

Stefano Bancalari

Logica dell'epochè

Per un'introduzione
alla fenomenologia della religione

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia di Sapienza
Università di Roma*

© Copyright 2015

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674416-6

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

*Jedes Ding hat zwei Ansehen;
eins nach Gott, das andere nach dem Menschen*
(SEBASTIAN FRANCK, *Paradoxa*, § 57)

Il sottotitolo di questo lavoro ne dichiara senza reticenze l'ambizione, che è quella di offrire un'*introduzione alla fenomenologia della religione*. Tale proposito sembra presupporre due tesi che suonano tanto ingenui, da configurarsi immediatamente come altrettante obiezioni alla plausibilità del progetto: 1) è possibile ricorrere senza troppa difficoltà alla nozione di "introduzione" assumendola in un senso banale, quasi che la possibilità dell'*introdurre*, cioè di un movimento dall'esterno all'interno della "cosa" da pensare, non ponesse un problema filosofico di prim'ordine, del quale la caustica formulazione hegeliana – «un controsenso»¹ – è solo una delle innumerevoli versioni possibili; 2) esiste una disciplina solidamente costituita, chiamata "fenomenologia della religione", il cui metodo e i cui compiti, autori, testi canonici sono così chiaramente determinati e individuabili da poter essere oggetto di un'introduzione per i profani.

Solo l'insieme del percorso potrà fugare il sospetto d'ingenuità e giustificare la legittimità del proposito. Tuttavia, per evitare fraintendimenti che mettano subito il lettore (e l'autore) fuori pista, è opportuna qualche precisazione preliminare per indicare, sia pur approssimativamente, la traiettoria e le tappe fondamentali dell'itinerario che ci proponiamo di seguire.

Per quel che riguarda la prima obiezione conviene dichiarare subito che la questione filosofica dell'introduzione è esattamente la posta in gioco teorica delle pagine che seguono: come annuncia il titolo

¹ Così Hegel, nella celebre *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, definisce la «preoccupazione» di doversi «preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui si si impadronisca dell'Assoluto», dunque di assicurarsi del corretto metodo di accesso, «prima di affrontare la cosa stessa» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 68; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 65. Pur indicando, per comodità del lettore, il rimando alle edizioni italiane (qualora disponibili) dei testi citati, interverremo sulle traduzioni ove necessario, per ragioni di uniformità o altre, senza segnalarlo esplicitamente.

– *Logica dell'epochè* – non ci si propone qui nient'altro che una rime-ditazione dell'articolazione interna del gesto che *introduce* alla “fenomenologia” nel senso specifico che il termine ha ricevuto a partire da Husserl. E se l'“epochè” – secondo una definizione che è abbastanza classica e ampia da offrire un buon punto di partenza – è quella messa in parentesi dell'esistenza in quanto tesi generale dell'atteggiamento naturale, che sospende appunto il tratto ingenuo proprio di quest'ultimo, la vera difficoltà non è tanto l'ingenuità del ricorso alla nozione di introduzione, quanto l'idea che, a dispetto delle apparenze, titolo e sottotitolo – epochè e fenomenologia della religione – alludano ad una medesima questione; in effetti è più che legittimo chiedersi cosa mai l'una, la fenomenologia della religione, abbia a che vedere con l'altra, l'epochè. Più precisamente: su quali basi è possibile ipotizzare che, lavorando sulla fenomenologia della religione, si possa arrivare a scoprire, ripensare, radicalizzare la logica interna dell'epochè, e viceversa?

Con ciò, la seconda obiezione sembra riproporsi con maggior forza. A ben guardare, infatti, l'espressione “fenomenologia della religione” è così lontana dall'identificare immediatamente e univocamente una disciplina dai confini ben marcati, che sembra piuttosto la cifra di una confusione concettuale. Nella voce scritta per l'*Encyclopedia of Religion*, Douglas Allen ne distingue ben quattro² usi effettivi: 1) secondo un significato «vago», «ampio» e «acritico», il «termine non vuol dire altro che un'indagine sui fenomeni della religione»; 2) il termine può indicare anche lo «studio comparativo e la classificazione dei diversi tipi di fenomeni religiosi», o ancora 3) «una branca, una disciplina, un metodo specifici all'interno della *Religionswissenschaft*»; 4) resta infine da registrare un significato «influenzato dalla fenomenologia filosofica», cioè dal metodo e dal movimento che più o meno direttamente si richiama a Edmund Husserl³.

