

Karl Jaspers
FILOSOFIA

A CURA DI
UMBERTO GALIMBERTI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE



FILOSOFIA

di

Karl Jaspers

A CURA DI

UMBERTO GALIMBERTI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Titolo originale dell'opera:

Philosophie:

I. *Philosophische Weltorientierung*

II. *Existenzerhellung*

III. *Metaphysik*

Traduzione dal tedesco di Umberto Galimberti

Publicata su licenza della Ugo Mursia Editore

© Copyright 1932, 1948, 1956 by Springer Verlag OHG, Berlin, Göttingen, Heidelberg.

© Copyright per la traduzione italiana 1972, 1977, 1978 Ugo Mursia Editore, Milano.

Proprietà letteraria riservata

Prima edizione: 1978

Tipografia Cane - Piazza Campanella, 23/139 - 10146 Torino

INTRODUZIONE

1. Incluso in uno dei tanti « ismi » con cui l'informazione schematizza il pensiero, Jaspers ha più volte rifiutato l'etichetta di esistenzialista¹. La sua filosofia non voleva essere di scuola o di corrente, ma, più ampiamente, una riflessione sul senso della filosofia in generale, sul perché della sua origine e della sua *fine* in Occidente. Sembra, infatti, che questa terra della sera (*Abends-land*), dopo aver fornito nella sua storia trimillenaria numerose soluzioni filosofiche al dolore e alla meraviglia dell'*homo sapiens*, oggi vada altrove a cercare le proprie risposte, perdendo così l'impostazione e il senso filosofico delle domande. Se, come pare, nel nostro tempo il mondo è regolato dalla scienza e dalla tecnica, e l'interiorità dell'uomo dalla fede o dalla sua negazione, che cos'è oggi la filosofia? Qual è il suo « spazio libero » e quale il suo senso se l'utilità quotidiana e la salvezza non le appartengono?

Da quando nacque con la speculazione degli Ionici, la filosofia si è annunciata come ricerca dell'essere; poi, nel suo sviluppo occidentale, il momento della *conquista* ha avuto il sopravvento sul momento della *ricerca*; l'ansia della *risposta* ha frantumato la *domanda*; la brama del possesso, tipica dell'uomo occidentale, ha ridotto l'essere a misura d'uomo, a oggetto per un soggetto; l'uomo s'è fatto misura di tutte le cose, e la sua « volontà di potenza » ha soppresso la « volontà di verità ». Anche la filosofia, quindi, dopo i primi passi compiuti nell'epifania dell'essere (ἀ-λήθεια), ha seguito il senso indicato dai miti di Prometeo e di Adamo, ha prevaricato, ha commesso quella colpa che Anassimandro identificava nell'ὕβρις o tracotanza nei confronti dell'essere. L'opera di Jaspers è la denuncia di questa colpa il cui riconoscimento è ad un tempo espiazione e tramonto definitivo di quella storia occidentale che ha

1. « Ciò che passa sotto il nome di " filosofia dell'esistenza " è in verità solo una forma dell'unica e antichissima filosofia il cui compito è di sorprendere la realtà nella sua origine e di coglierla in quel pensoso rapportarsi a se stessi in cui consiste l'intima origine del pensiero », *Existenzphilosophie*, p. 1.

sostanziato la colpa: «Oggi noi ci troviamo sulla via del tramonto, nel crepuscolo del nostro tempo, della filosofia europea, e all'aurora della filosofia mondiale»².

C'è chi attribuisce il senso di questa interpretazione della filosofia alla particolare sensibilità pessimistica dell'anima jaspersiana, aperta, come già quella di Lutero, Jung e Thomas Mann, alla concezione del male radicale, del peccato costitutivo, della colpa inevitabile dell'esistenza. A radicalizzare questa visione avrebbero contribuito, nel caso di Jaspers, la sua esperienza della malattia e della sofferenza fatta come medico, quella delle forze dell'obnubilamento, del male mentale e dell'annichilimento fatta come psicologo e come psichiatra; in una parola, vi avrebbe contribuito l'esperienza scientifica condotta nella clinica, dove la scienza appare nel suo riferimento immediato ai problemi metafisici ed etici e agli interrogativi esistenziali di fronte ai quali la scienza tace e la filosofia incomincia drammaticamente a domandare. Su questa base si spiegherebbe il passaggio di Jaspers dalla scienza alla filosofia. In sede scientifica il suo interesse non sarebbe mai stato per la ricerca (*Forschung*) come tale, ma per il riconoscimento dei suoi limiti, sicché la scienza, lungi dall'essere vissuta nell'autonomia dei suoi metodi e dei suoi risultati, sarebbe stata immediatamente inserita nella vicenda esistenziale e travolta dall'insistente domandare (*Fragen*) filosofico.

