamment renvoyés à une phénoménologie de *l'incarnation*.

Précédant toute chair comme son avènement à elle-même – c'est-à-dire comme son *incarnation* –, se tient le «principe de la Vie» qui fonde *la chair* dans son intériorité phénoménologique et sa naissance transcendante. Lorsque Michel Henry traite de *l'incarnation du Verbe*, il ne se réfère pas seulement au verset johannique; il souligne que c'est dans *le Verbe lui-même* que s'accomplit le «*se faire chair*», sans lequel aucun Soi charnel vivant n'aurait été possible.

C'est là la sagesse de la chair, la manière de se présenter la plus ancienne et la plus radicale: celle de l'Intérieur, de «l'invisible», de

⁴³ Ivi, p. 361: «Conclusion: Au-delà de la phénoménologie et de la théologie: l'Archi-intelligibilité johannique».

⁴⁴ Ivi, p. 365.

l'intériorité en tant que telle. Nous nous demandons alors: en quoi consiste cette intériorité? Cette manière plus originaire de «se montrer»? Nous comprenons qu'il ne s'agit pas, à *l'Intérieur*, d'une reproduction intériorisée d'un premier «Dehors»⁴⁵. À l'Intérieur, il n'y a pas de distanciation. Cela ne ressemble pas à un monde: c'est la Vie. Une vie ressentie et vécue immédiatement, coïncidant avec elle-même en chaque point, et qui, immergée en soi, s'accomplit toujours comme *pathos*.

Ainsi, la chair n'est sensible que dans ses déterminations pathétiques invisibles; c'est ainsi qu'elle est comprise par la Vie, là où se trouve le *Logos* de la Vie, *l'archi-intelligibilité* johannique. «Lorsque Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance, ce n'est plus un corps matériel inerte et aveugle qu'il jette hors de soi, c'est une chair qu'il génère en lui, hors du monde, dans le procès de son auto-génération en son Verbe»⁴⁶. Michel Henry nous présente ainsi la corrélation entre la chair et une *Archi-Révélation* étrangère au monde: la chair s'enflamme comme substance de sa propre révélation. Cette corrélation décisive concerne non seulement toute incarnation, mais surtout l'Incarnation *chrétienne*.

La quête fondamentale de Michel Henry portait sur le phénomène originaire constitué en la vie elle-même, car il n'y a pas de vie sans chair. Si, d'une part, l'on vit intérieurement un «corps» au point de coïncider avec lui dans l'exercice de ses pouvoirs (voir, entendre, bouger, avoir faim), on entre alors dans une pure subjectivité où l'on ne se distingue plus de ce sentir. Mais, d'un autre côté, nous vivons

⁴⁵ M. Henry, *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*, 2e éd. PUF, Paris 2010, p. 16.

⁴⁶ M. Henry, *Incarnation*, cit., p. 366.

aussi ce corps extérieurement, car nous pouvons le voir et le toucher comme un objet.

Si la critique henryenne s'est cristallisée autour de la distinction entre *corps* et *chair*, c'est finalement parce que le corps n'est possible qu'une fois supposée une chair révélée à elle-même dans l'autorévélation pathétique de la vie. L'incarnation révèle ainsi notre propre génération dans la vie et rend possible notre naissance transcendante. Le point central de la pensée henryenne réside dans cette manifestation de la Vie qui, en se donnant dans la chair, porte en elle sa propre sagesse.

Icône et surpuissance

T. Sabourin

Abstract

The text explores the status of the icon at the intersection of phenomenology and theology. The central problem lies in the inherent paradox of the icon: establishing a relation mediated by the visible with the absolute, where immanence and transcendence merge while remaining independent. The method adopted develops through two preliminary clarifications: the first extends the act of gazing to the entire subjective being (involving soul, intellect, and action beyond mere sight); the second traces an ontological and visual distinction between the icon and the modern image, also resorting to the analogy between vision and the linguistic sign so as not to reduce visibility to a mere visual datum. The conclusions highlight that a phenomenology of the icon is possible only by grounding it on the concepts of subjective power and "overpower" (*surpuissance*), which are uniquely capable of explaining how the paradox of transcendence is actualized in its phenomenological and theological dimensions.

Keywords: Icon, Phenomenology, Theology, Overpower, Transcendence

Introduction

Une phénoménologie de l'icône est avant tout celle de l'ambition qu'elle porte: la mise en œuvre d'une relation à l'absolu médiée par le visible. D'un point de vue philosophique, l'icône constitue donc un phénomène dans lequel se croisent le sens phénoménologique et le sens métaphysique de la *transcendance*. Dans les deux cas le concept entraîne le même paradoxe: celui d'une relation dans laquelle les deux termes doivent constituer une unité telle qu'ils se fondent l'un dans l'autre tout en conservant chacun leur indépendance. A renoncer à ce paradoxe, la phénoménologie

retomberait en phénoménisme. En métaphysique, et plus précisément en théologie, la transcendance est celle du divin à l'égard de l'homme, qui veut que Dieu soit à la fois Absolu et créateur en relation avec la créature.

Une phénoménologie de ces paradoxes dans l'icône nécessite deux mises au point préjudicielles. La première concerne la réduction de l'exercice du regard à l'activité visuelle, alors que celui-ci ne peut se comprendre que dans son effectuation concrète qui engage l'être subjectif dans toutes ses dimensions. Si Descartes remarquait que ce n'est pas l'œil qui voit, mais l'âme, il faut en ce sens aller plus loin encore: l'acte du regard est l'œuvre de tout l'être subjectif, voyant, mais aussi sachant, croyant et agissant. La seconde mise au point établit, sur cette base, la distinction entre le type d'image dont relève l'icône et ce que j'appellerai ici l'*image moderne*, en fondant cette distinction à la fois dans des modes de l'appréhension visuelle et dans des assomptions ontologiques. Ces mises au point rendent possible une phénoménologie de l'icône reposant sur les concepts de pouvoir subjectif et de surpuissance, seul à même de faire concevoir la manière spécifique dont le paradoxe de la transcendance y est mis en œuvre dans ses dimensions phénoménologique et théologique.

1. Voir de tout son être: l'icône et son monde

a. La référence absolue

L'icône ne peut se comprendre que si l'on prend garde à ne pas réduire le phénomène de la visibilité à celui du *visuel*. On le comprendra par une analogie entre la vision et le signe. Dans les conceptions modernes, la relation entre le signe et son référent est

tenue pour conventionnelle. Le signe tire alors son sens non de cette référence, mais de sa place dans un système d'oppositions. Rien de la réalité de la chose ne détermine le signe, seules les oppositions entre signes font sens. Dans ces conditions, l'expérience de voir du rouge reste secondaire dans le sens du mot «rouge», déterminé avant tout par un système d'oppositions. C'est la langue qui fixe, ainsi, une différence entre le rouge et l'orange, l'orange et le jaune, le jaune citron et le jaune d'or, le jaune d'or et le jaune moutarde, et qui finalement, constitue la couleur, ce que semble attester le fait qu'à l'œil attentif, ces nuances de jaunes ne font – dans telle casque dorée peinte par Rembrandt – qu'un seul et même «jaune». Et pourtant, il va de soi que si l'épreuve subjective correspondante n'a pas été faite, le sens du mot reste formel et vide: la référence fondamentale n'est donc pas l'objet, mais une référence que je dirai «absolue», parce qu'elle n'est pas une relation, mais une impression auto-affection, référence absolue qu'atteste l'impossibilité de définir les qualités sensorielles par des moyens uniquement linguistiques. Et ce qui vaut de la couleur vaut pour le sens de manière général, même le plus abstrait.

Dans l'image moderne, c'est précisément le visible subjectivement éprouvé, la couleur, qui fait office de signifiant. Et de la même manière que la réalité du référent ne détermine pas le signe linguistique, il n'y a rien de la réalité d'une chose dans la peinture qui la figure¹. Et pourtant là encore une référence est nécessaire.

¹ C'est même une exigence exprimée par Alberti dans son *De pictura*: l'or ne doit pas être représenté par de l'or. Alberti écrit ainsi: «c'est avec des couleurs plutôt qu'avec de l'or que je m'efforcerais d'imiter cette abondance de rayons dorés frappant de tous côtés les yeux de ceux qui regardent», Leon Battista Alberti, *De Pictura*, tr. fr. *La peinture* Thomas Golsenne, Bertrand Prévost, revue par Yves Hersant, Paris, Seuil, 2004, II, §49, *op. cit.* p. 175.

L'aspect figuratif fondamental de l'image moderne permet de le déceler: elle représente l'*espace*, c'est-à-dire le vide. Or le référent de la figuration du vide n'est pas l'espace mais une impression: celle de l'extension du le corps subjectif capable d'apprécier les distances par le geste (étendre le bras pour saisir un objet, faire quelque pas pour gagner une place, etc.). Le corps subjectif capable d'éprouver son propre mouvement dans l'auto-affection, est lui-même le savoir originaire de ce que signifie «espace», et l'éprouve de manière aussi immédiate qu'il éprouve des qualités sensorielles: *la vérité de l'espace est le geste*. L'espace se figure dans un signe dont le référent est un geste auto-affectif fondé dans l'impression immédiate de l'unité d'un corps capable de mouvements déployés dans l'espace et le temps. Seule cette référence absolue permet de voir le plan du tableau comme un espace métrique: si le corps subjectif n'est pas déterminé par la mesure, n'est pas un «espace», il en constitue la condition transcendante et l'espace mesurable n'est que la relation des gestes les uns aux autres.

Chacun de ces gestes est concevable comme ce que Michel Henry² a conçu comme pouvoir subjectif, car chacun constitue une *potentialité subjective, disponible sans nécessiter son actualisation, qu'elle soit directe ou médiée par des représentations*. Le geste potentiel est une *puissance phénoménologique* relevant d'une phénoménalité originale: celle du se-sentir-capable, énigmatique pour une psychologie explicative, mais évidente pour le regard phénoménologique. C'est dans ces potentialités que le signe visuel trouve sa vérité: devant le tableau, tandis que le support de l'image est perçu comme une surface opaque

Ce principe est également au cœur du discours cartésien sur l'image dans la *Dioptrique*.

² Dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Puf, 1965, puis de manière exemplaire dans *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000.

et impénétrable), le lieu fictif se figure par référence aux gestes potentiels du spectateur³. Ains, être figuré signifie, non pas comme dans la perception, être saisi comme ce qui peut trouver sa vérité dans l'effectuation d'un geste, mais la trouver dans une potentialité qui ne peut être effectuée (actualisée); c'est le sens du *fictif*.

b. L'icône et le tableau: présence et absence

C'est donc de tout le corps subjectif, et en réalité de tout l'être subjectif, de toute la culture et de toute l'existence, que l'image est *vue*. Cela implique d'entreprendre l'analyse dans un tout autre cadre que celui de la réduction du voir à l'activité visuelle, comme le remarquait déjà H. G. Gadamer dans *Vérité et méthode*, lorsqu'il notait que le tableau moderne constitue le modèle de l'œuvre d'art qui se présente comme «coupée de toutes ses liaisons avec la vie»⁴ dans une hypothétique dimension esthétique pure du réel: jaune citron sans citrons, jaune moutarde sans moutarde, jaune d'or sans or... visible sans monde⁵. Or le concept d'horizon phénoménologique rend évident qu'on ne *voit* pas le même jaune avec ou sans moutarde... et l'icône n'échappe pas à cette règle: l'aborder comme une «œuvre

³ Je me fonde dans cette analyse sur le principe général de la conception husserlienne de la conscience d'image comme «double appréhension». Voir à ce sujet Hua XXII, *Phantasie; Bildbewusstsein, Erinnerung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980 (tr.fr R. Kassis et J-F. Pestureau, *Phantasia conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Million, 2002).

⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tr. fr. P. Fruchon, J. Grondin et g. Merlot, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 153.

⁵ On constate exemplairement cette conception chez André Malraux (*Le musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1996, collection «Folio essais», p. 12), ou encore chez Etienne Souriau (*La correspondance des arts. Eléments d'esthétique comparée*, Paris, Flammarion, 1969, p. 30).

d'art»⁶ ou un «tableau» dans ce que Gadamer a qualifié de «réduction esthétique»⁷ constituerait évidemment une erreur.

L'icône n'est pas une *image moderne*. C'est d'abord une version d'un *type* (c'est-à-dire un ensemble de caractéristiques de l'image qui sert de trame dans la tradition byzantino-slave) parce que ceux qui y sont figurés présentent toujours une valeur qui transcende la particularité de leur existence empirique. Le saint vaut comme étant «à l'image et ressemblance» de Dieu, et non par les particularités de son visage pour elles-mêmes. Ce qui apparaît en lui à travers ces particularités, c'est sa ressemblance avec la Sainte Face. Et comme le Christ est défini théologiquement, il apparaît selon des modalités qui indiquent ses propriétés théologiques et définissent par là même le *type* de l'icône. Ainsi, Lorsque Sergei Boulgakov indique dans *L'icône et sa vénération*, que l'icône du Christ «du point de vue immédiat [...] est un genre de portrait»⁸, il précise aussi que celle-ci «représente son image humaine où transparaît aussi sa divinité», c'est-à-dire son «image noétique», son essence⁹. Ce «portrait» ne représente pas l'aspect, mais la *personne*, car «le corps est le vaisseau ainsi que l'outil et la forme de l'esprit qui vit en lui. Et cette unité de l'esprit et de la chair est insécable»¹⁰. Par opposition, le *portrait de particulier*, même s'il s'agit du portrait d'un personnage public qui instancie une fonction, vise de manière naturaliste à fixer les traits *dans leur*

⁶ Mais cette remarque peut être étendue à la manière dont, modernes, nous regardons, de manière générale, les œuvres culturelles, quelle que soit la tradition artistique à laquelle elle appartient. Cette question engage de la sorte tout le domaine de ce qui peut être compris sous le titre d'«art sacré».

⁷ H. G. Gadamer *Vérité et méthode*, p. 152 *sq.*

⁸ S. Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, tr. fr. Constantin Andronikof, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1996, p. 63.

⁹ *Ibid.*, j'ajoute les italiques.

¹⁰ S. Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, p. 64.

particularité. Ces portraits n'ont pas de force propre comme l'*imago* ou le portrait impérial des latins qui participent de la réalité de leur prototype. Ils ne participent pas de la réalité de ce qu'ils figurent, ce sont des signes conventionnels, ils n'expriment pas d'essence noétique, tout au plus une disposition psychologique.

Or cette *conception* que l'on a de la nature de l'image détermine la manière dont elle apparaît. La distinction, dans le *Sophiste*, entre *eikon* (εἰκών) et *fantasma* (φάντασμα) permet de le saisir en les associant à l'icône et au portrait moderne. Alors que l'εἰκών est l'expression d'un type invisible dans l'ordre spatio-temporel (une visibilisation de l'invisible) le φάντασμα est la reproduction d'un autre exemplaire déjà visible du type invisible. L'icône est produite à partir d'un principe interne vivant, animateur et producteur, alors que le fantasme (image moderne) ne fait que singer la production de l'εἰκών en produisant un visible par reproduction non du processus de production, mais de la simple apparence d'un exemplaire déjà visible sans en saisir le principe producteur interne.

Ainsi, ce que Boulgakov qualifie d'image noétique (essence) est tout autre chose qu'un *eidos* abstrait: la première est un principe générateur universel, qui se retrouve dans tous les visages de saints, alors que le second est un principe d'individuation non pas générateur, mais le résultat d'une abstraction. De sorte que ce que l'on voit n'est pas du tout la même chose selon que l'on se situe dans l'un ou l'autre horizon phénoménologique. Pour le premier, conformément à la tradition de l'image acheiropoïète, ce qu'il voit est une des manifestations du prototype, comme le dut le corps de chair du Christ. Le Verbe ainsi, peut se manifester de manière indéfiniment répétée et diversifiée, c'est toujours *LE* Verbe qui se manifeste, y compris à travers les saints dont chacun par

ailleurs présente des particularités qui n'ont de sens que de montrer une voie possible vers le Verbe. L'image procède *réellement* de son prototype.

L'image moderne procède d'un modèle métaphysique et gnoséologique tout différent: celui de l'*espèce sensible*. Celle-ci, diffusée par un étant de manière permanente et omnidirectionnelle, peut se projeter sur un plan. Ce modèle conçu entre autres par Roger Bacon dans son *opus majus* à partir de la théorie de la vision d'Al Hazen, constitue la matrice de l'image moderne conçue comme la projection sur un plan d'une espèce sensible. Cette image s'inscrit ainsi dans une compréhension de l'univers de style nominaliste (celle des docteurs franciscains)¹¹ alors que l'icône appartient à un univers idéaliste (réalisme des idées): c'est toujours le même, l'unité du Verbe, qui apparaît dans la diversité des choses, et non diverses choses dont l'esprit humain aperçoit les similitudes dans leurs simulacres. C'est pourquoi l'icône est peinte par un spirituel qui doit se rendre présente la personne invisible du Christ¹² alors que l'image moderne est essentiellement peinte par un artisan («artiste»)¹³ qui y manifeste son imagination: il ne *reçoit* pas le prototype, mais le *produit*. Il n'est plus un intermédiaire (herméneute) entre l'essence divine et la visibilité commune, du moins pas *essentiellement* (les grands artistes

¹¹ Sur cette question, voir notamment Olivier Boulnois, *Être et représentation, Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e – XIV^e siècle)* Paris, Puf, 1999 et Dominique Raynaud, *L'hypothèse d'Oxford*, Paris, Puf 1997.

¹² «La ressemblance est découverte [...] par l'intermédiaire de la prière du cœur qui accueille l'évidence intérieure du visage de Jésus, imprimé en lumière sur notre cœur [...] “photographié” comme le dit Philothée le Sinaïte», Philippe Sers, *Icônes et saintes images*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 93-94.

¹³ Je précise «essentiellement», parce qu'un simple technicien peut parfaitement réaliser une telle image, même si l'on peut juger par ailleurs que cette technicité ne suffit pas à faire une œuvre d'art, mais c'est là une autre affaire, l'essentiel étant que c'est d'abord une image.

conservent quelque chose de cette fonction, mais l'image moderne peut se passer de cette dimension).

Ainsi, l'icône ne re-présente pas, mais rend présent et par conséquent agissant. Son statut d'image miraculeuse devient alors compréhensible: ce n'est pas une image magique, elle ne suspend pas les lois ordinaires de la nature, mais au contraire s'y inscrit. L'icône guérit exactement comme le médecin guérit, en ce qu'elle n'est que l'instance par laquelle la personne divine se présente: de la même manière que ce n'est pas le corps du médecin qui guérit, mais le médecin, ce n'est pas l'icône qui guérit, mais Dieu à travers cette incorporation. C'est pourquoi l'icône est peinte sur un *fond*, et non sur un *plan de projection*. Ce fond n'ouvre pas sur un espace fictif, parallèle, inaccessible, c'est un écran dressé dans l'espace perceptif: l'icône constitue le lieu d'une apparition dans l'espace-temps réel. De même la lumière, diffuse dans l'icône et non pas directionnelle comme dans l'image moderne, ne définit pas un espace fictif. Par son fond d'or, elle réfléchit la lumière. Elle ne donne pas l'illusion d'une lumière fictive qui fait oublier qu'elle n'est révélée que par une lumière réelle: elle réfléchit une lumière réelle. Alors que l'icône produit la présence d'une figure qui se projette en avant du fond, l'image moderne produit son absence en la situant dans un espace-temps fictif, sans communauté ontologique avec l'espace-temps réel. Cette figure est un *fictum* dont le statut ontologique est bien distinct de celui de l'objet perçue. Ainsi, écrit Hans Belting dans *Image et culte*, «La représentation de Vénus et de Cupidon sur un support, le tableau, monopolisé autrefois par les saints, ne pouvait se justifier qu'en accordant à l'art la même liberté qu'à la poésie de

créer des fictions, de belles illusions»¹⁴: le changement de sens de l'image permet à l'art de l'imagier de produire, lui aussi, des fictions. L'icône *met en présence de ce qui s'y montre* alors que l'image moderne le met en absence en le faisant apparaître dans un monde fictif ¹⁵.

De sorte que l'icône figure un personnage dont l'existence est situable dans l'espace et le temps réels et témoigne qu'il peut apparaître partout, à tous, en tout temps, porteur de divinité, et donc concernant tout un chacun dans sa vie réelle. Le portrait moderne quant à lui, figure un individu singulier en particularisant une forme générique (le visage), un personnage dont la représentation n'a nulle implication dans la vie de ceux qui le voient, non pas orants interloqués, mais voyeurs indifférents. Toute la phénoménologie de l'icône consiste ainsi à interroger l'efficiencia de l'image, c'est-à-dire ce qu'elle peut et ne peut pas, ou plus précisément, de la manière dont elle apparaît dans un jeu entre ce que peut et ce que ne peut pas l'orant.

2. Le maître et la surpuissance

a. La fonction de la vie pratique communautaire

Pour réaliser cette phénoménologie, il faut avoir présent à l'esprit cet horizon de croyance et de compréhension dans lequel

¹⁴ H. Belting, *Image et culte, une histoire de l'image avant l'ère de l'art*, Paris, Gallimard, 1990 p. 636.

¹⁵ La présence du figuré n'est donc pas essentiellement liée au motif de l'image, à la seule icône portrait par exemple, elle relève de la métaphysique de l'image qui en détermine la structure figurative. On ne peut admettre dans ce sens que ce motif de la présence ne serait pas tout aussi caractéristique des images dont le modèle «n'est pas en première instance un visage, mais une scène entière de l'Evangile» comme l'écrit Maxime Deurbergue dans *Manifesté dans la chair, proclamé en image*, Paris, Cerf, 2022, p. 55. p. 72.

elle apparaît. Mais cela ne signifie en aucune manière que l'icône serait une image dans un sens prétendument générique, qui serait simplement investie extrinsèquement par une croyance: la croyance s'y traduit dans une certaine manière de l'image (perspective inversée, absence de lumière directionnelle, fond doré...) qui ne tient pas d'un style ou d'un goût, mais traduit ce sens, c'est-à-dire, certains horizons de potentialités subjectives qui en constituent la référence absolue.

Cette codétermination de l'horizon cognitif et de la saisie perceptive est ainsi analogue à celle de l'Écriture et de la foi en ce qu'elles se présupposent mutuellement: comme l'Écriture, l'icône n'acquiert son sens que lorsqu'elle est appréhendée dans l'horizon de la foi. L'analyse de la relation de l'Écriture à la foi par Maurice Blondel dans *Histoire et dogme* est à cet égard très éclairante¹⁶. De même que la Bible et l'Église se soutiennent réciproquement, la foi et l'icône se soutiennent et garantissent l'une l'autre. L'icône peut ainsi se comprendre dans le cadre exposé par Blondel lorsqu'il soutient la thèse selon laquelle, entre la Bible et l'Église, l'histoire et le dogme, par analogie ici, entre l'icône et la foi, opère un moyen terme qui leur permet de produire un tout synthétique dans lequel les termes de perdent pas leur indépendance réciproque. Ce moyen terme est la vie pratique communautaire de l'Église, la Tradition, qui, certes, transmet faits, enseignements, pratiques, coutumes et vérités, mais qui surtout, note Blondel, transmet ce que les textes ont omis, notamment concernant «les habitudes les plus courantes»¹⁷, la vie en tant que pratique commune, non pas ce qui aurait pu être écrit et ne l'a pas été (pour quelles raisons d'ailleurs?) mais

¹⁶ M. Blondel, «Histoire et dogme», in *Œuvres Complètes*, t. 2, Puf, Paris 1995.

¹⁷ M. Blondel, *Histoire et dogme*, p. 202.

fondamentalement *ce qui n'est pas transcriptible en écrit et en expression intellectuelle*. C'est donc à partir de la vie pratique que l'icône peut finalement être abordée dans sa vérité relative à «la réalité vitale»¹⁸, et donc à sa référence à un horizon pratico-affectif (horizon de potentialités). Selon quelles modalités de cette vie communautaire? La réponse passe évidemment par un aspect qui reste à examiner: la dogmatique de l'icône. Il s'agit donc, à partir de l'exposé succinct de celle-ci telle qu'elle a été exposée par le Père Boulgakov dans *L'icône et sa vénération*, de déterminer en quelle modalité de la vie pratique communautaire elle s'incarne, et de proposer une interprétation phénoménologique de celle-ci.

Pour Boulgakov, l'icône est l'expression d'une antinomie, la révélation d'une réalité qui demeure inaccessible à la pensée. C'est donc la révélation pratique positive d'un «impensable» par défaut (le Rien, rien d'étant à penser, aucune détermination) et par excès (l'impensable est plus que tout étant, et domine l'étantité, suprématie)¹⁹. Si l'on cherche ici à éclairer la référence absolue de l'icône à un horizon pratique auto-affectif, c'est parce que si la pensée s'éprouve dans son impossibilité face à l'impensable, il faut bien que sa limite soit éprouvée comme telle, et donc qu'un au-delà de cette limite soit révélé sur un autre mode que celui de la pensée. C'est donc dans son horizon pratique qu'il faut rechercher la réalité phénoménologique de l'épreuve de l'impensable.

Or cet horizon pratique doit se comprendre, dans le cadre qui a été posé plus haut, en tant qu'il est animé par une aspiration à

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ J'emprunte le terme au commentaire du Pseudo-Denys l'Aréopagite par J.-L. Marion dans *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977.

atteindre, selon l'expression de Blondel, «le Christ réel», au-delà la compréhension que l'on a des seuls textes²⁰, et donc, de le connaître en participant à sa vie²¹ en pratiquant la Parole de Dieu dans «une vérification pratique des vérités spéculatives»²². Ainsi, si le langage «se sublime dans le silence»²³, cette sublimation se laisse comprendre non pas en termes d'intentionnalité, mais en termes pratiques, en termes de pouvoirs subjectifs.

b. La présence du Divin Maître

L'antinomie a été formulée de la manière suivante dans la querelle iconoclaste: «la Divinité n'a pas de forme» et «n'est pas représentable» mais Dieu «s'étant fait homme, "elle a une ressemblance avec nous"»²⁴. Dans ce cadre, remarque Boulgakov, l'iconodoulie reste indéfendable, car montrer la chair du Christ comme image de la divinité revient à prendre «une *pars pro toto*»²⁵. L'antinomie ainsi formulée constitue toutefois un paralogisme car ses termes «ne se trouvent en réalité *pas sur le même plan logique*», mais «appartiennent à des ordres de pensée différents»²⁶. Le premier terme est théologique, le second est cosmologique. Le terme théologique relève de la théologie négative: la divinité est absolue, ni quoi ni qui ni quel, même pas «être», au-delà même de Dieu qui

²⁰ *Ibid.*

²¹ M. Blondel, *Histoire et dogme*, p. 206.

²² M. Blondel, *Histoire et dogme*, p. 212.

²³ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, cit., p. 182.

