

# Cornelio Fabro

## Introduzione all'Esistenzialismo

Opere Complete

7

EDIVI



CORNELIO FABRO

INTRODUZIONE  
ALL'ESISTENZIALISMO

EDIVI

CORNELIO FABRO

OPERE COMPLETE

Volume 7

INTRODUZIONE ALL'ESISTENZIALISMO

CORNELIO FABRO

INTRODUZIONE  
ALL'ESISTENZIALISMO

EDIVI

Cornelio Fabro

*Opere Complete*

a cura del Progetto Culturale Cornelio Fabro,  
dell'Istituto del Verbo Incarnato

PROMOSSE DAL CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE (CNR)  
Direzione Centrale – Roma

\* \* \*

Volume 7

*INTRODUZIONE ALL'ESISTENZIALISMO*

a cura di Elvio Celestino Fontana

PRIMA EDIZIONE: VITA E PENSIERO, MILANO 1943

SECONDA EDIZIONE E PRIMA NELLA SERIE DELLE *OPERE COMPLETE*: 2009

© 2009 – Editrice del Verbo Incarnato  
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)  
info@edivi.com

Proprietà intellettuale:  
«Provincia Italiana S. Cuore» (PP. Stigmatini)

# SOMMARIO

<i>Prefazione</i> .....	7
-------------------------	---

## CAPITOLO PRIMO

### IL SIGNIFICATO DELL'ESISTENZIALISMO

La «crisi» della metafisica; l'immanenza del pensiero all'essere; la soggettività dell'essere e della verità. – L'oggetto della metafisica; l'essere dell'uomo come «singolo»; l'essere come «possibilità di essere»; categorie esistenziali e esistenza; il metodo dell'analisi esistenziale; inscindibilità di razionale e d'irrazionale; la «rivelazione indiretta» dell'essere. ....	9
--	---

## CAPITOLO SECONDO

### I TEMI DELL'ESISTENZIALISMO

A) Kierkegaard: L'esistenza cristiana. La realtà del peccato; peccato originale e angoscia; le forme dell'angoscia; la angoscia e il «salto» qualitativo della scelta; peccato e disperazione; l'essere come ripetizione e contemporaneità; l'istante e l'eternità; realtà della fede e dell'amore; l'esistenza come essere di fronte a Dio ... ..	27
B) Dostoevskij: Le esistenze dialettiche. La dialettica umana dell'esistenza; la duplicità della coscienza; gli «uomini di eccezione»; il problema di Dio; socialismo e ateismo; il «dio» del popolo; contenuto religioso dell'esistenza .....	37
C) Nietzsche: L'esistenza atea e immorale. L'innocenza del divenire; la negazione della morale; l'uomo nobile e il superuomo; l'«eterno ritorno» e l'«Amor fati»; l'esistenza come «volontà di potenza». – I temi e i problemi dell'esistenza.....	46

## CAPITOLO TERZO

### LA STRUTTURA DELL'ESISTENZA

A) HEIDEGGER: La trascendenza verso il «niente». La verità come «non dissimulazione»; verità ontica e verità ontologica; l'essere decaduto e le sue forme; situazioni affettive e rivelazione dell'essere; l'essere autentico come essere per il niente e per la morte; l'angoscia di essere per la morte; struttura istoriale della temporalità; le estasi del tempo; l'esistenza come interiorità e ripetizione.....	55
B) JASPERS: La trascendenza verso l'«essere abbracciante». L'esistenza come «essere in una situazione»; situazioni individuali e «situazioni limite»; l'essere che siamo noi e le sue forme; movimento dialettico di esistenza e ragione; la storicità dell'essere; la comunicazione; lo scacco della decisione e la «scrittura cifrata»; la «illusione della filosofia».....	64
C) ABBAGNANO: La trascendenza verso l'atto. Struttura dell'esistenza mondana; naufragio dell'esistenza ancorata al niente; l'esistenza come trascendenza infinita dell'atto; la struttura dell'esistenza come rapporto a se stessa. – Kantismo e esistenzialismo .....	76

## CAPITOLO QUARTO

### IL FONDAMENTO DELL'ESISTENZA

A) MARCEL: Il nuovo immediato della filosofia. L'essere creato come «partecipazione»; la sensazione come «simpatia»; il mistero e il metaproblematico come natura dell'essere. – La teoria della «implicazione»; il «Tu assoluto»; la fedeltà e la disponibilità; la speranza e l'amore. – Teoria dell'essere e dell'avere; l'avere-possessione e l'avere-implicazione. – Metafisica del raccoglimento .....	89
B) <i>Esistenzialismo e tomismo</i> : Immanenza del pensiero all'essere. – Avviamento al Tomismo di G. Marcel: l'intenzionalità; l'essere in generale ed il riferimento al concreto. – Mistero dell'essere finito: la materia e la libertà. – Struttura dell'essere finito: l'essenza e l'esistenza; l'essere dell'esistente; la partecipazione tomista. – Il passaggio alla metafisica: conoscenza e mistero ontologico; fallimento delle dialettiche esistenziali; positività dell'essere e primato del vero .....	100
<i>Conclusion</i> .....	123
<i>Nota bibliografica</i>   .....	125

## PREFAZIONE

*Confinata quasi per un secolo nei paesi di lingua tedesca e trascurata dalla filosofia ufficiale, la filosofia dell'esistenza dilaga oggi un po' dappertutto ed alla sua penetrazione discreta, sottile, fascinante cedono le barriere dei sistemi più intransigenti. Filosofia dello scandalo e filosofia della crisi, come è stata detta, essa apre lo sguardo sopra quelle regioni dell'essere e dell'anima alle quali la filosofia canonica non era usa di guardare o che disdegnava senz'altro. Le pagine che seguono si propongono di rintracciare, in forma sia pur elementare, il filo conduttore che svolge il tema dell'esistenza e di coglierne l'autentico volto nonostante, anzi a traverso, i contrasti e gli stessi fallimenti delle filosofie esistenziali. Ho la coscienza di essermi avvicinato ad esse con tutto l'impegno e con schietta simpatia, e di aver fatto del mio meglio per rilevare, nel labirinto di pensieri paradossali e delle prospettive più impensate, il promesso contatto con ciò che v'è di più intimo nell'essere del mondo e dell'uomo. Può darsi che su qualche punto non abbia osservato le proporzioni o non sia riuscito a rendere con ogni precisione il pensiero degli autori che venivo esponendo. La difficoltà, so bene, sta nel fatto che quando si prendono le cose con tutto l'impegno, per operare un incontro del vecchio con il nuovo, si fanno avanti dissonanze, concordanze e zone neutre così da render qua e là incerto il passo per il nuovo cammino. Spero tuttavia di non essermi del tutto sbagliato, almeno nell'essenziale.*

L'AUTORE|

## CAPITOLO PRIMO

### IL SIGNIFICATO DELL'ESISTENZIALISMO

Il divario fra vita e filosofia era stato finora uno dei pochi punti tacitamente o espressamente ammessi da chiunque, sotto i più distanti climi di pensiero e nelle più disparate forme di vita. La vita, si diceva – e si dice ancor oggi da coloro che si attaccano all'una o all'altra tradizione – è immediatezza e azione, è l'essere nel suo divenire e nel suo farsi. La filosofia, invece, è mediatezza e riflessione, è aver l'essere nella quiescente presenza per lo spirito contemplativo. E se la vita è spontaneità e natura, la filosofia è ripiegamento su di sé, sull'essere per portarsi «al di là» della natura – «metafisica» per l'appunto: non può essere altrimenti. Ogni volta che lo spirito si accorge dell'insufficienza dell'esperienza immediata per caratterizzare l'essere come tale e si muove alla ricerca dei suoi principî ultimi, logici e ontologici, esso si eleva a quella sfera assoluta del pensare che è propriamente la Metafisica. Poichè, se il sollevarsi al di sopra dell'esperienza è soprattutto filosofare, la filosofia è per sé, e non può essere, nel suo fondo, che «Metafisica». E quando gli stessi filosofi, scettici o critici, si sono presi il gusto di scalzare la Metafisica, non era alla Metafisica che erano diretti i loro colpi, ma ad una particolare forma storica della medesima, ov'era sottintesa la preferenza per un'altra forma storica della stessa, tant'è vero che il pensiero comunque si muova, non si può muovere che nel «gran mar dell'essere». Pensare è pur sempre indicare e determinare concettualmente: determinare che cosa, se non appunto ciò che è, ciò che costituisce il reale nella sua pienezza? Senza un qualche riferimento, tacito ed espresso, all'essere, non c'è pensiero, e quindi neppure filosofia, nessuna filosofia, realistica o idealistica che sia. Se non che la Metafisica pare non si mostri molto prodiga nello svelare i suoi segreti: l'essere che essa cerca è ciò che v'è di più intimo, e l'itinerario della profondità non è facile, nè può essere per tutti. Ciascun filosofo perciò, quando fa della Metafisica, intende di arrivare all'essere, a ciò che v'è di più intimo in sé e nelle cose: di qui l'imprescindibilità accennata della Metafisica, ma anche la sua umana contingenza nella molteplicità ed opposizione delle forme storiche. La Metafisica, da tutti, in vari modi e sempre cercata, è sempre da tutti ed in modi altrettanto vari contesa, ripresa, rinnovata.

Ma oggi la filosofia pare giunta ad una svolta decisiva. Nel passato vi sono state crisi di filosofie, di una rispetto ad un'altra, di realismo ad idealismo e viceversa. Il contrasto però non riguardava mai la funzione del pensiero, come tale, ma piuttosto la sua ambientazione od il suo modo di procedere rispetto all'essere: nella sua funzione essenziale il pensiero era quello che doveva essere, l'attuazione più alta dello spirito ed un compenso offerto all'uomo per la limitatezza che lo angustia da tutti i lati. Oggi è la essenza stessa della filosofia che è in crisi: Realismo e Idealismo non hanno raggiunto l'essere, nè possono raggiungerlo mai – ecco l'accusa capitale che la «nuova forma» di filosofia, l'Esistenzialismo, lancia a tutte le scuole tradizionali, stagnanti in sterili e insormontabili opposizioni.

Poichè nello stesso Realismo, pur ammettendo la dualità di essere e pensiero, si teneva sempre che l'essere non è «dato» che nella trasparenza del pensiero, come intelligibilità, come oggetto che è quello che è e che, restando tale, si fa presente ad un soggetto, come figura in specchio: la vita resta al di qua del pensiero od al più questo ne forma una trascurabile porzione. Nell'idealismo, ognuno sa che il pensiero finisce per assorbire dialetticamente e trasfigurare in sé tutto l'essere, senza residui: il pensiero, che nel Realismo era lo specchio dell'essere, nell'Idealismo è la sostanza intima tutta intera e più ancora. Per l'Esistenzialismo, l'opposizione che i due sistemi si fanno senza tregua non può aver alcun esito e si prolungherà all'infinito: bisogna rompere il cerchio, ed il cerchio non si rompe se non ci si decide di prospettare l'essere nella sua autenticità originaria. L'Esistenzialismo pretende di aver trovato la via per riuscirvi. Sarà bene insistere ancora un istante sulla difficoltà che esso ha rilevato nel pensare tradizionale, poichè l'Esistenzialismo ha sentito a più riprese e lo ha espresso con efficacia mai più udita, dopo Aristotele e S. Tomaso, il bisogno di «toccare» l'essere, di stringerlo, di muoverlo e di muoversi in esso senza mai uscirne, di realizzarlo – od almeno di tentare di realizzarlo – come «pienezza» compiuta e beatificante. E la difficoltà consiste in questo: fin quando si risolve o si subordina l'essere al pensiero, non si raggiungerà mai l'essere, ma qualche altra cosa – un pensiero dell'essere. L'essere in tanto, per noi, può esser l'«essere», in quanto è colto come l'«al di là». Ed ecco il mistero: l'essere è l'«al di là» del pensiero, ed è insieme ciò a cui il pensiero si riferisce e non può non riferirsi. Cos'è questo «al di là» a cui il pensiero si riferisce, e dove trovarlo? Cos'è questo riferirsi del pensiero all'essere, e come si compie? Essere e pensiero sono due realtà disparate e parallele, se

si vuole, oppure ad un certo punto si possono incontrare? e se s'incontrano, ciò avviene perchè l'essere si rivela immanente al pensiero, od invece perchè il pensiero si rivela immanente all'essere? Battaglia di giganti, la battaglia dell'essere. L'itinerario esistenzialista, graduale, affaticante anche, vuole essere una confessione sincera e risoluta per romperla con le illusioni ed accettare, se sarà necessario, l'estremo pericolo. Alla unilateralità dei sistemi esso oppone la «passione» per l'essere, qualunque esso sia, purchè sia l'essere: ormai la coscienza occidentale ha perduto la sua ingenuità e bisogna romperla con le illusioni. La rottura, a traverso la quale si svelerà l'essere, avviene nelle varie forme dell'Esistenzialismo per affermazioni di carattere «concentrico» che vogliono mettere a fuoco un contenuto fondamentale od una forma di ricerca che sarà bene delineare per sommi capi, prima di dare lo sviluppo analitico delle singole direzioni.

Essere e pensiero non possono essere due realtà completamente disperate e parallele: in questi casi non potrebbero mai trovarsi di fronte, nè vi sarebbe più problema alcuno; mentre le opposizioni sono continue ed il problema, da quando l'uomo si è provato a disciplinare il pensiero, c'è sempre stato. Il problema va allora prospettato e le opposizioni «chiarite», non diciamo ancora «risolte» poichè, come si vedrà, per l'esistenzialismo non si dà soluzione di alcun problema. La «soluzione» (*Auflösung*) è propria del metodo idealista e porta inevitabilmente alla perdita dell'essere. L'Esistenzialismo nella sua ispirazione originaria è una requisitoria all'Idealismo ed è un orientamento verso le posizioni del Realismo: questa constatazione, che è un fatto sul piano storico, acuisce sul piano speculativo l'interesse della ricerca, qualunque possa essere il corso che, nelle mani dei singoli pensatori, abbia preso l'intuizione primitiva. Essa, nel suo nucleo, è indubbiamente sana e consistente. Il seguirla con vigile attenzione nei suoi sviluppi è una ricerca ed insieme una critica in atto delle deviazioni a cui è stata storicamente, in funzioni di particolari ambienti, assoggettata, e potrà costituire anche – è nostra modesta speranza – un contributo significativo per riproporla e riaverla compiuta e sviluppata nelle sue esigenze essenziali.

L'Esistenzialismo rimprovera all'Idealismo l'errore fondamentale di aver fatto l'essere immanente al pensiero, di aver attribuito il «vero» essere allo «Spirito» impersonale. La realtà è proprio l'opposto: è il pensiero che è immanente all'essere, e l'essere che «veramente è», è quello del «singolo»; l'Idealismo monista è stato una sopraffazione ai danni del singolo, perpetrata dai «professori», come direbbe Kierkegaard. L'essere è la pienezza della realtà e della vita in atto, ed il pensiero non è che una delle forme, la più ambiziosa e vistosa se si vuole, di questo attuarsi; ed ancora, dal punto dal quale si muove per noi la vita e l'essere, il pensiero è sempre un che di fondato e non di fondante, da qualunque aspetto lo si guardi. Come atto, il pensiero è atto di un soggetto a cui è immanente come a propria sorgente. Come contenuto, rimanda ancora ad un soggetto – altro, di solito, dal soggetto in cui si trova come pensiero – nel quale soggetto (esterno) il contenuto del pensiero è immanente come essere e sostanza. Fu proprio Cartesio, con il premettere il pensiero all'essere, a falsificare il rapporto fondamentale del pensiero all'essere. Credette egli, stordito e disorientato dalle complessità dell'essere, alla possibilità di un pensiero rivelatore dell'essere senza che anch'esso venisse dall'essere, e così l'essere fu detronizzato e con successive degradazioni sempre più radicali fu alla fine espulso dal reale e fatto naufragare. Chi naufragò peraltro fu la filosofia e non l'essere. Bisogna una volta aprir gli occhi e decidersi a denunziare la vanità dell'illusione speculativa: il *sum* è nemico del *cogito* che pretende di dargli la vita, perchè è il *cogito* che prende vita dal *sum*. «Che un pensatore astratto – ironizza Kierkegaard – dimostri la sua esistenza per mezzo del pensiero, è una strana contraddizione, poichè nella misura in cui egli pensa astrattamente, egli fa precisamente astrazione dal fatto che egli esiste. E più il pensiero si sviluppa, più la sfera dell'esistenza tende a diminuire. Se il pensiero toccasse il suo culmine, l'esistenza del pensatore verrebbe riassorbita in esso ed egli cesserebbe di esistere»<sup>1</sup>. Ed al posto del dubbio cartesiano, sterile inizio negativo del filosofare, egli propone di costituire il punto di partenza positivo inaugurato da Aristotele e che consiste nel sentimento dell'ammirazione di fronte al reale<sup>2</sup>. Per Dostojevskij la filosofia cartesiana è diabolica, responsabile dell'irreligiosità e dell'immoralità moderna: «Se vuoi – Ivan sente dirsi dal diavolo – ho la tua stessa filosofia: *io penso, dunque io sono*, ecco di che sono sicuro. Quanto al resto, tutto ciò che mi circonda, Iddio e lo stesso Satana, tutto ciò non è provato! Se tutto ciò ha un'esistenza personale o se non è un'emanazione di me stesso, uno sviluppo successivo del mio *io* che esiste temporaneamente e personalmente»<sup>3</sup>. Anche Jaspers vede nella «coscienza» cartesiana un «limite» e non un'apertura sull'essere: «Il principio che noi nel filosofare partiamo dalla coscienza, è falso. In realtà noi, in ogni situazione ci muoviamo dall'essere precedente»<sup>4</sup>. «Si ascrive a Cartesio – nota Heidegger – la scoperta del *cogito sum* come base di partenza del moderno questionare filosofico: è vero, egli ha indagato, almeno entro certi limiti, il *cogitare* dell'*ego*. Ma disgraziatamente egli ha lasciato il *sum* al tutto fuori



discussione, mentre il fatto non è meno originario del *cogito*<sup>5</sup>. Più violente le rimostranze di un francese, di Marcel, secondo il quale il «passaggio all'esistenza» (partendo dall'Idea) è qualcosa di mostruoso, di radicalmente impensabile, ed «il *cogito* ci ripone al puro soggettivismo. Lo "io penso" non è una sorgente, ma un otturatore»<sup>6</sup>. E più chiaramente, facendo quasi eco a recenti affermazioni tomiste, il Marcel non temeva di pronunciare una chiara formula di apostasia: «Se si comincia a porre, alla maniera cartesiana, che la mia essenza è di esser cosciente a me stesso, non c'è più mezzo di uscirne... Il cartesianesimo implica una dissociazione rovinosa dell'intellettuale e del vitale, da cui risulta un deprezzamento ed un'esaltazione non meno arbitrarie dell'uno e dell'altro»<sup>7</sup>. Ciò che ha fatto fuorviare Cartesio, e con lui la corrente dell'idealismo classico, è il non aver visto che il pensiero è una modalità dell'*io* come singolo esistente. «L'*io* è primitivo – gli rimprovera il russo Berdiajew; – esso nè si deduce, nè si riduce a qualche altra cosa. L'errore del *cogito ergo sum* è che Cartesio pretendeva di dedurre l'esistenza dell'io, a partire da qualcosa d'altro, di dedurlo dal pensiero. Ma in realtà non è perchè io penso che io esisto: al contrario, io penso perchè esisto. Non bisogna dire: "Io penso, dunque sono", ma "io esisto circondato dalle tenebre dell'Infinito, dunque "io penso"»<sup>8</sup>. Richiamo tacito all'accennato «stupore» aristotelico.

Una protesta tanto splendente va estesa anche a Kant e soprattutto a Hegel: Kierkegaard è l'Anti-Hegel che non si dà mai pace nel buttare il ridicolo sulla dialettica portentosa che dall'essere a traverso il niente cava il pensiero, come totalità e unità dell'uno e dell'altro: evasione impossibile e nociva, del resto, a chi lo tenta. All'indirizzo di Hegel, Kierkegaard osserva: «Le difficoltà della speculazione crescono a misura che se ne vogliono adoperare i concetti in riguardo all'esistenza, sulla quale in verità si specula. Essi (i filosofi idealisti) hanno avuto il torto di sostituire alle categorie reali le categorie ideali. Ma accade in generale con i filosofi (così con Hegel, come con tutti gli altri...) che essi vivono e si muovono per l'uso quotidiano in tutt'altre categorie da quelle, nelle quali essi speculano, e che si consolano con alcunchè del tutto diverso da ciò di cui volentieri parlano. Bisogna esser sinceri con se stessi, e per Kierkegaard gli idealisti sullo stampo di Hegel – «gran professore» – non possono esserlo. «Avviene (per essi ed i loro sistemi) come se uno si costruisse un enorme castello, e poi si ritirasse per suo conto a vivere in un granaio. Essi non vivono di persona nei loro enormi edifici sistematici. Ma questa è e rimane (per il nostro assunto) un'accusa decisiva. Rimanendo nella stessa imagine: i pensieri di un uomo devono essere anche l'edificio, nel quale egli abita – o altrimenti significa che tutto è fuori sesto»<sup>9</sup>.

Noi stiamo a questa protesta e la teniamo volentieri per decisiva: la filosofia moderna, nel suo nucleo caratteristico, ha fallito perchè ha rinunciato all'essere dell'esistente. Il problema: «cosa sia l'essere» torna, per merito dell'Esistenzialismo, a formare il perno del filosofare; e malgrado le voci insistenti di «decadentismo», di «nichilismo», di «irrazionalismo» e simili, la filosofia novissima si presenta, in questo istante iniziale, con un volto fresco e ridente che promette il sicuro cammino di una giovinezza rinata dopo una crisi mortale. Torniamo perciò all'essere.

L'essere è la «soggettività», opposta all'oggettività di ciò che è pensato. L'essere dell'esistente non può essere pensato, è l'inoggettuale ed è essere nella misura in cui è inoggettuale. Affermare che l'essere è l'inoggettuale, la soggettività irrisolvibile, significa che non è più possibile scindere le sorti dell'uomo da quelle del filosofo. Nella nuova posizione del filosofare, ogni problema – secondo Heidegger – non può essere posto in discussione se non in quanto il questionante stesso si trova coinvolto nella questione, ossia è posto in discussione esso stesso»<sup>10</sup>. La mira della filosofia – anche per Jaspers – ha da esser quella di sorprendere la realtà alla sua origine e di afferrarla alla stessa guisa con cui mediante un processo di auto riflessione, io, nell'intimità della mia azione, riesco a cogliere me stesso. La risposta a questa questione (cos'è l'essere?) soddisfa il questionante in quanto egli vi conosce il suo proprio essere»<sup>11</sup>. L'essenza dell'ontologico – dichiara il Marcel – è di non poter essere che attestato; ma l'attestazione non si può giustificare che in seno all'essere e per rapporto al medesimo, è sempre del singolo come tale ed impegna la sua personalità<sup>12</sup>. Per gli esistenzialisti, il filosofare, appunto perchè ha da cogliere l'essere, scaturisce dalle perplessità della vita stessa. Il pensiero viene dopo ed è sempre in ritardo sulla vita: la mente, secondo un'imaginosa espressione di Plotino cara agli Esistenzialisti, è l'uccello di Minerva che si alza a volo al calar della notte. L'essere adunque, di cui si fa ricerca nel filosofare, è – anzitutto almeno – l'«essere dell'uomo» come realtà del singolo. Perciò l'esistenza è enigma, opacità, complessità, soggettività, abisso insondabile: insomma tutto il contrario di ciò che l'Idealismo monista ha dato finora da intendere.

Per Kierkegaard, Hegel è stato messo al muro dall'aristotelico Trendelenburg, senza via di scampo: ciò che si muove sono le cose reali, non le idee di per sè necessarie e immobili: l'hegelismo pecca di metafisicità, allo stesso modo che il tomismo. Hegel, si sa, nella *Fenomenologia dello Spirito*, si è sbarazzato in poche battute del

«questo», del «qui», dell'«ora»; tuttavia, malgrado l'abilità innegabile che vi dispiega, si sente che il terreno gli brucia sotto i piedi. La sua tattica, a questo punto, che giustamente è reputato decisivo per l'ulteriore sviluppo del sistema, è un po' quella della prepotenza mascherata. Questo però è un punto che non si vince di furberia o di prepotenza, ma con il diritto, ed il diritto sta da parte del «questo», del «qui», dell'«ora»: di qui non si passa, e qui bisogna sempre tornare; la «fenomenologia» autentica non può attestare altro. «Questo», «qui», «ora» ci portano un'altra volta nell'ambiente aristotelico-tomista quando il Dottore Angelico obiettava all'Averroismo – che è un po' il proavo dell'Idealismo – di sacrificare l'esperienza fondamentale a cui si appoggia tutta l'esistenza: *hic homo intelligit*, ed il grido ebbe alla fine una eco di meritato consenso da parte dello stesso più distinto avversario, Sigeri di Brabante<sup>14</sup>. Ecco un punto solido di partenza invalicabile: *questo, qui, ora*. È ad essi che bisogna tornare – protesta il Marcel: – bisogna che essi riprendano un valore ed una dignità senza pari». Al contrario, il pensiero come ha insegnato a concepirlo Kant, tradisce una forma borghese, una democrazia della conoscenza che livella ogni cosa all'impersonale *si* (di terza persona, *on, man*). Il soggetto di tale pensiero è un «chiunque», l'anonimo, l'uomo della strada (*the man in the street*) e della tecnica meccanizzata. Ogni epistemologia – bisogna persuadersene – che pretenda di fondarsi sul pensiero in generale va verso la glorificazione della tecnica e dell'uomo della strada, democratismo della conoscenza che *al fondo la rovina*<sup>15</sup>. Il torto iniziale dell'idealismo è questo, di aver soppresso l'essere nella sua concretezza originaria, di aver imbavagliato il singolo, quando voleva parlare per difendere il suo diritto ad essere, in forza di pretesi – in sé assurdi – superiori diritti del pensiero. Di nuovo, l'insistenza convinta e quasi caparbia, sulla invalicabilità del singolo costituisce indubbiamente il nucleo più saldo e simpatico della reazione antidealista sferrata con impeto imponente in questo nostro secolo contro l'Idealismo trasmessoci dal secolo precedente come triste eredità di confusione, e di ribellione ai valori tradizionali. Potrà l'Esistenzialismo neutralizzare od almeno arrestarne gli effetti? La risposta dipende dal significato definitivo da dare all'esistenza: compito tutt'altro che facile, poichè ogni forma di Esistenzialismo ne ha trovata una propria, in contrasto con quella delle altre. Forsechè lo stesso Esistenzialismo cela in sé un principio d'arresto che vincola l'impeto benefico delle prime mosse di rivolta? Problema arduo ma essenziale e che esige un paziente ed oculato discernimento.

Ripetiamo: ciò che anzitutto è e soprattutto interessa è l'essere del singolo, e la Metafisica che è la ricerca dell'«essere in quanto essere» deve ancorarsi al singolo perchè è desso l'esistente. L'essere del singolo non va ricondotto ad un predicato comune e indifferente, ma è originariamente qualificato come «essere dell'uomo», inderivabile a parte ante, insolubile a parte post: voler porre come primo problema l'essere in generale od il pensiero in generale, non ha per noi alcun senso. «Che cosa è l'uomo – dichiara Jaspers – è per l'uomo la questione capitale»<sup>16</sup>. Perchè io mi trovo in tale situazione e non in tal'altra, perchè mi trovo sempre in una definita situazione, come mi diporto in essa? ecco il vero (mio) essere. «Perchè io sono quello che sono – si chiede G. Marcel – e non un musico russo, un usuraio portoghese od un negro del lago Ciad»? M. Heidegger<sup>17</sup> cita qui con compiacenza S. Agostino: «*Quid autem propinquius meipso mihi? ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*» (Confessiones, X, 16). Ritorno al singolo, all'essere dell'uomo non vuol dire tuttavia ritorno all'empirismo, allo psicologismo, all'antropologismo: l'Esistenzialismo, almeno nelle direzioni più rappresentative, vuole l'essere come tale nei suoi principi profondi e ne cerca la struttura – compito originale e via nuova finora sfuggita al pensiero speculativo di ogni colore. Lo possiamo intanto accettare come programma.

L'Esistenzialismo vuol ricondurre la filosofia all'essere. «La prima via della filosofia – dichiara Jaspers – è la ricerca dell'*essere in sé* al di là di tutti i limiti del parziale e del particolare. Questa via che ora a noi si apre è quella che ci indica Aristotele quando parla del “problema che già da tempo e ancora e sempre ritorna in campo e che conduce alle più imbarazzanti aporie: il problema di che cosa sia l'essere” ed è lo stesso problema di cui parla Schelling quando ritiene che “la definizione più esatta della filosofia sia quella di scienza dell'essere. Eppure la cosa più difficile è proprio questa: lo scoprire che cosa l'essere sia, che cosa veramente sia»<sup>18</sup>. Di fronte al problema di che cosa sia veramente l'essere è venuto meno – secondo gli Esistenzialisti – non solo il pensiero moderno ma anche quello della tradizione scolastica: «Essa – al dire di Heidegger – si occupa sempre e solo dell'*esistente*, di ciò che ha l'atto di essere non dell'*esse* come tale»<sup>19</sup>. L'*esistente*, rispetto all'*esse*, appare qualcosa di fondato e l'*esse* è il fondante: l'*esse* è prima ed anche più dell'ente esistente. L'*esse* dà la verità ontologica, l'*esistente* solo la verità ontica. Per capire adunque l'*esistente*, bisogna prima intendere l'*esse*, il *Sein* dell'*esistente*. Lungi dal fermarsi al fatto bruto dell'esistenza, gli Esistenzialisti cercano i suoi principî e le profondità ultime da cui «si stacca» ed emerge

tutto ciò che appare all'esistenza. Il vero punto di partenza del nuovo filosofare è perciò la «problematicità» radicale di tutto l'esistente rispetto all'essere. In altre parole: volgendosi propriamente all'essere *come possibilità* e non direttamente al contenuto attuale dell'esistente, e cercando d'interpretare il contenuto attuale dell'esistente in funzione dell'essere possibile, l'Esistenzialismo cerca di comprendere l'essere dell'uomo nella sua realtà vera in quanto lo proietta nello sfondo originario che è dato dalle molteplici, anzi infinite, sue possibilità di essere. L'esistenza allora di cui si fa questione, quando si parla di una filosofia dell'esistenza, è la consapevolezza della infinità di possibilità di essere che stanno di fronte alla coscienza umana in qualsiasi situazione essa si trovi. La possibilità che definisce l'essere dell'uomo o l'esistenza non è – si badi bene – una possibilità astratta e indifferente, ma è la possibilità che è propria dell'essere il quale da questo istante non è mai necessariamente fissato in una determinazione di vita che non possa in un secondo istante assumerne una nuova diversa ed anche opposta. Può dire di avere una comprensione (*Verstehen*) dell'esistenza non colui che s'indugia e si lascia sedurre da ciò che passa e dal contingente chiuso della sua singolarità, ma solo chi – partendo dal singolo esistente, anzi da se stesso – vede questo «singolo in una nativa condizione di apertura» verso una infinità di possibilità varie, contrastanti e perfino contraddittorie. A questo modo cadono tutte le illusioni tanto della coscienza ingenua come di una filosofia intellettualista o idealista, auspicante un «*regnum hominis*» compiuto e beatificante. Non v'è alcuna realizzazione dell'essere concreto che sia un punto fermo e sicuro, tutto oscilla e resta in sospensione: l'esistente non poggia mai su di un terreno stabile perchè il suo essere come possibilità non è mai determinato, ma sempre aperto e in procinto di muoversi per l'una o l'altra possibilità ed è nel movimento che l'essere si attua. Tali possibilità restano celate per l'uomo ordinario: distratto dagli interessi pratici, preoccupato dalle convenzioni sociali, egli non le avverte neppure o se le avverte gli manca l'animo di riconoscerle e assumerle su di sé. La consapevolezza dell'esistenza nella sua «autenticità» si realizza solo nell'uomo interiore, in colui che si affida all'essere per l'essere senza mai legarsi ad alcun particolare frammento del reale, in chi si tiene aperto per l'essere come pienezza e totalità e si decide per esso senza condizioni, costi quel che costi. A questo modo, filosofare è lo stesso vivere ed è il vivere la vita nella sua forma più alta. Aristocrazia spirituale, come voleva il Marcel e vita dell'individuo di «eccezione». Kierkegaard considerava se stesso un individuo di eccezione: come scrive nei «Tagebücher»: «La categoria del singolo è così legata con il mio nome, che io vorrei desiderare che sulla mia tomba si scrivesse: “Quel singolo”»<sup>20</sup>. Per lui erano stati «singoli» ovvero individui di eccezione Giobbe, straziato dal dolore sull'immondezzaio e abbandonato da tutti ed Abramo che alza il coltello sul primogenito<sup>21</sup>. Per Dostojevskij «singoli» sono i coraggiosi che «passano il segno» e vogliono sostituire la violenza alle forze dell'ordine. Per Nietzsche è il Superuomo.

Il filosofare oggettivo (Razionalismo, Idealismo) riteneva che il movimento – «preteso» movimento, ma in realtà inesistente come Kierkegaard rimproverava ad Hegel – e le determinazioni del pensiero fossero di per sé e adeguatamente movimento e determinazioni dell'essere, che le «categorie ideali» fossero le «categorie reali». L'Esistenzialismo non nega ogni uso delle categorie oggettive: si ammette che possano ancora servire per determinare l'essere del mondo nella sua exteriorità come oggetto della «coscienza in generale». Classificazioni puramente esteriori che mirano solo a mettere un po' di ordine nella molteplicità dei fenomeni onde render possibile l'orientazione nel mondo da parte del singolo e l'attuazione dell'esistenza, e che sfiorano appena l'essenza come un che di universale e di astratto. L'Esistenzialismo, con perfetta coerenza, ha svalutato anche le scienze sperimentali e definitive poichè deliberatamente si arrestano al significato ed al risultato esteriore della realtà, dimenticando del tutto l'essere che veramente è e rispetto al quale ogni altra per noi cosa si pone nell'essere e riceve un indice di valore, l'essere dell'uomo. All'essere dell'uomo si arriva soltanto con le «categorie soggettive» dell'esistenza: esse non indicano frammenti isolati dell'essere, ma tendono ciascuna a qualificare «*in toto*» l'essere dell'esistente secondo che si trova in una situazione e come possibilità immanente di passare in un'altra. Si potrebbe quasi dire che se l'essere come possibilità è la stessa coscienza dell'uomo nella sua infinita apertura di movimento, le categorie sono i punti di emergenza, le creste di questo movimento che siano, però, ad un tempo indici e fattori di tale movimento il quale è poi l'essere stesso dell'esistenza come realtà effettuale. Tali categorie non nascono allora più per un bisogno di oggettivazione concettuale, ma riflettono per un verso o per l'altro la fluente condizione della vita: più che contenuti o determinazioni oggettive, esse – per così dire – nella formulazione esteriore si riducono ad espedienti verbali, indispensabili nella condizione attuale dell'uomo, che hanno il compito di guidare la coscienza d'altri, e possibilmente di eccitarla, a guadagnare l'essere nella sua forma autentica e a preservarci dalla caduta. Identità di teoria e prassi.

E si può dire che il voto di Kierkegaard, che si sostituissero alle categorie del pensiero astratto le categorie concrete dell'esistenza, è stato assolto con esuberanza impreveduta: oggi le categorie esistenziali

quasi non si contano più ed ogni saggio «esistenziale» ne porta a galla qualcuna di nuove. Poiché si tratta di cogliere il singolo nel movimento concreto del suo essere, è chiaro che la scelta dell'uno o dell'altro gruppo di categorie esistenziali dipende in gran parte dalle prospettive proprie a ciascuna forma di Esistenzialismo: si può quasi parlare anche qui di una *Einstellung* od anche di una opzione iniziale dominante e specificante lo sviluppo ulteriore. Così c'è un esistenzialismo teologico e pietista, come c'è un esistenzialismo spregiudicato e mondano; e nell'esistenzialismo teologico vi sono forme protestanti o affini (Kierkegaard, K. Barth) e forme cattolicizzanti (Marcel, Guzzo, Bongioanni...). Alcune categorie, è chiaro, sono comuni a tutte le forme dell'Esistenzialismo, anche se non è detto che abbiano dovunque lo stesso significato; bisognerebbe anzi dire, a voler esprimere le cose con rigore che nella stessa direzione esistenziale il significato delle categorie varia da singolo a singolo, perchè ogni singolo ha la *sua* vita che si muove per un ritmo proprio, incomunicabile e ineffabile. Le categorie esistenziali – si badi bene – non portano alla chiarezza di un intuito contemplativo o di una ragione distinguente, ma verso l'abisso senza fondo delle possibilità indefinite di essere. È quindi superfluo per ora enumerarle, anche perchè le principali verranno volta per volta nell'esposizione analitica. Basterà un breve cenno sull'ispirazione che ha guidato alla loro ricerca. Ammesso che la filosofia ha da cercare l'essere in sè, si tratta di individuare bene cos'è di fatto quest'essere in sè. È comunemente ammesso nell'Esistenzialismo che l'essere in sè non è l'essere dato, oggettivo, ma è un che di conseguito, di realizzato nel movimento della vita: tale essere si realizza con l'atto della *decisione* per la quale il «singolo» si afferma e si stabilisce nell'essere. Il complesso allora delle categorie mira a questo, di «chiarire» anzitutto la situazione in cui il singolo si trova inizialmente, e poi soprattutto di mostrare la via e il modo di effettuare il passaggio dalla «situazione iniziale» alla situazione terminale nella quale l'essere si elevi e si mantenga, nel suo movimento, fedele alla sua decisione. Così, per indicare la situazione iniziale, sono state avanzate le categorie di peccato, angoscia, incarnazione...; per indicare la «situazione terminale», le categorie di «fedeltà», «esser per il niente o per la morte», «invocazione», «amor fati», «ripetizione», «sacrificio», «martirio»... Categoria che riassume e sostanzia tutte le altre, la prima categoria dell'essere, è il «singolo» come persona che sta di fronte al mondo, a Dio, agli altri uomini come di fronte al suo niente e alla sua morte.

L'*esistenza* non è propriamente una categoria, ma piuttosto è la realtà stessa dell'essere nella sua opaca soggettività ed il nucleo operante e vitale a cui tutte le categorie rimandano. «L'esistenza – dice Jaspers – è ciò che non diventa mai oggetto, è l'origine dalla quale movendo io penso e agisco...; perciò l'esistenza, anche quando si parla di essa, non è mai un concetto ma un indizio (*Zeiger*) che designa un al di là di ogni oggettività (*ein jenseits aller Gegenständlichkeit*)»<sup>22</sup>. E più sotto con maggior forza: «L'esistenza è ciò che io non posso che essere, ma non vedere e sapere; è ciò pertanto che non può essere che nell'elemento mediatore universale di un sapere chiarificante»<sup>23</sup>. L'ultimo punto è proprio dello Jaspers, ma il concetto generale presenta l'esistenza nella prospettiva assolutamente nuova di un filosofare che, pur riconoscendo in sè influssi molteplici, s'impone come originale. L'esistenza, perciò, non è qualcosa che sia prima o dopo, a lato delle categorie, ma piuttosto essa è ciò che di più intimo e attuale si afferma e si «mostra» in ciascuna; ciò che esse sempre portano con sè: ciò che si «distacca» e si afferma nel movimento dell'essere, che cresce e si complica, si eleva e si abbassa con il crescere, complicarsi, elevarsi e abbassarsi delle medesime. Più le categorie si dispiegano e s'intensificano, più l'esistenza stessa si abbraccia nell'espandersi delle sue virtualità: senza mai coincidere con alcuna di esse in particolare, l'esistenza è a tutte presente come vincolo segreto, punto di partenza e di arrivo. Brevemente: è lo stesso movimento di essere che le agita e le tien unite, il paradosso che tutte le sottende. Ineffabile, inesauribile, inoggettivabile, l'esistenza è lo stesso essere nel suo «mistero» profondo (G. Marcel) di cui le categorie annunziano la presenza e la realizzazione senza mai abbracciarlo e possederlo. La funzione delle categorie esistenziali non è perciò di «spiegare» in un modo od in un altro il «contenuto dell'esistenza, perchè l'esistenza propriamente non è «qualcosa», ma è ogni cosa e tutte le cose che l'esistente ha o può avere. L'esistenza, in altre parole, è il «residuo» che «resiste» ad ogni frammentazione reale o concettuale ed in seno al quale restano sempre possibili le attuazioni più disparate e antagoniste. Le categorie esistenziali sono appunto l'una o l'altra di queste attuazioni entro le quali l'esistenza, all'occhio esperto «mostra» l'uno o l'altro aspetto del suo volto sfingetico. In questo ambiente la filosofia cessa di essere teoria e sistema e diventa «analisi esistenziale» od anche «chiarificazione» del corso effettuale dell'esistenza. E chiarire l'esistenza non consiste tanto nel parlare o nello scrivere di essa e neppure nel contemplarla dalla quiete oziosa di qualche posizione privilegiata. Chiarisce a sè la sua esistenza solo chi osa passare all'azione, chi si decide al «salto» per la situazione terminale di arrivo, nel rischio di una tensione interiore in cui è in gioco tutto l'essere del «singolo» di fronte alla trascendenza e al destino.

L'oggetto richiama il *metodo* e da esso dipende per «farsi presente» nella conoscenza. Finora pare che la filosofia sia stata il tipo di conoscenza che abbia fatto il più incondizionato affidamento al così detto «metodo razionale» dell'evidenza di concetti, giudizi, dimostrazioni, metodo che, ad un certo momento con Spinoza vagheggiò il progetto ambizioso dell'esattezza geometrica. Non che non si avvertisse la presenza dell'irrazionale nella vita e nella conoscenza stessa, ma si credeva possibile di accostarlo al razionale in modo che tutto ciò che è si ordini e si sottometta alla fine a leggi determinate. Il caso tipico e più scandaloso di questo trionfo della ragione è la dialettica hegeliana della «mediazione».

L'Esistenzialismo vuol seguire per suo conto una via affatto contraria, ma questo è un punto su cui bisogna aver idee chiare. L'Esistenzialismo non parteggia per l'irrazionalismo assoluto a scapito di ogni uso della ragione. Anche l'Esistenzialismo accetta, e sotto certi aspetti pone ancora al posto d'onore, il razionale: solo che, accanto al razionale e come suo momento è necessario porre l'irrazionale, ciò che è una linea di condotta molto sensata od almeno è molto diversa – presa così come sta – da quel nichilismo che si ama far credere sia l'Esistenzialismo. E si noti anche che qui si parla sempre della conoscenza propriamente umana, e non di quella di conoscenti situati in condizioni di esistenza radicalmente diverse dalle nostre (anime separate, Angeli, Dio). «È vero – dice Jaspers – che Nietzsche e Kierkegaard, richiamandosi alla profondità dell'esistenza, hanno posto la ragione sotto processo... Tuttavia in essi non si trova una decisa ostilità alla ragione, anzi è di ambedue caratteristico il tentativo di sperimentare senza alcun limite, tutte le possibili vie della razionalità; non si tratta in essi di una filosofia del sentimento, l'uno e l'altro aspirano infatti ad esprimersi per concetti; non si tratta nemmeno di dogmatismo scetticismo, perchè tutto il loro pensiero non è che un'instancabile ricerca della verità»<sup>24</sup>. Il problema viene adunque prospettato nei termini seguenti: «Il razionale non è pensabile senza l'altro cioè l'irrazionale; anche nella realtà concreta di cui abbiamo diretta esperienza non troviamo mai l'uno separato dall'altro. Ora... in che forma l'irrazionale si presenta, e come può, nonostante ciò che gli si oppone, cioè il razionale, sussistere ed essere concepibile?»<sup>25</sup>.

Per il nostro conoscere l'irrazionale è il *qui, questo ed ora* che resiste ad ogni mediazione, è ciò che non si può mai chiudere in sistemi o presentare in pensieri oggettivi: l'irrazionale è il singolo come persona, è la decisione, la fede, la volontà di potenza – in una parola, è ciò che finora si è detto l'esistenza. Il razionale è l'essenza. L'irrazionale frena e tempera, e perciò anche nutre e salva lo stesso razionale dalla rovina e dalla vacuità a cui è di necessità condannato se è lasciato a se stesso. All'irrazionale si arriva con quello che nell'Esistenzialismo vien detto il metodo della «rivelazione indiretta». Esso si oppone ad ogni trasparenza e derivazione concettuale, e fa appello soprattutto alla seconda zona della vita dello spirito, della cenestesia, dell'affettività, della intensa e varia gamma dei sentimenti – zona finora troppo trascurata per il preconetto intellettualista. Zona eminentemente oscura, ma appunto per questo «attestativa» in modo irrecusabile della «presenza» dell'essere come singolo e persona: i sentimenti sono ciò che in me v'è di più *mio* e di più incomunicabile – zona di arresto e quindi di affermazione assoluta. Affermazione di che? Del singolo, in relazione all'altro che è il mondo e il trascendente (Dio): il «singolo» non si dà che in un «mondo» nel quale attua le sue disponibilità per rapportarsi al trascendente. L'esistenza del mondo è «data» con il singolo, immediata com'esso, inderivabile: di qui il malumore degli Esistenzialisti contro il dualismo cartesiano ed il monismo idealista della ragione hegeliana.