A ciò si deve aggiungere la particolare esperienza politica di Jaspers che, nel 1937, dovette abbandonare l'Università di Heidelberg per il solo fatto d'avere la moglie ebrea. La sua ultima lezione in quell'Università terminava con queste parole: «la mia lezione è finita, ma con essa non è finita la filosofia che sempre avanza nel suo cammino». In quell'Università Jaspers ritornò nel 1945 e inaugurò il semestre accademico con un corso di lezioni sulla *Situazione spirituale della Germania d'oggi*. «Trattando questo tema vorrei, nella mia qualità di tedesco fra i tedeschi, provocare un consenso chiaro e consapevole fra i miei connazionali; quale uomo fra gli uomini vorrei partecipare allo sforzo comune per la ricerca e la conquista della verità»³. Passarono tre anni, e a Jaspers parve impossibile realizzare il primo intento. Abbandonò la Germania e, da esule, a Basilea si dedicò all'attuazione di quel compito che lo attendeva «come uomo fra gli uomini».

2. *Philosophische Autobiographie*, p. 69.

3. Cfr. la *Prefazione all'edizione tedesca* alla pubblicazione delle lezioni del corso dedicato alla colpa della Germania: *Die Schuldfrage*, Heidelberg, aprile 1946.

La vita di un uomo non è mai separabile dal senso della sua opera. La negatività dell'esperienza scientifica e di quella politica hanno senz'altro contribuito a guidare i pensieri del filosofo, ma non sono sufficienti a spiegarne il significato ultimo. Ponendosi non come filosofo allineato ad altri, ma come pensante la storia e la forma del pensiero occidentale, Jaspers mise a profitto le sue conoscenze di psicologia e di psicopatologia per comprendere le motivazioni che condussero l'uomo occidentale ad essere « logico » e « cristiano », con uno spiccato senso del « tempo », non più ciclico e ripetitivo come in Oriente e nella Grecia presocratica, ma storico, quindi con un passato e con un futuro vissuto nelle attese escatologiche della religione, anticipato nelle utopie rivoluzionarie che si sono annunciate nella storia, programmato nello sviluppo della scienza e della tecnica che scandiscono i tempi del progresso.

La vastità degli interessi e il ritmo delle pubblicazioni, dopo il coatto silenzio dal '37 al '45, sottrassero la figura di Jaspers a quel progressivo disinteresse che in questi ultimi anni s'è fatto evidente nei confronti dell'esistenzialismo e delle sue figure che, pur viventi, sembrano « concluse ». Ma, nell'accostarsi al pensiero di Jaspers, pubblico, editoria e critica hanno preferito indugiare sui singoli temi (scienza, religione, politica e storia della filosofia) e non sul taglio teoretico con cui Jaspers aveva inteso affrontarli. Ciò spiega come il pensiero di Jaspers sia stato oggetto delle più disparate interpretazioni⁴ che hanno in comune la lettura dell'autore e delle sue opere sulla base di quella logica ontica (*onto-logia*) che, operando da duemila anni in Occidente, è messa sotto accusa da Jaspers ed esplicitamente rifiutata, perché « scientifica » e non « filosofica ». Questa logica, imperniata sul principio di non contraddizione e sul principio di causalità, limita le possibilità del pensiero alla semplice comprensione dell'ente e, quivi esaurendosi, si lascia sfuggire l'essere che si sottrae a ogni determinazione concettuale (*Begriff*) perché è *Umgreifende*, e ad ogni spiegazione causale perché non è ente che rinvia ad altro ente come alla propria causa, ma è ciò che, abbracciando (*Umgreifende*) e circoscrivendo (*περιέχον*) ogni ente, lo trattiene presso di sé come sua cifra.