²⁴ *Ivi*, p. 27.

²⁵ *Ivi*, p. 28.

²⁶ *Ibid.*

implique déjà une relation au monde créé. Ce néant est une abstraction métaphysique²⁷. Le second terme de l'antinomie théologique n'est donc pas l'Incarnation, mais la relation absolue, car si Dieu est sans relation (Absolu) il ne s'identifie pas pour autant au néant. Cette relation absolue, relation interne, est la Trinité. Le second terme de l'antinomie iconoclaste relève quant à lui de la *cosmologie*: Dieu est suffisant, et pourtant Il crée le monde, le monde n'est pas le complément de Dieu, mais ce qui est simplement aimé par Dieu dans un acte de don de soi absolument gratuit. Enfin, l'antinomie sophiologique concerne la révélation de Dieu dans le monde: «Dieu pose le monde en dehors de Dieu, mais le monde a son être en lui»²⁸. Cette troisième forme de l'antinomie, qu'exprime l'icône, se pose en réalité sur le plan pratique, celle de la non-coïncidence de l'être et du devoir être du monde créé.

De sorte que si l'icône exprime cette antinomie pratique, c'est qu'elle n'ouvre pas un monde fictif à un *spectateur*. Comme le fictif prend sens en convoquant des horizons de potentialités qui ont le sens d'être des potentialités qui *ne peuvent pas être actualisées*, l'icône qui met l'orant en présence de du Maître Divin²⁹ convoque en lui non pas des potentialités qui ne peuvent pas être actualisées, mais des potentialités qui *doivent l'être*. L'icône requiert l'orant et lui fait vivre l'antinomie sophiologique dans l'épreuve pratico-affective du déchirement entre son être et son devoir être à la (dé)mesure du Christ. Comme on l'a vu avec Blondel, garder la parole de Dieu,

²⁷ *Ivi*, p. 29.

²⁸ *Ivi*, p.33.

²⁹ C'est d'ailleurs un des considérants de l'*horos* du concile Nicée II. L'image sainte y est avant tout envisagée comme un aspect de la tradition qui permet de réaliser la promesse du Christ Mth 28, 20: «Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde».

c'est d'abord la pratiquer: devant le Christ ou ses saints, l'orant éprouve le chemin à parcourir dans l'imitation. C'est en ce sens que pour Boulgakov, rien dans le monde n'est «sans représenter le hiéroglyphe d'un prototype céleste»³⁰, c'est-à-dire, une exigence réalisée dans l'existence terrestre du Christ. Ce qui fait la spécificité du phénomène, c'est le caractère démesuré de cette mesure qui outrepassa toute possibilité effective. De sorte que l'orant ne peut comprendre les paroles du Christ dans la plénitude de leur sens, parce qu'il n'en a pas la référence absolue, de la même manière qu'Adam parce qu'il ignore tout de l'expérience du fruit défendu, comme de la mort dont Dieu le menace, ne peut comprendre le commandement Divin: en présence de son Dieu incarné, l'orant est convoqué à ce dont il n'est pas capable. Mais cela n'implique pas nécessairement une négation du pouvoir de dépasser ses propres forces, au contraire. Celui qui se sait ne pas pouvoir soulever un certain poids X , n'a jamais fini de savoir quels poids maximum $Y < X$ il peut soulever, car $Y \text{ tend vers } X \text{ comme vers sa limite}$. Ainsi, image de Dieu, l'homme tend vers l'identité avec son modèle Divin, mais parce qu'en lui demeure inscrite la distance infinie avec celui-ci, c'est à mesure qu'il avance vers Dieu qu'il éprouve mieux l'infini qui l'en sépare. Et comme c'est par cet effort que l'homme se transcende, la participation n'est pas niée, mais au contraire fondée dans le fait même de la transcendance.

³⁰ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, cit., p. 34. Le moine Denys quant à lui écrit: «Je désire surtout que votre éblouissante et gracieuse image se réfléchisse sans cesse dans le miroir des âmes, [...] et qu'elle donne de l'espoir à ceux qui considèrent et imitent cet éternel modèle de beauté.», *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine du moine Denys*, édition Didron, traduction de Paul Durand, Paris, Imprimerie Royale, 1845, p. 5.

L'analogie avec la situation d'Adam permet de comprendre positivement l'épreuve subjective de l'antinomie en soulignant que la valeur du commandement incompréhensible est le commandement lui-même, et non son contenu. Obéir au commandement en ignorant son objet, est la manière dont le discours se sublime dans le silence: l'abandon de soi à la Toute-Puissance de Dieu. Ce qui fait la force absolue de ce commandement, c'est qu'il est divin. Ce qui est vécu est donc bien la relation à l'au-delà de tout pensable, de tout sens, non comme néant, mais comme possibilité de l'impossibilité.

Le possible, dans le sens pratique immédiat, c'est le corrélat de l'ensemble des pouvoirs subjectifs, le monde. Ainsi, ce qui rend possible l'impossible, c'est ce qui délivre ces pouvoirs à eux-mêmes, ce dont ils proviennent, leur origine. L'accès à cette origine est l'abandon, l'impuissance. En effet, le pouvoir subjectif se fonde sur une double impuissance: l'impuissance de s'apporter lui-même dans sa condition de pouvoir subjectif, et l'impuissance à en déterminer les déterminations. L'origine des pouvoirs est donc l'épreuve immédiate de soi, la possibilité de pouvoir. La possibilité de l'impossibilité n'est pas la mort, comme le pensait Heidegger, mais ce rapport à l'origine: l'épreuve, dans l'exercice de potentialité constituées, de leur provenance, désignée dans l'expression énigmatique de Gn. 3, 14, ἐγώ εἰμι ὁ ὄν, «je suis celui qui suis» «je suis ce que je suis». C'est le fait d'être que nul langage ne peut expliciter, comme c'est le cas pour toute auto-affection. Cependant, l'auto-affection ne peut être conçue comme une abstraction, elle se révèle dans un phénomène positif: ni possibilité ni impossibilité mais leur articulation, ni l'affirmation ni la négation, mais leur tension vivante. Reste à déterminer concrètement le phénomène de l'émergence du pouvoir subjectif à partir du fond de l'impuissance

auto-affective, c'est-à-dire du phénomène non-intentionnel de l'antinomie.

Ce qu'écrit Marion au sujet du jeu du visible et de l'invisible dans *L'idole et la distance* permet de cerner le site de cette révélation pratique. Marion conçoit ce jeu à partir de la métaphore de la pierre, visible, et de la forme, invisible, qui jouent l'une sur l'autre dans la statue³¹. Or, ce qui se manifeste dans la «pierre», dans la «matière», c'est ce qui reste indicible dans l'impression immédiate, des auto-affections qualitatives. Comme Derrida l'a montré dans *La voix et le phénomène*³², le langage donne le sentiment d'un effacement de ces auto-affections et par conséquent d'une manifestation pure de la forme (la «présence») mais il ne s'agit selon lui que d'une illusion parce que l'analyse phénoménologique révèle que la voix demeure une dimension de la phénoménalité irréductible à la maîtrise conceptuelle et langagière. Cependant, si cette analyse est phénoménologiquement indiscutable, elle ne permet pas une compréhension phénoménologique de l'indicible et de sa distinction d'avec le dicible. En effet, s'il est parfaitement juste que la purification de la forme dans le *logos* procède d'une forme d'aveuglement à l'égard de sa condition hors de sens (auto-affective), cela ne change rien au fait de *l'effacement phénoménologique effectif de l'opacité du signifiant dans la pratique du langage*: lorsqu'une chose se laisse dire, elle ne se manifeste évidemment pas comme «indicible». Pour distinguer le dicible de l'indicible, il faut quitter le seul plan du sens linguistique et conceptuel pour situer l'analyse sur celui des pouvoirs subjectifs. Ainsi, lorsque nous parlons d'une expérience sensorielle, dire que celle-ci est dicible signifie qu'elle

³¹ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, cit., p. 187.

³² J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Puf, Paris, collection «Quadrige», Ch. VII: «La voix qui garde le silence».

renvoie à la connaissance d'une expérience partagée, à un terrain d'échange sur lequel se constitue l'objectivité du monde (*sensus communis* kantien, intersubjectivité transcendante husserlienne). C'est parce que je peux conduire autrui à vivre une expérience dans les mêmes conditions que celle que je vis (avec son corps semblable au mien, relativement à des conditions de vie similaires) que ce que je désigne verbalement prend un sens. Lorsque je parle du goût de la cerise à quelqu'un qui l'a éprouvé dans des conditions d'expérience similaires, le sens du terme se donne comme ce que je peux éprouver et que tout *alter ego* peut éprouver.

Or l'altérité de l'*alter ego* est d'abord une altérité que je vis dans l'immanence, dans le fait même du pouvoir subjectif: parce que je *peux* susciter, ou évoquer, ou fantasmer une qualité sensorielle par mon seul pouvoir subjectif, dès lors que je l'ai éprouvée une première fois. Cette «mémoire immémoriale» de la chair³³ selon l'expression de Michel Henry, signifie que l'évocation de cette saveur constitue un pouvoir qui transcende l'effectivité immédiate de mon vécu phénoménologique actuel. C'est la raison pour laquelle il constitue littéralement un «geste» qui peut être transmis, enseigné à l'*alter ego*.

Si l'indicible soutient par principe toute manifestation du sens, en s'effaçant comme tel, il peut aussi se manifester de manière positive dans certains phénomènes, comme ce qui, ressenti, ne s'offre pourtant à aucune saisie, non seulement langagière ou théorique, mais plus fondamentalement, à aucune saisie pratico-affective, à aucun pouvoir subjectif. Le jeu du visible et de l'invisible n'est donc pas celui de la forme objective et de la matière sensorielle,

³³ J'emprunte l'expression à l'intitulé du §27 d'*Incarnation*, «La chair, mémoire immémoriale du monde», M. Henry, *Incarnation*, cit.

mais celui du corrélat de pouvoirs subjectifs (visible) et du phénomène auto-affectif (invisible) qui n'est pas encore constitué en pouvoir subjectif: l'indicible. L'indicible est donc double: à la fois une impression qui ne s'articule à aucune autre dans un horizon de potentialités stabilisé, de l'autre, son corrélat, l'asubjectif, ce qui bien que paraissant dans la qualité auto-affective ne s'y réduit pas, mais qui, restant insaisissable, n'est pas objectif.

Or cette dimension de la vie auto-affective est essentiellement liée à l'art, parce que l'art, tout en constituant la possibilité d'une référence objective, d'une figuration, ménage aussi toujours une rencontre avec l'être asubjectif manifeste dans l'impression échappant aux pouvoirs subjectifs: impression dans laquelle se donne le charme d'une courbe, d'un accord de couleurs, d'un vers³⁴, dont on est incapable de saisir la justification objective. On ne saurait le dire, le communiquer, l'enseigner à autrui, et l'art entretient à dessein cette promotion d'un indicible qui excède les pouvoirs subjectifs.

c. Charité et surpuissance

Pour accéder au sens métaphysique de l'épreuve auto-affective des antinomies, il faut alors saisir le détail de l'émergence du pouvoir subjectif à partir de l'impuissance auto-affective fondamentale en jeu dans l'expérience artistique.

Si l'on réduit par la pensée la vie auto-affective à la pureté d'une seule impression, alors la subjectivité n'est que cette impression: si je ne suis qu'odorat, je suis l'odeur que je sens³⁵.

³⁴ Le Pseudo Deny écrit ainsi: «la ténèbre demeure, même après la révélation» (troisième lettre, 1069 a, citée par Marion). Ce que Marion commente ainsi: Proféré, Jésus demeure indicible, et connu, inconnu, *L'idole et la distance*, p. 196.

³⁵ J'empreinte cette expérience de pensée réductive à Condillac, au tout début du *Traité des sensations*.

Cependant, en sentant l'odeur, c'est déjà l'évanouissement instantané et permanent de celle-ci que je sens, et simultanément, je me sens capable de la sentir dans une attente immédiate. La structure de cette temporalité interne se conçoit chez Husserl en termes de *rétenion* et de *protention*. Il s'agit ici de la reformuler en termes de *pouvoir subjectif*. La vie auto-affective dans sa réalité instantanée, éprouve en elle la capacité d'une mémoire, non pas intentionnelle, mais immédiate (rétenionnelle), c'est-à-dire *pratique*, car cette mémoire est à la fois l'intériorisation, l'inscription en soi, de ce qui est senti et, simultanément à cette inscription en soi, la capacité de le res-susciter immédiatement. C'est une mémoire opérative. Celui qui a senti une odeur une fois est capable d'en produire le phantasme. Ce pouvoir de retenir est un pouvoir de susciter à nouveau³⁶. Ainsi, la vie auto-affective est absolument ce qu'elle est, elle est l'odeur qu'elle sent, et en même temps, comme elle est finie, cette odeur est tout autre qu'elle car elle est simultanément le pouvoir effectif et déterminé de sentir d'autres odeurs, déjà éprouvées, qu'elle peut évoquer.

Tout pouvoir cependant a le sens d'être la mémoire d'un événement primordiale, événement de l'asubjectif. Ce sentiment est celui de l'impuissance de l'*ego* à produire par lui-même les déterminations de la vie impressionnelle. Ainsi, ce qui se manifeste dans l'indicible est à la fois l'impossibilité de mobiliser quelque pouvoir subjectif que ce soit pour se saisir de l'impression indicible comme d'un de ces pouvoirs, et en même temps, une détermination de la vie pratico-affective absolument positive: c'est l'épreuve de la

³⁶ L'analyse qui précède croise celle de Husserl dans les *Leçons sur la conscience interne du temps*, qu'Henry admirait comme un des plus grands textes philosophiques du XX^{ème} siècle, et l'analyse du sentir par Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps*.

possibilité concrète de constituer nouveaux pouvoirs subjectifs. Expérience incessante pendant l'enfance, et qui faute de vigilance, risque de s'éteindre avec l'âge.

Au-delà de la puissance active d'exercer des pouvoir, dans cet événement, ce qui est éprouvé, c'est la puissance passive plus fondamental, d'être ouvert à des déterminations d'une altérité radicale: l'*ego* s'éprouve capable de sentir, mais aussi d'être passivement exposé à l'événement de l'asubjectif qui transcende l'horizon de ses pouvoirs disponibles. C'est dans cette épreuve que se manifeste l'antinomie pratique: la possibilité de l'impossible. La possibilité surgissant brusquement, d'éprouver ce qui, ne l'ayant jamais été auparavant, était absolument imprévisible, impensable, inimaginable, inconcevable, dans l'épreuve d'une pauvreté radicale: pauvreté en maîtrise de l'étant, pauvreté en objectivité, pauvreté en pouvoir, qui ménage l'ouverture à l'excès de l'être³⁷. C'est pourquoi si le discours se sublime dans le silence, c'est, écrit le Pseudo-Denys, «selon la transcendance, et non point selon l'insuffisance»³⁸. La structure de ce vécu – la sur-puissance – est à la fois esthétique et pratique, épreuve vivante de l'antinomie dans la conversion de l'impuissance en pouvoir, (sur-puissance) de l'impossible en possibilité, de la passivité en activité.

³⁷ C'est ce que Philippe Sers, notamment, a analysé comme l'attention, dans les avant-gardes, au «hasard» (*Les avant-gardes radicales*) ou plus récemment, comme «l'occasion», chez Kierkegaard et Kandinsky (*La dialectique de l'occasion et de l'inspiration*, Invenit, Lille 2022). C'est dans ce sens que le moine Denys dans son *Manuel d'iconographie chrétienne* puisse affirmer: «Nous avons appris, non-seulement des saints pères, mais même des apôtres et, j'ose dire, du christ lui-même, [...] comment il fallait faire les saintes images», p. 451.

³⁸ *Traité des noms divins*, VII, 2, 869 a, cité par Marion p. 187.

Si ce phénomène caractérise l'icône, c'est qu'il requiert d'accepter de s'abandonner à la convocation divine dans son indicible présence, d'obéir au commandement que l'on ne comprend pas, et de se conformer à cette sagesse de Dieu qui est folie pour les hommes (I, Cor. 3, 19). Mis en présence du Maître Divin dont le commandement implique d'y obéir sans le comprendre, l'orant abandonne toute maîtrise, se rendant ainsi disponible à ce qui, fondamentalement, rend possible son être qui s'épuise dans les pouvoirs subjectifs dont il dispose, et c'est précisément dans cet abandon qu'il éprouve le jeu entre lui-même et ce qui le rend possible, dans une expérience indistinctement esthétique et pratique.

La conversion de puissance passive en puissance active constitue la réalité phénoménologique de la réquisition Divine, elle se vit comme la genèse des potentialités à partir de leur fond. Ceci se comprend, en art, en rendant justice à la tradition de l'icône, d'un reproche qui lui a souvent été fait: celui d'être machinale et répétitive. Car machinale et répétitive, elle ne l'est pas plus que le travail du poète ou du musicien obéissant à des conventions (cadre formel strict, modèles traditionnels) qu'ils investissent. Ce cadre machinal a pour effet d'évacuer l'attention portée à la forme exécutée par habitude et de la libérer pour la matière impressionnelle sur laquelle elle s'arrache. Et toute l'énigme de l'art, qui est celle de l'icône, c'est-à-dire de l'incarnation, se situe dans la conversion de la puissance passive en puissance active, dans l'édification de potentialités nouvelles (la création artistique), à partir de la vie impressionnelle immédiate, dans l'édification du formel à partir du matériel, de l'objectif à partir de l'auto-affectif immédiat; et inversement, à la convertibilité du formel en matériel, dans la mesure où toute forme, toute articulation, toute relation, est éprouvée dans l'immédiateté auto-affective du geste, qui se sent, aussi bien qu'une

couleur qui est aussi, en réalité, un geste, puisqu'une nuance colorée n'existe que parce qu'elle correspond à un geste auto-affectif inscrit au titre des potentialités d'un *ego* capable de la fantasmer et de la différencier des autres (le jaune citron, le jaune d'or, le jaune moutarde, ne font à eux trois qu'un seul jaune, «le» jaune du casque, qui est le corrélat d'un geste auto-affectif).

L'icône requiert non seulement la mise en œuvre de ces pouvoirs, mais encore la mise en œuvre de la capacité à recevoir de nouveaux dons de la nature (de l'être). Elle vise à faire vivre cette expérience, antinomique, de l'articulation des deux niveaux de la puissance en tension l'un avec l'autre dans laquelle ce à quoi l'on est requis par la mise en présence du Maître Divin est ce dont on est incapable, ce que l'on ne peut tirer de soi-même, conversion aussi, de la transcendance en immanence, de l'altérité en identité, relation vivante à l'Absolu.

Ainsi l'orant devant l'icône, éprouve le paradoxe de son *cogito pratique*: il dispose de ses propres pouvoirs, mais ne peut les produire par lui-même. L'indépendance pratique du *cogito* éprouvé dans la réquisition divine constitue immédiatement l'épreuve de sa dépendance *ontologique radicale*. L'orant éprouve l'insuffisance permanente de l'*exercice* de ses pouvoirs sur la possibilité qui lui est donnée de cet exercice, sur sa puissance, indéfinie, impensable, indicible, de pouvoir: le fait de l'être subjectif, celui d'une possibilité tendant à l'infini dans l'indéfinition phénoménologique de son pouvoir, se manifeste dans l'accroissement des potentialités vivantes qui est le phénomène de l'antinomie sophiologique. Car donner forme visible à ce qui est reçu dans l'impression indicible, c'est précisément l'office du peintre d'icône en reflétant la bonté divine, qui n'est autre que ce don de la vie.

Finalement, imiter Jésus, c'est accepter d'obéir au Père aveuglément, accepter l'impensable de son enseignement, ce qui n'est possible, au-delà du dicible, que dans la réception pratico-affective de la Parole, dans son jeu avec l'image. C'est finalement ce que l'icône a à nous apprendre de ce que la modernité connaît sous le nom et sous le concept d'art: ce que l'artiste reçoit, un mode inédit de la vie auto-affective, il ne le reçoit qu'en le donnant, en se défaisant de tout pouvoir, lorsque l'artiste s'en saisit pour en faire un nouveau pouvoir subjectif, en devenant la capacité de faire ce dont il était incapable.

Kerényi e la fenomenologia. Il mitologema come categoria fenomenologico-religiosa

D. Turillazzi

Abstract (Italiano)

Il presente elaborato mette a confronto le analisi dello storico delle religioni K. Kerényi con alcuni aspetti metodologici di E. Husserl e M. Heidegger, con il fine di proporre un'indagine storico-fenomenologica sulla religione greca. A tale proposito, viene valorizzata la nozione di «mitologema».

Parole chiave: Mitologia; religione greca; mitologema; ermeneutica; mondo-della-vita.

Abstract (English)

This paper compares the analyses of religious historian K. Kerényi with some methodological aspects of E. Husserl and M. Heidegger, with the aim of proposing a historical-phenomenological investigation of Greek religion. In this regard, special attention is dedicated to the notion of «mythologem».

Keywords: Mythology; Greek religion; mythologem; hermeneutics; Life-world.

La prima divinità ricordata nel canto era Mnemosyne
madre delle Muse, poiché a lei apparteneva il figlio di Maia.

Inno omerico a Hermes, vv. 429-430.

Introduzione

L'esercizio filosofico che si vuole tentare in queste pagine intende far dialogare alcune delle più illuminanti formulazioni dello storico delle religioni Károly Kerényi con i due maggiori esponenti della scuola fenomenologica, Edmund Husserl e Martin Heidegger, con il fine di evidenziare nell'approccio metodologico dello studioso ungherese un orizzonte concettuale valido e funzionale a una *fenomenologia della religione greca*. L'intento globale è di abbozzare un andamento metodico che articoli e scandisca i suoi passi in conformità a questa specifica dimensione storico-religiosa. Del resto, lo stesso Kerényi non è estraneo al metodo fenomenologico nelle sue indagini sulla religiosità del mondo antico. Gerardus van der Leeuw lo annovera tra i contribuenti allo sviluppo di quella disciplina che va sotto l'etichetta di «fenomenologia della religione»¹. Tuttavia, per il suo originale temperamento metodologico, le sue analisi non poggiano su un armamentario concettuale fisso o risalente a una scuola. Eppure da esse traspare sempre una tendenza, di chiara ispirazione fenomenologica, verso la dimensione esperienziale ed esistenziale.

Viceversa, Mircea Eliade – con il quale Kerényi ha avuto confronti polemici, tanto teorici quanto politici² – fonda la sua ricerca fenomenologica sull'«uomo arcaico» proprio sulle categorie inaugurate da Rudolf Otto – in particolare il concetto di sacro –, riponendo tuttavia lo stesso problema sollevato da Husserl in relazione a quest'ultimo: l'insufficienza dell'impostazione ottiana

¹ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 549, n. 88.

² Cfr. in proposito N. Cusumano, *La mitologia antica tra umanesimo e totalitarismo ideologico nel pensiero di Károly Kerényi*, in «Atti dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Palermo», II, 1988, pp. 1-10.

riposerebbe sul mancato approdo a una scienza eidetica relativa agli atti intenzionali della coscienza religiosa³. A parte quindi il «triviale Eliade»⁴, fino ad ora non è stata delineata in modo soddisfacente una *fenomenologia* dell'esperienza religiosa che assuma come oggetto privilegiato i complessi mitico-rituali e le manifestazioni religiose che il mondo antico ci ha tramandato.

Il cosiddetto «*tournant théologique*» della fenomenologia in ambito francese tradisce l'evidente inclinazione dell'indagine fenomenologica verso la prospettiva cristiana. Un tale primato si giustifica certamente per motivi storici, oltre che disciplinari: la teologia è una scienza più attuale e circoscritta rispetto alla frammentaria e, diciamo, mitologica, scienza della mitologia. Come Otto ed epigoni, la fenomenologia francese contemporanea si discosta dall'immanenza fenomenica a favore di una concezione trascendente dell'intenzionalità. All'opposto è invece l'impostazione kerényiana che, come l'amico Walter F. Otto, riconduce l'evento teofanico alla sfera sensibile e alla disposizione emotiva dell'*Ergriffenheit*: «rivelazione» è l'incorporarsi del divino nell'immediatezza dell'esperienza. La concezione del fenomeno religioso quindi si colloca per entrambi agli antipodi dal «totalmente altro». Può essere utile, dunque, riprendere la riflessione di Kerényi per rilanciare una linea d'indagine fenomenologico-religiosa che recuperi l'immanentismo husserliano.

Il rapporto che si vuole stabilire tra Kerényi e la fenomenologia si colloca sul solco della nota monografia di A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*. L'autore sottolinea a più riprese che, atteggiando una eterodossa «filologia

³ E. Husserl, *Brief an Rudolf Otto*, Archivio di Lovanio (Lettera del 5 maggio), 1919.

⁴ Così veniva chiamato nella corrispondenza tra Kerényi e Furio Jesi.

esistenziale», Kerényi giunge a impostare lo studio della religione greca attraverso un'analisi radicata nella *Lebenswelt*⁵: su come l'esperienza religiosa viene a configurarsi nei contesti fenomenici della vita greca; ma soprattutto, sul rapporto ermeneutico che l'odierna scienza delle religioni intrattiene con l'esperienza vissuta degli antichi. Né l'intento di Kerényi è di offrire un espresso contributo alla fenomenologia tout court, né Magris – risulterebbe del resto inadeguato per un lavoro monografico – si addentra in sottigliezze teoretiche atte ad esplicitare i motivi impliciti di una sedicente «*fenomenologia della religione greca*». Tuttavia, dalle suggestioni di Magris spuntano una serie di domande. Ad esempio, l'idea già esposta dell'epifania divina come rivelazione aspettuale del mondo viene giustamente caratterizzata come «fenomenologica». Ma quali sono le implicazioni di questa caratterizzazione? Più in generale: in che modo l'analisi mitologica di Kerényi è funzionale a una determinazione delle strutture dell'esperienza religiosa in senso fenomenologico?

Con il presente contributo si intende prospettare una via per delimitare e, se necessario, fondare le formulazioni kerényiane come categorie fenomenologiche: in primo luogo, la nozione di *mitologema*. L'approdo alla filosofia fenomenologica si articolerà su un duplice percorso, con il fine di tematizzare la possibilità di un accesso storico-fenomenologico alla mitologia greca. In primo luogo, considerando la mitologia come oggetto storico-culturale, le considerazioni di Kerényi verranno messe in relazione alle riflessioni del tardo Husserl intorno all'atteggiamento delle scienze dello spirito e al problema della storia nell'analisi intenzionale in senso genetico-costitutivo. In secondo luogo, lo «scaturire» mitologico verrà

⁵ A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Mursia, Milano 1975.

accostato all'impostazione fenomenologico-ermeneutica del giovane Heidegger e al senso peculiare assegnato al fenomeno dello «storico» in relazione all'esperienza effettiva della vita. Infine, si tenterà di inglobare il rapporto tra mitologia e filosofia nel carattere universalmente ermeneutico dell'esperienza, attraverso le direttive fornite da Kerényi nella sua interpretazione della figura di Hermes.