La ragione hegeliana spiega tutto e tutto riconduce all'unità dell'autocoscienza. Per l'Esistenzialismo l'autocoscienza è un assurdo, e la ragione è strumento di rivelazione dell'essere e non l'usurpatore dei suoi diritti. La rivelazione che la ragione può far dell'essere od il modo con il quale essa si accosta all'essere, modo indiretto si diceva, non è una certa qualificazione assoluta, univoca e sempre valida allo stesso modo. La zona opaca che la rende possibile non può non toccarla dei suoi limiti e della sua nativa «ambiguità» e instabilità: nulla di più ambiguo, di più instabile dei sentimenti e, più ancora, nulla di più insondabile dell'abisso senza fondo dal quale essi emergono. Il compito della ragione, la rivelazione indiretta a cui si è accennato, si concentra e si attua sempre nella forma di una «interpretazione». Si vuol dire che ogni presa di coscienza dell'essere è in funzione diretta della situazione soggettiva del singolo che è lo sfondo ineliminabile di ogni movimento della coscienza. Dell'essere allora ogni singolo può avere, ed ha di fatto, una propria interpretazione e il medesimo singolo può averne più d'una non solo in periodi diversi ma contemporaneamente secondo la molteplicità di prospettive che la sua formazione spirituale, l'indole e le attitudini gli rendono possibile. A questo modo, se tutti i sistemi filosofici vengono in un primo momento rigettati, in un secondo sono riammessi anzi studiati e «interpretati» appunto come modi anch'essi di



accostarsi all'essere: insufficienti ciascuno per sè e in sè fin quando rivendica l'assolutezza della verità; cooperanti e integrantisi a vicenda quando sono visti come storicità in atto della ragione. Non solo le filosofie sono a scapito della filosofia quale deve essere, ma la filosofia non può essere, non ha mai potuto esserlo in passato e non lo potrà neppure in avvenire, che come molteplicità di prospettive sull'essere tanto, che, se ogni singolo riuscisse a portare| a chiarezza la propria coscienza si dovrebbe avere – tale mi pare il senso del principio che prendo da Jaspers – che ogni singolo vive e pensa in una filosofia che gli è propria. E non solo le filosofie, ma anche l'arte, la letteratura, la tecnica, la politica, insomma tutte le più svariate manifestazioni ed applicazioni della coscienza, in quanto in un modo od in un altro interessano l'essere, sono anch'esse modi e forme di accostarsi all'essere e concorrono alla «rivelazione indiretta» del medesimo.

La formula più netta e drastica dell'«interpretazione indiretta», come unica interpretazione possibile dell'essere, si ha dicendo che all'essere ci si accosta «vivendo» e non pensando; operando, osando, tentando e provando senza sosta sempre nuove possibilità di essere, circuendo l'essere da tutti gli orizzonti nei quali si fa accessibile alla coscienza. Paradosso, perchè se l'esistenza è ciò a cui tutto questo porta, essa è anche ciò che sempre sfugge alle singole interpretazioni come a tutto l'insieme, non solo di quelle accessibili all'individuo, ma di tutta un'epoca, anzi di tutta la storia passata: essa è inesauribile e intatta oggi come lo era all'inizio dell'umanità. Paradosso appunto di storicità e Trascendenza.

Di qui l'urgenza della «comunicazione» fra le varie «interpretazioni» dei diversi individui e delle diverse civiltà e epoche, ed insieme la confessione dell'impossibilità di una effettiva «comunione» se si ammette che l'essere è la soggettività del singolo ed il singolo è ciò che non si può pensare che come l'incomunicabile. E da questa prospettiva, di una possibilità indefinita di interpretazioni dell'essere, si vede bene come non vi possa esser limite alle categorie esistenziali; ed in questo, bisogna convenire, gli Esistenzialisti sono rimasti perfettamente coerenti tessendo con arte squisita trame esistenziali che crediamo,| senza peccare di ottimismo, serbano un valore di squisita spiritualità che starà a sè, anche dopo il tramonto del nuovo metodo.

Ed a questo metodo appartiene come elemento integrante anche quell'*ermetismo* scoraggiante che dà tanta pena a chi si avvicina per la prima volta alla nuova filosofia, e che va accettato così com'è nelle sue movenze essenziali. Nell'Esistenzialismo parola e pensiero fanno un unico processo di esperienza: la parola ha da esser quella che è, lasciata in quel giro di frase, perchè solo a questo modo essa può generare nel singolo, che è il soggetto della comunicazione, quello stato interiore o movimento esistenziale che dal fondo dell'essere del soggetto stesso renda possibile l'«interpretazione». Ecco pertanto in qual misura l'irrazionale entra nel nuovo metodo come sfondo e sostegno del razionale. L'accenno era necessario perchè più d'uno fra i critici ha ceduto alla tentazione di liquidare in poche battute un metodo che potrà anche non soddisfare – come non soddisfa chi scrive queste righe – ma che a capirne il senso è meno ingenuo di quanto quei critici frettolosi abbiano pensato e che nasconde momenti di genuina e umana profondità. La realtà è che la chiarezza cristallina di una ragione illimitata e onnipotente all'atto pratico ci ha delusi, e ci delude ad ogni rinnovato tentativo di toccare il fondo dell'essere nella vita, nell'arte, nella politica. Malgrado ogni promessa e i più generosi propositi, ci troviamo in balia di forze che sfuggono ad ogni controllo e contrastano con la pretesa evidenza dell'anticipazione più seria e precisa. E questa realtà allora ci deve far riconoscere che l'essere, se obbedisce a qualche ragione, questa non è certo la nostra. Costatazione di un'importanza così capitale, come lo è la vita e quanto ad essa fa capo. L'Esistenzialismo ha avuto ed ha un senso| vivissimo di tutto ciò, ed almeno su questo bisogna essergliene grati. Che poi in esso vi siano anche molti elementi caduchi, che più di un momento dello stesso metodo vada ripudiato, non è impossibile anzi è più verisimile per l'Esistenzialismo che per qualsiasi altro sistema: per parte nostra la esposizione che seguirà avrà più di un'opportunità per darne qualche elementare indicazione.|

## CAPITOLO SECONDO

### I TEMI DELL'ESISTENZA

#### A. – KIERKEGAARD (1813-1855)

L'Esistenzialismo di Sören Kierkegaard è teologico e autobiografico. Due fatti, secondo gli storici e le rivelazioni del «Giornale privato», diedero una piega decisiva alla sua vita e formarono lo stimolo segreto per la elaborazione del suo pensiero: la conoscenza di un peccato giovanile di suo padre e le vicende del fidanzamento con Regina Olsen.

Il padre, Michael Pedersen K. (1756-1838), nella sua giovinezza era un misero pastore dello Jutland: un giorno che la tristezza della sua condizione gli riempiva l'animo, si ribellò a Dio e lo maledì<sup>1</sup>. In seguito, portatosi a Kopenhagen, egli poté migliorare le sue condizioni e raggiungere una vera agiatezza; mai però riacquistò la pace e la gioia di vivere. Fra i figli prediligeva Sören, per l'indole quieta e riflessiva, al quale un giorno fece la terribile rivelazione del segreto che gli avvelenava l'esistenza: per l'adolescente fu una folgore che ai suoi occhi mutò di schianto e per sempre il colore delle cose. D'ora innanzi egli guarderà a suo padre, pur così buono e affettuoso con lui, come al maledetto da Dio ed il peccato gli apparirà come lo sfondo inevitabile dell'esistenza umana. Anch'egli avrà ormai la sua «spina nella carne» come confesserà prima di morire.

Nel maggio 1837 Kierkegaard s'incontra per la prima volta con Regina Olsen e a 27 anni, e precisamente il 10 settembre 1840 a due mesi di distanza del conseguimento della laurea, consente al fidanzamento ufficiale. Nel «Giornale» si affaccia di frequente la sua lieve figura e Sören non ha che parole di schietta ammirazione per le sue egregie doti ed il puro amore che gli portava: soltanto ella non riusciva a capire il dramma che lo tormentava<sup>2</sup>. A distanza appena di un anno, l'11 agosto 1841 rompe il fidanzamento: Regina mette in opera tutte le risorse della fiorente giovinezza e della profonda ammirazione che ha per lui, accettando anche situazioni umilianti e penose le quali, se confermano Sören nella stima che essa gli porta, lo fanno soffrire maggiormente e lo spingono a rimandarle definitivamente l'anello (11 ottobre 1841).

Libero dalla dispersione esteriore, a cui lo avrebbe esposto il legame con una creatura, sia pure la più affettuosa, Sören rimarrà sempre più preso dalle ansie interiori, in lotta continua con sé e con gli altri, insoddisfatto di tutto e di tutti, proteso in una spasmodica ricerca di Dio da cui solo spera la pace. Egli si trovò solo, un «indi|viduo» che non si può piegare per il ricorso alla categoria logica generale. «Egli sa che al di sopra del generale si eleva un sentiero solitario stretto e scosceso; Egli sa come è terribile nascere solitario, fuori del generale, e di trovarsi perciò a passare solo nella vita senza mai poter incontrare un solo compagno di viaggio»<sup>3</sup>. Prima in lotta contro la filosofia a favore della fede, poi contro il Cristianesimo ufficiale a favore del Cristianesimo autentico senza aver una certezza di esserci egli entrato o di potervi entrare. Unico conforto gli fu lo scrivere e scrisse molto in un giro d'anni relativamente breve, poco più di un decennio. Le sue opere sia nel contenuto come nel concatenamento che hanno fra loro, e nello stesso uso degli pseudonimi, rivelano, e lo confessa a più riprese K. nel «Giornale», un piano prestabilito: mostrare la via alla liberazione dell'anima. Raramente come in esse, fenomeno forse unico in tutte le letterature, la concentrazione interiore di un'anima ferita si dispiega con l'impetuosa irruenza che vuol fuggire da tutti ed anche da se stessa, e che subito si converte in una morbosa tenerezza per il suo stesso soffrire. S. Agostino scrive le Confessioni quando ha la certezza della liberazione. Il Leopardi canta il dolore disperato. Kierkegaard sta in mezzo fra i due, crede in Dio e si volge al Cristo ma il suo animo non ha conosciuto altra pace che quella pietosa della morte<sup>4</sup>.

Il padre gli ha rivelato che il peccato è la realtà inevitabile dell'esistenza. Il peccato presuppone dietro di sé l'angoscia. I filosofi, ed Hegel più degli altri, continuano a restare fuori dell'esistenza perchè ignorano il peccato, perchè non vogliono persuadersi che essere è vivere ed agire, e perciò è tentare tutte le possibilità: è quindi porsi anche davanti al peccato, comprendere l'esistenza è allora rendersi conto della possibilità per l'uomo del bene e del male. Per Kierkegaard, la possibilità del peccato è nella sua radice la concupiscenza che è «una certa qual determinazione di colpa e di peccato, prima ancora che l'una o l'altro siano posti in

atto». La concupiscenza è la possibilità concreta di essi ed il suo muoversi è la rottura dell'innocenza. L'uomo che vive in innocenza, vive in ignoranza. Nell'innocenza l'uomo ha pace e riposo perchè nulla ancora c'è contro cui combattere. Nell'innocenza lo spirito è come in sogno, vale a dire estraniato dal reale. Il suo oggetto è il *niente*, il trovarsi a non avere alcun oggetto; lo stato di sospensione e di attesa sull'oggetto che si farà avanti con la proibizione, secondo il detto dell'Apostolo (Rom. 7,7). L'irruenza, in quanto nell'imminenza della proibizione si fa attesa, genera l'*angoscia*; l'angoscia è perciò la prima determinazione dell'innocenza nello stato del sogno. «Nella veglia, dice K., la differenza fra me stesso e un altro è posta; nel sogno è sospesa; nel sogno è il niente che viene indicato» (p. 36). Oggetto dell'angoscia è dunque un «niente» a partire dal quale ha da muoversi l'esistenza: questo «niente», che per la prima volta assume una funzione positiva per la comprensione dell'essere, è stato lo stimolo ed un po' l'incubo per tutte le filosofie esistenziali venute dopo. Ricordiamo intanto che l'angoscia è «la realtà della libertà come possibilità offerta alla possibilità» ed è la determinazione dell'uomo come «spirito». Il concetto di «spirito» è per K. l'equivalente dell'esistenza. L'uomo infatti è sintesi di anima e di corpo in quanto si uniscono nello spirito: sintesi che è contraddizione e che si risolve perciò in lotta perchè sintesi mai raggiunta (p. 37). Se l'innocenza è l'anima nello stato di sogno, lo spirito – come ciò che unisce e mette di fronte anima e corpo – è ciò che è la *libertà*. Qui appunto, entro la libertà, nasce l'angoscia: dall'ambiguità che lo spirito ha con se stesso, esso è bensì libertà – possibilità di possibilità – ma è una libertà che non può mai attuarsi perfettamente. Lo spirito prova così l'angoscia davanti a se stesso, in quanto è propriamente esso che determina l'opposizione di bene e di male. L'innocenza è in sé inconsapevolezza. Nell'innocenza l'uomo non è determinato come spirito, ma piuttosto come anima nell'unione immediata con la sua naturalezza. Il presentarsi della proibizione pone la «sintesi», cioè lo spirito, e per esso il niente, l'angoscia, la libertà. Ed eccoci ormai al paradosso dell'esistenza kierkegaardiana: lo spirito determina l'angoscia che determina il peccato, che determina l'istante e la libertà, che determina lo Spirito.

L'angoscia si pone di per sé in posizione dialettica, immersa com'è nel niente e aperta verso il futuro come libertà. K., rifacendosi allo Hamann<sup>5</sup>, la definisce «un'*antipatia simpatica* che è una *simpatia antipatica*» (p. 36): il senso della formula paradossale è che l'angoscia è un desiderio diretto verso ciò che si teme così che parliamo anche di dolce angoscia e dolci tormenti, di angoscia strana, timida, ecc. L'angoscia non è la concupiscenza, accennata poco fa, e neanche la colpa: essa non è neppure un peso grave od una sofferenza incompatibile con la felicità dell'innocenza; l'angoscia è l'attesa, il presupposto, e perciò non ancora un atto. L'angoscia è quella piega dell'animo alla quale si fa presente la tentazione a cui segue la caduta. «Se un uomo, leggiamo nel "Giornale", potesse essere del tutto senza angoscia non sarebbe soggetto ad alcuna tentazione. Così io intendo il serpente che tentò Adamo ed Eva. Invero la forza del serpente è l'angoscia, e non è tanto la (sua) scaltrezza e malizia come tale che mette in agonia. L'angoscia è al massimo della potenza per mezzo del *niente*... L'angoscia è la possibilità di un primo riflesso, un bagliore ed un terribile incanto»<sup>6</sup>. Essa appare intensa nel fanciullo, nella donna e nei popoli che hanno conservato un carattere infantile, e si manifesta nella ricerca ansiosa del fantastico, del mostruoso, dell'enigmatico appunto perchè il suo oggetto è il «niente» che è stato indicato. Più l'uomo vive la sua condizione di spirito, come sintesi, più l'angoscia si sprofonda in lui e lo prende. «Se l'uomo, avverte K., fosse una bestia od un angelo, non verrebbe mai in angoscia. Ma invece egli è una sintesi, ed in quanto egli si angoscia e più profondamente si angustia, tanto più è grande come uomo. Ma qui – si badi bene – non si tratta più della semplice angoscia iniziale che porta l'uomo verso la sua esteriorizzazione, quanto dell'angoscia che l'uomo produce dentro di sé, come quando Cristo sopraffatto dall'agonia uscì nel lamento: «Triste è l'anima mia fino alla morte», e quando Cristo disse a Giuda: «Quello che hai da fare, fallo subito» (p. 156).]

È il precetto divino, la proibizione, che Dio diede ad Adamo e che ripete ad ogni nuovo uomo, che genera l'angoscia. La proibizione sveglia la conoscenza della libertà come possibilità. L'innocenza pare ormai svanita perchè si trova nell'angoscia in rapporto ormai con la proibizione ed il castigo; e l'angoscia si fa tensione del soggetto, tensione anch'essa ambigua che urge per il «salto» dall'innocenza alla colpa. È il «salto qualitativo» che è il *peccato*; per il peccato l'individuo è posto nella sua singolarità, incomunicabile, chiuso nel terribile segreto che lo isola rispetto a tutti e lo pone di fronte a Dio per supplicarlo a concedergli un altro «salto qualitativo», la fede e l'amore. «Ogni cosa nuova, egli ci dice, arriva per "salto" (*Sprung*). Il primo peccato, quello che è per eccellenza il peccato, accade nel salto dall'angoscia e pone per questo salto l'individualità; ed è per un salto ancora che vien distrutto il peccato»<sup>7</sup>. Per K. non vi è nulla di più ambiguo del «salto qualitativo», che egli oppone a Hegel e ad ogni forma di pensiero apollineo.

L'esistenza altro non è che il procedere ed il complicarsi dell'angoscia nei «salti» che incessantemente si susseguono. Essa è perciò la contraddizione sempre rinnovantesi e mai superata, poichè le possibilità dello spirito, come libertà, non si esauriscono mai: comunque si volga, sono sempre lì ad attenderlo, e l'attesa è appunto l'angoscia. La realtà dell'uomo si realizza per il salto nell'atto della «scelta», e la scelta è preceduta dalla possibilità della libertà (p. 44); questa si rivela sempre più come qualcosa di abissale (*abgründlich*), di inesauribile, cioè come potere puro e non come potere di scegliere il bene e il male. Coesistente con il «potere puro» è l'angoscia, la quale non è nè libertà nè necessità, ma piuttosto una libertà impedita. L'angoscia diventa così la vertigine della libertà di fronte al «salto» che è la scelta. Essa comincia quando la libertà, in quanto spirito, vuol porre la sintesi e, vedendo l'abisso delle proprie possibilità, si afferra alla sua finitezza per sostenersi. In questa vertigine la libertà va a fondo. Nel medesimo istante tutto è mutato, ed allorchè la libertà di nuovo si solleva si accorge che è divenuta colpevole. Il «salto qualitativo» – che nessuna scienza può spiegare – si pone fra questi due momenti. In altre parole: il *niente*, che è l'oggetto dell'angoscia allo stato d'innocenza, nel susseguirsi degli atti di scelta prende corpo sempre più. Il «niente» dell'angoscia, così per Adamo come per ogni individuo, va inteso, secondo K., come un complesso di presentimenti, che si riflettono in se stessi e che toccano l'individuo sempre più da vicino fino a provocare il salto qualitativo della scelta e perciò il peccato (pp. 57-58). L'angoscia è ciò che all'uomo, più che ad ogni altro animale, fa terribili e dolorose la nascita e la morte. Il suo compito è di mettere l'uomo di fronte alle alternative più temibili e di fargli imparare la più certa saggezza. Essa corrode ogni cosa del mondo finito e mette a nudo tutte le illusioni, fino alla morte, all'annientamento. Tutto è angoscia per K., anche l'Incarnazione. L'angoscia è il profondo della mezzanotte in cui nascerà il Redentore<sup>8</sup>.

C'è un'angoscia di fronte al bene e c'è un'angoscia di fronte al male. L'angoscia di fronte al bene, quando si rinchiude in se stessa e si rivolta contro la verità, è il *demoniaco*: esso – secondo K., che lo descrive in pagine di biblica efficacia – è servitù, difetto di vita interiore, improvvisità; è lo spirito che si ritira in se stesso, si affonda e tace...; vuol stare nella sua miseria; parla sempre da solo e non confessa mai. Fugge la luce chiuso nel suo segreto, in lotta disperata...<sup>9</sup>. Ma se la rovina comincia con l'attaccarsi a sè, la salvezza viene con il volgersi all'Altro che è il Trascendente: c'è anche il «salto» che è scelta del bene. L'angoscia, si è già visto, grazie al suo legame con il niente urge sempre per il «salto» dalla possibilità all'atto della scelta. E l'atto non si spiega che come «rottura», non quale semplice esercizio di necessità o libertà astratte; e l'angoscia che precede e segue la scelta, esprime la profonda essenza dell'uomo in quanto ad ogni istante, nel passare all'azione, egli si trova ad un tempo di fronte al male e all'Assoluto. All'angoscia è perciò insita la posizione della Trascendenza.

Possiamo riassumere il fin qui detto, ed annunziare il tema centrale di ogni analisi esistenziale, con il dire: «Se l'esistenza si attua nella scelta, l'esistenza per me non è ciò che sono ma ciò che divento. Io mi salvo quando, sollevandomi dal mio essere decaduto, mi muovo verso Dio»; ciò che per K. significava abbandonare la filosofia atea e ripristinare la religione, denunciare il Cristianesimo degenerato della Chiesa ufficiale (danese) ed accettare nella sua integrità il Cristianesimo originario. Due concetti, o categorie personali, caratterizzano questa fase risolutiva dell'esistenzialismo Kierkegaardiano: la *ripetizione* e la *contemporaneità*. «La Ripetizione (*Die Wiederholung*) è il titolo del saggio forse più poetico e scintillante del K.: in esso egli espone la sua categoria nel mostrare l'amore di un giovane – che è poi lui stesso – il quale passa attraverso i tre stadi della elevazione dell'esistenza, la immediatezza estetica, la riflessione etica e la religione<sup>10</sup>. Lo stadio religioso è l'unico degno dell'esistenza umana; quello estetico causa la dispersione che porta alla disperazione e lo stadio etico, se è preso sul serio, porta alla condanna di se stesso. Il momento più alto dell'etica si ha quando l'atto della scelta coincide con quello del pentimento. Se non che allora l'uomo, riconoscendo il proprio peccato a cui lo ha portato l'angoscia, è portato a rompere i legami che ha con se stesso e a mettersi in rapporto con l'Assoluto. A questo punto interviene la «ripetizione» che è una forma di mediazione concreta dell'essere, da sostituire alla mediazione astratta e vuota della «Aufhebung» hegeliana. La categoria della ripetizione è facile; poichè ciò che è ripetuto, è stato una volta, altrimenti non potrebbe essere ripetuto: ma è appunto il fatto di «esser stato» che dà alla ripetizione il carattere di una cosa nuova. La ripetizione è così un riprendersi dell'essere decaduto nel mondo e si compie essenzialmente nel *ricordare*: K. si richiama alla «anamnesis» platonica e meglio ancora avrebbe potuto rifarsi alla «memoria» agustiniana. Il «ricordare» così nel platonismo, come nell'Esistenzialismo è un interio|rizzarsi – *Er-innerung*, osserverà sottilmente Heidegger<sup>11</sup> – e quindi un ritorno dell'essere a se stesso mentre ed in quanto si muove verso l'Altro. La ripetizione è e rimane, leggiamo nel «Giornale» una categoria religiosa<sup>12</sup>: Dio è trovato non uscendo ma ritornando su di sè. Dio è invocato come il dirigente della vita, rispetto al quale anche il movimento religioso della ripetizione sperimenta una direzione univoca nella forma di un ritorno al

fondamento ontologico originario dell'esistenza creata. Il proprio di questa ripetizione ritornante non è un movimento di cerchi giranti su di sé, come invece si avrà in Nietzsche, nè un puro ricordarsi verso il passato che raccogliendo il passato nel presente è essenzialmente volto in avanti<sup>13</sup>. Il paradosso della ripetizione religiosa è – in netta differenza con la «memoria» della filosofia pagana – che essa non ricorda puramente ciò che è stato ma per mezzo dell'autentica ripetizione essa «si ricorda in avanti». Tutto si ripete in quanto in tutto si fa presente Dio e si pone per la coscienza il «salto qualitativo». Il «salto» avviene nell'«istante» (*Augenblick*), in quanto è il punto di inserzione di tempo e di eternità. La categoria dell'istante è fondamentale nel pensiero esistenziale ed in K. essa prepara quella della «contemporaneità» (p. 80 e segg).

Invero l'uomo non è solamente una sintesi di anima e di corpo, ma è anche sintesi di tempo e di eternità. Cos'è il tempo? La successione indefinita dell'istante attuale in un presente che viene da un passato e annunzia un futuro: passato e futuro non sono mai «sciolti» ma si toccano nell'istante del presente. E l'eternità cos'è? È l'istante anch'essa, un istante infinitamente pieno nella soppressione di ogni successione, l'istante diventa perciò il vero punto di contatto fra il tempo e l'eternità ed è un riflesso dell'eternità nel tempo. L'esistenza allora, che si attua nella «scelta», è lo stesso istante in quanto si viene a trovare entro e muove verso l'eternità, onde la creatura nell'atto della scelta si fa veramente presente a Dio; o piuttosto si apre con la ripetizione alla presenza di Dio e si fa a Lui contemporanea secondo una presenza che non ammette intermediari. Sul piano della fede cristiana, la scelta porta alla «contemporaneità» del credente singolo con Cristo, all'accettazione del paradosso dell'Incarnazione, della dottrina evangelica, della Passione e Morte del Salvatore. Come la ripetizione è una categoria efficacissima per confutare il paganesimo antico e moderno (Hegel), così la «contemporaneità» (*Gleichzeitigkeit*) «è la ribellione al decaduto Cristianesimo della Chiesa ufficiale, che si è interposta fra Cristo e il credente»<sup>14</sup>. Nell'uomo, sintesi di anima e di corpo, c'era un terzo termine operatore della sintesi ed era lo «spirito» (*Geist*); parimenti nella sintesi temporale, in cui si svolge l'umana esistenza, c'è un terzo termine che opera la nuova sintesi ed è l'istante, in quanto muove il tempo non più verso il passato, come l'*anamnesis*, ma verso il futuro avvenire e per esso verso l'eternità. Propriamente, la sintesi di tempo e di eternità non è una seconda sintesi, ma è l'espressione di quella prima secondo la quale l'uomo è una sintesi di anima e di corpo che è portata dallo spirito (p. 85). A ciò che prima era detto «possibilità», verso la quale spingeva l'angoscia, corrisponde nella dialettica temporale il *futuro*: il «possibile» è, per la libertà, il futuro, e il futuro è, per il tempo, il possibile. L'angoscia che è rivolta al possibile, è rivolta all'avvenire ed è – come si è visto – lo stato che precede il peccato, senza però riuscire a spiegare il peccato che irrompe (*hervorbricht*) anzitutto nel salto qualitativo. «Peccare» è vivere nell'istante per l'istante, è l'atto di che vive nel momento transeunte facendo astrazione dall'eternità (e da Dio). L'istante proiettato, nel suo movimento, verso l'eternità (e Dio): ecco ciò che può liberare l'esistenza dal peccato, ed in ciò consiste la novità e l'eccellenza incomparabile del Cristianesimo. Per il cristiano che si decide a vivere secondo il Vangelo, il futuro vale più del presente e del passato, e la vita «futura» è indicata con la «vera» vita, vita eterna: essa è indicata non come termine o punto d'arrivo, ma come «pienezza dei tempi» (*Fülle der Zeiten*) (pp. 86-87). Nello stadio religioso si realizza il contatto dell'esistenza con l'eternità per mezzo della «contemporaneità» che è, nella sua essenza, unione *indissolubile* di fede e di amore nella «sofferenza per la verità», e per questa via Kierkegaard spera la remissione dei peccati e la sospirata pace. Se l'angoscia è inizialmente lo stadio che precede il peccato, essa può diventare, quando si mette in connessione con la fede, il mezzo della salvezza: K. ha rinunciato a Regina perchè una volta che gli fosse stata accanto, gli avrebbe impedito di mettersi di fronte a Dio con tutta libertà, nella pienezza delle sue interiori «disponibilità», come direbbe G. Marcel. Il tipo dello stadio religioso è Abramo (in «Timore e Tremore»); egli è l'eroe della fede per la quale non esita a sacrificare il figlio della promessa; l'eroe della «ripetizione» è Giobbe che non si smarrisce, benchè l'anima tocchi il colmo dell'angoscia. Ma la fede non toglie il tormento della vita, piuttosto lo fa più acuto e suscita la «passione» che muove l'animo a ripiegarsi su di sé e a farsi soggettivo spingendolo sull'orlo dell'abisso. È il momento dei momenti, il salto dei salti, il paradosso estremo, quando tutto si fa buio e l'essere intero è pervaso da uno scotimento profondo. Allora non v'è altro rifugio che nell'*amore*: Dio-amore è l'ultima soluzione di Kierkegaard – soprattutto nell'itinerario meno complicato e più sincero del «Giornale» – all'angosciante mistero dell'esistenza. Alla luce dell'amore tutto si compone e si fa chiaro: «Bisogna non soltanto sopportare il dolore, ma vedere ch'esso è un bene, un dono dell'amore». «Assicurato da una garanzia che è una pienezza di felicità, che Dio è, malgrado tutto, amore, anche se io dovessi soffrire per tutta la mia vita: sì, una garanzia che è una promessa di felicità... Dio sia lodato, io sono stato sempre assicurato in una certezza beata che Dio è amore: niente è per me più certo»<sup>15</sup>. Al contatto di questa consolante realtà l'animo, anche se amareggiato dalle strette dell'angoscia e del peccato, si apre vittorioso alla gioia: «È per questo che la mia voce deve giubilare



più alta che la voce di una donna che ha partorito, più alta che il giubilo degli Angeli su di un peccatore che si converte, più gioconda che il canto degli uccelli al mattino. Poichè ciò che io ho amato, ho trovato; e se gli uomini mi levassero ogni cosa, se essi mi bandissero dalla loro comunità, io conserverei tuttavia questa gioia»<sup>16</sup>.]

Il peccato che straripa nell'angoscia, la scelta che porta al «salto» qualitativo della fede formano il nucleo inattaccabile della realtà del «singolo» e lo sollevano al di sopra e contro la moltitudine (*Menge*). Solo il «singolo» arriva alla consapevolezza della sua responsabilità: ed è solo il «singolo» che nell'arena della vita raggiunge il bravio. La «moltitudine», qualunque sia – quella di oggi o quella già morta, quella dei piccoli o quella dei privilegiati, quella dei ricchi o quella dei poveri – è la non-verità, assenza di pentimento e di responsabilità. Guarda, non si trovò neppur un soldato che osasse alzare le mani contro Caio Mario: ciò era la verità. Ma solo tre o quattro cameriere, le quali si sentivano come moltitudine ed in qualche modo potevano sperare che nessuna potesse parlare distintamente, che vi fosse o che desse l'inizio: esse hanno avuto il coraggio – quale non verità! – Ed è la prima non-verità, che la moltitudine non ha mani, mentre di regola ogni individuo ha due mani; e mentre pertanto egli, come singolo leva le sue due mani su Caio Mario, così sono le due mani di questo singolo e per nulla le mani del suo vicino, e tanto meno quelle della moltitudine che non ha mani. La seconda verità è che la moltitudine è più vigliacca di ogni singolo ed ogni singolo quando entra nella moltitudine aggiunge la sua vigliaccheria a quella degli altri e non ha il coraggio di alzare le mani su C. Mario e neppure di riconoscere che non ha coraggio... La moltitudine è quindi la non-verità. Per questo Cristo fu crocifisso, perchè egli non aveva niente da fare con la moltitudine; benchè si prestasse a tutti, Egli in nessun modo volle aver in aiuto una moltitudine: non fondò un partito, non lasciò nessun voto, ma volle essere| ciò che era: la verità che appartiene al «singolo»<sup>17</sup>. Il «singolo» è la categoria religiosa, la categoria cristiana per eccellenza: essa è decisiva per il Cristianesimo di oggi (contro l'idealismo) come per quello di ogni tempo.

*Esistere*, nell'itinerario Kierkegaardiano, è essere in angoscia per il niente e per il peccato; è scegliere nell'istante per l'eternità; è essere appassionato; è divenire; è essere isolato – singolo e persona – ed essere soggettivo: è sapersi peccatore e riconoscersi sempre in torto davanti a Dio, credere in Lui, soffrire per Lui, amarlo, in una presenza che nessuno può impedire<sup>18</sup>. In mezzo a non pochi elementi caduchi, facilmente visibili e dovuti in prevalenza all'eccessivo teologismo, Kierkegaard ha delineato con tratti sicuri pressochè tutti i «motivi» di ciò che sarà poi l'Esistenzialismo nella sua forma compiuta: non solo i «termini» più caratteristici, ma anche le movenze più sottili dell'analisi esistenziale si trovano da lui adombrate e qualche volta perfettamente intuite. Occorreva soltanto che il decisivo fallimento dell'Idealismo da una parte, e dall'altra l'incontro nei temi esistenziali con le intuizioni di un Dostojewskij e di un Nietzsche, portassero a maturità e diffondessero nella coscienza europea l'eccezionale messaggio del «solitario del Nord».

## B. – DOSTOJEVSKIJ (1821-1881)

C'era nel pensiero Kierkegaardiano un nucleo di valore universale e che attendeva solo l'ambiente propizio e la materia adatta da arroventare per la formazione di un'umanità meno pretenziosa ai futuri ideali è più conscia| dei suoi limiti: il tema dell'esistenza come realtà soggettiva, sospesa nella tensione di un atto imminente ed insieme sempre in pericolo di fallire e di perdersi. E c'era anche un nucleo a sfondo schiettamente personale, il tema religioso di cui è tutta imbevuta l'esistenza, dall'angoscia del peccato fino al «salto» nell'atto di fede in Dio: nucleo che in Kierkegaard s'immedesima con il tormento stesso che lo agitava ed era solidale – nella soluzione che «egli» cercava – punto per punto con il primo. Ma a chi si avvicinava al suo pensiero, muovendo da altri climi spirituali e da situazioni personali meno doloranti, i due nuclei o temi – quello, esistenziale e quello religioso – potevano apparire facilmente dissociabili e furono di fatto, con il risorgere dell'analisi esistenziale agli inizi di questo secolo, energicamente dissociati. Si potrebbe così parlare di una destra e di una sinistra kierkegaardiana a seconda che il significato dell'esistenza viene cercato sul piano teologico della grazia e della fede in Dio, oppure sul piano umano e mondano del contenuto temporale dell'esistenza. Mediatori, inconsapevoli pare, per questa universalizzazione del tema esistenziale e per la dissociazione accennata, vengono riconosciuti il romanziere russo Dostoevskij ed il poeta-filosofo Nietzsche: due voci assai distanti nel tono e negli intenti ma che s'incontrarono – l'una anzi ebbe un'influenza diretta e positiva sull'altra – nello scandagliare con spregiudicata sincerità gli abissi più riposti dell'animo. Il primo, a traverso l'analisi che coglie le anime nella nudità di una vita immediata, ed il

secondo con il messaggio di una prosa poetica, tutta folgori e stridori, preparano quell'ambiente di ribellione spirituale che ebbe la sua espressione speculativa nella Kierkegaard-Renaissance dell'Esistenzialismo tedesco ed i riflessi pratici in una concezione della vita che proclama il fallimento di tutti gli ideali e non crede più che a se stessa. Si tratta di un contributo originale e decisivo ed ancora poco noto: per questo li ricordiamo con qualche cura.

I romanzi di F. M. Dostojevkij (1821-1881), non meno delle meditazioni filosofiche di Kierkegaard<sup>19</sup>, descrivono il ritmo di una tragica crisi interiore che vuol chiarificarsi in una armonia e consonanza fra l'interno e l'esterno, ma che viene risospinta in abissi sempre più profondi ogni volta che cerca di distendersi e posarsi. E c'è anche la coincidenza, notata dai critici, che in D. come in Kierkegaard il pensiero sgorgò come espressione di un'angoscia personale, causata in lui dalle sofferenze della deportazione in Siberia e degli assalti dell'epilessia, che dava alla sua vita un tremito mortale. Il carattere di tale angoscia, secondo i testimoni consisteva in ciò, che egli si sentiva come colpevole, quasi che gravasse su di lui – come Kierkegaard sentiva su di sé – una colpa sconosciuta, un grande misfatto.

L'avversario che contrasta il passo alla vita non è più una filosofia od un sistema, ma è la società nelle sue forme storiche, con la gabbia ferrea delle istituzioni intangibili, con la complicata gerarchia degli ordinamenti che anticipa ad ognuno, fin dal primo istante, ogni movimento dell'esistenza. Il «singolo» si trova a vivere e a pensare come la sua condizione sociale lo fa vivere e pensare: favorito non di rado contro i suoi meriti, livellato e condannato il più spesso senza colpa, secondo i casi. L'uomo normale sarebbe l'uomo legale, rispettoso dell'ordine costituito, l'uomo che, di fronte alle infinite possibilità dell'esistenza rinuncia a tutte per vincolarsi ad una sola, a quella nella quale effettivamente si trova, senza alcun merito o demerito. Il problema tremendo che D. pone in ogni romanzo è quello di ogni moralista il problema dell'ordine: l'ordine è un puro «risultato» storico, oppure ha le sue radici in esigenze superiori e sempre presenti della natura? D., come vedremo, sta per la seconda alternativa, ma per cogliere la sua soluzione egli innalza al paradosso, alle tensioni più laceranti le forze del male, del disordine, del caos.

L'umanità, che Kierkegaard aveva prospettata nel modesto giro di un'autobiografia mezzo poetica e mezzo filosofica, si presenta in D. nella universalità dei suoi impulsi che si ergono e vogliono andare al di là del segno con impeto di follia: la salute sarà indicata al di là, tanto dell'ordine esteriore, come del cieco dispiegamento di potenza, e collocata in un ordine che non ammette condizioni di privilegio. Per questo si è notato che i romanzi dostojevskiani hanno l'impronta di una filosofia, mascherata dal dialogo e dalla vicenda ove i personaggi eccezionali parlano più con se stessi che con gli altri e nel dialogo esteriore continuano il monologo interiore. Sempre sospesi sul vuoto e minacciati dall'annullamento, essi traggono dall'interno forze gigantesche per una affermazione che abbia qualche aspetto di soluzione: coscienze dialettiche e complesse, hanno momenti di chiarezza angelica e pause di tenebra infernale e ciascuna si muove a sé, in un isolamento di potenza, sotto la pressione di una corrente che sale prepotente dall'interno ed a cui fanno di non poter contrastare senza tradire quella che essi pensano sia la propria «missione» nel mondo. Figure allucinanti e piuttosto maschere che uomini in carne, i suoi protagonisti quando si fan dappresso e svelano il proprio intimo, offrono un volto in pianto od un'anima in spasimo quasi a chiedere un po' d'indulgenza od almeno di comprensione: per lo più relitti sociali e presi dai bassifondi o tarati psichici, essi sono capaci, nell'atto stesso del delitto e dell'aberrazione, di tali atti di squisita bontà a cui l'uomo cosiddetto legale e normale non riesce neppure a pensare. Ciò era per D. una persuasione, vissuta e vista, e lo dichiarava: «Io sono pronto per il primo a testimoniare che nel più ignorante e soffocante degli ambienti, in mezzo a questi sofferenti (i deportati siberiani) ho incontrato tratti del più fine sviluppo spirituale»<sup>20</sup>. È come se questi buttati fuori della legge e dell'ordine cercassero di rientrarvi rompendo, con uno sforzo estremo di tutto l'essere, le maglie della tradizione e della morale positiva fatta ad essi ingiusta; e fatti essi migliori, sollevare l'esistenza di tutti alla dignità che può venire solo dal vigore della mente e dalla bontà dell'animo.

Questa, che può dirsi una nuova interpretazione della doppia faccia dell'anima, è delineata con movimenti inauditi, che son fiamme e tenebre, nel racconto breve e quasi monologo, le «Memorie del sottosuolo»: il titolo stesso è un accenno esplicito al dualismo dei personaggi nei quali operano a strati distinti, con alternative imprevedute e sconcertanti, il cosciente e il subcosciente. Le persone di rilievo nel racconto – Ordinov, Katia, Lisa – sono costituzioni epilettiche: quasi senza preavviso, ad un istante che è di terrore e di gioia violenta, il «male divino» che fermenta nel fondo, dà all'azione e alla forma di vita accettata nella fase conscia una deviazione brusca fino a mutarsi nel contrario. Questi uomini dei «primi impulsi» – come sono stati chiamati – non sono mai anime volgari, ma sempre di eccezione, anzi gli unici spiriti sensibili al tremito delle «forze sotterranee» e i soli coraggiosi nel portarle a galla e nell'immetterle nell'azione. Eccone una

presentazione fatta da Ordinov in un monologo: «L'uomo di primo impulso è, secondo me, l'uomo vero, normale, come lo desiderava la sua tenera madre, la Natura. Sono gelosissimo di quest'uomo. Egli è stupido, ne convengo, ma chissà? L'uomo normale forse dev'essere stupido. Forse questa bestialità è una bellezza». In questo stesso racconto o messaggio dal sottosuolo, Katia – la protagonista femminile della prima parte – si adopera in atti di squisita umanità ed eroica abnegazione per alleviare le sofferenze del prossimo: eppure nella sua breve vita – essa stessa lo confesserà – c'è il rimorso orrendo di esser stata complice nella soppressione del padre e di aver amareggiato di cocenti allusioni gli ultimi giorni della madre. Lisa – protagonista femminile della seconda parte – è una povera anima che si è perduta per mancanza di affetto; essa si dilania nello spasimo di convulsioni atroci al primo richiamo che sente verso il bene, in uno sforzo supremo di resistenza. Ma quando, alla seconda occasione, il moralista improvvisato – che è poi Ordinov – cambia stile, la deride con cinismo nei buoni propositi nascenti, e poi impreca a se stesso e agli uomini che non lo lasciano essere buono, Lisa è lì, senza alcuna agitazione, senza risentimenti per le offese, lo compassiona nel suo dolore con un sentimento pacato e umile di essere – lei – la più indegna fra tutte le creature a cui non si può ormai fare più ingiuria alcuna. Fra le spine dell'abiezione, spuntano rose della più fine umanità: contrasti impensati che esprimono, nell'ambiente di D., quell'«ambiguità» radicale che è, nel pensiero esistenziale, la struttura del «vero» essere dell'uomo. Ambiguità appunto sempre sospesa e imprevedibile nei suoi movimenti, la quale rivela un dualismo interiore che è uno sdoppiamento di forze che stanno di fronte e si contendono il passo ma che non riescono a superarsi.

La tesi ha la più drammatica e forse più penetrante dimostrazione in «Delitto e castigo». Il protagonista, Rodion Raskolnikov, è portato a sopprimere la vecchia usuraia non tanto dall'apparente progetto di migliorare la sua condizione esteriore, quanto – come ha ben visto il Merezkowskij – da una sfida fatta a se stesso che anch'egli sarebbe capace di essere un uomo..., che avrebbe la forza di oltrepassare l'ostacolo, di uccidere non una vecchia, ma un principio. Se non che il diavolo, operante nel subconscio, che lo condusse in casa della vecchia, gli fece anche capire che egli era una canaglia non diversa dalle altre, e che perciò non aveva alcun diritto di andarvi... Dal cozzare di queste allucinanti constatazioni, si spiega la seguente condotta, quanto caotica all'esterno, altrettanto scaturiente da uno sviluppo interiore coerente e inflessibile, suo malgrado. Così dei frutti ripromessi dal delitto non fa alcun uso, ma li sotterra sollecitamente e con cura; anzi, appena consumato l'assassinio, si priva dei suoi pochi spiccioli per sollevare le prime sofferenze che incontra per via. È un omicida di una razza speciale, finora sconosciuta: che soffre e singhiozza di fronte ai casi pietosi, che si priva del necessario e patisce l'indigenza per consolare i derelitti e i condannati al pianto e alla morte di fame: che ha un'intuito infallibile della bontà e dell'onestà e che sbarra, con impeto di bene, il passo alla doppiezza volpina degli egoisti quando non arrossiscono di portare nel fango e nel dolore i miseri pur di procurare a sé la maggiore quantità di piacere. Empio e sovversivo, si commuove al saluto di Póletscha, la piccola orfana dell'ubbriacone da lui soccorso, e si raccomanda alle preghiere di quell'innocenza sventurata: «Sapete pregare? – Sicuro che sappiamo pregare! E da parecchio tempo anche! Io, come più grande prego mentalmente, ma Kolia e Livotscha dicono le preghiere a voce alta, con la mamma. Essi recitano dapprima le litanie della Vergine Santissima, poi un'altra preghiera: “O Dio, concedi il tuo perdono e la tua benedizione a nostra sorella Sonia...”. – Io mi chiamo Rodion, Poletscha; nominatemi qualche volta nelle vostre preghiere: “Perdona anche al tuo servo Rodion”; niente di più» (P. II, 7). Raskolnikov è la personificazione forse più aderente all'intimo spirito della tesi dostojevskiana: lotta alla morale comune ed esteriore che comporta tanto peccato e tanto vizio, un'immensità di umiliazione e d'offesa che non permette di esser buoni a coloro che meritano e vorrebbero esserlo, e non di rado anche lo sono, più degli altri.

Accanto a lui, Sonia, la sorella maggiore di Polétscha è la creazione più delicata dei romanzi dostojevskiani: l'anima femminile più interiore, secondo una felice frase del Guardini<sup>21</sup>. Si può ben dire che, per D., essa è l'espressione dei Figli di Dio e per quel mistero del regno di Dio che viene rivelato ai piccoli e agli umili e non ai grandi e ai sapienti: accettare pubblicani e donne perdute ed escludere i (pretesi) giusti e rispettabili. Così essa è un figlio di Dio in quella particolare forma nella quale consiste la incomprendibilità della divina disposizione. Essa è senza difesa nel mondo e circondata nondimeno dalla difesa più profonda del Padre. Personificazione dolorante del più schietto realismo cristiano, Sonia deriva dalla fede in Dio la certezza che l'uomo a traverso il dolore serve al trionfo del bene. Per contendere alla morte di fame i piccoli fratelli e la matrigna ammalata, abbandonati e rovinati dal secondo marito di questa – l'ubbriacone a cui si è fatto cenno – essa accetta la proposta d'incontrare lo strazio della morte morale. Le sue labbra non hanno mai una parola di sdegno, neppure quando la sventura e la malignità si accaniscono nell'acuire le sofferenze dei suoi famigliari<sup>22</sup>. Alle invettive di Raskolnikov che fa gli ultimi sforzi per giustificare la sua ribellione, ella

oppone la sua incrollabile fede: alla sfida blasfema che egli le lancia nel momento più straziante della sua esistenza: «Ma che fa Iddio per te?... – «Egli fa tutto», mormora Sonia rapidamente guardando per terra. Alla proposta di sopprimere l'ignobile Luscin, che le aveva teso l'inganno dei cento rubli per avere un argomento palese di malfamarla, essa reagisce protestando che i diritti sulla vita appartengono solo a Dio. È Sonia che rivela a lui, assassino per teoria, l'immoralità orrenda del suo atto, lo decide a costituirsi e lo persuade ad accettare l'espiazione per il ritorno ad una nuova vita. «Che tortura gemette Sonia, – Che fare ora, che fare? dimmelo tu... – Che fare? esclamò la fanciulla, slanciandosi verso di lui. Alzati!... Va subito immediatamente, alla più vicina crocevia, inginocchiati e bacia la terra che hai insozzata, poi volgiti da ogni parte e grida a tutti: «Ho ucciso!». Dio allora ti renderà la vita. Vi andrai, di', vi andrai? – Tu vuoi dunque che io vada in galera, Sonia? – Bisogna che tu accetti l'espiazione e ne sia rigenerato. – No, Sonia, io non andrò a denunciarmi. – E vivrai? Come farai a vivere così?... Come potrai sopportare la presenza di tua madre e di tua sorella? Che diverranno esse ora? Ma che dico più mai? Tu hai già abbandonato tua madre e tua sorella. Ecco perchè hai spezzato i legami che ti univano alla tua famiglia! O Signore, – esclamò – eppure egli capisce tutto questo! Ebbene come si fa a stare separato dal consorzio umano? Che ne sarà ora di te?». – Qui è il centro del romanzo e la soluzione sarà quella prospettata da Sonia. Essa poi lo seguirà nell'espiazione, ed impiegherà la piccola fortuna sopravvenutale per alleggerirgli la durezza della prigionia e moltiplicargli le attenzioni più affettuose: martire volontaria di puro amore, dapprima trascurato da lui e offeso anche, poi vittorioso e trasfigurato alla fine in sacro amore di sposa. Perfino i loschi compagni del detenuto obbediscono alla tesi centrale: quando vedono la fragile creatura passare a traverso i cortili in visita al suo protetto, quei ceffi, rotti ad ogni vizio, si volgono a salutarla con l'affettuoso rispetto di timidi fanciulli: «Sonia Semenovna, tu sei la nostra tenera e diletta madre». Più o meno, tale è il ritmo – dialettica di luce e di tenebra – anche degli altri personaggi, compreso il sudicio Svidrigailof.