2. Per accedere a questa nuova proposta logica occorre leggere *Filosofia*⁵ che non è solo il capolavoro di Jaspers o la conclusione

4. Cfr. la voce « Jaspers » che ho curato per le *Questioni di storiografia filosofica*, vol. IV, Brescia, 1977.

5. L'opera fu pubblicata in prima edizione nel dicembre del 1931 con la data del '32, in seconda edizione nel 1948 e in terza edizione nel 1956. A differenza

del suo personale itinerario speculativo che dalla scienza l'ha condotto alla filosofia, ma è *il luogo* (τόπος) *in cui si ripensa il senso della filosofia*, non astrattamente o in generale, ma ne «La situazione spirituale del nostro tempo»⁶ dove il dominio incontrastato della scienza e della tecnica sembra togliere ogni spazio e ogni possibile senso alla filosofia. A questa nostra attuale *situazione*, divenuta inospitale per la filosofia, si è giunti ad opera della filosofia stessa e della sua storia, intesa da Jaspers come storia dell'oblio dei limiti, e quindi come storia di provocazioni nei confronti dell'essere che, inafferrabile nella sua totalità, è stato afferrato, compreso e «sistemato» prima dalla logica astratta dell'intelletto, poi dalle ipotesi anticipanti del pensiero scientifico che hanno ridotto l'essere a contenuto dell'umano sapere e a campo circoscritto delle umane possibilità. Così compreso dall'intelletto umano, l'essere, che è ciò che tutto comprende (*Umgreifende*), è stato circoscritto prima dall'ontologia e poi dalla scienza. L'*ontologia*, invece di custodirne lo spazio libero, ha risolto l'essere in un sistema di enti, e la *scienza*, dopo averlo mediato nelle sue ipotesi anticipatrici, l'ha affidato alla tecnica affinché questa ne disponesse l'uso.

Con la risoluzione positivistica dell'essere nell'essere scientificamente conosciuto, la filosofia dell'Occidente è giunta al proprio tramonto, che coincide con la massima espressione di tracotanza dell'uomo nei confronti dell'essere. Già Anassimandro s'era espresso in questi termini quando parlava dell'ὄβρις nei confronti dell'ἄπειρον o essere indeterminato, rispetto a cui ogni determinazione è colpa, e ad ogni colpa «segue necessariamente l'espiazione secondo l'ordine del tempo». Le immagini nichilistiche di Nietzsche sembrano annunciare il tempo dell'espiazione, il tempo che Heidegger non esita a definire «della povertà estrema» (*dürftige Zeit*), in cui è dato di constatare una duplice carenza: «che più non son gli dei fuggiti, né ancora sono i venienti». Se, infatti, la realtà può essere conosciuta in tutte le sue parti dalla ricerca scientifica nel complesso delle sue specificazioni, la filosofia ha ancora una parola da dire nel clima tecnico e utilitaristico del mondo contemporaneo, oppure il suo destino è proprio quello di seguire quegli «dei fuggiti» che essa stessa un tempo aveva elevato a supreme altezze?

delle precedenti, la terza edizione presenta un *Nachwort* sul senso, le origini e le intenzioni che hanno determinato la stesura dell'opera e una risposta alle obiezioni che nel corso degli anni sono state mosse.

6. *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931.

La domanda può nascere in tutta la sua drammaticità solo in chi, come Jaspers, ha sperimentato la forza dell'indagine scientifica, in cui il raggiungimento dell'evidenza apodittica ha coinciso con la sottrazione dei contenuti evidenti alla filosofia. Come osserva acutamente Nicola Abbagnano⁷, la filosofia, nata come sapere, ha assistito, per tutto il corso della sua storia, a quella situazione paradossale per cui man mano che l'essere o qualche suo aspetto era raggiunto dall'evidenza scientifica cessava di essere oggetto o problema filosofico. Protesa verso l'acquisto (πόρος) del sapere, la filosofia, a lungo andare, s'è vista privata del suo oggetto e, quindi, in stato di povertà o πενία, come giustamente aveva intuito Platone prima della costruzione dei grandi sistemi che hanno caratterizzato lo sviluppo filosofico dell'antichità e del medioevo.