1. *Mitologia e mondo-della-vita*

Nell'introduzione ai *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1941), che reca come titolo *Origine e fondazione nella mitologia*, Kerényi si pone fin da subito un problema epistemologico di fondo: l'accesso all'esperienza mitologica genuina ci sembra precluso. «La pura acqua della sorgente» non scorre più nei condotti dell'esperienza odierna, e pare inattuabile se non dai depositi stagnanti della tradizione scritta. Ad aggravare la distanza temporale «che separa la bocca dall'orlo del calice»⁶ sta il fatto che il moderno spirito scientifico non sembra in grado di comunicare con quel mondo spirituale che sta dietro alle documentazioni letterarie e archeologiche. Il nostro rapporto con quel *materiale* che testimonia del vissuto religioso degli antichi è mediato da uno sguardo non conforme all'esperienza che l'ha prodotto. Nel suo genuino attuarsi, l'esperienza mitologica non solo aveva senso, ma dava senso; nella sua disponibilità come reperto storico, viceversa, essa appare privata della sua efficacia vitale. Dalle oggettivazioni dello spirito greco a noi giunte le scienze storiche ricostruiscono i dati secondo criteri di classificazione che a loro volta si adeguano alla coerenza interna prescritta dall'ambito oggettuale. Ma la premessa su cui si sostiene questa stessa operazione, ossia il nostro rapporto con tale oggetto,

⁶ K. Kerényi-C.G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 13.

rimane inindagata. Kerényi arretra dinanzi a un tale presupposto e si chiede anzitutto: «che cos'è la mitologia?».

Da una tale questione emerge subito il problema dell'*atteggiamento* (*Einstellung*) adottato nella visione dell'oggetto storico-culturale in questione. Ponendo la domanda si ammette infatti di aver già un rapporto reale con la cosa, della quale tuttavia sfugge una *definizione*. Il contenuto che essa abbraccia è per noi «qualcosa», ma nella misura in cui è incontrato secondo lo sguardo obiettivante della scienza, questo «qualcosa» si delimita secondo le direttive che il nostro spirito scientifico vi impone. Serve invece impostare una scienza che non «spieghi la bevanda del calice», ma che sia in grado di restituire «l'immediatezza di fronte al suo materiale»⁷ e che renda conto di quello «scaturire» (*Ursprung*) che è la mitologia. Ecco un primo presupposto, una posizione di principio di cui bisogna tener conto: la mitologia ha a che fare con l'origine, essa «fonda» un certo tipo d'esperienza. La domanda propedeutica ad ogni indagine scientifica sulla mitologia, dunque, deve essere la seguente: «Che relazione ha la mitologia con l'origine o con le origini?»⁸.

Una tale riflessione metodica esula dai compiti positivi della scienza storica in senso stretto, e si consegna così al campo della fenomenologia. «L'unico giusto modo di comportarsi [nei riguardi della mitologia] è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi e prestar loro semplicemente ascolto»⁹. Il mitologema è, per Kerényi, una «totalità piena di significato»; esso è «genuino» nella misura in cui si dà nella spontaneità del culto, luogo della presentificazione mitologica. Se vogliamo stabilire un rapporto

⁷ *Ivi*, p. 14.

⁸ *Ivi*, p. 15.

⁹ *Ivi*, p. 17.

altrettanto genuino con essi, dobbiamo impostare un discorso che, avendo «orecchio» per udirli, a sua volta «vibri» in consonanza ad essi e impari a parlare il loro stesso linguaggio. Prima di procedere, riportiamo una prima indicazione, da parte di Kerényi, di «ciò che i Greci chiamavano μυθολογία»:

«Essa è un'arte come la poesia e partecipe essa stessa della poesia (le sfere delle due si intersecano), un'arte con un singolare presupposto materiale. Esiste un materiale particolare che determina l'arte della mitologia: un'antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento – “mitologema” è per essa il migliore termine greco – racconti intorno a dèi, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi. La mitologia è il *movimento* di questa materia: qualcosa di solido e tuttavia mobile, materiale e tuttavia non statico, bensì suscettibile di trasformazioni»¹⁰.

La mitologia è dunque un movimento di natura spirituale, il movimento di un materiale altrettanto spirituale che procede diacronicamente nella misura in cui viene volta per volta plasmato nell'oggettivazione artistica, poetica, culturale. La religiosità arcaica si «fondava» su questo movimento. Se vogliamo afferrare le strutture dell'esperienza religiosa dei Greci secondo un orientamento fenomenologico, sarà utile considerare il movimento mitologico come «formazione culturale», in relazione alle indagini del tardo Husserl sulla diacronicità dei processi intenzionali e sulla costituzione storica del mondo-della-vita. Il problema della via d'accesso fenomenologica a una *Umwelt* storica occupa gran parte delle sue riflessioni. Metterle in relazione con le analisi di Kerényi ci permetterà di riflettere sul peculiare statuto oggettuale della

¹⁰ *Ivi*, p. 15.

mitologia greca in quanto oggetto storico-religioso, e sulla possibilità di atteggiarlo fenomenologicamente.

Com'è noto, dopo un'iniziale configurazione statica dell'analisi costitutiva, già negli anni immediatamente successivi alle *Ricerche logiche* (1900-01) Husserl sviluppa il nesso tra intenzionalità e temporalità. La «storia» diviene infine, nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), il problema fondamentale nell'analisi intenzionale, che assume un'inclinazione sempre più genetico-costitutiva. La fenomenologia diventa lo «studio dei processi intenzionali che presiedono alla costituzione di un mondo intersoggettivo [...] nei quali appare decisiva la funzione svolta dalla corporeità»¹¹. I nessi intenzionali sono caratterizzati da una «storicità implicita»: i vissuti si danno in orizzonti di senso temporali e teleologicamente orientati. La fenomenologia si fa dunque «storiografica» non in quanto scienza empirico-fattuale, ma in quanto esplicitazione dei nessi d'esperienza temporalmente connotati che configurano le formazioni storiche.

Nel testo confluito in Appendice alla *Krisis* come seconda dissertazione, intitolato L'atteggiamento delle scienze naturali e l'atteggiamento delle scienze dello spirito, Husserl mostra come, diversamente dalle scienze naturali, che identificano il mondo con la natura in quanto realtà corporea determinata dalla causalità generale e determinabile attraverso il metodo induttivo, per le scienze dello spirito il mondo è la sfera in cui la vita incontra il suo immediato contesto di significatività. L'orientamento tematico delle *Geisteswissenschaften* è «l'uomo in quanto essere storico, l'uomo che dispone e agisce soggettivamente nel suo mondo circostante»¹². Al

¹¹ P. Bucci, *La «Crisi delle scienze europee» di Husserl*, Carocci, Roma 2013, p. 40.

¹² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 299.

loro sguardo si presentano le plurali «validità soggettive del mondo». Esse si occupano dunque delle possibili modalità d'attuazione dell'atteggiamento naturale, nel quale è possibile anche l'atteggiamento naturalistico della moderna scienza «galileiana». Secondo questa impostazione, dunque, le stesse scienze naturali sono un prodotto storico-spirituale: un complesso di operazioni, corpi e relazioni che agiscono entro una determinata formazione culturale e contribuiscono al suo sviluppo.

Nel costituirsi del mondo, ossia l'ambito di validità soggettiva condivisa da una comunità storica, si verifica una tendenza non tematica all'ordinamento in una «generalissima tipologia strutturale», in cui i nessi esperienziali si organizzano secondo «regolarità induttive implicite che stabiliscono una relazione vicendevole tra i “dati” del corpo proprio»¹³: nel mondo si incontrano cose, uomini, animali, strumenti, opere d'arte, ecc. Alle scienze storiche interessa esplicitare la configurazione di questi nessi nelle concrete formazioni della vita storica; interessa cioè «il problema della struttura essenziale che inerisce al mondo circostante personale»¹⁴. La storiografia, a partire dalle reperibilità del proprio mondo circostante, ripercorre il «senso immanente della storia», ossia la derivazione e gli sviluppi di precedenti umanità e culture che confluiscono a loro volta nell'odierna conformazione storica.

A questo punto si attua un passo ulteriore, verso la riduzione trascendentale. «Nell'atteggiamento rivolto verso le essenze, è possibile indagare, partendo dal mondo comune fattuale, la forma essenziale di un mondo circostante umano, di un mondo circostante che si ricostituisce sempre di nuovo attraverso la sua evoluzione e

¹³ *Ivi*, p. 300.

¹⁴ *Ivi*, p. 303.

attraverso l'assorbimento di umanità estranee»¹⁵. Per la fenomenologia intesa come scienza del mondo-della-vita, l'analisi intenzionale si pone dunque come indagine delle essenze storicamente formate, come «scienza personale eideticamente generale». Personale, cioè storico-concreta, ma universale in quanto presupposta da una soggettività trascendentale. Lasciando da parte i problemi di varia natura che possono sorgere da una concezione aprioristica del divenire storico, dal discorso di Husserl ci interessa arrivare, naturalmente, alla possibilità di circoscrivere un'eidetica storica a partire dal materiale che ci riporta alla *Umwelt* dell'antica Grecia nella sua specifica declinazione storico-religiosa, e cioè alle formazioni di senso mitologiche.

Il problema della differenza di atteggiamento tra le scienze naturali e le scienze dello spirito viene affrontato anche nella celebre conferenza di Vienna del 1935 che, com'è noto, dà avvio alla stesura della *Krisis* e vi confluisce come terza dissertazione, intitolata *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*. In essa si fa avanti in maniera più chiara il problema del rapporto tra *Geist* e *Leib*. Se le scienze della natura prescindono da ogni elemento non riducibile alla cosalità pura e osservano il corpo-cosa (*Körper*) nella sua pura oggettività fisica, l'oggettualità delle scienze dello spirito non può assumere tale astrazione perché «la spiritualità [...] non può prescindere dalla corporeità»¹⁶. Carlo Sini, parafrasando il passo husserliano, scrive: «uno storico dell'antica Grecia non può fare a meno di considerare la geografia greca, l'architettura, la maniera di coltivare la terra e di allevare gli animali, l'educazione fisica e gli strumenti dell'educazione morale e intellettuale e così via. Non può cioè prescindere dalla vita concreta dei corpi greci, che non sono puri corpi naturali, ma corpi

¹⁵ *Ivi*, p. 304.

¹⁶ *Ivi*, p. 311.

“storici”, storicamente formati e conformati». Ancora una volta, a interessare lo storico non è la validità oggettiva della natura naturalisticamente intesa ma «de validità intersoggettive dei corpi storicamente esistenti»¹⁷. Proprio attraverso il duplice modo di atteggiare il concetto di natura, Husserl stesso ci introduce nell'ambito tematico di nostro interesse:

«[La natura nell'antica Grecia] non è la natura nel senso delle scienze; è bensì ciò che per gli antichi greci valeva come natura, quella che si apriva di fronte ai loro occhi, la realtà naturale nella dimensione del mondo-della-vita. Più precisamente: il mondo storico circostante dei greci non è il mondo obiettivo nel senso delle scienze; è bensì la loro “rappresentazione del mondo”, è cioè la validità soggettiva del mondo, con tutte le realtà incluse in questa validità, tra l'altro: gli dèi, i dèmoni, ecc»¹⁸.

Vogliamo dunque comprendere in cosa consista la «tipologia strutturale» degli enti che popolano un mondo-ambiente di questo tipo (dèi, dèmoni, ecc.). È possibile giungere, per questa via, a un'analisi storica dell'intenzionalità mitologica, della datità fenomenica e delle strutture formali della coscienza religiosa degli antichi? In definitiva, è possibile giungere a impostare una scienza eidetica del tessuto esperienziale mitologico? Già nelle *Ricerche logiche*, con la nozione di «intuizione categoriale» Husserl intendeva l'idealità logica come correlato noematico di un atto specifico, come incarnazione di un senso dotato di corporeità ideale. Come potremmo intendere una «intuizione mitologica»? Come si incorpora l'ente mitico nel campo sensibile?

¹⁷ C. Sini, *Husserl e la natura degli antichi Greci*, in «Bollettino Filosofico», XXXIII, 2018, pp. 145-146.

¹⁸ E. Husserl, *op. cit.*, pp. 311-312.

Richiamandoci alla nota Appendice III della *Krisis*, una via d'accesso allo «stile» della religione greca – termine peraltro conosciuto da Kerényi, non attraverso la fenomenologia, ma attraverso la morfologia culturale di Leo Frobenius – può essere intrapresa enfatizzando la nozione di *Sprachleib*¹⁹. Come il problema per Husserl era la comprensione della formazione diacronica dell'oggettualità ideale della geometria, ora il nostro è l'oggettualità mitologica. In quanto espressione del «corpo parlante», mitologia è incarnazione di un mondo linguistico, costituzione di un orizzonte intersoggettivo di senso che concorre a formare una comunità storica, un complesso di valori, idee e prescrizioni la cui consistenza corporea riposa sul nome stesso – che è già epifania – di un dio o una dea.

Se seguiamo Kerényi, vediamo come la questione della formazione nella mitologia non va indagata come fatto storico-culturale estrinseco, «nel senso “dove e quando è sorta una grande civiltà creatrice di miti, la quale con le sue creazioni ha forse influito su tutte le mitologie posteriori?”»²⁰. Viceversa, gli sviluppi diacronici vanno colti appunto nel luogo ove l'atto formativo si dà e a partire dalle espressioni che veicolano la struttura formale della «validità soggettiva» del mondo mitologico: i mitologemi. Questi sono, in termini husserliani, il correlato noematico della presentificazione mitologica o, se vogliamo, della «mitologesi». In quanto riflessi di un mondo effettivamente vissuto, è a partire dalla loro sensatezza che la nostra comprensione sul *sensu* della mitologia si rende disponibile. Per l'uomo arcaico il mondo è scritto in caratteri mitologici, e se vogliamo comprenderlo dobbiamo imparare tale lingua – come Galileo voleva con quella matematica. Attraverso il mitologema del

¹⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 356-379.

²⁰ K. Kerényi-C.G. Jung, *Prolegomeni*, cit., p. 14.

fanciullo divino «è il *mondo stesso* che parla di origini, nascita ed infanzia. Esso parla un linguaggio simbolico. [...] Il mondo parla di ciò che in esso è ed ha *validità*»²¹. Il sorgere del sole, la nascita di un bambino, l'arrivo della primavera, l'infanzia di un dio: tutti modi analogici attraverso i quali il mondo stesso, aparendo, parla di inizio, di origine.

2. La «scienza dell'origine» e la mitologia

Nei suoi primi anni di docenza a Friburgo, il giovane fenomenologo Martin Heidegger dedica due semestri consecutivi all'interpretazione di due espressioni fondamentali della religiosità protocristiana, Paolo e Agostino, delineando così una *Fenomenologia della vita religiosa* (1920-21). Il fatto che l'analisi del fenomeno religioso si limiti, in questa fase, all'esperienza cristiana, è motivato dalla necessità di districare un nodo storico-ermeneutico essenziale, prodottosi a suo avviso con l'apparire del cristianesimo sulla scena del mondo: una configurazione dell'esperienza entro la quale noi stessi siamo radicalmente implicati nella nostra «coscienza storica»²². All'interpretazione fenomenologica interessa infatti indagare le strutture dell'esperienza effettiva della vita attraverso le espressioni del «passato dell'esserci», con il fine di gettare chiarezza sulla propria situazione ermeneutico-esistenziale. Il cristianesimo suppone per Heidegger uno «spostamento del baricentro della vita effettiva e del mondo-della-vita sul mondo-del-sé». Con mondo-del-sé egli designa la matrice emotivo-personale che tonalizza la sfera di significatività dei contesti vitali. Nel corso di lezione dell'anno accademico precedente egli afferma infatti che con l'avvento del cristianesimo

²¹ *Ivi*, p. 75.

²² M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 67-68.

«il mondo-del-sé in quanto tale fa ingresso nella vita e viene vissuto in quanto tale. Ciò che si trova nella vita delle comunità cristiane delle origini comporta un radicale cambiamento di tendenza della vita [...]. Qui giacciono i motivi per la formazione di nessi di espressione del tutto nuovi che la vita si crea, per giungere addirittura a ciò che oggi chiamiamo *storia*»²³.

Molto si potrebbe dire in relazione al dibattito sulla «demitizzazione», a cui Kerényi stesso ha partecipato e che, com'è risaputo, Heidegger ha avuto un ruolo per l'influenza esercitata su Rudolf Bultmann. Ma ciò che qui interessa sottolineare è un nodo teorico importante dell'ermeneutica heideggeriana perché, in effetti, un preludio all'indagine storico-fenomenologica sulla religione greca non può prescindere da un dato di fatto irrevocabile: tra noi e il mondo greco c'è di mezzo l'esperienza cristiana. La tesi di Heidegger è che ogni ricerca «storico-spirituale» deve fare i conti con un presupposto: l'esperienza «storica» si radica su un orizzonte di senso tematicamente direzionato verso la sfera del singolo, dello «spirito». Nei suddetti corsi, infatti, la comprensione del fenomeno religioso Heidegger la ricava dalla diretta testimonianza di una personalità concreta. È la predicazione di Paolo, la confessione di Agostino: a fornirci le basi per la comprensione di una *Umwelt* storica sono mondi-del-sé che declinano la sfera di significatività secondo il proprio stile espressivo-situazionale. Non è il caso del mitologema, che si radica su una temporalità (e storicità) radicalmente differente. Esso ci è tuttavia disponibile, in prima istanza, come documento «storiografico».

²³ Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 48.

Come può la nostra «coscienza storica» afferrare le strutture dell'esperienza religiosa, o anche solo l'esperienza in generale, di un contesto di vita pre-cristiano, privo cioè di una «interiorità» che esprima il suo rapporto intenzionale con il mondo? Qual è la matrice situativa che tonalizza e veicola l'atmosfera fenomenica della religiosità antica? Qual è l'ambito di manifestatività e come si esprime contenutisticamente l'esperienza mitologica dei greci? Per rispondere a queste domande occorre osservare il materiale in questione. Cosa vediamo? Kerényi ci fornisce una risposta: mitologemi. Qual è il contesto d'attuazione del contenuto di senso che essi veicolano? Come abbiamo accennato precedentemente, esso è la celebrazione culturale. Un presupposto fondamentale per esplicitare concettualmente i caratteri del discorso mitologico, dunque, è che la sua referenza discorsiva, l'origine, viene concretamente «ripetuta» nell'evento culturale. Seguendo Heidegger, questa ripetizione andrebbe attuata, conformemente al suo senso, anche nel *logos* fenomenologico.

Per il giovane fenomenologo, la *ripetizione* è l'esperienza fondamentale della filosofia, e consiste nel portare all'espressione l'attuarsi della vita in se stessa. Ripetere l'esperienza storica di Paolo, ad esempio, significa ripercorrere le sue espressioni per risalire a ritroso e vivere le motivazioni per cui tale esperienza originaria esige di essere espressa; immedesimarsi cioè con l'originario emergere della vita nel suo esplicarsi mediante la predicazione apostolica, a noi accessibile attraverso il *corpus* paolino²⁴. In tal senso la fenomenologia è, per Heidegger, «scienza dell'origine», e il suo discorso è espressione di un concreto «ambito originario». Ma anche la mitologia, afferma Kerényi, non è altro che «uno scaturire che

²⁴ Cfr. Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 128.

nello stesso tempo è un esplicitarsi»²⁵. La «fondazione» mitologica è tale nella misura in cui «il narratore di miti si ritrova con il suo racconto vivificante nei tempi primordiali»²⁶. L'idea mitologica temporalizza il fondamento, l'ᾠδή, innervandosi in una struttura drammatica. Il mondo mitologico si articola come un tessuto di relazioni e connessioni simbolico-narrative sorto dal rapporto intenzionale che il suddetto «anonimo» narratore esprime. Un tessuto di connessioni strutturali che, heideggerianamente, chiameremmo «categoriale».

La *categoria* è per Heidegger il modo in cui la vita, scaturendo, ripete il suo scaturire esplicandosi in un aspetto essenziale, e quindi in-formandosi concettualmente sul suo fondamento. Tale è la formazione concettuale della filosofia, che consiste in una «definizione di principio», nel senso che l'indeterminato emergere della vita viene a definirsi concretamente in una traiettoria di comprensione. Ora, il mitologema presenta la medesima struttura ermeneutico-vitale, ma esso si attua su un piano di senso precategoriale: il piano mitologico. In prima istanza, il mitologema ripete il mondo nella forma del racconto. L'essenza formale del vissuto mitologico si concretizza nelle sue variazioni tematiche, di modo che l'atto formativo (la genesi del senso, l'ᾠδή) si esplicita attraverso il contenuto intenzionale: il mondo racconta la sua costituzione, ogni riempimento «ricorda» ritualmente il suo formarsi. Il concreto contenuto drammatico incarna e contestualizza in un certo modo il senso del principio. Perciò la mitologia è «eziologica», nella misura in cui fornisce le αἰτίαι quali fondamenti dell'attuazione stessa dell'esperienza, nella misura in cui

²⁵ K. Kerényi-C.G. Jung, *Prolegomeni*, cit., p. 16.

²⁶ *Ivi*, p. 23.

cioè dispiega in direzioni variabili le ἀρχαί. L'analisi condotta nell'*Einführung* dei mitologemi primordiali del «fanciullo» e della «fanciulla divina», tenta di risalire, attraverso le variazioni tematiche concrete di due temi mitologici fondamentali, all'ambito originario da cui la vita tutta si estrinseca:

«I due mitologemi servono ad indicarci attraverso immagini del divenire umano e vegetale la strada su cui avviene la “fondazione” quale cammino delle ἀρχαί per rifare poi con noi la strada del suo esplicarsi in quelle immagini. [...] La pratica di quest'immersione è la “fondazione” mitologica e il risultato di questa pratica è che noi, divenuti veggenti fra le immagini che scaturiscono, siamo risaliti al punto in cui le due ἀρχαί coincidono. L'ἀρχή del germe [...] sfocia là e lì bisogna prendere quel centro intorno al quale e partendo dal quale tutto il nostro essere e tutta la nostra esistenza si organizzano»²⁷.

3. Il carattere ermeneutico del mitologema

Tenendo conto retrospettivamente di quanto finora esposto, si tenterà ora di intraprendere un «cammino delle ἀρχαί» attraverso la trattazione tematica di una categoria mitologica che racchiude in sé l'idea stessa del «cammino» e del «principio». Nel suo saggio su *Hermes, la guida delle anime* (1942), Kerényi espone la tesi secondo la quale questa figura divina esprime l'auto-comprensione della vita in se stessa nel suo esplicarsi genealogico. La sua tematizzazione può istituire un rapporto tra fenomenologia e mitologia, nella misura in cui lo stesso dio dell'interpretazione caratterizza in termini mitologici l'atteggiamento di una «scienza dell'origine» in quanto comprensione e ripetizione del principio

²⁷ *Ibid.*

attuativo della vita. *Hermeneuein* è, infatti, l'atteggiamento conforme a Hermes. Se vogliamo comprendere il linguaggio dei mitologemi, dovremo appellarci a lui in quanto divino traduttore. L'interpretazione kerényiana ci serve per evidenziare come la figura di Hermes chiarisca la «definizione di principio» che si fa avanti nella comprensione fenomenologica della mitologia.

Kerényi riporta la medesima inquietudine epistemologica esposta nell'*Einführung*. Il materiale con cui la scienza delle religioni si adopera per stabilire connessioni conformi ai suoi criteri tipologici, non proviene da una simile esperienza scientifica²⁸. Gli antichi dati su Hermes a noi giunti hanno una *datità* loro propria. Il discorso scientifico-mitologico deve innestarsi e confluire nel movimento che tale materiale, da sé, prescrive. Nessun essere mitologico è più adatto di Hermes per chiarire il carattere auto-esplicativo della mitologia. È in sua grazia che ci è possibile un'interpretazione della mitologia greca, in quanto è lui che mette in comunicazione le espressioni del passato dell'anima, la provenienza, con l'*hic et nunc* della sua ripetizione. La fonte privilegiata per la comprensione della sua figura nella tradizione classica è l'*Inno omerico* a lui dedicato. Occorre chiedersi: che rapporto ha Hermes stesso con il *materiale*, ossia con ciò che si dà al suo sguardo? Come articola, a partire da ciò che incontra, questo stesso rapporto?

Nel mondo omerico che innerva la composizione dell'*Inno*, la rivelazione di Hermes plasma un materiale mitologico più antico, un mitologema primordiale che eccede il mondo retto da Zeus (quel mondo che l'aedo stesso abita). Il narratore si trova sempre gettato in un contesto di senso che gli fornisce le direttive espressive per caratterizzare il suo rapporto con il mondo. Le composizioni

²⁸ K. Kerényi, *Hermes, la guida delle anime*, in Id., *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 85.

dell'epica arcaica hanno come presupposto, per l'aedo e il suo uditorio, l'abitare entro un ordine costituito e armonicamente dispiegato, il *κόσμος*, dietro al quale sussiste il fondo indeterminato su cui tale significatività si staglia: il momento titanico, che affiora sempre come minaccia nel mondo di Zeus. Le tradizioni mitologiche più antiche, espressioni di un ordinamento più rudimentale e tuttavia già scandito secondo matrici di senso preservate nel momento successivo, confluiscono nel nuovo tessuto simbolico con significazioni indicanti la loro anteriorità pre-costituente.

Gli attributi del «fanciullo divino» – che è sempre, ricorda Kerényi, un mitologema primordiale – emergono fin da subito e sembrano in un primo momento turbare l'equilibrio olimpico costituente. Egli appare come l'inventore, il ladro, il briccone: comportamenti titanici. La crisi è rappresentata dalla contesa con Apollo, garante delle delimitazioni regionali volute dal padre. La successiva riconciliazione dei due fratelli per mezzo del potere psicagogico della musica (da Hermes appena scoperta) sancisce l'integrazione dello *stile* ermetico nella struttura complessiva della *Lebenswelt* olimpica. Ma cosa significa propriamente questa integrazione, l'elevazione cioè a qualcosa di «spirituale» dell'idea mitologica del trasgressore, del tessitore d'inganni, insomma del *trickster*? In che senso la sfera di significatività entro la quale l'aedo omerico abita e a partire dalla quale intesse il suo canto, è in grado così di tematizzare lo sfondo titanico come remota provenienza dialetticamente superata? È il carattere ermeneutico del mitologema che permette di ripercorrere a ritroso le stratificazioni di senso che si conservano nella religiosità olimpica e che agiscono su di essa come sfondo, ed è la stessa figura di Hermes che istituisce il carattere essenzialmente ermeneutico dell'esperienza mitologicamente intesa.

