

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

EPOCHÉ

Editors

STEFANO BANCALARI · STEFANO SEMPLICI

Associate Editors

ENRICO CASTELLI GATTINARA · FRANCESCO PAOLO CIGLIA · PIERLUIGI VALENZA

Editorial Board

FRANCESCO BOTTURI · BERNHARD CASPER · INGOLF DALFERTH · PIETRO DE VITIIS
ADRIANO FABRIS · PIERGIORGIO GRASSI · JEAN GREISCH · MARCO IVALDO
JEAN-LUC MARION · VIRGILIO MELCHIORRE · STÉPHAN MOSÈS† · ADRIAAN PEPPERZAK
ANDREA POMA · RICHARD SWINBURNE · FRANZ THEUNIS

Managing Editor

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders to: fse@libraweb.net).

Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

*

La rivista «Archivio di Filosofia · Archives of Philosophy» pubblica numeri monografici, ai quali di norma gli autori sono invitati a collaborare dalla Direzione, che si assume nella sua collegialità la responsabilità della accettazione dei testi ai fini della pubblicazione. La Direzione sottopone alla revisione da parte di almeno due referee esterni, rendendo anonimi i nomi degli autori, tutti i testi per i quali questa ulteriore valutazione venga giudicata necessaria.

The Journal «Archivio di Filosofia · Archives of Philosophy» publishes volumes centred on specific themes. Authors are normally invited to submit their papers by the Board of Editors, which takes collectively the responsibility to accept the contributions for publication. The Board of Editors sends out for review by at least two external referees, after anonymizing them, all those contributions for which this further evaluation is deemed necessary.

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.
The Journal is Indexed in *Scopus*.

ANVUR: A.

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI
FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXXIII · 2015 · N. 1-2

EPOCHÉ



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXV

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

*

Casa editrice

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati con versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (American Express, CartaSi, Eurocard, Mastercard, Visa).

*

www.libraweb.net

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

*

«Archivio di filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0004-0088

SOMMARIO

STEFANO BANCALARI, <i>Introduzione</i>	9
JEAN-LUC MARION, <i>La réduction et «le quatrième principe»</i>	13
RUDOLF BERNET, <i>La réduction phénoménologique (da capo)</i>	33
ANGELA ALES BELLO, <i>L'époché come inizio del filosofare</i>	45
STEFANO BANCALARI, <i>De la superposition. Notes sur la logique de l'époché</i>	55
JÉRÔME DE GRAMONT, <i>Le pluriel des réductions et l'unique époché</i>	65
CARLA CANULLO, <i>Epoché e irriducibile</i>	79
EMMANUEL FALQUE, <i>Peut-on réduire le corps?</i>	91
JOCELYN BENOIST, <i>L'objet et ses échos</i>	109
FRANCESCO SAVERIO TRINCIA, <i>L'époché e la realtà</i>	125
INGOLF U. DALFERTH, <i>Mehr-sehen oder Mehr-als-sehen? Vom phänomenologischen Epochē-Verzicht zur Hermeneutik der Lebenswelt</i>	137
JEAN GREISCH, <i>L'enfant du monde et l'enfant phénoménologue: les paradoxes de l'époché</i>	153
NICCOLÒ ARGENTIERI, <i>Il segno sospeso. Su una doppia funzione dell'époché nella matematica</i>	167
FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>Epoca ed epoché. Sulla storia della filosofia da un punto di vista fenomenologico</i>	181
EMIDIO SPINELLI, <i>Sesto Empirico: iceberg scettico della nozione di ἐποχή</i>	193
PASQUALE PORRO, <i>Il timore dell'altra parte. Il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)</i>	209
JEFFREY L. KOSKY, <i>For a Phenomenology of Happiness: John Keats and the practice of epoché</i>	221
GIANNA GIGLIOTTI, « <i>La flûte du silence</i> ». Momenti di 'sospensione' nella Recherche	237
EDOARDO FERRARIO, « <i>HASENÖHRCHEN</i> ». Paul Celan e l'epoché della poesia	251
WALTER SCHWEIDLER, <i>Die Philosophie lässt alles wie es ist. Epoché als therapeutischer Prozeß bei Wittgenstein</i>	273
VIRGILIO CESARONE, <i>Eugen Fink: Prossimità E(-poché) Distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa</i>	287
ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO, <i>La irreductibilidad de lo divino. La crítica de J. Patočka a la reducción fenomenológica y su significado para la fenomenología asubjetiva</i>	299
ADRIANO ARDOVINO, <i>L'époché du discours. Quelques remarques sur Husserl et Foucault</i>	317
ROBERTO FORMISANO, <i>Epoché e fenomenicità. 'La' fenomenologia in una prospettiva radicale</i>	331
BERNHARD CASPER, <i>Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion</i>	343

EPOCHÈ E IRRIDUCIBILE

CARLA CANULLO

ABSTRACT

If one assume the *epoché* in the phenomenological-husserlian meaning, the irreducible risks to be a useless matter in relation to the radical bracketing. However, it could become a central matter if it would concern 'how' the *epoché* gives itself. And giving itself, it manifests itself as irreducible essential that discovers unknown fields by natural knowledge. Indispensable, however, is not 'irrefusable', because what it opens and its practice are not necessary. Therefore, the question of the irreducible, showing itself, discovers that the irreducible – indispensable but not 'irrefusable' – is a trait that characterizes also the *epoché*, which happens as a free activity that suspends itself in order to begin again.

KEYWORDS: irreducible, irrefusable, indispensable, Edmund Husserl.