Raskolnikov è il primo teorico della teoria del «superuomo» e Nietzsche riconobbe espressamente che D. era stato l'unico scrittore europeo da cui avesse imparato qualcosa<sup>23</sup>; la teoria toccherà le espressioni più ciniche e violente in Ivan dei «Fratelli Karamazoff» in Kirillov e Stauroghin dei «Démoni». Già nell'articolo, che mette la polizia in sospetto per lui circa l'assassinio della vecchia, Raskolnikov dichiarava che gli uomini sono divisi in *ordinari* e *straordinari*. I primi devono vivere nell'obbedienza e non hanno diritto di violare le leggi...; i secondi hanno diritto di commettere tutti i delitti, di trasgredire tutte le leggi per la ragione che sono uomini straordinari. Più chiaramente: «L'uomo straordinario ha il diritto di autorizzare la sua coscienza ad oltrepassare certi ostacoli nel caso in cui la realizzazione della sua idea lo esiga. Così Newton avrebbe avuto il diritto, anzi il dovere di sacrificare una, dieci e più esistenze quando... ciò fosse stato necessario per affermare la sua scoperta. E tutti i legislatori sono stati dei delinquenti, perchè dando nuove leggi, hanno necessariamente trasgredito le antiche. Essi non indietreggiarono dunque dinanzi allo spargimento del sangue quando questo poteva loro esser utile». Noi, occidentali e italiani, ci aspetteremmo un qualche richiamo al «Principe» machiavellico, soprattutto quando Raskolnikov conclude: «In conseguenza, non solo tutti i grandi uomini, ma anche quelli che di poco s'innalzano sopra il livello comune, devono essere più o meno delinquenti!» La tesi è ripresa alla presenza di Sonia, stupita e paurosa del suo farneticare: «Che fare? Bisogna tagliare la gomena una volta per tutte e andare innanzi a qualunque costo... La libertà è il potere, ma specialmente il potere! Regnare su tutte le creature tremanti, su tutto il formicaio... Ecco lo scopo!». – E più tardi, al colmo del delirio: «Ora so, Sonia, che quegli solo che possiede una possente intelligenza può essere il padrone degli altri (che sono tutti stupidi). Chi osa molto, ha ragione. Mi son convinto che il potere è dato a colui che osa chinarsi per prenderlo... Quando io mi chiedevo se avevo diritto al potere, sentivo bene che il mio diritto era nullo, perchè osavo farne oggetto di domanda. Quando mi chiedevo se una creatura umana fosse o no un verme schifoso, io sentivo benissimo che non lo era per me, ma lo era bensì per l'audace che non se lo sarebbe neppure chiesto, e sarebbe proceduto oltre senza tormentarsene lo spirito (P. IV, 3; P. V, 4).

In Kirillov e Stauroghin la legge di violenza arriva alla negazione di ogni morale e alla professione di un ateismo radicale che si afferma nella coerenza dell'autoannientamento – il suicidio. Figure che D. si diverte a muovere in un'atmosfera paradossale ove si alternano il tragico e il ridicolo: quando parlano, però, hanno tale una passione ed una profondità, sia pur nella distruzione, al confronto delle quali le interminabili perorazioni di Zarathustra sembrano delle chiacchierate da ciarlatano.

Russia insegna! A mezza via fra i «buoni» e i «distruttori», ci sono gli slavofili di cui Sciatov davanti a Stauroghin recita la professione di fede. «Nessun popolo si è mai organizzato sulle basi della ragione e della scienza. I popoli si formano e si muovono per un'altra forza imperiosa e dominante, la cui provenienza è

ignota e inspiegabile..., la forza del desiderio inalterabile di arrivare al fine e nello stesso tempo la forza che nega un fine. È la forza della continua e incessante affermazione della propria esistenza e della negazione della morte. Lo spirito della vita, come dice la S. Scrittura, è il “fiume dell’acqua viva” del cui esaurimento ci minaccia l’Apocalisse. Il principio estetico come dicono gli artisti, il principio morale come dicono i filosofi. “La ricerca di Dio”, come semplicemente dico io. Lo scopo di ogni movimento di ogni popolo è sempre stato in ogni periodo della sua esistenza soltanto una ricerca di Dio, di un Dio proprio e della fede in lui, come nell’unico vero Dio. Dio è la personalità sintetica di un popolo, dal suo principio alla sua fine. Finora non è mai avvenuto che tutti i popoli, o almeno una gran parte di essi, avessero il medesimo Dio, ma ogni popolo ne ha sempre avuto uno proprio. Quando gli dèi cominciano a diventare comuni è un indizio dell’abolizione della nazionalità. Quando gli dèi cominciano a diventare comuni, muoiono, muore la fede in essi e muoiono gli stessi popoli. Più un popolo è forte, più il suo Dio è esclusivamente suo. Non è mai esistito finora un popolo senza religione, cioè senza la coscienza del bene e del male, e la stessa definizione del bene e del male è diversa in ogni popolo. Quando la definizione del bene e del male comincia a diventare comune a molti popoli, essi decadono e la differenza tra il bene e il male comincia a poco a poco a cancellarsi e poi scompare del tutto... “Voi abbassate Dio – gli dice Stauroghin – considerandolo come un semplice attributo del popolo...”. Al contrario – replica Sciatorov – io inalzo il popolo fino a Dio. Ma non è sempre stato così? Il popolo è il corpo di Dio. Ogni popolo rimane finché conserva il proprio Dio ed esclude senz’alcun compromesso tutti gli altri dèi del mondo; finché crede che il suo Dio vincerà tutti gli altri e li scaccerà dal mondo... Se un grande popolo non ha la fede di essere l’unico portatore della verità (proprio l’unico ed esclusivo), se non crede di essere il solo capace e chiamato a risuscitare e a salvar tutti per mezzo della propria verità, quel popolo cessa immediatamente di essere un grande popolo e si riduce a materiale etnografico. Un vero grande popolo non può mai rassegnarsi a rappresentare una parte di secondo ordine nell’umanità, e nemmeno una di primo ordine, ma unicamente ed esclusivamente la prima. Il popolo che ha perso questa fede non è più un popolo. Ma la verità è una sola; quindi soltanto un solo popolo può conoscere il vero Dio, nonostante che gli altri popoli abbiano pure avuto i loro dei grandi ed esclusivi”. – “A proposito, – interloqui Stauroghin, permettete che anch’io vi ponga una domanda: credete o non credete in Dio? – Io credo nella Russia, credo nella sua ortodossia”. Credo nel corpo di Cristo... Credo che il nuovo avvento si compirà in Russia... credo... – “Ma in Dio, in Dio? – “Io... io crederò anche in Dio” – (*I Démoni*, Parte II, 7). Quali pensieri enormi commenta da buon cattolico il Guardini: pare che siano stati pensati oggi<sup>24</sup>; e a dieci anni di distanza essi acquistano dolorosamente il linguaggio vivo e tagliente di una minaccia che incombe da ogni parte. Il genio russo in fatto di analisi introspettive, bisogna riconoscerlo, ha avuto intuizioni che noi intravediamo appena ora.

C’è stata qualche oscillazione fra i critici circa il significato intimo dell’opera dostojevskiana. Qualcuno ha pensato ad una fatalità di male incombente sull’esistenza umana senza rimedio: il dualismo interiore e lo sdoppiamento psichico dei suoi personaggi non sarebbe superato; il suo Cristianesimo sarebbe ad un passo dal naturalismo e c’è l’avversione a Roma nella potente leggenda del Grande Inquisitore, narrata da Ivan Karamazoff<sup>25</sup>. Qualcuno preferisce distinguere diverse tappe corrispondenti ai grandi romanzi. Indubbiamente D. è uno spirito complesso e non si comunica mai per intero: lo confessò egli stesso che non gli fu mai possibile il farlo. Tuttavia il significato fondamentale, il punto d’arrivo della sua opera di pensatore nei drammi umani – a parte il suo apprezzamento estremamente ingenuo del Cattolicesimo romano – ci pare non possa lasciar dubbi. Per D. è il bene che vince e che ha da vincere. La tragica e goffa fine di Kirillov e Stauroghin, precursori dei «Senza Dio» contemporanei, sono la confutazione anticipata dell’immoralismo e ateismo nietzschiano, dell’umanitarismo massonico, dell’illusione laica di ogni colore<sup>26</sup>. Sonia non può comprendere perché il singolo rivendichi a sé il diritto di uccidere, perché l’uomo la giustizia la deve lasciar fare a Chi è sopra di lui: il destino di ogni creatura umana appartiene solo a Dio, è la sua tesi ed è anche la tesi di D. che affida nelle piccole mani della sua eroina la soluzione del doloroso garbuglio. L’epilogo di «Delitto e castigo» è significativo per la restaurazione in integro dei valori morali e religiosi: accettazione dell’espiazione e ritorno alla vita nell’ordine, anche se poi non ha portato in effetto la promessa, e forse già abbozzata, «seconda storia, la storia della lenta rinascita di un uomo, della sua rigenerazione progressiva, del suo graduale transito da una vita all’altra». Accanto agli empî, vi sono gli «spirituali», non solo Sonia ma anche il «Pellegrino», l’«Arcivescovo Tichon» (*Démoni*), lo starets Zosima e Aliosha (*Fratelli K.*), il principe Myskin (*l’Idiota*). Anche nel celebre discorso a Puskiv, D. difende i diritti sacri della morale cristiana con la difesa della fedeltà di Tatiana, la giovane sposa sacrificata: «È vero che l’ha sposato per disperazione ma adesso egli è suo marito e il suo tradimento lo coprirebbe di disonore, di vergogna e lo condurrebbe alla tomba. Può l’uomo fondare la propria felicità sull’infelicità altrui? La felicità non è soltanto



nei piaceri dell'amore, ma in una superiore armonia dell'animo»<sup>27</sup>. E come nel primo, così nell'ultimo grande romanzo (*I fratelli Karamazoff*) è il bene che trionfa nella purezza e nella estrema dedizione di Aliosha, la creatura prediletta dello starets Zosima ed il tipo di apostolo della nuova Russia quando regnerà in tutti l'amore. Allora, «anche Ivan, quando si sveglierà, saprà che *non tutto è permesso*» (lib. X, epilogo). In D. c'è la reazione spasmodica di un Cristianesimo, sinceramente sentito anche se anemico, per salvarsi dal nichilismo che la negazione della vita soprannaturale portava dall'Occidente e che troverà l'espressione scultorea nel neo-paganesimo nietzschiano. È vero che egli s'indugia nella presentazione del delitto e della malavita, che preferisce i soggetti anormali e quasi si compiace di rimuovere i fondi limacciosi della natura, ma il suo non è il procedere dell'esteta tollerante: vuol essere piuttosto la franchezza del chirurgo che mette allo scoperto, senza ipocrisie, le parti infette e denuncia le ultime cause dello squilibrio funzionale o magari della crisi mortale. Il «senso» autentico dell'esistenza è stato portato da D. ad una intensità che non fu più toccata: e forse, nella direzione da lui tentata non ammette più continuazione.]

### C. – NIETZSCHE (1844-1900)

Se si toglie dall'opera di Dostojevskij la profonda convinzione delle forze del bene, la fiducia nel segreto governo della Provvidenza che dirige le vicende umane e veglia sul destino dei buoni contro lo scatenarsi delle forze del male, resta l'affermazione potentemente colorata delle forze irrazionali e della sconfinata libertà di male della volontà umana fino alla possibilità della sua autodistruzione. Il passo avvenne con Federico Nietzsche, ed il suo pensiero è stato il fermento indispensabile per la ripresa del tema esistenziale in un secolo, come il nostro, di fastidio e di noia senza fine.

Prodotto di una mente vulcanica ed insieme straordinariamente lucida, anche la sua opera – come quella di Kierkegaard e Dostojevskij – vuol essere una «filosofia sperimentale» della vita vissuta nella sua immediatezza, senza veli, contro ogni tradizione, al di là di ogni morale positiva. L'essere è l'uomo: niente v'è al di sopra di lui e ciò che è al di sotto è per lui. L'uomo ha da essere uomo e il dio di se stesso, altro non può essere ed in altro non può consolarsi perchè «Dio è morto» (*Gott ist tot*): gli uomini tuttavia continueranno a venerare in qualche caverna la sua ombra, ma «noi dobbiamo vincere anche la sua ombra»<sup>28</sup>.

L'unica legge dell'uomo sono le forze della sua natura ed il suo essere autentico nel viverle in «libertà» al massimo grado di tensione: deve sparire perciò ogni morale perchè estranea alla realtà e contro la natura. «Tutto è permesso» è la massima dell'intellettuale Ivan e N. | lo ripete: «Alles ist erlaubt». Da essa il servo Smerdiakoff trae, dopo il parricidio, la conclusione d'impiccarsi perchè «se Dio non esiste, non c'è virtù perchè sarebbe inutile». E nell'allucinazione diabolica Ivan dice a se stesso: «Se Dio e l'immortalità non esistono, è permesso all'uomo che si regoli secondo i nuovi principi e di divenire – come dice anche il suo collega Kirillov nei «Démoni» – l'uomo-dio. Potrebbe quindi con cuor leggero oltrepassare tutti gli ostacoli della morale antica che riduceva l'uomo allo stato di schiavitù. Per Dio non vi sono leggi: Iddio è dappertutto al suo posto: *tutto è permesso!* Questa frase riassume tutta la legge!»<sup>29</sup>.

Bisogna proclamare e riconoscere l'innocenza del divenire e decidersi ad annientare ogni legge – soprattutto la legge cristiana – se si vuol liberare la vita: alla «morale da schiavi» occorre sostituire la libera espansione dell'istinto (*Trieb*). La libertà in senso cristiano, ed anche in Kant, implica e si costituisce come rapporto alla trascendenza di Dio e della sua legge: «essa è intrinsecamente la possibilità di una natura finita, ha il suo limite dinanzi alla trascendenza (ed abbisogna dell'incomprensibile origine al limite, si chiami esso grazia o autodonarsi); per essa l'uomo decide ciò che per la sua vita ha significato eterno: in altre parole, essa è storicamente come unità di temporalità e di eternità, come decisione che da se stessa è solo apparizione e preparazione dell'essere eterno»<sup>30</sup>. Questa libertà N. la rigetta, e si richiama senza scrupolo a Spinoza: bisogna «fare per fare», essere sè medesimo, sè medesimo misurare secondo la propria Misura e il proprio Peso, ecco l'unico imperativo categorico. La morale è l'istinto della «mandra» e non dell'uomo libero, essa è un prodotto storico a vantaggio particolare di qualche terzo. Per mezzo della morale l'individuo viene indotto ad essere una singola funzione della mandra, e ad attribuirsi valore soltanto in quanto esso sia e rappresenti cotesta funzione... La moralità è l'istinto della mandra nell'individuo.

Anche il rimorso, indispensabile alla morale, è un effetto dell'istinto della mandra e la volontà libera vi è considerata come la causa responsabile... –, ma è in ciò appunto che noi abbiamo modificato i nostri criteri elementari<sup>31</sup>. Perciò noi immoralisti siamo oggi l'unica forza che non usa alleanza per arrivare alla vittoria. Non abbiamo bisogno della bugia... Noi arriveremo alla potenza senza verità. Il testo introduce ad un concetto nietzschiano del conoscere. Conoscere non è contemplare un oggetto, dato come al di là del

soggetto e che importi il riconoscimento di una regola per agire, ma conoscere è il realizzare al massimo la forza prorompente degli istinti: pensare è «proiettare l'azione», vale a dire esso si riduce «ad un certo rapporto reciproco fra gli istinti»<sup>32</sup>. Gli spiriti contemplativi sono degli inutili e degli illusi. Invece «noi, che pensiamo e sentiamo, siamo di quelli, i quali incessantemente *fanno* qualcosa che non esiste ancora: tutto questo mondo perpetuamente in aumento, di apprezzamenti, di colori, di pesi, di prospettive, di gradazioni, d'affermazioni, di negazioni. Questo meraviglioso poema è creato da noi, viene... ridotto in carne e realtà e persino trasmutato in quotidiana esistenza dai cosiddetti uomini pratici... Il Mondo non ha alcun *valore* in se stesso, perchè la stessa natura è senza valore alcuno: siamo stati noi quelli che glielo abbiamo conferito e donato, poichè siamo stati noi che abbiamo creato quel mondo che interessa in qualche modo gli uomini»<sup>33</sup>.

Dottrina, che viene raccolta nel principio della «volontà di potenza» (*Wille zur Macht*) che sta alla base della teoria del «superuomo» (*Das Uebermensch*). La «volontà di potenza» è lo stesso istinto vitale in cui la vita concentra le sue forze, considerato come spontaneità che ha da sorpassare gli ostacoli: è volontà per il rischio e per il pericolo. Essa è la sostanza intima operante nel cosmo e la sorgente inesaurita di tutte le energie, ma solo nell'uomo essa può riuscire ad espandersi in pienezza e libertà. A questa pienezza tendono prima l'«uomo nobile» e poi il «super-uomo». L'«uomo nobile» è la preparazione del «super-uomo»: esso è il singolo che agisce per sé e che già si adopera per liberarsi dai pesanti errori delle rappresentazioni morali, religiose e metafisiche. Tuttavia, per un complesso di circostanze, egli non riesce a portare completamente a termine l'impresa: occorre lasciare il passo al «superuomo». Lo scopo di tutta la natura è di far nascere il «superuomo», di creare una natura più alta di noi, sopra, al di là di noi. Il «superuomo», vincitore di Dio e del niente, ha da dare alla terra il suo scopo e lo è egli stesso: è la conseguenza diretta dell'ateismo. Al posto di Dio che ha creato l'essere dal nulla, succede la volontà del «superuomo», dell'uomo del futuro, che crea sé e il mondo come suo proprio. Le prime parole di Zarathustra, al suo giungere in città, sono: «Io insegno| a voi il superuomo..., a oltrepassare l'uomo!»<sup>34</sup>. Egli è il seme della terra e l'incarnazione di quest'unica grande disposizione dell'animo – la «volontà di potenza» – che è l'essenza della *fedeltà alla terra* e a se stessi, della ribellione a Dio, del culto istintivo del corpo, del disprezzo della ragione e della virtù, del rifiuto della giustizia e di ogni pietà: la lotta ad ogni moderazione. L'uomo ordinario invece è una corda, tesa fra il bruto e il superuomo: lo scopo del suo essere è di essere «transizione» al superuomo e di accettare la «distruzione» di sé affinché egli possa sorgere. «Il superuomo mi sta a cuore, declama Zarathustra: questo è il mio solo pensiero – non l'uomo, non il prossimo, non il più povero, non il più sofferente, non il più buono». «La malvagità è la maggior forza dell'uomo... ed un maggior grado di malvagità è necessario perchè prosperi il superuomo»<sup>35</sup>. Affinchè il superuomo si affermi, conviene che gli uomini ordinari periscano sempre in maggior numero, e che soccombano anche i migliori poichè la vita sarà ad essi resa sempre peggiore e più dura». N. non vede ancora nella storia umana alcun esempio sicuro di superuomo, che corrisponda al suo ideale; «nature libere, selvaggie, arbitrarie, sorprendenti», alle quali egli confida: «Credetemi, il segreto per mietere la fecondità più grande e la più grande gioia nella vita, è di *vivere pericolosamente (gefährlich leben)*... Siate briganti e conquistatori... e così la conoscenza stenderà la mano a colui che legittimamente le appartenga, essa vorrà *dominare e possedere, e noi con lei*»<sup>36</sup>.]

Quando «Dio è morto» ed ogni morale distrutta, l'essere dell'uomo non ha che da raccogliersi in sé nella totalità della sua espansione vitale (nichilismo orgiastico). Tutto l'essere è in lui: nulla c'è al di là, nulla ci si potrà aspettare di nuovo dallo sviluppo dei secoli. È la «teoria dell'eterno ritorno» (*Ewige Wiederkehr*) dell'eterno anello «dell'essere che sta al centro della visione nietzschiana dell'uomo («Ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft»). «Tutto passa ed insieme tutto ritorna. Tutto ciò che è, è già stato infinite volte, e tornerà infinite volte. Tutto è ritornato: Sirio ed il ragno e i tuoi pensieri in quest'ora e questo tuo stesso pensiero che tutto ritorna». L'*istante* temporale non è più il semplice punto di contatto fra il presente e il passato, ma è – come in Kierkegaard – sintesi e compresenza di tempo e di eternità: tocchiamo qui il culmine dell'estasi nietzschiana. Ascoltiamolo nell'imaginosa e gonfia descrizione di Zarathustra: «Guarda... questo Momento (*Augenblick*)! Da questo porticato “Momento” un sentiero eterno corre a ritroso: dietro di noi scorre un'eternità. Non devono tutte quelle cose che possono accadere essere una volta di già avvenute, compiute, trascorse? E se tutto è già stato una volta, che cosa pensi tu, o nano, di questo Momento? Non deve forse anche cotesto porticato essere stato di già? E le cose non sono forse esse collegate fra sé in tal modo che questo Momento tragga dietro a sé tutte le cose venturose? E, *per conseguenza*, anche se stesso? Giacchè tutto ciò che delle cose *può* correre anche *fuori* e via per questo lungo sentiero – *deve* correre una volta! E quel tardo ragno che striscia nel chiaror della luce e lo stesso chiaror della luna ed io e tu davanti al porticato, che bisbigliamo insieme di cose eterne, non dobbiamo tutti esser già stati una volta? E ritor|nare, col fine di percorrere l'altra via, fuori, dinanzi a noi, quella via orribile: non dobbiamo forse eternamente

ritornare?»<sup>37</sup>. L'«eterno ritorno» è ormai l'unica forma possibile dell'esistenza umana, ed insieme con il pensiero dell'eterno ritorno N. è al di là dell'uomo e dei tempi e la sua metafisica del superuomo una «Metafisica di meriggio e di eternità»: nichilismo rovesciato e vinto nel paradosso di distruzione del singolo. *Incipit Tragoedia!* e riudiamo le frenetiche perorazioni di Kirillov sul dio-uomo da sostituire all'Uomo-Dio.

L'esistenza che torna e ritorna, come il riflusso dell'onda, perde ogni senso ed ogni scopo: tutto si scioglie e si ricompone all'infinito nell'«eterno ritorno». Il titanismo della «volontà di potenza» si fa nichilismo, come affermazione che al fondo di tutto l'essere e di ogni cosa sta in agguato il niente eterno che tutto «nientifica»<sup>38</sup>. Di qui il significato unico possibile dell'esistenza: «Io devo tendere all'estremo l'arco del mio vivere e del mio agire, cosicchè io raggiunga le più alte possibilità; poichè ciò che è una volta, è sempre; ciò che io faccio ora, è il mio stesso essere eterno; nel tempo si deciderà ciò che io sono eternamente». Sempre più in alto: «Excelsior!», è l'ultima formula della saggezza. La vita va abbandonata al nativo impeto delle sue forze, deve essere lasciata straripare da tutte le dighe, liberata dal sentimento di una pseudo-compassione e di una futile pietà; dev'essere incessante cammino senza méta, poichè non c'è alcun termine in un mondo nel quale tutto ritorna| e deve ritornare: tutto, sì, anche la guerra – non vi può essere pace definitiva!».

Il pensiero dell'«eterno ritorno» si riposa e si compie nell'«*Amor fati*», accettazione del proprio destino: fedeltà cieca alla terra e a se stesso. «Tu non pregherai più, nè mai più adorerai, nè mai più ti riposerai in una confidenza infinita. Tu rifiuterai a te stesso di fermarti dinanzi a un'ultima saggezza, a un'ultima bontà, a una potenza ultima, e di riporvi tutti i tuoi pensieri... Tu vivrai senza poter gettare lo sguardo sopra una montagna la quale abbia la cima incoronata di neve ed il cuore pieno di fiamme. Non ci sarà più per te chi ti ricompensi e ti renda migliore: – nè più ragione ci sarà in ciò che accade, nè più amore in ciò che sarà a te per accadere. Per il tuo cuore non ci sarà più un rifugio, nel quale esso possa trovare la pace senza null'altro cercare. Tu ti difenderai contro un'ultima pace definitiva e vorrai l'eterno ritorno della pace e della guerra. Uomo di rinuncia, vuoi tu rinunciare a tutto ciò? Chi ti darà la forza necessaria per ciò fare? Nessuno ha ancora avuto tale forza! “*Amor fati*”: questo sia d'ora in poi il mio amore!»<sup>39</sup>. Non sarà detto mai abbastanza: bisogna naturalizzarsi, aderire all'esistenza senza mai uscirne. Una tale «filosofia sperimentale, come io la vivo – commenta il Löwith – prende in anticipo, a modo di prova, le possibilità del nichilismo più fondamentale, senza che sia detto con ciò che essa resti chiusa in una negazione, in un niente, in una volontà di Niente. Essa sarà piuttosto spinta all'opposto, al dionisiaco dir di sì al mondo, com'esso è senza restrizione, senza eccezione, senza scelta; essa sarà l'eterno circolo della vita»<sup>40</sup>. Di qui| la crisi di tutti i valori. «Tutto è bene, tutto è permesso, tutto – sentenza nei «*Demoni*» Kirillov, dialogando con Stauroghin: l'uomo è infelice perchè non sa di essere felice, solo per questo. E questo è tutto, tutto! Chi lo saprà, diventerà subito felice all'istante». A cui risponde Nietzsche: «Come me l'insegna l'intima essenza della mia natura, tutto ciò che è necessario, contemplato dall'alto e nel senso di una vasta economia, è al tempo stesso utile [“buono” dice Kirillov]. Si deve non solo sopportare, ma anche amare ciò che è necessario. L'*amor fati* è la mia più intima natura»<sup>41</sup>.

Poichè «Dio è morto», essere è l'essere dell'uomo come «essere più dell'uomo» (*mehr-als-das-Menschsein*): «l'uomo, dice Zarathustra, è qualcosa che dev'essere superata»<sup>42</sup>. È stato detto che la negazione di Dio in N. non è tutto: essa è piuttosto l'espressione esteriore per significare la rottura totale con la sostanza storica tradizionale, con gli ideali, la verità e la morale della filosofia precedente e del Cristianesimo... Nulla c'è di santo e di valido, e tutto è volontà di potenza. Invero – e questo sarebbe l'aspetto positivo della «volontà di potenza» – solo nel mondo in cui ci troviamo è possibile la «decisione» (*Entschlossenheit*), così come la «comunicazione». Ciò che unicamente conta è l'«uomo in divenire», l'uomo fedele alla terra e fedele a se stesso<sup>43</sup>.

N. designa la sua filosofia come «morfologia e dottrina dello sviluppo della volontà di potenza» che è il fatto più elementare soggiacente a tutti i fenomeni, il divenire primitivo da cui ogni cosa trae l'essere e l'agire. Tutto ciò che ha senso è volontà di potenza; essa tiene il posto del trascendente e della sostanza tradizionale, e subordina a sè la ragione e la conoscenza come suoi fondamenti. Non si danno il mondo, l'anima e Dio: la «volontà di potenza» è il nome che tiene il posto dell'annichilimento di Dio e del mondo e dello stesso Io come sostanza: anzi non vi sono neppure fatti nè interni, è esterni: «noi non urtiamo in alcun fatto». Che c'è allora? Solo interpretazioni, letture prospettiche, linee orizzontali della «volontà di potenza», semplici «gradi di apparenza»..., ombre ora più chiare ora più oscure. È il mondo nietzschiano, fatto di sensazioni immediate e di azioni istintive, presentato nel fascino di un virtuosismo verbale che è magia ed essenza di ciò che dev'essere tutto aperto e senza essenza. Vita a fior di pelle di impressione ed espressione, movimento puro che unifica natura e spirito, godimento perenne di piacere e di dolore, ritrovamento di sè ad

ogni rischio nella rinnovata decisione di essere ciò che si è, solo sè medesimo e per sè medesimo. Con l'ausilio di un'arte raffinata dei trapassi continui dal sublime al grottesco, dalle tenui sfumature delle impressioni più sottili all'imprecazione blasfema, N. – il filosofo-poeta, pazzo e ramingo – ha messo in fermento buona parte della coscienza contemporanea dalla filosofia, alla letteratura, alla politica<sup>44</sup>. Il suo pensiero, nell'aperto antagonismo, è considerato complementare di quello di Kierkegaard: «Nella filosofia moderna, dopo Kierkegaard e Nietzsche – dichiara lo Jaspers – s'è creata una nuova situazione del “poter pensare e del dover pensare”, una situazione unica – per la filosofia – nella storia, e che non ha in questa antecedente alcuno»<sup>45</sup>. È stato osservato, da un critico francese<sup>46</sup>, che il genio nietzschiano offre un esempio tipico dello spirito germanico squilibrato per natura, inevitabilmente portato al monismo materialistico: N. non avrebbe capito neppure la Grecia, di cui adorava i modelli, e gli sarebbe mancato completamente il senso del divino e dello spirituale che ha alimentato la civiltà europea che è essenzialmente cristiana.

Con N. si chiude il periodo di preparazione e di fermentazione dell'Esistenzialismo ed i temi esistenziali possono dispiegarsi ormai in costruzioni ed elaborazioni che, malgrado la proclamata asistematicità, mettono spesso a dura prova anche lo studioso più docile e indulgente. Per parte nostra, arrivati alla fine della prima tappa della nuova filosofia sarà bene che facciamo il punto, per delineare approssimativamente la posizione che ne è venuta ed a cui ci si deve rifare per comprendere il contenuto e gli scopi della Kierkegaard-Renaissance soprattutto tedesca. Saremo schematici, trattandosi di riassumere semplicemente l'itinerario già percorso.

1. – Il punto di partenza del filosofare è l'essere del «singolo» come esistenza: *questo, qui, ora*. L'essere non è il pensiero, e neppure l'essenza, ma al contrario ciò che «resiste» al pensiero e che sfugge ad ogni determinazione – il *singolo* appunto, che vale più della stessa specie (Kierkegaard).

2. – L'essere dell'esistente è interiormente scisso: è essere in angoscia di fronte al bene o al male (Kierkegaard); è essere in tensione fra le forze dell'ordine e quelle della ribellione che occupano simultaneamente l'anima (Dostojevskij); è affermazione di «volontà di potenza» sopra la mandra (Nietzsche).

3. – L'esistenza non è un che di «dato» o di oggettivo, ma la stessa soggettività dell'azione che si afferma come libertà. È «salto» di atto di fede (Kierkegaard), è conquista dell'ordine superiore (Dostojevskij), è negazione di Dio e rottura con la morale per l'«eterno ritorno» del tutto (Nietzsche).

4. – Termine dell'esistenza è la pace che viene dal riconoscimento dell'ordine divino nell'amore (Kierkegaard, Dostojevskij); è «amor fati», scacco e naufragio, illusione sempre rinnovantesi (Nietzsche).

I fautori della Kierkegaard-Renaissance, di cui ora ci dovremo occupare, ammettono che Kierkegaard ha afferrato espressamente il problema dell'esistenza e l'ha penetrato con acume. Tuttavia, osservano, la problematica esistenziale gli è ancora così estranea che egli dal punto di vista ontologico, sta ancora del tutto sotto il dominio di Hegel e dell'antica filosofia<sup>47</sup>. Arbitrario e per nulla fondato appariva in Kierkegaard il ricorso ad una trascendenza positiva, teologica e mistica. D'altra parte, in Nietzsche, la negazione di ogni trascendenza tradisce una mentalità positiva, ora del tutto sorpassata; in Nietzsche manca poi un fondamento positivo di «comunicabilità» senza la quale non è possibile alcun movimento dell'esistenza. Restano del loro pensiero come elementi vitali: l'angoscia, il niente, la morte, la decisione, lo scacco, l'individuo nella sua storicità ed eccezione. L'Esistenzialismo che in Kierkegaard, Nietzsche, Dostojevskij era nella situazione di una eccezionale esperienza spirituale, ora si fa filosofia, filosofia dell'eccezione. «Noi dobbiamo a Kierkegaard e a Nietzsche – confessa Jaspers – l'elemento di novità che ci rende possibile una più profonda fondazione della filosofia; eppure noi non li seguiamo nelle essenziali soluzioni, ciò che produce la difficoltà della nostra situazione filosofica»<sup>48</sup>. E le difficoltà, come subito vedremo, non mancano: ci auguriamo, per parte nostra, di averle un po' spianate.

## CAPITOLO TERZO

### LA STRUTTURA DELL'ESISTENZA

A. – HEIDEGGER (1889 –)

Per Heidegger, la filosofia si concentra e si esaurisce «nel problema della verità» come manifestazione dell'essere. E l'essere, a cui ci ha fatti ritornare Nietzsche, è l'«essere dell'uomo» come soggettività e finitezza che si temporalizza nel mondo. La questione trascendentale di una filosofia, che vuol essere una «Ontologia dell'esistenza», è la scoperta dell'essere specifico della realtà umana: ad essa si accede con il metodo fenomenologico che H. mutua dal suo maestro Husserl. Vari sono i significati di «fenomeno»: c'è il fenomeno che è «apparenza» contro la realtà, che mette fuori di strada – è l'apparenza ingannatrice –; ma c'è anche il fenomeno che è uno svelarsi dell'essere anzi è l'essere stesso in quanto è manifesto e non dissimulato, per cui la verità è detta appunto essere, un «esser scoperto» (*Entdecktheit*), una «non dissimulazione» (αὐτλήθεια)<sup>1</sup>. Ciò costituisce una semplice realtà di fatto ed il presupposto di ogni considerazione filosofica. Dal Brentano, a traverso lo Husserl, l'H. tien fermo alla teoria scolastica della «intenzionalità» del pensiero, nel ritenere cioè che il soggetto nel pensare è rivolto immediatamente all'oggetto: solo che al metodo husserliano egli rimprovera di aver confinato l'oggetto alle «idee» e di aver perduto ogni contatto con il mondo dell'esistenza facendo rinascere lo spettro dell'idealismo. Metodo fenomenologico, rigorosamente descrittivo da una parte; contenuto esistenziale, dell'essere specifico dell'uomo, dall'altra, permettono ad H. di lasciar cadere il teologismo kierkegardiano e di sfuggire all'idealismo formale di Husserl per tentare una fondazione teorica della «Ontologia fondamentale» nella scia di pensiero aperta da Kant<sup>2</sup>. Ancora gli stessi temi di Kierkegaard: angoscia, niente, istante, ripetizione, decisione..., i quali però si trovano ad un tratto spostati dal piano della trascendenza teologica a quello di un'esistenza tutta umana e mondana, e dalla prospettiva dell'eternità in quella del tempo finito. Ed il movimento dell'esistenza non è più l'ascesa che porta il credente alla «presenza» di Dio e alla «contemporaneità» con il Cristo, tensione di angoscia fra il peccato e la grazia, sintesi di istante e di eternità, ma è dialettica che si compie all'interno del singolo in quanto si trova a vivere nel mondo, è angoscia di essere per il niente come per la morte, è passaggio in un tempo finito dall'essere non autentico all'essere autentico.

Compito della fenomenologia esistenziale è di svelare l'esistenza, di dipanare nel groviglio della realtà l'essere dell'esistente (*das Sein des Seiendes*), nella sua originaria problematicità. Ora l'essere dell'esistente ci si rivela sempre come un esser-ci (*Da-sein*), esser qui, là, ora; un esser tale e tale, sempre individuato, sempre «mio» in una certa maniera (*Je-meinigkeit*). La condizione iniziale dell'esistente è di trovarsi sempre limitato e come in «stato decaduto» (*Verfallen*): comunque ci si volga, la nostra condizione è di «essere nel mondo» (*In-der-Welt-sein*), di essersi come gettati (*Geworfenheit*) a vivere la propria esistenza. Tale è la effettualità (*Faktizität*) dell'essere dell'uomo. «Gettato» a vivere nel mondo, l'uomo si trova nella necessità di farsi una comprensione (*Verstehen*) del mondo, la quale in tanto gli diventa accessibile in quanto la sua vita prende, rispetto allo scorrere del tempo, il carattere di un progetto (*Ent-wurf*): l'uomo *si* comprende nel mondo, come essere nel mondo, nella misura in cui si trova impegnato a realizzare in esso le possibilità della sua esistenza<sup>3</sup>. Vediamone la dialettica.

La forma immediata e spontanea dell'esistenza, quella che si fa incontro per prima e nella quale ognuno si trova immerso più o meno a lungo, è indicata da H. con il termine pittoresco di «quotidianità» (*Alltäglichkeit*); è il regno della «verità ontica» che non è ancora «verità ontologica» a cui l'essere si eleva soltanto con la dialettica esistenziale: alla prima si arriva con la fenomenologia descrittiva, mentre alla seconda si accede con lo strumento dell'«ermeneutica» esistenziale. La «quotidianità» è la vita che si affanna e disperde per un mondo di cose, la vita anonima e impersonale in terza persona (*man, on, si...*), nella quale ciascuno fa quello che fanno gli altri e si dispensa dal pensare da se stesso per pensare con il cervello degli altri; vita mediocre e di livellamento nella quale ogni lettore di giornale può esser scambiato con qualsiasi altro. Ma per il fatto che la «quotidianità» è la forma iniziale dell'essere umano a partire dalla quale bisogna operare il passaggio all'esistenza autentica, bisogna pure che in essa vi sia qualche appoggio e indizio per operare un tale passaggio: una «descrizione» preliminare dell'esistenza spontanea è perciò

condizione imprescindibile di una teoria dell'esistenza. L'analitica esistenziale della «quotidianità» non pretende tuttavia – osserva scherzosamente H., che vuol parare l'accusa di psicologismo – di descrivere il modo secondo il quale noi maneggiamo coltelli e forchette. Essa piuttosto ha da mettere in rilievo il fatto ed il come alla base di ogni nostro atteggiamento si trovi sempre una direzione di «trascendenza», vale a dire che in ogni nostro atteggiamento è quello di un essere che è nel mondo. E nel mondo la coscienza ha sempre di fronte qualcosa intorno a cui (*Um-zu*) si occupa, ciò che si trova «alla mano» (*ein Zuhandenes*), ciò che ad essa offre gli «strumenti» (*Zeuge*) per l'azione nella quale l'essere dell'uomo – l'unico essere di cui la fenomenologia, dopo Kant, possa occuparsi – si storicizza ed assume quel carattere di *finitezza trascendentale* che costituisce la sua intima struttura, come ora si vedrà. Pertanto l'ontologia esistenziale descrittiva, prendendo le mosse dall'analisi della «quotidianità», mira a questo preciso ed unico scopo, di porre in rilievo nell'uomo l'unità della struttura primitiva| (*Urstruktur*) trascendentale della finitezza che si storicizza nel tempo. In quanto poi si attua necessariamente in un riferimento di trascendenza, l'esistenza umana rivela a se stessa il bisogno della «comprensione dell'essere» (*Verstehen*): per via di tale indigenza viene procurata (*ge-sorgt*) la possibilità onde si abbia a realizzare qualcosa come la *realtà* di una presenza. Questa indigenza è la finitezza più intima, quella che porta su di sé tutta la esistenza umana, che la lega in una unità di struttura trascendentale. A tale unità, interiormente dinamica, H. dà il nome di «Sorge» (cura), che equivale all'italiano «preoccupazione» e «sollecitudine». Compito della analitica dell'esistenza è la comprensione della «Sorge» nel suo sviluppo non come semplice atteggiamento psicologico ma in quanto ad essa compete di mettere in rilievo il carattere di *unità strutturale* della trascendenza<sup>4</sup>.

Il «Dasein» pertanto si trova costituito nella forma di «essere autentico» quando è in sé raccolto, quando è compreso trascendentalmente unificato nella sua struttura; l'essere dell'uomo – ci dice H. –, si trova in questa benefica disposizione o situazione nella «Sorge», per la quale si ha ad un tempo che l'uomo si trova in riferimento al trascendente che è il mondo ed anche il mondo viene riferito all'uomo. Per via della «Sorge», l'esser dell'uomo si trova raccolto in se stesso in quanto a partire dal mondo si realizza il «venire su di se stesso» (*Auf-sich-zukommen*): in altre parole, l'esistenza autentica non si attua che come «ripetizione» (*Wiederholung*). La purificazione fenomenologica della «Alltäg|lichkeit» porta al ritrovamento della celebre categoria kierkegaardiana che appare qui svestita dell'alone religioso primitivo a favore di una trascendenza pur essa nuova e ridotta a quella nietzschiana di un essere che si esaurisce come «essere-nel-mondo»<sup>5</sup>. Da questo abbassamento di tono si comprende il seguito dell'analisi heideggeriana ed anzitutto il nuovo significato che prende la categoria affettiva fondamentale dell'Angoscia (*Grundbefindlichkeit der Angst*)<sup>6</sup>.

La purificazione che porta all'esistenza autentica avviene per il superamento di tappe o momenti a traverso i quali l'essere disperso della quotidianità progressivamente si viene raccogliendo. I principali sono: il parlare (*Rede*), l'essere decaduto (*Verfallen*), l'esperienza affettiva (*Befindlichkeit, Stimmung*), il comprendere (*Verstehen*). Il momento più alto è il «Verstehen»; esso è preparato dalla «Befindlichkeit» e precisamente da quella attitudine originaria che nella «Befindlichkeit» guarda al futuro, e che è il sentimento dell'«Angoscia»: il suo oggetto è il futuro che «viene avanti» nella trascendenza del mondo e del tempo nella loro intrinseca finitezza. Nell'angoscia il «Dasein» rivela la natura del suo essere come «possibilità», che è essere per il futuro o per la fine (*Sein zum Ende*) che è poi «essere per il Niente» (*Sein zum Nichts*): essere per la fine che è prospettata come il niente e si riassume adeguatamente come un| «essere per la morte» (*Sein zum Tode*)<sup>7</sup>. Mentre l'essere inautentico della quotidianità ha orrore di tutto questo e fa ogni sforzo per non pensarci, disperdendosi in mille cose irrilevanti, chi vuol elevarsi all'essere autentico ha da guardare decisamente in faccia ciò che «alla fine» l'attende inevitabilmente ed in questa consapevolezza ergersi sul suo essere per contrastare al massimo il farsi avanti del niente e della morte. Questo ergersi contro il niente e la morte, nella decisione di vivere il proprio essere, è l'esistenza (*ex-sistere*); la concentrazione interiore ed il «ritornare su di sé» che esso richiede costituisce il passaggio dalla verità ontica alla verità ontologica (*Ex nihilo ens!*).

H. ci tiene molto alla propria riscoperta del «niente», sfiorato appena da Kierkegaard; in esso egli vede il fulcro della nuova metafisica che dovrà sostituire la metafisica classica, in quanto è per il niente, nel quale l'esistenza «minaccia» sempre di cadere, che l'essere dell'uomo si palesa a se stesso. Infatti nell'Angoscia, e in essa soltanto, noi riusciamo ad abbracciare la «totalità dell'insieme strutturale della realtà umana», il che implica che l'essere possa in qualche modo trovarsi o mettersi in anticipo su di se stesso (*Sichvorweg*): lo fa quando l'Angoscia realizza ciò che H. chiama la «esperienza fondamentale del niente» (*Grunderfahrung des Nichts*)<sup>8</sup>. Infatti la nostra vita, per quanto frantumata e| dissipata, non si disperde mai completamente ed è sempre lì, pronta a raccogliersi in se stessa: sono soprattutto i «sentimenti corporei» e le «situazioni

affettive» che ci portano prima ad avvertire la presenza degli oggetti del mondo, e poi al limite estremo. «L'atto della rivelazione ontica – dichiara H. – si compie nello stato cenestesico dell'uomo posto al cuore dell'esistente e nei comportamenti impulsivi e volitivi, fondati in questo stato a riguardo dell'esistente. Ma questi nulla rivelerebbero dell'esistente, se la loro rivelazione non fosse guidata e rischiarata da una intelligenza dell'esse (struttura dell'essere: natura e forme). Questo disvelamento dell'essere in quanto essere è la verità ontologica»<sup>9</sup>. Eccoci alla «rivelazione indiretta» dell'essere, propria del metodo esistenziale: l'essere si disvela di fronte al niente, ed il niente si fa avanti nella situazione affettiva quando passa il limite. Sia p. e. la *noia*. C'è la noia di «qualche cosa», che ci attesta l'esistenza in urto contro qualche cosa; ma c'è anche la noia diffusa, che diventa noia di tutto come quando si dice: «A uno prende la noia». È la noia profonda che s'insinua serpeggiando nelle profondità dell'esistenza; come nebbia silenziosa stringe insieme tutte le cose, gli uomini e l'individuo stesso con esse, in una mirabile indifferenza; è la noia che rivela l'essente nella sua totalità<sup>10</sup>. Questi sentimenti però, rivelatori della trascendenza, sono sempre rivelatori dell'essente, parziale o totale, e non del niente che abbiamo. Ci metterà di fronte al niente solo quella *disposizione affettiva originaria (ursprüngliche Befindlichkeit)* che abbia tale una indeterminatezza da trascendere ogni limite dell'essere, anzi l'essente nella sua totalità. Essa è l'Angoscia. L'Angoscia non è la semplice paura (*Furcht*): si ha paura di questa o di quella cosa determinata, riconosciuta come dannosa nel passato; ci si trova perciò sempre in relazione ad «altro», e nello sforzo di salvarsi «si perde la testa» e ci si confonde. L'Angoscia non fa nascere più tale confusione: essa anzi porta seco una vera e propria quiete. Nell'Angoscia non si teme più l'una o l'altra cosa, o perchè se ne abbia sperimentato qualche nocimento: in essa si teme di tutto indistintamente e l'anima è presa da un vago sgomento. Tutte le cose scompaiono, e noi stessi affondiamo in una totale indifferenza non nel senso tuttavia di un semplice dileguare, ma nel senso che, proprio, nel loro *allontanarsi* da noi, esse tornano a noi. Nell'Angoscia è l'essente nella sua totalità che si allontana da noi, ci lascia senza sostegno alcuno e resta in noi appunto questa «nessuna cosa a cui appigliarsi». Tale è l'*angoscia originaria* che nell'esistenza di solito viene tenuta giù: «Essa è là: soltanto, dorme. Il suo respiro dà un tremito continuo all'essere esistenziale: lo avverti appena in chi è "angustiato", come è impercettibile addirittura nel *si, si, no, no* dell'uomo di affari: meglio che mai nell'uomo in raccoglimento; sicurissimamente nel fondo dell'*audace*, il quale proprio per questo si prodiga per salvare la grandezza finale dell'essere esistenziale»<sup>11</sup>.