Appena uscito dal grembo materno e dall'antro cillenio (i presupposti della sua nascita), l'incontro fortuito con la tartaruga (simbolo ctonio) motiva immediatamente nel fanciullo l'ideazione del futuro strumento apollineo. L'inventore-Hermes «penetra con lo sguardo» ciò che incontra, articola i suoi progetti nella gettatezza della sua situazione, spandendo chiarezza su ciò che nel proprio contesto vitale viene a costituirsi. Il caso (τύχη) gli fornisce sempre l'occasione per «colpire nel segno». Solo se uccisa e incavata la tartaruga può intonare un bel canto: il Tartaro, ove è stata piegata la forza smisurata dei Titani, funge da cassa di risonanza per le configurazioni armoniche di un mondo compiutamente disposto. L'animale primordiale, la cavità titanica viene trasfigurata e integrata «in un'armonia fondamentale e in una totalità perfetta»²⁹. In questo consiste l'aspetto-idea del mondo che Hermes rivela: egli è la soglia, la correlazione che istituisce l'alternarsi di figura e sfondo, parola e silenzio, visibile e invisibile. Hermes descrive così la costitutiva dialettica di ogni epifania divina, e quindi di ogni fenomeno: il suo articolarsi a partire da uno sfondo latente, quest'ultimo essendo a sua volta integrato e *compreso* nel contorno della figura.

«Le strade come campo d'azione ermetico; ciò che capita, come materia ermetica; la sua trasformazione per mezzo di un trovare e rubare – procedimento ermetico – in opera d'arte ermetica che è sempre un po' illusoria»³⁰. Una volta assemblata la lira, ecco che lo sguardo illuminante (l'atteggiamento comprendente) di Hermes si riveste di contenuto verbale nel canto. Invocando Mnemosyne, sorgente cui egli «appartiene», canta la nascita degli dèi, compresa la sua. Così Hermes rende intuibile l'origine, se ne appropria attraverso la trasfigurazione musicale e il racconto della

²⁹ *Ivi*, p. 112.

³⁰ *Ivi*, p. 86.

propria generazione: l'amplesso di Zeus e di Maia. La provenienza indeterminata (titanica) diventa, con Hermes, tradizione, consegna, ricezione di un patrimonio trasmesso dalla natura tutta in quanto veicolo «culturale». Con la sua apparizione nel mondo è fondata la possibilità stessa della mitologia in quanto parola delle origini, «genealogia». La mitologia è sorgente di senso in virtù del costitutivo rapporto *ermeneutico* dell'uomo con il mondo.

«La realtà del mondo di Hermes dimostra per lo meno l'esistenza di un angolo visuale, visto dal quale esso si rivela: anzi, essa rende testimonianza di qualcosa di attivo che non è più un semplice vedere, ma che si affaccia sempre di nuovo e spinge il mondo alla creazione delle opere dell'arte e dell'illusione ermetiche. La sorgente di questa esperienza e di questo modellamento del mondo, che limpidamente scaturisce al pronunciare il nome di Hermes [...] è Hermes»³¹.

Nel flusso mitologico, cui il narratore-*hermeneus* si immerge iniziando il suo racconto da un punto di vista condizionato, vengono «ricordati» i temi fondamentali della propria esistenza. L'ermeneuta penetra con lo sguardo la datità passiva attraverso cui la vita si dona, esplicitando in una formazione armonica un contenuto, un materiale mitologico che è già, nella sua provenienza, pregno di significato. Un significato che viene ri-plasmato di volta in volta, e che perciò è soggetto a variazioni diacroniche. Attingere alla *genesì* della vita quale sorgente di memoria significa spingere in avanti un racconto genealogico su dèi ed eroi, *significa* dare vita a un tessuto «illusorio» di immagini, gesti, comportamenti, insomma modi di apparizione che espandono e rendono visibili e percorribili i sentieri della trasmissione della vita. È la vita che significa se stessa,

³¹ *Ibid.*

consegnandosi alla propria comprensione. È lo scaturire della vita che si temporalizza semanticamente in racconto delle origini, delle nascite, delle discendenze. È l'evento (*Ereignis*) di appropriazione che si temporalizza come av-ventura.

Dunque in Hermes si manifesta il comportamento auto-comprendente, la ripetizione dell'avventura dell'origine. Ad avviso di Kerényi, la sua figura racchiude un nucleo di senso primario per il quale egli stesso, interprete divino, fornirebbe le basi della sua comprensione: «egli è la sua origine, per cui mezzo esso è sorto e per cui mezzo esso diventa comprensibile»³². Questo nucleo di senso primario è, precisamente, l'origine «maschile» della vita in quanto direzionalità fungente. Come si è detto, il briccone divino sa che la propria esistenza proviene da un movimento pre-esistente, precisamente da un amplesso erotico. Come leggiamo nel *Simposio*, Eros è figlio di Poros, il «Sentiero», forza antichissima assimilabile al Chaos esiodeo. Tuttavia, osserva Kerényi, mentre Chaos è un amorfo privo di direzione, Poros è il primordiale movimento, il principio direzionale e creativo che espleta la sua azione su uno sfondo potenziale che lo limita e circoscrive, al contempo orientandolo. È il carattere attivo della vita messo in moto dalla vita stessa attraverso l'«evocazione» e l'«incitamento». La dea primordiale, la φύσις attua il suo eterno movimento provocando da sé l'elemento fallico. La Ζωή, la «vita indistruttibile» si riproduce diffondendosi nella molteplicità dei βίοι, le «vite individuali». Fondandosi in questo movimento la vita si dà e si afferra al contempo, propagandosi nelle linee delle discendenze, e in primo luogo nella genealogia divina.

³² *Ibid.*

Eros ha dunque un forte legame con la sfera ermetica, relativa appunto all'origine mobile della vita, che porta alla luce la vita stessa nel dispiegamento dei suoi cammini. Nella concezione olimpica il principio di auto-produzione assume, attraverso Hermes, un livello di complessità semantica maggiore: precisamente, il livello dei σήματα, del significato, della comunicazione, dell'espansione in termini di chiarezza spirituale. L'attuarsi della vita in se stessa promuove la formazione delle ψυχαι quali principi di movimento auto-comprendente. Lo Psicopompo presiede a questa nascita: «da un mondo senza vie, da un mondo senza vincoli, egli evoca le nascite»³³. La definizione del principio, come si è visto, è per Heidegger lo stagliarsi dall'indeterminatezza dell'origine in una certa traiettoria discorsiva che contestualmente lo determina. Hermes, in quanto fanciullo divino e divino cantore, dio dei sentieri, è la definizione mitologica del principio di esplicazione che la vita stessa istituisce, attraverso l'uomo, per giungere a sé. La sua nascita, cantata nell'*Inno*, esprime questa stessa definizione: il definirsi della sua idea nel mondo, «un aspetto veramente intuibile e intuito della vissuta origine di vita»³⁴. Avendo stabilito un rapporto autentico con il movimento mitologico, constatiamo che, se una *definizione* della mitologia ci sfugge, è anche in virtù dei calzari alati del dio che aleggia su queste pagine.

«Hermes è ἑρμηνεύς, mediatore per mezzo della lingua [...]. Egli è essenzialmente un generatore e portatore di qualcosa di luminoso, un “illuminatore”, dio dell'esplicazione, dell'interpretazione, anche di quel genere di interpretazione che qui è stata tentata e condotta, nel suo spirito – in quello cioè dello

³³ *Ivi*, p. 103.

³⁴ *Ivi*, p. 100.

spudorato esplicatore degli amori dei suoi genitori – fino al segreto più profondo»³⁵.

Lo Psicopompo accompagna le anime, accompagna cioè ogni traiettoria ermeneutica nei «sentieri interrotti» della comprensione del mondo. La mediazione tra titanico e olimpico si traduce sul piano umano nel plasmarsi dell'indeterminato in una forma *de-finita*; del venire alla nascita, proprio nelle parole alate del canto o del discorso. Il tempo delle origini, il «fondo dell'anima», trapassa nel presente vivente come referente narrativo di un atto ermeneutico; di un atto, di una nascita cioè, relativa ad Hermes. Egli appartiene a Mnemosyne, è custode della Tradizione, la quale ha qui un significato cosmologico in quanto è quella provenienza indeterminata a cui il mitologo attinge per plasmare un discorso che descrive la costituzione del proprio mondo-della-vita effettivo.

In tal senso la mitologia è fenomenologica, perché attinge dal mondo stesso per in-formare gli aspetti strutturali che lo costituiscono. Ma allora la fenomenologia è originariamente mitologica nella misura in cui ripete, nell'atto interpretativo, una materia implicita che si dà entro una certa formazione culturale, spingendo in avanti un discorso conforme alle radici di senso che tale donazione istituisce. Ogni interpretazione vocalizza un sussurro di Hermes, completando così quel percorso chiarificante che la vita auto-produce nel suo evocativo afferrarsi. Ciò che afferra è un contenuto tramandato che esige di essere di nuovo formato. Lo sguardo fenomenologico, come Hermes con la tartaruga, ha penetrato un materiale mitologico e lo ha ri-plasmato in modo tale da motivare le direttive per un «canto» adeguato alla sua comprensione.

³⁵ *Ivi*, p. 111.

Conclusione

Il metodo d'ispirazione fenomenologica di Kerényi consiste nell'attraversare il tessuto mitologico con gli strumenti forniti dalla mitologia stessa, per produrre un discorso che si attua dall'interno della complicazione simbolica dei mitologemi e ne sgroviglia i contenuti di senso. Radicalizzando la portata teoretico-concettuale di questa pretesa attraverso gli strumenti di due illustri esponenti della scuola fenomenologica – il suo fondatore e il suo più geniale ed eterodosso erede –, ci siamo spinti a considerare la mitologia come modalità formativa dello *Sprachleib*, passibile di una descrizione eidetica, e come oggetto privilegiato di una «scienza dell'origine», così da abbozzare, passando per un'analisi mitologemica esemplificativa, i criteri per una programmatica *fenomenologia della religione greca*. Vorremmo concludere reiterando l'appello, già pronunciato in sede introduttiva, a riservare una maggiore attenzione verso l'esperienza religiosa in ambito extracristiano. Ciò gioverebbe non solo alla ricerca fenomenologico-religiosa in senso stretto, ma alla fenomenologia *tout court*, giacché l'indagine di siffatti oggetti storico-religiosi spinge a riconsiderare il problema del nostro rapporto ermeneutico con le espressioni del passato, e a riproporre contesti fenomenici caratterizzati da uno spiccato tenore rivelativo, alternativi a una più statica e «teologica» concezione della datità e dell'intenzionalità fenomenologica.

L'appel et la promesse

J. de Gramont

Abstract

The text explores the meaning of Martin Heidegger's famous and cryptic statement, "Only a god can save us now." The central problem lies in the extreme indeterminacy and enigma surrounding this formula (also present in the *Beiträge* under the notion of the "last god"), leaving humanity in uncertainty as to which deity to expect and without a proper name to assign to it. The method adopted is based on a philosophical-hermeneutical analysis of the notion of "radical expectation," juxtaposing Heideggerian reflection with Rimbaud's concept of "ardent patience" to examine the openness of thought and poetry toward the appearance of the divine. The conclusions highlight that, despite the impossibility of giving a face or a name to this unknown and future god, the only certainty lies in the historical necessity of salvation, rooted in humanity's originary awareness of its own distress and "deprivation".

Keywords: Enigma, Expectation, Patience, Divine, Deprivation

«Seul un dieu peut encore nous sauver¹». Lorsqu'il prononce cette parole d'oracle au cours de l'entretien accordé au *Spiegel* en 1966, Martin Heidegger laisse peu d'indices sur la manière d'en comprendre le sens, et les pages écrites quelques trente ans plus tôt dans les *Beiträge*, sur le «dernier dieu» ou le «dieu (à) l'extrême», loin d'apporter les éclaircissements espérés ne feront jamais qu'épaissir l'énigme. S'il importe bel et bien qu'un *dieu* puisse venir nous sauver,

¹ Cfr. *Heidegger interrogé par «Der Spiegel»* – traduction de J. Launay, Mercure de France, Paris 1977, p. 49; repris dans les *Écrits politiques 1933-1966*, édités par F. Fédier, Gallimard, Paris 1995, p. 260.

au sens où le salut ne peut venir que du dehors et pas de l'homme lui-même, l'indétermination qui entoure cette formule d'*un* dieu invite à ne pas se précipiter pour lui donner un nom propre. De quel dieu au juste faut-il attendre le salut? La parole de Heidegger laisse place à plus d'incertitude que de certitude: seul un dieu inconnu et encore à venir, un dieu à attendre sans que nous sachions davantage *qui* attendre, pourra venir nous sauver, comme si cette attente devait nous déposséder de tout savoir, comme si l'«ardente patience» formulée par Rimbaud devait déposer son ardeur pour ne plus ouvrir l'espace que d'une patience de la patience, avec «pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu²» – ce qui ne suffit pas pour donner à ce dieu un visage et un nom. Il est difficile de dire moins.

Tâchons de nous recueillir auprès du peu de savoir que cette parole toute d'énigme laisse entrevoir: s'il doit y avoir un salut il ne pourra venir que d'un dieu. À défaut de voir se dessiner la figure encore inconnue de ce dieu, au moins pouvons-nous avancer qu'un salut est nécessaire. S'il y a une chose que les hommes savent bien, c'est de quelle détresse ils doivent être sauvés. Peut-être même s'agit-il là du tout premier savoir à notre disposition: que le monde va mal, et qu'il attend d'être transformé. Ce premier savoir, donc cette première intelligibilité du concept de salut, se retrouve au cœur de la religion, même si l'emploi du singulier aura toujours fait difficulté à la philosophie de la religion, prise entre le Charybde d'un *eidos* de la religion qui ne correspondrait qu'à une forme historique déterminée (dans ce cas sa forme biblique) et le Sylla d'une recherche de l'élément commun à toutes les formes historiquement constatables qui en viendrait assez vite à leur ôter ce qu'elles ont de

² *Ibid.*

plus vivant. Prenons donc comme hypothèse de travail le constat formulé par Gerard Van der Leeuw dans sa monumentale *Phénoménologie de la religion* d'un lien indissociable entre religion et salut:

«S'il reste possible [à l'homme] de parler du sens du monde, c'est seulement par la *foi*. Ce n'est pas le monde qui se montre à lui, c'est Dieu qui lui révèle le sens du monde dans son milieu historique. Donc, ce qui est la *signification* d'un phénomène, son sens que l'on *comprend*, s'agit-il du monde, c'est le *salut*, *reçu en don*. *Au milieu de l'histoire, Dieu dévoile le sens du monde comme salut*³»

À ce titre, il y a malgré tout dans l'énoncé de Heidegger une part d'évidence – non pas au sujet de ce dieu à venir auquel nous échouons à donner un nom, mais de la nécessité d'un salut qui ne peut venir qu'au-delà de l'homme et du monde – une part d'évidence susceptible de se décliner ensuite de deux manières, pour lier la figure du dieu même encore indéterminée à l'acte de salut (comme le remarque Jean-Yves Lacoste dans une note d'*Expérience et Absolu*: «L'oracle du philosophe, “Nur noch ein Gott kann uns retten” (qui constitue d'ailleurs, en rigueur de termes, une proposition purement

³ G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et sa manifestation. Phénoménologie de la religion*, cité d'après J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Cerf, Paris 2002, tome 2 *Les approches phénoménologiques et analytiques*, p. 211. Pour un correctif, cfr. la Notice de J. Trouillard sur «Le problème du salut», dans *L'Encyclopédie française*, Paris, 1957, p. 19.40.6 qui, s'il commence bien en notant que «le problème du salut se présente comme un aspect fondamental du problème religieux», n'en poursuit pas moins: «Toutes les grandes religions ne sont pas des religions du salut».

analytique)⁴», mais aussi pour reconnaître que le salut ne peut venir au monde et à l'homme que depuis un au-delà du monde (selon une affirmation du même Jean-Yves Lacoste qui relève cette fois directement de la théologie: «seul un Dieu qui crée peut être vraiment sauveur⁵»).

Tout cela semble ouvrir un espace de clarté au milieu de l'énigme de la sentence du philosophe de Messkirch, *à cette réserve près* et qui détruit la fragile hypothèse que nous venons d'avancer, qu'au grand jamais Heidegger n'a compris le concept de salut dans sa dimension religieuse ou théologique. Aussi pour comprendre cette sentence convient-il de ne pas s'en tenir à la figure encore sans contour d'un dieu purement à venir mais à la manière d'entendre ce que veut dire sauver, une entente qui doit plus aux Grecs anciens qu'à la Bible ou la théologie chrétienne. Plus que sauver les hommes – on peut s'en étonner, *et il le faut* – il s'agirait donc de «sauver les phénomènes» (pour reprendre l'expression rendue célèbre par Simplicius)⁶, avec déjà cette première distance prise que la tâche de se tenir en regard de l'étant tel qu'il s'épanouit et s'ouvre en présence pour en recueillir les apparences, pour les anciens revient à l'homme⁷, alors que l'entretien du *Spiegel* dessaisit l'homme et confie alors au dieu de mettre à l'abri l'être.

⁴ J.-Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, PUF, Paris 1994, p. 37 note.

⁵ J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps*, PUF, Paris 1990, p. 140.

⁶ «Platon pose aux mathématiciens ce problème: “Quels sont les mouvements circulaires et parfaitement réguliers qu'il convient de prendre pour hypothèses, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les astres errants?”» (Simplicius, *Commentaire du De Caelo*, II.12, cité d'après P. Duhem, *L'aube du savoir. Épitomé du Système du monde*, Hermann, Paris 1997, p. 28).

⁷ Cfr. M. Heidegger, «L'époque des “conceptions du monde”», dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1962, p. 119.

Écartons les considérations astronomiques au milieu desquelles naît l'expression de «sauver les phénomènes», mettons entre parenthèses la question de savoir si le sujet du salut est humain ou divin⁸, le point essentiel tient dans l'acception profondément grecque c'est-à-dire foncièrement non-chrétienne du mot sauver (*retten*). D'où cette mise au point lors de la Conférence sur «La question de la technique»: «Sauver est: reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre»⁹ – une mise au point qui vaut autant par ce qu'elle dit que par ce qu'elle tait, à savoir la possibilité de comprendre chrétiennement le salut comme l'urgente demande des hommes dans une situation de détresse. Les explications heideggériennes sur la nécessité de sauver l'être de son délaissement, ou encore de «sauver la Terre pour le Monde»¹⁰, recouvrent ainsi l'évidence que l'homme est celui qui, premièrement et de toute urgence, a besoin d'être sauvé. Sur cette demande née du cœur de l'homme, la pensée heideggérienne ne dira pas un mot (ainsi

⁸ Ajoutons qu'il est tout de même possible de trouver chez un Grec comme Platon une interprétation proprement «théologique» du salut – ainsi dans ce passage de *République* VI 493 a: «Car il faut bien sacrifier que tout ce qui parvient, le cas échéant, à être sauvé, c'est-à-dire à devenir tel qu'il doit être, dans l'état présent de la constitution du politique, c'est à la faveur d'un dieu qu'il doit son salut [seule la faveur d'un dieu peut le sauver]» – cité d'après la Notice «Platon» de P. Arjakovsky dans le *Dictionnaire M. Heidegger*, publié sous sa dir. avec F. Fédier et H. France-Lanord, Cerf, Paris 2013, p. 1048, qui n'hésite pas à voir dans l'entretien du *Spiegel* «une citation masquée de la *République*», hypothèse audacieuse.

⁹ M. Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris 1958, p. 38. Cfr. aussi la Conférence «Bâtir, habiter, penser» (*ibid.*, p. 177 ss.) ou celle sur «Le Tournant» (trad. J. Lauxerois et Cl. Roëls, dans *Questions* IV, Gallimard, Paris 1976, p. 148) qui relèvent que Lessing connaissait encore le sens ancien du mot: «débiter une chose, la laisser revenir à son être propre», ou encore «mettre à l'abri, prendre en garde».

¹⁰ M. Heidegger, «Remarques avant une lecture de poèmes» (1951), trad. F. Fédier dans *Exercices de la patience* n°3/4, printemps 1982, p. 146.

que le note Jean-Yves Lacoste, «Si nous réduisons l'homme à son statut (heideggerien) d'«existant», nul besoin de salut n'intervient dans la description¹¹», car si une détresse touche la pensée, cette détresse pour lui n'est pas d'abord la nôtre. Un dieu pourrait-il malgré tout l'entendre et venir à notre secours? Deux passages des *Carnets noirs* déniaient qu'il soit dans ce cas un dieu vraiment divin:

«Le “Dieu” auquel il est fait appel en tant que “sauveur” voit sa dignité rabaissée jusqu'à ne plus jouer le rôle que d'un secours d'urgence – la déité du Dieu n'est jamais prise au sérieux – c'est au contraire toujours l'affaire du “salut de l'âme” qui occupe le devant de la scène¹².»

«Le christianisme est l'humanisation poussée à l'extrême de l'être humain et la dédivinisation de son Dieu. Ici, c'est uniquement l'affliction qui naît quand on compte sur le salut de l'âme qui fait entendre sa plainte, et tout ce qui est divin est mesuré à l'aune de cette organisation du salut¹³.»

Si seul un dieu peut venir nous sauver, est-ce bien *pour nous* qu'il vient? – voilà ce dont nous pouvons douter à lire ces pages. Pour s'abaisser jusqu'à nous sauver, il eût fallu que ce dieu nous aimât – ce dont Heidegger ne dit mot.

¹¹ J.-Y. Lacoste, *Narnia, monde théologique?*, Ad Solem, Genève 2005, p. 41.

¹² M. Heidegger, *Réflexions XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941)*, Réflexions XIII.107, trad. G. Badoual, Gallimard, Paris 2021, p. 155.

¹³ *Ibid.*, XIII.110, p. 156.

Or une phénoménologie de l'expérience religieuse ne peut que *revivre à l'évidence première de la sentence heideggerienne* («Seul un dieu vivant peut encore nous sauver¹⁴») *mais tourner résolument le dos à ses explications*. Bien des choses pourront être dites ensuite, mais qui trouvent là leur point de départ. Aussi faut-il souscrire sans réserve au constat du Père Xavier Tilliette comme à une donnée première de notre expérience: «que l'homme ait besoin d'être sauvé est une vérité criante¹⁵.»

Partons de cette première certitude (l'être-abandonné de l'homme) même si elle s'inscrit au milieu d'un océan d'incertitude (d'où pourra venir le salut?). Quels seront les premiers mots d'une philosophie qu'on dira authentiquement première, non pas au sens (aristotélicien) où elle s'orienterait déjà vers le principe de toutes choses, mais au sens (plus husserlien cette fois) où elle s'attacherait aux commencements de l'expérience et de la pensée. Certes nous aimerions que ces premiers mots répètent le coup d'envoi grec de la philosophie, le fameux *thaumadzein* platonico-aristotélicien, mais il se pourrait bien que chez les Grecs eux-mêmes ce commencement prenne un tour plus tragique que d'emblée heureux, et que *l'il y a* primordial se décline pour nous sous un autre jour, ou plutôt une autre nuit, comme dureté et malheur de l'être (l'horreur levinassienne de *l'il y a* et non pas la générosité d'un initial *es gibt*)¹⁶. Il se pourrait bien que sur cette différence entre le commencement de toutes choses (*l'archè*) et le commencement *pour nous*, Kant ait dit l'essentiel dans une

¹⁴ Selon la variante apportée par M. Henry et qui sert de titre à l'argument de *C'est moi la vérité* publié dans *La splendeur du Carmel*, n°8, Beyrouth 1995, pp. 1-2.

¹⁵ X. Tilliette, «La christologie de M. Henry», dans *Gregorianum*, 1998/2, p. 374. Ce que nous avons fait à plusieurs reprises (*L'appel de la loi*, Peeters, Louvain 2014, p. 359 ss.; *Le commencement à venir*, Hermann, Paris 2022, p. 156; *De la phénoménologie à la théologie. Sur J.-Y. Lacoste*, Cerf, Paris 2025, p. 147 ss.).

¹⁶ Pour reprendre une différence chère à S. Breton.

formule frappante des *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*: «L'histoire de la *nature* commence donc par le Bien, car elle est l'*œuvre de Dieu*; l'histoire de la *liberté* commence par le Mal, car elle est l'*œuvre de l'homme*¹⁷». Qu'il faille bien du temps pour reconnaître l'œuvre de Dieu, mais que la plainte née de la souffrance que l'homme inflige à l'autre homme se fasse, elle, entendre sans retard. Et que le livre kantien sur la religion ne puisse justement commencer autrement: «Que le monde soit mauvais, c'est une plainte aussi vieille que l'histoire et même que la poésie la plus vieille encore, aussi ancienne que le plus ancien de tous les poèmes, je veux dire la religion des prêtres¹⁸». (En termes mythologiques, le déluge de Genèse 7 nous tient à l'écart de la bonté de la création prononcée en Genèse 1).

Au commencement pour l'homme est non pas le *logos* mais la chute, de quelque manière que nous comprenions ce mot de chute. Manière éthico-religieuse qui signifie, avant même l'évidence de l'être, l'insistance de ce qui ne devrait pas être (le mal, le péché, l'injustifiable au sens de Jean Nabert)¹⁹. Ou manière ontologique, en désignant par là comment l'existence humaine se comprend elle-même et dans son mode d'être-au-monde. Ce qu'un penseur comme Heidegger – un penseur auquel il faut décidément revenir comme celui qui aura exactement décrit *où nous en sommes au commencement* – a montré en parlant au début des années 1920 du mouvement fonda-

¹⁷ I. Kant, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, Ak VIII, 115; trad. L. Ferry et H. Wismann, *Œuvres philosophiques*, Gallimard, Paris coll. Pléiade, 1985, t. II, p. 511.

¹⁸ I. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Ak VI, 12; trad. A. Philonenko, *ibid.*, 1986, t. III, p. 29.

¹⁹ Au sens du premier chapitre de son *Essai sur le mal* (PUF, Paris 1955).

mental de ruine (ou ruinance) propre à la vie facticielle, ou au moment d'*Être et temps* de l'être-jeté dans le monde du Dasein et du sentiment originaire d'étrangeté. Sur le premier point, le rapport Natorp fournit des indications essentielles: «Cette propension du souci exprime une tendance facticielle fondamentale de la vie à la chute, par où elle se détache de soi-même, et par là à la déclivité qui la livre au monde, et ainsi à la ruine de soi-même²⁰». Tout aussi essentielle, cette notation du § 40 d'*Être et temps*: «Le hors-de-chez-soi doit être conçu ontologico-existentially comme le phénomène le plus originaire²¹». À cette modalité existentielle du hors-de-chez-soi, Heidegger peut donner le titre d'étrangeté (ou étrang(èr)eté dans la traduction Martineau).