Come si vede, l'ultimo significato – il solo pertinente, se la posta in gioco è la logica dell'epochè – è trascinato dagli altri in una plurivocità imbarazzante, che sembra rendere del tutto inutilizzabile il concetto. Il primo passo (capitolo I) consisterà dunque in un lavoro di

² Il che rappresenta già una significativa semplificazione rispetto alle dodici varianti a suo tempo individuate da EVA HIRSCHMANN, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von «Religionsphänomenologie» und «religionsphänomenologischer Methode» in der Religionswissenschaft*, Triltsch, Würzburg 1940.

³ D. ALLEN, *The Phenomenology of Religion*, in L. JONES (a cura di), *Encyclopedia of Religion. Second Edition*, vol. X, Macmillan (Gale), New York 2005, pp. 7086-7101; qui, pp. 7086-7087.

chiarificazione volto a isolare e a dare consistenza al significato rigorosamente filosofico dell'espressione, attraverso l'introduzione e la discussione di un'ipotesi di lavoro nello stesso tempo teorica e storiografica: la categoria di "fenomenologia della religione" permette di cogliere il fenomeno macroscopico di una dinamica interna alla fenomenologia, che spinge quest'ultima ad aprirsi con una costanza sorprendente – dagli esordi fino agli sviluppi più recenti – ad una questione sostanzialmente unitaria. Proporremo di comprendere tale questione come la questione stessa della filosofia della religione e del movimento epocale della modernità dal quale quest'ultima scaturisce. Da questo punto di vista la fenomenologia della religione appare non più e non tanto come una disciplina, ma come presa in carico di un evento che si può battezzare – con una formula inedita, ma, come speriamo di mostrare, feconda – *epoca dell'epochè*: l'epoca in cui la questione di Dio, ammesso che si ponga, non si pone più primariamente e ingenuamente nei termini della tesi generale dell'esistenza. Procederemo in prima battuta e *contrario*, esaminando i tentativi precoci di "applicare" il metodo husserliano all'ambito religioso. Questo permetterà, tra l'altro, di portare alla luce un momento della storia della fenomenologia relativamente poco conosciuto e straordinariamente interessante: da Max Scheler a Jean Hering, da Robert Winkler a Johannes Heber, negli anni venti del secolo scorso si assiste a un notevole sforzo per "disciplinare" la fenomenologia della religione, cioè per istituzionalizzarla in quanto disciplina che sfrutta le risorse teoriche del metodo introdotto da Husserl, in modo da poter trattare filosoficamente questioni "religiose". Lo studio delle vicende e soprattutto dei fallimenti in cui questi tentativi si imbattono obbligherà a rinunciare definitivamente alla concezione della fenomenologia della religione come "branca" della fenomenologia. Più in generale, si tratterà di rinunciare allo schema teorico che presuppone l'esistenza indipendente di un metodo (la fenomenologia), da un lato, e del suo oggetto (la religione), dall'altro. Non si può pretendere di accedere fenomenologicamente alla domanda filosofico-religiosa mettendo tra parentesi – facendo epochè – la domanda sull'epochè: quasi che l'epochè non fosse tutto sommato davvero necessaria; quasi che fosse soltanto un gesto preliminare per introdurre a questa o quella ontologia regionale.

Non appena si abbandona la prospettiva disciplinare sulla fenomenologia della religione, e si prendono sul serio le pretese avanzate dal metodo, si impone una questione tanto semplice, quanto radicale (capitolo II): se è vero che la pratica della fenomenologia è possibile