1. SE LA QUESTIONE DELL'IRRIDUCIBILE PUÒ ESSERE POSTA

SE si assume l'*epoché* in senso fenomenologico-husserliano, v'è almeno una ragione per cui va chiesto se la questione dell'irriducibile possa essere posta, ragione che ne fa una questione in-decisa. Tale ragione è che, in Husserl, la questione manca e le analisi più interessanti stanno dalla parte dell'*epoché*, delle riduzioni, della *Gegebenheit*, dell'intenzionalità, dell'intuizione. Insomma, stanno dalla parte di quella che, a partire dal 1900, è la fenomenologia, il che rischia di fare dell'irriducibile una questione secondaria e inutile. *Questione secondaria*: perché parlare d'irriducibile quando il gesto iniziale della fenomenologia è una rottura, una sospensione e un cambiamento affidati proprio all'*epoché* e alle riduzioni? *Questione inutile*: *cui prodest*, quando s'intende fare il punto sull'*epoché*, l'irriducibile? S'intende forse mettere in discussione l'*epoché* per ripetere, con Merleau-Ponty, che «l'insegnamento più grande della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa»¹ e reperire nello scacco della riduzione il suo paradossale successo?

No, e a motivare la legittimità di tale risposta negativa basterebbe segnalare la via opposta, seguita da Jean-Luc Marion a partire da *Riduzione e donazione*,² il quale con puntualità mostra – fino alla formulazione del cosiddetto «quarto principio della fenomenologia»,³ ossia «autant de réduction, autant de donation/tanta riduzione, altrettanta donazione» – che, lungi dal fallire, «più la riduzione si radicalizza, più si dispiega la donazione», la *Gegebenheit*. Capovolgendo il giudizio merleau-pontiano, diremmo perciò che la questione dell'irriducibile si pone dopo questa formulazione, e dunque non a partire da ciò che non si dà *perché* la riduzione fallisce, ma muovendo da ciò che si dà *perché* la riduzione riesce.

Ciò detto, e salvata almeno *una* possibilità che la questione dell'irriducibile si dia,

¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di Andrea Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1967, p. VIII.

² JEAN-LUC MARION, *Riduzione e donazione*, ed. it. a cura di Stefano Cazzanelli, Venezia, Marcianum Press, 2010.

³ Secondo la formula di MICHEL HENRY in *Quatre principes de la phénoménologie*, «Revue de Métaphysique et de Morale» (numéro consacré à *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion), 1, 1991, pp. 3-26.

un'obiezione resta ancora inaggirabile: *la questione dell'irriducibile* non attende la fenomenologia per porsi. Difatti, appartiene al linguaggio comune affermare che qualcosa è 'irriducibile', indicando con ciò quello che non può essere ulteriormente delimitato, oppure dominato o domato, ciò di cui non è possibile trovare fattori di scomposizione (in matematica), o ciò che non è riconducibile ad altro da sé. Insomma, prima della fenomenologia e prima che la questione della riduzione e, soprattutto, dell'*epochè* si ponesse, l'irriducibile era e continua a essere. Resta però ancora in-decisa la questione iniziale, che chiedeva se d'irriducibile si potesse parlare con Husserl concentrando l'attenzione non tanto sull'irriducibile quanto piuttosto sull'*epochè*.

Il fondatore della fenomenologia, mettendo in campo il metodo della messa tra parentesi, non intende negare il mondo ma, soltanto, lo priva di validità privando al contempo di validità le teorie e le scienze che a esso si riferiscono.¹ Solo dopo l'annuncio dell'*epochè* fenomenologica, distinta da quella richiesta dal positivismo,² Husserl inizia la serie di riduzioni fenomenologiche, la prima delle quali guadagna quell'io puro di cui scrive che è *residuo* – aggiungiamo *irriducibile* –, specie singolarissima di *trascendenza nell'immanenza*.³ Di tale residuo, a prima vista, non si può parlare a proposito delle altre riduzioni che Husserl svolge dopo questo celebre *incipit*, e dunque la riduzione della trascendenza di Dio, della logica pura come *mathesis universalis*, delle discipline eidetico-materiali.⁴ A prima vista, però, perché Husserl precisa che la progressiva estensione delle riduzioni non ha «evidentemente il significato fondamentale dell'originaria messa fuori circuito del mondo naturale e delle scienze che vi si riferiscono» ed è grazie a quella prima riduzione che «diviene possibile dirigere lo sguardo verso il campo fenomenologico e afferrarne le datità».⁵ Ed essendo anche la riduzione all'io puro, dove questo rimane come residuo trascendentale, un'estensione della prima e più generale messa fuori circuito, la questione dell'irriducibile residuo trascendentale è un caso marginale di un'applicazione ed estensione della prima e più generale messa fuori circuito – che, però, non è riduzione ma *epochè*. Diremo, allora, che tale residuo è *anche* l'irriducibile dell'*epochè*? Forse, o almeno nella misura in cui esso è quanto l'*epochè* apre dirigendo lo sguardo «verso il campo fenomenologico» per «affermarne la datità», quella *Gegebenheit* che non può essere messa ulteriormente tra parentesi e che rappresenta la posta in gioco prima e ultima dell'*epochè*.

Ciò detto, alla domanda con cui abbiamo aperto, ossia se la questione dell'irriducibile possa essere posta, è possibile ora rispondere che può e non può porsi: si pone se l'irriducibile si caratterizza come residuo *che si dà*, e dunque come datità; non si pone però direttamente, come obiettivo della ricerca husserliana e resta indecisa quando giustamente *epochè* e riduzione sono distinte. Allora, affinché tale questione riesca e si ponga per segnalare ciò che inaggirabilmente resta e si apre, dunque per annunciare il successo della riduzione, serve uno schermo sul quale indirettamente la questione si rifletta. Tale schermo non sarà diverso dal luogo filosofico in cui la questione si scopre, la fenomenologia che, con Husserl e oltre Husserl, ha posto la possibilità della manifestazione *anche* di ciò che non si mostra. E l'irriducibile è un tratto che si annuncia come caratterizzante quello che si dà senza tuttavia mostrarsi – perché, appunto, è un tratto o carattere di ciò che si dà secondo un certo modo o 'come'.

¹ Cfr. EDMUND HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, nuova ed. it. cura di Vincenzo Costa, con introduzione di Elio Franzini, Torino, Einaudi, 2002, § 32, pp. 71-73.