L'ἐπιστήμη, la *gnosi*, la *ratio*, la *scientia*, un tempo espressioni del filosofico, oggi appartengono allo scientifico che coi suoi metodi d'indagine risolve problemi che un tempo erano filosofici e che ora, risolti dall'evidenza scientifica, non lo sono più. Si pensi alle cosmologie dei primi filosofi, alle analisi fisiche di Aristotele poste a fondamento di quelle metafisiche, e queste di quelle teologiche, nei cui lineamenti la speculazione medievale ha impostato il discorso su Dio. Si pensi al *De anima*, alle analisi psicologiche e gnoseologiche seguite in epoca medievale e moderna, fino a Kant che per primo ebbe il coraggio di rinunciare al sapere (*Wissen*) per ricondurre la filosofia all'analisi delle sue « possibilità ».

Questa è per Jaspers l'importanza storica di Kant. La rivoluzione da lui introdotta in filosofia non è tanto nel capovolgimento dei rapporti essere-pensiero (capovolgimento riconducibile all'impostazione gnoseologica della filosofia moderna di cui Kant è l'espressione più grande e decisiva), ma nel fatto che con Kant la filosofia non studia più alcun oggetto, ma la possibilità per un soggetto di avere un oggetto in generale. Liberato dall'oggettivazione, l'essere, da oggetto conosciuto, diventa noumeno pensato, ossia cifra dell'ulteriorità. La filosofia cessa di essere conoscenza di qualcosa e, in armonia con il suo nome (φιλοσοφία), diventa amore e tensione per ciò che sta oltre il pensiero e l'oggettività conosciuta. Proprio Kant, allora, il negatore della metafisica, riconduce la filosofia a « metafisica », ossia a tensione per ciò che sta oltre (μετά) gli enti fisici (τὰ φυσικά) che la scienza ha oggettivato e in questa ogget-

7. Cfr. l'illuminante *Prefazione* di N. Abbagnano alla traduzione italiana dell'opera di J. HERSCH, *L'illusione filosofica*, Torino, 1941.

tivazione ha conosciuto. In questo senso « nessun essere conosciuto è l'essere »⁸.

Philosophie vuol essere una testimonianza dell'essenza « metafisica » della filosofia che può avvertire l'essere solo se naufraga come sapere, come *Wissenschaft* dell'essere. Le opere successive a *Philosophie* o approfondiscono questa logica del naufragio (*Von der Wahrheit*) o percorrono la storia della filosofia (*Die grossen Philosophen*) per rintracciare quegli episodi di naufragio che la « filosofia delle Università » rifiuta come errori logici, mentre la filosofia di Jaspers recupera e interpreta come cifre a cui occorre ispirarsi per risolvere il problema dell'essenza della filosofia e delle possibilità del suo avvenire.

3. Ma quale avvenire può attendere la filosofia se, dopo oltre duemila anni di storia, s'è trovata senza contenuti da pensare, senza regione in cui dimorare, senza luogo in cui consistere, senza terra (*bodenlos*), senza patria (*heimatlos*)? In questo stato di povertà estrema, la filosofia può forse recuperare la propria essenza solo se si affida non all'*illusione*⁹ di conoscere ciò che, quando è conosciuto, le viene sottratto, ma all'*u-topia*, ossia a quel *non-luogo* che le rimane da abitare dopo che tutte le discipline hanno abitato i loro luoghi.

Senza un proprio luogo, la filosofia è un « essere tra i luoghi » *Philosophie als Zwischensein*¹⁰; senza una propria specifica conoscenza, la filosofia è tra le conoscenze che orientano nel mondo *Zwischensein aller weltorientierenden Erkenntnis*¹¹, ma non alla maniera positivista per dettare gli statuti e le leggi fondamentali dei vari luoghi, perché a questo provvedono egregiamente le scienze con le loro anticipazioni (τὰ μαθήματα), ma alla maniera della povertà che abita quel luogo di nessuno che risulta dai limiti che definiscono la proprietà di ciascuno. In questo non-luogo, la filosofia incontra l'essenza dell'uomo, sconosciuta a tutte le scienze, anche alle scienze propriamente umane, perché anche queste, oggettivando l'uomo dal loro particolare punto di vista, lo perdono come totalità, come soggetto in cammino tra i vari luoghi: *der Mensch als Zwischenwesen*¹². Infine nel suo non-luogo la filosofia incontra l'essere che non appartiene ad alcun luogo, perché tutti li abita senza risolversi in alcuno di essi. La filosofia, itinerando tra i luoghi, in quello

8. « Kein bewusstes Sein ist das Sein ». *Von der Wahrheit*, p. 37.