soltanto grazie alla riduzione di ogni trascendenza all'immanenza della coscienza trascendentale quale *unica* fonte legittima di senso – ossia in quanto *assoluta* – resta ancora posto per un recupero fenomenologico del carattere sensato del fenomeno religioso? È davvero pensabile che l'assoluto sia il soggetto (piuttosto che l'oggetto) di un vissuto religioso? È proprio per questa via – la via di una riflessione sulla nozione di “assoluto” – che, per parafrasare un detto celebre, “Dio” entra nella fenomenologia. Con tutte le difficoltà che ciò comporta e che non si possono aggirare semplicemente appellandosi ad un presunto “vissuto religioso” che metterebbe in contatto diretto la coscienza e il divino. Come si vedrà, Husserl *in primis* e, sul suo solco, Adolf Reinach, Kurt Stavenhagen e Josef Heiler, mettono in scena un vero e proprio combattimento intellettuale, di cui vale la pena far emergere i momenti cruciali, per far fronte al paradosso della situazione concettualmente inaudita rappresentata dall'*apertura dell'assoluto* (della coscienza trascendentale) *ad un altro assoluto*, ossia dal *raddoppiamento di quel che è per definizione unico*. È evidentemente una contraddizione: e tuttavia proprio questa contraddizione esprime la questione centrale della fenomenologia della religione.

Nel terzo capitolo, che costituisce il vero e proprio cuore teorico del libro, si tenterà innanzitutto di disegnare la struttura formale del problema indicato dalla questione dell'assoluto, o meglio *degli assoluti*, che non è altro che il problema del rapporto tra immanenza (all'assoluto della coscienza) e trascendenza (di un *altro* assoluto); problema definitivamente paralizzante per la fenomenologia, a meno che non si proceda ad un raffinamento della nozione di “trascendenza”, che consenta di distinguere diversi livelli, tutti “immanenti” al punto di vista fenomenologico e tutti diversi dalla trascendenza ingenua che la riduzione trascendentale mette fuori gioco. Si sosterrà che la radicalizzazione della trascendenza intenzionale (dell'oggetto: primo livello) nella trascendenza intersoggettiva (dell'altro: secondo livello) – uno dei passaggi più controversi della fenomenologia in generale – schiude un terzo livello di trascendenza che è quello dell'*ambiguità*, ossia, etimologicamente, del raddoppiamento: non già trascendenza di un contenuto speciale all'interno dell'orizzonte soggettivo dell'apparire, ma trascendimento dell'orizzonte come tale, sovrapposizione all'orizzonte del soggetto di un altro orizzonte che non converge più sul soggetto – come se ci fosse la possibilità di una visione alternativa, di uno sguardo che risulta dalla cooperazione tra due punti di vista differenti. Per dirla con le parole di straordinaria efficacia, e di sorprendente sensibilità

fenomenologica, di un non fenomenologo (per lo meno nel senso storicamente legittimo del termine) quale l'autore dei *Paradoxa* citato in esergo: «Tutte le cose hanno due aspetti [o volti: *Ansehen*], uno secondo Dio, l'altro secondo gli uomini»⁴. L'ipotesi che proporremo è che si può attribuire a questa idea di trascendenza come ambiguità un nome fenomenologico molto preciso: quello, appunto, di epochè.

Certo, secondo la versione fenomenologicamente standard e filologicamente irreprensibile, dalla quale per altro non ci discosteremo nei primi due capitoli, epochè e riduzione sono nozioni sostanzialmente sinonimiche nei testi husserliani, non esprimendo che il versante negativo e quello positivo di uno stesso gesto finalizzato all'intronizzazione del soggetto trascendentale: in questo senso, il lato negativo dell'epochè è provvisorio e definitivamente superato nel movimento positivo della *Re-duktion*, cioè di quella riconduzione all'orizzonte del soggetto trascendentale in cui si compie il carattere strutturalmente intro-duttivo della fenomenologia. Ma davvero l'epochè si *riduce* a questo⁵? Se ci si colloca sul crinale tra l'uno e l'altro versante, come tenteremo di fare a partire dal terzo capitolo, lavorando di cesello sulle crepe e sulle discontinuità piuttosto che sulla solidarietà compatta tra i due movimenti, si può tentare di isolare una fisionomia autonoma dell'epochè, la quale si rivela allora come ingresso nell'ambiguità o, più precisamente, come condizione di possibilità fenomenologica dell'accoglienza di un'equivocità strutturale e di una presa di distanza dall'univocità del proprio punto di vista⁶. Prima di convertirsi nel gesto risolutivo della riduzione, l'epochè è sospensione, messa fuori circuito della presa di un'alternativa soffocante – *aut aut* – che apre una via di fuga insospettata proprio nell'accettazione dell'ambiguità come dato di fatto irriducibile e inaggrabile. Come un accordo di dominante di cui si blocca la tendenza a risolversi su quello di tonica, questa sospensione è in realtà

⁴ S. FRANCK, *Paradoxa* (1534), a cura di Heinrich Ziegler, Diederich, Jena 1909, § 57, p. 87.