² Cfr. *ibidem*.

⁴ Ivi, §§ 58-60, pp. 144-150.

³ Ivi, § 57, pp. 143-144.

⁵ Ivi, § 60, p. 149.

2. LO SCHERMO DELLA FENOMENOLOGIA

Quest'apertura ha posto la questione dell'irriducibile scoprendola come incerta e oscillante tra il suo porsi e non porsi. Incertezza che permane anche quando, sebbene Husserl non parli d'irriducibile, *certo* è che un campo fenomenologico aperto, la *Gegebenheit*, nella misura stessa in cui *si dà*, si caratterizza come *irriducibile*. Dal che guadagniamo che irriducibile non è 'l' irriducibile ma è la qualifica di *come si dà* un campo fenomenologico ultimo – d'ora in poi l'articolo sarà messo tra parentesi proprio per sottolineare la differenza da ogni eventuale 'che cosa' irriducibile. Perciò la fenomenologia e il campo fenomenologico cui apre, funge da schermo alla questione del possibile darsi d(ell)'irriducibile, permettendoci di rispondere che sì, *si dà* il non poter più ridurre oltre. Ma – lo abbiamo detto – (l')irriducibile non attende la fenomenologia per dirsi, ché esso si è detto prima dell'*epochè fenomenologica*. Si è detto secondo i significati del linguaggio comune di cui abbiamo riferito, ma in modi differenti si è detto anche nelle diverse epoche della filosofia che, nella sua storia, ha affermato diversi primati: della sostanza e della causa (Aristotele, Tommaso), dell'io e della sua vicenda trascendentale (Descartes, Kant, Fichte), del cominciamento (Husserl), dell'etica (Levinas).¹

Tali *primati*, insieme al loro superamento, hanno attestato e attestano l'aprirsi di un campo ultimo che assegna *anche* alla filosofia (e non solo al senso comune o alla matematica) la possibilità di parlare d'*irriducibile* su cui si edifica il sapere. E in primo luogo tali primati si segnalano per la loro pluralità; pluralità complessa che (l')irriducibile manifesta di sé quando è individuato in un 'che cosa'. Tale complessità è stata rilevata da Jean-Luc Marion in *L'autre philosophie première et la question de la donation*, dove la questione della filosofia prima incrocia quella del 'che cosa' tali primati esprimono, mentre il loro reciproco superamento è condotto indagando 'come' si sono dati (o si diano) in quanto irriducibili.

Scrive Marion a proposito della *φιλοσοφία πρώτη* di Aristotele e della sostanza che questa «diventa oggetto di dibattito soltanto se prima soddisfa una condizione, ancora più essenziale: le occorre non soltanto universalizzarsi o universalizzare la sua autorità, ma soprattutto occorre che una tale *ousia* sia semplicemente *data*»,² il che potrebbe esser legittimamente detto di ogni *primato* che la filosofia ha affermato come primo e ultimo. Di fatti, questo e altri primati, per essere tali, debbono potersi dare e su questo loro darsi si valuta *successivamente e per contraccolpo* la possibilità di essere un fondamento oltre cui (o al di qua del quale) non è possibile andare ma, anche, da cui si parte. Irriducibile, in tal caso, non è soltanto quello che non può essere ricondotto ad altro ma anche ciò cui è *impossibile rinunciare* se si vuole *sensatamente pensare*. A ben vedere, allora, (l')irriducibile non dice il 'che cosa' tali primati esprimono ma 'come' essi accadono: tutti segnalano, da diversi punti di vista, l'impossibilità di una rinuncia che nelle differenti epoche si è declinata diversamente, esprimendo meno la contingenza del proprio tempo e più il bisogno di rispondere all'esigenza di pensare in modo vero e universale. È un bisogno della filosofia, insomma, analogo a quello che Kant chiamava

¹ È la vicenda che Jean-Luc Marion ha ricostruito in modo tanto sintetico quanto efficace in *L'autre philosophie première et la question de la donation*, apparso prima in PHILIPPE CAPELLE (a cura di), *Le statut contemporaine de la philosophie première*, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 29-50 e poi in JEAN-LUC MARION, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, pp.1-34.

² Ivi, p. 5.

«bisogno della ragione»;¹ bisogno inevitabile e inaggrabile allo stesso modo in cui lo è, ancora con Kant, l'illusione trascendentale della ragione.²

Se però la discussione dell'argomento kantiano è nota, ciò che concerne l'irriducibile va argomentato, e soprattutto: perché è inevitabile, inaggrabile e, va aggiunto, irrinunciabile? I tentativi di negare o contraddire la questione manifestano la risposta: sia che si neghi che la filosofia sia anche questione di primati (essere, Dio, io...), sia che si neghi che la questione del senso possa avere una qualche presa, e dunque che vi sia un ultimo e primo darsi che permetta a sua volta il darsi di ogni questione, qualcosa comunque *si pensa*. Anche due filosofi agli antipodi di quanto si sta dicendo, Felix Guattari e Gilles Deleuze, nell'introduzione a *Che cos'è la filosofia?*,³ quando scrivono della morte della filosofia e dei concetti «che sono e restano firmati: la *sostanza* di Aristotele, il *cogito* di Descartes, la *monade* di Leibniz, la condizione di Kant»,⁴ rimarkano che, in ogni caso, la creazione di nuovi concetti resta sempre filosofica e il concetto resta irriducibile alla sua distruzione perché ha ancora e sempre da essere creato.⁵ Perciò anche la ragione rizomatica, che si oppone all'albero (cartesiano) del sapere, ha il suo irriducibile, ossia un concetto da creare che s'opponesse al concetto rappresentato.