9. J. HERSCH, *L'illusion philosophique*. Paris, 1936.

10. *Philosophie*, I, p. 268 e segg.

11. *Philosophie*, I, p. 166 e segg.

12. *Philosophie*, II, p. 296 e segg.

spazio che i limiti (*Grenze*) di ciascun luogo ad essa concede, vede in ogni limite la cifra di un'ulteriorità dis-locata rispetto ai luoghi delimitati e conosciuti, e quindi trascendente, meta-fisica.

Ma la filosofia può abitare il suo non-luogo che è il frammezzo (*Zwischensein*) fra tutti i luoghi, che è quell'intreccio di sentieri che delimitano i campi e insieme consentono a chi li lavora di accedervi e, dopo il lavoro, di tornarsene a casa, *la filosofia*, dicevamo, *può abitare il suo non-luogo solo disabitandolo*, perché, se lo abita stabilmente, lo traduce da non-luogo a luogo d'abitazione, e quindi lo nega come *accesso* agli altri luoghi dove si svolge la vita e dove, in generale, gli uomini si ritrovano e hanno a che fare tra loro. Fuor di metafora, se la filosofia abita stabilmente il suo luogo, corre due pericoli: quello di risolversi intimisticamente in se stessa e di esprimersi nelle forme più banali dell'*esistenzialismo* che Jaspers rifiuta perché nulla hanno a che fare con l'uomo reale che trascorre i suoi giorni nei luoghi in cui svolge la sua attività e a cui la filosofia che abita se stessa non è più in grado di accedere; oppure nella tracotanza che le deriva dalla dimenticanza di tutti i luoghi, per cui si erige a *ontologia*, a sistema generale dell'essere da cui ogni successiva e particolare forma di sapere dovrebbe dipendere. Il suo non-luogo diverrebbe il luogo di tutti i luoghi, ma non come *via* per accedere realmente ai diversi luoghi, ma come *statuto* che vale per tutti i luoghi, per la formazione dei linguaggi che in essi si articolano e delle conoscenze che in essi si raggiungono.

Come sapere, come statuto, come norma del giorno (*das Gesetz des Tages*) la filosofia è finita; se per essa c'è un futuro, questo futuro è solo nella direzione della passione per la notte (*die Leidenschaft zur Nacht*), una passione che non prova chi abita la notte, ma chi, vivendo nel giorno, insoddisfatto del giorno, attende ai *limiti* del giorno, un *senso* dalla notte. Non si possono scorgere i limiti se non abitando il territorio, e non si può tentare di oltrepassarli se non da un punto di partenza, da un ambito conosciuto e noto. In altri termini, *non si può fare filosofia se non facendo scienza*, perché i limiti del conosciuto, da cui prende le mosse la filosofia, possono essere noti solo a chi conosce davvero e non per sentito dire, allo stesso modo di come i limiti del campo sono veramente noti solo al contadino che nel campo, ogni giorno, spende la sua fatica e consuma la sua vita, non al viandante che, pur muovendosi tra i limiti dei campi, non sa nulla della vita dei campi e degli interrogativi che quella vita pone. Per lui i limiti sono solo i limiti di una strada che corre ai margini dei luoghi in cui si svolge la vita, una vita che a lui rimane sconosciuta perché egli conosce solo la « sua » strada.