⁵ L'esperimento di sottoporre a diversi studiosi (non soltanto di provenienza fenomenologica) l'ipotesi di ricerca consistente nella possibilità di pensare l'epochè *per se*, non necessariamente in rapporto con la riduzione trascendentale, ha dato risultati particolarmente interessanti, di cui abbiamo potuto avvalerci qui: cfr. S. BANCALARI (a cura di), *Epoché*, «Archivio di filosofia», LXXXIII, 1-2, 2015.

⁶ Dichiariamo così sin d'ora uno dei motivi ispiratori fondamentali di questo libro: sotto questo profilo, infatti, "epochè" non è altro che un modo di (ri)dire quell'«equivoco metafisico» su cui si conclude l'opera teoreticamente più impegnata di Marco M. Olivetti (cfr. M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto* (1992), ora in *Opere III*, «Biblioteca dell'Archivio di filosofia», 43, Serra, Pisa-Roma 2013, cap. VIII).

rinuncia a riversarsi su una soluzione, restando apertura allo stato puro.

Ora, quest'idea di un'epochè non coincidente con la riduzione, che, per dir così, le sopravvive e le resiste nella misura in cui si incarica di trascendere proprio l'orizzonte soggettivo che la riduzione instaura, è tutto fuorché una nozione artificiosa o un'ipotesi arbitraria: essa si annuncia in contesti fenomenologici molto diversi; e si annuncia in un modo discreto, ma deciso, aprendosi il cammino quasi silenziosamente, senza essere esplicitamente introdotta come tale. Ne seguiremo le tracce con l'intento di mostrare che lo sforzo della fenomenologia di pensare e dire questa epochè – gli esempi, come si vedrà, abbondano – rende necessarie delle incursioni nel discorso religioso. Incursioni dalle quali l'una e l'altro, la fenomenologia e il discorso religioso, escono arricchiti senza tuttavia confondersi. È di questa fecondazione reciproca che la “fenomenologia della religione” vive e si nutre, e di cui questo libro si propone di cogliere quel che ci appare come uno dei frutti più gustosi: la possibilità di una comprensione più radicale – non osiamo dire nuova – dell'epochè e della sua logica. Il prosieguo del percorso consisterà nello studio, senza alcuna pretesa di esaustività, di diverse figure di questa epochè che lasciano intravedere una coerenza impressionante al di sotto delle variazioni: il “né né” che l'epochè pretende di mettere in opera si presenta immediatamente come una sfida alla struttura fondamentalmente binaria della logica tradizionale e prende la forma di un *paradosso*, il quale è la formulazione logica tecnica dell'ambiguità⁷.

Cominceremo (capitolo IV), come è inevitabile, dal principio, cioè dal pensiero di Husserl, che in particolare nella *Crisi delle scienze europee*, lo stesso testo in cui ricorre alla celebre metafora della «conversione religiosa» per presentare la riduzione, lascia aperta la possibilità di un pensiero autonomo dell'epochè (in quanto accesso al mondo della vita *piuttosto che* al soggetto trascendentale), il quale è espressamente presentato come questione di «paradosso» e di «indecidibile»: il che rende possibile rintracciare, retrospettivamente, questo stesso

⁷ Un'impostazione chiarificatrice e feconda per ogni tentativo di lavorare sul potenziale teorico del paradosso è offerta in A. FABRIS, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2002. Una volta individuato nell'«ambiguità» il «tratto comune» di ciò che viene usualmente definito «aporia» (p. 41), Fabris si propone di «governare» quest'ultima grazie alla sua «formulazione in termini di paradosso», definendo quest'ultimo come segue: «Nel paradosso, secondo una possibile caratterizzazione di questa figura logica, si ha il costitutivo rimando di un enunciato al suo opposto, nel mentre che quest'ultimo, a sua volta, rimanda strutturalmente al primo» (p. 43).