Si dirà che questo è soltanto un livello minimo della questione, ma si tratta comunque di un punto irriducibile d'inizio, un irriducibile resto che rimane. Oltre a questo senso residuale, può darsi anche un altro senso secondo il quale l'irriducibile, oltre a essere ciò che resta o fonda, sia fenomeno che si manifesta in se stesso? È per rispondere a tale domanda che ricorriamo alla fenomenologia quale schermo nel quale l'irriducibile possa manifestarsi, fenomenologia che pone, per vocazione, la questione della manifestatività. E, di fatto, la sua storia offre non pochi esempi di irriducibili che essa ha fatto venire a manifestazione: la *Gegebenheit* e il cominciamento per Husserl, l'essere e l'*Ereignis* per Heidegger, l'etica per Levinas, il mondo e la carne del mondo per Merleau-Ponty, la Vita per Henry, la *donation* per Marion... 'Come', tuttavia, di tutto questo si accusa il colpo in quanto irriducibile? Qui la fenomenologia non è soltanto il metodo che, avendo affidato il proprio *incipit* all'*epochè* fenomenologica, si legittima per parlare d'irriducibile; essa, portando a manifestazione, esplicita innanzitutto 'come' il fenomeno d(ell)'irriducibile si dà al di là e oltre il suo possibile senso residuale.

Un primo 'come' di tale irriducibile è già stato guadagnato: esso si manifesta – pur se non si mostra – in quanto *irrinunciabile* perché, se vi si rinunciassero, verrebbe meno la stessa possibilità di pensare e, addirittura, la stessa possibilità di ogni ragionevolezza. Non soltanto del pensiero o ragione filosofica, come già Guattari e Deleuze mostravano, ma dell'esistere stesso, perché la tutt'altro che esaustiva lista di irriducibili (cominciamento, *Ereignis*, mondo, carne, Vita, *Gegebenheit*/*donation*/datità, ecc.) non si limita a elencare motivi filosofici ma questioni sulle quali la filosofia riflette perché riguardano

¹ L'argomento appare nella *Dialettica della critica della ragione* a proposito dell'illusione trascendentale e si declina anche come bisogno della ragion pura pratica (si veda rispettivamente: IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito, Milano, Bompiani, 2007², pp. 527-533; IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it. di Francesco Capra, Roma-Bari, Laterza, 1989, libro II, *Dialettica*, cap. II, 8, p. 173; IMMANUEL KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in IDEM, *Scritti sul criticismo*, ed. it. a cura di Giuseppe De Flaviis, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 15-29, soprattutto pp. 18-21, dove tale bisogno si declina nel duplice senso detto, teoretico e pratico).

² IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 531.

³ FELIX GUATTARI, GILLES DELEUZE, *Che cos'è la filosofia?*, ed. it. a cura di Carlo Arcuri, tr. it. di Angela De Lorenzis, Torino, Einaudi, 2002.

⁴ Ivi, p. xvi.

⁵ Ivi, p. xx.

l'esperienza che ciascuno può repertoriare. E di questo repertorio banale (tanto è diffuso e sotto lo sguardo di tutti) l'*epochè* non è il momento accidentale ma rappresenta il gesto in cui l'irriducibile si manifesta – *anche* in fenomenologia. Resta allora da vedere 'come' in fenomenologia si sia manifestato.

3. COME L'IRRIDUCIBILE SI È MANIFESTATO

Un numero monografico della rivista «*Épochè*»¹ ha affrontato la questione dell'irriducibile da vari punti di vista, non tutti riconducibili alla fenomenologia alla quale, invece, si riconduce il testo di apertura di Henry Maldiney, il cui celebre *incipit* recita: «L'irriducibile! Perché l'articolo "il"?».² La domanda non è posta nel senso in cui la ponevamo, ossia per disambiguare il 'che cosa' e per rimarcare il 'come' d(ell)'irriducibile. È posta, invece, per sottolineare che esso si dice al plurale, come irriducibili, e questo accade già in fenomenologia. I sensi possibili d'irriducibile individuati da Maldiney muovono dalla definizione d'irriducibile come ciò che non può essere ridotto o ricondotto ad altro da sé, nonché il suo non dipendere da alcun principio o necessità logica. Perciò il primo senso d'irriducibile che si manifesta è quello per cui «l'irriducibile si dà "esso stesso" in un vedere tale che la sua donazione è al contempo la sua rivelazione e la sua dimensione d'essere».³ Il primo senso d'irriducibile è la *Gegebenheit* husserliana in quanto *cogitatio* che, contemporaneamente, tiene in sé intuizione e intenzione. Questo spiega perché, per Maldiney, non è tanto dalla parte dell'*epochè* o della riduzione che viene guadagnato (l')irriducibile ma dalla parte dell'intenzionalità. «Lo statuto ontologico della vita intenzionale, scrive l'autore, è formalmente comparabile a quello del voler-vivere nella filosofia di Schopenhauer. Anche se il mondo cessasse di essere, dice Schopenhauer, la musica non cesserebbe di esistere perché essa è, come il mondo, una manifestazione immediata della "volontà". Allo stesso modo, l'ipotesi evocata da Husserl nel § 49 di *Idee I*, una coscienza senza mondo, non implica la rovina dell'intenzionalità».⁴ E cita Husserl scrivendo che «il correlato pieno dell'intenzionalità, ciò di cui l'atto ha coscienza, non è un oggetto, ma un senso».⁵ Dal che Maldiney conclude: «Ecco l'irriducibile: il significare (la *significance*)».⁶ Irriducibile, perciò, è il senso che permarrebbe anche in caso di crollo totale del mondo. E ancora: «L'*epochè* è la sospensione di ogni tesi riguardante gli enti. Essa sta sospesa nel vuoto aperto dall'aver traslocato del mondo, vuoto nel quale essa è senza appoggio ma anche senza costrizioni. Al di qua di ogni riduzione. L'irriducibile non sapeva di sé ma era già là nella forma dell'*epochè*, si scopre, in seguito, come intenzionalità universale che, anch'essa, sta soltanto *in esso*. È quanto esprime la tautologia del *cogito cogitatum*».⁷

Ora, questo è soltanto un versante della questione husserliana. L'altro versante è aperto dalle lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo,⁸ dove invece l'impressione originaria è sottratta da Husserl a ogni intenzionalità: «Originaria,

¹ Il numero 3 del 1993.