Tout cela demanderait de longs développements, et cette trop brève esquisse de philosophie première²² soulève des questions fondamentales qu'il faut hélas laisser ici en suspens:

²⁰ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 23. Sur le thème de la ruine (ou ruinance) dans le cours de 1920-1921 (*Introduction à la phénoménologie de la religion*) et l'idée que «la vie facticielle ne cesse d'«aller à sa ruine»», cfr. J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000, pp. 270-273.

²¹ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 146 (les italiques sont de MH). J.-Y. Lacoste en fait deux fois mention, dans *Note sur le temps*, p. 211 («Que notre inhérence au monde ne soit pas tout à fait une demeure, un «être chez soi», le Philosophe lui-même (Heidegger, en l'occurrence) en convient: «Le n'être-pas-chez-soi (*das Un-zuhause*) doit être compris, de façon existentielle-ontologique, comme le plus originaire des phénomènes»»), et dans *Expérience et Absolu*, pp. 12-14 («Il revient au contraire à l'être-dans-le-monde, dit Heidegger, d'être déterminé fondamentalement comme *Unzuhause*, comme un n'être-pas-chez-soi, une non-domiciliation. (...) La condition du Dasein est celle de l'apatride: l'*Unheimlichkeit*, l'«étrangeté»»).

²² Nous avons tenté d'en dire un peu plus dans notre article sur «Le désarroi du commencement», *Phásis* n°9, 2026 (La désorientation).

– Pourquoi notre expérience fondamentale du temps prend-elle la figure d'une plainte devant le passage du temps et son aller-vers la destruction? (Une question venue d'une remarque d'Aristote en *Physique* IV.13: «On voit que le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération, car le changement est par soi défaisant; s'il est bien cause de génération et d'existence, ce n'est que par accident²³», ou dont on trouve la formulation au § 81 d'*Être et temps*: «car pourquoi disons-nous: le temps *pass*e, et non pas *tout aussi* nettement: il naît²⁴?»).

– Pourquoi l'épreuve de soi du vivant s'accomplit-elle d'abord dans la souffrance plutôt que dans la joie? (Ce que la phénoménologie de l'affectivité de Michel Henry ne cesse de montrer, ainsi dans ce passage de l'article «Souffrance et vie»: «Dans le souffrir primitif en lequel s'accomplit le s'éprouver soi-même de la vie, l'affectivité qui le rend ultimement possible reçoit le trait d'une souffrance originelle²⁵»).

– Pourquoi notre être-au-monde se décline-t-il d'abord comme présence à l'infamilier et l'impoétique plutôt que comme habitation? (Ainsi venons-nous au monde comme des étrangers ou des

²³ Aristote, *Physique* 222 b 19-21 (trad. H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris coll. des Universités de France, 1926).

²⁴ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, p. 289 – passage cité par C. Romano dans *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999, p. 49, dont on lira les développements sur la dissymétrie du passé et du présent, et le privilège du passé pp. 78-82. Or ce qui est passé est ce qui est perdu.

²⁵ M. Henry, «Souffrance et vie», repris dans *Phénoménologie de la vie* tome 1 *De la phénoménologie*, Paris, PUF 2003, p. 149. Explication quelques lignes plus haut: le «s'éprouver soi-même» est un «se souffrir soi-même» marqué au sceau d'une insurmontable passivité. «*Toute vie est une passion*» où la tonalité s'éprouve dans cette passivité radicale et se charge de son propre poids.

apatrides, comme le montre le § 40 d'*Être et temps* que nous venons de citer.)

À moins que la question «Pourquoi?» ne soit justement pas de mise là où il importe seulement de prendre acte de ce fait premier d'un être-perdu, sans orient ni raison – «perdus, sans mâts, sans mâts, ni fertiles îlots» (Mallarmé). Ne pas savoir, ou ne pas savoir encore, ce que nous avons perdu, ou bien d'où nous sommes tombés fait partie de l'expérience de la chute. Ce qui nous met dans la situation originelle décrite par Pascal:

«En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir²⁶».

(Une objection ne manquera de se lever. Des hommes ne se reconnaîtront pas dans cette esquisse de philosophie première, eux pour qui la vie se poursuit dans la quiétude du quotidien. D'où vient que le sombre tableau peint par Pascal échappe à la contingence d'une histoire singulière, ou de la psychologie, pour se voir élevé à la dimension fondamentale de l'ontologie? De quelle autorité un penseur comme Pascal peut-il s'autoriser pour écrire sans détour:

²⁶ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma 198, Sellier 229.

«Nous sommes si malheureux²⁷», comme si l'évidence de notre condition n'avait pas même besoin de s'attester dans la conscience effective de notre désespoir? La réponse ne peut venir du sentiment que l'homme éprouve de prime abord et le plus souvent, mais bien du sentiment fondamental – au sens où il demeure au plus profond de nous, peut-être recouvert mais inaboli – et que révèle sa venue de celui qui nous sauve, autrement dit elle ne peut venir que du cercle herméneutique où le désarroi d'être soi anticipe la possibilité du salut et où la promesse de salut révèle le caractère inévitable de notre condition. Un cercle où se font face l'appel au secours d'une vie mourante et la promesse divine d'une vie éternelle. Si un dieu doit venir, ce sera pour nous délivrer, ou ce nom de Dieu n'aurait aucun sens – le Christ lui-même ne dit rien d'autre en Mc 2,17: «Ce ne sont pas les gens bien portant qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs» – mais il viendra surtout pour tous les hommes, même ceux qui demeurent ignorants de leur condition. De manière paradoxale, le plus grand danger qui menace l'homme ne vient pas du désespoir dans lequel il serait jeté, mais de l'oubli du désespoir et donc de la nécessité d'être sauvé. Tout le combat de Kierkegaard avec l'Église de son temps, c'est-à-dire avec une chrétienté danoise satisfaite d'elle-même et privée de toute inquiétude, trouve là son sens. Nul ne vit sans être désespéré, sinon celui que la foi a sauvé du désespoir. De là ces multiples figures du désespoir décrites dans *La maladie à la mort*, pour montrer que malades, nous le sommes tous, le sachant ou ne le sachant pas. «Personne ne vit sans être un peu désespéré, sans recéler tout au fond de son être une inquiétude, une discorde, une

²⁷ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma 56, Sellier 89. Cfr. aussi cet autre passage des *Pensées*: «L'Écclesiaste montre que l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout et dans un malheur inévitable» (L 75, S 110).

désharmonie, une angoisse à l'endroit d'une chose inconnue ou dont on n'ose prendre conscience, angoisse d'une possibilité de vie ou angoisse de soi-même²⁸.» Que nous ayons à être sauvés constitue bien le premier savoir de notre humanité, même s'il s'agit là d'un savoir recouvert, oublié, enfoui au plus profond de nous.)

Considérons l'homme dans sa nudité première, une fois reconduit à cette situation originaire d'être-abandonné dans le monde, tel qu'il se livre dans son humanité minimale où rien ne l'arrache encore à ce désarroi fondamental: est-ce là ce que nous pouvons appeler une vie? ou même un monde? Si une parole doit se lever, elle ne peut tout d'abord faire entendre qu'un Non! résolu et porter la contradiction au cœur de *cette* vie, ou de *ce* monde. Ce premier savoir, enfoui au plus profond de nous, lorsqu'il affleure à la parole ne peut que se dresser *contre* la vie telle qu'elle suit son cours, ou le monde comme il va. Il revient à Kant à nouveau de faire entendre cette voix, telle qu'elle naît au cœur des hommes, jusqu'en son mélange de certitude et d'incertitude:

«C'était comme s'ils entendaient en eux-mêmes une voix leur disant qu'il devait en être autrement; il fallait donc qu'il y eut en eux la représentation, certes obscure, de quelque chose vers quoi ils se sentaient obligés de tendre, et qui ne pouvait se concilier avec une telle issue, ou avec quoi ils ne pouvaient accorder la destination finale de leur âme, lorsqu'ils considéraient le

²⁸ S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, L'Orante, 1971, t. XVI, p. 180.

cours du monde comme l'unique ordre des choses²⁹.»

À charge dès lors de décliner ce Non! primordial de diverses manières, selon toutes les dimensions de la philosophie pratique: éthique (conformément au vers célèbre de Rilke: «Tu dois changer ta vie»)³⁰, politique (car la transformation du monde pour le faire devenir authentiquement monde ne peut venir que d'une œuvre collective)³¹, et enfin religieuse (au sens où le salut viendrait nous libérer de notre condition malheureuse d'être-jeté dans le monde et de la propension au mal qui trouve en elle son terreau), sans qu'il y ait lieu de voir ces dimensions entrer en conflit. Une différence majeure pourtant traverse ces trois modalités que nous pouvons relever sans tarder, entre d'une part ce qui dépend de nous, la tâche jamais achevée d'une transformation (éthique) de soi ou (politique) du monde, et d'autre part ce qui nous vient d'ailleurs (religion): ce à quoi nous tendons – l'en-vue de notre action situé seulement à l'infini, et ce qui nous est donné, ou à tout le moins l'espérance que

²⁹ I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak V, 458, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris 1979, p. 263. Dans un ouvrage récent (*Kant et la métaphysique pour l'homme*, PUF, Paris 2024) I. Römer présente cette voix comme une véritable «*Stimmung* métaphysique», ou une sorte de «compas métaphysique», présente en tout homme: «il devrait en aller autrement dans le monde, tout le monde le sait» (ce sont ses dernières lignes, p. 384 – cfr. aussi p. 201 et 367).

³⁰ Sur ce vers et le poème entier («Torse archaïque d'Apollon») qui ouvre la seconde partie des *Nouveaux poèmes* de 1908, on lira J. Greisch, *Sauver les phénomènes religieux*, Cerf, Paris 2025, pp. 184-186.

³¹ Dimension mise en avant, au moins de façon programmatique, dans l'ouvrage précédemment cité d'I. Römer (par exemple p. 383: «la philosophie morale de Kant ne se limite nullement à une réflexion sur la subjectivité individuelle et ses obligations, mais elle aboutit à une *philosophie du monde à transformer*. Kant tâche de mettre au jour l'auto-dépassement nécessaire de la perspective individuelle vers une perspective collective, qui concerne le monde en son entier»).

nous soit donné ce à quoi nos propres forces ne peuvent suffire. Une juste compréhension du concept de salut oblige à tenir fermement le point suivant: de même que nul ne peut s'accorder à soi-même le pardon pour le mal commis envers autrui, nul ne peut se sauver soi-même, et le salut s'il existe ne peut venir que d'un autre³². Il y aurait quelque chose de contradictoire à évoquer un désarroi fondamental où l'homme se sent perdu, radicalement perdu³³, et l'imaginer dans le même temps doté de la puissance de surmonter sa condition en comptant sur ses propres forces. Perdu, il l'est vraiment, se sachant à quel saint se vouer, *et surtout pas à lui-même*, jusqu'à ce qu'il se tourne vers un Autre qui pourra le sauver.

Une phénoménologie soucieuse de décrire l'expérience humaine à son moment naissant montrera comment l'expérience doit s'interrompre et se démettre de soi – s'interrompre pour faire droit à ce Non! primitif opposé à la vie telle qu'elle suit son cours et au monde comme il va, et aussi se démettre de soi dans l'espérance qu'un sens vienne d'ailleurs. Que l'expérience religieuse –

³² Ce qui oblige à contredire M. Foucault lorsque dans son cours sur *L'herméneutique du sujet* il inscrit le concept de sujet «dans un jeu entre le salut qu'on opère soi-même et celui qui vous sauve» (Gallimard-Seuil, Paris 2001, p. 175), et s'intéresse principalement au fait de «se sauver soi-même» (comme on voit p. 178: «Le salut est donc une activité, activité permanente du sujet sur lui-même qui trouve sa récompense dans un certain rapport du sujet à lui-même»), soit une compréhension hellénistique ou romaine qui lui permet de ne rien dire de sa compréhension chrétienne ou simplement biblique.

³³ Dans *Regard Parole Espace* (L'Âge d'homme, Lausanne 1973, p. 45; Cerf, Paris 2012, p. 82), H. Maldiney évoque «l'expérience de l'être à demi-perdu au fondement de toutes nos perceptions», mais comme cette notation vient après une référence aux récits de Kafka, nous pouvons bien surenchérir: ceux-ci exposent la manière pour l'existence d'être *radicalement* perdue.

notamment elle, mais sans doute plus que les autres – se déploie à l'ombre de ce Non primitif, Van der Leeuw avait su le dire:

«Nulle religion ne peut être conçue en dehors d'une critique de la vie. La religion veut dire en effet qu'on *refuse d'accepter positivement* la vie. Car la religion vise toujours l'Autre. Même si elle est sortie de la vie, la religion ne peut pas viser cette vie-ci en tant que telle³⁴.»

Qu'une promesse de vie vienne jusqu'à nous suppose qu'elle se présente d'abord comme une parole contre la vie, au sens de cette vie-ci, manifestée dans le fardeau de soi et la dureté de ce qui lui arrive. Aussi cette promesse résonne-t-elle davantage et en premier lieu chez ceux qui souffrent. Lorsque Simone Weil écrit que «le christianisme est par excellence la religion des esclaves³⁵», elle sait bien que la promesse de salut est adressée à tous les hommes, y compris ceux d'une autre situation sociale, mais cette parole reste vraie: les esclaves nous précèdent au Royaume des cieux car ils incarnent en leur quotidienne souffrance – mieux que nous, les hommes «libres» et «bien portants» – la demande de salut. Qu'il se fasse toutes choses nouvelles! voilà le cri porté en premier par les esclaves, mais l'espérance enfouie en chacun de nous, depuis notre faiblesse avouée ou recouverte, depuis le scandale de notre misère ou notre inamissible fragilité. Un cri, déchirant ou étouffé, né de ce premier savoir: notre misère fondamentale, et qui déjà prend la

³⁴ G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et sa manifestation. Phénoménologie de la religion*, cité d'après J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, tome 2, p. 195.

³⁵ Simone Weil, *Autobiographie spirituelle*, dans *Œuvres*, Gallimard, Paris 1999, p. 771.

forme d'une adresse, même si elle ne sait encore à qui, ou bien comme cette adresse incertaine qui s'avance au-devant de celui qu'il faut bien nommer et que nous appelons «mon dieu!». Comme la transformation d'un cri en appel: «ô dieu, qui que tu sois, viens me sauver!».

À ce moment l'expérience de la misère comme expérience nécessairement éprouvée en soi se démet de soi pour attendre du dehors un sens qui ne peut venir que d'un autre. À ce moment notre premier savoir, celui du désarroi originaire, se fait première parole, plainte qui, du seul fait qu'elle s'adresse à quelqu'un d'autre susceptible de l'entendre et lui répondre, se charge d'espérance. Première parole, ou première prière, appelons-la proto-prière³⁶, parole échappée de soi qui ouvre une histoire avec un autre où s'ouvrent les possibles, appel au secours qui dans le seul fait de s'élever laisse entrevoir qu'un salut peut venir. Certes la proto-prière ne nous accordera pas le salut, puisque celui-ci ne peut venir de nous, mais elle nous introduira dans l'espérance du salut. Pas plus qu'elle ne peut tenir pour certaine l'existence du Dieu auquel pourtant elle s'adresse, mais cela suffit pour qu'une expérience se noue dont le sens puisse ne plus venir de nous. Si nous faisons du désarroi originaire le premier mot de notre expérience, l'espérance

³⁶ Pour reprendre ici un concept avancé une première fois dans notre essai *Le commencement à venir*, Hermann, Paris 2022, p. 168. Ce qui n'est pas sans proximité avec ce que J. Rogozinski nomme «invocation» («Invoquer Dieu, accueillir l'étranger» dans *Alter* n°28/2020; analyses reprises au chap. IV de *Moïse l'insurgé*, Cerf, Paris 2022, pp. 249-269), même si nous ne pouvons pas le suivre lorsque l'invocation humaine devance chez lui la promesse de Dieu («Dans la Bible, le phénomène originaire n'est pas l'appel du dieu, mais celui des hommes qui font appel à lui. Cet appel initial, nommons-le l'*invocation*: un dieu ne se manifeste jamais que comme l'*invocé* d'une invocation. Et si les hommes cessent de l'invoquer, il cesse d'être un dieu vivant», *Moïse l'insurgé*, p. 258).

portée par la proto-prière constitue le second mot qui déjà desserre l'étreinte de notre misère fondamentale. Second mot, l'espérance l'est doublement, parce qu'elle fait suite au sentiment originaire d'être-perdu dont elle annonce la libération sous la modalité du *pent-être*, mais surtout parce qu'elle répond à une promesse qui ne peut venir que d'un Autre, du Dieu qui viendra nous sauver, *ou qui est déjà venu*.

Incertitude de la proto-prière, appel lancé dans l'inconnu à Celui dont nous attendons qu'il vienne nous sauver. Savoir balbutiant de l'espérance, qui nous assure que si notre prière est entendue – il faut accepter désormais que rien ne s'avance que sous la modalité de l'hypothèse – alors le dieu à qui elle s'adresse nous a déjà répondu. Parce qu'il est un dieu qui vient à nous à travers le temps dans sa totalité, dans l'incessance de sa venue, depuis toujours comme l'inoubliable et comme l'inespéré qui jamais ne s'arrêtera de venir³⁷, sa réponse à notre appel, la promesse de nous sauver, traverse le tout du temps. S'il doit venir, c'est au titre de Celui qui est, qui était et qui vient. Comme Celui qui, depuis la création du monde et avant même notre naissance, a répondu à notre appel, en offrant la promesse d'une vie véritable: vie éternelle (celle d'une naissance d'en haut, cf. Jn 3,3, sauve de toutes les tribulations propres à la vie selon la chair), et d'un monde où authentiquement habiter (promesse d'une terre où ruissellent le lait et le miel – cf. Ex 3,8.17 et Dt 6,3 – celle d'un pays où le loup habitera avec l'agneau, cf. Is 11,6). Celui qui doit nous sauver est le Dieu Seigneur du temps qui n'est pas limité dans l'horizon de l'avenir, celui d'abord de notre attente, celui

³⁷ Pour reprendre les catégories de J.-L. Chrétien dans *L'inoubliable et l'espéré* (Paris, Desclée de Brouwer, 1991¹, 2000²).

qui répond à notre première demande: «Viens à notre secours!», parce que sa présence excède toutes les limitations du temps.

Ainsi en va-t-il du Dieu biblique, celui qui se révèle à Moïse au moment de l'épisode du buisson ardent en déclarant son nom: Je suis (*'èhyèh asher 'èhyèh, Egô eimi o ôn, ego sum qui sum*), ce qu'il faut entendre: Je suis et serai là en tout temps auprès de mon peuple³⁸. Présence incessante de celui qui a entendu la plainte des fils d'Israël («Maintenant, le cri des Israélites est venu jusqu'à moi, et j'ai vu l'oppression que font peser sur eux les Égyptiens», Ex 3,9), celui qui promet qu'il va libérer son peuple du joug des Égyptiens («Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites», Ex 3,10), le même qui se tenait déjà auprès d'Abraham et des patriarches avant Moïse et que ne montât le cri de misère des fils d'Israël («Et il dit: "Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob"», Ex 3,6). Pour l'homme l'histoire commence avec l'esclavage en Égypte ou la situation de détresse originaire, mais pour Dieu tout a commencé en amont, avant même les plaintes qui s'élèvent du cœur des hommes, avant même la proto-prière, cette première parole encore incertaine cherchant à qui elle s'adresse, dans la promesse d'être auprès de son peuple et ne jamais l'abandonner. *Comme une réponse de Dieu qui précède l'appel de l'homme*. Lui qui nous a aimé le

³⁸ Selon une interprétation juive traditionnelle dont on lira quelques exemples dans Charles Touati, «Ehye Asher ehye (Exode 3,14) comme "Être-avec..."», dans *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et Coran 20,11-24*, collectif, Paris, Études augustiniennes, 1978. Et parmi les références plus modernes, M. Buber, *Moïse*, trad. A. Kohn, PUF, Paris repris coll. 10/18, 1974, p. 75 ss. («"YHVH est celui qui sera là", celui qui n'est pas seulement présent n'importe quand et n'importe où, mais à chaque moment du présent et à chaque place où l'on se trouve. Maintenant, le nom exprime son essence et assure les fidèles de la présence protectrice de leur maître», p. 76).

premier (1 Jn 4,19) attendait l'appel qui attend de lui qu'il nous sauve. Comme une promesse absolument première qui devance notre expérience première, cette détresse fondamentale, parfois enfouie au plus profond de nous et parfois criante.

Avant même d'appeler – parole encore incertaine qui s'avance au-devant de Celui dont nous espérons qu'il viendra nous sauver – nous avons été appelés, parce que nous sommes nés à la vie pour renâître à la vie éternelle. Entendre cette plus ancienne promesse, qui date d'avant notre naissance et la création du monde, passe par la reconnaissance du fait que nous avons à être sauvés car nous avons à vivre plus que cette vie-ci, avec sa dureté et ses tribulations, et son désarroi fondamental. Ce qui permet de formuler notre espérance: si un dieu doit venir nous sauver, il est déjà venu car il ne peut être que le Seigneur du temps qui sans cesse renouvelle sa promesse.

Incontestablement, en pénétrant dans le royaume de l'espérance la prière voit sa signification se modifier. Dans un premier temps une plainte monte, implorant Celui qui peut nous sauver, s'il existe, d'écouter nos supplications et y répondre – l'implorant de venir et presque d'exister, prière adressée au dieu inconnu pour qu'il soit et cesse de nous abandonner («Pourquoi m'as-tu abandonné?»), pour qu'il soit un dieu qui existe et qui sauve («Viens», depuis ton être-toi-même jusqu'à ton être-avec nous). Mais l'espérance change tout. Dans celui qui doit venir elle reconnaît celui qui a dû venir, accordant ainsi sa confiance à une incessante présence, plus forte que notre fragile présence au monde impuissante à nous délivrer par nos propres forces de notre détresse première. Celui que notre prière appelle n'est plus seulement le dieu à venir mais Celui qui dès toujours, avant même notre naissance et la création du monde, était, car c'est Lui qui a fondé la terre et donné la vie, Lui, le Seigneur du

temps, qui nous sauve depuis toujours, présent à notre côté alors même que nous ne le savions pas, Lui de qui tout vient («toute grâce excellente et tout don parfait», Jc 1,17) et qui ne vient au monde que parce que, plus avant, par lui tout a été fait (cf. Jn 1,3; Col 1,16-17). Vers Lui ne monte plus la plainte mais la louange et l'action de grâce³⁹.

Que la détresse première puisse se convertir dans la joie d'être sauvé, voilà la promesse qui nous est faite et dont l'expérience religieuse est la gardienne.

³⁹ Nous devons sans doute parmi les plus belles pages de P. Ricœur celles qui décrivent à la faveur d'une lecture du Psaume 22 le retournement de la plainte en louange. Sur la poétisation de la plainte et son renversement en louange cfr. *Penser la Bible*, en collaboration avec A. LaCocque, Seuil, Paris 1998, pp. 283-291 («De même que le “je” poétique est ouvert à quiconque dit “je”, le renversement intra-textuel est offert à tout suppliant invité à parcourir le chemin de la plainte à la louange», p. 287) et les commentaires de J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, 2004, tome 3, *Vers un paradigme herméneutique*, pp. 847-850 et *Sauver les phénomènes religieux*, p. 394 ss..

SEZIONE MISCELLANEA

Agli spartiacque del pensiero
Elementi di storia genetica della metafisica
concreta di Florenskij

C. Benassi

Abstract

This article reconstructs the complex genesis of *At the Watersheds of Thought*, tracing the successive transformations of the project developed by Pavel Florenskij between 1917 and 1922. A philological-genetic analysis of the different plans for this unfinished work highlights its function as an organic compendium of Florenskij's concrete metaphysics and calls into question the editorial reconstruction proposed by A.S. Trubačev, which became normative in subsequent editions of the cycle. Particular attention is devoted to *Summations* (*Itogi*, 1922): rather than interpreting it, as Trubačev does, as the planned conclusion to the first part of *At the Watersheds of Thought*, the article proposes reading it as a retrospective and partly testamentary text in which some of the fundamental themes of Florenskij's ontology and epistemology converge. Read together, *Summations* and *Imaginaries in Geometry* bring into focus the mystical-symbolic relationship between reality and knowledge that characterizes Florenskij's thought.

Keywords: Pavel Florenskij; *At the Watersheds of Thought*; concrete metaphysics; textual genesis; epistemology.

1. *Il 1922, un anno di «bilanci»*

Nel 1922 Florenskij ha quarant'anni e, a causa della Rivoluzione bolscevica del 1917, ha già perso i suoi incarichi ufficiali – di professore di Storia della filosofia e Storia delle concezioni del mondo e di direttore del *Bogoslovskij vestnik* – all'Accademia Spirituale di Mosca (MDA).

Mentre, fino al 1921, prosegue alcuni dei corsi in forma clandestina, è coinvolto nella Commissione per la tutela dei beni artistici della Lavra, collabora col gruppo artistico *Makovec* e con Vladimir Favorskij e lavora come ingegnere per il regime.

L'autore era consapevole di trovarsi in un momento storico in cui non era più possibile esprimere apertamente le proprie convinzioni filosofico-religiose. Al contempo, egli sembrava percepire una minaccia per la propria vita che l'aveva portato non solo a riprendere e per certi versi – osservando le date di stesura – accelerare la scrittura delle memorie per i figli, ma anche a portare a conclusione molti degli scritti che da anni aveva in cantiere.

In questo contesto, rientra anche la stampa del prospetto degli *Spartiacque*, in programma di pubblicazione con la stessa casa editrice – *Pomor'e* – che stava editando il pamphlet intitolato *Gli immaginari in geometria*¹.

Una panoramica consuntiva sulle opere cui l'autore si dedica nell'arco di quegli anni può forse dare l'idea della situazione in cui si trovava a lavorare².

Anno	Opere
1919	<i>La prospettiva rovesciata</i> ‡
	<i>Lezioni sulla filosofia del culto</i> ‡
	<i>La Lavra della Trinità e di san Sergio e la Russia</i>

¹ P.A. Florenskij, *Proekt «U Vodorazdelov mysli»*, in *Mnimosti v geometrii*, Pomor'e, Moskva 1922, pp. 68-69.

² Nell'elenco che segue, contrassegno con «‡» le opere che, tra queste, rimasero inedite nella vita dell'autore e furono conosciute e pubblicate postume.