L'«essere per il niente», che si fa presente nell'Angoscia, è l'«essere per la morte»<sup>12</sup>. L'«essere dell'uomo», nell'Esistenzialismo, si rapporta sempre al suo «poter essere», qualunque sia la condizione presente, fosse anche la disperazione, e questo perchè in qualsiasi condizione si ha una *costante incompiutezza*, c'è il «non ancora» (*Noch-nicht*) onde *qualcosa è sempre differito*. Quando è tolta ogni indeterminatezza e questo «essere differito» non c'è più, si ha il «non - esser - più» (*nicht-mehr-da-sein*); l'esistente «è alla fine» dell'esistenza, del suo «poter essere». Non c'è allora alcuna esperienza dell'essere umano compiuto e totale? È ben questo il problema. La determinazione della totalità dell'essere umano e perciò l'esperienza del medesimo, è possibile solo in quanto in esso viene inclusa la «Morte» come la sua stessa «fine»: se non che l'inclusione della morte, nella totalità dell'essere, annulla per ciò stesso la possibilità dell'esperienza di tale totalità. «Noi possiamo – si dirà – aver l'esperienza della morte, se non della propria, di quella degli altri: possiamo anche «prenderci cura» della morte d'altri. La risposta non può soddisfare. In verità la morte è perdita: quando muoiono gli altri, l'esperienza che della morte fanno quelli che sono in vita, consiste nell'*assistere alla morte*, non nel provarla, ed ogni volta ciascuno si consola dicendo a se stesso: «per me *non ancora*». Tolstoi narra che alla morte di Ivan Iljic, «il fatto della morte di uno stretto conoscente risvegliò per se stesso in quanti l'appresero, come sempre accade, un sentimento di gioia, perchè era morto lui, invece di loro. «Ebbene, è morto, e io no!». «Fatto questo ragionamento, Pjotr Ivanovic si calmò e prese ad informarsi con interesse circa i particolari della fine di Ivan Iljic, come se la morte fosse un'avventura propria del solo Ivan Iljic e niente affatto comune anche a lui». E lo stesso Iljic, più la morte si avanzava, più lottava nello spirito per sfuggirla, per non vederla: «Nel profondo dell'anima Ivan Iljic sapeva di morire; eppure non soltanto non si abituava a tale idea, ma non la capiva semplicemente, in nessun modo poteva capirla. Quell'esempio di sillogismo che aveva imparato nella logica di Kiesewetter: Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, dunque Caio è mortale, gli era durante tutta la vita parso giusto solo nei riguardi di Caio, ma niente affatto nei proprî. Quello era Caio, l'uomo in genere e la cosa era perfettamente giusta... Caio è veramente mortale ed è giusto che muoia; ma per me Vania Iljic, con tutti i miei sentimenti e pensieri, per me è un'altra cosa. E non è possibile che mi tocchi morire. Sarebbe troppo orribile»<sup>13</sup>. Proprio così, l'uomo rifugge dal guardare in faccia il suo destino il quale tuttavia è inevitabile. Nella vita quotidiana la «possibilità di supplire» (*Vertretbarkeit*) è per tante cose un'evenienza ordinaria, un

fatto di cronaca; ma essa non ha luogo per la «morte» la quale si costituisce per il carattere di essere «mia» (*je - meinige*) – essa è il «fenomeno» esistenziale per eccellenza, è il «debito» (*Schuld*) dell'esistente. La «Sorge» adunque,| quand'è approfondita, si rivela come un «essere per il niente» che è un essere per la morte»; ed è propriamente il compito dell'Angoscia di svelare la possibilità della morte e di elevare l'esistenza alla sua schietta autenticità che è la «verità»: la «verità dell'esistenza» è la «non - dissimulazione» della morte. L'uomo che resta imbrigliato nella vita quotidiana non assume l'angoscia della morte, la dissimula – come Ivan Iljic – sotto le cause empiriche e fugge davanti ad essa. Invece l'esistenza raggiunge la sua autenticità quando la «apertura» (*Erschlossenheit*) si conchiude nella «scelta» che è decisione: (*Entschlossenheit*) di «essere per la morte»; poichè è solo nella comprensione dell'essere che procede fatalmente alla «nientificazione di se stesso», che l'esistenza si anticipa – con la «decisione» di essere per la morte – su di se stesso e si comprende come possibilità dell'impossibilità del «Dasein». Ritorno completo su di sè<sup>14</sup>.

La Trascendenza dell'essere ovvero il fatto che l'uomo, gettato a vivere nel mondo, è lanciato nel tempo verso la morte, fa sì che la sua esistenza assuma un carattere «istoriale» (*storicità*)<sup>15</sup>. L'essere così è il *tempo*,| e il tempo è di necessità, per ogni esistente, *finito*: l'essere quindi è finito. Il tempo si temporalizza ovvero si struttura nella sua finitezza come passato, presente e futuro, che H. chiama le «ec-stasi» (*Ekstasen*) del tempo e sono i momenti del suo «mettersi fuori» dal niente; ed è questa struttura «estatica» del tempo che rende possibile la «Sorge» e per essa l'Angoscia. Per via della struttura «estatica» del tempo», all'«istante» del presente è sempre imminente l'avvenire il quale, nella sua «possibilità» estrema e fatale, è il niente e la morte. Il movimento dell'«essere dell'uomo», dal presente a cui arriva il passato, verso l'avvenire, è ciò che H. dice «orizzonte temporale» dell'essere come «orizzonte trascendentale». Il senso della «storicità» dell'essere umano è espresso nella seguente formula: «Solo un esistente che nel suo tempo si pone, nell'istante, in rapporto essenziale all'avvenire, e, libero per la morte, assume su di sè la possibilità della propria perdita, è un essere autentico nel tempo»<sup>16</sup>.

Così la Trascendenza, che è la struttura dell'essere come temporalità, è più originaria – come ha notato il Corbin – che ogni carattere di spontaneità: essa è libertà fondante, essa fa che regni un mondo in quanto progetta questo mondo esistente al di là di sè come suo «poter essere». La teoria della trascendenza dell'essere, come temporalità finita, è il punto d'inserzione dell'ontologia esistenziale sul tronco della tradizione kantiana per una ripresa originale della teoria dell'immaginazione trascendentale, come ha ben messo in chiaro lo stesso| Corbin<sup>17</sup>. Due sono le questioni fondamentali della Ontologia heideggeriana: 1) Cos'è questo «poter essere» ex-sistente, come comprensione dell'essere, che forma la struttura della trascendenza? – 2) Come questa comprensione essenzialmente ontologica (verità trascendentale) non è altro che la realizzazione che fa la stessa realtà umana della sua presenza reale? Tutte e due le questioni rispondono allo stesso disegno: svelare l'essere della realtà umana, la soggettività del soggetto, come realtà - che - trascende.

Questo «poter essere» come essere dell'uomo è – si è visto e lo si noti bene – il «tempo», non però come successione di «nunc» senza legami, ma come la successione che è data nell'immaginazione trascendentale: solo per essa si ha il tempo originario, che è insieme visione, *previsione* e *retrovisione* di ogni «nunc» (cfr.: «eterno ritorno» nietzschiano). Similmente l'unità di struttura della trascendenza è data dalla simultaneità delle condizioni della possibilità dell'esperienza e delle possibilità dell'oggetto. Fare che un *ob - ietto* si *ob - iettivi* nell'atto stesso di volgersi verso di lui (sintesi ontologica), è ciò che forma come tale l'orizzonte dell'obbiettività. Perciò l'oltrepassamento (*hinausgehen*), la trascendenza previa e necessaria per ogni riconoscenza finita è una continua *ec - stasi* (*hinausstehen*), «ex - sistere» per l'appunto. In quanto questa estasi *pro*-getta precisamente sulla stasi un orizzonte, possiamo ora rispondere alla prima questione: l'esistenza che esiste come trascendenza è per se stessa rivelatrice di un orizzonte e *ec - statica*. La persistenza qui del soggetto, l'Io che pensa, non è più l'anima-sostanza della filosofia tradizionale.| La sua persistenza non è un'attribuzione ontica, ma è la sua struttura trascendentale, la sua *ob - iezione* a se stesso dell'oggetto come conoscenza ontologica. La conoscenza ontologica, che è costitutiva dell'*esistenza*, non pretende di creare alcunchè di nuovo come l'«*intuitus originarius*»: essa è verità trascendentale, verità che dà origine alla verità mantenendo aperto l'orizzonte che in anticipo permette ad un esistente di manifestarsi.

Perciò la realtà umana, come realtà autorivelantesi, è vera a titolo primario; poi, in quanto *ex*-siste, la realtà umana non è mai senza un mondo, ma è essa che fa la realtà di una presenza del mondo, che mette a scoperto e verifica (fa vero) ciò che è *in* - sistente nel mondo. Possiamo ora rispondere alla seconda



questione, precisando la natura della verità ontologica. La struttura dell'esistenza come trascendenza è data pertanto dalla triplice ec-stasi della temporalità - struttura «istoriale»<sup>18</sup>.

Il problema della «*Metaphysica generalis*» si radica allora – per H. – in un problema ancor più fondamentale di quello dell'essere: «per chi e per mezzo di chi vi può essere qualcosa come un che di essere»? In questo problema la finitezza della realtà umana nell'uomo si rivela più originaria dell'uomo. Quest'essere quando si afferma nella *decisione* è l'essere autentico:| anticipazione che rivela il possibile, la decisione fa sì che ogni realtà umana sia rispettivamente il suo possibile. Come tale essa è il suo avvenire, ed è come tale ch'essa può *essere* anche il suo passato, assumerlo in sé e trasmetterlo in una *ripetizione*. A questo modo la realtà umana è il suo *passato* come *avvenire* ch'essa costituisce in un presente. La sua trascendenza, come temporalizzante il tempo per l'avvenire e per il possibile, è essenzialmente oltrepassamento, *disattualizzazione* dell'attuale.

## B. – JASPERS (1883 –)

Si attribuisce a Karl Jaspers il merito di aver epurato la nozione di esistenza dagli elementi caduchi delle concezioni precedenti: teologismo e nichilismo, e soprattutto di aver fatto posto alla trascendenza, negata da Nietzsche e minorata da Heidegger, con una decisa orientazione verso la «positività» dell'essere. Spirito sistematico e chiaro, egli ha dato da tempo, a differenza di Heidegger, l'espressione definitiva del suo pensiero. Per lui la «chiarificazione dell'essere», in cui consiste il filosofare, non può appartenere che alla ricerca teoretica: la «scienza» potrà al più prepararla in qualche parte, in quanto tiene lo spirito vigile sulle presentazioni esteriori, ma non realizzarla. L'«essere» dell'uomo che per Kierkegaard e per Heidegger è essere decaduto, nel peccato o nella «quotidianità», è per J. «essere in una *situazione*». Io vivo in una certa epoca, appartengo a un tal sesso, ho due genitori ed una certa età, occupo la tal posizione sociale...: tutto ciò è unicamente «mio». Evidentemente – nota J. – l'essere - situazione non è l'inizio| dell'essere, ma forma l'inizio dell'orientazione nel mondo e del filosofare. La situazione viene da ciò che è prima ed ha profondità storica: essa non è ferma, ma nasconde in sé il futuro come possibilità e inevitabilità. Essa è l'unica forma di realtà per me come mia esistenza in essa. Pensando da (*aus*) essa, io ritorno ad essa<sup>19</sup>. Il mio essere è adunque sempre quello di una data situazione ed io non posso uscire da una situazione senza per ciò stesso entrare in un'altra. Non posso neppure prender mai coscienza completa di una situazione, penetrarla per avere davanti agli occhi le sue origini e tutto il suo possibile futuro; la situazione non si fa mai avanti come un mondo conchiuso, il cui inizio e fine possano diventare osservabili, ma ha da essere vissuta dall'interno nell'azione: «Come io mi trovo, io cerco ancora l'essere e per via di ciò che sono io stesso faccio qualche cosa in ciò che accade». La situazione definisce la *mia* esistenza che riguarda me «personalmente» e non gli altri, i quali alla lor volta si trovano ciascuno nella medesima condizione. Ma l'esistenza non svanisce in un succedersi indefinito di situazioni. Per J. le situazioni mutevoli e particolari rimandano a situazioni più fondamentali che hanno da mettere l'esistenza di fronte all'essere in sé, le «situazioni - limite (*Grenz-situationen*); sono le situazioni dalle quali l'esistente mai può uscire, che sottendono ogni altra situazione e qualificano l'esistenza nella sua realtà originaria. Tali le situazioni: «io non posso vivere senza lotta e senza dolore», «io sono sempre in procinto di cadere», «io prendo inevitabilmente su di me la sofferenza e il peccato», «io sono implicato in un destino», «io devo morire» – e soprattutto «io mi trovo sempre immerso in una situazione». Esse sono il muro contro cui «urtiamo», lo scoglio dinanzi al quale veniamo meno, e s'immedesimano con lo stesso nostro «Dasein»: «esistere» è avere il sentimento della nostra impotenza di fronte alle «situazioni - limite». È qui, in J. come in Heidegger, il punto di maggior resistenza contro l'Idealismo.

Sia l'esempio della *morte*. La morte è situazione - limite non come fatto empirico, oggettivo – come lo consideravano gli amici di Ivan Iljic – ma in quanto è considerato la disparizione totale dell'esistenza, e si pone quindi come lo sfondo inevitabile sul quale si hanno da staccare i vari momenti della vita e, prima di tutto, la «decisione» di quello che ha da essere ovvero il «salto» per la trascendenza. La morte allora non è più la «cosa orribile», ma diventa lo specchio della vita: essa non è nè vicina, nè lontana, nè amica nè nemica; è l'«altra» cosa nel movimento stesso contraddittorio dell'esistenza ed è il compimento effettivo del mio essere. La morte effettiva – commenta il Marcel – è senza dubbio violenza, essa è interruzione brutale, non compimento ma fine. Pertanto l'esistenza davanti alla morte è come davanti al limite necessario del suo compimento possibile. Ricordandosi qui senza dubbio di Tristano ed Isotta, J. rileva il valore di liberazione che si può attaccare alla «morte di amore» (*Liebestod*), ma per ricordare subito che il compimento non

esclude l'impotenza a sopportare il peso della vita, l'odio di sé, una certa confusione dell'angoscia e della voluttà. La morte non può avere profondità che a condizione di non essere un'evasione (condanna del suicidio). La profondità della morte dipende giustamente dal fatto che il suo strano carattere si cancella, che io vado verso di essa come verso il mio principio nel quale io trovo incomprensibilmente la consumazione di ciò che sono – una misteriosa ospitalità<sup>20</sup>. Alla morte spetta di purificare la vita.

Nella situazione - limite l'essere dell'uomo è posto di fronte alla Trascendenza. Il Trascendente che si fa avanti nella situazione - limite è detto da Jaspers «*Umgreifende*», con un termine che non è facile rendere nelle lingue neo-latine con le sfumature che esso ha nel tedesco<sup>21</sup>. Con esso J. vuole indicare l'*orizzonte* che fascia e afferra (*greifen*) tutto all'intorno (*um*) le molteplici forme dell'esistenza e che – a somiglianza dell'orizzonte fisico – non si lascia mai raggiungere e abbracciare per suo conto: quando ci pare di esser arrivati al punto dove prima lo vedevamo, l'orizzonte è ancora «al di là», si è spostato davanti a noi, si è allargato diventando ancor più avvolgente ed insieme più irraggiungibile. Cos'è questo essere che si fa presente nell'orizzonte dello «*Umgreifende*? Esso ha, secondo J., due prospettive: o come l'*essere in sé* (*das sein selbst*), che è il tutto nel quale e per cui siamo; oppure come quell'«*Umgreifende*» che *siamo noi stessi* (*das wir selbst sind*) e nel quale ci viene data ogni forma determinata dall'essere. La prima prospettiva, quella che vuol condurre all'*essere in sé*, considerato come natura, mondo e Dio, sembrerebbe imporsi immediatamente come la più naturale ed è stata la via della Metafisica tradizionale: tuttavia – dichiara J. – noi percorreremo invece l'altra via, quella che non si può non percorrere dopo Kant, ricercheremo cioè quello «*Umgreifende*» che siamo noi..., il quale non è affatto l'*essere in sé*, e non si rivelerà a noi in modo veramente critico se non quando avremo percorso fino in fondo la via aperta da Kant<sup>22</sup>.

Lo «*Umgreifende*», inteso come l'essere che siamo noi, si presenta incessantemente a traverso *tre modi* od aspetti fondamentali: o come realtà oggettiva (*Dasein*) e natura, o come Coscienza in genere (*Bewusstsein überhaupt*) o come Spirito (*Geist*). La realtà oggettiva o Natura è ciò che per me fa l'essere del mondo come materia, vita, anima. All'essere del mondo si applicano le scienze, il cui insieme è da concepire come «orientazione» in un mondo che non arriva mai a costituirsi come totalità compiuta. Io posso conoscere *degli* oggetti *nel* mondo, mai *il* mondo che per ogni scienziato, per ogni scienza e per il complesso di tutte le scienze, resta sempre un che d'incompleto, visto da molteplici punti di vista. L'essere - orizzonte che è il *mondo*, inteso come «*Dasein*» oggettivo, può ricevere un certo ordine con l'uso delle «categorie»; ma poiché in quanto essere resta sempre indeterminato, mi risospinge indietro e mi fa ritornare su di me stesso «in quanto ricerco» come al punto stabile dell'essere: io, che mi ero mosso verso il mondo, sono ritornato su di me, il limite del mondo mi ha rivelato la libertà della coscienza. «Questo limite – precisa J. – mi conduce a me stesso. Sono *me stesso* quando non mi ritiro più dentro un punto di vista oggettivo che mi limito a rappresentare, quando né me stesso, né l'*esistenza* altrui può più diventare oggetto per me».

Il limite in questione è quello che è stato indicato come *situazione*. Fallito il tentativo di raggiungere l'essere come oggettività, l'io, che è questionante sull'essere, svela a sé medesimo il proprio essere come soggettività, sia rispetto agli altri come rispetto a se stesso: è il secondo senso dell'orizzonte come «coscienza in generale». Essa non è la semplice coscienza empirica che ho di me stesso come di realtà vivente, e neppure la persuasione che la mia coscienza, nelle sue percezioni e nei suoi sentimenti, si orienti in modo più o meno simile agli altri, ma è la certezza che lo faccia in modo identico. «Come coscienza empirica, siamo legati alla realtà particolare, ai limiti della singolarità e non siamo affatto «*Umgreifende*»: come coscienza in generale siamo parte di una realtà estratta, diventiamo universale, verità, ed è nella coscienza di ciò che andiamo verso lo «*Umgreifende*». Nella «coscienza in generale» noi partecipiamo non solo ad una verità del sapere, ma anche ad una legalità della forma del volere, del fare e del sentire; legalità che si pone in un valore universale. Così concepita la verità è atemporale (*unzeitlich*) ed il nostro esistere temporale è un'attuazione più o meno attuata di questa realtà intemporale.

Ma qui s'impone una constatazione: fra la varietà e molteplicità delle coscienze empiriche e l'universalità della vera coscienza, che è una *sola*, c'è un salto, un dualismo fra la realtà temporale che vive nel tempo e l'irrealtà della coscienza in generale come verità intemporale. Il dualismo però non è definitivo, ma va superato attraverso il chiarificarsi del concetto di «*Umgreifende*» quale si ha nella sua terza forma che è lo «Spirito». Lo spirito abbraccia la totalità dell'agire, del pensare e del sentire in modo che non diventa mai chiuso oggetto, ma si pone invece come l'*idea* sempre mobile, secondo relazioni ideali che illuminano la verità della coscienza in generale come la verità dell'Altro che è la realtà della Natura. Lo «Spirito» è lo «*Umgreifende*» come attività che attua se stessa in un mondo che è già sempre dato e tuttavia è sempre in trasformazione: è il processo nel quale tutta la totalità si dissolve e pur sempre si riforma, è un attuarsi

infinito e per sempre compiuto che realizza ogni possibile perfezione dell'essere reale... Muovendosi verso il tutto, lo Spirito vuol sempre più inverarsi, accrescersi, scoprire le infinite relazioni di tutte le cose, senza nulla tralasciare per fissare il posto ed i limiti di ogni realtà – esso si ricrea continuamente in sé medesimo con un movimento circolare. E mentre nel «Dasein» noi siamo *inconsciamente* legati alle radici prime della materia, della vita e dell'anima – le quali realtà sono viste bensì nell'infinito, ma scisse e separate fra di loro, –: come Spirito, invece, noi siamo nella coscienza che si riferisce a tutto ciò che è intelligibile e tutto trasforma in realtà intelligibile. Realtà, Coscienza in generale, Spirito – si affretta a osservare lo J. – non sono tre piani effettivamente separabili, ma, come si è detto, solo tre modi dello «*Umgreifende*» che siamo noi stessi. E ciascuno di essi, preso a parte, è un che d'incompleto e rimanda all'altro; così la coscienza in generale rimanda da un lato al «Dasein» come al fondamento, e dall'altro allo Spirito come a quell'attualità da cui deve lasciarsi dominare per avere un significato totale e universale<sup>23</sup>. Più ancora: lo stesso «*Umgreifende*» totale| che siamo noi – «Dasein», coscienza in generale e Spirito – non è una totalità compiuta, non deriva la sua comprensibilità da se stesso, ma rimanda a qualcos'altro: esso, in tutte e tre le forme, urta contro dei *limiti*. Il primo è il *fatto*: se la forma, secondo la quale conosciamo viene da noi, la realtà del *Mondo* è indipendente da noi – noi non creiamo il più piccolo granello di polvere nella sua essenza reale. Il secondo, più radicale e profondo, è la *Trascendenza* che è l'essere in sé in modo assoluto e perciò l'orizzonte degli orizzonti e ciò verso il quale l'essere che siamo noi dice rapporto necessario come a suo fondamento, ma che per tutti e ciascuno resta sempre invisibile e ignoto.

A questo momento, lo «*Umgreifende*», che siamo noi, richiama due fondamenti e sono l'*Esistenza* «a parte ante» come sfondo da cui l'essere si muove, e la *Ragione* come principio di movimento e di connessione dell'essere. L'*Esistenza* è l'unità stessa degli Orizzonti non come la loro somma, ma come la «sorgente originaria» (*Ursprung*); è l'oscuro fondamento dell'essere stesso, l'enigma partendo dal quale io trovo me stesso<sup>24</sup>. Mentre io sono *coscienza*, io mi rivolgo all'«altro» che è il *mondo*; invece io sono *esistenza* soltanto in rapporto al mio sapere della trascendenza; e mentre lo spirito è «totalità intuitiva», l'esistenza è *eternità nel tempo*, penetrazione del tempo nell'essere, è assoluta storicità del proprio essere nella sua concretezza (di movimento) che resta sempre impenetrabile allo spirito. Se nella teoria dello «*Umgreifende*» – l'essere che siamo noi – erano presenti Kant e Hegel, ora, nella teoria dell'esistenza, tornano Kierkegaard e Nietzsche con| il loro vivo senso dell'essere come profondità impenetrabile a cui bisogna star fedeli perchè tutto si appoggia ad essa, il *Dasein*, la coscienza e lo spirito. Brevemente: l'esistenza è *irrazionale*, su cui si appoggia il razionale.

All'altro polo dell'essere, di riscontro all'esistenza, sta la Ragione (*Vernunft*): questo inatteso ritorno della «ragione» dice quanto J. si sforzi di equilibrare la filosofia dell'urto e della rottura dell'essere con la filosofia speculativa. La «ragione» non è un nuovo orizzonte, come non lo era l'esistenza, ma è la *connessione* (*Band*) di tutti i tipi dello *Umgreifende*. La «ragione» qui non è l'intelletto oggettivamente chiaro (*Verstand*), e non è neppure la ragione (hegeliana) che conduce alla totalità della vita delle idee; è invece la sola «priorità del pensiero», la presenza del pensiero in tutti i tipi di «*Umgreifende*» e ciò che in ciascuno di essi pone in luce la presenza dell'Altro (il mondo e la trascendenza) in modo da porsi di fronte a ciò che è assolutamente irrazionale rispetto al quale opera appunto la connessione dei vari orizzonti. La «ragione» è la forza che stringe a sé l'esistenza, la richiama e la spinge innanzi per «portarla a chiarezza»; perciò da una parte è l'inquietudine (*Unruhe*) che non si appaga di nulla, dall'altra è solo per essa che l'essere a noi si rivela secondo un ordine ed una legge per la possibilità dell'esistenza. È chiaro quindi che, per J., Esistenza e Ragione sono i «poli» inscindibili del nostro essere, di cui l'uno ad un tempo sostiene e limita l'altro e danno la formula definitiva secondo la quale in una filosofia dell'essere, che non si fa illusioni, l'irrazionale imperscrutabile convive con il razionale<sup>25</sup>. Esistenza e Ragione sono limite l'una all'altra; la ragione urta contro l'«esistenza possibile» che le impedisce di fermarsi in un risultato acquisito, che le dà sempre materia nuova e viva del suo lavoro; l'esistenza ha anch'essa il suo limite in un Altro che è la Trascendenza in virtù della quale essa, che non si è creata da sé, si volge ad un termine degno del suo amore e viene salvata da quelle forze cieche che sono il sentimento, l'istinto e l'arbitrio. Nell'affermazione della Trascendenza, J. fa il massimo sforzo per superare il nichilismo nietzschiano, che Heidegger aveva rinnovato con la temporalizzazione, e perciò finitezza, dell'essere. L'affermazione della Trascendenza – egli dice – «viene fuori indirettamente nella chiarificazione di un mondo che non è mai chiuso in se stesso e di un uomo che non è mai perfetto, nella chiarificazione dell'impossibilità di un indirizzo duraturo del mondo ed in quella (chiarificazione) di un naufragare universale»<sup>26</sup>.

Il movimento della ragione nell'esistenza costituisce la «storicità» (*Geschichtlichkeit*) come struttura dell'essere. «Cogliere la realtà come storicità è... penetrare nel principio originario, identificandosi con la realtà temporale, così come completamente appare, realtà nella quale io vivo...; è badare al momento attuale, servire al compito del giorno, compiere ciò che è necessario, essere presente agli avvenimenti con ogni forza; è... cogliere l'essenza profonda del presente attraverso le fondamenta del passato e attraverso lo spazio del possibile dal quale ci viene incontro l'avvenire e così innalzarci ad un presente che è il presente eterno»<sup>27</sup>. Nella storicità si pone l'atto della «decisione» per il quale si costituisce la mia esistenza ed il tempo s'inserisce nell'eternità: «Essere significa originariamente decidere» il quale viene fuori, non da regole universali, ma nell'irrequietezza della mia esistenza per via della certezza dell'esser - se - stesso in libertà. L'esistenza si realizza scegliendo nello storico temporale. Quando io sono radicato nello «storico», non ha l'esistenza temporale importanza in sé e da sé ma nel senso che è «decisa nel tempo per l'eternità». Decisione pertanto che è scelta di essere ciò che si è, nella «fedeltà a se stessi» di fronte alla trascendenza: a questo modo lo J. spera di riavere la trascendenza senza la positività teologica, per una unificazione che è un superamento di Kierkegaard e Nietzsche, di angoscia e di «amor fati», di interiorizzazione e di esteriorizzazione. Ciò che appare con maggior evidenza nella teoria della «comunicazione».

La teoria Jaspersiana della comunicazione è la reazione al titanismo ateo del Superuomo nietzschiano. L'esistenza è un nulla senza la Trascendenza: «(Sapere) che Dio è, ciò è sufficiente. Esserne certo è l'unica cosa che abbia valore. Tutto il resto è una sua conseguenza. L'uomo non è degno di considerazione. Solo in Dio è la realtà, la verità, la imperturbabilità dell'essere stesso. L'uomo che per se stesso non è niente, e ciò che è lo è in relazione a questo imperscrutabile fondo, trova qui il suo riposo, la sua origine, la sua mèta»<sup>28</sup>. Posto di fronte a Dio nella trascendenza, l'uomo sente la solitudine; la solitudine gli rivela la sua incompiutezza e questa gli è di stimolo per «comunicare» con gli altri: «Nella mia giovinezza – confessa J. – affiorava di continuo la coscienza della solitudine, specialmente di quella che nella vanità di un ambiente socievole e nella falsa folla delle amicizie, illude se stessa. Nessun impulso mi appariva più forte di quello della comunicazione con l'altro». La sua tesi è che l'uomo singolo non può mai per sé solo diventare uomo: «l'Essere - se - stesso è reale solo in comunicazione con un altro Esser - se - stesso. Assolutamente solo, io rimango nelle tenebre di un mondo tutto chiuso; insieme con l'Altro posso manifestare me stesso nel movimento di un reciproco aprirsi. La propria libertà può esser soltanto se è libero l'altro. Un esser - se - stesso isolato o isolantesi rimane mera possibilità o si dilegua nel nulla»<sup>29</sup>.

Stando all'essenziale della teoria, e senza seguire punto per punto lo sviluppo sistematico e un po' bizantino dello J., si può dire che la comunicazione, ponendo in atto la libertà nostra e la libertà dell'altro, tende a esplicitare e a rivelare a noi stessi la verità totale dell'essere che siamo noi stessi. La verità scientifica non appaga mai perché le sue leggi, riconosciute per vere, sono sempre discutibili, perché c'è un *più* delle cose che ad esse sfugge; ed anche se fossero conosciute in tutta la loro interezza, non darebbero mai all'uomo la possibilità di comprendere la materia e la vita, non farebbero invece che rappresentare l'uomo come una delle specie animali per modo che egli, da questo punto di vista, dovrebbe venir considerato come l'animale malato (*das kranke Tier*) e sempre in pericolo<sup>30</sup>. È verso il conseguimento di questo *più* che spinge la comunicazione. In opposizione alla contingenza della mia individualità empirica, abbandonato alla mia propria volontà, io mi esperimento nella comunicazione: che io sia quello che sono, non sono mai tanto sicuro di quando io mi metto nella piena disponibilità per l'Altro, di modo che divento me stesso, perché l'Altro nel corso di una lotta rivelatrice diventa se stesso<sup>31</sup>. Non mi trovo come cosa fra altre cose nel mondo, ma mi trovo anche come singolo-persona fra molti singoli-persone con i quali l'Io, nella sua situazione, si trova in rapporto di esistenza possibile ad altra esistenza possibile, come assoluto che ha di fronte a sé altri assoluti. Rapporti di amore e di lotta, di consonanza pura (*Einklang*) nella mutua comprensione e dedizione: appare qui per la prima volta nell'Esistenzialismo – come è stato giustamente osservato – un nucleo di filosofia sociale<sup>32</sup>. In Kierkegaard il singolo si afferma *contro* la massa (*Menge*) indifferenziata, in Heidegger *contro* la folla anonima, neutrale, inautentica; ma in ambedue i casi è solo il singolo che si afferma come esistenza. In Jaspers invece il singolo non è più solo – di fronte a Dio, o di fronte alla morte – ma è persona, ed in quanto persona è in comunicazione con gli altri che sono altrettante esistenze, identiche a lui nella singolarità e quindi nel rapporto con l'assoluto e con gli altri. Si viene a stabilire così un rapporto che è una continua tensione fra il singolo e la società, che si manifesta come conflitto fra le esigenze del singolo e quelle della società, religiosa e civile. In questo conflitto l'Esistenzialismo tiene le parti del singolo, dell'eretico e del ribelle: «Nella filosofia dell'esistenza c'è necessariamente una *tendenza* per quegli uomini, per i quali la scelta della propria esistenza e della sua verità è stata portata a in|condizionata serietà, cioè verso gli *eretici* e singoli: verso coloro i quali nella fedeltà a se stessi e ai propri discepoli hanno portato a

termine, nel dileguare della storia, la propria esistenza temporale (*Dasein*) nell'entusiasmo dell'amore, con lo sguardo (rivolto) alla loro trascendenza»<sup>33</sup>.

Come si effettua la comunicazione nell'essere, da parte delle singole esistenze? Bisogna ricordare anzitutto che l'essere a noi si fa sempre avanti nei tre orizzonti dello «Umgreifende» – il *Dasein*, la Coscienza in generale e lo Spirito – e poi che la ragione quando si fa ad interpretare ciascun orizzonte è abbandonata ad un movimento infinito, senza limiti, che di per sé la condanna al naufragio ed allo «scacco» (*Scheitern*), il quale provoca il «salto» della «scelta» per la Trascendenza. Allora, da una parte ogni orizzonte avrà la sua propria forma di comunicazione, che è la *sua* verità, che mai giunge a criterio assoluto nè si può integrare in totalità con le altre due. Nell'essere come realtà esteriore (*Dasein*) la comunicazione è sorretta dall'interesse e la sua verità è la *conferma* pragmatica immediatamente accettata: nella Coscienza in generale la comunicazione riguarda le varie forme della stessa coscienza (le categorie) e la sua verità è una specie di *evidenza* costrittiva; nello Spirito la comunicazione è data da ciò che il singolo si vede come una parte del tutto, da cui il suo essere e il suo agire riceve chiarezza e determinazione, e la sua verità è la *persuasione* compiuta, quella cioè che non va più oltre<sup>34</sup>. Se non che è chiaro che ciascuno di questi tipi di comunicazione e di verità – come i rispettivi orizzonti di essere – è in sé insufficiente: nel primo si cerca la felicità, ma rimane sempre oscuro e discutibile che cosa sia la verità; nel secondo si cerca una verità (oggettiva) di carattere universale, ma questa – perchè universale – è senza valore e può svilupparsi all'infinito senza scopo alcuno; nel terzo la comunicazione è la presenza delle parti al tutto e la verità e l'Idea come un tutto, ma anche essa è limitata da ciò che non è spirito, che non è totalità, da ciò che è puramente casuale, da ciò che è un puro fatto. È facile comprendere quanto sia importante, in tutto questo, l'opera della «ragione» che si fa dovunque incontro all'esistenza per chiarirla dalla sua ambiguità, senza però mai riuscirvi appieno perchè essa è un abisso (scacco e naufragio): ecco la somma delle prospettive positive e negative della comunicazione. Lo stesso J. non si illude: «Nella realtà esteriore (*Dasein*) v'è il giubilo della vita che si compie, ma anche il dolore di ciò che in essa si perde; da essi risulta l'insufficienza della realtà esteriore, la noia della ripetizione, lo spavento del naufragio. Nella Coscienza (in generale) mentre sentiamo il fascino della certezza, sperimentiamo anche l'insopportabilità dell'inesattezza; nello Spirito la profonda soddisfazione di abbracciare la totalità s'accompagna con l'indicibile tormento dell'incompletezza. Dovunque e sempre, perciò, disarmonia, paradosso, perplessità»<sup>35</sup>.

Nell'esistenzialismo l'essere, come l'«essere che siamo noi» – l'essere dell'uomo, – non arriva mai ad essere un tutto infinito e compiuto: per Heidegger è senz'altro finito come il tempo, per J. è piuttosto da dire indefinito nello spostarsi illimitato degli orizzonti. Comunque si ha egualmente che l'essere mai è «dato» direttamente, ma solo «indirettamente» nell'angoscia e nella comunicazione: fra il singolo e l'essere non v'è quindi possibilità di una «presenza» adeguata. Il trascendente, rispetto al quale l'esistenza può riconoscere se stessa, non si fa avanti come un contenuto ma come un limite, come il limite e l'al di là di tutti gli orizzonti, il quale d'altronde è fatto presente dagli orizzonti.

Kierkegaard spiegò il trascendente e l'essere con il «salto» teologico nella fede rivelata; J. che non vuole impiccarsi in questioni teologiche fa ricorso alla teoria personale della «cifra»<sup>36</sup>. È vero che il Trascendente ci sfugge sempre e si fa presente soltanto come il «limite» supremo nel naufragio di ogni limite, nel salto qualitativo della scelta che è scacco, perdita e rovina. Tuttavia, e proprio per questo, il Trascendente ha una sua parola con la quale si accosta all'uomo. Essa è data dalle «forme» infinite, come infinite sono le possibilità dell'esistenza, con le quali questa si disvela nei tre orizzonti dello «Umgreifende». Ogni aspetto e forma di essere, ogni sua situazione annunzia la presenza del trascendente, e perciò – dice J. – è scrittura cifrata (*Chiffreschrift*), simbolo e vestigio di Dio nel mondo che abbisogna di essere interpretata per essere compreso, appunto perchè si tratta sempre di rivelazione indiretta facente capo all'irrazionale. Tutto così nell'esistenza diventa «cifra»: la natura, la storia, la coscienza, la vita, il linguaggio, l'eroticità ed anche la religione. E l'uomo intero, con la sua infinita possibilità di situazioni diventa cifra, cifra piena di cifre. Anche la filosofia è cifra, e i diversi sistemi filosofici sono tutti cifre, come lo J. si ripromette di mostrare in una Storia della filosofia attualmente in preparazione. Per suo conto, poi, egli ammette che vi siano più chiavi per l'interpretazione delle cifre: anzi esse sono infinite come le possibilità dell'esistenza. Ma la chiave delle chiavi sono «io stesso» dal fondo della mia esistenza, e perciò io interpreto le cifre – e mi pongo perciò in comunicazione – muovendo dal contenuto della situazione «mia»: così, ancora una volta e in una forma conclusiva e rivelatrice, muovermi verso l'essere dell'Altro implica il «ritornare su di me», lo sprofondare in me, l'abbracciare me stesso. «In che modo io comprendo il suo (della T.) linguaggio, ciò ha il suo

fondamento in ciò che io stesso veramente sono. E ciò che io stesso sono, ha il suo fondamento nei miei rapporti originari con la Trascendenza: nella ribellione e nell'abbandono, nella caduta e nello slancio, nell'obbedienza alla norma luminosa e nella passione per la notte»<sup>37</sup>. La cifra più alta è la «filosofia»: filosofando io sospiro alla chiarificazione, ricordo e preparo la guisa nella quale posso conoscere e vivere l'eternità nel tempo. Quest'attimo stesso non può né conseguirsi, ad ogni costo, né dimostrarsi. È la storicità compiuta della mia esistenza: storicità che è data, s'intende, sempre in cifre. E come ogni cifra rimanda ad altra cifra, così ogni lettura rimanda ad un'altra lettura e questa ad una terza e così all'infinito. L'esistenza non è data che nel movimento delle antinomie come dialettica degli opposti che, nel confrontarsi esistenziale, non si risolvono mai, ma intensificano maggiormente l'opposizione: siamo nel cuore della filosofia jaspersiana come rivelazione della «Illusione filosofica»<sup>38</sup>.

Lo scacco «è necessario, con tutto ciò che esso comporta di rotture, di delusioni sul piano del “voler vivere” – necessario affinché possa applicarsi la libertà». Poiché vi sono due tipi di libertà: la libertà come obbedienza ad una regola, dipendente dalla conoscenza della legge – libertà empirica; poi, la libertà come «incondizionatezza» nella quale consiste l'ultimo significato dell'esistenza e l'incondizionatezza non è che l'altro volto della teoria dello scacco quando tutto dilegua senza fine e nulla resta all'azione per appoggiarvisi. La realtà resta sempre penetrata da antinomie (Kant). Ma la caratteristica delle antinomie è che lungi dal risolversi, esse, quando io cerco di pensarle chiaramente, s'approfondiscono maggiormente. Più si approfondisce la struttura del mondo, e più lo si vede lacerato (*zerrissen*): la condizione dell'esistenza è di trovarsi in una perpetua rottura (*in einer Zerbrochenheit*). Scacco nella vita, scacco nell'azione, e scacco finale nella filosofia che è contraddizione e circolo: «In ogni vera filosofia – per J. – e proprio nei suoi elementi fondamentali, noi ci troviamo di fronte a circoli e contraddizioni, sia che si tratti di metafisica, di filosofia trascendentale e di filosofia dell'esistenza»<sup>39</sup>. Ed eccoci alla «rivelazione indiretta» dell'essere: nel conoscere come paradosso e contraddizione, nell'agire come scacco e naufragio. Lo scacco è la cifra delle cifre e con essa termina la Metafisica<sup>40</sup>. La lettura definitiva delle cifre sarebbe quella che non rimandasse ad altro, la cifra che oltrepassando la *finitezza* della mia realtà, leggesse nella pienezza dell'essere. «Ma in che modo si riesca a leggere nella pienezza dell'Essere i segni cifrati e ad esistere concretamente con la Trascendenza, tutto ciò – per J. – viene sorretto insieme dalla questione fondamentale, in che modo l'Uno sia nei Molti, cosa esso sia e come io possa diventarne certo»<sup>41</sup>. Alla quale non sarà mai possibile dare una risposta se l'essere che a noi si fa incontro negli orizzonti dello *Umgreifende* è sempre e soltanto l'«essere che siamo noi» e mai l'essere quale è in sé. E la filosofia allora è il *cercare* che mai si arresta perché non si dà termine di arrivo<sup>42</sup>; è il muoversi indefinito dello spirito nel mondo verso la trascendenza; è lo slancio che senza posa tende al segno, ma che ricade sempre al di quà, perché il segno si sposta ogni volta – ricade anzi al di dentro e si confonde con il movimento interiore della coscienza. Un vivo senso della problematicità dell'essere, un intimo bisogno di inserirsi nella tradizione speculativa del suo popolo e di raccogliermene – al di sopra dei sistemi – l'elemento perenne, un'ampia visione delle prospettive più contrastanti del pensiero, fanno dell'Esistenzialismo Jaspersiano la forma più equilibrata e consapevole del nuovo metodo di filosofare.

### C. – ABBAGNANO (1901 –)

La filosofia preesistenzialista si era sempre annunciata come una «teoria dell'essere in sé, in forma categorematica, qualunque fosse il modo di spiegare il contenuto e la struttura dell'essere. E l'essere come tale – sia che lo si indicasse come idea sussistente, o come sinolo di atto e potenza, o come pensiero dialettico semovente – era sempre il perno del filosofare. Il dubbio poteva ancora sorgere, ma sempre come stimolo iniziale e mai come termine e contenuto del filosofare stesso; oppure era rivolto ad una zona particolare della vita e dell'essere, da chiarire in funzione di un'altra zona posta al sicuro, cosicché in un modo od in un altro la filosofia poteva garantire la positività dell'essere e la salvezza della vita. Ora non più. La problematicità è proclamata come costitutiva dell'essere stesso. Noi «abbiamo perduto l'ingenuità» di ritenere distinte filosofia e vita, l'essere e la sorte di colui che questiona sull'essere: la realtà è che l'esistenza umana decidendo su di sé nella scelta, decide dell'essere stesso; perciò all'essere noi non arriviamo mai direttamente, ma solo indirettamente facendolo scaturire dal fondo inesauribile dell'esistenza la quale si chiarifica per una Trascendenza che porta alla morte e al naufragio. Sia in Heidegger, come in Jaspers, la «problematicità» ha sopraffatto gli ultimi residui di positività a cui si attaccava la filosofia moderna: l'essere dell'esistenza, nel suo portarsi all'Altro, si è «svelato» come essere per il niente, come essere per una

trascendenza con la quale non può venir mai a contatto per salvarsi. È vero che nell'esistenza l'essere riesce a porsi, per un certo tempo, «fuori» del niente (*ex - sistere*): per poco però, chè il niente da cui l'esistenza è uscita, la insidia e minaccia di continuo, e presto o tardi infallibilmente la riavrà. Negata ogni forma di sopravvivenza effettuale, all'uomo non resta che la decisione di «essere se stesso», la «fedeltà a se stesso» per trarre dalla temporalità finita la maggiore espansione di azione nella comunicazione. Ma sia nell'uno come nell'altro Esistenzialismo il fallimento è inevitabile: l'esistenza, che si agiti poco o molto, corre fatalmente verso la morte ed il finale naufragio. Lo ha detto con acume la Hersch<sup>43</sup>, secondo la quale dopo la filosofia dell'esistenza, si è palesata senza rimedio la «illusione filosofica» di cui finora si era alimentata l'attività speculativa: «Una cosa sola sembra impossibile adesso: fare della filosofia» – la filosofia non può avere più alcun oggetto e deve morire per essersi conosciuta troppo bene, ha da affogare in se stessa per essersi vista, chinata sullo specchio fluente della vita, come Narciso.