² HENRY MALDINEY, *L'irréductible*, «*Épochè*», n° 3, Grénoble, Millon, 1993, pp. 11-49, cit. a p. 11; la traduzione di questo e altri passi è nostra.

³ *Ivi*, p. 13.

⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, pp. 15-16, corsivo nostro.

⁸ Cfr. EDMUND HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, ed. it. a cura di A. Marini, Milano, FrancoAngeli, 2001⁵.

essa non si definisce per opposizione: sta semplicemente là». ¹ Impresione che, osserva Maldiney, è irriducibile alle produzioni intenzionali della coscienza, ² come confermato da un passaggio husserliano solo in apparenza contraddittorio con quanto detto: «La modificazione intenzionale, scrive Husserl, ha la caratteristica di rinviare in se stessa al non-modificato. A partire da tale modo non originario del dato, il soggetto può tendere verso il modo originario ed eventualmente presentificare esplicitamente il modo originario». ³ L'irriducibilità della struttura intenzionale sarebbe tale da rinviare al non-intenzionale, che essa scopre mentre resta 'coscienza di'.

Quando Maldiney lascia la scena husserliana, lo fa per guardare a un altro senso possibile d'irriducibile, questa volta esplicitato da Heidegger fin dal 1919 nell'espressione *es weltet*, a indicare che il solo orizzonte in cui tutto si dà non è l'intenzionalità della coscienza ma l'evento del mondo: «*Es weltet* può essere sostituito da *es gibt* che esprime la donazione dell'ente in quanto tale: c'è – donazione che si dà da sé: c'è il c'è. Possiamo tradurre *es weltet* con c'è il mondo. [...] *Es weltet*: ecco l'irriducibile. [...] A questo irriducibile risponde l'irriducibilità della filosofia. [...] Essa è scienza assolutamente prima, originaria: *Urwissenschaft*. Libera da ogni ideale o principio che la preceda, essa implica in sé la propria fondazione. La sua irriducibilità ha quale correlato quello della realtà. Ciò in cui ne va la sua vita e la sua morte sono le domande: "c'è il c'è?", "che cosa significa c'è?". ⁴ Ma affinché questa filosofia come scienza radicale sia, occorre una dimensione pre-teorica che ne permetta l'accadere, condizione che è la vita. Altro irriducibile, allora, altrettanto irriducibile quanto la filosofia sarà la vita e la sua fatticità che si svolge nella storia. ⁵ Fatticità il cui senso è che l'evento dell'*es weltet*, «a dispetto dell'*es*», ⁶ non è neutro ma riguarda direttamente l'esistenza che *apre* il mondo. Apertura ancora una volta irriducibile, o addirittura «ineluttabile» ma anche «irrealizzabile», ⁷ ché la sua realizzazione definitiva la concluderebbe, contraddicendone il suo essere apertura. Ciò detto allora, niente meno dell'autentico irriducibile dell'esistenza stessa, l'evento, potrà essere all'altezza dell'apertura dell'esistenza: «L'evento è l'irriducibile dell'esistenza. Non perché sia un fatto, una struttura o un progetto [...] ma perché, come l'esistenza e con essa, non c'è segno di riconoscimento che gli permetta di esplicitarsi nel modo dell'*in quanto*. Esso è irriducibile... *persino a sé*». ⁸

La pluralità d(ell)irriducibile è, dunque, confermata dalla *cogitatio*, dall'intenzionalità, dal significare, dal mondo, dalla fatticità, dalla vita, dall'evento, tutti irriducibili ad altro da sé – l'evento irriducibile *persino a sé*. In tal modo l'irriducibile *si è manifestato*. 'Come', tuttavia? Ad eccezione dell'evento, esso lo ha fatto sempre per una correlazione, in cui l'irriducibilità ad altro da sé si dava sempre nello sfondo di un duale: *ego cogito cogitatum*, l'intenzionalità della coscienza e il riempimento 'sensato' e noematico degli atti noetici, l'intreccio di fatticità, mondo, vita. Solo l'evento resta irriducibile *persino a sé*, unico a porsi al di fuori di una struttura duale sempre mantenuta. Di nuovo, però, si può chiedere 'come' esso si dia. E a tal proposito Maldiney scrive: «L'evento non dà alcuna presa al destino. Non sono gettato a esso. Esso può essere accolto soltanto come trasformazione del diventare *altro* di contro a un destino che riduce ogni differenza all'identico. La ricettività che accoglie l'evento facendo un tutt'uno con la trasfor-

¹ HENRY MALDINEY, *L'irréductible*, cit., p. 25.

³ Ivi, p. 26.

⁵ Ivi, p. 29: «La fatticità è la dimensione unica del carattere storico e vitale dell'uomo [...]: storia interiore della vita. Essa è irriducibile».

⁷ Ivi, p. 34.

² *Ibidem*.

⁴ Ivi, pp. 28-29.

⁶ Ivi, p. 33.

⁸ Ivi, p. 49.

mazione dell'esistenza [...] è la diretta espressione della transpassibilità»,¹ ossia della capacità del soggetto di *riceversi*.² Senza questa capacità l'evento non trasformerebbe l'esistenza, il che equivale a dire che anch'esso richiede una dualità, sebbene radicale. Perciò, alla domanda «“come” si manifesta (l')irriducibile?» risponderemmo che anche in questo caso esso può farlo per una sorta d'intenzionalità che si volge verso se stessa, variazione più radicale dell'intenzionalità fungente di Merleau-Ponty, questa volta radicalizzata verso una propria capacità, quella di ricevere.