pensiero nella figura della «sovrapposizione», che guida l'analisi dell'epochè nei paragrafi celeberrimi e inaugurali del primo volume delle *Idee*. Passeremo quindi all'esame della nozione di «indicazione formale» (capitolo V), che si può interpretare come la vera e propria versione heideggeriana dell'epochè, la quale si concretizza nella formulazione esplicita di un paradosso per sovrapposizione, grazie alla risorsa logica del «come non» (*hos me*) paolino. Nel capitolo successivo (capitolo VI), sorprenderemo la struttura dell'ambiguità all'opera nel pensiero di Rudolf Otto, la cui idea di un «doppio sguardo», sviluppata nel lavoro d'esordio su Lutero, permette di cogliere la pertinenza filosofica – e dunque fenomenologico-religiosa – del suo pensiero, in modo tale da ottenere un'immagine nuova e più interessante rispetto a quella del pensatore del sacro nella quale è stato confinato dalla sua opera più celebre. Quindi, la riflessione levinassiana sul terzo escluso, che presiede alla sua comprensione dell'epochè e che culmina con la ripresa del paradosso scettico (capitolo VII), nonché l'introduzione da parte di Marion di un quarto principio della fenomenologia, che nel legare riduzione e donazione lascia però trapelare un costitutivo elemento di «irriducibilità» (capitolo VIII), offriranno altrettante conferme della coerenza, per dir così, trasversale, della logica di cui siamo in cerca.

In conclusione, riassumendo i tratti essenziali della logica dell'epochè, e insistendo sul suo potenziale di affrancamento e di liberazione, potremo prendere atto del fatto che, rischiando un'*introduzione* alla fenomenologia della religione, non abbiamo fatto altro che portare argomenti in favore di una comprensione della fenomenologia della religione come *estro-duzione*: dall'essere, dal soggetto trascendentale, da sé.

* * *

Questo libro è il frutto di un percorso di ricerca durato circa un decennio. Alcuni paragrafi riprendono testi già apparsi altrove⁸: del

⁸ Sono di seguito elencati i luoghi in cui sono confluiti i testi ripresi: § 2.2 (*Fenomenologia della religione e impostazione apriorico-costruttiva: il caso di Josef Heiler*, in V. CESARONE - F.P. CIGLIA - O. TOLONE (a cura di), *Filosofia e religione: nemiche mortali? Studi in onore di Pietro De Vitiis*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 27-35); cap. III (*Drei Schritte zur Transzendenz. Ein Husserlscher Ansatz zur Religionsphänomenologie*, in J.-L. MARION - W. SCHWEIDLER (ed.), *Christentum und Philosophie*, Alber, Freiburg i.Br.-München 2014, pp. 331-351); § 4.1 (*Le paradoxe de l'indécidable et la structure de l'epochè*, «Archivio di filosofia», LXXX, 1-2, 2012, pp. 161-170); § 4.2 (*De la superposition. Notes sur la logique de l'epochè*, «Archivio di filosofia», LXXXIII, 1-2, 2015, pp. 55-63); § 5.1 (*Generalizzazione, formalizzazione, epochè: le radici husserliane dell'indicazione*

tutto inedita è la tesi di fondo, che è venuta chiarendosi solo via via e che ha imposto una rielaborazione profonda (in senso qualitativo e quantitativo) di tutto il materiale ripreso, messo a servizio di una cornice teorica unitaria e nuova.

Tra i molti colleghi e amici grazie al cui sostegno questo lavoro ha potuto essere portato a compimento desidero ringraziare in modo particolare quelli con cui ho avuto l'opportunità di discuterne nello specifico alcuni nuclei teorici e testuali: Angela Ales Bello, Adriano Ardovino, Niccolò Argentieri, Carla Canullo, Bernhard Casper, Virgilio Cesaroni, Francesco Paolo Ciglia, Adriano Fabris, che ha generosamente accolto il volume nella collana da lui diretta, Emmanuel Falque, Edoardo Ferrario, Gianna Gigliotti, Paul Gilbert, Jérôme de Gramont, Jean Greisch, Daniele Guastini, Irene Kajon, Gaetano Lettieri, Jean-Luc Marion, Philippe Nouzille, Stefano Semplici, Emidio Spinelli, Francesco Valerio Tommasi, Francesco Saverio Trincia, Pierluigi Valenza.