Passare dal campo al sentiero che si aggira tra i campi, dalla scienza alla filosofia, non è solo il modo jaspersiano di fare filosofia, ma è l'unico modo di fare filosofia, perché se la filosofia è conoscenza dei limiti del sapere e quindi rinvio ad un'ulteriorità, non c'è modo di conoscere i limiti del sapere se non sapendo, perché solo nella concretezza del sapere è possibile conoscere la relatività del sapere e quindi sentire l'esigenza di un oltrepasamento (*Überschreitung*), di una trascendenza (*Transzendenz*) in cui cercare il *sensu* di ogni conoscenza e di ogni sapere. La scienza sa, ma non sa il senso del suo sapere, dice ripetutamente Jaspers, e che senso ha sapere, e che cosa si deve sapere, sono domande a cui nessuna scienza, con tutta la rigorosità dei suoi metodi, è in grado di rispondere¹³.

4. Ma che cosa deve fare la filosofia nel suo non-luogo? Deve limitarsi a definire i luoghi in cui le varie scienze possiedono i loro oggetti e, collaborando con esse, porsi come *epistemologia*? Non potendo più sussistere come attività distinta dal mondo scientificamente conosciuto e tecnicamente dominato, deve risolversi irrimediabilmente in esso, ponendosi come suo ordinamento e sua stabilità, come modo di funzionare di una certa struttura storica e di una certa civiltà? Deve così ridursi a semplice *visione del mondo*, a *fenomenologia* degli eventi che nei vari «luoghi» accadono? Deve forse porsi come *ideologia* per la costruzione di un nuovo mondo, come *sociologia* per consentire all'uomo di comprendersi nel suo mondo, o come *psicologia* per ridurre la tensione tra l'uomo e il mondo? Queste domande, che contengono altrettante direzioni già percorse dalla filosofia contemporanea alla ricerca di sé, sono, secondo Jaspers, ciò che la filosofia ha già da sempre fatto, o che, meglio di essa per rigore metodologico, possono fare le scienze in cui la filosofia vorrebbe risolversi. Se la filosofia vuole un futuro, che non sia semplicemente un nuovo modo più sicuro di vivere il proprio passato, «deve edificare se stessa e la propria grandezza "ad onta di se stessa", in un costante misconoscimento di se medesima»¹⁴, che è come dire: deve abitare il suo non-luogo disabitandolo.

13. «La scienza non può darci alcuna risposta alla domanda relativa al suo *sensu*. Il fatto che la scienza c'è, è basato su impulsi che in sé non possono essere dimostrati scientificamente come veri e come necessari» (*Wesen und Wert der Wissenschaft*, p. 9).

14. «Die neue Philosophie aber hat das Grosse, was ihr gelang, nur gleichsam «trotzdem», in einem ständigen Selbstmissverständnis, schaffen können». *Philosophie und Wissenschaft in Rechenschaft und Ausblick*, p. 246.

« Sin da quando ebbe inizio, osserva Jaspers, la filosofia s'è presentata come scienza, come *la* scienza senz'altro. La meta che si prefissero coloro che vi si dedicarono fu la conoscenza più alta e più certa »¹⁵. Sapere significa potere, significa dominio; non a caso la filosofia s'è sviluppata in Occidente che, più di qualsiasi altra terra, si è espresso nel senso del potere e del dominio. Oggi il potere e il dominio sono nelle mani della scienza e della tecnica che, nel realizzare quello che era il fine della filosofia, ne decretano anche la fine. L'epoca della tecnica porta infatti a compimento quello che da sempre è stato l'intento più o meno mascherato dalla filosofia: *conseguire il dominio delle cose disponendo incondizionatamente del loro essere*. Quale altro senso avevano i principi instaurati dalla filosofia, nella sua espressione ontologica e metafisica, quali il principio di non contraddizione, di causalità, di ragion sufficiente se non quello di assicurarsi l'essere delle cose, mediante la disponibilità delle cause e delle ragioni sufficienti a garantirne l'essere piuttosto che il non essere? La tecnica, con il suo dispiegarsi nel mondo contemporaneo in forma di pianificazione, porta a compimento l'intento della filosofia costituendo dei fondi e delle stabilità (*Bestand*) che assicurino il possesso definitivo e incondizionato delle cose. Essa è connessa all'essenza della modernità (*Neuzeit*) che, però, non annuncia più un nuovo (*neu*) tempo (*Zeit*), ma solo nuovi punti di assicurazione e di stabilità sempre più solidi, per cui le cose che accadono non sono più una « novità », ma qualcosa di irrimediabilmente *passato* perché pre-visto, pre-calcolato, perché dalla scienza e dalla tecnica già da tempo anticipatamente voluto.