In questo continuo questionare, i sensi possibili d'irriducibile si manifestano, come pure si manifesta quel tratto prima individuato: irriducibile è ciò che è irrinunciabile perché se vi si rinunciaste, il pensiero stesso rinuncerebbe alle datità e alle possibilità che lo rendono, appunto, possibile. Qui, però, scopriamo anche altro: tale irrinunciabilità si radica nel fatto che essa deve innanzitutto darsi. 'Come', allora, *si dà?* Come dualità, ribadiamo, la quale *si dà nella correlazione di due che si colgono soltanto mentre si danno in uno*. Tale correlazione di differenti nell'uno è irrinunciabile, ché altrimenti (l') irriducibile non si manifesterebbe, il che però trasforma la questione: non l'irriducibile è irrinunciabile ma la *relazione* della correlazione è tale e perciò è irriducibile. Si tratterà, cioè, di due correlati che, mentre accadono, si danno e che si danno solo mentre accadono insieme. Ma, ciò detto, l'*epochè* può avere ancora qualche ruolo o è paradossalmente *messa fuori gioco dall'irriducibile?*

Messa in campo per aprire un orizzonte nuovo di manifestatività, altro dall'atteggiamento naturale, l'*epochè* mantiene un qualche senso oppure lo perde a vantaggio dell'irriducibile irrinunciabilità della correlazione che ritorna in ogni manifestazione dell'irriducibile?

4. L'IRRIDUCIBILE EPOCHÈ

V'è almeno un motivo per cui si può sostenere che l'*epochè* mantiene un qualche senso, ed è il motivo che si esplicita quando si chiede se l'*epochè*, anche se messa fuori gioco, conferma la propria irriducibilità. Ora, certamente l'*epochè* può esser messa fuori gioco, nulla può impedirlo, ché essere fuori gioco non vuol dire che il gioco non si stia giocando: all'interno del gioco, il 'fuori gioco' è una regola che sospende il gioco mentre *si gioca*. Mettere fuori gioco, allora, non significa escludere la sospensione (dell'*epochè* o delle regole del gioco), ma è addirittura includerla nel gioco senza impedire che il gioco continui a giocarsi. La sospensione, detto altrimenti, *conferma* il gioco, il che vale anche per l'*epochè*: essa conferma il mondo o i campi che apre. Non il gioco conferma la sospensione, tuttavia, ma la sospensione conferma il gioco perché proprio quando esso è sospeso ci si rende conto che manca. Che manca, però, non come manca ciò di cui si è privi, ma come manca ciò che *dovrebbe esservi e, invece, non c'è*. La sua assenza ne fa apparire, detto altrimenti, la paradossale presenza: è quando la regola si sospende che si riconosce che è indispensabile per lo svolgimento del gioco – e dunque che è irriducibile.

Per lo stesso motivo l'*epochè* è irriducibile, perché nel momento in cui si dà come atto di sospensione e astensione, permette ad altri irriducibili di apparire, come la sospensione della regola *conferma* l'aver da darsi della regola per lo svolgimento del gioco. Con quale tratto l'irriducibile *epochè*, tuttavia, si dà e si manifesta? Essa si manifesta lasciando

¹ *Ibidem*.

² HENRY MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Million, 1997; *De la transpassibilité*, pp. 361-425.

aperta la possibilità della sua sospensione e del suo rifiuto, ossia del rifiuto di compierla, tratto che, invece, la sola irrinunciabilità dell'irriducibile non manifesta. Essa, cioè, si manifesta 'come' non irri-fiutabile – così come non lo è la regola che, pure, permette lo svolgersi del gioco. E se (l')irriducibile si desse e manifestasse soltanto in quanto irrinunciabile, esso apparirebbe 'come' un vincolo o un obbligo più che 'come' bisogno del pensiero. Invece, come la filosofia nella sua storia ha tante volte mostrato, ciò che è riconosciuto nella sua irriducibilità non è perciò stesso vincolante o necessitante: la possibilità del suo rifiuto, foss'anche di un puro e semplice volgersi altrove, deve poter essere possibile perché altrimenti si contraddirebbe l'irriducibilità stessa dell'*epochè*, la quale inizia – almeno per Husserl – come *decisione* o *risoluzione* (*Entschluss*), secondo quanto il ritorno alla scena husserliana confermerà riaprendo di nuovo la questione.

Sia nei testi raccolti con il titolo *Filosofia prima*¹ che nei testi dedicati alla riduzione fenomenologica negli anni 1926-1935,² Husserl insiste sulla riduzione e sull'*epochè*. Scopo di tale insistenza, almeno nei testi pubblicati in *Filosofia prima*, è l'attenzione costante alla vita e alla responsabilità di sé come impegno per la verità.³ L'*epochè* altro non è dalla via che apre quegli orizzonti che possono offrirsi soltanto per la messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale, ed è seguendo tale via che nuovi campi di valori e verità si schiudono. Ora, l'apertura progressiva di tali orizzonti è possibile per una decisione di volontà universale che, appunto, è l'*epochè universale*, la quale è il modo in cui ('come') il mondo e l'io trascendentale ci sono dati, producendosi con ciò un cambiamento effettivo della vita. A proposito della medesima *epochè universale*, in alcune note redatte nel 1931, Husserl precisa che essa si caratterizza per i differenti tipi di astensione (*Enthaltung*): in primo luogo, egli rimarca che v'è un'astensione paradossale e contraddittoria per la quale, mettendo tutto tra parentesi, non ho più un suolo a partire dal quale giudicare e, in fine, neppure un 'fenomeno mondo' – il che contraddirebbe l'*epochè* stessa. In tal caso, scrive Husserl, «non potrei neppure attingere me stesso come fenomeno, non potrei condurre fino in fondo un'astensione di compimento dell'esperienza di me. Se tento di farlo, non farei altro che far sempre esperienza di me, e se questo accadesse e andasse a buon fine, in quanto soggetto dell'*epochè*, sarei inevitabilmente e al contempo sempre là, contraddicendo così il contenuto stesso dell'*epochè*».⁴ Se dunque l'*epochè* mettesse tra parentesi gli irriducibili 'mondo e io', finirebbe col contraddirsi, cosa che, confermando l'irrinunciabilità degli irriducibili, sancirebbe tuttavia il fallimento dell'*epochè*. V'è però un altro senso dell'astensione della volontà universale (o dell'*epochè universale*): essa non necessariamente è l'astenersi da una certezza (circa il 'che cosa' / mondo e il 'che cosa' / io) ma è un puro e semplice decidersi e astenersi, persino da una coscienza tematica. Così, «posso porre tutto tematicamente, persino me stesso, e tuttavia decidere di inibire il compimento, e al di là dell'aver inibito il compimento, resterebbe la *volontà di rinunciare*».⁵ E ancora: «Un'*epochè* intesa in questo senso non farebbe alcun problema, al contrario dell'*epochè* totalmente diversa nella quale io pongo fuori gioco una certezza che ho e che, come risultato di un atto, è una certezza che ha per me una validità durevole, che sia o no un'attività nella quale, in un senso totalmen-