Anno	Opere
1920	<i>Il calcolo del gradiente elettrico sulle spire dell'avvolgimento a bobina di un trasformatore</i>
1921	<i>Lezioni sulla concezione cristiana del mondo ‡</i>
1922	<i>Iconostasi ‡</i>
	<i>L'azione del tempio come sintesi delle arti</i>
	<i>Gli immaginari in geometria</i>
	<i>Segni celesti. Appunti sulla simbologia dei colori</i>
1923	<i>Il numero come forma ‡</i>
	<i>Studio sperimentale su campi elettrici</i>
	<i>Inventario delle Panagie XII-XIX secolo</i>
	<i>Sulla formulazione delle leggi dell'elettromagnetismo</i>
	<i>Ai miei figli ‡</i>

Dal prospetto presentato, si delinea una situazione in cui – oltre al dovere di contribuire alle ricerche scientifico-ingegneristiche del regime –, Florenskij appare non solo impegnato a portare a termine quanto aveva iniziato negli anni precedenti, ma anche a comunicare – magari sotto qualche travestimento che potesse attraversare indenne le censure del regime – i nuclei centrali della visione del mondo ch'era andato maturando nel corso della vita.

In questi mesi, dunque, completa gli *Immaginari in geometria* ove fa stampare anche il prospetto e l'annuncio dell'imminente

pubblicazione degli *Spartiacque del pensiero. Tratti di metafisica concreta*, a cui lavorava da anni. Il testo è finito di stampare il 22 settembre 1922, e la sua diffusione inizia il 5 ottobre successivo³.

Continua a dettare a Sofija Ogneva le proprie memorie dedicate ai figli e – specialmente in aprile, maggio e settembre – riprende in successione le lezioni clandestine tenute agli studenti della MDA sulla *Filosofia del culto* per rivederne le versioni scritte, probabilmente in vista di una loro pubblicazione, che infine sarà postuma.

La stessa cosa fa con *La struttura della parola*, che però rimarrà inedita fino al 1973⁴ e *La descrizione simbolica*, che invece esce quello stesso anno in una collettanea dell'editrice *Feniks*⁵; in contemporanea, scrive e pubblica anche, con il gruppo *Makovec* e la loro nascente e omonima rivista, *Segni celesti. Appunti sulla simbologia dei colori*⁶.

Secondo la cronologia di Trubačev, nel mese di luglio del 1922 aveva lavorato sia alla conclusione degli *Immaginari* (il 17 luglio) sia alla scrittura di *Iconostasi* (dal 21 luglio all'11 settembre). La medesima cronologia attesta anche che, nel corso di tutto l'anno, Florenskij aveva dovuto tenere delle lezioni di formazione agli ingegneri

³ P.A. Florenskij, *Mnimosti v geometrii. Rasširenje oblasti dvuchmernih obrazov geometrii. Opyt novogo istolkovanija mnimostej*, Pomor'e, Moskva 1922. Tutte le informazioni sulla cronologia di questo periodo sono prese da Trubačev in *Opere e giorni* (A. Trubačev, *Trudy i dni svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *Biobibliografičeskij spravočnik. Ličnost, žizn' i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo*, Fond nauki i pravoslavnoj kul'tury svjaščennika Pavla Florenskogo, Sergiev Posad 2015, pp. 76-367, pp. 264-273).

⁴ P.A. Florenskij, *Stroenie slova*, in *Kontekst 1972 (1973)*, a cura di A. Sanchez-S.S. Averincev, pp. 348-369.

⁵ P.A. Florenskij, *Simvoličeskoe opisanie*, in *Feniks. Sb. chudožestvenno-literaturnyj, naučnyj i filosojskij*, 1, Feniks, Moskva 1922, pp. 80-94.

⁶ P.A. Florenskij, *Nebesnye znamenija (razmyšlenie o simbolike cvetov)*, in *Makovec*, 2, 1922, pp. 14-16.

moscoviti e aveva scelto di dedicarle a temi da lui affrontati nella giovinezza:

1. *Sulla discontinuità come principio della comprensione e visione del mondo* (миропонимания-воззрения), lezione agli ingegneri del 7 febbraio 1922 all'Istituto Karl Marx.
2. *Principi della discontinuità*, lezione agli ingegneri del 10 giugno 1922.
3. *Il concetto di infinito in matematica*, lezione all'Associazione panrussa degli ingegneri del 31 luglio 1922.

Com'è evidente, padre Pavel tornava a riflettere sui primi contributi del suo percorso culturale: la tesi di laurea in matematica sui punti di discontinuità nelle curve piane⁷ e il più grande progetto ad essa correlato di un'opera sulla *discontinuità* come elemento chiave della nuova e futura visione del mondo⁸, oltre al suo studio sui contributi di Cantor in merito ai *Simboli dell'infinito*.

Colpisce anche il fatto che, il 3 agosto dello stesso anno, a una riunione del gruppo *Makovec*, Florenskij regali a E.M. Šilling – autore di un libro sugli assiro-babilonesi – una copia della sua *Colonna e il fondamento della verità*; a partire da Trubačev, infatti, diversi critici hanno citato nel corso degli anni una lettera di Florenskij a Koževnikov ove il nostro avrebbe dichiarato una sorta di pentimento riguardo a quell'opera, come se Florenskij fosse arrivato

⁷ P.A. Florenskij, *Idea prerivnosti kak element mirosozercanija*, a cura di A. Trubačev, Fond nauki i pravoslavnoj kul'tury svjaščennika Pavla Florenskogo-Obščestvo Pamjati igumenii Taisii, Sergiev Posad-Sankt-Peterburg 2022.

⁸ P.A. Florenskij, *Ob odnoj predposylke mirovozzrenija*, in *Vesy*, 9, 1904, pp. 24-36.

a disprezzarla e a volgere il proprio interesse verso altre prospettive di pensiero.

Scriveva:

«La mia *Colonna* mi è diventata così ripugnante che spesso penso tra me e me: non è forse la sua pubblicazione un atto di sfrontatezza, perché cosa, in realtà, capisco io della vita spirituale? E, forse, da un punto di vista spirituale, si rivelerà completamente marcia»⁹.

Nel medesimo saggio di Trubačev sulla formazione degli *Spartiacque*, la lettera è stata anche usata per giustificare l'ormai nota suddivisione dell'intero *opus* florenskijano nelle due fasi dell'antropodicea e della teodicea: Florenskij, scontento del proprio approccio alla teodicea, sarebbe passato – con gli *Spartiacque* e la *Filosofia del culto* – all'antropodicea¹⁰.

Data la modalità sempre *in fieri* del lavoro florenskijano, senza perdere l'attenzione alle due prospettive – *teodicea* e *antropodicea* – indubbiamente presenti nel pensiero dell'autore, bisognerebbe però a mio avviso evitare schematizzazioni troppo rigide.

⁹ A. Trubačev, *Istorija sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, in *Sočinenija v četyrech tomach*, a cura di A. Trubačev et al., Mysl', Moskva 1999, 3, 1, pp. 5-26, p. 5. Tra l'altro, Trubačev cita la lettera come se fosse del 2 marzo 1919, mentre è del 2 marzo 1912: P.A. Florenskij, *Perepiska P.A. Florenskij i V.A. Koževnikov*, in *Voprosy filosofii*, 6, 1991, pp. 85-191, <https://coollib.net/b/615750> – Åjurnal – voprosy – filosofii – voprosy – filosofii – 1991-n06/read, p. 92.

¹⁰ Il testo di riferimento al riguardo è: A. Trubačev, *Teodiceija i antropodiceija v tvorčestve svjaščennika Pavla Florenskogo*, Volodej-Centr Isučenija, ochrany i restavracii nasledija svjaščennika Pavla Florenskogo, Tomsk 1998.

Nella lettera citata, in particolare, Florenskij sembra più che altro manifestare un dubbio sulla propria adeguatezza spirituale a temi teologicamente delicati come quelli affrontati nella *Colonna*; la riflessione, tuttavia, oltre a rendere conto del percorso di un autore sempre capace di mettere in discussione i risultati raggiunti, reca anche le tracce dell'antica *diminutio antiaulica*, peraltro già comparsa in altri frangenti dell'opera florenskijana¹¹.

A conferma di uno sguardo che – nonostante le fasi di riflessione e rivalutazione – mantiene sempre una prospettiva integrale sulla propria produzione, vi è il citato episodio in cui, nel 1922, Florenskij ne dona una copia a un collega.

Sempre nel 1922, inoltre, il 27 agosto, Florenskij scrive la penultima versione del proprio *Testamento*¹².

Negli ultimi mesi dell'anno, infine (ottobre, novembre e dicembre), egli si dedica a rivisitare, correggere e sistemare i diversi scritti che compongono gli *Spartiacque*:

8-11 ottobre: *Su Makovec*, *Vie e centri*, *La prospettiva rovesciata*, *La scienza come descrizione simbolica*, *La dialettica*, *Le antinomie del linguaggio*, *Il termine*, *La struttura della parola*.

14-17 novembre: *La natura magica della parola*, *L'imeslavie come presupposto filosofico*, *Homo faber*, *L'estensione dei nostri sensi*,

¹¹ Mi riferisco in particolare al caso di un particolare scambio di dediche tra Florenskij e Vjačeslav Ivanov, che ho avuto l'occasione di studiare nel corso della tesi di dottorato (C. Benassi, *Florenskij come un intero. L'unità del corpus florenskijano alla luce della цельное мировоззрение e del metodo mistico-simbolico*, Università Lumsa, a.a. 2024-2025) nel cui contesto si colloca anche questo saggio.

¹² A. Trubačev, *Trudy i dni svjaščennika Pavla Florenskogo*, cit., p. 270.

Organoproekcija, Simbolica delle visioni, Chožjajstvo, Macrocosmo e microcosmo.

Tutto lascia pensare che, oltre a riprendere le fila della propria opera complessivamente considerata, l'autore stesse cercando di preparare gli *Spartiacque* per l'effettiva pubblicazione. Il 10-11 novembre, poi, scrive *I numeri pitagorici*, destinato a confluire ne *Il numero come forma*, e *Il punto*, voce di un progettato (con A.I. Larionov) *Dizionario dei simboli*. Entrambi i testi rimasero inediti fino al 1971¹³.

Ecco, dunque: come emerge dalla panoramica tracciata, Florenskij stava riprendendo i fili complessivi della sua opera creativa, non solo portando a termine ciò che era in attesa di completamento, ma anche promuovendo altri progetti di più recente ideazione (mi riferisco in particolare al *Numero come forma* e al *Symbolarium*).

È in questo contesto che balza all'occhio, tra il 24 novembre e il 29 dicembre di quello stesso anno, la scrittura di un testo intitolato *Bilanci* (Итоги).

Dopo la prima pubblicazione non integrale dello scritto sul VRShD nel 1974¹⁴, pervenuta probabilmente a Parigi per il tramite di circuiti samizdat, è Trubačev a ripubblicare il testo integrale, confrontandolo con tutte le versioni presenti in archivio e collocandolo alla fine della prima parte degli *Spartiacque*.

Come si diceva, infatti, Florenskij pubblica in appendice agli *Immaginari* un prospetto dei capitoli che compongono gli *Spartiacque*; il

¹³ P.A. Florenskij, *Pifagorovy čísla*, in *Trudy po znakovym sistemam*, 5, 1971, pp. 504-512; P.A. Florenskij, *Symbolarium (Slovar simbolov)*, in *Trudy po znakovym sistemam*, 5, 1971, a cura di K.P. Florenskij, pp. 521-527.

¹⁴ P.A. Florenskij, *Itogi*, in *Vestnik russkogo christianskogo dvizhenija*, 111, 1974, pp. 56-62.

prospetto editato arriva alla fine di un lungo percorso, tracciato dai manoscritti d'archivio e riferito da Trubačev nello studio intitolato *Storia della formazione del ciclo* «Agli spartiacque del pensiero»¹⁵, ove si notano numerose variazioni successive.

Come già si è detto, la famosa opera di metafisica concreta non pervenne mai alla pubblicazione durante la vita dell'autore. Nei primi decenni della sua riscoperta, inoltre, uscirono in modo frammentario alcuni degli scritti che sarebbero stati destinati a comporla all'interno di riviste o miscellanee, così come il titolo generale era stato sfruttato in due casi editoriali contenenti saggi misti dell'autore.

La mancanza di un'ultima versione che attesti la volontà d'autore su quest'opera e, al contempo, l'evidenza dell'importanza ch'essa aveva per lui nell'insieme della sua produzione filosofica, hanno spinto Trubačev a tentarne una ricostruzione. Nel citato saggio del 1999, il nipote di Florenskij, oltre a offrire un tracciato dei materiali conservati in archivio, illustra i criteri di lettura da lui assunti riguardo all'opera, e la ricostruzione che ne fa conseguire.

Tale ricostruzione aveva avuto una prima pubblicazione con l'editore *Pravda* nel 1990¹⁶; in quel caso, Trubačev, aveva pubblicato le due opere principali di Florenskij come diversi tomi di un'unica edizione: nella prima parte la *Colonna* e nella seconda parte gli *Spartiacque*. Lo stesso progetto editoriale sembrava voler comunicare

¹⁵ A. Trubačev, *Istorija sozdanija cikla* «U vodoraždelov mysli», cit.

¹⁶ P.A. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach*, a cura di S.S. Choružij-A. Trubačev, *Sočinenija v dnyh tomach*, Pravda, Moskva 1990, vol. 1; P.A. Florenskij, *U vodoraždelov mysli*, a cura di S.S. Choružij-A. Trubačev, *Sočinenija v dnyh tomach*, Pravda, Moskva 1990, vol. 2.

la lettura in due fasi del pensiero di Florenskij: due fasi rappresentate simbolicamente dai testi citati.

Questa prima versione dipendeva già dalla ricostruzione di Trubačev: si apriva con un saggio di Choružij, *Ritorno al concreto*¹⁷, e si concludeva con il saggio del nipote sulla storia della formazione del ciclo *Agli spartiacque*¹⁸ intitolato però, e significativamente: *L'antropodicea del sacerdote Pavel Florenskij*.

2. *La genesi degli Spartiacque*

Per favorire la consapevolizzazione dell'itinerario svolto da Florenskij nel plasmare quest'opera per lui così importante, vorrei soffermarmi sulla successione dei diversi progetti da lui elaborati. Il processo genetico dell'opera, infatti, permette anche di assistere alla crescita progressiva del suo pensiero sulla metafisica concreta.

In questo caso, inoltre, il valore dell'attenzione filologico-genetica è accresciuto dal fatto che l'opera è rimasta incompiuta; a questo proposito, ritengo importante riportarci all'itinerario di Florenskij e alla sua ultima proposta, relativizzando la sistemazione del lavoro svolta più tardi dal nipote Trubačev. È quest'ultima in effetti, a essere stata diffusa in tutte le pubblicazioni del trattato di metafisica concreta.

¹⁷ S.S. Choružij, *Obretnenie konkretnosti*, in *U vodoraždelov mysli*, vol. 2, *Sočinenija v dnych tomach*, Pravda, Moskva 1990, pp. 3-12.

¹⁸ P.A. Florenskij, *U vodoraždelov mysli*, cit.

Tutte le informazioni citate e commentate nel presente paragrafo provengono dal saggio di Trubačev sulla formazione del ciclo *Agli spartiacque del pensiero* nell'edizione del 1999¹⁹.

2.1 Primo progetto

Secondo le notizie disponibili, il primo piano noto che raccoglie in unità alcuni dei futuri capitoli degli *Spartiacque* fu redatto da Florenskij in forma di promemoria personale:

«Pubblicare. 23 ottobre 1917. Sergiev Posad. Da lezioni e letture su problematiche filosofiche. Introduzione.

Nel prologo chiarire che non c'è piena coerenza e non dovrebbe esserci: non intervengo come sistematico, ma come storico che prepara la comprensione interiore dei sistemi studiati – che introducono al pensiero filosofico, stimolano il pensiero, ma non risolvono i problemi filosofici. Qui non si risolvono domande, si pongono solamente»²⁰.

¹⁹ A. Trubačev, *Istorijsko sozdanijskij cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit.

²⁰ *Ibid.*, p. 10. Qui Florenskij si sta riferendo al testo che effettivamente scriverà «Al posto di una prefazione» per gli *Spartiacque: Vie e centri*. P.A. Florenskij, *Puti i sredotočija. V mesto predislonija (1917-1918)*, in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3/1, a cura di A. Trubačev et alii, Mysl', Moskva 1999, pp. 34-40. Ho proposto una prima traduzione in una lingua diversa dal russo di questo scritto all'interno della già menzionata tesi di dottorato, *Appendice D*.

Il primo abbozzo consiste di sei parti principali, alcune delle quali ulteriormente articolate in sotto-capitoli, come segue:

Capitolo primo.

1. Introduzione alla storia della filosofia antica
2. Sulla conoscenza storica
3. Sull'orientamento in filosofia secondo la Qabbalah
4. «Dalla storia della terminologia filosofica»
5. Dalle lezioni sui nomi
6. Il significato dell'idealismo

Capitolo secondo.

1. I primi passi della filosofia antica. Secondo volume.

Capitolo terzo. Dalla storia dell'origine del platonismo

1. I sofisti
2. Socrate
3. Platone
 - a. Il mito della caverna
 - b. La biografia di Platone – Dioniso e Apollo, genealogia
 - c. Organizzazione della scuola
 - d. Dottrina sull'ἔργον [illeggibile]
 - e. Platonismo e cristianesimo

Capitolo quarto. Dalla storia del criticismo

1. Kant
2. L'antinomia

Capitolo quinto. Osservazioni critiche e recensioni su elaborati studenteschi, tesi di laurea, ecc. Dispute.

Capitolo sesto. Ricordi e caratterizzazioni – con allegati lettere e [illeggibile]²¹.

2.2. *Secondo progetto*

Trubačev informa poi che, secondo i materiali d'archivio, subito dopo la stesura di questa nota, Florenskij descrive in modo più dettagliato il contenuto della prima parte. Addirittura, accanto alla menzione dei diversi temi, iniziano a comparire dei numeri che ipotizzano il numero di fogli destinati alla trattazione dell'argomento.

(DAI TENTATIVI DI UNA METAFISICA CONCRETA)

O

(PRIME BOZZE DI UNA METAFISICA CONCRETA)

O

(DALLE LEZIONI)

1. *Introduzione*: sulla metafisica concreta, sull'antropologia filosofica, sulla simbolica. Sui compiti dei corsi introduttivi alla storia della filosofia – fornire una comprensione concreta dei sistemi, dall'interno. Intorno ai sistemi. Sulla natura dell'insegnamento accademico. Approfondimenti, ma senza eccessiva precisione. Comprensione dello spirito dei sistemi (духа систем), non dei loro dettagli né dei loro contorni formali. 2.
2. Introduzione alla storia della filosofia antica (?). 8-10.
3. Sulla conoscenza storica. 6.

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 10-11.

4. Sull'orientamento in filosofia. 10-12.
 - a. Qabbalah
 - b. Concetto di sostanza nei popoli
 - c. Esperienza dei santi
 5. Dalle lezioni sui nomi. 5 (?).
 6. Il significato dell'idealismo. 6.
 7. Le radici universali dell'idealismo. Circa 2 fogli.
 8. Introduzione alla storia della terminologia filosofica. 6 fogli.
- Bilancio: non meno di 45 fogli. Forse esagero, ma penso che in ogni caso il numero dei fogli non sarà inferiore a 40.

Sul retro di questo piano Florenskij annotò:

Come dovrebbe essere l'edizione del 5 novembre 1917

Sergiev Posad.

1. È assolutamente necessario indicare il contenuto dettagliato di ogni capitolo o lezione, ecc.
2. Devono esserci parecchi schemi, disegni, ecc.
3. Sarebbe auspicabile avere molti disegni, specialmente nella sezione sulla sezione aurea, sulla proiezione degli organi, ecc²².

2.3. Terzo progetto

Il piano successivo dell'opera riunisce di nuovo – come nucleo del futuro lavoro *Agli spartiacque del pensiero* – sia questa sezione sia quella sulla storia della filosofia. Tale unione, naturalmente, non è

²² A. Trubačev, *Istoria sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit., pp. 11-12.

meccanica, ma è dovuta a un'origine più generale – il corso di lezioni – che non a una sequenza logica dell'esposizione:

TRATTI DI METAFISICA CONCRETA

20 novembre 1917

Notte

(Sulle lezioni – *La dialettica*.)

Domande e risposte [illeggibile])

1. Sulla metafisica concreta. I sistemi di pensiero come rivelazioni di intuizioni antropologiche. Comprensione dello spirito dei sistemi. La loro irriducibilità a un insieme formalmente unificato (Nietzsche sul punto di unificazione errata). 2 f.
2. Sul termine filosofico. Strumento e uomo. Sacralità dello strumento. Struttura del termine. Storia della filosofia come storia dei termini. Esempi (dalla storia delle «Sostanze»: maná, ecc. Estasi e ubriachezza). 6 f. + 2.
3. Sulla conoscenza storica. Filosofia e genealogia. 6 f.
4. Il significato dell'idealismo. Genere e specie. 6 f.
5. Le radici universali dell'idealismo. 2-3 f.
6. Sui nomi. Nomi – essenza. 5 fogli (?) (meno?).
7. Sull'orientamento in filosofia. Qabbalah. Esperienza dei santi. 8.

Indice dei termini e dei nomi

8. Storia della filosofia antica. Introduzione. 8-10.
9. Elleni e ellenismo.

10. Sofisti.
11. Socrate.
12. Platone (Vita e personalità. Dialettica. Mito della caverna [illeggibile]. Tavola [illeggibile]).
13. Aristotele (Vita e personalità. Metodo in [illeggibile]. Aristotele e Platone. Aristotele e Goethe).
14. Problema del tempo. Misteri e iniziazioni.
15. Origine della terminologia filosofica.
16. Primi passi della filosofia greca. Vol. 2²³.

Dopo aver trascritto il piano che abbiamo appena letto, Trubačev afferma che, probabilmente, nel redigerlo, Florenskij arrivò all'idea di estrarne il nucleo per un'altra opera separata. Infatti, cerchiò con la matita i primi sette punti e fece un calcolo approssimativo del numero di fogli. Un piano dettagliato di questi sette punti come opera autonoma Florenskij lo stilò alcuni giorni dopo.

2.4. Quarto progetto

Il quarto progetto riportato da Trubačev, come vediamo di seguito, si presenta molto più dettagliato dei precedenti sotto l'aspetto dei contenuti.

Sebbene le sezioni dell'opera siano a grandi linee confermate, Florenskij assegna a ciascuna un elenco di argomenti estremamente ricco. Alcuni dei temi elencati si ritrovano già affrontati in parti sparse della sua produzione scritta, mentre altri risultano del tutto assenti.

²³ *Ibid.*, pp. 12-13.

In questo caso – come avviene anche, per esempio, osservando i *Quaderni 1904-1905*²⁴ o gli elenchi di argomenti stilati da Florenskij nel periodo in cui era professore alla MDA – si nota come la fantasia creativa di Florenskij generasse panorami estesi, spesso poco commisurati alle reali possibilità della loro concreta realizzazione.

È tuttavia il caso di notare anche come, nonostante la misura estremamente ampia di questo progetto, esso sembri voler raccogliere e dare forma compiuta a molti dei filoni affrontati dall'autore nel corso delle sue ricerche da studente (come nel caso dello studio sul valore mistico del nome) e da professore.

Di seguito, la trascrizione del piano come riferita da Trubačev:

ALLE SORGENTI²⁵ DEL PENSIERO

23 novembre 1917. Sorgenti? ...*Semema* della visione del mondo²⁶

(Pensieri)

Tratti di metafisica concreta

1. COMPITI DELLA METAFISICA CONCRETA. (*Filosofia e antropologia*). Il significato delle lezioni. Dialettica. Intuizioni antropologiche come semi dei sistemi di pensiero. Necessità di

²⁴ P.A. Florenskij, *Zapisnaja tetrad' (1904-1905)*, in *Pavel Florenskij i simbolisty. Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska*, a cura di E. Ivanova, Jaziki slavjanskoj kul'tury, Moskva 2004, pp. 323-429. In italiano: P.A. Florenskij, *Sulla soglia della fede (Taccuino 1904-1905)*, a cura di L. Coco, EDB, Bologna 2024.

²⁵ Истоки.

²⁶ Семема мировоззрений.

accedere alla storia del pensiero attraverso lo studio delle intuizioni. Metafisica concreta e antropologia filosofica.

2. SUI TERMINI IN FILOSOFIA. (*Filosofia e tecnica. Uomo e strumento*). «Termine». *Homo faber*. Estensione dei nostri sensi. Proiezione degli organi (органопроекция). Simbolica delle visioni oniriche (символика сновидений). Economia (хозяйство). Macrocosmo e microcosmo. «Intero» («целое»). L'idea di *Intero* nella storia del pensiero. *Divina sive aurea sectio. De divina proportione*. La sezione aurea nelle sezioni di tempo. Il significato della legge di Zeising. Analisi di alcuni giudizi sulla legge di Zeising. Dati empirici sulla suddivisione nello spazio. Dati empirici sulla suddivisione nel tempo – «SIN»²⁷ (santi, macchine, concetti). Schemi delle relazioni delle attività umane. Origine liturgica della cultura. Fondamenti liturgici della terminologia filosofica. Struttura del termine. Esempi. Storia della filosofia come storia della terminologia. 6–8 fogli, 10.

3. SULLA CONOSCENZA STORICA. (*Filosofia e genealogia*). Scienze naturali e scienze storiche. La legge e il caso particolare. ἔργον e ἐνέργεια. Cosa e persona. Analisi di Romani 1, 18–27. Natura e cultura. Categorie della scienza naturale e della scienza della cultura. Causalità e genealogia. Centrale importanza della genealogia nella vita culturale. Diversi momenti nel concetto di genealogia. Schemi genealogici e segni. Modi di annotazione genealogica. Connessione genealogica delle idee. Connessione genealogica della vita spirituale. Discussione di principio degli schemi genealogici. Connessione della genealogia con la teoria e la psicologia della conoscenza. Conoscenza e nascita. Struttura della storia come sistema di tessuti genealogici. Stirpe dei santi. La Madre di Dio e la storia di Israele. Stirpe [illeggibile] degli

²⁷ Scritto in caratteri latini maiuscoli.

scienziati, ecc. Vita della stirpe e possibilità della sua struttura. 6 f.

4. IL SIGNIFICATO DELL'IDEALISMO. (*Metafisica della stirpe e del volto*) (рода и лица). Platonismo. Gli universali. Contraddizione tra «uno» e «molti» nell'atto conoscitivo. Tipi di dottrine sugli universali. Approccio logico all'idealismo. Approccio estetico. Problema del ritratto. Approccio metapsicologico. Tentativi della nuova pittura. Contemplazione spirituale. Genere logico e genere biologico (Род логический и род биологический). Aspetto e volto (Вид и лик). Immanente e trascendente. Seme e astrologia (Семя и астрология). Simbolica delle religioni. 6 f.

5. LE RADICI UNIVERSALI DELL'IDEALISMO. *Filosofia e credenze popolari* (nella parola?). Platonismo e sentimento integrale del mondo del popolo (целостное мироощущение народа). Veggenti. Magia della parola. Metafisica del nome. 3 f.