Nella misura in cui il futuro si distingue dal passato solo per la novità dei modi con cui l'uomo si assicura il possesso delle cose, si conclude la storia come *Geschichte* come destino (*Geschick*), come invio (*Ge-schick*) *incondizionato* dell'essere e quindi come novità originaria, a favore della a-storicità della civiltà della tecnica che non ha più nulla da attendere dal futuro, perché ogni accadimento è da essa *condizionato*. Alla *Geschichte* succede la *Historie*, come capacità di situare la propria posizione inquadrandola nelle condizioni storiche, e l'*Historismus* come costante ricostruzione e chiarimento delle situazioni a partire dalle « condizioni » storiche.

La volontà che tutto vuole assicurare e tutto garantire, affinché nulla più possa accadere « incondizionatamente » si da sorprendere e intimorire, ma tutto si lasci ricondurre alle condizioni che l'hanno

15. « Philosophie ist von ihrem Anfang an als Wissenschaft aufgetreten, als *die* Wissenschaft schlechthin. Die höchste und die gewisste Erkenntnis war das Ziel, von dem beflügelt war, wer ihr diente ». *Ibidem*, p. 240.

posto in essere, ha generato la filosofia (« qual è il principio di tutte le cose? »), ma ha trovato la sua risposta nella scienza e nella tecnica in cui la filosofia, per soddisfare la sua volontà di sapere (*Wissenwollen*) ha dovuto irrimediabilmente risolversi. In questo senso fare scienza e fare tecnica è oggi il modo di fare filosofia, di soddisfare l'esigenza che l'ha generata.

5. Per soddisfare quest'esigenza la filosofia ha dovuto rinunciare alla verità come manifestazione dell'essere (*ἀλήθεια*)¹⁶ per risolversi nella certezza (*Gewissheit*) di un soggetto che si certifica da sé (*cogito ergo sum*), per cui l'ente non ha alcun essere al di fuori dell'attività rappresentativa (*vor-stellen*) e produttiva (*her-vor-bringen*) del soggetto che in questo modo costituisce l'unico autentico essere delle cose. *Il trionfo della soggettività*, che caratterizza l'età moderna, ma che è stata preparata dall'*ἰδεῖν* platonico, si accompagna al massimo di oggettività degli enti che, in tanto possono essere posseduti, in quanto stanno di fronte (*Gegen-stand, ob-jectum*) a un soggetto. Anche le più raffinate e rigorose tecniche moderne di accertamento dell'oggettività, nel senso scientifico della parola, rientrano in quell'attività assicurante e stabilizzante del soggetto che consente all'oggetto di acquistare una consistenza mai prima posseduta.

Con la nascita del concetto, con Socrate quindi, e con Platone che al concetto fornisce il suo oggetto (l'*ἰδέα*), si chiude il periodo assiale dell'umanità¹⁷ e si dischiude l'Occidente, quell'epoca in cui il pensiero, a giudizio di Jaspers, muta forma, abbandona la *filosofia* (amore per l'essere) per la *filosofia* (amore per il sapere), finché con l'età moderna abbandona anche la filosofia per la *sofia*, ovvero per quel sapere che è possesso e, mediante l'applicazione, potenza e disponibilità su tutte le cose. Affinché la disponibilità sia universale o il più possibile garantita contro ogni eventuale smarrimento, la soggettività, che dispone la posizione dell'ente, dovrà essere universale e il più possibile purificata dagli inconvenienti della soggettività, dovrà essere coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), inter-soggettività (*das Gleiche für jeden Verstand*), intelletto puro che lascia fuori di sé ogni sorta di condizionamento psicologico (*Bewusstsein als Dasein*) e ogni dimensione che trascenda l'orizzonte oggettivo

16. « Wahrheit ist das Sein selbst in seinem Offenbargewordensein (das griechische Wort für Wahrheit, ἀλήθεια heisst Unverborgenheit) ». *Von der Wahrheit*, p. 458.