Di altro parere è N. Abbagnano, assertore convinto dell'Esistenzialismo fra noi, per il quale la nuova filosofia può ancora salvare se stessa e i suoi problemi: la posizione dell'A. è tanto più interessante in quanto che egli si mantiene fedele allo spirito ed ai principi dell'Esistenzialismo laico e mondano dei tedeschi. Anche l'A. parte dalla premessa che la posizione esistenziale esige di prescindere sia dalla considerazione oggettivistica dell'essere (Realismo) come da quella soggettivistica (Idealismo), perchè l'una e l'altra rendono impossibile il problema dell'essere e con esso la concretezza, l'individualità e il destino dell'uomo: occorre perciò che il principio nuovo si ponga al di là di ogni antagonismo, vale a dire che l'esistenza sia assunta come puro ed assoluto rapporto di sè con sè medesima. L'errore e l'insufficienza delle sue forme precedenti sono dovuti all'aver dato all'essere dell'esistenza la Ragione come altro polo del suo movimento e nell'aver concepito questo movimento in relazione al niente o ad una trascendenza irraggiungibile, non c'è da meravigliarsi se poi l'esistenza sia stata portata al fallimento. C'è però ancora una via. Ammesso che l'esistenza è rapporto con l'essere, in quanto essa si rivela come ricerca dell'essere e sforzo per raggiungerlo, si aprono – secondo l'A. – tre strade all'atteggiamento esistenziale. E cioè: a) o io definisco l'essere rispetto alla sua situazione iniziale, b) o rispetto alla situazione finale, c) od infine io prescindendo dall'una e dall'altra e, superando l'alternativa, mi fisso sopra l'essere dell'esistere come «unità della situazione iniziale con la situazione finale»<sup>44</sup>.

a) Anzitutto io posso – riferendomi alla «situazione iniziale» – considerare come fondamento dell'esistere il fatto che, per rapportarsi all'essere, esso si stacca dal *nulla* (*ex-sistere*). In tal caso il distacco dal nulla, ed in ultima analisi lo stesso nulla, determina la natura dell'esistenza. Ma poichè l'esistenza non si stacca mai dal nulla, perchè non s'identifica mai con l'essere, così essa è definita in questo caso dalla «impossibilità che essa sia il nulla». È la posizione di Heidegger.

b) Io posso anche considerare come tratto saliente dell'esistenza il suo rapporto con l'essere, il suo trascendere verso l'essere. Ma poichè il rapporto con l'essere, che l'esistenza può instaurare, non è mai raggiungimento dell'essere e identificazione dell'essere, l'esistenza è definita in questo caso dalla «impossibilità che essa sia l'essere, che possa mai abbracciare il Tutto che è l'essere». È la posizione di Jaspers.

c) Infine io posso considerare, come tratto saliente dell'esistenza, lo stesso rapporto con l'essere in cui essa consiste. In tal caso l'esistenza è definita – positivamente – dalla «possibilità che essa sia il rapporto con l'essere». È la sua posizione<sup>45</sup>.

Tre posizioni irriducibili, tre modulazioni distinte che esauriscono tutte le virtualità dialettiche del tema dell'esistenza. Nella prima, la filosofia diventa una «analisi esistenziale» che determina le possibilità generali dell'esistere ed in particolare quella relativa alla «libertà di esistere per il niente – libertà che si realizza nell'indifferenza della scelta ed ove l'ultima parola è: «perchè c'è l'esistente invece del niente»? – Nella seconda, la filosofia si attua come un esistere che cerca di realizzare il suo senso totale nello «scacco»: qui la libertà si attua nella *necessità* della scelta per la quale l'esistere si definisce colla sua concretezza ove l'ultima parola è la stessa realizzazione dello scacco ed il «silenzio» di fronte all'essere. L'una e l'altra forma, conclude l'A., portano all'annullamento del problema stesso. L'esistenza si costituisce come rapporto con l'essere solo per realizzare l'impossibilità di tale rapporto. Di fatti, nel primo caso, essa metterebbe capo all'impossibilità di distaccarsi dal nulla, nel secondo all'impossibilità di riattaccarsi all'essere: in entrambi i casi si realizzerebbe come distruzione di se medesima. Il guaio è che qui se ne va non solo la filosofia, come ha concluso la Hersch, ma l'essere e con esso la esistenza e la vita perchè nell'Esistenzialismo «il cercare l'essere porta indietro alla questione su colui che cerca», cosicchè la sorte dell'uno è inevitabilmente la sorte

dell'altro. L'A. si crede in diritto di concludere – e non siamo noi che glielo contestiamo – che, tanto in Heidegger come in Jaspers, si finisce per togliere all'esistenza il suo stesso costitutivo che è la scelta e la decisione, in quanto ogni preteso atto di libertà o si rapporta al niente o non può agganciarsi all'essere – *scelta*, in ogni caso, *che non è scelta*<sup>46</sup>.

La constatazione importantissima, e per parte nostra decisiva, non è del tutto originale: essa non era sfuggita nè ai critici, nè agli ammiratori dell'esistenzialismo tedesco – si pensi al simpatico esame di coscienza fatto dalla Hersch. Se non che, mentre gli uni passavano a sentenziare la fine dello stesso tema dell'esistenza per ritornare all'uno o all'altro dei temi tradizionali, e gli altri si rassegnano allo smacco accettando rassegnati il naufragio di ogni pensare, l'A. invece crede possibile un superamento positivo del punto morto, restando fedele al tema originario dell'esistenza. La sua posizione, consolidando in se stessa e per se stessa la problematicità del rapporto dell'esistenza con l'essere, si propone di realizzare autenticamente l'indeterminazione e la libertà dell'esistenza senza deviazioni.

Per l'A., l'esistente non si salva dall'incombente annullamento che dandosi una *struttura*. Questa va concepita appunto «come una forma nella quale la situazione finale dello sforzo verso l'essere realizza la propria essenziale unità con la situazione iniziale». Vediamone il modo.

Quando si accetta che l'esistenza è lo stesso rapporto con l'essere in cui essa consiste, l'esistenza si riconosce come «possibilità pura di questo rapporto e si decide a| rimaner fedele alla problematicità originaria che esso importa. Perciò essa non deve guardare più *al di là* di sè, a ciò da cui muove – il «nulla» di Heidegger – od a ciò verso cui muove – l'essere in sè (che siamo noi) nella trascendenza, di Jaspers, – ma unicamente a se stessa e realizzarsi nel rapporto con se medesima. Il riferimento, impossibile ad alcunchè di diverso da essa, è lo stesso suo essere ed è la sua struttura quand'è il riferimento che essa ha a se stessa. Allora la problematicità, insita all'esistenza, non va più a fondo nell'annullamento a cui la condanna l'Esistenzialismo tedesco – *impossibilità* di distaccarsi dal nulla, *impossibilità* di toccare l'essere, – ma viene salvata in quanto, rapportandosi solo a se stesso, l'essere dell'esistenza è quella medesima problematicità che l'io mostra verso di se stesso. La problematicità dell'ente, come esistente, è radicata – anche per l'A. – nell'indeterminazione che lo accompagna in modo che l'essere, come tale, appare all'esistente non come un possesso ed uno stabile punto di arrivo, ma come una *possibilità* sempre offerta e sempre rinascente. Lo stato proprio dell'ente è dato dalla indeterminazione intesa come possibilità di essere. Ogni *stato* dell'ente, in cui via via si attua l'esistere, è in sè sempre indeterminazione, in quanto suppone un movimento che va al di là dell'indeterminazione stessa. Ogni stato di essere importa un oltrepassamento dell'indeterminazione, e si pone di nuovo come indeterminazione da oltrepassare nello stato seguente. L'indeterminazione come possibilità – sempre superata e sempre conservata nel rapporto che in ogni stato ha l'esistenza con l'essere – è il rapporto di problematicità fra l'ente e l'essere. L'oltrepassamento dell'indeterminazione di stato in stato, l'uscire – muovendosi – da essa è l'*esistere* (*ex - sistere* anche per l'A.) che è poi posizione di una nuova indeterminazione.

L'esistere è perciò un oltrepassamento dell'indeterminazione solo perchè è insieme un *ritorno* continuo all'indeterminazione, la quale è la stessa *possibilità* a cui si riferisce l'esistere. Se l'indeterminazione è l'essere come possibilità, l'esistere è il fondamento e la condizione di tali possibilità e costituisce quella che l'A. chiama la *possibilità trascendentale*. Poichè adunque esistere è uscire dall'indeterminazione ed insieme un riaverla ancora come indeterminazione, si ha che nell'esistere l'indeterminazione si realizza come «rapporto con se stessa». In ogni atto di decisione io vado «al di là» del mio essere come possibilità, mi oltrepasso e mi trascendo: l'atto che pongo è la trascendenza rispetto alla possibilità. Alla fine «l'esistenza è lo stesso rapporto della problematicità con se stessa ed è la costituzione dell'ente nella sua problematicità originaria, ovvero indeterminazione e problematicità trascendentale»<sup>47</sup>. Esistere è quindi comprendere la propria problematicità, non conoscendola oggettivamente (Realismo), nè pensandola soggettivamente (Idealismo), ma entrando in essa con un «atto» di realizzazione effettiva che è la *decisione*, atto esistenziale per eccellenza che impegna tutto il mio essere e che è per me ad un tempo slancio e rischio. L'esistenza così è l'inde|terminazione iniziale che tende a trovare nella decisione una soluzione finale, in quanto la decisione mi sottrae alla minaccia e alla dispersione della temporalità. Il mio essere, che è una possibilità di essere la quale può lanciarmi in molte direzioni ed anche nel «nulla», come «possibilità» io l'anticipo nella decisione e lo riconduco al passato in modo che – raccogliendo il mio essere nell'atto della decisione – pongo il mio passato come mio avvenire. È solo per via della decisione che l'esistenza, rispetto alle sue possibilità è data come «possesso». Io *dovrò* ormai *essere* in avvenire *quello che sono già stato* (nella decisione): il mio destino è deciso. Ormai non si tratta più che di mantenere la «*fedeltà* a me stesso». L'indeterminazione



iniziale, che era la sostanza del mio essere, si fa *dover essere* nella «possibilità trascendentale» per cui la «struttura» del mio essere diventa per me *normatività* che mi impegna alla fedeltà con me stesso.

Anche per l'A., nella «possibilità trascendentale» che definisce l'essere dell'uomo, si include di necessità la *morte* come la possibilità sempre presente e connessa a tutte le possibilità umane. Tutte le altre possibilità dell'uomo sono tali che possono *non* essere, e l'uomo stesso nella forma generale del suo esistere, è tale che *può non essere*. Ma la possibilità della morte è sempre lì, a determinare la problematicità essenziale della costituzione del nostro essere. «L'uomo – afferma energicamente l'A. – non è quello che è con *in più* la possibilità della morte: egli è quello che è proprio in virtù di questa possibilità» – essa è la stessa possibilità trascendentale della sua natura ultima. Rischio a cui è sospesa ogni altra possibilità. Decidere di essere quello che si è, di essere fedeli a se stessi, è decidere di essere fedeli a questa che è la possibilità delle possibilità, di essere fedeli alla morte| e di accettarla come tale. La *fedeltà alla morte* esprime in questo caso l'autenticità propria della mia esistenza che si è realizzata come «struttura»; la decisione di esser fedeli alla morte conferisce all'ente la sua unità propria, in quanto cioè lo pone nel suo rapporto necessario con l'essere universale e con la comunità esistente – tutti dobbiamo morire. È il solo atteggiamento, la fedeltà alla morte, degno dell'uomo<sup>48</sup>. L'A. elabora con eguale penetrazione gli altri temi esistenziali inclinando alle tinte heideggeriane, con notevoli spunti jaspersiani (la comunicazione e la trascendenza); ma il nocciolo del suo notevole sforzo è quello che abbiamo dato, servendoci spesso delle sue parole.

L'A. è pensatore lucido e vigoroso. Ciò che è più notevole, egli si sa contenere in un'atmosfera di assoluto rigore speculativo senz'abbandonarsi a certe analisi fenomenologiche dolciastre non rare nell'Esistenzialismo, e che tradiscono la mancanza di una seria preparazione e di quel certo buon gusto che è anche indice di sicura vocazione speculativa. Nel suo pensiero – anche se l'apporto originale non è eccessivo – c'è coerenza lineare ed un senso vivo delle esigenze ultime dei principî accettati; c'è anche la franchezza di confessare fin dove essi possono portare. Si è già detto che la sua costatazione circa il fallimento dell'Esistenzialismo tedesco, è un contributo decisivo verso la chiarificazione del tema dell'esistenza. Diciamo ora che il suo tentativo di salvarlo è pieno di buon senso. Se l'essere dell'esistente, che ci è accessibile, è unicamente l'«essere dell'uomo», inteso come libertà (di azione) e sospeso ad una possibilità inesauribile, prendetelo così com'è, nel suo indefinito oscillare – entro di| sè, per sè e verso di sè – nell'indeterminazione originaria per una decisione finale. Il «Nulla» heideggeriano è opaco, indifferente e fa disperare. Lo «Umgreifende», che è la trascendenza jaspersiana, apre le porte al torrente dei desideri che non potrà mai accogliere perchè è sempre al di là e sempre fugge...: spettro senz'occhi e senz'orecchi, li guarda a vuoto ed ogni implorazione è senza risposta. Invece nel «singolo», quale è prospettato dall'A., una volta che al Nulla o al Trascendente come fulcro dell'essere, è stata sostituita la indeterminazione o possibilità trascendentale, i desideri corrono arginati dalle modeste rive che l'essere dell'uomo trova di volta in volta quando passa all'atto, e non v'è più motivo di scatenare nell'animo crisi violente. L'uomo s'accontenti di fare i conti con se stesso. L'Esistenzialismo, filosofia di anime doloranti e complicate, si fa qui cristallina visione di ciò che si è, vivendo la vita di ogni giorno e realizzando in essa, con la decisione, l'essere che questa trae fuori dalla possibilità iniziale. Finchè c'è vita, ogni singolo viva secondo una decisione *sua*, di essere quello che si è: ecco l'esistenza.

Con l'Abbagnano pare che l'Esistenzialismo trascendentale abbia esaurito tutte le sue virtualità e sia stata detta l'ultima parola. Diamo un breve sguardo retrospettivo. L'Esistenzialismo, filosofia della crisi suscitata dalla negazione idealista del «singolo», è stato sospinto di crisi in crisi. Per Kierkegaard il «singolo» non si salva che rifugiandosi in Dio nell'atto di fede; l'essere decaduto è il Cristianesimo ufficiale che ha livellato ogni valore religioso; il problema fondamentale è quello di chiedersi: «Come si fa a diventare ancora cristiani»? Questa prospettiva non fu accettata dalla Kierkegaard-|Renaissance tedesca, nella sua direzione laica, per una ragione di cui è difficile poter contestare la fondatezza: non è possibile passare immediatamente all'ordine soprannaturale; l'uomo si ha da conoscere e prospettare prima nell'ordine naturale e solo in seguito – caso mai – e sui fondamenti che la prima ricerca fornirà, operare e prospettare quel passaggio. La soluzione kierkegaardiana in via di fatto e di principio è una meta,basij eivj a;llo ge,noj: l'essere prima di salire in Cielo deve muoversi ed operare in terra, e la metafisica ha da precedere la teologia e la mistica. Nella metafisica, si sa, il primo problema è di chiedersi: *cos'è l'essere?* Ad esso, tanto Heidegger come Jaspers, hanno risposto opponendo all'Idealismo un «nuovo ritorno a Kant»: lo testimoniano le loro esplicite affermazioni ed il contenuto stesso delle loro posizioni<sup>49</sup>. Heidegger, quando riduce l'essere al tempo – come temporalità finita – non fa altro che spostare tutti i problemi della «Critica

della Ragion pura» attorno all'immaginazione trascendentale nella nuova prospettiva di creatrice del tempo: «Non è perchè il tempo funge da “forma dell'intuizione”, nè perchè esso è interpretato come tale all'inizio della *Cr. R. P.*, ma perchè la comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*) in ragione della finitezza della esistenza (*Dasein*) nell'uomo deve progettarsi nel tempo, è per questo che il tempo, nella sua unità essenziale con la immaginazione trascendentale, assume nella *Cr. d. R. P.* una funzione metafisica centrale»<sup>50</sup>.

C'è in H. uno slittamento dal trascendentale fenomenologico, che è il tempo, nell'unità dell'immaginazione creatrice. In Jaspers, al contrario, c'è uno slittamento in senso contrario: il fenomenologico delle forme dell'*Estetica trascendentale* è piegato a vantaggio del «logico» poichè è il solo che arrivi a chiarezza e ogni altro contenuto si chiarifica in quanto trova il modo di rientrare in esso e di lasciarsi abbracciare. La «Ragione», si è visto, è la connessione in atto dei tre orizzonti ed è l'altro polo della realtà che chiarifica e porta fuori l'esistenza: dei tre orizzonti – la realtà esteriore, la coscienza e lo Spirito – il più alto e sovrano è quello dello Spirito e si sa che il movimento dello Spirito è il muoversi della ragione che spinge l'essere in avanti verso la Trascendenza e lo scacco. E l'essere, faccia esso capo all'immaginazione trascendentale o alla ragione, è l'essere Kantiano: l'essere che siamo noi, e non l'essere in sè della metafisica classica. La stessa rivendicazione del «singolo» e la posizione che esso viene ad assumere nel nuovo filosofare richiama il dualismo di fenomeno e noumeno: il fenomeno, come ciò che viene portato a chiarificazione, ed è non meno ciò che resiste, contro cui si urta, è l'irrazionale, la proprietà opaca e inesauribile dell'essere a cui ci si avvicina con la decisione e che si esprime nelle «cifre». Lo «Umgreifende» jaspersiano è il noumeno Kantiano ed i tre orizzonti nei quali si fa avanti lo «Umgreifende» corrispondono alle tre Idee con le quali la Ragion pura si rappresenta il noumeno – mondo, anima, Dio –; le antinomie, a cui esse danno luogo, esprimono il paradosso e l'ambiguità insita ad ogni situazione dell'essere che porta alla fine allo scacco e al naufragio. E come le antinomie della Ragion pura si superano – non si risolvono – nello slancio della Ragion pratica, così il paradosso e lo scacco si oltrepassano con la «decisione» esistenziale: si potrebbe dire che mentre la «critica della Ragion pura» conclude per la negazione di una «rivelazione diretta» dell'essere, la «Cr. della R. pratica» cerca e presenta il modo di una «rivelazione indiretta» e perciò irrazionale. Si sa poi che fu Kant a proclamare il fallimento dell'«intelletto» (*Verstand*), del pensiero intuitivo, e ad esso sostituì la «ragione» (*Vernunft*) che è il movimento mai pacificato che genera alla coscienza la presenza dell'irrazionale (il noumeno): Jaspers vedrà proprio nell'irrazionale il sostegno del razionale e nella contraddizione e nel paradosso l'unica via per arrivare ad una comunicazione. A questo punto nasce quella che egli chiama *alogica razionale* (*vernunftige Alogik*), e cioè il movimento vero della ragione che raggiunge il suo scopo spezzando la logica dell'intelletto<sup>51</sup>. Ed a Kant, lo J. riferisce espressamente anche il significato del suo appello alla trascendenza che porta alla concezione del «circolo» come vera forma della filosofia. Kant rappresenta ogni oggettività come materia formata, per mezzo delle categorie, dal soggetto concepito come coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*). Il mondo nel quale viviamo è un mondo di fenomeni prodotti da noi, non nella loro realtà, ma semplicemente nella loro forma. La «cosa in sè» – un semplice concetto limite, che indica fino a che punto ciò che esiste può a noi rivelarsi – rimane assolutamente sconosciuta.

Ora le categorie, come l'unità, la pluralità, la costanza, la causa ecc., derivano secondo Kant dalla unità originaria della coscienza pensante, cioè dalla cosiddetta unità dell'appercezione trascendentale, che di volta in volta conferisce unità di oggetto a tutto ciò che si rappresenta. Però, dice Kant, «questa unità che è anteriore a priori a tutti i concetti con i quali si attua l'unificazione, non è affatto quella della categoria dell'unità. Kant, dunque – commenta lo J. – vuole che noi, pur pensando con le categorie... concepiamo qualcosa che non rientra nelle categorie. Ed egli si trova nell'assoluta necessità di richiederci questo, perchè vuol cogliere la sorgente originaria di ogni oggettività, e questa sorgente non può essere essa stessa oggettiva»<sup>52</sup>. L'accostamento all'essere, quale è professato nell'esistenzialismo, è nei suoi elementi e nel suo movimento di tipo schiettamente kantiano, come d'ispirazione kantiana sono le affermazioni che non ha senso il parlare di una dimostrazione dell'esistenza di Dio<sup>53</sup>, e che dell'anima umana è più facile dimostrare la mortalità che non la immortalità<sup>54</sup>.

Certamente, nella nuova filosofia, non tutto si riduce a Kant: essa anzi si presenta come l'inveramento di tutte le filosofie in quanto ciascuna è una «cifra» da interpretare come la «nuova» cifra dell'«esistenza possibile». In prima linea, Kierkegaard e Nietzsche, che sono gli ispiratori immediati del tema esistenziale per Heidegger e Jaspers; Plotino, N. di Cusa, Bruno, Spinoza, Schelling e specialmente Hegel del quale J. dice, che nei suoi riguardi, «rimase per lungo tempo materiale quasi inesauribile di studio»<sup>55</sup>. È vero che il pensare esistenziale non ha alcun riscontro preciso nella storia della filosofia per il carattere essenzialmente fluido del suo contenuto e per quel che di esotico, di ermetico, e d'incomunicabile che si palesa nel suo

metodo. Così Kant, se aveva «indicato» la presenza dell'irrazionale accanto al razionale, non aveva certo pensato di metterlo al centro della vita della coscienza; ed Hegel, se aveva concepita la vita della autocoscienza come movimento perenne della ragione entro la compiuta totalità dello Spirito, non aveva sospettato che tale movimento perenne della ragione poteva avere parimenti luogo in una concezione dualista che proclami la rottura, la dilacerazione, la dispersione indefinita dell'essere ed il fallimento senza rimedio del «pensiero puro». Ma tutto ciò, ed altre dissomiglianze innegabili che potessero essere segnalate, non infirmano per nulla la derivazione principale che è stata indicata (Kant). Da Kant, infine, l'Esistenzialismo prese la visione generale dei sistemi speculativi secondo la quale lo sviluppo di tutto il pensiero precedente era da distribuire in due generi, il genere realista e il genere idealista; come anche il progetto di superare il punto morto dell'opposizione a cui essi portavano, con una concezione intermedia e bilanciante fra i due estremi, così che per gli uni essa apparirà idealismo e per gli altri apparirà realismo perchè non è nessuno dei due. Quando dicessimo che l'Esistenzialismo tedesco si riduce – volendogli dare una formula – ad un «kantismo nietzschizzato», si spiegherebbe forse il successo e la diffusione che in Germania cresce di giorno in giorno attorno alla nuova filosofia la quale, per la prima volta nella storia, vuole assumere in sé e far convivere quelle due caratteristiche dello spirito germanico che sono la «chiarità della ragione» e «la passione per la notte»<sup>56</sup>.

Questa messa a punto dell'ambientazione spirituale dell'Esistenzialismo ha il solo scopo di suggerire qualche cautela per non correre il pericolo di pensare facilmente al ripudio totale o all'entusiasmo ingenuo che mai si addicono alla critica filosofica, e meno ancora questa volta. La verità è che nell'Esistenzialismo, come in Kant, realismo e idealismo s'intersecano e s'avvinghiano così che non è facile giudicare fin dove siano separabili; e forse il problema, fin quando resta impostato a questo modo, ben difficilmente presenta una soluzione apprezzabile anche a scrivere volumi dei più minuti e saggi riscontri critici, tanto da parte realista come da parte idealista. Tanto più che sta il fatto, invero scandaloso per chi non è abituato a certi colpi di mano, che vi sono sia realisti, come idealisti i quali, conservando la propria fede di battesimo, aderiscono con tranquilla coscienza all'Esistenzialismo. Che il tema dell'esistenza sia un che di neutro e di generico che può essere specificato indifferentemente da differenze contrarie? Alcuni sviluppi lo fanno pensare, ma noi crediamo che essi mancano di fedeltà all'esistenzialismo in un punto essenziale. L'esistenzialismo dell'Abbagnano, p. es., è di schietta e confessata ispirazione idealista, mentre l'esistenzialismo di G. Marcel in Francia pare si avvicini sempre più ai principî del realismo e per giunta di quello tomista. L'Esistenzialismo a questo momento è al suo bivio ultimo, alla crisi della crisi che è posta dal dilemma: o idealismo o realismo. Ancora non si vede chiaro quale direzione avrà il sopravvento, ma ciò non conta tanto. A nostro parere, un idealismo conseguente è quello di Hegel; ed è monismo, panlogismo, realismo assoluto dell'Idea, rispetto al quale tanto Kant come l'Esistenzialismo rappresentano stadi inferiori dello sviluppo dello Spirito<sup>57</sup>. Del resto lo stesso Hegel ha mostrato, nella sua critica a Kant, che il principio dell'autocoscienza porta di necessità all'assolutezza del Pensiero come totalità dell'essere («*Das Wahre ist das Ganze*»). D'altra parte è carattere imprescindibile dell'Esistenzialismo l'autonomia del «singolo» nell'ordine ontologico e di conseguenza nell'ordine pratico della libertà. Allora, una delle due: o il tema dell'esistenza è solidale – come vogliono Heidegger e Jaspers – dei principî kantiani, ed in questo caso esso non evita l'autoannientamento, come ha mostrato l'Abbagnano; od invece il tema dell'esistenza è un richiamo di valore universale alla «sobrietà» del pensiero che può e deve esser raccolto da quanti vedono in tale «sobrietà» la salvezza del pensiero stesso, come pretendono i Realisti. Per sincera convinzione ed anche per coerenza, noi incliniamo per la seconda soluzione: ad essa servirà d'introduzione, come un tentativo ed una trama, l'Esistenzialismo marceliano.]

## CAPITOLO QUARTO

### IL FONDAMENTO DELL'ESISTENZA

A. – GABRIEL MARCEL (1887 –)

G. Marcel, personalità eccezionale di filosofo e di artista – è anche musicista e drammaturgo, – è venuto all'Esistenzialismo per proprio conto. Dopo una fase preparatoria nella quale affiorano influssi Schellingiani e del neohegelismo inglese (Bradley, Bosanquet), egli ha chiarito con paziente attenzione l'itinerario del suo spirito in cammino, traendo il contenuto della sua filosofia unicamente dalla riflessione sulla vita vissuta<sup>1</sup>. Solo più tardi nel 1933, nello studio su Jaspers, quando poté avvicinare l'Esistenzialismo ufficiale, egli riconosceva la direzione di pensiero più vicina alla sua ed accettava di essere esistenzialista. Prospettiamo il punto di contatto.

Come essere empirico, io sono sempre immerso in una situazione particolare; come «esistenza possibile», invece, io mi trovo trasportato in una «situazione limite». Una volta che ho fatto il «salto» della scelta, con la «decisione» di essere per la Trascendenza, io trovo dinanzi a me una dualità irriducibile: io non sono più nel mondo, e tuttavia non esisto che in quanto mi manifesto in esso. Vi sono, secondo Jaspers, due modi con i quali io mi potrei liberare dalla stretta ma – a suo parere – ambedue inefficaci. L'uno rinunciando con Nietzsche alla Trascendenza ed attaccandomi alla terra. L'altro, nella mistica, nella quale io potrei trovare un rifugio portandomi fuori del mondo: ma la mistica, per J., è un'illusione perchè il mistico, suo malgrado, continua a vivere in questo mondo. Ed allora, una delle due: o la sua vita fuori del mondo e la vita nel mondo non tengono legame alcuno, alcuna comunicazione, ed allora la mistica si riduce ad una mera esperienza, ad un abbozzo; – od al contrario questa relazione è costantemente mantenuta, ed allora riappare la dualità implicita nella situazione-limite. Jaspers ha scelto la seconda soluzione, come si è visto, al di là di Nietzsche e di Kierkegaard: l'*io* non si può mai liberare dalla «tensione» fra il mondo e ciò che lo trascende. Il Marcel ha invece optato per la mistica. «Misticismo empirista» è stato anche detto il suo filosofare, per indicare la prevalenza che egli dà alla fenomenologia diretta in opposizione alla invasione del metodo dialettico. È l'immediato, interiormente vissuto, che lo attira; perciò non si attarda in complicate spiegazioni di «processi» e «passaggi», ma affonda direttamente lo sguardo della riflessione sopra gli «stati» e le affezioni di cui vive la coscienza (le *Erlebnisse* dei tedeschi) nel suo duplice protendersi verso il mondo e verso Dio. È in fondo, se si vuole, ancora il metodo di Jaspers; ma il Marcel lo ha trovato da sé e continua a svolgerlo per conto suo con l'intento preciso di salvare l'esistenza umana dalla secca verso la quale l'ha sospinta il professore tedesco senza via di scampo. L'esistenza marceliana porta un nome che ne riassume tutto lo sforzo per affermarsi come positività: «l'esistenza è *partecipazione*». Attorno al termine magico di «partecipazione», che tante volte ha scosso a vigorosa rinascita il pensiero filosofico, si concentra la sostanza delle concise e sottili meditazioni di una mente capace di esperienze ed intuizioni al tutto rare, la quale, accogliendo con attenta docilità il filo di luce inizialmente offerto ha abbracciato la fede cattolica con un cantico di liberazione<sup>2</sup>. Dei due momenti del suo pensiero, il primo – la partecipazione al mondo – è espresso con la teoria della *Incarnazione*, mentre il secondo, più ampio e complesso – la partecipazione a Dio – è presentato come *Invocazione* o «dottrina della fedeltà».

Il filosofare ha da volgersi all'immediato o al mediato? All'immediato, risponde il M.: non però all'immediato della vecchia metafisica, quello di un movimento dell'essere verso il soggetto, ma all'immediato che è il movimento del soggetto verso l'essere. La «mediazione» idealista fa svanire l'essere e con ciò la metafisica; l'immediato della metafisica tradizionale, in quanto è oggettività indifferente, è fuori dell'essere. «Il problema metafisico allora è quello di ritrovare per via del pensiero e al di là del pensiero una nuova infallibilità, un nuovo immediato» (*J. M.*, 131); «di trovare il *dato* rispetto al quale il pensiero non può più ritirarsi senza che esso cessi di esser dato e sembri un che di generato o costruito»<sup>3</sup>. Le formule sanno ancora di ambiente idealista, ma l'animo ne è quasi del tutto fuori.]

Cos'è l'«immediato»? Immediato è anzitutto il darsi dell'essere (del mondo) nella *sensazione*, ed immediato è il darsi dell'io come «essere nel corpo»: ecco il fatto primitivo. Nella sensazione è dato l'essere come *hic et nunc*, come «residuo» che resiste ad ogni risoluzione dialettica. «Sentire» è il fatto primordiale che Hegel non ha potuto mai spiegare e che rovina di colpo il suo sistema. Per il M., la sensazione è

partecipazione viva dell'io all'essere del mondo, e non un ricevere passivo od informazione oggettiva indifferente. La sensazione non è neppure una interpretazione, perchè ogni interpretazione suppone avanti a sè il significato dei segni e questi si fanno presenti la prima volta nella sensazione alla quale bisogna stare. «Sentire» non è puro ricevere, ma partecipare immediatamente in modo che il sentiente diventa la stessa cosa sentita: «Bisogna che la sensazione apparisca in qualche modo intelligibile, che lo spirito riesca a stabilirsi d'insieme in un universo che non sia un mondo d'idee. Bisogna provare che la sensazione non è un *messaggio*, ma una partecipazione immediata di ciò, che noi abitualmente chiamiamo soggetto, ad un ambiente dal quale nessuna vera frontiera lo separa» (*J. M.*, 265). La sensazione è «comunione»; ed il mio corpo per essa si mette in «*simpatia*» con le cose; per suo mezzo c'è aderenza immediata dell'io a tutto ciò che esiste. Nel sentire ci troviamo a contatto del mondo senza intermediari, ci «sentiamo» di avere e di essere parte del mondo. Tuttavia l'idea di partecipazione non deve condurci ad una identificazione di noi e del mondo: è possibile infatti – checchè pretenda l'Idealismo – che il simile conosca il dissimile<sup>4</sup>. Non è possibile trascendere l'immediato; alla posizione di un «*jenseits*» dello *hic et nunc*, egli oppone la constatazione personale che la dialettica della ragione non può essere che conoscenza dell'ipotetico (cfr. Aristotele). La metafisica ha invece di piantarsi nel puro immediato, di riconquistare il «paradiso perduto» per aver mangiato del frutto proibito che è la dialettica. Tornare all'immediato vuol dire prender coscienza esplicita di quel contenuto a cui ci riferiamo di continuo, spesso senz'accorgercene, in tutti i nostri giudizi di valore e di realtà dai più ordinari ai più elevati. La sensazione è l'immediatizzabile per essenza: è il principio ed il termine di ogni mediazione da cui mai è possibile prescindere: tutte le questioni, non sono possibili che sulla base della presentazione immediata che è la sensazione.

La teoria della sensazione rimanda alla teoria dell'«essere nel corpo» che è l'Incarnazione. Il corpo, in quanto è *mio*, ha una priorità di fondamento per tutta la corporeità: «Quando io affermo che una cosa esiste, è sempre perchè io considero questa cosa come accordata al mio corpo, come suscettibile di esser messa a contatto con il mio corpo, per quanto indirettamente ciò possa essere»<sup>5</sup>. Nella sensazione io ho coscienza del darsi immediato e simultaneo dell'io e del mondo. A questo modo l'esistenza, la coscienza di sè come esistente, la coscienza di sè come legato ad un corpo – come «incarnato» – ed anche l'avvertenza del mondo esterno, sono fatti che nella realtà si tengono l'un l'altro. Io mi trovo sempre come una personalità incarnata, ed insieme mi volgo al mondo a traverso il mio corpo. Corpo è il mio corpo e corpi sono gli altri corpi, ma uno solo è il *mio* corpo; la sua unione con l'io è di natura al tutto speciale, se essa rivela all'io cos'è lo stesso io e cos'è il mondo degli altri corpi: «Il mio corpo, in quanto è *mio*... – insiste a più riprese il M. – è insieme l'esistente - tipo e più profondamente ancora l'appoggio (le repère) degli esistenti. Il mondo esiste per me... nella misura in cui io tengo con lui delle relazioni del tipo di quelle che io tengo con il proprio corpo, vale a dire in quanto io sono incarnato» (*J. M.*, 261). L'Incarnazione viene così ad essere il *dato centrale della metafisica*, situazione di un essere che appare a sè come legato al corpo: dato non trasparente a se stesso, opposizione al «cogito». L'essere nel corpo è ciò che non potrà mai essere pensato, perchè pensare è oggettivare e oggettivare è «porre - contro - di - sè», mentre per l'io l'essere nel corpo è il suo stesso essere incomunicabile. Il «cogito» è trasparenza, ma vuota; l'essere legato al corpo è profondità, oscura sì ma zampillante di vita senza posa. Io esisto in un corpo, nel *mio* corpo: ecco la genuina *situazione* fondamentale, non il cogito, ma l'io esisto come corporeità. Situazione fondamentale la quale, rigorosamente parlando, non può essere dominata, assoggettata, analizzata, ma solo vissuta; impossibilità che si fa manifesta quando io dichiaro apertamente di essere il mio corpo. («Chi è là?» – «Sono io!»). Il mio corpo è certamente per l'io lo «strumento» del suo agire nel mondo, ciò che mantiene con il mondo una «mediazione strumentale». Ma oltre questa funzione esteriore – ed a fondamento di essa – il *mio* corpo è ciò che appartiene al «mio essere» e tiene con l'io quella che il M. chiama una *mediazione simpatica* da non confondere con quella che il corpo ha con le cose. Il corpo è perciò tanto ciò che può essere *oggetto* (come strumento dell'agire), come *non oggetto* quando lo guardo come il *mio* corpo: ecco per rapporto a ciò che precisamente si definisce la *mia* esistenza (*J. M.*, 305). Brevemente: l'unione che ha l'anima con il suo corpo è di natura affatto diversa a quella che ha l'anima con le altre cose esistenti. Il «mio» corpo appartiene a me e non può a rigore assoluto esser trattato da «strumento» come gli altri corpi. Il «mio» corpo è ciò che dà a me la mia intimità e mi avvia alla comprensione del mio essere. La prima forma cosciente di questo essere è il sentire. La sensazione allora è il modo secondo il quale chi esiste in un corpo, esiste di necessità in un mondo che il corpo, sentendo, trova al di là di sè come suo «prolungamento», ed ogni essere nel mondo io lo costruisco sul tipo di quello del mio corpo<sup>6</sup>. Immediatezza di presenza del corpo all'anima e del mondo al corpo e dell'anima nel corpo: tale l'inizio di ogni vero filosofare – il *mistero* dell'essere.

La nozione di «mistero» è centrale nel pensiero di G. Marcel. La filosofia tradizionale ha il torto di parlare sempre di «problemi»: problemi della natura, della sensazione, dei rapporti fra anima e corpo... Se non che «problema» è ciò che è oggettivabile, che ammette una «soluzione», mentre nelle questioni toccate attingiamo l'essere che è il «soggettivo» per eccellenza. È il mistero, il «metaproblematico» – come anche lo chiama il M. – che ci presenta l'essere, ci fa «vivere» in esso e rende possibile la metafisica: ponendomi avanti al «mistero» dell'essere, io ho già superato l'idealismo e posso entrare nell'ontologico per via concreta. La metafisica si definisce come riflessione concentrata (*braquée*) sul mistero. La differenza essenziale fra problema e mistero è questa: il problema è qualcosa che io incontro, che mi sbarrava la via, che io trovo tutto intero davanti a me, ma che io posso per ciò stesso adattare e ridurre. Invece il mistero è qualcosa in cui io stesso mi trovo implicato (*engagé*), la cui essenza pertanto è di non esser mai tutto intero davanti a me, e che per conseguenza non è possibile che in una sfera dove la distinzione dell'in sé perde il significato ed il valor iniziale. La partecipazione, che è la presenza dell'io al mistero, il M. lo chiama «implicazione» (*engagement*) (*E. A.*, 169). C'è il primo *e.*, dell'essere nel corpo rivelato dalla sensazione nella quale l'io si trascende in comunicazione verso il mondo; e c'è l'*e.*, della situazione finale che mette l'uomo alla presenza di Dio: *e.* assoluto. Nell'*e.* assoluto si offre ad un tempo il triplice mistero dell'uomo: il mondo, l'io e Dio. Le relazioni che essi pongono implicano qualcosa d'inalterabile: arrivare ad approfondire questo inalterabile, ecco il compito dell'ontologia concreta. Da dove partire per raggiungerlo? Dall'*essere stesso* – dal nostro *e.* verso Dio (*E. A.*, 60, 76). Attorno a questi due *e.-s.* dell'anima nel corpo e dell'anima con Dio si dispiega la molteplicità dei miei *engagements* con le cose e persone fra le quali vivo e mi si offrono le occasioni d'impegnarmi con la totalità dell'essere. Via regale della metafisica: vediamo le tappe.

Anche per G. M. la «situazione fondamentale» s'incammina per fissarsi in una «situazione finale». A questo punto il suo pensiero prende una concretezza nuova che lo avvicina a Kierkegaard. È il «passaggio» dal problematico al metaproblematico che è il mistero, e poi passaggio dal mondo a Dio. Il «problema» sorge dalla presentazione del reale nella sua dispersione oggettiva. Il problema si fa «mistero» nel *raccoglimento*: affidarsi al mondo è mettersi in un pericolo continuo di tradimento e di disperazione. «Ciò che è molto importante è che non solo io posso imporre silenzio alle voci stridenti che riempiono ordinariamente la mia coscienza, ma che questo silenzio è affetto da un indice positivo. Nel raccoglimento io mi riaffermo nell'essere: esso è per me un principio di ricupero. Io sono tentato di dire che raccoglimento e mistero sono correlativi» (*E. A.*, 164). Scompare in esso la tensione provocata dal problema, mi accorgo che il mio essere non è di essere per me e l'animo si sente, ad un tempo, preso in sé e portato a rifarsi nell'assoluto. L'essere, anche per il M., non offre che una rivelazione indiretta perchè passare dal problema al mistero è disporsi a beneficiare di un'intuizione che non si rivela mai direttamente, ma solo a traverso i modi di esperienza sui quali essa si riflette e che essa elimina per mezzo di questa riflessione stessa. Il cammino della metafisica dovrebbe allora consistere in una riflessione sopra queste riflessioni, in una riflessione «alla seconda potenza», per mezzo della quale il pensiero *si tende* verso il ricupero di un'intuizione che si perde al contrario in qualche modo nella misura in cui essa si esercita. Il «raccoglimento» è così l'indice ontologico più rivelatore che sia a nostra disposizione e costituisce l'ambiente reale entro il quale questo ricupero è suscettibile di compiersi (*E. A.*, 170-171). Il cosiddetto «problema dell'essere» non è dunque che una traduzione in un linguaggio inadeguato di un mistero che non può essere dato che ad un essere capace di raccoglimento, ad un essere la cui caratteristica consiste forse nel non coincidere puramente e semplicemente con la vita – e da ciò l'invocazione e il ricorso a Dio. Cos'è la vita? Per noi la vita è pressapoco come un gioco a tombola: l'estrazione dei numeri è cominciata con la nascita, ed avrà fine con la morte. Quali numeri usciranno, e fin quando per me continuerà l'estrazione, non lo so e non lo posso prevedere. Tutto ciò è problematico. Fin dall'istante nel quale sono stato ammesso a partecipare a questa lotteria – e questa partecipazione ha cominciato il giorno della mia concezione – un biglietto mi è stato consegnato sul quale figura la sentenza di morte: il luogo, la data, il come dell'esecuzione sono in bianco...<sup>7</sup>. Se poi io guardo alla mia morte dalla posizione di essere nel mondo, trovo che tutto può essere disseccato, polverizzato dalla presenza a me stesso della mia morte: ed allora perchè non accettare, per salvarsi dalla disperazione dilagante, l'unica soluzione che metta termine a quest'attesa, a questa dilazione miserabile e indeterminata, liberandomi col suicidio dal supplizio dell'imminenza? Eppure il suicidio è una tentazione, un'evasione dalla vita, e non la mia vera situazione in essa. Come contrappeso ontologico alla tentazione di suicidio, sta l'uso della libertà per la trascendenza (*E. A.*, 205 ss., 214).

Il ricorso al trascendente nel raccoglimento, non è «soluzione» di problemi, ma piuttosto «apertura» massima di me stesso: è ricorso assoluto a Colui che io «invoco» come mio principio, come fine, mio ricorso unico. Più io mi raccolgo, più il mio raccoglimento si trasforma in appello; e nella misura in cui io prendo coscienza di quest'*appello, in quanto appello*, io sono pronto a riconoscere che esso non è possibile se non perchè al fondo dell'io c'è qualcosa di altro dall'io stesso – allora d'improvviso l'appello cambia di segno. Il trascendente diventa l'Altro, che è per me senza riserve, il *tu* assoluto. La teoria del «tu» introduce alla comunione e all'invocazione. *Io* e *tu* sono i termini della comunione; ed il *noi* – che è il *con* di io e tu – esprime la fusione e la sublimazione che si ha nel giudizio in *io* e nel giudizio in *tu* nei quali l'essere si pone in apertura e comunicazione. Hegel criticò con ragione il *con* di pura giustapposizione – e il nostro Spaventa criticò con finezza l'*e, e, e...* – ma ebbero il torto di salire subito all'unità di uno spirito impersonale. In realtà l'essere non si dà nè come puro aggregato, nè nell'assoluta identificazione, ma nella comunione di *io* e *tu* legati in mutua appartenenza (*J. M.*, 137 s.). Io uso il *tu* solo a chi è da me riguardato come suscettibile di darmi una risposta qualunque, sia pure la sola risposta di un silenzio intelligente... Il *tu* esige corrispondenza, e perciò suppone la *fede*. Non c'è *tu* se non per chi si dà, per chi fa credito, per chi crede. Può darsi che io venga ingannato, ma ciò è sempre nella misura in cui il *tu* resta un *egli*, di cui io mi riservo di poter dire: «Il miserabile mi ha ingannato, egli ha abusato della mia fiducia...». Di qui l'unione indissolubile per il M. fra fede e carità (*J. M.*, 274-275). Anche il *tu*, come l'*io*, non può mai esser predicato e neppure soggetto: esso è ciò che può essere «invocato» da me, ciò che può essere a me vicino in modo che io lo possa invocare. Il giudizio in «tu» è un appello che noi facciamo ad un essere con il quale siamo uniti in «comunione» di spirito. Nell'invocazione al «tu», il soggetto lungi dal porsi come un'essenza chiusa, zampilla come amante in un volgersi di *io* a *io* (*J. M.*, 216-217). Invocazione che è adesione, la quale importa una partecipazione attiva alla realtà da cui la realtà esce trasformata. Il M. filosofo, che si ricorda di essere artista, vede nel dramma l'espressione più adeguata al ritmo della vita spirituale.

La sostanza della comunione è pertanto la *fedeltà*, alla quale resta sospeso il movimento esistenziale. Le analisi marceliane si fanno ora delicate e sottili come non mai: il lettore si trova trasportato in un'atmosfera inusitata, sospeso fra filosofia, arte e mistica, e quasi elevato a quel punto o acme dello spirito nel quale all'uomo par di toccare per brevi istanti l'unità comprensiva dei diversi gradi e delle molte esperienze della vita. La «fedeltà» si attua come *speranza ed amore*. Speranza, di fronte alla morte, per la risurrezione. È vero che la vita si chiarifica, posta di fronte alla morte, purchè la morte non sia pensata come termine e distruzione ma come principio e rinnovamento dell'essere. Se mi fermo a considerare il disordine del mondo, è vero che l'*angoscia* subito mi prende e mi spinge a disperazione; questa tuttavia è subito contenuta appena io mi raccolgo a sentire il *mio* essere e si trasforma in certezza della restaurazione dell'essere al di là della sua distruzione visibile. Con la morte, l'essere non finisce ma piuttosto in essa noi ci apriamo pienamente a ciò di cui abbiamo vissuto sulla terra. La presenza del *tu* (assoluto), sperimentata nel raccoglimento, non avrebbe senso se il mio essere si avviasse ad una distruzione senza riparo: i veri amanti non possono tradirsi, si fanno credito senza riserva, sono l'uno per l'altro e lo sentono di essere. «La speranza consiste nell'affermare che c'è nell'essere, al di là di tutto ciò che è dato, di tutto ciò che può formar la materia di un inventario o servir di base a un calcolo qualunque, un principio misterioso che è in convivenza con me, che non può non volere esso pure ciò che io voglio, almeno se quello che io voglio merita effettivamente di esser voluto ed è di fatto voluto da tutto me stesso»<sup>8</sup>. La speranza porta su qualcosa che secondo l'ordine naturale non dipende da noi... A base della speranza c'è la coscienza di una situazione che a prima vista c'invita a disperare (malattia, perdizione, ecc.). Sperare è far credito alla realtà, affermare che c'è in essa di che trionfare di questo pericolo...; ed insieme (e di necessità) essa, nella sua essenza, porta a rifugiarsi su di un piano nel quale non può essere delusa. La speranza è ed importa perciò un'affermazione di trascendenza la quale va ben più in là di un vago «sollen»: essa è in realtà una potenza profetica. La speranza non porta su ciò che dovrebbe o dovrà essere; semplicemente essa dice: ciò sarà! Essa implica il riconoscimento di un che di permanente che dura e implica una storia: siamo qui al di là dell'opposizione di ragione e sentimento (*E. A.*, 108, 115). Sul piano ontologico pertanto è la fedeltà che conta di più. La fedeltà è il «luogo dell'essere»: significato profondo del martirio come *la testimonianza della fedeltà*. – «Chi ama la sua vita, la perderà; e chi perde la sua vita per cagion mia, la ritroverà». «La fedeltà è il riconoscimento, non teorico o verbale, ma effettivo, d'un certo (che di) permanente ontologico che dura e per rispetto al quale noi duriamo, di un (che di) permanente che implica o esige una storia in opposizione alla permanenza inerte o formale di un puro *valevole*, di una legge. Essa è la perpetuazione di una testimonianza che ad ogni momento potrebbe essere obliterata o rinnegata; è una attestazione non solamente perpetuata, ma creatrice, e tanto più creatrice quanto il valore ontologico di ciò che essa attesta è più eminente» (*E. A.*, 173-174).