¹ EDMUND HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica* (Hua VII), ed. it. a cura di Vincenzo Costa, tr. it. di Andrea Staiti, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

² EDMUND HUSSERL, *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), Hua xxxiv.

³ EDMUND HUSSERL, *Filosofia prima*, cit., pp. 10-14.

⁴ EDMUND HUSSERL, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., pp. 352-353.

⁵ Ivi, p. 353, corsivo nostro.

te diverso, io mi astengo da essa come da una certezza che già ho. Avere una certezza e l'atto nel quale essa è una certezza messa in atto sono due cose manifestamente diverse. L'astenersi dalla messa in opera non è l'astenersi dalla certezza». ¹ A conferma di quanto detto, Husserl scrive che nel caso in cui non avessimo ancora una certezza, è soltanto con un atto che la otterremmo: «L'atto sta lì, accade assieme all'ottenere una certezza, cioè con l'atto vivente, ma non la certezza. Questa è acquisita [...] (ma) possiamo rifiutarla», ² ossia possiamo decidere di non riconoscerla, scegliere di rifiutarci ad essa. La certezza *viene all'atto* e accade per atti *liberamente ripetuti*. ³ Si può interrompere un progetto senza perciò abbandonare lo scopo o il progetto stesso, così che il progetto permanerebbe anche nel caso in cui lo abbandonassimo. Ora, «*agire*, significa intervenire cambiando volontariamente [...] in conformità con una delle possibilità pratiche che mi sono offerte. Tali potenzialità pratiche sono finalità di azioni potenziali, possibilità dell'io posso. [...] Il progetto procede insieme al suo *fiat* là dove la decisione è diretta sulle possibilità pratiche future, su una delle potenzialità future grazie a ciò che è anticipato come tale da dover essere, dunque su un'azione futura. [...] Il *fiat* della decisione fonda la decisione, non è ancora la decisione [...]. Nel corso della decisione io sono deciso o in corso di decisione». ⁴

Si manifesta qui, a proposito d(ell)'irriducibile, un tratto nuovo: l'*epochè* che voglia mettere tra parentesi la certezza irriducibile si auto-contraddice, mentre quella che accade come puro astenersi di un atto senza che il progetto sia messo in questione non si auto-contraddice e, anzi, si ripete e si può ripetere senza sosta. La novità che si manifesta è che l'irriducibile è tale perché è irrinunciabile, lo abbiamo visto, ma non *irrifutabile*, ché l'*epochè* può sospendersi davanti a esso e rifiutarlo per dirigersi altrove. Ora, se questa nuova precisazione manifesta qualcosa di nuovo dell'irriducibile, ossia la sua non irrifutabilità, manifesta qualcosa di nuovo anche dell'*epochè*?

5. IRRIDUCIBILE IRRINUNCIABILE MA NON IRRIFIUTABILE:

LA LIBERTÀ DELL'EPOCHÈ

A questo punto ci ha condotti (l')irriducibile dell'*epochè*, irriducibile che, là dove si è esplicitamente manifestato (Maldiney), lo ha fatto manifestando la sua irrinunciabilità ma mettendo fuori gioco l'*epochè*. Il che non sarebbe un problema né una novità: non sarebbe un problema perché niente obbliga a mantenerla; non sarebbe una novità perché a partire da Merleau-Ponty non sono mancati quanti ne hanno rimarcato l'abbandono senza perciò uscire dalla fenomenologia. Schermo sul quale, non va dimenticato, abbiamo deciso di vedere la questione ritenendolo adeguato a manifestare (l')irriducibile irrinunciabile. Decisione che, tuttavia, a un certo punto ha mostrato *più* la problematicità della questione e *meno* l'*epochè*, messa addirittura fuori gioco. Un fuori gioco, tuttavia, che non ha annullato il gioco ma, semplicemente, lo ha sospeso per confermarlo. Ovvero: la sospensione della regola del gioco ha mostrato che la regola, normalmente data per scontata, si dà o c'è *nel* giocare stesso del gioco e non *perché* c'è il gioco. La regola, cioè, per un verso si conferma *nella* sua sospensione, rovesciando l'idea comune che il gioco sia l'insieme delle regole; per altro verso e con più forza, si conferma quando è sospesa, perché quello che si sta svolgendo, il gioco, senza di essa s'interrompe, non va avanti, non accade più. La sua sospensione mostra

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ Ivi, p. 313.

⁴ Ivi, p. 355.

che essa manca non come ciò di cui si è privi ma come ciò che dovrebbe esservi e, invece, non c'è.