Le radici universali dell'idealismo

a. Elementi della fiaba.

b. Da appunti sulla fauna mistica [illeggibile].

c. Dai taccuini dell'osservatore.

i. *Corsiki* (корсики).

ii. Racconto di Vl.A. Koževnikov sui matrimoni dei primi dèi e sui primi passi dell'uomo.

iii. Fiore della felce.

iv. Corso del sole. Astrologia?

v. Linguaggio della natura (o forse semplicemente inserire dalle lezioni)

vi. Sul «Kamlánie» – secondo Seraševskij e Choružin.

6. METAFISICA DEI NOMI IN PROSPETTIVA STORICA. Al posto di un'introduzione: la disputa dell'Athos e le posizioni filosofiche degli avversari. – Indagine linguistica e uso del termine

(словоупотребление) «nome» nelle lingue ariane e semitiche. Esame storico-religioso del concetto di nome. Il nome e colui che lo porta. Il significato mistico del nome. Il «potere del nome» («власть имени»). I nomi divini. Visioni bibliche del nome. «Nel nome di Dio». La mistica dei nomi nel Nuovo Testamento e nella tradizione ecclesiale. Cambiamenti sacramentali del nome (Сакраментальное переименование) nel matrimonio, nell'affratellamento (в побратимстве), nella schiavitù e clientelismo, all'ingresso in una famiglia, in una stirpe, ecc., nella naturalizzazione, nell'intronizzazione, nell'iniziazione ai misteri, nella tonsura (в постриге) monastica, nel settarismo e nel battesimo; post mortem. Cambiamento mistico del nome negli appellativi. Nomi e caratteri. Testimonianze della poesia popolare e colta. Storia e credenze popolari sul legame tra nomi e caratteri. Tentativi di spiegazione in chiave positivista. I nomi come categorie.

7. SULL'ORIENTAMENTO IN FILOSOFIA. (*Filosofia e fede*). Concetto di orientamento. Suo legame con il sistema delle categorie. Orientamento nel meccanismo. Orientamento nel campo. Cabalismo. Estasi sessuale. Luce. Nome di Dio. Lettere e numeri. Le Sefirot. Metodo della Qabbalah. Orientamento nel sangue. Cristianesimo. Martirio. Eucarestia. Croce. Luce.

8. TERRA E CIELO. (*Filosofia e astrologia*). Sulla storia dell'astrologia. I Padri della Chiesa e l'astrologia. L'astrologia nel passato recente. Astrologia e scuola spirituale. La contemporaneità sull'astrologia. Astrologia e folklore. Astrologia e letteratura.

9. INDICE dei nomi e delle materie trattate. Stimato in 30-32 fogli tipografici²⁸.

²⁸ A. Trubačev, *Istoria sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit., pp. 13-14.

2.5. *Il progetto e le lezioni in MDA*

Come si accennava introducendo al *quarto progetto*, il confronto di questo piano esteso con i corsi e i programmi di lezioni mostra una connessione organica molto stretta.

Eccone una visualizzazione rapida e schematica:

LA SEZIONE II (*Sui termini in filosofia*) corrisponde al corso speciale del 1917, *Dalla storia della terminologia filosofica*, e ad alcune parti delle successive lezioni: *Lettere sulla filosofia del culto* (maggio-giugno 1918).

LA SEZIONE III (*Sulla conoscenza storica*) corrisponde al corso del 1916 e del 1917: *Sui principi della conoscenza storica*.

LA SEZIONE IV (*Il senso dell'idealismo*) corrisponde a sezioni dei corsi 1914/1915 e 1915/1916, in parte già pubblicati nel 1915²⁹.

LA SEZIONE VI (*Metafisica dei nomi in prospettiva storica*) è legata ai lavori giovanili, *Il cambiamento santo del nome* (Священные переименования, 1906-1907) e al più tardo *Nomi* (1923-1926)³⁰.

LA SEZIONE VII (*Sull'orientamento in filosofia*) richiama il corso del 1915 e 1916: *Tipi del pensiero filosofico*.

Prevalentemente, però, i suoi argomenti furono affrontati nel corso del 1921 sul collocamento storico-culturale e i presupposti della visione cristiana del mondo a eccezione delle ultime voci

²⁹ P.A. Florenskij, *Smysl' Idealizma*, a cura di P.A. Florenskij, tip. Svjato-Trojckoj Sergevoj Lavry, Sergiev Posad 1914; P.A. Florenskij, *Smysl' Idealizma*, in *V pamjat stoletija (1814-1914) Moskovskoj Duchovnoj Akademii*, a cura di P.A. Florenskij, Sergiev Posad 1915, pp. 41-134. In italiano: P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, trad. R. Zupan, SE, Milano 2012.

³⁰ Le prime voci del futuro e incompiuto *Vocabolario dei nomi* furono scritte negli ultimi mesi del 1922.

menzionate, che furono trattate da Florenskij nei corsi sulla *Filosofia del culto*, e che sono stati pubblicati postumi – sempre per decisione di Trubačev – all'interno di quel ciclo.

IL TEMA *Terra e cielo* fu accennato brevemente in alcuni passaggi del citato corso del 1921, ma per lo più risale a interessi giovanili di Florenskij (menzionati, per esempio, all'interno del *Quaderno 1904-1905*) e ad altre ricerche e annotazioni dell'autore che – stando alle cose attualmente pubblicate dall'Archivio Florenskij – non ricevettero ulteriori elaborazioni da parte sua³¹.

Per la prima sezione – *Il compito della metafisica concreta* – sembra difficile stabilire corrispettivi diretti come abbiamo fatto negli altri casi sopra elencati. I diversi elementi che la compongono troveranno una distribuzione articolata nell'ultimo progetto d'autore, quello del 1922, sebbene alcuni dei testi previsti, come per esempio le note sull'*antropologia filosofica*, rimarranno sempre allo stato di annotazioni non compiutamente elaborate.

2.6. *Compendio organico in prospettiva gnoseologica*

Potremmo dire che la lunga progettazione degli *Spartiacque* lascia pensare che l'autore affidasse all'opera una funzione sintetica, come di un compendio organico della propria visione mistico-filosofica.

Questo rivela un ulteriore aspetto della metodologia di pensiero florenskijana, ovvero la sua tendenza a non correggere i propri studi precedenti ma, al contrario, a coglierli come semi in attesa di ulteriore maturazione e manifestazione. Sembra, infatti, che egli non

³¹ Per questo confronto mi sono basata sul medesimo confronto proposto da Trubačev nel saggio a cui ci stiamo riferendo (A. Trubačev, *Istoria sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit., p. 15), apportandovi però numerose variazioni e integrazioni personali.

scartasse nulla delle proprie intuizioni iniziali tendendo, invece, a considerare quasi tutti gli ulteriori sviluppi del suo pensiero come ramificazioni che in certo modo rimanevano collegate a quei semi originari. I nuclei di partenza si accrescevano negli anni a seguire, e questo avveniva spesso attraverso l'utilizzo – su un medesimo tema – di altre metodologie disciplinari.

Inoltre, a presiedere la genesi vera e propria di un libro del nostro autore³², c'era una sorta di lavoro architettonico, tale per cui le variazioni tra gli scritti di partenza e la ricerca di una forma-libro appropriata, si configuravano attraverso una diversa distribuzione e articolazione dei materiali nei capitoli e nelle sezioni del libro.

Nel caso di Florenskij, davvero le sezioni e i capitoli di un'opera erano paragonabili ai piani e agli ambienti di un'abitazione. Egli, inoltre, ci teneva a considerare questa abitazione – una sorta di «casa della conoscenza» e «casa del contatto con la realtà» – come un «concreto organico», meglio paragonabile a un corpo umano che a un'immobile costruzione di pietra e legno³³.

Per questo motivo, forse, i singoli capitoli sono spesso rappresentati non dalla classica forma di un trattato ma da quella più intima e personale della lettera a un amico.

³² E forse sono solo *La colonna e il fondamento della verità* e l'incompiuto *Agli spartiacque del pensiero. Trattati di metafisica concreta* che possono essere ritenuti a tutti gli effetti, i suoi «libri», considerando dunque i diversi scritti da lui pubblicati nella doppia versione – su rivista e coi tipi della *Lavra* – come *fascicoli* ch'egli intendeva più avanti raccogliere in una più articolata architettura creativa.

³³ Il tema della corrispondenza tra gli strumenti e le abitazioni costruite dall'uomo e la forma del suo corpo è direttamente affrontato da Florenskij nella sezione *Incarnazione della forma*, in particolare in *Organoproeckija*.

Inoltre, come si vedrà meglio da un attento studio di *Bilanci*, il taglio fondamentale che sembra conferire una certa unità (forse sarebbe meglio dire *integrità*), pur variegata e multiforme, al progetto degli *Spartiacque*, è la prospettiva gnoseologica. Ovvero una sorta di rassegna critica – svolta in prospettiva di storia del pensiero – delle forme, dei modi e degli strumenti pratici e intellettuali attraverso cui l'uomo conosce – e dunque *si unisce alla* – realtà.

2.7. I progetti del 1918-1919

La quarta struttura abbozzata rimase anche nei piani dettagliati della raccolta completa delle opere di Florenskij, cui lavorava nel 1918:

Dopo la partenza di S.N. Bulgakov. Il giorno del mio compleanno.

9 gennaio 1918.

Raccolta delle opere del sacerdote Pavel Florenskij.

Vol. I (2 parti?). AGLI SPARTIACQUE DEL PENSIERO (Tratti di metafisica concreta).

I compiti della metafisica concreta (*Filosofia e antropologia*).

Sui termini in filosofia (*Filosofia e tecnica*).

Sulla conoscenza storica (*Filosofia e genealogia*).

Il senso dell'idealismo (*Metafisica del genere e della persona*).

Le radici universali dell'idealismo (*Filosofia e credenze popolari nella parola*).

Metafisica dei nomi in prospettiva storica.

Sull'orientamento in filosofia (*Filosofia e sentimento vitale*).

Terra e Cielo (*Filosofia e astrologia*).

Indice³⁴.

Anche il progetto di opera omnia stilato da Florenskij il 18 settembre 1919 conferma la stessa impostazione³⁵.

All'inizio del 1918 Florenskij lavora intensamente alle sezioni della futura prima parte del ciclo: *La scienza come descrizione simbolica* (1918. I), *Dialettica* (1918. III), *Le antinomie del linguaggio* (1918. IV), e traccia un elenco degli scritti ch'egli considerava già a un buono stato di elaborazione, tanto da poterne indicare la lunghezza in numero di fogli:

14 aprile 1918

È già scritto in modo definitivo

- 8 + aggiunta di 6 (prefazione)
- 19 scienza della descrizione
- 38 Dialettica
- 45 Le antinomie del linguaggio + 10 (Linzbach)
- 18 L'estensione dei nostri sensi
- 128 + 5 (Il termine).

Di cui:

- 20 (*Homo faber*) (l'organismo secondo Aristotele)
- 25 *Organoproekcija*
- 15 Simbolica delle visioni oniriche (СИМВОЛИКА СНОВИДЕНИЙ)

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Ho illustrato il progetto dell'*opera omnia* di Florenskij in un capitolo della tesi di dottorato, basandomi sulle informazioni fornite da Trubačev.

- 10 Chozjajstvo
- 20 Macrocosmo e microcosmo
- 25 L'intero (L'intero secondo Aristotele)
- 20 + 20 *aurea sectio*
- 25 La sezione aurea nel tempo
- 10 Il significato della legge della sezione aurea
- 15 Analisi dei giudizi su di essa
- 20 *sin*³⁶
- 30 Esempi *sin*
- 20 Struttura del termine
- 30 Esempi di varii <illeggibile>
- 345.

In totale pagine manoscritte: 473, che dà 15-20 fogli tipografici. Meglio di tutto, al fine di eliminare inutili controversie, dividerlo in due:

1. Sui termini.
 2. Sugli strumenti, sulla tecnica e l'economia (хозяйство).
- Unire *Sulla struttura del termine* ed esempi.
 - Iniziare *Homo faber*, poi *L'estensione dei nostri sensi*³⁷.

Opere raccolte. Tomo I
Sacerdote Pavel Florenskij

³⁶ Purtroppo, non ho per ora trovato elementi che mi aiutino a decifrare e contestualizzare questa sigla, e nemmeno un suo sviluppo all'interno degli scritti attualmente editi dell'autore. Stando alla sua occorrenza – in lettere maiuscole e latine – nel piano sopra trascritto del 20 ottobre 1917, ««SIN» (santità, macchine, concetti)» (A. Trubačev, *Istorija sozdanija cikla*, cit., p. 12), essa potrebbe riferirsi ai temi trattati da Florenskij ne *L'incarnazione della forma*.

³⁷ Per questo elenco e il precedente: *Ibid.*, pp. 16-18.

AGLI SPARTIACQUE DEL PENSIERO
PARTE PRIMA

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von Anderem Gefund-
nes, Frölich erkannt und geschätzt, nennst du das weniger dein³⁸?
(Goethe – Le quattro Stagioni. Autunno)

PUT'

Sergiev Posad
1918

Nel 1919, poi, Florenskij individuò per la prima volta *Pensiero e linguaggio* come sezione autonoma e fece un prospetto in cui, mediante i segni «+» e «-», registra lo stato di elaborazione dei singoli studi destinati agli *Spartiacque*.

OPERE RACCOLTE DEL SACERDOTE PAVEL FLORENSKIJ

Prospetto approssimativo

18 settembre 1919

<illeggibile>

ТТ. V-VII (++) . Агли спартиакуе дел пенсiero.
(Трати ди метафизика concreta): компити della
метафизика concreta (философия е antropologia).

³⁸ Traduco qui la citazione da Goethe dalla sua versione russa inserita nell'edizione degli *Spartiacque* del 1999, P.A. Florenskij, *Soščinenija v četyrech tomach (U vodoraždelov myslj, I)*, a cura di A. Trubačev et al., Mysl', Moskva 1999, p. 25: «È bellissimo creare da sé, ma se ti è dato conoscere e apprezzare quanto altri hanno creato – non diventerà forse anch'essa una tua proprietà?».

Pensiero e lingua (filosofia della linguistica) (+++). Azione e strumento (filosofia e tecnica) (++). Sulla comprensione storica (filosofia e genealogia) (++). Il significato dell'idealismo (metafisica della stirpe e del volto) (+++). Le radici universali dell'idealismo (filosofia e credenze popolari nella parola) (+++). Metafisica del nome nell'interpretazione storica (++-). Sugli orientamenti nella filosofia (filosofia e sentimento della vita: visione del mondo meccanica, Qabbalah, occultismo, cristianesimo) (+-). Terra e Cielo (filosofia e astrologia) (+-)39.

Nell'ottobre 1919 Florenskij scrisse l'articolo *La prospettiva rovesciata* e in seguito concluse le sezioni per la futura prima parte del ciclo: *La struttura della parola* (1919? e 1922), *La natura magica della parola* (1920), *L'imeslavie come presupposto filosofico* (1922).

Negli anni successivi, tra il materiale ulteriormente preparato per la pubblicazione, l'autore proponeva di collocare *La prospettiva rovesciata* nella prima parte. Come quattro anni prima, egli stesso ne disegnò la copertina.

³⁹ Questo elenco è preso dal prospetto delle opere complete riportato per intero nel capitolo della tesi dedicato al *Corpus florenskijano*.

Pavel Florenskij⁴⁰

AGLI SPARTIACQUE DEL PENSIERO

Tratti di metafisica concreta

Selbst erfinden ist schön; doch glücklich von
Anderem Gefundnes, Frölich erkannt und
geschätzt, nennst du das weniger dein?

(Goethe – Le quattro stagioni. Autunno)

Volume I. La prospettiva rovesciata

Moskva

1918⁴¹

2.8. *I progetti del 1922*

Trubačev riferisce anche che, secondo i documenti conservati in archivio, Florenskij andava preparando un nuovo piano aggiornato dell'opera *Agli spartiacque del pensiero*, in cui per la prima volta aveva

⁴⁰ Colpisce che in questa versione del 1922 sia sparita la denominazione con il titolo sacerdotale, a indicare il mutato clima politico-sociale.

⁴¹ Si noti che in questa nuova versione rimane ignota la casa editrice, il che significa che Florenskij aveva già saputo che non avrebbe più potuto venire pubblicato dall'editore *Put'* – presso il quale aveva stampato *La colonna e il fondamento della verità* – ma che ancora non aveva saputo della disponibilità della *Pomor'e*.

incluso due prefazioni già concluse (insieme all'incompiuta sezione *Antropologia filosofica*) e lo scritto sulla *Prospettiva rovesciata*:

AGLI SPARTIACQUE DEL PENSIERO

Contenuti:

1. SU MAKOVEC (Al posto di una prefazione)
2. DALL'AUTORE (a mo' di spiegazione). VIE E CENTRI
3. PENSIERO E LINGUAGGIO
 - i. La scienza come descrizione simbolica
 - ii. La dialettica
 - iii. Le antinomie del linguaggio
 - iv. Il termine
 - v. La struttura della parola
 - vi. La natura magica della parola
 - vii. *L'imeslavie* come presupposto filosofico
4. L'INCARNAZIONE DELLA FORMA (Azione e strumento)
 - i. *Homo faber*
 - ii. L'estensione dei nostri sensi
 - iii. *Organoproekcja*
 - iv. Simbolica delle visioni
 - v. Anatomia mistica (?)
 - vi. Chozjajstvo
 - vii. Macrocosmo e microcosmo
5. LA FORMA
 - i. Il concetto di forma
 - ii. L'intero
 - iii. *Divina sectio*
 - iv. La sezione aurea nella biologia e nell'arte

- v. L'intero nel Tempo
- vi. La sezione aurea nello sviluppo temporale (biografia, arte, biologia). Organizzazione del tempo.
- vii. Cicli di sviluppo
- viii. *Signatura rerum*
- ix. Espressione analitica della forma (la formula delle formule)
 - 6. Sulla conoscenza storica. Storia e stirpe (il problema della genealogia)
 - 7. Il significato dell'idealismo (metafisica della stirpe e del volto)
 - 8. Le radici universali dell'idealismo (filosofia e fede popolare nella parola)
 - 9. La metafisica del nome in prospettiva storica
 - 10. I nomi
 - 11. Sugli orientamenti in filosofia (filosofia e sentimento vitale). *Mirovozzrenie* meccanica, Qabbalah, occultismo, cristianesimo.
 - 12. Terra e cielo (filosofia e astrologia) [sotto a matita: «14. Creatività simbolica (o Simbolo-creazione) (СИМВОЛОТВОРЧЕСТВО) e legge di permanenza (закон

постоянства)»]⁴². La data dell'ultima redazione del piano degli *Spartiacque* si ricava da una nota dell'autore su un esemplare scritto a macchina *Opere pubblicate di P.A. Florenskij*: 1922.VII.4. Per *Gli immaginari in geometria*⁴³.

Издательство «ПОМОРЬЕ»
приступило к печатанию труда П. А. Флоренского

У ВОДРАЗДЕЛОВ-МЫСЛИ
(Черты конкретной метафизики)

Под таким заглавием предполагается издать ряд выпусков, объединенных общим замыслом, но так, что каждый выпуск имеет и самостоятельное значение.

Содержание выпусков ближайших таково:

I

«1. На Маковце. 2. Пути и средоточия. 3. Обратная перспектива. 4. Мысль и язык (Наука как символическое описание. Диалектика. Антиномия языка. Термин. Строчение слова. Магичность слова. Имеславие как философская предпосылка).

II

5. Воплощение формы. (Действие и орудие). (Homo faber. Продолжение наших чувств. Органопроэкция. Символика сновидений. Пространство тела и мистическая анатомия. Хозяйство. Макрокосм и микрокосм).

III

6. Форма и организация. (Понятие формы. Целое. Divina sectio. Золотое сечение. Целое во времени. Организация времени. Циклы развития. Signatura rerum. Формула формы).

Дальнейшие выпуски будут примерно содержать:

7. Имя рода. (История, родословие и наследственность).

8. Смысл идеализма. (Метафизика рода и лика).

9. Общечеловеческие корни идеализма. (Философия народов).

10. Метафизика имени в историческом освещении.

11. Имя и личность.

12. Об ориентировке в философии. (Философия и жизненность-вие). (Механистическое миропонимание. Каббала. Оккультизм. Христианство).

13. Земля и Небо. (Философия, астрология, естествознание).

14. Символотворчество и закон постоянства».

Figura 1, Annuncio pubblicazione Spartiacque

⁴² A. Trubačev, *Istoria sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit., pp. 19-20.

⁴³ *Ibid.*, pp. 20-21.

Contemporaneamente alla lista delle *Opere pubblicate di Pavel Florenskij* alla fine degli *Immaginari in geometria (saggio per una nuova interpretazione degli immaginari)* (M., Pomor'e, 1922), fu pubblicato l'annuncio degli *Spartiacque* visualizzabile nella *Figura 1*, che di seguito trascrivo in traduzione italiana.

L'EDITORE «POMOR'E»

avvia la pubblicazione delle opere di P.A. Florenskij

AGLI SPARTIACQUE DEL PENSIERO

(Tratti di metafisica concreta)

Sotto questi titoli si prepara la pubblicazione di una serie di volumi, uniti da un progetto comune, ma in modo tale che ogni volume abbia un significato indipendente.

Il contenuto delle edizioni più prossime è il seguente:

I

1 SU MAKOVEC. 2 VIE E CENTRI. 3 LA PROSPETTIVA ROVESCATA. 4 PENSIERO E LINGUAGGIO (La scienza come descrizione simbolica. La dialettica. Le antinomie del linguaggio. Il termine. La struttura della parola. La natura magica della parola. *L'imeslavie* come presupposto filosofico).

II

5 L'INCARNAZIONE DELLA FORMA (*Azione e strumento*). (*Homo faber*. L'estensione dei nostri sensi. *Organoproekcija*. Simbolica delle visioni. Spazio del corpo e anatomia mistica. *Chozjajstvo*. Macrocosmo e microcosmo).

III

6 FORMA E ORGANIZZAZIONE. (Il concetto di forma. L'intero. *Divina sectio*. La sezione aurea. L'intero nel tempo. L'organizzazione del tempo. I cicli di sviluppo. *Signatura rerum*. La formula delle formule).

7 IL NOME DELLA STIRPE. (Storia, genealogia ed ereditarietà).

8 IL SIGNIFICATO DELL'IDEALISMO. (Metafisica del genere e del volto).

9 LE RADICI UNIVERSALI DELL'IDEALISMO. (Filosofia del popolo).

10 METAFISICA DEL NOME IN PROSPETTIVA STORICA.

11 NOME E PERSONALITÀ.

12 SULL'ORIENTAMENTO IN FILOSOFIA.
(Filosofia e sentimento vitale). (Comprensione
meccanicistica del mondo⁴⁴. Qabbalah.
Occultismo. Cristianesimo).

13 TERRA E CIELO. (Filosofia, astrologia, scienze
naturali).

14 CREATIVITÀ SIMBOLICA⁴⁵ E LEGGE DELLA
PERMANENZA.

Secondo l'analisi che ne offre Trubačev, in questo prospetto è il primo fascicolo ad assumere «una struttura definita: due prefazioni, una sezione sul simbolo visivo (*La prospettiva rovesciata*), una sul simbolo verbale (*Pensiero e linguaggio*)»⁴⁶.

Personalmente, ritengo che tutto il prospetto sia piuttosto eloquente sull'intenzione di Florenskij di dare una sistemazione integro-connessa a tutti i diversi rami percorsi, nel corso degli anni, dalla sua riflessione filosofica e intellettuale.

Se le prime due sezioni (*Su Makovec* e *Vie e centri*) hanno un'evidente intenzione metodologica, presentandosi come lettere dell'autore al lettore e, dunque, ancora una volta – come era stato precedentemente nel caso della *Colonna* – proponendo il contenuto conoscitivo dei suoi scritti come il frutto di un'esperienza personale metabolizzata mediante la forma del dialogo con un amico, le

⁴⁴ Механистическое миропонимание.

⁴⁵ О Символо-creazione, СИМБОЛОТВОРЧЕСТВО.

⁴⁶ A. Trubačev, *Istoria sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit., p. 21.

sezioni dalla tre alla quattordici rappresentano una disposizione organica di quasi tutta la sua produzione filosofica.

Come si è anticipato, il punto di vista che conferisce unità all'intero sembra essere la ricostruzione della storia delle concezioni del mondo affrontata da un punto di vista gnoseologico.

Assumendo come valida questa interpretazione, risulta evidente come, nella concezione di Florenskij, la relazione conoscitiva tra uomo e realtà sia multiforme. Essa trova modo di esprimersi e incarnarsi tanto nell'evoluzione di prospettive filosofiche (come l'idealismo), quanto nella formazione delle concezioni popolari e nelle visioni elaborate dalle religioni; quanto, ancora, nell'espressione creativa dell'essere umano e in particolare in quella che si manifesta in campo artistico e tecnico.

Come si desume inoltre dalla lettura dei singoli scritti, una funzione gnoseologica del tutto peculiare è rivestita dal SIMBOLO.

Che il simbolo, poi, si incarni in forma di opera d'arte, di opera poetica, di creazione tecnologica o di *nome*, esso diviene sempre, secondo la prospettiva filosofica di Florenskij, quel luogo in cui la capacità conoscitiva dell'uomo si incontra con la realtà in una forma che risulta armonica con l'ontologia della realtà stessa che – come si è detto nel dottorato in cui si inserisce anche questo studio⁴⁷ – è unione di due mondi e, dunque, di due strati dell'essere (materiale e spirituale, visibile e invisibile, ...).

⁴⁷ Il tema è particolarmente affrontato nel capitolo sull'*Incarnazione della forma*.

3. *Le proposte di Trubačev*

Come si è visto nel corso dell'esposizione della genesi del ciclo *Agli spartiacque*, non compare mai *Bilanci* (Итоги), il testo già menzionato come significativo nel corso di questo scritto.

Esso, come già si è avuto modo di dire, fu scritto tra novembre e dicembre 1922; si potrebbe ipotizzare che per questo motivo non rientri nel prospetto la cui ultima redazione risale al luglio dello stesso anno. Tuttavia, formulando un'ipotesi del genere bisogna considerare la frequente tendenza di Florenskij (incontrata più volte nello studio della genesi del ciclo) a inserire nei suoi progetti anche pezzi solo ideati e non ancora scritti.

Tenendo presente questa precipua fattispecie del procedere florenskijano, potrebbe essere incauto pensare che questo testo avesse – nella *mens* dell'autore – una destinazione specifica all'interno del ciclo giacché, in quel caso, è lecito ipotizzare ch'egli si sarebbe premurato di menzionarla almeno una volta all'interno dei numerosi prospetti che si sono susseguiti.

Secondo Trubačev, tuttavia, «è evidente che si riferisce proprio al primo fascicolo»⁴⁸; per tale motivo, egli decide di stamparla come conclusione della prima parte del ciclo.