La speranza, come certezza della fedeltà che non comporta delusioni e tradimenti, richiede l'*amore* che è l'atmosfera e l'alimento per la comunione di *io* e *tu*. L'*io* e il *tu* si fanno presenti in comunione quando si mettono «disponibili» l'uno per l'altro. È proprio della «disponibilità» di attestare la fedeltà e la presenza dell'essere. Dio ha mostrato la disponibilità estrema di Sè verso la creatura prendendo la «forma di servo»: mistero di amore che si dona, discendendo. L'uomo si mette nella disponibilità completa verso Dio, quando per attestare la sua fedeltà, accetta se è necessario la morte: mistero di amore che si affida, ascendendo – il martirio – atto supremo esistenziale. Solo la via regale dell'amore apre all'anima la piena disponibilità e realizza la presenza. «La carità come presenza, come disponibilità assoluta... come dono che non comporta alcun impoverimento...» (E. A., 99): le categorie dell'oggettività restano qui molto addietro e non hanno più alcun uso e senso. L'amore si apre a tutta la pienezza dell'essere in comunione con il *tu*. «Amare non è conoscere adeguatamente. Può essere che l'amore largisca una conoscenza privilegiata, ma esso la precede come anche precede la valutazione». L'amore gravita attorno ad una certa posizione che non è nè quella di sè, nè quella dell'altro in quanto altro ma è ciò che è stato detto il *tu*. Chi si «occupa» di sè, si rende indisponibile. Si genera in lui una profonda inquietudine diffusa, che tutto lo avvolge e gli dà il carattere di un irrigidimento (*crispation*) che si fa angoscia della temporalità. «Le radici metafisiche del pessimismo – conclude il M. – sono le medesime che per l'indisponibilità». Solo la piena disponibilità nell'essere apre l'anima alla gioia e alla speranza. Invero la speranza non è solo una protesta dettata dall'amore, ma è anche una forma di appello, è un ricorso ad un alleato che è amore anche lui. Ed è l'amore che realizza la presenza effettiva con l'essere ed è perciò anche la forma più alta del conoscere: «È in fondo in questo campo, e non in quello della conoscenza che il soggetto si pone in faccia all'oggetto» (E. A., 137). Si può dire che i vari momenti nei quali si attua la partecipazione dell'*io* al *tu*: fedeltà, speranza, adesione, intimità, amore..., investono simultaneamente ed attuano un medesimo contenuto – l'essere – e si muovono di un identico movimento – la disponibilità come fedeltà. Il Marcel ha visto con chiarezza, per conto suo, l'identità nascosta della via che mena alla santità e del cammino che conduce il metafisico all'affermazione dell'essere: per una filosofia concreta si ha qui un cammino unico, nel quale si manifesta il vero significato della prova umana, in particolare della malattia e della morte, e la sua portata ontologica (E. A., 123).

Ciò che importa è di riuscire a vedere la differenza fra «*essere*» e «*avere*». La «corporeità» è la zona di frontiera fra l'essere e l'avere. Ogni «avere» si definisce, in qualche modo, in funzione del *mio corpo*, vale a dire di qualcosa che essendo per me un «avere assoluto» cessa perciò di essere un avere in un senso qualunque (E. A., 214). «Avere» è poter disporre di, possedere una potenza su...: potenza la quale comporta l'interposizione dell'organismo di cui io non posso disporre a piacimento. Il *suicidio* non è un atto di disponibilità, ma la soppressione di ogni «possibilità di disponibilità», defezione assoluta. Identità apparente e opposizione reale del martirio e del suicidio: questo radiazione di sè (suicidio di Kirillov e di Stauroghin, in «*Démoni*» di Dostojevskij), l'altro affermazione di sè nella fedeltà. Purchè si faccia attenzione che colui che si afferma nel martirio non è il «sè», ma l'essere di cui il «sè» diventa il testimonio nell'atto stesso per il quale egli si rinuncia; e si potrebbe dire inversamente che nel suicidio il «sè» si afferma in guisa contraria nella maniera in cui pretende di staccarsi dalla realtà (E. A., 205-207). Si sa che per «avere» bisogna in qualche modo essere, che essere e avere dipendono reciprocamente. L'*essere* è l'atto, ciò che straripa dall'avere: è il «mistero». La conoscenza invece è un modo di avere, è possesso di un segreto essenzialmente comunicabile, e segreto e mistero non sono la stessa cosa (E. A., 210-211). Per questo in Dio tutto è essere e niente avere. L'avere implica sempre una certa esteriorità ed è ciò che in un modo o in un altro può essere posseduto, caratterizzabile, oggettivabile, mentre l'essere si ha solo per presenza e comunione. Il desiderio tende all'avere, l'amore si volge all'essere (E. A., 220): e il desiderio importa appunto tensione, sofferenza, ardore bruciante; l'amore invece è quiete, pace, gioia.

Già fin nel *Journal* il M. caratterizzava l'«avere» secondo una certa «esteriorità» rispetto a sè, anche se essa non è assoluta. All'inizio ciò che si ha sono le cose indipendenti da noi e di cui possiamo disporre: è l'*avere - possessione* nel quale sono da distinguere almeno tre gradazioni, come quando dico: io ho una bicicletta, io ho le mie idee, io ho il tempo di fare quella e quella cosa... In ogni avere-possessione si ha un «quid» rapportato ad un «chi» come a centro d'inerenza. Il «chi» – bisogna notarlo bene – si trova sempre in trascendenza, in un altro piano del «quid». C'è per me anche l'avere che riguarda il *mio* corpo: io ho un corpo, il «mio» corpo e se ciò non fosse vero, l'idealismo avrebbe ragione (J. M., 252). Del resto anche l'avere si manifesta a traverso l'*io*. Quando io coniugo il verbo «avere»: io ho, tu hai, egli ha..., l'avere della seconda e terza persona ha per me un senso solo per via di un transfert da parte mia che faccio dell'«io ho» in altri (E. A., 231). Con l'«avere» quindi si stabilisce e prende significato l'opposizione di interno ed esterno e si organizzano i gradi della realtà.



C'è anche una seconda forma di avere, l'«avere - implicazione», come quando dico: «tale corpo ha tale proprietà». La proprietà qui mi appare come interna e radicata nell'interno del corpo ch'esso caratterizza; ma per il M. quest'«avere», trasportato nel seno delle essenze, non ha un significato originario. C'è quindi una gradazione nell'«avere», che è una dialettica di interiorità e di exteriorità. Esempio tipico: *avere un segreto* – io lo posso custodire e lo posso tradire, e questo si può verificare per ogni avere (possessione). Caratteristica dell'avere perciò è di essere *esponibile*, e ciò vale tanto dei disegni da mostrare a un visitatore, quanto delle idee od opinioni da manifestare in tale o tal'altra questione: esposizione che può svolgersi sia davanti ad altri, come davanti a se stessi e riesco ad esporle agli altri nella misura in cui posso esporle a me stesso. In ogni modo adunque lo «avere» si colloca non nell'ambito dell'interiorità pura ma in quella zona di mezzo nella quale interiorità ed exteriorità si tengono l'una con l'altra come il grave e l'acuto nella musica – tensione fra contrari, e perciò fonte di timori, di ansietà perchè ciò che ho – nell'avere - possessione, oggetti, il corpo e le stesse idee – è mio, ma lo posso perdere, vale a dire che un *altro* me lo può prendere, danneggiare, impedire (E. A., 233-234). A traverso l'«avere» pertanto si può passare con gradazioni insensibili nel cuore dell'essere dove la dualità di possedente e posseduto diventa unità vivente.

Il piano dell'avere e del desiderio è trasceso nell'«amore» di carità: «L'amore gravita attorno ad una certa posizione che non è quella del *sè*, nè quella dell'*io*: è ciò che è stato detto il *tu*» (E. A., 243). *L'amore*, in quanto è distinto dal desiderio e gli si oppone, in quanto è subordinazione di *sè* ad una realtà superiore – realtà che è più intima a me stesso di quanto lo sia io a me stesso, – in quanto è rottura della “tensione” che lega lo stesso all'altro, è ai miei occhi, confessa il M., il  *dono ontologico essenziale*. Io penso, egli continua, che l'ontologia non uscirà mai dalla rotaia (*ornière*) della Scolastica fino a quando non prenda piena coscienza di questa priorità assoluta dell'amore. Per il tramite dell'amore noi penetriamo nell'essere e passiamo dal problematico al metaproblematico che è il mistero. Il mistero, se si vuole, è ancora un problema, ma come questione che si distende (*empiète*) sulle condizioni stesse che permettono di farlo, e che va perciò al di là di *sè* come problema. Nel raccoglimento, da cui si diparte l'analisi marceliana dell'esistenza, a traverso il dispiegamento della coscienza che tende a ridurre sempre di più la tensione fra l'essere e l'avere – intensificando l'atto di fedeltà nella speranza e nell'amore – si espande e si realizza l'irriducibile condizione metafisica dell'uomo. Benchè non sia facile definirla, potrebbe esser indicato come «la deficienza ontologica che è propria della creatura, od almeno della creatura decaduta; un'inerzia che tende sempre a diventare un'attività negativa, ineliminabile e che bisogna riconoscere»: il M. vede in essa la causa della molteplicità delle scienze e delle attività esteriori (la «tecnica») che frazionano l'essere. Come contro-partita di questa dispersione, occorre che l'uomo si raccolga attorno a quelle sue attività centrali che «lo rimettano in presenza del mistero, fuori delle quali, egli non è che niente: la religione, l'arte, la metafisica» (E. A., 255).

Marcel è l'Anti-Nietzsche nello sviluppo del tema dell'esistenza. Rompendo alla fine ogni equivoco sostanziale con l'idealismo, egli ha ricondotto l'esistenza nella sua orbita alla presenza di Dio creatore e beatificante, unica fonte di verità e di consistenza dell'essere; e questo il M. lo ha fatto senza sottintesi e senza pressioni interessate d'ambiente. Dalle note del suo «Giornale», sempre fini e lucenti ed ove la vanità dell'artista si fa spesso perdonare dalla sincerità della ricerca, il suo itinerario avanza gradualmente più deciso, più persuaso, per convergere verso il traguardo che per noi ha un solo nome, e lo ha, nell'Esistenzialismo, dopo Kierkegaard soltanto in G. Marcel: Realismo. Ma, lo si comprenderà da *sè*, è un traguardo che a lui è costato oscillazioni, regressi, incomprensioni ed anche – perchè no? – qualche infedeltà che sarà opportuno chiarire. Ne guadagnerà – così ci pare – il tema stesso dell'esistenza.

## B. – ESISTENZIALISMO E TOMISMO

La tendenza verso il Realismo di G. Marcel si è chiarita per gradi come un presentimento, prima accettato quasi d'istinto, e poi perseguito con un lavoro instancabile di concentrazione interiore; mescolata ancora a visibili filoni d'idealismo nella I Parte del «Journal Métaphysique», prende decisamente la via del realismo nella II Parte per arrivare in *Être et Avoir* all'esorcismo di ogni idealismo, kantismo e cartesianesimo. Ad un certo punto egli attribuisce espressamente la profonda trasformazione del suo pensiero al contatto che poté avere con il Tomismo. «Ordine dei problemi come mi appare: la nostra conoscenza delle cose particolari si porta sulle cose o sulle loro idee? Impossibile di non adottare la soluzione realista. Ma, di lì, passaggio al problema dell'essere in se stesso. Una conoscenza confusa (*aveuglée*) dell'essere in generale è implicata in

ogni conoscenza particolare. Solo che bisogna star bene attenti al significato da dare alle parole: essere in generale. È certo che non si può trattare in alcun modo dell'essere vuoto dei suoi caratteri individuali. Esprimerei meglio il mio pensiero dicendo che ogni pensiero poichè porta sulla cosa e non sull'idea della cosa – non essendo l'idea oggetto in sè e non potendo essere convertita in oggetto che per un processo di riflessione ulteriore e sospetta – implica che noi siamo sempre legati all'essere» (*E. A.*, 36). E con maggior nervo un po' più avanti: «Il pensiero non è in alcun modo relazione con se stesso: al contrario, esso è per sua natura trascendenza di sè. In modo che la possibilità della definizione realistica della verità è implicata nella natura stessa del pensiero. Il pensiero è rivolto verso l'Altro, esso è appetenza dell'Altro. Tutta la questione è di sapere se quest'altro è l'essere... Ciò che è perfettamente chiaro per me, è che se il passaggio all'oggettività, in ciò che esso importa di scandalo per un certo tipo di ragione (cartesiana), non è posto fin dall'inizio, non si può effettuare mai più» (*E. A.*, 40). Gli scrupoli e le ansie tarderanno a dileguare, ma il punto di partenza pare assicurato: «In fondo io ammetto che il pensiero è ordinato all'essere come l'occhio alla luce: formula tomista» (*E. A.*, 51). Si possono raccogliere, in forma ascendente, le seguenti affermazioni di realismo:

1. Il pensiero si riferisce di per sè all'essere estraente, e non all'idea come idea.
2. In ogni nostro pensiero siamo in qualche modo legati all'essere (Immanenza del pensiero all'essere).
3. In ogni pensiero di oggetti particolari è implicito il concetto confuso dell'ente in generale.
4. La conoscenza dell'essere in generale è legata alla concretezza dei suoi caratteri individuali.

Tutte le quattro asserzioni sono, nella sostanza, di schietto tomismo. La prima riferisce il cosiddetto «principio dell'intenzionalità» che è sempre stato ritenuto come caratteristico del realismo aristotelico tomista e che ora, anche per merito del Brentano, è comune a molte filosofie contemporanee (Alexander, Russel, Whitehead, N. Hartmann)<sup>9</sup>. «Imago rei – dichiara l'Angelico – *dupliciter* potest considerari. Uno modo in quantum est *res quaedam*, et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, per modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem et in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est *imago*; et sic idem est motus in imaginem et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam *immediate*, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re»<sup>10</sup>. Dove, nella formula tomista, l'*idea* ha il posto ed il compito che le spetta: di essere una qualità positiva dello spirito e di portare «immediatamente» sull'essere; gli Esistenzialisti – ed un po' anche il M. – nauseati dall'abuso idealista vogliono ridurre ed anzi sopprimere ogni realtà e compito positivo dell'idea. Ma accade dell'idea, come di ogni cosa eccellente, che come il suo abuso porta a rovina, così il buon uso porta alla salvezza nel confortante equilibrio delle forze. E la formula tomista ora citata è un esempio egregio di tale equilibrio.

La seconda asserzione marceliana può avere riscontro nella cosiddetta «trascendentalità dell'ente» affermata nell'aristotelismo tomista, che è un'espressione per indicare come l'ente non si lascia mai chiudere in alcun concetto adeguato (categoria), ed è insieme incluso – come dice anche la terza asserzione marceliana – in ogni altro concetto<sup>11</sup>. Che è una formula a cui si è avvicinato lo stesso M. quando ha visto la via per la soluzione del problema intorno alla possibilità di un'ontologia positiva – contro l'idealismo e il nominalismo – nel riconoscimento dell'«onnipresenza dell'essere, vale a dire nell'immanenza del pensiero all'essere e quindi nella trascendenza dell'essere rispetto al pensiero». Formula che di lì a poco diventa schietta professione di realismo: «Porre l'immanenza del pensiero all'essere, è riconoscere con i realisti che il pensiero per il fatto che è, si riferisce a qualcosa al di là e ch'esso non può riassorbire in sè senza tradire la sua vera natura» (*E. A.*, 48-49). Nella formula marceliana, il pensiero è un atteggiamento particolare dell'essere, e l'essere non è un concetto ma un che di più vasto e profondo e originario; nella formula tomista l'essere ha anch'esso un *suo* concetto, ma il «suo» non è un concetto come gli altri e questo per le due ragioni che sono presentate nelle asserzioni terza e quarta: cioè, perchè il concetto dell'ente è presente in tutti gli altri concetti – ogni concetto rimanda al concetto di ente; e perchè il concetto di ente si chiarifica – si «oggettiva» – per un riferimento *immediato* all'ente reale nell'esercizio dell'atto di essere e perciò con riguardo al singolare concreto. Lo stesso Marcel del resto osserva che «l'essere per definizione non può entrare nella categoria dei semplici possibili» e che, d'altra parte, «esso non può esser trattato come un possibile empirico» (*E. A.*, 37). Il M., è vero, sente tutto il pericolo delle sabbie mobili del nominalismo: egli le sorpasserà, come si è visto, con la dialettica della *fedeltà*. Intanto osserviamo che l'attribuire anche all'essere un «suo» concetto non importa per nulla una idealizzazione del reale quando il concetto in

questione è della natura indicata, un contenuto cioè in perpetua «apertura»<sup>12</sup> verso ogni determinazione oggettiva ed in necessario riferimento al concreto in quanto ha l'esercizio dell'esistenza. Che il M. trovi qualche disagio nell'esprimersi ed ogni formula quasi lo lasci incerto è ben comprensibile, quando gli stessi scolastici in ogni tempo hanno trovato, su questo inizio della metafisica, argomento di ardue discussioni. Tuttavia il suo sforzo di arrivare al contenuto intimo delle formule tomiste a noi pare sincero e non del tutto senza effetto.

La quarta asserzione è ancor più significativa in questo senso. Essa esprime il paradosso, che dà il tema ed il movimento alla metafisica come tale: il «concetto» di ente, che di tutti i concetti si presenta come il più astratto, di tutti i concetti è l'unico che «nel significare» si riferisca all'*esercizio* dell'essere; e siccome l'essere in esercizio non si ha che nell'individuo reale, così è a questo immediatamente che termina il riferimento intenzionale del concetto di ente. Nell'aristotelismo tomista, che è un realismo moderato, sono enti reali o sostanze solo gli individui, per cui la conoscenza dell'individuo ed il contatto con l'individuo è indispensabile alla conoscenza ed al contatto con l'ente com'è in sé, come «veramente è». E quando nel Tomismo si dice che il concetto di ente non può mai essere «astratto» in modo perfetto, si vuole appunto indicare questo doppio aspetto, il paradosso della nozione di essere, in quanto è la nozione a cui ogni altra nozione rimanda, e che non può concepirsi senza il riferimento immediato a ciò che è al di qua di ogni nozione, il concreto esistente. Altra è la posizione di molte direzioni scolastiche, p. es. in Scoto e Suarez, secondo le quali l'ente è *un* concetto fra i concetti perfettamente astratto, l'*ultimo* concetto ed il termine a cui arriva una astrazione che determina i suoi contenuti soltanto per una progressiva «negazione» dei caratteri più determinati verso quelli indeterminati<sup>13</sup>. Il concetto di ente, in queste filosofie della «forma», è il concetto più estensivo solo perchè è il meno comprensivo ed il meno attaccato al reale; dal che si vede quanto a torto si sia fatto – e si continui a fare dai moderni e da molti scolastici – alla filosofia tomista l'accusa di astrattismo, quando il problema cruciale di una filosofia realista non è tanto di sapere se essa deve tendere al singolare o all'universale, quanto quello di mostrare come l'uno trovi nell'altro il suo fondamento ed anche il proprio significato autentico. Lo vedremo, sia pur in forma elementare, fra poco. Intanto il breve accenno tecnico porta la discussione del realismo marceliano al suo punto cruciale: «Qual'è l'ente individuale a cui il pensiero si ha da riferire, con il quale si ha da collegare, perchè sia un pensiero dell'essere com'è in sé?».

Il «concetto» dell'essere suppone, per il Marcel, una «presenza» dell'essere, alla quale non si arriva mai per concetti ma solo in quanto ciascuno vi si trova nel suo stesso vivere implicato. E v'è una doppia forma di presenza: c'è una «presenza» che è come «data» e subita del soggetto – la presenza del mondo fisico nella *sensazione*; e c'è una presenza che si può dire «operata» e terminale – la presenza del «Tu» all'«Io» nella *fedeltà* in comunione di speranza e di amore. In ambedue i casi il reale è raggiunto con un «salto» di natura arazionale, se non proprio irrazionale: «salto» del *sentire* sensitivo nella comunione corporea della sensazione, e «salto» del *sentire* spirituale nella comunione superiore. «Sentire», «vivere» prendono qui un po' la mano al Marcel che si abbandona ad una forma di empirismo mistico – come fu detto – per il quale s'impongono alcune legittime riserve da parte del realismo tomista.

Il M. ha fatto bene a insistere sulla «sensazione» e a vedere in essa il pilone di resistenza contro l'idealismo: l'esistere del mondo e della nostra vita corporea non è certificato che nella sensazione, la quale è un che di assolutamente originale che si ribella a «svanire» (*verschwinden*) in pensiero, è indialezzabile per essenza. Solo che poi nella teoria marceliana si parla – o si accenna almeno – ad una forma di sentire interiore e primordiale conseguente immediatamente all'essere dell'anima nel corpo, di cui il sentire, che riferisce il mondo, sarebbe una specificazione ulteriore: teoria non nuova – si pensi a Rosmini – e che può trovare la spiegazione nella tendenza un po' esoterica e teosofica del M. ma che non ha alcun riscontro nella fenomenologia reale. La sensazione ha questo di proprio, rispetto agli oggetti di fantasia e di pensiero, che essa si presenta solo in quanto uno stimolo reale, esterno o interno, fa una certa impressione che qualifica in modo definito particolari organi recettivi: l'anima e il corpo sono sostanze e si uniscono per formare la sostanza completa che è l'uomo, e non per una particolare operazione. Un sentire che non abbia riferimento ad uno stimolo è per noi un enigma indecifrabile, perchè privo di riferimento intenzionale che, nel sentire, si appoggia anzitutto allo stimolo.

Inoltre pare che il M. attribuisca alla sensazione la «presenza» del mondo come realtà con le sue strutture e determinazioni, ciò che, a nostro parere, è un'altra confessione di empirismo la quale può portare ad equivoci sostanziali. Anzitutto pare oggi assicurato che la sensazione pura praticamente non si dà<sup>14</sup>; e poi

anche si desse, essa è gnoseologicamente neutra, vale a dire che il suo contenuto non ha per la coscienza alcun definitivo valore oggettivo fin quando non è visto inserito nella trama di un oggetto determinato. Si vuol dire che l'apprensione della realtà fa capo all'intervento dell'intelligenza e di particolari forme di assimilazione interiore (nel tomismo, fantasia e cogitativa) per le quali la conoscenza non è un lampeggiare sporadico e frammentario ma è solidale con l'esplicarsi, il crescere e con le crisi della vita come appunto vuole l'Esistenzialismo<sup>15</sup>. La vita si conosce, in quanto si riconosce nel volto che essa stessa si fa.

Riserve non meno sostanziali esige la teoria marceliana della *fedeltà* per i compiti ch'essa sarebbe chiamata a compiere. Riteniamo che quando il M. parla di speranza, di carità, di presenza nel Tu assoluto (Dio)... voglia restare nell'ordine naturale, il solo accessibile alla ragione finita. Ma anche in questo caso, la sua posizione difficilmente sfugge allo scoglio dell'Ontologismo: in tutta questa materia il M. si muove da una situazione personale troppo eccezionale la quale, anche se fosse reale, resta in sé incomunicabile. In questo egli rischia di restare molto lontano, non solo dal Tomismo, ma dal pensiero cattolico, non tanto per il contenuto delle esperienze che egli descrive, ben note nella teologia spirituale, quanto per la mancanza di rigorosi criteri nella distinzione dei piani nei quali la vita umana si può realizzare. In particolare, nel piano naturale, non si dà un contatto immediato con Dio al quale non arriviamo che con la scala delle creature: Dio è ciò che di più intimo è al nostro essere ma insieme di più distante dal nostro sguardo. Ed anche al Tu, che è il nostro simile, non arriviamo per un contatto diretto: la possibilità del tradimento, su cui il M. ha detto cose molto profonde, lo attesta oltre ogni evidenza. Anche in questo campo noi ci muoviamo fondandoci su induzioni, analogie e altri modi d'informazione indiretta. Portando, con una formula un po' drastica, il problema al suo significato essenziale, ci pare di poter dire che l'Esistenzialismo| marceliano non si fa realismo schietto e operante, non tanto perchè, accanto al razionale, ammette l'irrazionale, nè perchè afferma una «rivelazione indiretta» dell'essere – ambedue queste affermazioni, lo mostreremo, sono perfettamente compatibili con il realismo tomista – ma perchè rifiuta nella conoscenza il primato dell'intelligenza a favore di un primato dell'affettività e della volontà creduto più immediato perchè più saporoso, più soggettivo e quindi più reale. Eppure si è visto quanto esplicito e sincero sia l'impegno del Marcel per superare la secca dell'Irrazionalismo e toccare le sponde riposanti del realismo. Si può superare questo punto morto?

Se accettiamo come elementi caratteristici del pensiero esistenziale la presenza, per il pensiero umano, dell'irrazionale accanto al razionale e la imprescindibilità di una rivelazione soltanto indiretta dell'essere, dell'esistente, l'aspirazione marceliana non resta nel Tomismo senza risposta. Teniamo per «irrazionale» ciò che per la nostra mente finita è inesauribile, impenetrabile, ciò che di fronte ad essa si presenta come «possibilità» sempre aperta e sfuggente alle prese di una ragione discorsiva e anticipante. Ebbene, nel Tomismo, tanto l'esistenza del mondo corporeo quanto quella del mondo spirituale è imbevuta di un irrazionale di tal genere: esso è detto materia per i corpi, e libertà per la vita dell'anima. La «materia» è l'indeterminazione radicale della corporeità, la quale mentre sostanzia ogni divenire come substrato nella successione delle forme, corrode e mette in pericolo la stabilità di ogni realizzazione. La nostra stessa «morte», che tanto ha attirato la fenomenologia esistenziale, è sul piano cosmologico l'inevitabile, scaturiente| per noi l'opacità più profonda, è l'incontentabile, l'irrefrenabile, lo sfondo da cui ogni corporeità sorge e nel quale ciascuna svanisce...: colui che conoscesse l'intimo costitutivo della materia, conoscerebbe perciò il nascere ed il morire, si renderebbe conto perchè qui c'è quiete e là tempesta, perchè oggi c'è tripudio di luce e di vita e domani mestizia di distruzione e di morte... Non c'è dubbio che c'è un'Intelligenza che arriva a tanto, ma essa non è la nostra.

La «libertà» è la seconda radice dell'irrazionalità dell'esistenza in quanto essa mette in oscillazione la vita dello spirito: ciò che è un fatto, osservato e vissuto, come lo era quello della contingenza della vita corporale, e più ancora perchè più intimo e perchè più preoccupante il destino definitivo dell'esistenza umana. La volontà, nel Tomismo, segue all'intelligenza che la guida, e si volge solo a quelli oggetti che essa le propone: tale verità tuttavia è ben lontana dal togliere il mistero della vita. Invero l'intelletto precede e muove la volontà solo nell'ordine oggettivo: ma la volontà, per agire, ha da muoversi e da muovere in quello soggettivo: ebbene in esso come e perchè si muove? chi la muove? Si dirà: Dio. E va bene; ma il mistero non è svelato, anzi è raddoppiato dal sopraggiungere di una seconda volontà ancor più profonda e insondabile. Ancora: spesso l'intelletto nella sua specificazione oggettiva lascia la volontà perfettamente indifferente quando si tratta di beni particolari non indispensabili. Eppure, in concreto, la volontà bisogna pure che fra due beni, di cui ciascuno in sé non è indispensabile, scelga l'uno o l'altro per venire incontro alle necessità pratiche della «vita quotidiana»: deve esercitare una preferenza che va al di là del valore oggettivo e della

stessa capacità finita della creatura. La «*de|cisione*», anche la più modesta, sorge da un imponderabile e si produce in un certo senso come un «salto» che può essere passaggio alla luce o sprofondamento nelle tenebre. La libertà è intrinsecamente «possibilità» di bene e di male, possibilità inesauribile: contro le nostre presunzioni ed ambizioni, la storia e l'esperienza – se non bastasse la ragione – sono a dirci che non si dà per alcuno (salve le eccezioni di cui parla la Teologia) posizione di privilegio, che il peccato e la conversione sono sempre possibili fin quando c'è la vita della coscienza. Fedeltà e tradimento, salvezza e perdizione: per il Tomismo non si dice una cosa nuova quando si afferma che l'esistenza è «ambiguità» (*Zweideutigkeit*), possibilità insormontabile di contrari, instabilità, irrequietezza...

L'irrazionalità dell'esistenza, adunque, in quanto dice incapacità da parte della mente finita di cogliere dall'interno, abbracciandole, le radici dell'essere, non solo vi è ammessa, ma acquista un senso di pienezza e di profondità che l'Esistenzialismo, non ha neppure presentita. Anche per il Tomismo le radici dell'esistenza, la materia e la libertà, restano incomprensibili all'intelletto umano e rimandano all'intelletto e alla volontà libera di Dio; ed alla volontà soprattutto, perchè ogni esistenza creata, e quindi anche i suoi principi, la materia per il mondo corporeo e la volontà nel mondo razionale, in quanto sono reali, poste «fuori» della divinità, dipendono nel suo esistere da un atto di suprema libertà. Il «mistero» quindi è al fondo del realismo tomista, il quale non ha mai acconsentito alle ambizioni della «ragione» illuminista e di quella della metafisica prekantiana come di quella postkantiana. Sarà bene anche non dimenticare che l'avversario di Kierkegaard nel campo speculativo è Hegel, gran professore, che aveva per ogni cosa la sua ragione| e che aveva assunto la Ragione, quale attività pura dello Spirito, a sostanza viva della realtà universale. Non bisogna neppure dimenticare, e Kierkegaard non l'ha dimenticato – come invece pare che in qualche momento lo dimentichino gli esistenzialisti tedeschi, – che la filosofia che per prima affermò, e tuttora mantiene come caratteristica propria, tanto la priorità ontologica del singolo quanto la sua inoggettualità, soggettiva che dir si voglia, è stato Aristotele contro Platone e S. Tomaso contro il realismo depauperato dei platonizzanti suoi contemporanei, gli Agostinisti. Non sarà quindi inutile che cerchiamo un po' più davvicino il «senso» che assume nella metafisica «tomista» il mistero dell'esistenza.

La metafisica tomista incontra ad ogni momento i termini esistenza-essere ed ha il suo asse di movimento nella distinzione reale fra essenza ed esistenza: è naturale quindi che le discussioni sulla filosofia esistenziale facciano pensare ai temi della filosofia tradizionale. Tuttavia, secondo Heidegger non si tratterebbe che di una mera somiglianza verbale. La metafisica tradizionale a suo parere, non questiona che intorno all'esistente, a ciò che è. Essa non questiona che sull'*essere dell'esistente* (*Seiende*, lat. *ens*) ma non questiona sull'*essere stesso* (*Sein*, lat. *esse*) e sulla sua verità. La questione concernente l'essere dell'esistente (ti, to. o;n) è, certo, la questione direttrice della metafisica; ma essa non è ancora la questione fondamentale che, per lui, è quella che concerne l'essenza e la verità dell'essere<sup>16</sup>. Solo che sarebbe stato desiderabile| che H. avesse precisato a quale metafisica tradizionale si rivolge il suo appunto, poichè ve n'è più di una e ciascuna ha dato ai termini, *ens*, *essentia*, *esse*, un significato ed un inquadramento speculativo diverso e spesso in contrasto con quello ch'essi hanno in un'altra. Un'accusa e critica generica per tutta un'epoca, che è stata piena di controversie proprio sull'intima natura della costituzione dell'ente, lascia il tempo che trova. Più generico e inconsistente è un ampio accenno di E. Paci a giudizio del quale, nella posizione tomista, l'essenza astratta deriva logicamente dalla sostanza, diventa pura teoreticità e si lega strettamente ai principî logici da cui deriva; questi poi, alla lor volta, discendono dal concetto dell'ente che fonda quindi, insieme ai principî logici, il concetto stesso di essenza. Dall'essenza, poi, – sempre nell'esegesi tomista del Paci – si deduce logicamente l'esistenza concreta e individuale della cosa: la ragione di esistere dell'esistenza è proprio la sua essenza...; così l'esi|stenza è ancora una volta ricondotta sotto le categorie del pensiero<sup>17</sup>. Il Paci in questo suo giudizio pare non si appoggi ad alcun testo di conoscenza diretta, e ciò gli è di sufficiente scusa ma è un metodo che non può lasciar soddisfatto nessuno: dicendo che la posizione tomista è esattamente all'opposto di quella da lui prospettata, siamo persuasi di esprimere una elementare verità di fatto ed insieme la rinnovata nostra convinzione della sua attualità nei confronti con il pensiero contemporaneo.

Oggetto della metafisica è l'*ente*, ciò che ha l'*atto di essere*, ciò che «partecipa» l'essere. In essa perciò la struttura fondamentale del reale è data dal sinolo di soggetto e forma, di atto e potenza, e, per l'ente come tale, di essenza ed atto di essere. L'essenza qui non è un possibile, un'essenza astratta – come pensa il Paci – ma un'essenza reale, singolare, perchè l'ente è sempre un singolo: l'atto di essere, poi, non è solo la cosiddetta «esistenza» come *fatto* di esistere, posizione esteriore (*ex - sistere*) di essere, ma è la realizzazione prima e

profonda dell'essere che sta a fondamento di tutto l'essere e dell'apparire che verranno poi all'ente nel suo sviluppo. L'essenza dà il contenuto, l'atto di essere ne è la realizzazione: l'ente è dato dalla loro misteriosa unione. Alla critica di H. osserviamo che l'essenza e la verità dell'essere non si può avere al di là dell'ente e della sua costituzione, se non in forma finale quando si riattacca l'ente che è per partecipazione all'ente che è per essenza. L'essenza non «deriva» dalla sostanza, perchè la sostanza è l'ente nella sua sussistenza e completezza; la sostanza è ciò che ha l'essere in sè, è un circolo di realtà che si chiude in un certo grado di autosufficienza; nella sostanza c'è l'essenza, come parte della medesima, la parte formale, e c'è l'atto sostanziale di essere come parte attualizzante<sup>18</sup>. Solo che l'angustia inevitabile della terminologia non deve trarre nell'inganno di grossolane immaginazioni: parte e parte sono da intendere qui, non come pezzi staccati da accollare dal di fuori, ma come elementi inscindibili e «in-sistenti» l'uno nell'altro, di cui l'uno è *per* l'altro, *con* l'altro e, se si vuole, *nell'*altro. Ci fu una direzione che cercò un *esse* al di là dell'essenza e dell'esistenza e introdusse la terminologia di *esse essentiae* e di *esse esistentiae*, come di *esse generis*, *esse speciei*... attribuendo ad ogni principio di essere, ad ogni formalità concettuale, un *esse* corrispondente: per questa direzione l'esse è un atto antecedente alla costituzione dell'ente ed ha un po' una funzione analoga a quella che l'Heidegger attribuisce al suo *Sein*. Tuttavia si tratta di una depravazione del Tomismo che fu e va denunciata e abbandonata come inizio di una mentalità metafisica decadente. E non è vero che l'essenza *derivi* dai principi logici, e che dall'essenza *derivi* l'esistenza: il Paci dovrebbe ricordarsi che S. Tomaso, fedele all'Aristotelismo, è stato il più deciso avversario dell'argomento ontologico. L'ente è ciò che diventa, si sviluppa e perisce: non l'essenza, nè l'esistenza, ma il tutto, il composto. E l'ente si origina da ente, non è essenza da essenza, o essenza da esistenza, o esistenza da essenza. L'ente imperfetto si origina dal più perfetto, e l'infinito dall'Infinito che è Dio; l'ente è messo all'esistenza da un agente il quale direttamente o indirettamente fa capo ad una «decisione» vale a dire all'esercizio di una libertà, che può essere finita o infinita, ma che nel suo «farsi» implica sempre un aspetto di «mistero», come si è accennato.

La parte formale dell'ente sostanziale è l'essenza: si diceva che l'essenza è il «contenuto» (*In - halt*) dell'essere, ciò che fa essere una cosa quello che è, mentre l'atto di essere è ciò che realizza l'ente in ciò che è. In quanto richiama un contenuto, l'essenza ha una «struttura» di principî ultimi non ulteriormente risolubili, che è di materia e forma per le sostanze materiali ed in genere di essenza e principî operativi (facoltà): in ognuna di tali strutture, il rapporto fra gli «elementi» è sempre – benchè in modi diversi – di natura complementare la quale però assieme alla mutua esigenza comporta una certa tensione, che mai risolve, ed una intrinseca subordinazione sia nell'ordine ontologico che in quello operativo. L'una e l'altra danno all'ente la sua realtà assieme alla doppia possibilità di conservarsi o di perdersi in qualche ordine (fisico o morale). Tutto ciò che in seguito accadrà all'ente è perciò da riferire alle possibilità radicate nell'essenza, ma queste possibilità non si troverebbero «offerte» e continuamente presenti se l'essenza non fosse realizzata: ora ciò che realizza l'essenza e le conferisce il primo valore – di «essere in realtà» – è l'atto di essere. L'atto di essere perciò non ha struttura perchè non ha un'essenza e non è un'essenza perchè ciò rimane la questione dell'ente all'infinito: bisogna stare all'ente come sinolo di essenza ed atto di essere. Questo, come tale, non avendo un'essenza, non ha una struttura e perciò non è comprensibile per concetti ed in questo senso può dirsi anche irrazionale, ma forse lo si direbbe meglio transrazionale, metarazionale o metaproblematico come vuole il Marcel. L'atto di essere tuttavia non è un che di irrazionale perchè essendo l'atto di una essenza che ha sempre una struttura categoriale, e che è quindi afferrabile – non dico comprensibile appieno – in termini di razionalità, anch'esso, per il fatto che attuando l'essenza le rimane attaccato, partecipa in qualche modo della sua razionalità e riceve dalla medesima una adeguata determinazione trascendentale di verità. Il grado ontologico dell'atto di essere è «rivelato a noi in qualche modo dal grado ontologico dell'essenza per via della «proporzione» che richiede ogni struttura fra i suoi elementi costitutivi. Come è impossibile che un'essenza particolare, come tale, esista in realtà; così non è meno assurdo che l'atto di essere, che in sè non dice limiti, si trovi a sè limitato: ma non è assurdo che un'essenza particolare esista quando ha un atto di essere, nè che ci sia un atto di essere finito quando è atto di un'essenza particolare. In questa materia l'incorporazione che S. Tomaso realizzò del concetto di «partecipazione» all'interno della «natura» aristotelica fu, a parer nostro, di effetto decisivo sia per la ripresa della intuizione platonica e neoplatonica di «comunione spirituale» come contatto (qìgh.), sia per la salvezza stessa del «realismo» aristotelico. Il fulcro ed il risultato più vistoso di questa incorporazione della coppia partecipante e partecipato alla coppia potenza e atto è stata appunto l'affermazione della composizione e della distinzione (reale) di essenza ed atto di essere nelle creature, la quale si può ben dire che esprime la «struttura trascendentale» dell'essere dell'esistente nella sua finitezza. La «partecipazione» mette in rilievo la «deficienza» dell'essere finito ed il suo appello alla Trascendenza come a Principio influente (causa) ed

eventualmente termine del movimento che ha l'esistenza verso la pienezza della vita, ed insieme pone nell'ente un fondo di positività – l'immanenza effettiva dei principî dell'essere naturale come anche dei principî dell'essere soprannaturale – per il quale la possibilità di salvezza può essere assicurata; ed anche se l'offerta di possibilità di perdizione non è ancor tolta, può esser notevolmente diminuita per via di un accrescimento che è sempre offerto, nella partecipazione di amore. Il punto, lucidamente già intravisto da Kierkegaard e ripreso con decisione dal Marcel, ha nella dottrina cattolica della Chiesa e dei Sacramenti una soddisfazione quanto sovrabbondante altrettanto inderogabile.

Non si pretende con queste indicazioni di aver chiarite del tutto le difficoltà di una mentalità, com'è quella in cui si muove il Paci e con lui anche Heidegger e Jaspers – che ha radici più remote. Heidegger in un certo senso può aver ragione quando afferma che la questione della verità non è una questione che si risolva con una «teoria della conoscenza» poichè la stessa conoscenza è *uno* fra i modi di espandersi della verità dell'essere; d'altra parte, però, a suo parere dopo la comparsa di Kant non è più possibile filosofare che mettendosi sulla scia aperta dalla *Kr. d. r. V.*, la quale – se non erriamo – è tutta una teoria (critica) della conoscenza. Allora o il principio heideggeriano è universale: allora vale anche prima di Kant e va applicato allo stesso Kant e perciò va ripudiata la sua nuova concezione della coscienza (l'«essere dell'uomo», *Dasein*, l'essere che siamo noi come coscienza); o vale soltanto dopo Kant, sul presupposto della validità dei risultati della *Kr. d. r. V.*, ma ciò non è per nulla evidente e costituisce la più spietata forma di fanatismo e dogmatismo e toglie alla discussione filosofica la condizione primordiale di ogni intesa e collaborazione. Il Marcel ha mostrato che l'inezza del tema dell'esistenza nulla perde e molto ha da guadagnare se si svincola dal formalismo kantiano nel quale il «singolo» mai riuscirà ad assicurarsi una definitiva principalità e consistenza a cagione del principio della «coscienza in generale» (*Bewusstsein überhaupt*) il quale spinse – molti pensano logicamente – Hegel a quell'idealismo assoluto, che fu il *caput mortuum* di Kierkegaard. Affermare invece che l'ente è sinolo reale di essenza ed esistenza è un avvicinarsi all'ente finito da ambedue i suoi lati, chiaro e oscuro, senza che mai l'uno o l'altro prenda il sopravvento (Razionalismo, Irrazionalismo)<sup>19</sup>.

L'ente si fa avanti alla nostra intelligenza entro un doppio alone di mistero, di essenza e di esistenza. Parrà strano, ma niente è più alieno dalla mentalità tomista di una conoscenza adeguata, esauriente, deduttiva come quella prospettata dal Paci. Le essenze di cui ci possiamo occupare sono o materiali o immateriali pure. Di queste, secondo S. Tomaso non possiamo avere che una conoscenza mediata, analogica, vale a dire per somiglianza assai ridotta quale può essere quella che può offrire la nostra modesta vita spirituale<sup>20</sup>. Le essenze corporee al contrario formano l'oggetto proprio e proporzionato della nostra intelligenza e sono direttamente conoscibili; di fatto, però, tutto ciò che di essa possiamo sapere resta circoscritto ad aloni più o meno esterni di proprietà che racchiudono i nuclei essenziali, i quali però non possono avere da parte della mente che una comprensione astrattiva, in riferimento ai contenuti fenomenali (*per conversionem ad phantasmata*). Il Tomismo perciò afferma di conoscere le *quiddità* corporali, ma non pretende di conoscerle *quidditativamente*, per usare un'opportuna terminologia del Gaetano: nessuno può dire di aver un'intuizione diretta di alcuna essenza sensibile, di afferrarne dall'interno tutto il contenuto reale e possibile ed il ciclo completo del suo sviluppo sia per il carattere successivo e frammentario del nostro conoscere, sia e soprattutto perchè l'essere e il divenire delle sostanze corporali è legato alla «materia», mistero cosmologico che sfugge ad ogni presa della nostra mente. Conoscessimo almeno perfettamente noi stessi!

Riconosciamo che l'anima nella riflessione su di sè conosce adeguatamente la propria differenza specifica, percependo la spiritualità della specie intelligibile degli atti e delle sue funzioni superiori. Questo tenue lume rompe la monotonia della corporeità ed apre l'orizzonte di un mondo nuovo, nel quale l'anima può dirsi di trovarsi con gli Angeli e con lo stesso Iddio. Certamente l'anima può esser più presente a se stessa di quanto non lo siano ad essa gli oggetti del mondo esterno; e Iddio stesso è più presente all'anima che essa a se stessa. Tuttavia nelle condizioni della vita presente l'anima non può sperimentare immediatamente – come si è detto per il Marcel, qui prescindiamo dalle comunicazioni nell'ordine soprannaturale – il contatto fortificante della divina presenza e si deve accontentare di arguirlo dalle similitudini che si offrono nelle cose e nella sua stessa vita. Dio viaggia con l'anima in incognito, è presente, la sostiene, la tocca, la muove..., ma quaggiù non suole svelarsi. La stessa conoscenza che l'anima ha della sua natura, benchè sia – per S. Tomaso – la più propria fra tutte le conoscenze, non è comprensiva appieno: invece nell'uomo si danno convegno ambedue i misteri della materia e della libertà. In particolare poi la determinazione ontologica dell'anima non si compie che per argomentazioni nelle quali s'incontrano oscurità

ed aporie non lievi; non è intuitivo, nè facile a spiegare – lo riconosce anche l'Angelico – come la stessa anima, che è sostanza spirituale, sia ad un tempo anche prima radice della vita vegetativa e sensitiva e perciò forma sostanziale del corpo. Nella coscienza noi sperimentiamo di continuo la presenza dell'anima, in ogni atto, ma il muro del corpo c'impedisce di contemplarla in viso e camminiamo con essa a ridosso di questo muro, entro il quale l'anima si degna di farci sentire i suoi impulsi e c'invita a presagire la fisionomia. È quest'eclissi dell'anima a sè stessa, abisso di libertà, che fa di noi nella vita terrestre un continuo mistero a noi stessi. È per la sua mancata trasparenza che le epoche della nostra vita spesso si staccano e quasi si sfaldano, lasciando sopravvivere nella coscienza appena pochi residui; anzi, ogni intervallo di sonno traccia un vallo, e perfino le stesse situazioni della veglia si possono scindere in isole sparse che affiorano per proprio conto alla coscienza.