Lo stesso vale per l'*epochè*. Concediamo pure che possa essere messa fuori gioco e che radicalmente irriducibili siano non il gesto che li coglie ma il mondo, l'evento, la correlazione intenzionale: che cosa conseguirebbe da tale decisione? Ne conseguirebbe che si rinunciarebbe al gesto stesso che apre altri e nuovi campi, con la conseguente scomparsa sia del gesto che apre, sia di ogni nuova apertura. (L')irriducibile campo cui l'*epochè* apre, lo si è detto, metterebbe fuori gioco la stessa *epochè* e il gesto che apre un campo di manifestazione comunque destinato a sottrarsi alla luce della visibilità – giacché va da sé che il transpassibile, il mondo, l'*ego* non si mostrano *en tant que tels* – sarebbe messo fuori gioco da ciò che esso fa venire a manifestazione come irrinunciabile e di cui manifesta l'irrinunciabilità. Certo, l'irrinunciabilità resterebbe irriducibile perché se rinunciassimo agli irriducibili scoperti verrebbe meno la possibilità stessa di esistere, argomentare, pensare, e via dicendo. Ma – ripetiamo – quando il 'come' del gesto si perde a vantaggio del 'che cosa' irriducibile, le possibilità inedite dell'apertura di nuovi campi d'irriducibilità non possono più darsi e, in mancanza della ripetizione dell'*epochè* che le apre e manifesta, ci si dovrà arrestare all'ambito delle regioni già manifeste: nessun gesto potrebbe aprire altri campi e altre manifestazioni. Invece, se il 'come' del gesto non si perde ma continua a manifestarsi, irriducibile, niente può limitare le possibilità del suo darsi e ripetersi. È quanto Husserl dà da pensare quando ricorda che l'*epochè* è una decisione, un gesto attraverso il quale i campi di esperienza si aprono ma che non è questi stessi campi. Se ciò fosse, e se (l')irriducibile fosse un 'che cosa / was', in qualche modo si tratterebbe soltanto di arrivare a una descrizione o censimento di tale *was* e l'*epochè* non avrebbe più nulla da manifestare – ché alla fine queste nuove immanenze basterebbero a esaurire il censimento di ciò oltre cui non è possibile andare, le residualità ultime. Se invece l'*epochè* è un gesto capace di manifestare 'come / wie' la fenomenalità si dà, esso continuerà a essere foriero di sempre nuove e possibili messe fuori circuito affinché nuove datità si manifestino; datità irrinunciabili ma non irrifutabili, e dunque non obbliganti.

Non irrifutabile vuol indicare – forse in modo inappropriato – che (l')irriducibile non chiude la questione dell'*epochè* e delle riduzioni ma la (e le) riapre perché è il gesto che provoca l'apertura continua di nuovi campi. I diversi irriducibili scoperti dalla filosofia nel suo percorso, capaci di portare manifestazione 'qualcosa' d'irrinunciabile (l'essere, l'*ego*, lo stesso incessante dubitare e mettere in questione, il pensiero come cominciamento ...) non hanno mai decretato la fine del questionamento imponendo la loro irrifutabile accettazione. Ovvero: la non irrifutabilità dell'irriducibile manifesta che nella ricerca *ne va di chi ricerca* perché (l')irriducibile provoca la libertà di chi compie il gesto dell'*epochè*.

(L')irriducibile irrinunciabile non implica la *rinuncia* alla libertà della decisione o del *fiat*¹ che lo scopre perché la rifiutabilità del campo scoperto resta sempre possibile; esso implica non la rinunciabilità dell'irriducibile campo scoperto ma concerne la sua rifiutabilità, ossia la legittima e libera *decisione* di non accogliere quanto aperto e scoperto. In ciò l'irriducibile si fa banco di prova dell'*epochè* perché ne rispetta il darsi come *decisione libera* provocata da quello che apre e scopre. E se la libera apertura di campi, o il libero esercizio della messa fuori gioco o addirittura del dubbio è un gesto e atto

¹ Ivi, p. 355.

libero, perché ciò cui esso apre dovrebbe costringere o necessitare? Se questo fosse il caso, non sarebbe motivabile – già in Husserl – l'inesausta ripetizione dell'*epochè* e, poi, delle riduzioni, le quali sarebbero perfettamente concluse dai diversi punti di arrivo che con successo scoprono.

Se, allora, (l')irriducibile non ha atteso la fenomenologia per manifestarsi, da parte sua la fenomenologia, assumendo come originariamente proprio un gesto e una decisione libera, l'*epochè*, di ogni irriducibile mostrerà *perché* esso è irriducibile irrinunciabile ma non irriutabile. Irriducibile lo sarà perché non può essere ricondotto ad altro (come il significato comune e diffuso del termine indica) senza tuttavia mirare ad alcuna necessità; semplicemente tenderà a un'ultimità che nulla vieta di rifiutare o accettare rimettendo sempre in moto il libero conoscere. Con ciò la libertà dell'*epochè*, libertà che sta all'inizio, non si trasforma alla fine in irriducibile necessità (d(ell)irriducibile) perché, se così fosse, impedirebbe all'inizio stesso di ri-cominciare. Invece (l')irriducibile dell'*epochè* mostra che la libertà dell'inizio si ritrova nella possibilità del rifiuto e dell'accoglimento del(la) fine, ossia nel rifiuto e accoglimento del campo scoperto, campo irriducibile irrinunciabile ma non necessitante e che, come tale, continua a provocare la libertà alla sua accettazione o rifiuto.

Ogni irriducibile, persino quell'irriducibile irrimediabile che è Dio,¹ non si mostra per costringere ma si dà liberamente provocando all'accoglienza e al rifiuto. In questo modo l'*epochè* non soltanto fa scoprire, aprendoli, nuovi campi irriducibili ma anche, grazie a tali campi, *si scopre* o *riconferma* libera di accogliere e rifiutare, di assumere la propria responsabilità davanti all'irriducibilità irrinunciabile ma non irriutabile che per il suo gesto si dà da pensare. O anche, si scopre nella sempre legittima sospensione del suo atto. In entrambi i casi si scopre, *in fine*, capace di ricominciare, di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.

Università di Macerata

¹ JEAN-LUC MARION, *L'irréductible*, «Critique», 704-705, Paris, Minuit, 2006, pp. 79-91; sull'*irréductible* si veda p. 91.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Ottobre 2015

(CZ 2 · FG 13)