Salvo una versione in lingua italiana del 2003 realizzata da Graziano Lingua in cui il testo è tradotto e pubblicato all'interno di una piccola ma preziosa miscellanea⁴⁹, *Bilanci* sembra non essere stato oggetto di

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁴⁹ P.A. Florenskij, *Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003.

ulteriori attenzioni da parte della critica e, forse per questo, nessuno ha messo in dubbio la collocazione attribuitagli da Trubačev.

Ritorniamo più avanti su questo punto di una certa importanza. Il tema della collocazione di *Bilanci* è strettamente connesso al fatto che la *dispositio* dei diversi scritti di Florenskij all'interno degli *Spartiacque* nella versione che è stata pubblicata ed è dunque giunta alla nostra conoscenza, dipende dall'interpretazione di Trubačev del processo genetico del ciclo, e dalla forma definitiva che – pensando di interpretare fedelmente l'ignota volontà d'autore – egli ha deciso di conferirgli.

Sempre secondo il nipote, infatti, «la progettazione tecnica (техническое оформление) dei volumi successivi purtroppo ha perso la chiarezza originaria»⁵⁰. È per questo motivo ch'egli ritiene che sarebbe più corretto organizzarli secondo il piano del 23 novembre 1917, nel modo seguente:

VOLUME IV: *Il nome della stirpe* (corrisponde a *Sulla conoscenza storica*);

VOLUME V: *Il significato dell'idealismo*;

VOLUME VI: *Le radici universali dell'idealismo* (dato che la lezione pubblicata è breve, può essere unita al volume v);

⁵⁰ A. Trubačev, *Istoria sozdanija cikla «U vodorazdelov mysli»*, cit., p. 22.

VOLUME VII: *Metafisica del nome in prospettiva storica* (corrisponde a *Il cambiamento del nome*);

VOLUME VIII: *Nome e personalità* (corrisponde al lavoro *I nomi*);

VOLUME IX: *Sull'orientamento in filosofia* (corrisponde agli appunti del corso *Insegnamenti sulle categorie* e alle lezioni *Collocazione storico-culturale e presupposti della visione cristiana del mondo* [христианского миропонимания]).

I materiali delle sezioni *Terra e cielo*, *Creatività simbolica*⁵¹ e *Legge della permanenza* sono stati tramandati quasi esclusivamente come raccolta di frammenti e citazioni letterarie; pertanto, di essi viene pubblicato solo ciò che possiede un contributo d'autore nella scoperta del tema⁵².

I curatori dell'edizione hanno infine deciso di pubblicare il corpo principale dei testi insieme ad alcune *Appendici*. Queste includono:

- versioni iniziali escluse dal testo finale;
- materiali separati o appunti redatti da Florenskij nel corso della stesura;
- testi brevi ma collegati organicamente all'opera principale.

⁵¹ O Simbolo-creazione, СИМВОЛОТВОРЧЕСТВО.

⁵² *Ibid.*

Come gli stessi curatori rilevano, la difficoltà nella preparazione di quest'opera per la pubblicazione risiede nel fatto che non solo essa rimase inedita durante la vita di Florenskij, ma non esiste neppure un testo che possa essere considerato come l'ultima e definitiva versione autorizzata dall'autore.

Di conseguenza, nei casi in cui un testo è noto in più redazioni, i curatori della pubblicazione hanno preso come base l'ultima in ordine cronologico, qualunque fosse la sua forma – dattiloscritta o manoscritta. Quasi tutte le copie dattiloscritte dello stesso testo nell'ultima redazione presentano correzioni autoriali differenti, che i curatori hanno cercato, per quanto possibile, di unificare.

Talvolta, nel dattiloscritto corretto da Florenskij si riscontra un evidente errore della dattilografa non rilevato dall'autore; in tal caso, i curatori sono tornati alla versione manoscritta. A volte, invece, Florenskij notava l'errore, ma lo correggeva a memoria, senza consultare il manoscritto – ne risultava così una nuova variante, che i curatori consideravano come definitiva⁵³.

L'indice definitivo predisposto da Trubačev e dai suoi collaboratori, e dunque l'unica versione dell'opera effettivamente pubblicata e diffusa, è articolata in due volumi, come segue:

AGLI SPARTIACQUE DEL PENSIERO

Volume I, Parte I

IMMAGINE E PAROLA

⁵³ Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23.

1. SU MAKOVEC (Da una lettera)
2. VIE E CENTRI (al posto di una prefazione)⁵⁴
3. LA PROSPETTIVA ROVESCIATA
4. PENSIERO E LINGUAGGIO (*La scienza come descrizione simbolica, La dialettica, Le antinomie del linguaggio, Il termine, La struttura della parola, La natura magica della parola, L'imeslavie come presupposto filosofico*)⁵⁵
5. BILANCI

Volume I, Parte II

L'INCARNAZIONE DELLA FORMA

Azione e strumento

1. HOMO FABER
2. L'ESTENSIONE DEI NOSTRI SENSI

⁵⁴ Dopo queste due prefazioni, i curatori inseriscono alcune bozze sul tema dell'antropologia filosofica, menzionate da diversi progetti precedentemente visti. Purtroppo, nessuno di questi testi fu mai completato dall'autore. Nell'ordine proposto dai curatori russi, si tratta di: *Antropologia filosofica* (Sergiev Posad, 9 ottobre 1918, tre pagine), *Note sull'antropologia* (Sergiev Posad, 18 novembre 1916, una pagina) e *Antropologia filosofica nello spirito di Baader* (mezza paginetta non datata che contiene solo un elenco di diversi nomi).

⁵⁵ Il numero di appendici che – in virtù di un qualche legame tematico – i curatori hanno deciso di inserire a seguito di alcuni degli scritti appena elencati, è così consistente che non ritengo opportuno elencarli. Li si troverà consultando il primo volume di una delle edizioni russe disponibili. Segnalo solo che si trova tra le appendici che seguono il testo sull'*imeslavie* come presupposto filosofico, lo scritto *Sul nome di Dio* tradotto da Graziano Lingua nel 2003 nel medesimo volume di *Bilanci*, P.A. Florenskij, *Sul nome di Dio*, in *Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003, pp. 75-89; e più tardi: *Il nome di Dio*, in *Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo e la filosofia del nome*, a cura di N. Valentini, trad. C. Zonghetti, SE, Milano 2013, pp. 63-88.

3. ORGANOPROEKCIIJA
4. SIMBOLICA DELLE VISIONI
5. CHOZJAJSTVO
6. MACROCOSMO E MICROCOSMO⁵⁶

Volume I, Parte III

FORMA E ORGANIZZAZIONE⁵⁷

1. IL CONCETTO DI FORMA. L'INTERO
2. DIVINA SIVE AUREA SECTIO. *La sezione aurea*
3. SEZIONE AUREA E SCOMPOSIZIONE DEL TEMPO *L'intero nel tempo. L'organizzazione del tempo. Cicli di sviluppo*
4. IL SIGNIFICATO DELLA LEGGE DELLA SEZIONE AUREA. *Signatura rerum*⁵⁸. *La formula delle formule.*
5. ANALISI DI ALCUNI GIUDIZI SULLA LEGGE DI ZEISING⁵⁹.

Volume II, Parte IV

IL NOME DELLA STIRPE

⁵⁶ Anche qui seguono due appendici allegate dai curatori per attinenza tematica, per le quali – qui come nei casi seguenti – rimando all'indice dei volumi.

⁵⁷ Scelgo la titolazione assegnata nell'edizione del 2013 (P.A. Florenskij, *U vodorazdelov mysli*, a cura di A. Trubačev, Akademičeskij proekt, Moskva 2013, p. 469), che attinge ai progetti di Florenskij correggendo la precedente edizione del 1999 (P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach (U vodorazdelov mysli, I)*, cit. p. 453), che titolava *Il concetto di forma*.

⁵⁸ I curatori russi sbagliano la trascrizione del lemma latino, e scrivono *signatura nerum*.

⁵⁹ Anche in questa sezione si trova l'aggiunta di tre appendici collegate dai curatori russi per affinità tematica.

(Storia, genealogia ed ereditarietà)

1. SULLA CONOSCENZA STORICA⁶⁰

Volume II, Parte IV

I NOMI

Metafisica dei nomi in prospettiva storica. Nome e personalità

1. I NOMI

2. VOCABOLARIO DEI NOMI⁶¹

Volume II, Parte VII

SULL'ORIENTAMENTO IN FILOSOFIA

Filosofia e sentimento vitale

1. COLLOCAZIONE STORICO-CULTURALE E PRESUPPOSTI
DELLA CONCEZIONE CRISTIANA DEL MONDO⁶²

Volume II, Parte VIII

TERRA E CIELO

Filosofia, astrologia, scienze naturali

1. TERRA E CIELO (Note frammentarie sull'astrologia)⁶³

⁶⁰ I curatori vi allegano tre appendici.

⁶¹ I curatori vi allegano quattro appendici.

⁶² I curatori fanno precedere il testo delle lezioni da alcuni appunti vergati da Florenskij in preparazione alle lezioni, e vi allegano tre appendici.

⁶³ Si tratta concretamente di una mezza pagina di annotazioni molto frammentarie.

Volume II, Parte VIII

CREATIVITÀ SIMBOLICA⁶⁴ E LEGGE DELLA PERMANENZA

1. CREATIVITÀ SIMBOLICA E LEGGE DELLA PERMANENZA⁶⁵

4. *Valutazioni*

Data l'evidente complessità dell'itinerario genetico dell'opera *Agli spartiacque del pensiero*, ritengo che l'intero ciclo esigerebbe ulteriori studi e approfondimenti, non solo di natura filosofica ma anche filologica.

Per svolgere in modo adeguato un lavoro di questo tipo, occorrerebbe accedere nuovamente ai materiali conservati in Archivio Pavel Florenskij a Mosca, per poter confrontare l'ordine impartito da Trubačev con gli scartafacci di Florenskij.

Non essendo possibile, al momento attuale, accedere agli archivi per queste verifiche – tanto più importanti quanto significativo è il valore attribuito all'opera da Florenskij stesso e riconosciuto dalla critica recente – mi limito a una considerazione riguardante il posto centrale che gli *Spartiacque* sembravano occupare nell'articolazione complessiva della produzione culturale di Florenskij, e a qualche riflessione sul testo di *Bilanci*.

Sul primo punto, ritengo che la prima copertina dell'opera realizzata a mano da Florenskij (Figura 2) sveli qualcosa di importante. Padre

⁶⁴ O Simbolo-creazione, СИМБОЛОТВОРЧЕСТВО.

⁶⁵ Consta di una pagina e mezzo di appunti frammentari.

Pavel aveva immaginato la pubblicazione di questo libro non – come era abituato a fare – con la casa editrice della Lavra della Trinità e di San Sergio ma con l'editrice *Pul'*, ove aveva – dopo molte trasformazioni e rifiniture – pubblicato *La colonna e il fondamento della verità* nel 1914.

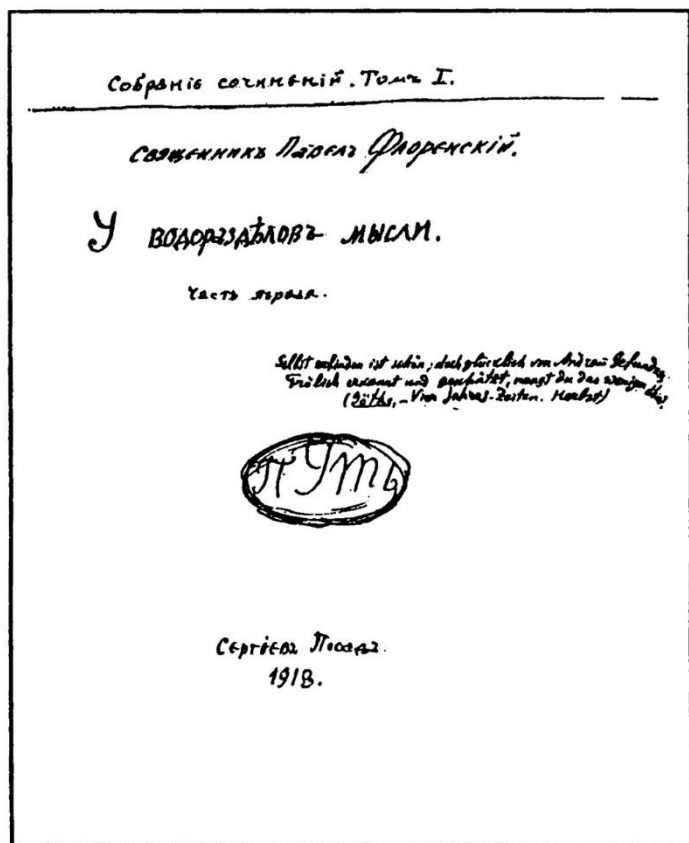


Figura 2, Copertina *U vodorazdelov mysli*, 1918

In effetti, il volume degli *Spartiacque* sembra vivere una genesi tanto travagliata quanto quella della teodicea, ove il travaglio non indica solo il confrontarsi dell'autore con le diverse istanze dei contemporanei, ma anche l'importanza ch'egli attribuiva all'architettura di pensiero a cui, mediante la pubblicazione, avrebbe dato vita.

Tuttavia, l'incalzare dei mutamenti sociali imposti dalla presenza del regime ha portato con sé alcune conseguenze. Da un lato, la chiusura della MDA ha lasciato Florenskij senza stipendio, e questo è stato uno dei motivi per cui – anche al fine di mantenere la famiglia – egli ha iniziato a lavorare come ingegnere e scienziato per il nuovo regime sovietico fin dal 1919. Ne deriva una grande riduzione del tempo ch'egli poteva dedicare ai suoi scritti filosofico-religiosi.

Contemporaneamente, come per esempio attesta una conversazione con Žegin, il clima culturale impediva sempre di più la libera espressione pubblica del proprio pensiero, quando esso non fosse conforme alle visioni del nuovo regime.

Riporto lo scambio tra Florenskij e Žegin riferito da quest'ultimo:

«Un giorno mi recai da lui per sbrigare alcune questioni. [...]

In quel momento un corriere portò dalla tipografia una pila di libri piuttosto voluminosi, legati con uno spago. «È *Agli spartiacque del pensiero?*»⁶⁶, chiesi. «Quali *Spartiacque del pensiero?*!»

⁶⁶ Come già detto, la pubblicazione di questo libro era stata annunciata nel 1922, quando Florenskij pubblicò gli *Immaginari* con la casa editrice *Pomor'e*, e avrebbe

– E stavolta, pur calmo come sempre, qualcosa nel suo sguardo sembrava senza speranza.

«Capite», mi disse in un'altra occasione, «vi permettono di esprimere il vostro pensiero principale, ma non ve lo lasciano argomentare – e in questo modo tutto perde ogni senso»⁶⁷.

Sembra essere per questo motivo che Florenskij, nel 1922, cerca di raccogliere e portare a termine diversi dei propri scritti *in fieri* e, in particolare, proprio gli *Spartiacque*. Evidentemente, sperava di essere ancora in tempo, con una piccola accelerata lavorativa, per pubblicare la grande opera filosofica che da anni meditava, calibrandone attentamente la composizione.

5. *Bilanci*

Come si è avuto modo di accennare, all'interno di questa ricostruzione *Bilanci* è stato considerato come la naturale conclusione della prima parte del ciclo, quella che fu portata a uno stadio più avanzato di elaborazione autoriale:

«Lo scritto *Bilanci* avrebbe dovuto essere, in base alla nostra congettura, la chiusura del primo volume di *Agli spartiacque del pensiero*. [...] L'uscita

dovuto uscire per il medesimo editore: P.A. Florenskij, *Proekt «U Vodoraždelon mysli»*, in *Mnimosti v geometrii*, Pomor'e, Moskva 1922, pp. 68-69.

⁶⁷ L.F. Žegin, *Vospominanija o P.A. Florenskom (konec 1950)*, in *P.A. Florenskij: pro et contra*, a cura di K.G. Isupov, RChGA, Sankt-Peterburg 2001², pp. 162-173, p. 163.

del libro *Gli immaginari in geometria* è datata 5 ottobre 1922, e l'articolo *Bilanci* è stato scritto due mesi dopo. Il contenuto del capitolo *Bilanci*, inoltre, conferma tale supposizione»⁶⁸.

Per questi motivi, Trubačev decide di stamparla come conclusione della prima parte del ciclo.

Vorrei, tuttavia, mettere in discussione questa congettura dei curatori russi. Gli argomenti che, secondo Trubačev, giustificano il suo collocamento a conclusione della prima parte del ciclo sono due:

1. il fatto che sia stato scritto nel dicembre 1922, dopo aver pubblicato l'annuncio dell'opera con un suo indice complessivo nei mesi precedenti;
2. il fatto che, nel primo paragrafo del saggio, Florenskij esordisca considerando il *vedere* e l'*udire* come le due principali forme di conoscenza della storia del pensiero potrebbe sembrare una sintesi delle sezioni della prima parte del ciclo dedicate all'arte della parola (*Pensiero e linguaggio*) e all'arte visiva (*La prospettiva rovesciata*).

Tuttavia, partendo dalla prima argomentazione di Trubačev, ritengo che essa non possa essere ritenuta stringente. Piuttosto, ipotizzo che verso la fine dell'anno, dopo aver visto la reazione dei contemporanei agli *Immaginari in geometria*⁶⁹, Florenskij avesse intuito che le speranze concrete di una reale pubblicazione degli *Spartiacque*

⁶⁸ P.A. Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach (U vodorazdelov mysli, I)*, cit., p. 579.

⁶⁹ Al tema si è dedicato un ampio studio nella tesi di dottorato già menzionata, che affronta anche la reazione dei contemporanei alla pubblicazione del testo.

diminuivano sempre più. È in questo contesto, a mio parere, che egli si è dedicato alla scrittura di *Bilanci*.

Non tanto, come sostiene Trubačev, pensando a un capitolo conclusivo della prima parte degli *Spartiacque*; in tal caso, infatti, è lecito immaginare che l'autore ne avrebbe fatto menzione almeno in qualcuno dei tanti progetti. Numerosissimi, infatti, sono nei progetti i capitoli preventivati e annotati dall'autore all'interno degli indici benché non ancora realizzati.

Se Florenskij avesse pensato di concludere con un testo dedicato la prima sezione del ciclo, è probabile che tale pensiero si sarebbe affacciato nel corso della lunga e complessa composizione dell'indice e che, dunque, da qualche parte sarebbe stato annotato.

Piuttosto, ritengo più probabile che l'autore, sentendo svanire sempre più le possibilità di pubblicare il proprio pensiero filosofico sui fondamenti della cultura, abbia pensato a redigerne una sorta di sintesi. In questa prospettiva, penso che *Bilanci* possa essere considerato come un testo di carattere consuntivo e, in parte, filosoficamente testamentario, destinato a mettere a fuoco i nuclei essenziali del pensiero dell'autore e della sua metafisica concreta.

Riguardo alla seconda argomentazione, invece, ritengo che il nipote di Florenskij abbia formulato la sua congettura basandosi principalmente sulla prima parte dello scritto, ove padre Pavel tematizza il vedere e l'udire come le due vie gnoseologiche fondamentali della storia dell'umanità e della cultura.

Nel procedere del testo, tuttavia, le riflessioni sulla prospettiva si collegano ben presto al problema della legge dell'identità affrontata in modo serrato dall'autore nelle lettere *Il dubbio* e *La Tri-unità* de *La colonna e il fondamento della verità*. Da lì, il discorso si connette alla

dialettica come alla forma filosofica più corrispondente al metodo del rovesciamento di prospettiva, per giungere rapidamente al punto centrale di tutta la visione ontologica e gnoseologica di Florenskij, il SIMBOLO.

Dal simbolo, poi, si sposta all'idea di INTERO considerata in riferimento al tema della concezione gnoseologica e alla concezione del mondo in quanto tale. Da qui, Florenskij, approda ad alcune valutazioni che permettono un passaggio ulteriore nella nostra comprensione del suo pensiero circa il futuro di una cultura a misura d'uomo.

Sebbene, dunque, lo scritto si avvii con delle considerazioni sul vedere e l'ascoltare, ben presto si moltiplicano i fili dei collegamenti e il tema approda a quella che ormai sappiamo essere la principale preoccupazione di Florenskij: la concezione del mondo, qui considerata in particolare dal punto di vista gnoseologico.

Considerando, dunque, la sua posizione conclusiva⁷⁰, la sua genesi non programmata e la struttura consuntiva qui molto brevemente accennata, ritengo che lo scritto potrebbe essere interrogato come un testo filosofico di carattere, almeno parzialmente, testamentario. Non potendo, in questa sede, sviluppare ulteriormente il discorso, rimando tale approfondimento a occasioni future.

⁷⁰ In base a quanto si è visto fin qui, *Bilanci* può essere ritenuto l'ultimo scritto filosofico dell'autore. Infatti, a parte il prosieguo della dettatura a Sofija Ogneva delle memorie per i figli, le lezioni di teoria artistica al VChUTEMAS e pochissime altre eccezioni, gli scritti successivi degli anni Venti sono quasi unicamente di carattere tecnico e scientifico. Fanno eccezione le lettere dal gulag, in cui padre Pavel consegna ai famigliari le sue ultime riflessioni, depurate, però, da tutto ciò che avrebbe potuto creare problemi con la censura sovietica.

Bilanci, infatti, considerato insieme agli *Immaginari in geometria*, sembra offrire una visione sintetica di due nodi centrali – dal punto di vista ontologico con gli *Immaginari* e da quello gnoseologico con *Bilanci* – del pensiero di padre Pavel Florenskij, aiutandoci a mettere a fuoco quella relazione mistico-simbolica con la realtà e la conoscenza che, oltre a caratterizzare il suo lavoro creativo, sembra anche di particolare interesse e fecondità per il futuro di una cultura autenticamente umana e autenticamente cristiana.

LA NOSTRA BIBLIOTECA

Recensioni

Ruggiero Lattanzio, *Teologia dell'empatia. La partecipazione empatica del Dio trinitario alle sofferenze del mondo*, San Paolo, 2025 (collana L'Abside – Spiritualità), pp. 280

Nel 1993 l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) ha inserito l'empatia – cioè la capacità di mettersi nei panni degli altri – tra le *Life skills* (competenze per la vita) fondamentali che ogni persona dovrebbe sviluppare per affrontare in modo efficace le sfide quotidiane.

Oggi, nel linguaggio comune, il termine *empatia* viene spesso usato in modo improprio, confondendolo con la simpatia, la cordialità o la capacità di attrarre gli altri.

Il pastore battista Ruggiero Lattanzio, nel suo libro *Teologia dell'empatia* (edizioni San Paolo), chiarisce il significato autentico del termine, ripercorrendone le origini filosofiche e applicandolo poi al campo della teologia. Secondo Lattanzio, il cristianesimo si basa sulla fede in un Dio empatico, che si fa vicino all'uomo assumendo la condizione umana nella persona di Gesù Cristo. In questo modo Dio condivide le nostre sofferenze fino alla morte, per poi donare nuova vita e trasformarci in persone capaci, a nostra volta, di empatia.

Poiché l'empatia è stata studiata soprattutto in ambito filosofico e psicologico, l'autore ritiene che una «teologia dell'empatia» debba nascere da un approccio interdisciplinare: occorre cioè rileggere il messaggio biblico alla luce di queste prospettive, riscoprendo che il Dio della tradizione ebraico-cristiana non resta indifferente al dolore del mondo, ma vi partecipa per amore della sua creazione.

In questo modo, il libro di Lattanzio costruisce una riflessione teologica e un'etica basata sull'empatia, partendo da una nuova

interpretazione del Nuovo Testamento e sviluppando il tema della partecipazione del Dio trinitario alle sofferenze dell'umanità – come suggerisce anche il sottotitolo dell'opera.

Il libro si apre con una serie di riflessioni sulle problematiche relazionali del nostro tempo, dalle quali emerge il bisogno di una rieducazione alle relazioni umane autentiche che è accompagnata dalla riscoperta dell'empatia come mezzo per fuoriuscire dal proprio isolamento e calarsi nei panni altrui.

Nella prima parte viene presentato il tema dell'empatia così come si è sviluppato prima nell'ambito filosofico (David Hume; Adam Smith; Theodor Lipps; Edith Stein) e poi in quello psicologico (Sigmund Freud; Heinz Kohut; Carl Rogers; Martin Hoffman; Daniel Goleman). Prendendo poi in esame l'ambito teologico, l'autore fa notare che il dato biblico dell'empatia di Dio fu messo in ombra dalla maggior parte dei primi teologi cristiani (i cosiddetti padri della chiesa), i quali, influenzati dalla filosofia greca, assunsero l'assioma metafisico dell'impassibilità di Dio, escludendo una piena partecipazione empatica da parte di Dio alle sofferenze di questo mondo.

La seconda parte presenta una rilettura esegetica in chiave empatica della testimonianza neotestamentaria, soffermandosi sui tre principali filoni di pensiero (i Vangeli sinottici, il quarto Vangelo e l'apostolo Paolo) e riscoprendo che il messaggio cristiano si concentra sulla fede in un Dio che si cala nei nostri panni, assumendo la nostra condizione umana.

La terza parte si sofferma sulla riscoperta dell'empatia nella teologia cristiana del XX secolo (con particolare riferimento a Karl Barth; Dietrich Bonhoeffer; Jürgen Moltmann; Kazoh Kitamori; Jung Young Lee; Walter Kasper e Papa Francesco).

Nell'ultima parte l'autore applica i risultati della sua ricerca agli ambiti principali della dogmatica, riformulando in chiave empatica

la teologia trinitaria, l'ecclesiologia e la missiologia per poi soffermarsi sull'empatia nella spiritualità cristiana, nell'etica, nell'impegno per la giustizia e per la pace e nella salvaguardia del creato.

Da questa ampia disamina (280 pagine) emerge che «L'esercizio dell'empatia è un atto di fede che richiede il coraggio di procedere oltre se stessi per incontrare l'altro in territori sconosciuti» (p. 271). In una società sempre più frenetica e individualistica, in cui la comunicazione digitale a distanza tende a sostituire quella reale «in presenza», è oggi più che mai urgente una rieducazione alle relazioni umane autentiche. Questa rieducazione passa attraverso la riscoperta dell'empatia, intesa come mezzo per uscire dal proprio isolamento e mettersi nei panni degli altri, recuperando i valori della solidarietà, della condivisione e di ogni forma di cooperazione prosociale. Le riflessioni proposte in questo libro sono rivolte a educatori ed educatrici impegnati nella Chiesa, nella scuola e nelle relazioni d'aiuto, ma anche a lettori e lettrici che hanno a cuore la valorizzazione di relazioni interpersonali solidali, considerate un mezzo indispensabile per riscoprire la nostra umanità più autentica.

Edoardo Arcidiacono

Predicatore battista dell'ACEB/PB

(Associazione Chiese Evangeliche Battiste di Puglia e Basilicata)