Di qualità in qualità e di proprietà in proprietà, si cerca di avanzare come si può nel labirinto della natura e dello spirito. La difficoltà di una conoscenza teoretica viene da ciò che essa non si può limitare nè ai dati fenomenali diretti nè ai risultati dell'osservazione scientifica, e tanto meno può essere una sommazione ambigua degli uni e degli altri. La conoscenza teoretica include un «passaggio», o meglio un estendersi della mente «al di là» e «al di sopra» dei contenuti fenomenali – non «al di fuori» – che è il compito della tanto malfamata quanto poco conosciuta «astrazione» aristotelico-tomista. Il superamento e passaggio si ha quando la mente coglie nelle presentazioni fenomenali la *ragione di essere*, per cui essa realtà sta in sè salda ed è fondamento adeguato delle altre determinazioni che le appartengono. Della struttura intima dell'essenza, i contenuti fenomenali non possono offrire che abbozzi, analogie e segni, mai rispecchiarla appieno: i contenuti fenomenali sono un che di parziale nel contenuto e di limitato nella presenza, mentre l'essenza in sè è una totalità che sta all'inizio, si mantiene nello sviluppo e si ritrova alla fine secondo modi che all'esterno possono variamente cangiare... S. Tomaso non si è fatto illusioni sulla debolezza della conoscenza umana: «Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte cognoscere naturam unius muscae; unde legitur quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine ut cognosceret naturam apis» (*In Symbolum Apostolorum expositio*, Ed. Parm. XVI, 135).

Del «mistero dell'esistenza» si è detto abbastanza quando si è detto che i suoi fondamenti sono la materia e la libertà creata, ed in ultimo la libertà increata che è il principio dell'esistenza dell'una e dell'altra. Ogni esistenza finita è quel «mistero» il quale, al dire del Marcel, insiste (*empiète*) sulle sue condizioni e la conoscenza metafisica allora progredisce non quando sopprime il mistero, ma quando si orizzonta in esso, ne scorge i principî, ne prospetta l'ambito e i limiti<sup>21</sup>. Non si deve dimenticare che siamo nell'ordine naturale finito, accessibile perciò in qualche modo alla mente umana ove il «mistero» sta più da parte della «possibilità» indefinita dell'essere, che non dalla parte dell'attualità che è finita e sempre accessibile da qualche lato. «Mistero naturale» e quindi non si prenda abbaglio nè si facciano confronti con i «misteri dell'ordine soprannaturale».

Dicendo che tanto l'essenza quanto l'esistenza ci pongono davanti al «mistero naturale» noi facciamo posto all'irrazionale – nel senso indicato – ma non gli attribuiamo il primato; esso indica o una posizione provvisoria derivante dal modo del nostro conoscere, od una limitazione che viene dalla finitezza del nostro essere e che svanisce per un intelletto che si adegua all'ente, com'è parzialmente l'intelletto angelico e totalmente quello divino<sup>22</sup>. E poichè all'intelletto divino tutto è nudo e aperto, anche la materia e la libertà della creatura nonchè la libertà divina, non esiste di fatto alcuna realtà che possa celarsi e resistere alla penetrazione dell'intelletto. È chiaro tuttavia che un'osservazione di questo genere, malgrado la sua importanza, non fa avanzare di molto la discussione nostra che riguarda le condizioni della conoscenza umana. Ma anche nell'ambito della conoscenza umana, possiamo ora dire che il «mistero» non è mai perfettamente «chiuso»; ha sempre qualche «apertura» entro la quale può filtrare la luce.

Usando la terminologia esistenzialista si potrebbe dire che ogni irrazionale si volge in apertura verso il razionale, ed ogni razionale si volge in chiusura verso l'irrazionale. L'essenza delle cose è annunziata, per noi, nelle «presentazioni fenomenali» molteplici, varie, anche successive: fin quando esse presentano un «ordine» ed una struttura costante, è chiaro che rimandino ad un principio che le sorregge; non è chiaro però come dall'unità venga la molteplicità e come questa molteplicità, anche nei suoi sviluppi più pomposi, non abbandoni mai quest'unità ma piuttosto vi ritorni e la faccia più salda ed evidente. Così di fatto avviene, nello sviluppo della natura e dello spirito e questo è mistero. Tutte le cose, anche l'anima nostra, hanno per noi un doppio volto: viste da un certo angolo, offrono festevoli il volto di una chiarezza contemplativa; viste da un altro, mostrano enigmatiche solo un'ombra cangiante appena abbozzata. Per il fatto stesso che la nostra



conoscenza si muove sempre nei contenuti di esperienza, e non coglie mai di scatto intuitivo l'intelligibile, tutti gli oggetti sono da noi visti in luce incidente, un po' a lato ed un po' al di qua entro una zona d'ombra. Tuttavia la costanza, l'organizzazione, l'ordine stabile e armonico, gli effetti reali conosciuti delle presentazioni fenomenali danno spesso anche alla nostra mente l'indizio infallibile della presenza dell'essenza e la introducono con assoluta certezza all'interno dell'essenza stessa comunicandole il «senso» del suo mistero. L'osservazione è essenziale nel confronto del Tomismo con l'Esistenzialismo. Dicendo che io conosco l'essenza e che il contenuto del suo nucleo ultimo ed il suo sviluppo reale sono per me misteriosi, si vuol dire che io non darò mai fondo alla conoscenza analitica dell'essenza ma che insieme so e mi rendo conto della particolare sua fisionomia ontologica, immutabile; che io non posso mai anticipare nella conoscenza gli accrescimenti dell'essere ma che insieme so e mi rendo conto dei limiti entro i quali essi si possono effettuare. L'Esistenzialismo ha il torto di deprimere la conoscenza oggettiva a favore del «salto» della decisione. È certo e pacifico che l'incremento dell'essere, la sua perfezione – soprattutto nell'ordine morale – non avviene per il semplice gioco di concetti puri, ma esige l'opera fattiva, la scelta, il rischio, lo slancio della decisione la quale importa sempre, benchè non ogni volta allo stesso grado, un certo «portarsi al di là» della conoscenza e che può dirsi anche «salto». Se non che ogni decisione è pur anche, e non può non essere, che «decisione di qualcosa» ed importa il fissarsi della tensione dell'anima sopra un «oggetto» situato così e così, da parte di un soggetto che si trova in tali e tali condizioni e si «progetta» per tali altre... Le «decisioni» che ha da progettare l'uomo non sono nè quelle di una bestia, nè quelle di angelo: questo egli lo deve sapere se non vuol fallire, e questo egli lo saprà soltanto riferendosi al «contenuto oggettivo» della natura umana e delle cose stesse. È solo nel riferimento al «contenuto oggettivo», come essenzialità di valore assoluto e universale, che sarà possibile distinguere un'esistenza decaduta ed un'esistenza autentica, una perduta ed una salvata. Il solo «porsi fuori» (*ex - sistere*), l'imporsi come «eccezione», l'affermarsi come singolo non può essere criterio di valore autentico; vi sono affermazioni tanto nel bene come nel male, e gli eroi di ambedue le decisioni sorgono dalla folla anonima ma per questo non si trovano nello stesso piano. L'Esistenzialismo che, come quello tedesco, tendesse a patrocinarne la «singolarità» nietzschiana, assume una grave responsabilità di fronte alla coscienza umana per le violenze e le stragi, le sopraffazioni singolari e collettive che sono ormai troppe e ci circondano d'ogni lato senza che occorra giustificarle. Si potrà dire che la ragione sola non ha mai risolto un problema pratico, ma non è meno vero che senza la ragione non è possibile neppure «porre» un problema: la ragione è luce e senza luce non si può camminare in nessun senso.

Analogamente per il mistero dell'*esistenza*. Essa pure si fa presente all'anima nell'esperienza soltanto. È avvertita con un «c'è» inconfondibile: blando, tenero, impetuoso, bruciante, lieto, angosciato, orrendo, tranquillo... Il suo presentarsi segna il ritmo del pulsare della vita. Niente di più cocente del «c'è», «si trova», «è venuto», «l'ho trovato», «visto», «salutato»...; basta dare uno sguardo, muovere una mano... È il pensiero più nitido e incisivo ed anche quello che ci costa di meno, che può chiuder la bocca ad un impertinente e può far sobbalzare di gioia una persona cara. La «constatazione di esistenza» ha una magia d'impressione che non ha riscontro e che spesso può travolgere e mutare ogni altra situazione spirituale fosse la più intensa. Ma *perchè* c'è questo e quello, perchè è venuto lui e non l'altro..., *perchè* in me avviene questo e *perchè* ora, *perchè* qui? E perchè io resto io, e tu tu, e lui lui, anche se cambiamo decisione? Se l'esistenza è la sussistenza della sostanza e dell'io, cos'è questa sussistenza che si fa avanti come unita e divisa, raccolta e dispersa, amata e odiata? *Video aliam legem...*, è il mistero morale che ha colpito Kierkegaard ed esso non è che l'apice più alto di una situazione più generale che fascia tutto l'essere.

Mistero adunque e profondo, un mistero anch'esso tuttavia che ammette qualche spiraglio di luce. Chiaro il «fatto dell'esistenza», si può anche segnare a dito («È lui, prendetelo!»). Oscuro resta certamente l'atto di essere nella sua intimità tanto nella prima origine per creazione, quanto nella sua unione immediata all'essenza. Della prima è vero che da noi mai potremo «vedere» la ragione prossima; ne «sappiamo» però in anticipo la ragione suprema: Dio, sapienza eterna, tutto produce secondo un piano di paterna Provvidenza all'esecuzione del quale ogni esistente è chiamato a collaborare. Della seconda ci sfugge l'armonia e la potenza di essere che si viene a generare in quel primo contatto dei principî dell'essere: sappiamo tuttavia che è una unione fra principî proporzionati, interpenetranti, che si condizionano a vicenda; sappiamo che l'essenza si potrà espandere al di fuori nell'agire fin quando ci sarà atto di essere, e sappiamo che l'atto di essere è proporzionato all'essenza che attua, si conserva e si muove nella scia della sua luce. In modo analogo il «mistero della materia» si chiarisce un poco nell'unione con la forma ed il mistero della libertà si illumina nella sua aderenza alla ragione che la guida. Anche l'esistenza pertanto ha il suo chiaro ed il suo oscuro: nell'esistenza più l'oscuro che il chiaro; nell'essenza più il chiaro che l'oscuro ed unendosi si

comunicano anche la luce e il mistero e l'una e l'altro sono solidali con l'essere dell'esistente e si ritrovano in ogni sua situazione.

Ogni situazione nuova non risolve il mistero dell'essere dell'esistente, come non lo risolveva quella precedente: altrimenti verrebbe a cessare la «possibilità» che fa muovere l'essere progettandolo nel futuro. Hanno ragione, in questo senso, gli Esistenzialisti a dire che il mistero dell'esistenza si potrà «chiarire», mai «spiegare», «risolvere». L'esistenza, come nostro «essere nel corpo», si chiarisce con il porsi di fronte alla morte: essere per la, – in vista della morte. L'esistenza, come sussistenza nella nostra spiritualità, si chiarisce nella «decisione» che è scelta di essere per il *Trascendente*. Essere per la morte significa essere per ciò che dà valore a tutta la vita che finisce con la morte; essere per il Trascendente significa elevare il proprio vivere a quella sfera e comunicazione spirituale, nella quale – con il portarci al di là di ogni aderenza alla creatura – l'anima si purifica per disporsi alla comunione effettiva con Dio. Cos'è in sé la morte propriamente, ora non lo sappiamo; quando lo sapremo al momento che Atropo reciderà per noi il filo della vita, sarà troppo tardi: dobbiamo accontentarci della conoscenza indiretta. Quale sia l'intima natura di Dio, fine ultimo, a nessuno quaggiù è nota; lo sarà in qualche modo alla separazione della morte: ma anche allora sarà troppo tardi, ai fini pratici dell'esistenza. Ciononostante, in ambedue i casi noi possiamo avere una piena certezza della morte come «risoluzione» definitiva della esistenza, e chiara nozione di Dio, come beatitudine accogliente in una pace senza fine nella quale si compie il ciclo della creazione. L'esistenza non si salva che nella Trascendenza che è pienezza positiva di essere, cioè Dio, infinita bontà e bene di ogni bene per il quale vale la pena di osare i più grandi rischi, anche il martirio ricordato dal Marcel. Le altre sono pseudo-trascendenze per le quali non si pongono che pseudo-decisioni, di essere se stesso, di tener fedeltà a se stesso, di esser per la fine che è la morte – di decidere di essere quello che si è! Cos'è quest'esistenza che si pone fuori di sé per ritornare completamente a sommergersi in se stessa?

Non v'è dubbio: niente può sembrare più caotico, più contraddittorio, più inconsistente del pensiero esistenziale quale finora si è venuto volgendo. Lotta, non solo al «sistema» razionalista, ma di un pensiero esistenziale contro un altro, superamento preteso e proclamato, esclusivismo intransigente: Heidegger non può comunicare con Kierkegaard, Jaspers con Heidegger, Abbagnano con i due tedeschi e Marcel con nessuno che non sia la «sua» privilegiata coscienza. Ma questo è poco: ci fosse almeno coerenza nel pensiero di ciascuno! Invece vi pullulano contraddizioni, confusioni, ingenuità che stupiscono tanto più in quanto vengono da ingegni adusati alle analisi più sottili e decisi di andare diritti all'essere, contro ogni assunto pregiudiziale. Ecco Kierkegaard, che posa ad anti-Hegel, non solo conosce a perfezione il metodo dialettico, ma in sostanza lo accetta e ne fa uso senza scrupoli, sia pur protestando di non voler accettarne le conseguenze. Hegeliana la sua nozione della «fede», che ha una funzione risolutiva per tutto il suo pensiero: «Io intendo qui per fede ciò che Hegel ha definito a suo modo molto esattamente, la certezza interiore che anticipa l'infinito»<sup>23</sup>. Cosa resti del Cristianesimo, – delle sue dottrine, dei suoi mezzi di salute, della connessione che il fedele ha da realizzare con Cristo – in questa definizione, basta aver un'idea anche sommaria dello Hegelismo per non illudersi eccessivamente. Ma Kierkegaard oppone a Hegel la realtà inesplicabile del peccato originale! Ciò tuttavia non impedisce a Kierkegaard – l'avversario della ragione e delle sue spiegazioni – di dare nel «*Concetto dell'angoscia*» una «teoria» completa del peccato originale che supera quella del razionalismo più ardito. La narrazione biblica non ha senso: il peccato originale ciascun uomo lo commette per suo conto; i frutti dell'albero del Paradiso non sono stati per nulla dannosi al primo uomo che ne poteva mangiare anche una dozzina, se così gli garbava; l'intervento del serpente poi non ha per lui alcuna idea precisa: non è possibile che la tentazione venga dall'esterno. Prima, tanto reclamare per un ritorno al Cristianesimo originario, e poi subito accingersi a correggere il senso immediato della Bibbia: razionalismo e luteranesimo del più schietto<sup>24</sup>. E razionalista e luterana è la sua nozione d'innocenza come incoscienza e ignoranza; come lo è anche il principio che Kierkegaard non si sazia di affermare, che l'opposto del peccato non è la virtù ma la fede. Negativismo ontologico e teologico nel quale è da vedere la vera radice del fallimento al quale ha portato lo sviluppo del principio Kierkegaardiano: l'essere fondato sul niente e la grazia sul peccato. Di più: mentre Kierkegaard non trova parole sufficienti a proclamare che la salvezza si trova unicamente nella fede, per conto suo confessa di non averla: e dire che nell'Esistenzialismo il questionare sull'essere implica l'essere dello stesso questionante. Situazione più che tragica, comica, dopo tanti piagnistei e rimbrotti all'indirizzo della presuntuosa ragione. Cosa egli in definitiva pensasse e volesse, è difficile saperlo; ma probabilmente non lo sapeva neppure lui, se arrivò ad affermare che neanche il Paradiso sarebbe bastato ad accontentarlo (*Die Tagebücher*<sup>2</sup>, [1840] 125). Infine: la sua stessa posizione di

antagonista del Hegel ed il suo primitivo indirizzo spirituale facevano prevedere che egli avrebbe difeso il primato dell'essere sopra il divenire; invece no, Kierkegaard si manifesta apertamente fautore del divenire<sup>25</sup>. Tutto questo ha favorito le interpretazioni luterane, trascendentali e nietzschiane del principio dell'esistenza che annullano – come si è visto – l'assunto fondamentale del principio stesso che è la salvaguardia della persona e della sua libertà nell'atto della decisione e della scelta: autocritica dell'esistenzialismo ufficiale.

Gli Esistenzialisti non mancano di astuzia: maneggiano a meraviglia il «metodo indiretto», sanno abilmente colorire gli aspetti deboli dei sistemi tradizionali, dei realisti specialmente, ma sottoviva s'impadroniscono dei principi che ad essi hanno costato secoli di fatiche. Il loro piatto forte, che sa però di rancido, è l'affermazione del primato del bene e dell'amore sopra l'essere e la verità: «Noi conosciamo più con il sentimento che con l'intelligenza... Il cuore è al centro dell'uomo totale... Il cuore e la coscienza restano gli agenti supremi della valutazione e della conoscenza del senso delle cose»<sup>26</sup>. Equivoco ben noto e che da molto tempo nel tomismo, come nota Th. Haecker, era stato chiarificato. La realtà è che l'uomo con la sola ragione naturale può dimostrare che c'è una verità assoluta la quale è lo stesso essere assoluto; come anche può dimostrare che non si dà alcun essere che non abbia la sua verità; e per conseguenza che non si dà verità alcuna senza l'essere e che perciò all'interno dell'essere la verità ha il primato sopra il resto. Poi, l'amore non è senza l'essere e senza la verità, nè prima di essi. L'amore perfetto suppone la trasparenza dell'essere, e così suppone la verità, il sapere ciò che esso ama e ciò che va amato. Invece non si può dire il contrario. La verità oggettiva, che anche il diavolo conosce, non suppone in lui alcun amore. L'amore – si può anche concedere – è ben qualcosa di più alto dell'essere, sì, ma solo l'amore che presuppone l'essere e la verità<sup>27</sup>.

Il pericolo mortale che gli Esistenzialisti non hanno ancor mostrato di saper scongiurare, è di fermarsi ad una «fenomenologia» puramente descrittiva del reale, e per giunta limitata alla sfera affettiva (rivelazione «indiretta»), senza mai raggiungere una «ontologia» propriamente detta; restano perciò al di quà dell'essere in quanto essere, o perchè – legati all'assunto kantiano – lo hanno subordinato al «niente», o perchè ammettono una corrispondenza – che è una coincidenza – diretta e immediata fra il fenomeno e la struttura dell'essere. Così il Marcel taccia lo Jaspers di positivismo perchè nega l'immortalità: per suo conto poi, con il suo concetto d'incarnazione, anch'egli non riesce a concepire che un'immortalità essenzialmente legata ad un certa qual presenza del corpo<sup>28</sup>. Ma come il Marcel ha mostrato bene che l'assunto esistenzialista si può svincolare dal metodo trascendentale in cui i tedeschi lo hanno affogato, così noi crediamo che il medesimo assunto non si possa salvare, nella sua portata ontologica, se non inserendolo nell'ambiente che gli è proprio: l'*analogia entis*. Ciò che importa una ripresa ed un ripensamento a fondo della metafisica aristotelica che Kierkegaard poté appena intravedere – ed in quel poco ammirò d'ammirazione senza limiti – e che il Marcel mostra di apprezzare senza avere il coraggio di spingere a fondo.]

## CONCLUSIONE

L'esistenza laica, in cui è scivolato l'esangue e posticcio Cristianesimo kierkegaardiano, minaccia di appettare – pronuba l'ebbrezza nietzschiana – ogni attività dell'uomo. Ciò che finora si considerava infamia e veniva bollato come vizio privato o pubblico, passa oggi candidamente sotto l'innocente e magico termine di «esistenziale». Già, si vive una volta sola! Per questo si aprono senza ritegno le cateratte della vita perchè dilaghi senza freno nei suoi spasimi terrestri. Soppresso l'essenziale, è soppresso il fondo dell'essere, la sorgente della norma ed ogni possibilità di elevarsi ad un giudizio di valore. È, solo ciò che accade; è buono ciò che si fa e perchè si fa; è migliore non l'eroe od il santo, ma l'audace che scavalca la legge, che «osa» e fa, senza porsi il perchè che non sia lo stesso fare. Predominio dell'impulso sulla ragione, della forza sul diritto, della legalità sulla morale: tutto è portato in avanti e alla superficie. E la vita dei popoli nel mondo, come quella degli individui nella nazione, invece di fondersi a concerto si fa monologo chiuso e iroso di coscienze perdute, di forze demoniache, di brame insaziabili. Una volta addentato il frutto proibito, l'uomo non sente che la voluttà di perdersi e di perdere, perchè l'essere è finito». «Dio è morto», e il mondo si è fatto deserto ove scorazzano le fiere e i rettili di Zarathustra. Tutta la compagine umana ha tremiti e scosse mortali; voci di disgusto e di stanchezza, di noia dell'ora e d'invocazione, rivelano ancora la sopravvivenza di qualche spirito vigile che si rifiuta alla grande menzogna.

Gli stessi fautori dei partiti reazionari, i gregari della prima ora, ormai se n'accorgono e danno l'allarme. È da essi nell'onestà di paladini di un'idea, sia pur soltanto umana ma sempre universale, e non soltanto dai *clerics* di J. Benda, che si denuncia il fallimento degli ideali mondani ed il tramonto per stravizio dell'Occidente. Il bisogno di variare senza ragionevole motivo; l'ossessione del diverso che ci abitua alla fatuità; l'abbandono dello sviluppo e del perfezionamento lineare e cioè della legge, l'appagarsi di un fine immediato che non va oltre un piccolo segmento della vita e che rinneghiamo nell'atto di raggiungerlo; la breve e teatrale fortuna dei miti a rotazione, vittime della variabilità che li ha generati a sofisticazione della fede, costituiscono la realtà antiassolutistica del presente decadimento... La sofisticazione della verità, che è stata identificata nei desideri e nei fatti che li attuano, ci ha liberato perfino dalla preoccupazione di andare in cerca di pudibondi alibi dialettici che in altri tempi erano adoperati a giustificazione dei motivi e degli atti e come residui di un metro assoluto individuale e sociale non del tutto eliminato. Anche il pentimento morale, estremo palpito del carattere, sta rarefacendosi come stato d'animo tendente a rinnegare l'intenzione o l'atto, e cioè a contrastare l'esistenziale che, nel suo scetticismo relativistico non si preoccupa di porre il problema della virtù e della colpevolezza. Responsabile è la filosofia mondana che, per vanità, ha voluto andarsene da sola fuori dalle porte dell'Empireo, si è asservita all'esistenziale e cioè alla storia e ne ha tratto profitto. Il rimedio? Lo indicano essi stessi in un ritorno al Cristianesimo che, per quanto rarefatto, deformato e sfruttato a fini particolari, è tuttavia l'atmosfera che costituisce il presupposto di vita implicito nell'ordine sociale e nei suoi istituti. E prima, a preparazione di questo ritorno, in una giustificazione metafisica del problema dell'uomo che l'esistenzialismo nietzschiano pretendeva di aver liquidata senza possibilità di appello<sup>1</sup>.

Le nostre riserve alla nuova filosofia non sono – è facile prevedere – molto diverse da queste: vogliono soltanto essere filosoficamente più esplicite poichè, sia che la filosofia preceda sia che segua l'apparire delle forme di vita, è sempre alla filosofia che si fa appello quando ci si decide di mettersi in una qualsiasi forma di vita per affermarla nella sua universalità. E poche filosofie, come l'esistenzialismo, sono fatte per disorientare: senza colore, senza tono, senza sistema, esso può ricevere tutti i colori, dare tutti i suoni, adagiarsi a tutti i sistemi a cui toglie il midollo e il nervo da cui finora il pensiero traeva le forze per combattere. Dobbiamo essere espliciti: se l'Idealismo è stato costretto a confessare il suo inganno, è un'ingenuità e un tradimento ostinarsi a rabberciarlo con mezzi di fortuna. Idealismo o Realismo, Razionalismo o Cattolicismo: non c'è via di mezzo.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

### A)

1. Il criterio seguito nella scelta e nell'esposizione degli Autori è stato principalmente di mettere in vista lo sviluppo graduale e la coesione intima fra le forme del pensiero esistenziale nell'intento di tracciare le linee di una «filosofia» che vuol assumere in sé il movimento dell'essere come tale. L'Esistenzialismo, come e più delle altre filosofie, ha maturato i suoi temi per contrasti e continue riprese. Perciò, accanto al fondatore Kierkegaard, si è fatto posto al romanziere-filosofo russo Dostojevskij ed al poeta-filosofo Nietzsche, senza dei quali non è ormai possibile comprendere lo sviluppo dell'Esistenzialismo ed il volto attuale della vita europea.

Abbiamo ommesso, invece, il teologo protestante K. Barth perchè la sua elaborazione teologica dei temi kierkegaardiani esaspera la vena di pessimismo affondandoli in un ambiente di luteranesimo e di calvinismo che Kierkegaard si rifiutò fin negli ultimi giorni, e alle volte con asprezza, di abbracciare (Cfr.: *Die Tagebücher*<sup>2</sup>, 1854, 621: «Luther ist genau der Gegensatz zum Apostel»). Analoga osservazione vale per N. Berdiajew, passato ad una forma di esistenzialismo «profetico» (v.: *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936), come anche per L. Chestov (*Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936).

Su K. Barth, sono usciti in Italia due buoni studi: L. PAREYSON, *L'Esistenzialismo di Karl Barth*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1939, 304-35; P. MARTINETTI, *Il Commento di K. Barth sull'Epistola ai Romani*, in «Rivista di filosofia», XXXII (1941), 1-29.]

2. Dobbiamo anche giustificarcì per aver ommesso qualsiasi accenno all'«Esistenzialismo idealista». Non v'è dubbio che esso ha trovato qualche convinto fautore (p. e. René Le Senne) e molti simpatizzanti (in Italia, fra i discepoli di Gentile, Aliotta, Banfi, Guzzo...); ma, a nostro parere, un Esistenzialismo di tal fatta, se vuol essere coerente, è un non senso poichè l'aggettivo distrugge il sostantivo e viceversa. Il diligente e ben informato Pareyson, che ha dedicato all'argomento un suo denso articolo, concludeva che soprattutto in Italia «non è possibile parlare di vera e propria opposizione fra Esistenzialismo e Idealismo»; ed in genere «la polemica esistenzialistica contro l'idealismo non è essenziale alla filosofia dell'esistenza» (*Idealismo ed Esistenzialismo*, in «Studi Filosofici», II [1941], 162).

Il P. nel suo giudizio ha badato, ci sembra, più alla situazione di fatto che a quella di diritto. Questa non ci pare possa ammetter dubbi, quando si tiene presente che l'origine e la ragione della reazione di Kierkegaard, quali che siano le incertezze di metodo, è la rivalutazione di quell'esistenza e di quel «singolo» che Hegel aveva sacrificato a beneficio della totalità dello Spirito. Più coerenti sono quegli idealisti, come Brunschvicg, Saitta, De Ruggiero e lo stesso Banfi, che escludono ogni concordismo.

3. Crediamo invece che l'Esistenzialismo possa avere uno sbocco verso il Realismo tradizionale, più precisamente verso quello aristotelico-tomista. Si tratta di una possibilità, la quale forse ancora non è stata realizzata: nella nostra esposizione, specialmente nelle ultime pagine critiche-costruttive, ci si chiede se lo possa, senza intaccare l'ispirazione essenziale e originaria dei due sistemi. La nostra persuasione è fondata sull'accoglienza espressa fatta da Kierkegaard della nozione aristotelica del concreto contro Hegel, sul fallimento che ha il tema dell'esistenza nella elaborazione trascendentale da parte di Heidegger, Jaspers e Abbagnano, e sull'accostamento esplicito al tomismo tentato alla lontana da G. Marcel.

Il dire con Theodor Haecker (*Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Brenner Verlag, Innsbruck, 1913, 41) che Kierkegaard non solo conosce la Critica della Ragion Pura ma che anche l'accettò, si riferisce all'ambiente generale del suo pensiero che non poteva essere diverso. Ma nella polemica antihegeliana, a partire dal «Concetto dell'Angoscia», è Aristotele che, sia direttamente sia a traverso le «Logische Untersuchungen» di Adolfo Trendelenburg, pare abbia un influsso decisivo.

4. Più intimi sono i rapporti fra l'Esistenzialismo e la «filosofia della vita» (*Lebensphilosophie*); qualcuno anzi ha pensato che la prima non sia che una variazione della seconda. L'osservazione pare molto verosimile quando si pensa al vasto campo che si è fatto nel pensiero contemporaneo all'irrazionalità del reale. Ma questa volta sono gli Esistenzialisti che rifiutano l'accostamento. Jaspers rimprovera alla «L.sphilosophie» di essersi tramutata in una «tumultuosa e patetica filosofia del sentimento e della vita», nella quale «la volontà di riconoscere il proprio essere si converte in una soddisfazione della pura vitalità; la volontà dell'originario, in una smania di primitività, il senso per il rango in un tradimento per le gerarchie autentiche dei valori» (*Existenzphilosophie*, 17). Parimenti M. Heidegger critica Bergson, Dilthey, Simmel per essersi fermati ad afferrare la «vita» soltanto in un modo «più vitale» dei predecessori, senza riuscire a vedere che lo scopo fondamentale dell'Ontologia è unicamente motivato dal *problema dell'essere come tale* (*Kant und das*

*Problem der Metaphysik*, § 44, 229). Anche per il Berdiajew, la categoria dell'esistenza è ontologica e non biologica, e la filosofia dell'esistenza è un'ontologia la quale al suo culmine come nelle sue profondità è legata alla filosofia dello spirito (*Cinq méditations sur l'existence*, 64-65).

Lo stesso Kierkegaard, secondo lo Haecker, ne è del tutto estraneo: «Er ist kein Lebensphilosoph im modernen Sinne. Im Gegenteil: das genaue Gegenteil» (TH. HAECKER, *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard*, Brenner Verlag, Innsbruck 1932, 39).

Per le connessioni innegabili fra l'Esistenzialismo e la filosofia della vita, v.: G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Fr. Cohen, Bonn, 1930; ALFRED DELP, *Tragische Existence. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Herder, Freiburg i. Br., 1935; L. STEFANINI, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padova, Cedam, 1938.

Per confronti e rapporti più generali con la filosofia contemporanea, v. FRITZ HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie: Geist-Leben-Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1929; HANS REINER, *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Max Niemeyer, Halle (Saale), 1931; G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930; GERHARD LEHMANN, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, Max Niemeyer, Halle (Saale), 1933.

5. L'Esistenzialismo contemporaneo pare giunto ad una fase risolutiva. In Germania, che è un po' la seconda patria di Kierkegaard e che per merito della Kierkegaard-Renaissance, ha ripreso e fatto conoscere l'opera kierkegaardiana, le discussioni fanno capo ad Heidegger e a Jaspers, i quali ispirano del resto anche l'Esistenzialismo emigrato nelle altre nazioni europee. Vi si nota anche qualche tentativo di nuove vie personali, come quella di HANS LIPPS, *Die menschliche Natur*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1941 (l'A. è caduto sul fronte russo il 10 settembre 1941).

In Francia in pochi anni l'Esistenzialismo ha preso uno sviluppo di vaste proporzioni che fa capo al cenacolo della «Philosophie de l'esprit» in seno al quale però maturano le tendenze più varie (R. Le Senne, L. Lavelle, G. Marcel, V. Jankélévitch...). Abbiamo scelto l'opera del Marcel per l'originalità del metodo e la possibilità che offre di un preciso avviamento realista.

In Italia, dopo un breve periodo di opposizione, i simpatizzanti sono in continuo aumento ma l'approfondimento dei temi esistenziali pare ancora agli inizi. L'Esistenzialismo italiano ha per suo centro Torino con N. Abbagnano che va dietro ai tedeschi, e con la scuola del Guzzo d'ispirazione cattolica al seguito di G. Marcel. Abbiamo scelto l'Abbagnano per mettere in evidenza il processo di autocritica a cui va incontro l'esistenzialismo trascendentale.

6. Una Bibliografia generale dell'Esistenziale ancora non c'è e si trova sparsa un po' dappertutto. Fino al 1940 la bibliografia essenziale dei principali esistenzialisti è stata raccolta da L. PAREYSON nel suo volume su Jaspers (*La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940, passim, in calce al testo per ogni singolo Autore), il quale l'ha riprodotta, compendiata e ritoccata, nell'art.: «*Panorama dell'esistenzialismo*», in «*Studi Filosofici*», II (1941), 205-206.

## B)

### 1. KIERKEGAARD

a) K. ebbe attività fecondissima di scrittore e scrisse tutte le sue opere nel breve giro di quindici anni (1841, anno di pubblicazione della tesi di laurea sul «concetto dell'ironia»; 1855, anno della morte). Fino al 1936 ha dato una Bibliografia completa e ragionata, F. LOMBARDI, *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 11-32; essa va integrata fino al 1938 con quella del WAHL, *Études Kierkegardiennes*, Paris, Aubier, 737-744.

b) Sarà utile avere sotto gli occhi il prospetto generale della traduzione tedesca complessiva, curata da Hermann Gottsched, W. Pfeleiderer, A. Dorner e Christoph Schrempf, presso la Casa Eugen Diederichs di Jena, uscita fra il 1909-1912 e ristampata successivamente. La cifra fra parentesi indica la data di pubblicazione nella edizione curata dall'A.

Band 1-2. *Entweder-Oder*, ein Lebensfragment, herausgegeben von Viktor Eremita (1843).

3. *Furcht und Zittern*, dialektische Lyrik von Joannes de Silentio; *Wiederholung*, ein Versuch in der experimentierenden Psychologie, von Constantin Constantius (1843).

4. *Stadien auf dem Lebensweg*, Studien von verschiedenen, zusammengebracht, zur Druck befördert und herausgegeben von Hilarius Buchbinder (1845).

5. *Der Begriff der Angst*, eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde, von Vigilius Haufniensis (1844).

6-7. *Philosophische Brocken*, Auch ein bisschen Philosophie (1844). *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* zu den philosophischen Brocken (1846), von Johannes Climacus.]

8. *Die Krankheit zum Tode*, eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung (1849), von Anti-Climacus.

9. *Einübung im Christentum*, von Anti-Climacus (1850).

10. *Der Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Wirksamkeit*, eine direkte Mitteilung, Rapport an die Geschichte (1848). Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen von H. H. (1849). Ueber meine schriftstellerische Wirksamkeit (1851).

11. *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen* (1851). «Richtet selbst», zur Selbstprüfung, zweite Folge (aus dem Nachlass herausgegeben von P. Chr. Kierkegaard - fratello di Sören, 1859).

12. *Der Augenblick* (1855). Opera polemica che K. pubblicava a fascicoli fra il maggio e l'ottobre, interrotta dalla morte al X fascicolo, 11 novembre 1855.

Pubblicate a parte, nella traduzione tedesca, sono le seguenti opere di particolare importanza per la comprensione del pensiero di K.:

*Der Begriff der Ironie*, mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, übers. von Wilh. Rüttemeyer, Chr. Kaiser Verlag, München, 1929.

*Erbauliche Reden*, übers. von A. Dorner und Chr. Schrepff, 4 voll., Eugen Diederichs, Jena, 1924.

*Der Begriff der Auserwählten*, übers. von Th. Haecker, Brenner Verlag, Innsbruck, 1926 - Saggi vari (II ed.).

*Die Tagebücher* 1834-1855, Auswahl und Uebertragung von Theodor Haecker, I ed. in 2 voll., Brenner Verlag, Innsbruck, 1923; II ed., Hegner Verlag, in 1 vol., 1941. Citiamo dalla II edizione, che ha un utile indice delle materie e delle persone.

Altre traduzioni sia delle opere indicate come di inediti si trovano elencate dal Lombardi e dal Wahl. In tedesco K. è stato tradotto quasi per intero: in francese, almeno fino allo scoppio della guerra, le traduzioni si susseguivano con ritmo sempre crescente ed alcune sono pregevoli per precisione e comprensione. In Italia si è fatto finora poco in questo campo (v.: LOMBARDI, 31). Si deve a M. F. SCIACCA una utile traduzione del «Concetto dell'angoscia» (Bocca, Milano, 1941), che suscitò alcune riserve da parte della critica. Il testo, confrontato sulla trad. tedesca, risulta abbreviato di una metà all'incirca con soppressione totale delle note che in quest'opera sono spesso ampie e importanti. Sono omesse anche tutte le parti polemiche contro Hegel da cui l'opera trae il suo stimolo; ed alcune varianti, rispetto alla versione tedesca lasciano sospesi e desiderosi di un confronto con il testo originale (p. e. cfr.: Introd. p. 6, lin. 24: «Ma quel che diviene...; il testo tedesco ha: «Das Bleibende...»).

c) L'edizione tedesca di K. è stata divisa in tre sezioni: 1. Scritti pseudonimi. 2. Scritti mezzo-pseudonimi (Climaco e Anti-Climaco nei quali K. figura come editore: Problema del Cristianesimo e della Cristianità). 3. Battaglia aperta contro il Cristianesimo ufficiale della Danimarca. Solo i saggi di questa terza sezione sono firmati con il nome dell'Autore; con il suo nome furono pubblicati anche gli «Erbauliche Reden» e la tesi sul «Concetto dell'Ironia». Pare che K. avesse uno scopo ben definito nell'uso della pseudonimia come risulta dai frequenti accenni dei «Tagebücher», dalle dichiarazioni esplicite dei volumi 10 e 11 e dalla scelta e varietà dei pseudonimi stessi da noi riferiti nel prospetto dell'edizione tedesca. Gli studiosi s'accordano nel ritenere che la pseudonimia di K. è un artificio letterario che fa parte del suo metodo indiretto per la rivelazione dell'essere a traverso i tre stadi principali (estetico, etico, religioso) che esso dispiega nell'uomo. In quanto, egli Kierkegaard, sente in sé presente la somma di tutte le possibilità, nessuno stadio e nessuna forma di vita lo può occupare interamente. Perciò nel descriverli, li attribuisce ad altri e se ne sta quasi in disparte ad osservare l'effetto singolo, come d'insieme, persuaso di mai esaurirsi e senza mai impegnarsi ad essere nell'uno o nell'altro degli stadi. Egli è poeta ed è spione, in cerca di esperienze e di argomenti per fare il processo alla sua coscienza: così tutti gli scritti pseudonimi hanno lui stesso per destinatario e sono insieme dedicati a Regina Olsen a giustificazione della rottura del fidanzamento. Effetto di formazione romantica e di assuefazione al metodo dialettico, ma anche situazione spirituale di uno spirito singolare a cui «Dio aveva dato la forza di vivere come un enigma» e che aveva peso per motto: «Peri|sem nisi periissem...» (*Die*

*Tagebücher*<sup>2</sup>, 1848, 290). Sull'argomento, v. il cap. II degli «Études» del Wahl: *La Pseudonymie et les sphères d'existence*, 48-58, ed i testi raccolti ed annotati dal Lombardi, 279-286.

d) Altro argomento, che è stato oggetto di serie ricerche da parte dei critici, è la lotta di K. allo Hegelianismo: qual'è il suo significato e fin dove essa si estende? Il suo significato viene dalla volontà precisa di K. di restaurare il Cristianesimo, che Hegel aveva diluito nell'acqua della ragione universale, di ritrovare Cristo, Figlio di Dio e Salvatore degli uomini dall'alto della Croce: «Quando sarò elevato da terra attrarrò a me tutte le cose», è il testo preferito delle meditazioni della «*Einübung im Christentum*». Risalendo il tema religioso nelle sue implicazioni teoretiche, K. mette in stato di accusa l'intera concezione hegeliana dell'esistenza e quest'accusa sta per raccogliere ai nostri giorni alcuni risultati di valore decisivo. Alla onnipotente «mediazione» hegeliana K. oppone il «salto»: nella realtà tutto avviene per «salto», il peccato, la conversione, anche la Redenzione; il singolo non è mediatizzabile, Cristo è l'unico mediatore di tutti gli uomini, mediatore che esclude ogni mediazione. Alla sintesi dei contrari, oppone il paradosso della compresenza non risolubile; alla omogeneità del pensiero, la eterogeneità dell'essere; all'immanenza, la trascendenza della fede, della grazia e dell'amore di Dio, nella duplice Provvidenza della creazione dal nulla e della Redenzione dal peccato. È vero che in K. non mancano spunti prettamente hegeliani o indicati in precedenza da Hegel come caratteristici del Cristianesimo: tali la concezione dello sviluppo della vita per stadi, la critica all'intellettualismo astratto, il concetto di soggettività dell'essere. Ed il Cristianesimo di K. non è molto distante da quello abbozzato da Hegel negli «Scritti teologici», così come il concetto di angoscia poteva ben essere suggerito in ciò che H. dice intorno alla «coscienza infelice» nella Fenomenologia dello Spirito. Per parte nostra crediamo che i punti di contatto praticamente inevitabili, non intaccano la sostanza della reazione kierkegaardiana perchè il fatto che Hegel abbia prospettato l'una o l'altra posizione realista, da superare con la dialettica della mediazione, non vuol dire che egli sia riuscito a superarla. Ed è il caso del «questo,| qui, ora», che dopo Kierkegaard formano nell'Esistenzialismo il nucleo della reazione antiidealista. Sui rapporti fra Hegel e K., v. il Wahl, cap. IV, 86-171 che tratta a fondo la questione direttamente sui testi e prende in esame le ricerche recenti sull'argomento (Reuter, Baeumler, Ruttenbeck, Wiesengrund-Adorno, K. Nadler).

Questi accenni un po' particolari sugli aspetti personali e storici dell'opera di K. sono stati qui raccolti per l'importanza che hanno per afferrare il significato ed anche perchè l'esposizione del suo pensiero proceda poi più spedita.

## 2. DOSTOJEVSKIJ

Vi sono varie traduzioni italiane dei principali romanzi: le più accurate, presso le Case ed. «Slavia» di Torino e «Gino Carrabba» di Lanciano. Abbiamo tenuto presenti spec.: «Delitto e castigo», «Le memorie del sottosuolo» (o «La voce sotterranea»), «L'Idiota», «I fratelli Karamazoff», «I Démoni». L'interesse esistenzialista dell'opera di D. è ormai universalmente riconosciuto non solo negli ambienti russi, ma anche del resto d'Europa, specie per il notevole influsso che essa esercitò sopra il pensiero di Nietzsche e per la coincidenza, a volte perfino letteraria, di alcuni temi fondamentali del suo pensiero con quello di Nietzsche e dello stesso Kierkegaard. Evidentemente l'interpretazione a cui incliniamo riguarda la sola sostanza del suo pensiero: la sua opera ha per noi un valore positivo e cristiano in quanto mostra che le forze del male sono sempre, sotto tutti gli aspetti, forze di disordine e di distruzione. Riconoscere ed approvare questa tesi non significa approvare il metodo ed i criteri artistici della narrativa dostojewskiana, nella quale il bene, anche se ha il primato di diritto e di fatto, si fa presente assai raramente e ad un momento quando il lettore incauto trova più persuasiva – come l'ha trovata Nietzsche, filosofo pagano – la forza del male.

Un'accurata esposizione della sua opera letteraria si ha ora nella «*Storia della letteratura russa*» di E. LO GATTO (Sansoni, Firenze, 1941), 288-304, con ricchissima bibliografia. Per una orientazione sul suo pensiero, v.: D. MEREZKOVSKIJ, *Tolstòj e Dostojevskij* (tr. it. di A. Polledro, Bari, Laterza, 1938), opera spesso soggettiva ma ricca di acute riflessioni; ROMANO GUARDINI, *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, J. Hegner, Leipzig, 1932; opera che il Lo Gatto giustamente dice fondamentale e tra le più notevoli dal punto di vista filosofico e morale-religioso.

Gli Esistenzialisti russi (Berdiajew, Chestov) vedono in D. il profeta delle esigenze profonde del popolo russo e dell'universalismo della sua missione spirituale; tesi che in D. Merezkowskij acquista un rilievo visibile nel confronto con l'opera di Tolstoj.

## 3. NIETZSCHE



L'importanza della sua opera cresce ogni giorno più, quando si vogliono approfondire le sorgenti prossime delle correnti oggi dominanti nell'arte, nella poesia, nella politica. Il suo contributo alla filosofia si è affermato a traverso l'Esistenzialismo di Heidegger e Jaspers, ed in precedenza con Spranger, Simmel, Klages e con quanti stanno per una «Lebensphilosophie» a base strettamente biologica. Da noi tipico è il caso D'Annunzio; ed è nietzschiano il ributtante vezzo, che dilaga dappertutto, di usare la terminologia, sacra alla vita religiosa e all'espressione dei dogmi rivelati, per velare la povertà di una concezione naturalistica della vita e della politica.

E. Emmerich, sulle orme di uno studioso serio come il Baeumler, afferma che la filosofia eraclitea di N. è stata presa a fondamento dell'attuale movimento nazionalsocialista (*Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Bonner Dissertation, 1933). Più decisamente il Giese, riferendosi espressamente alle opere dei teorici ufficiali del Nazismo (Moeller van der Bruck, Rosenberg, Krieck, Günther, Wirth, Bergmann) poteva dire che ciò che N. aveva voluto era portato ora a termine sul campo politico (*Nietzsche die Erfüllung*, 1934, 2, 27, 157, 186). La sua distinzione di apollineo e dionisiaco corrisponde a quella di maschio-ariano e femminile-semitico. Lo «Inizio della tragedia» è una previsione della teoria razzista (29 ss.): per il suo antisemitismo basti accennare alla sua cieca e caparbia avversione al Cristianesimo (159) che il Merezkowskij, pur non essendo cattolico, ha bollato con parole di fuoco (*Op. cit.*, 231-232, 318-320). Il Nichilismo e l'Eterno Ritorno sono simbolizzati, fin dal 1933, nella croce uncinata della bandiera del III Reich (Wirth); la frenesia di distruzione, a cui la tecnica moderna centuplica la potenza, è stata cantata dal filosofo pazzo per il quale tutti gli uomini si hanno da sacrificare perchè s'affermi il Superuomo. Ma lo «stato totalitario» è proprio l'ambiente della «vita libera» prospettato da N.? C'è chi ne dubita e non senza ragione.