formale, «Fieri. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo», 3, 2005, pp. 113-131); § § 6.1 e 6.2 (*Rudolf Otto e le due fenomenologie della religione*, «Archivio di Filosofia», LXXV, 2007, pp. 169-182); § 6.3 (*Rudolf Otto filosofo della religione*, «Biblioteca dell'Archivio di Filosofia», 38, Serra Editore, Pisa-Roma 2010, pp. 9-51); § § 7.1 e 7.2 (*Phénoménologie et mythe de l'hyppostase. Subjectivité, objectivité, apriori*, in F.S. TRINCIA - S. BANCALARI (éds.), *Perspectives sur le sujet*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2007, pp. 30-50); § 7.3 (*Tertium datur. Epoché e fenomeno-logica del «terzo escluso» in Autrement qu'être*, «Archivio di filosofia», LXXIV, 2006, pp. 205-212); § § 8.1 e 8.2 (*Riduzione del dono e irriducibilità del debito. Jean-Luc Marion e il quarto principio della fenomenologia*, «Archivio di Filosofia», LXXII, 1-3, 2004, pp. 505-526).

INDICE

<i>Introduzione</i>	9
---------------------	---

Capitolo Primo

L'EPOCA DELL'EPOCHÈ: FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE	17
---	----

§ 1.1. La fenomenologia della religione come compimento della filosofia della religione	17
§ 1.2. La fenomenologia (della religione) tra resistenza e resa alla metafisica: l'ambivalenza della posizione di Max Scheler	29
§ 1.3. Dal sistema di conformità alla «filosofia religiosa» di Jean Hering	39
§ 1.4. La quadripartizione di Troeltsch e l'eccedenza della fenomenologia della religione	48

Capitolo Secondo

RIDUZIONE E ASSOLUTO	57
----------------------	----

§ 2.1. Un assoluto totalmente altro. La posizione del problema fenomenologico-religioso in Husserl	57
§ 2.2. Assoluto e trasparenza: Josef Heiler tra critica e fenomenologia	68
§ 2.3. Assoluto ed enigma: l'antiteologia di Adolf Reinach	82
§ 2.4. Dal vissuto dell'assoluto alla de-composizione dello spazio orizzontale. Da Reinach a Stavenhagen	95

Capitolo Terzo

DALLA RIDUZIONE ALL'EPOCHÈ	105
----------------------------	-----

§ 3.1. Primo livello: la riduzione trascendentale e la trascendenza come orizzonte	106
§ 3.2. Secondo livello: la riduzione primordiale e la trascendenza come intersoggettività	114
§ 3.3. Terzo livello: l'epochè e la trascendenza come ambiguità	123

<i>Capitolo Quarto</i>	
PARADOSSO (HUSSERL)	135
§ 4.1. L'epochè come paradosso dell'indecidibile nella <i>Crisi</i>	135
§ 4.2. L'epochè come «supposizione» nelle <i>Idee</i>	149
<i>Capitolo Quinto</i>	
INDICAZIONE FORMALE (HEIDEGGER)	157
§ 5.1. Generalizzazione e formalizzazione	157
§ 5.2. Indicazione formale e <i>hos mé</i>	177
<i>Capitolo Sesto</i>	
DOPPIO SGUARDO (RUDOLF OTTO)	191
§ 6.1. Il «sacro» tra trascendenza naturale e trascendenza intenzionale	193
§ 6.2. Dalla trascendenza intenzionale al sopra-naturale	199
§ 6.3. Il doppio sguardo	204
<i>Capitolo Settimo</i>	
TERZO ESCLUSO (LEVINAS)	213
§ 7.1. La solitudine dell'ipostasi	213
§ 7.2. Due versioni a confronto: il mito dell'ipostasi e la storia dell'altro	224
§ 7.3. Epoché e fenomeno-logica del «terzo escluso»	238
<i>Capitolo Ottavo</i>	
IRRIDUCIBILE (MARION)	249
§ 8.1. Quanta riduzione, tanta donazione	250
§ 8.2. L'irriducibilità della donazione e della trascendenza	261
§ 8.3. Irriducibilità e indifferenza. Ancora sullo <i>hos mé</i>	272
<i>Estroduzione</i>	279
<i>Bibliografia</i>	287
<i>Indice dei nomi</i>	301

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2015