La nostra esposizione è presa quasi interamente dall'opera principale: «*Also sprach Zarathustra*», che contiene l'intero sistema, con riferenze a *Die fröhliche Wissenschaft*, secondo la traduzione pubblicata da Bocca, Torino, risp. 1921, 1905. Per un'esposizione critica dell'intero sistema, v.: K. JASPERS, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1936; K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Verlag Die Runde, Berlin, 1935.

È appena apparso: GIUSSO LORENZO, *Nietzsche*, Fratelli Bocca, Milano, 1942, di cui non abbiamo potuto tener conto. Saggio di esposizione complessiva, a volte appassionata ma ferma nei giudizi: l'aspetto filosofico è avvertito a sbalzi; l'A. esprime con forte severità il suo giudizio negativo circa le idealità terrestri di N.

## C)

### 1. MARTIN HEIDEGGER

a) *Sein und Zeit*, pubblicato la prima volta come Band VIII dello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle (Saale), M. Niemeyer, 1927; ora è giunto alla V ed. immutata. Veniva presentato come «prima metà» (Erste Hälfte) ma la seconda metà non è ancor apparsa e pare che non uscirà mai (v.: GUZZO A., *Bilancio dell'Esistenzialismo in Italia*, in «Logos» 1942, 103).

b) *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1929. È dedicato a Max Scheler e nel prologo si dice espressamente che si tratta di un lavoro in connessione ad una prima elaborazione della «seconda parte» di *S.u.Z.*

c) *Vom Wesen des Grundes*, pubblicato prima in «Festschrift für E. Husserl, Ergänzungsband zum Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch.», 1929, 71-110; pubblicato anche a parte.

d) *Was ist Metaphysik?* (Antrittsvorlesung), Bonn, 1929. Di questa lezione, oltre la nota tr. it. del Carlini che cito nel testo, è annunciata una nuova di E. Paci (Bocca, Milano).

e) *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936; tr. fr. di H. Corbin nel vol.: «*Qu'est-ce que la Métaphysique?*», Paris, Gallimard, 1938.

### 2. KARL JASPERS

a) *Philosophie*, Berlin, Springer 1932: I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik. È la «Somma» dell'Esistenzialismo contemporaneo per il rigore sistematico e l'ampiezza delle prospettive con cui si conclude e si afferma la radicale «asistematicità» di ogni pensiero e l'angustia ovvero

limitatezza di ogni orizzonte dell'essere. La «Einleitung in die Philosophie», premessa al I vol. (1-58), è in realtà un compendio del sistema intero, come lo sono i due seguenti Corsi di conferenze.

b) *Vernunft und Existenz*, fünf Vorlesungen gehalten auf Einladung der Universität Groningen vom 25. bis 29. märz 1935, J. B. Wolters, Groningen-Batavia, 1935 (Aula-Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen, No. 1); tr. it. di E. Paci (Bocca, Milano 1942): mancano le note ed è omessa la V lez., già nota in italiano per la tr. dell'operetta seguente.

c) *Existenzphilosophie*, drei Vorlesungen gehalten am freien deutschen Hochstift in Frankfurt am Main, september 1937, Berlin, Walter de Gruyter 1938; tr. it. di Ottavia Abate, con nota introduttiva di A. Banfi, Bompiani, Milano 1940. Il c. IV «La possibilità della filosofia contemporanea», è la V lez. di *V.u.E.*

d) *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, in «Logos» (Napoli) 1941, 227-260; art. scritto appositamente per il pubblico italiano come introduzione ad una raccolta di traduzioni dai suoi scritti preparata dallo studente R. di Rosa, ma purtroppo non ancora pubblicata.

Gli studiosi italiani hanno un'ottima esposizione dal pensiero di J. nel già cit. volume di L. PAREYSON ed una vivace ed appassionata introduzione nel saggio di una fedele scolaria di J.: J. HERSCH, *L'illusion philosophique*, tr. it. di Fernanda Pivano, con prefazione di N. Abbagnano, Torino, Einaudi, 1942. Su di esso v. l'analisi critica di P. F. CARCANO, *Crisi della civiltà*, Perrella, Roma 1939, 77-89.

### 3. NICOLA ABBAGNANO

a) *La struttura dell'esistenza*, Torino, Paravia 1939 (Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, S. I., vol. VII): opera sistematica – l'unica finora – dell'Esistenzialismo italiano, che l'A. ha compendiata nei due articoli seguenti.

b) *L'uomo e la filosofia*, in: «Archivio di Filosofia», 1940, 350-364.

c) *Esistenza e sostanza*, in: «Studi Filosofici», 1941, 113-133.

È annunciata dall'Editore Bompiani una «*Introduzione all'Esistenzialismo*», ma non è ancora posta in vendita.

### 4. GABRIEL MARCEL

a) *Journal Métaphysique*, N.R.F., Paris, Gallimard 1927. Si compone di due parti, che segnano due tappe nello sviluppo del suo pensiero: la prima va dal 1° gennaio 1914 all'8 maggio dello stesso anno (3-126); la seconda dal 15 settembre 1915 al 24 maggio 1923. Segue in Appendice l'importante articolo riassuntivo, già apparso nella «Revue de Métaphysique et de Morale» (1925): *Existence et Objectivité*.

b) *Être et Avoir*, Paris, Aubier (Col. «Philosophie de l'Esprit»), 1935. Il vol. è formato nella I parte dalla continuazione del «Journal Métaphysique» (10 nov. 1928 - 30 ott. 1933), a cui segue una importante: «Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir» (223-258). La II parte «Foi et Réalité» comprende tre saggi d'indole varia ma importanti per approfondire alcuni fra i punti principali del suo pensiero: I. Remarques sur l'irréligion contemporaine, II. Réflexions sur la foi, III. La piété selon Peter Wust (259-357).

c) Nel diligente saggio analitico di un'allieva del Guzzo, GABRIELLA OLIVIERI, *La filosofia di Gabriel Marcel*, in «Saggi Filosofici» (Milano, Bocca 1940, 137-215) si trova una bibliografia completa delle opere letterarie e filosofiche del M., e degli studi critici apparsi fino al 1940 sul suo pensiero. Contro il giudizio schiettamente favorevole della O., fa contrasto l'atteggiamento di riserva assunto dal neoscolastico M. De Corte (*L'Ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel*, in «Revue Néosc. de Philosophie», 1935, 470-500, spec. 493 ss.). Quando il D. C. qualificò il pensiero del M. come «empirismo dialettico», sia pur realista, che rischia di sacrificare la riflessione metafisica alla immediatezza della presentazione fenomenologica, ci pare abbia colto nel segno il punto debole del marcelismo. Lo sforzo delle nostre ultime pagine è di volgere il pensiero nella sua direzione naturale, quella di una fenomenologia che prepara e sostiene e stimola la riflessione metafisica. J. Delhomme, domenicano, dava nel 1938 una interpretazione del pensiero marceliano fedelmente tomista: «La métaphysique de G. Marcel est une métaphysique réaliste non seulement parce qu'elle implique des jugements d'existence, non seulement parce que la pensée s'y définit par une

correspondance avec l'être, mais parce que y est montrée comme lui étant suspendue» (*La philosophie de M. G. Marcel*, in «Revue Thomiste», 1938, p. 139). Posizione un po' ottimista, benchè fondata nella sostanza.

5. Aggiungiamo l'indicazione di alcuni studi, tedeschi e italiani, omessi nelle Bibliografie del Pareyson o apparsi dopo: ricordiamo solo quelli che abbiamo direttamente veduti.

ALFRED DELP, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1935.

BERNHARD JANSEN, *Das Werden der Existenzphilosophie*, in: «Wissenschaft und Weisheit», VI (1939), 194-203.]

J. B. LOTZ, *Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum*, in «Stimmen der Zeit» 137 (1939-1940), 71-76.

——— IDEM, *Analogie und Chiffre*, in: «Scholastik», 15 (1940), 39-56.

——— IDEM, *Existenzphilosophie in Italien*, in: «Scholastik», 17 (1942), 70-81.

BOBBIO N., *La filosofia dell'esistenza in Italia*, in: «Rivista di filosofia», XXXII (1941), 111-123.

——— IDEM, *Persona e Società nella filosofia dell'esistenza*, in: «Archivio di filosofia», XI (1941), 320-337.

PACI E., *Il significato storico dell'esistenzialismo*, in: «Studi filosofici», II (1941), 134-150.

BANFI A., *Il problema dell'esistenza*, in: «Studi filosofici», II (1941), 170-192: è la opposizione più seria che sia venuta dalla corrente del razionalismo trascendentale.

SAITTA G., *La libertà umana e l'esistenza*, Firenze, Sansoni, 1940: ennesima ed appassionata difesa del proprio pensiero più che esame sereno di quello altrui.

DE RUGGIERO G., *La filosofia dell'esistenza*, in: «Rivista di filosofia», XXXIII (1942), 4-42. Riedito a parte con il titolo: *L'Esistenzialismo*, Bari, Laterza, 1942: esposizione agile con spunti critici interessanti anche se in prevalenza negativi.

MAGNINO V., *Il problema religioso di Sören Kierkegaard*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», XIX (1938): precisa e densa esposizione d'insieme.

BELLISARIO V., *Il dramma di Kierkegaard*, in: «Rivista di Fil. Neoscolastica», XXXIV (1942), 127-137.

## Note:

### IL SIGNIFICATO DELL'ESISTENZIALISMO

<sup>1</sup> *Philosophische Brocken*, t. VII, 15.

<sup>2</sup> «Es ist ein positiver Ausgangspunkt für die Philosophie, wenn Aristoteles meint, dass die Philosophie mit Staunen beginne, nicht wie in unserer Zeit mit Zweifel» (*Die Tagebücher*, 1841, ed. Th. Haecker<sup>2</sup>, 1941, pag. 129). Per Aristotele, v. *Metaph.*, A, I, 982-b, 14. Esagera perciò e ripudia il senso immediato dei testi L. Chestov con la sua tesi di vedere l'inizio della filosofia di K. nella «disperazione» da opporre all'ammirazione di Aristotele (v.: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, 1936, 23 e passim).

<sup>3</sup> *I fratelli Karamazoff*, P. IV, lib. IX, 7.

<sup>4</sup> *Existenzphilosophie*, 60. Migliore è la formula di Schelling: «Non c'è un essere perchè c'è un pensare, ma c'è un pensare perchè c'è un essere» (II, 3, 161 nota).

<sup>5</sup> *Sein und Zeit*, I<sup>5</sup>, 45-46. Cfr.: J. Wahl, *Études Kierkegaardianes*, 472-473. Il torto della filosofia fin qui è stato di essersi chiusa nel cogito, nell'«Io penso, di non aver visto che l'«Io penso è «apertura»...», poiché quando io penso, penso sempre qualcosa e questo qualcosa è il mondo (*Sein und Zeit*, 321).

<sup>6</sup> *Être et Avoir*, 34-35. L'osservazione è del 12 giugno 1928; nell'aprile 1934 il M. la trova «troppo categorica», tuttavia la riconosce come il passo più decisivo da lui fatto per romperla con ogni idealismo (nota ad h. l.).

<sup>7</sup> *Être et Avoir*, 249. Più remissivo era il *Journal Métaph.*, 42 e segg.

<sup>8</sup> *Cinq méditations sur l'existence*, 93.

<sup>9</sup> *Die Tagebücher*<sup>2</sup> 1846, ed. cit., 194-195. Per una critica sistematica a Hegel, v. la *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, II Teil, t. VII, 1 ss.

<sup>10</sup> *Sein und Zeit*, 132, 205, 306. I problemi della filosofia cartesiana sulla esistenza del mondo esterno, sull'unione dell'anima al corpo, sull'origine dell'anima, non hanno in sé alcun senso.

<sup>11</sup> *Philosophie*, I, 24.

<sup>12</sup> *Être et Avoir*, 143. «L'esistenzialismo fa leva proprio sul concreto, sull'io singolarmente esistente, su me stesso in quanto cerco e domando. Per l'esistenzialismo filosofare è la decisione intorno al mio atteggiamento, al mio reale e concreto rapporto con l'essere» (N. Abbagnano, *Esistenza e sostanza*, 115).

<sup>13</sup> L'ammirazione di K. per Tr. non ha limiti: «Fra i moderni filosofi non v'è alcuno da cui abbia cavato tanta utilità come da Tr. Al tempo che scrissi *La Ripetizione* io ancora niente avevo letto di lui, ed ora che l'ho letto quanto più chiara ed evidente mi diventa ogni cosa. In maniera mirabile (*auf wunderliche Weise*) io sto in relazione con lui». L'influenza maggiore gli è venuta dalla dottrina sulle categorie e si lamenta che nel suo soggiorno a Berlino (1841-1842) Tr. sia stato l'unico che egli non andò a sentire, distolto da chi gli disse che era un kantiano: «O törichte Meinung, unter deren Knechtschaft ich auch war» (*Die Tagebücher* [1847], 241-242). Prima, loda senza riserve Tr. opponendolo a Hegel («Ehre sei Trendelenburg...», 173); ed un po' più sotto scrive una scenetta di graziosa comicità. È un breve dialogo di Hegel e Socrate nell'Oltretomba; il primo che tiene in mano le «*Logische Untersuchungen*» e si lamenta con il secondo del trattamento che Tr. gli ha fatto; ma Socrate gli rincara la dose (184-185). La critica centrale di Tr. a H. è chiaramente accennata anche nell'Introd. al «Concetto dell'angoscia» (t. V, 5-7).

<sup>14</sup> È la tesi difesa da F. Van Steenberghe, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938.

<sup>15</sup> *Être et Avoir*, 30, 182.

<sup>16</sup> «*La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*», 240.

<sup>17</sup> *Sein und Zeit*<sup>5</sup>, 43-44.

<sup>18</sup> *Vernunft und Existenz*, 29.

<sup>19</sup> Prologo alla trad. francese dai suoi scritti per H. Corbin sotto il titolo comune: *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, Paris, Gallimard 1938, p. 7.

<sup>20</sup> Apud: Lombardi F., *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1937, 295. Il testo è del 1847.

<sup>21</sup> Giobbe è l'eroe della «Ripetizione», opposto al *professor publicus* Hegel. Abramo è l'eroe di «Timore e tremore» (*Furcht und Zittern*, t. IV) ed alle volte è opposto a Socrate, la sapienza pagana: «Nessuno era così grande come Abramo, chi lo può comprendere?» (*Die Tagebücher*<sup>2</sup> [1851], 514). Eroi della fede, opposti agli eroi della ragione e dell'etica.

<sup>22</sup> *Philosophie*, I, 26.

<sup>23</sup> *Philosophie*, II, 16.

<sup>24</sup> *Vernunft und Existenz*, 6; cfr. anche 11.

<sup>25</sup> *Vernunft und Existenz*, 1.

### I TEMI DELL'ESISTENZA

<sup>1</sup> «La cosa orrenda che accadde a quest'uomo, il quale una volta ancor ragazzo quando custodiva il gregge nella pianura dello Jutland, per aver molto sofferto e trovandosi affamato e miserabile, salì su di una collina e maledisse Iddio: e quest'uomo non poté dimenticarlo neppure all'età di 82 anni» (*Die Tagebücher*<sup>2</sup>, [7 febr., 1846], 186).

<sup>2</sup> *Die Tagebücher*<sup>2</sup>, 130 ss.; 153 ss.; 208 s.; 281 ss.; 309 ss.; 320 ss.; 354 ss.; 393 ss.; 549 s. e passim. La narrazione completa della vicenda è fatta in forma altamente drammatica in terza persona nel saggio: «La Ripetizione».

<sup>3</sup> *Furcht und Zittern*, Werke, t. III, 72.

<sup>4</sup> Le citazioni che seguono nel testo rimandano al t. V dell'ed. tedesca contenente il «Concetto dell'angoscia» che è reputata l'opera più caratteristica della filosofia di K.

<sup>5</sup> Alla fine di «Der Begriff der Angst» c'è, in nota, una citazione significativa di H.: traduco come posso. «Quest'angoscia nel mondo è l'unica dimostrazione della nostra eterogeneità. Se non ci mancasse niente, non faremmo niente di meglio dei pagani e dei filosofi trascendentali, i quali nulla sanno intorno a Dio e s'innamorano sciocamente come i pazzi della cara natura. Nessuna nostalgia ci assalirebbe. Questa irrequietezza impertinente, questa santa ipocondria: essa è forse il fuoco con cui noi animali del sacrificio dobbiamo esser salati e dal marciume del corrente *saeculum* conservati» (t. V, 163 nota). Il testo c'era già tre anni prima nei «*Tagebücher*<sup>2</sup>» (1841), 138, in una nota preparatoria al volume, nella quale la «angoscia» è presentata come «eine Hauptkategorie».

<sup>6</sup> *Die Tagebücher*<sup>2</sup>, (1841), 390.

<sup>7</sup> *Pfahl im Fleisch*, 30. Cfr.: Wahl J., *Ét. Kierk.*, 215.

- <sup>8</sup> «Das ganze Dasein ängstigt mich, von der kleinsten Mücke bis zu den Geheimnissen der Inkarnation» (*Die Tagebücher*<sup>2</sup>, [12 maggio 1839], 110).
- <sup>9</sup> *Der Begriff der Angst*, t. V. 117 ss. Il Wahl (*Ét. Kierk.*, 234-237) fa un'analisi magistrale del concetto di angoscia.
- <sup>10</sup> Nell'ed. ted. al saggio «*Die Wiederholung*» (1843) incluso, forse per il suo carattere lirico con «*Furcht und Zittern*» nel t. III, fa seguito l'esposizione dei «*Stadien auf dem Lebenswege*» che occupano per intero il t. IV, e che sono del 1845. Va ricordato che K., nella sua concezione dialettica, annette molta importanza a due stadi intermedi o di «passaggio» che sono l'*ironia* e l'*humor*; l'ironia – che K. scelse per tema della dissertazione dottorale (1841) – è il passaggio dallo stadio estetico a quello etico (Socrate), l'humor dall'etico a quello religioso (Giobbe, Abramo).
- <sup>11</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 44, p. 232. Della «Erinnerung», intesa come interiorità, parla lo stesso Kierkegaard nella *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*; II Teil (t. VII, 212).
- <sup>12</sup> *Die Tagebücher*<sup>2</sup> (1844), 164.
- <sup>13</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 149.
- <sup>14</sup> La «contemporaneità» diventa il tema centrale nelle cosiddette «opere mezzo-pseudonime», in particolare nei «*Philosophische Brocken*» (cfr.: c. IV, *Der gleichzeitige Schüler*, t. VI, 51 ss.) e in «*Einübung im Christentum*» (cfr.: c. IV, *Die Gleichzeitigkeit mit Christus*, t. IX, 59 n.). Ultima forma in: *Der Augenblick*, t. XII, 123 ss.
- <sup>15</sup> *Die Tagebücher*, 1848, apud Wahl J., *Ét. Kierk.*, 414.
- <sup>16</sup> Pap. III, 94 ss.; apud J. Wahl, *Ét. Kierk.*, 720.
- <sup>17</sup> «*Der Einzelne*», zwei „Bemerkungen“ zu meiner schiffstellerischen Wirksamkeit, Werke, t. X, 80 ss.
- <sup>18</sup> Cfr.: Wahl J., *Ét. Kierk.*, 361.
- <sup>19</sup> V. la conferenza: *Kierkegaard et Dostojevskij*, di L. Chestov, riportata in «Kierkegaard et la philosophie existentielle», 9 ss.
- <sup>20</sup> Apud: Lo Gatto E., *Storia della letteratura russa*, Firenze 1941, 283. «Anche laggiù nelle cave di pietra – dice Mitia – sotto un abito di galeotto e di assassino, si può trovare un cuore di uomo! Anche laggiù, si può vivere, amare e soffrire» (*I fratelli Karamazoff*, p. IV, lib. IX).
- <sup>21</sup> R. Guardini, *Der Mensch und der Glaube*. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojevskijs grossen Romanen, Leipzig 1932, 62.
- <sup>22</sup> R. Guardini pare ammetta la buona fede in Sonia (68): «perciò essa è pura, e la sua purezza sta in questo che essa niente vuole di tutto ciò, essa lo sopporta». E conclude: «Essa non si scusa, persuasa della sua colpa, ed aspetta un'indicazione, pronta a fare la sua confessione» (78). Abbiamo però già sentito che i piccini pregano per il perdono alla sorella Sonia; essa stessa poi si assume di accompagnare l'assassino in Siberia, per compassione sì, ma anche per propria espiazione.
- <sup>23</sup> Cfr.: Lo Gatto E., *Op. cit.*, 295.
- <sup>24</sup> Guardini R., *Der Mensch und der Glaube*, 43.
- <sup>25</sup> È la tesi di D. Merezkowskij, *Tolstoj e Dostojevskij*, Vita, creazione, religione. Il Guardini invece, con una acuta analisi del contesto, ha mostrato che l'avversione a Roma non è il significato centrale della leggenda (*Der Mensch und der Glaube*, 157 ss.).
- <sup>26</sup> «Il socialismo nella sua essenza è la negazione di Dio, la “materializzazione” dell'ateismo contemporaneo, la torre di Babele che s'innalza senza Iddio, non per salire dalla terra al cielo, ma per far discendere il cielo sulla terra» (*I Fratelli Karamazoff*, lib. II, cap. V). Anche Sciatov nella sua celebre perorazione: «Il socialismo nella sua sostanza è ateismo, deve essere ateismo, perché ha precisamente proclamato, fin dal suo inizio, di essere un'istituzione atea decisa a stabilirsi unicamente sui principi della ragione e della scienza» (*I Démoni*, parte II, 7).
- <sup>27</sup> Riprodotto da E. Lo Gatto nelle note alla sua trad. dello «*Eugenio Onjéghin*» di A. Puskin, Firenze, Sansoni, 1925, 265.
- <sup>28</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 108. È con questo grido che Zarathustra comincia la sua conquista degli uomini (*Also sprach Zarathustra*, Vorrede, 2).
- <sup>29</sup> *I fratelli Karamazoff*, p. IV, lib. IX, 7. L'ateo Ivan, prima di Nietzsche, finisce nella pazzia.
- <sup>30</sup> Jaspers K., *Nietzsche*, 133.
- <sup>31</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, nn. 116-117.
- <sup>32</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 333: «Che cosa vuol dire, conoscere?».
- <sup>33</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 301. V.: A. Metzger, *Friedrich Nietzsche und das Problem der Transzendenz in der Philosophie der Gegenwart*, in «Travaux du IX Congrès Intern. de Philosophie», Paris 1937, 62 ss.
- <sup>34</sup> Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie*, 44.
- <sup>35</sup> *Also sprach Zarathustra*, nn. 3-5 (Vorrede), tr. it. pp. 9-12; è parte IV «L'uomo superiore», n. 5-6, pp. 236-238.
- <sup>36</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 283: «Gli uomini che preparano».
- <sup>37</sup> *Also sprach Zarathustra*, p. III, «Della visione e dell'enigma» (tr. it., 132). Il Löwith vede nella teoria dell'e. r. un «nichilismo rovesciato», una vittoria sul nichilismo (59). Ha visto invece una contraddizione fra la teoria del superuomo e quella dell'eterno ritorno, il Simmel (*Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, 251 ss.).
- <sup>38</sup> Jaspers K., *Nietzsche*, 320.
- <sup>39</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 285 (160-161).
- <sup>40</sup> Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie*, 60.
- <sup>41</sup> Cfr.: D. Merezkowskij, *Tolstoi e Dostojevskij*, 431.
- <sup>42</sup> *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, 3 («Der Mensch ist Etwas, das überwunden sein muss»).
- <sup>43</sup> «Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend» è il grido con cui Zarathustra annunzia il Superuomo. Naturalistica sarebbe anche la religiosità dostojevskiana secondo Merézkowskij (348 ss.): «Bacia la terra ed ama incessantemente, ecco la metà della vita; ama la vita fin nelle viscere» dice ad Aliosha lo Starets Zosima nei «Fratelli Karamazoff».
- <sup>44</sup> Da noi il caso più clamoroso è D'Annunzio (Cfr.: l'ode «Per la morte di un distruttore» in «Laudi del cielo, del mare, della terra e degli eroi», II). Tolstoj chiama N. profeta dei sudicioni che sono i decadenti simbolisti dell'estetica contemporanea. E nota che l'ideale del Superuomo è in fondo il vecchio ideale di Nerone, di Gengis Khan, di Napoleone» (D. Merezkowskij, 352).
- <sup>45</sup> *Vernunft und Existenz*, V Vorles., 93.
- <sup>46</sup> Thierry Maulnier, *Nietzsche*, Paris, Rieder 1933, 240, 249, 283 ss. e passim. Il M. parla della giusta vendetta di Dio contro N. quando lo ridusse alla pura vita animale (nella follia) perché aveva negato l'autonomia della libertà spirituale (298).
- <sup>47</sup> Così M. Heidegger, secondo il quale «ci sarebbe da imparare filosoficamente più dai suoi scritti edificanti che da quelli teoretici, fatta eccezione della monografia sull'Angoscia» (*Sein und Zeit*, 235 n.).
- <sup>48</sup> *Vernunft und Existenz*, 95.

## LA STRUTTURA DELL'ESISTENZA

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, 222; cfr. anche: *Vom Wesen des Grundes*, 88.

<sup>2</sup> Ciò che avrebbe dovuto fare Kierkegaard, il quale – secondo H. – sarebbe stato soltanto uno psicologo e non un teorico dell'esistenza (v.: *Sein und Zeit*, 190 n.; 235 n.; 336 n.).

<sup>3</sup> Attorno a questi temi si svolge la prima sezione di *S. u. Z.*, I, §§ 9-39. In particolare, per la costituzione del «Da» del «Sein» cfr.: §§ 29-34, ove si dà l'analisi della «situazione affettiva» (*Befindlichkeit*, *Stimmung*) e del suo modo che è la paura (*Furcht*), del «comprendere» (*Verstehen*), nell'«interpretazione» (*Auslegung*) e del parlare (*Rede*). Nei §§ 35-38 si fa l'analisi del contenuto e delle forme dell'«essere quotidiano «decaduto»: la chiacchiera (*Gerede*), la curiosità (*Neugier*), l'ambiguità (*Zweideutigkeit*), l'esser decaduto e l'esser gettato nel mondo (*Verfallen*, *Geworfenheit*). Da essi sorgono la tentazione (*Versuchung*), la rilassatezza (*Beruhigung*), l'estraniarsi (*Entfremdung*) ed il confondersi (*Sichverfangen*). V. su ciò la trattazione sintetica nella II Sez., § 68, 335 ss., ed intorno al «pro-getto» il § 58, 282-287.

<sup>4</sup> V. su tutto questo: *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 43, 224 ss., ove si rimanda per lo sviluppo analitico a *S. u. Z.*, I (spec. C. VI, § 39 per il concetto di «cura», e § 40 per quello di «angoscia».

<sup>5</sup> Intorno al «venire su di sè» – concetto centrale, fra tutti, nell'Esistenzialismo tedesco –, v.: *S. u. Z.*, § 65, 326; § 66, 330; § 68 a, 336-337 e b, 339; *Vom Wesen des Grundes*, 109.

<sup>6</sup> È detto anche che l'«angoscia si angoscia» (*Die Angst ängst sich*) attorno alla nuda esistenza in quanto è gettata nella solitudine (§ 68 b, 343).

<sup>7</sup> Il «Sein zum Tode» è il momento centrale dell'analisi dell'esistenza come «temporaneità» che forma l'oggetto della II Sez. di *S. u. Z.* (cfr.: § 51, 252 ss.).

<sup>8</sup> *Was ist Metaphysik*, 75. L'Angoscia forma l'oggetto principale della Analitica ontologica in quanto essa è la «situazione affettiva decisiva» rispetto al problema dell'essere come tale: «Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt. Das Sein des Seienden ist aber überhaupt nur verstehbar – und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz – wenn das Dasein im Grunde seines| Wesens sich in das Nichts hineinhält» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, § 43, 228).

<sup>9</sup> *Vom Wesen des Grundes*, 89; v. anche *S. u. Z.*, § 29, 134 ss.

<sup>10</sup> *Was ist Metaphysik*, 75. Un sentimento particolare – nel dispiegarsi delle «Sorge» – ci rivela un oggetto particolare. Quando un sentimento dilaga e prende tutta la coscienza, è la «totalità dell'essente» che si va avanti. Quando i sentimenti sprofondano verso la comune origine e perdono ogni contatto con gli oggetti e con la realtà in generale allora si ha l'angoscia che ci mette di fronte al niente e alla morte. L'«apertura» (*Erschlossenheit*) dell'esistente al mondo è perciò costituita dalle situazioni affettive in cui si dispiega la «Sorge», a partire da quelle inferiori della «banalità quotidiana», che svelano la verità ontica (*existentielle*) fino alla suprema, l'«angoscia», che svela la verità ontologica (*existentiale*).

<sup>11</sup> *Was ist Metaphysik?*, 81, tr. Carlini.

<sup>12</sup> *S. u. Z.*, §§ 46-53, 235-267.

<sup>13</sup> L. Tolstoj, *La morte di Ivan Iljic*, tr. dal russo di Ada Prospero, con altri racconti, nel vol.: «La tempesta di neve», Torino, Slavia, s.d. Le citazioni sono nelle pagine 9, 15, 47. Heidegger cita il racconto tolstoiano in nota alla sua analisi del fenomeno della morte (*S. u. Z.*, § 51, 254 n.).

<sup>14</sup> *S. u. Z.*, § 66, 330.

<sup>15</sup> Di essa tratta il C. V della II Sez. di *S. u. Z.*: *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* (§ 72-77, 372 ss.) che è preparato dal C. IV: *Zeitlichkeit und Alltäglichkeit* (§§ 67-71, 334 ss.). *S. u. Z.* è opera scritta con accurata simmetria. Le due sezioni in cui si divide questa «erste Hälfte» constano di un egual numero di capitoli i quali si corrispondono abbastanza nella dottrina; mentre la I Sez. è analitica e ricerca il contenuto dell'esistenza a partire dall'essere non-autentico (*uneigentlich*), la seconda è sintetica e determina la forma dell'essere autentico (*eigentlich*) come «temporalità». La «temporalità» è la struttura stessa dell'essere: essa è detta «istoria» (*Historie*) per la verità ontica (*existentielle*), e storicità (*Geschichtlichkeit*) per la verità ontologica (*existentiale*).

Sulle «ec-stasi» del tempo, v.: cap. III (Sez. II, §§ 64; 83, 316-438), v. spec. § 69, 366 ed anche: *Vom Wesen des Grundes*, II, 113-114 nota.

<sup>16</sup> *S. u. Z.*, § 74, 385.

<sup>17</sup> H. Corbin, *Transcendental et existential*, in «Travaux du IX Congrès Intern. de Phil.», t. VII, Paris, 1938, 24-31.

<sup>18</sup> Nell'ultima pubblicazione, la conferenza su Hölderlin, pare che H. veda nel linguaggio – nel poematizzare – il fondamento del *Dasein* in quanto «il fondamento della realtà umana (*Dasein*) è il dialogo come ciò che dona al linguaggio la sua autentica realtà istoriale» (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, tr fr. H. Corbin 246). Il dialogo, il fatto che il linguaggio è un dialogo, importa la presenza dell'Uno e dello Stesso, il quale evidentemente non può rivelarsi che alla luce di qualcosa che persiste e resta (241). Monismo estetico-panteista che – a quanto ci pare – ha frenato il pensiero di H. da ogni promesso ulteriore sviluppo. Da confrontare, più avanti, con la teoria del «Tu» (assoluto) di G. Marcel.

<sup>19</sup> *Philosophie*, I, 3. Secondo il Löwith, il concetto di situazione è nietzschiano (*Nietzsches Philosophie*, 126). Per un'analisi luminosa, v.: G. Marcel, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*, in «Recherches Philosophiques», II (1932-1933, 317 ss.; a p. 336 ss. l'analisi jaspersiana della morte).

<sup>20</sup> Marcel G., *Situation fondamentale...*, 339. V.: *Philosophie*, II, C. VII, dedicato alle «Grenzsituationen», 201 ss.; analisi della morte, 220-230.

<sup>21</sup> Chi traduce con «comprensività infinita» (Abate), altri letteralmente con «abbracciante» – περιέχων – (Pareyson), altri con «Tuttocirconfondente» (La Rosa), altri infine con «orizzonte circoscrivente» (Paci): tutte espressioni che si avvicinano da diversi aspetti all'espressione originale senza renderla nella sua pienezza.

<sup>22</sup> *Vernunft und Existenz*, II Vorles, 29-31.

<sup>23</sup> *Vernunft und Existenz*, 34.

<sup>24</sup> *Vernunft und Existenz*, 39.

<sup>25</sup> *Vernunft und Existenz*, 41.

<sup>26</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 254.

<sup>27</sup> *Existenzphilosophie*, III Vorles., 64.

<sup>28</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 241.

<sup>29</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 246-247.

<sup>30</sup> *Vernunft und Existenz*, 58.

<sup>31</sup> *Philosophie*, I, 16.

<sup>32</sup> Bobbio N., *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, in «Archivio di Filosofia», XI (1941), 328 ss. Della «comunicazione» (*Kommunikation*) tratta il II cap. del secondo vol. (*Existenzerhellung*) della «*Philosophie*», 50-118.

<sup>33</sup> *Philosophie*, II, 392.

<sup>34</sup> *Vernunft und Existenz*, 50 ss.

<sup>35</sup> *Existenzphilosophie*, 33. Ogni orizzonte ha quindi un suo tipo di comunicazione e ciascuno considerato a sè, è insufficiente; e, più profondamente, la comunicazione esistenziale è insufficiente senza la comunicazione razionale, e viceversa (*Vernunft und Existenz*, 56 ss.).

<sup>36</sup> Sulla «Cifra», v.: *Philosophie*, I, 134 e spec. III, 34 ss., 69 ss., 102 ss. e tutto il c. IV, *Lesen der Chiffreschrift*, 128 ss.

<sup>37</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 256.

<sup>38</sup> Una allieva dello Jaspers, J. Hersch, ha mostrato con penetrazione e rara eleganza che per il suo maestro «la filosofia, lungi dall'avvicinarsi a un ideale scientifico... mette capo, al contrario, a una *distruzione* progressiva dei suoi propri problemi, e persino della possibilità di porne» (*L'illusion philosophique*, tr. it., 23; cfr., per i singoli momenti della dimostrazione: 30-37, 41-44, 55-59, 67-70, 133-135, 150).

<sup>39</sup> *Philosophie*, II, 250, 348, cfr.: I, 19.

<sup>40</sup> *Vernunft und Existenz*, 80 ss. Cfr.: J. Hersch, 145-146.

<sup>41</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 267.

<sup>42</sup> Per la nozione di «filosofia come ricerca», v.: *Philosophie*, I, 25, 35 («*Ein Philosophieren aus möglicher Existenz..., bleibt Suchen*»).

<sup>43</sup> J. Hersch, *L'illusion philosophique*, 154 (tr. it.).

<sup>44</sup> *La struttura dell'esistenza*, 14.

<sup>45</sup> *Esistenza e sostanza*, 116-117.

<sup>46</sup> *Esistenza e sostanza*, 117.

<sup>47</sup> *Esistenza e sostanza*, 121. «*La fedeltà esprime veramente il senso della struttura... Per essa l'uomo acquista un destino. Ha scelto il suo proprio essere... Ma la scelta che costituisce il destino, non è soltanto la scelta di una possibilità; è la scelta di se stesso, dell'unità propria, realizzata nella saldatura del passato con l'avvenire e perciò è la scelta della scelta, la decisione di decidere... Questo aspetto essenziale della struttura si può esprimere dicendo che essa è un movimento che va da una possibilità alla possibilità di questa possibilità, cioè alla possibilità trascendentale... La possibilità trascendentale costituisce come una forma finale il mio vero me stesso*» (*L'uomo e la filosofia*, 355).

<sup>48</sup> *L'uomo e la filosofia*, 363. Alla «morte» è dedicato il c. IX di «*La struttura dell'esistenza*» (164-186).

<sup>49</sup> V.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 45, Die Idee der Fundamentalontologie und die Kritik der reinen Vernunft, 233 ss. ove si dà la risposta al tema annunciato nelle prime righe della Introduzione: «Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine *Grundlegung der Metaphysik* auszulegen, um so das „*Problem der Metaphysik*“ als das einer *Fundamentalontologie* vor Augen zu stellen». Intorno ai rapporti dell'analitica esistenziale con il «Realismo» e con l'«Idealismo» v. anche: «*Sein und Zeit*», § 43, 200 ss.

<sup>50</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik*, I, c.

<sup>51</sup> *Vernunft und Existenz*, V Vorles., 80-85.

<sup>52</sup> *Vernunft und Existenz*, I, c., 80. Cfr.: *Philosophie* I, VIII-IX, 29, 40, 43.

<sup>53</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 255.

<sup>54</sup> G. Marcel, *Situation fondamentale et situations limites chez K. J.*, 338-347. Il M. trova in questa negazione un residuo della prima formazione positivista di J. (come medico): non è tuttavia da dimenticare il nichilismo nietzschiano.

<sup>55</sup> *La filosofia dell'esistenza nel mio sviluppo spirituale*, 235. Hegel, come Kant, sembrano ormai indispensabili in ogni realizzazione, a sfondo nazionale, dello spirito germanico (V.: Stefanini L., *Il momento dell'educazione*, 249).

<sup>56</sup> Deplora lo Stefanini che l'Esistenzialismo tedesco pretenda di giustificare, nel seno di una grande nazione, la rivolta contro la civiltà cristiana e la violazione alla vocazione religiosa del popolo a favore di una concezione assurda dello stato totalitario abbracciante la sfera spirituale; ed al programma di una rinascita della cavalleria germanica e del programma barbarico del *Kraft-Recht*, egli oppone l'influenza educativa per la convivenza dei popoli, della fede di Roma (*Il momento dell'educazione*, 245-247).

<sup>57</sup> *Phänomenologie des Geistes*, (B) Selbstbewusstsein, B, ed Hoffmeister 1937, 158 ss. È la sezione della «coscienza infelice» (*unglückliches Bewusstsein*), di quella cioè ancor «divisa», scissa in se stessa (*in sich entzweite Bewusstsein*).

## IL FONDAMENTO DELL'ESISTENZA

<sup>1</sup> V.: *Journal Métaphysique* (Paris, 1927). Come studio d'insieme sulla prima fase del pensiero marceliano, cfr.: Wahl J., *Vers le concret*, III, *Le Journal Métaphysique* de G. M., 223-269 (Paris, Vrin, 1932). Nel testo le citazioni del «Journal» sono indicate con J. M.

<sup>2</sup> *Être et Avoir* (23 marzo 1929), 30. Nel testo le citazioni sono indicate con E. A.

<sup>3</sup> *Existence et Objectivité*, Appendice al J. M., 319.

<sup>4</sup> Il Wahl (235) vede nella teoria marceliana del sentire un avvicinamento alla teoria scolastica in quanto il senziente diventa la stessa cosa sentita. Sui fondamenti «cosmologici» della teoria aristotelica, v. il nostro: «*Percezione e pensiero*», 8 ss., Milano 1941.

<sup>5</sup> E. A., 9. Il Wahl ha trovato un riscontro con la teoria di A. N. Whitehead della «withness of the body» sviluppata specialmente in «*Process and Reality*», Cambridge U. P., 1929.

<sup>6</sup> Da questa teoria dell'«incarnazione» si comprende l'interesse che il M. porta alla metapsichica (v. per la telepatia, J. M. 133).

<sup>7</sup> *Le Transcendant comme métaproblématique* in «*Travaux du IX Congrès Intern. de Phil.*», (Paris, 1937), 50 ss. Vedere anche: «*Aspects phénoménologiques de la mort*» in: E. A., 179 ss.

<sup>8</sup> *Position et Approches du problème ontologique*, 278.

<sup>9</sup> Wahl J., *Vers le concret*, 129; cfr.: 18. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*<sup>3</sup>, 1941.

<sup>10</sup> Q. De Veritate, q. VIII, a. 3 ad 18. Per Aristotele, *De Memoria*, 450 b, 23-34. Su ciò, v.: *Percezione e Pensiero*, «*Vita e Pensiero*», Milano, 1941, 458 ss.

<sup>11</sup> *Metaph.*, B, 3, 998 b, 23.

<sup>12</sup> «Apertura» che è significata e realizzata nella dottrina tomista dell'*analogia*, mentre fallisce e viene soppressa nella «cifra» Jaspersiana.

<sup>13</sup> Un'espressione analitica del Tomismo, da questo punto di vista, è stata offerta nel Saggio: «*La nozione metafisica di partecipazione*», Milano, «Vita e Pensiero», 1939. Dal punto di vista polemico, v.: «*Neotomismo e Suarezismo*», Piacenza, «Divus Thomas», 1941.

<sup>14</sup> Lo ha messo in chiaro con argomenti decisivi su questo punto, la «Gestaltpsychologie» alla quale abbiamo dedicato il vol.: «*La fenomenologia della percezione*», Milano, «Vita e Pensiero», 1941.

<sup>15</sup> Cfr. nel vol. «*Percezione e pensiero*», 151 ss. (L'organizzazione sensoriale secondaria); 315 ss. (La percezione intellettuale dei singolari).

<sup>16</sup> Prologo alla trad. fr. di H. Corbin, già cit. (p. 7). L'osservazione è ripresa dallo stesso traduttore nello «Avant-propos» (13): «Le propos de l'*Existenzphilosophie*... n'équivaut nullement à reprendre le vieux débat de l'"essence" et de l'"existence"» – che è spiegata altrove nella seguente forma. «Il dibattito tradizionale cercava di definire l'*esse existere*... Se l'essere dell'esistenza umana non si distinguesse che per il suo predicato da tutte le altre esistenze, il fatto di metterla al centro sarebbe non più preparare un'antropologia filosofica ma istituire una filosofia antropologica, e per ciò stesso forse trascinare a rovina la filosofia come tale. Ora, non è per niente ad una operazione predicativa del giudizio che si riferisce la tesi che l'ontologia *fondamentale* prende per suo *fondamento*: cioè che l'essenza della realtà umana (*Dasein*) consiste nella sua *ex-sistenza* (*Existenz*). Ma perchè, esistendo, la realtà umana è sempre già trans-scendente, la verità di questa relazione è allora più originaria di quella che è sopportata dal legame di soggetto e di predicato nel giudizio logico. Questa relazione è un rapporto di poter-essere, cioè un rapporto con l'Essere che è già una certa comprensione dell'essere» (Corbin H., *Transcendental et Existential*, in «Travaux du IX Congrès Int. de Phil.», Paris, 1937, 25). Al che osserviamo: a) nel Tomismo, poichè l'ente non è un genere, l'esistenza non solo è qualcosa di strettamente individuale ma a rigore non può mai esser trattata da predicato, se non in senso «analogico»; b) Il voler preporre, assolutamente nell'Esistenzialismo, l'essere possibile all'essere reale – la potenza all'atto – fa regredire il pensiero occidentale al «pensiero descrittivo» dei presocratici.

<sup>17</sup> Paci E., *Pensiero, esistenza, valore*, Milano, Principato, 1940, 109.

<sup>18</sup> Kierkegaard non mostra di conoscere che la posizione razionalista circa i rapporti fra essenza ed esistenza (Spinoza, Leibniz, Kant) che trova insufficienti perchè in un modo o nell'altro lasciano svanire l'esistenza in un concetto. «Invece l'esistenza appartiene al singolo, ai singoli; ciò che, come Aristotele ampiamente insegna, resta al di fuori e non si eleva mai a concetto. Per un singolo animale, una singola pianta, un singolo uomo l'esistenza (l'essere o non essere) è una cosa molto decisiva; un singolo uomo non ha così puramente esistenza concettuale. Esattamente il modo secondo il quale la nuova filosofia (Hegel) parla dell'esistenza, mostra che essa non crede all'immortalità del singolo; essa non crede in niente, essa comprende solo l'eternità del "concetto"» (*Die Tagebücher*<sup>2</sup>, [1849], 417).

<sup>19</sup> È il tema che ci ha guidati nel Saggio, già cit.: «*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*» (v. spec. la «Conclusione»).

<sup>20</sup> Le riflessioni che seguono sono state svolte più ampiamente nel capitolo conclusivo del vol.: «*Percezione e Pensiero*», 565 ss.; 610-612.

<sup>21</sup> Il Marcel distingue tra «accessibile» e «permeabile»: accessibile è l'oggetto, permeabile è l'«altro» o più propriamente il «tu» (*E. A.*, 14 n.). Il M. è coerente al suo «empirismo metafisico», che pretende un'intuizione diretta dell'essere nell'incarnazione e nella comunione di fedeltà; per noi qui si confondono e si scambiano fenomenologia e metafisica. Il «tu» benchè possa farsi più vicino dell'oggetto, non abbandona mai il mistero, come non lo abbandona neppure l'io entro il quale ci muoviamo per conoscere il «tu». E il mistero dell'«io» e del «tu» è anzi – lo vediamo ad ogni momento – ben più profondo di quello dell'oggetto: da ciò il tormento della vita.

<sup>22</sup> Anche per il Guardini, l'essere in ogni settore della vita umana ha di fronte a sè un elemento alogico come polo opposto della sua struttura (als wesenhafte Gegenpol), il quale sarebbe accessibile solo nella intuizione (*Der Mensch und der Glaube*, 372-373). Noi crediamo di dover andare più in là: è accessibile l'esistenza del mistero, non la natura – il «was» non il «wie» – nel modo che diremo.

<sup>23</sup> *Der Begriff der Angst*, t. V, 158.

<sup>24</sup> Lo ha messo in vista egregiamente: Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)*, Paris, Vrin, 1936; v. spec.: cc. V-VI, XVII ss.

<sup>25</sup> V.: Th. Haecker, *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard*, Brenner Verlag, Innsbruck, 1932, 37-39.

<sup>26</sup> Berdiajew N., *Cinq méditations sur l'existence*, 20-23.

<sup>27</sup> Haecker Th., *Der Begriff der Wahrheit bei S. K.*, 9-10.

<sup>28</sup> Gabriel Marcel, *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers*, 338, 347; *J. M.*, 132-133; *E. A.*, 13: «Je ne puis penser *ma mort*, mais seulement l'arrêt dans le fonctionnement de cette machine-là (*illam*, non pas *hanc*)». Il M. porta un vivo interesse ai problemi di metapsichica.

## CONCLUSIONE

<sup>1</sup> Alberto De Stefani, *Confidenze e convinzioni*, estr. dalla «Rivista italiana di scienze economiche», XIII (1941).