17. Cfr. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, pp. 19-43.

dischiuso dall'anticipazione ipotetica e percorso dal metodo che ha provocato la presenza dell'oggetto.

Risolto l'essere nell'ambito circoscritto della relazione soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*)¹⁸, l'ente è assicurato nella misura in cui «rende ragione» di sé al soggetto, per cui al soggetto e non all'essere spetta l'ultima parola sull'ente. L'essere-oggetto dell'oggetto, cioè l'essere dell'ente, nella prospettiva del pensiero occidentale consiste nell'essere *rappresentato*, cioè *enunciato*, *detto*, in conformità al principio di ragion sufficiente per il quale il pensiero è tanto più valido quanto più riesce a non lasciare nulla di infondato, cioè di inespresso, quanto più riesce a portare alla luce dell'enunciazione tutti i suoi fondamenti. L'esigenza di fondare è l'esigenza di assicurare l'ente, di sottrarlo alla precarietà in cui l'essere lo lascia essere, e non a caso, da Platone a Hegel, l'idea regolativa della filosofia è sempre stata quella di un sapere che non abbia presupposti perché capace di risolverli tutti in sé¹⁹. In questa esigenza di fondazione e di enunciazione di tutti i fondamenti si raccoglie l'essenza della filosofia occidentale e l'inevitabile suo tramonto²⁰, perché *là dove tutto è fondato e dove ogni fondamento è esplicitato e detto, non resta più niente da dire.*

6. L'equivoco di cui è stata vittima la filosofia occidentale quando ha assegnato a se stessa il compito di portare tutto all'esplicitazione è, secondo Jaspers, *l'aver pensato l'essere sul modello dell'oggetto presente al soggetto*. Questo equivoco, che rimane a lungo celato, si rivela in tutta la sua luce nel pensiero di Hegel dove soggettività e oggettività, razionalità e realtà si identificano senza residui. L'essere, cioè, non può restare alla lunga presupposto all'enunciazione e, pertanto, per non contraddire il *principium reddendae rationis*, deve risolversi nell'enunciazione. Rispetto a Hegel, Nietzsche non farà che rivelare il fondo volontaristico del principio per cui «la volontà di verità si sviluppa al servizio della volontà di potenza»²¹.

In questo modo la filosofia occidentale, mossa alla ricerca del fondamento per spiegare e assicurare tutte le cose, ha ridotto l'es-

18. Cfr. *Philosophie II*, pp. 334-414.

19. «La filosofia s'è presentata sin dai tempi più remoti come scienza che conosce la totalità delle cose, come sapere filosofico totale (*philosophischen Totalwissen*), non come una conoscenza di fatto in continuo sviluppo, ma come una dottrina compiuta». *Philosophie und Wissenschaft in Rechenschaft und Ausblick*, pp. 245-246.

20. Cfr. in proposito il mio *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*. Torino, Marietti, 1975; e *Linguaggio e civiltà*, Milano, Mursia, 1977.

21. Cfr. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, p. 313.

sere stesso a fondamento (*Grund*), che vale solo in quanto è enunciato dal soggetto in una proposizione, in quanto è rappresentato. In questo senso ha smarrito il senso dell'essere che non è *Grund*, ma *Boden*, ossia fondo, suolo, terreno su cui soltanto è possibile edificare l'ente e abitare la terra. Per questo Jaspers dice che oggi l'uomo è *bodenlos*, senza terra. La storia, come aprirsi di ambiti in cui le cose vengono all'essere, è storia della verità, cioè dello svelamento, ma ogni svelamento è possibile solo sulla base di un originario nascondimento. Ma là dove ogni nascondimento è dissolto perché tutto è dispiegato, la filosofia è alla fine e con essa la sua storia che di ogni *Boden* ha fatto un *Grund*, di ogni fondo di nascondimento un fondamento esplicativo.

Con il congedo dell'essere dalla terra della sera si dischiude quel tempo in cui noi siamo ospitati come « posterì di un'età frantumata »²². Muoversi in quest'epoca, che come ha mostrato Nietzsche, è caratterizzata dal crollo delle idee, degli ideali, dei valori metafisici di cui l'Occidente fino ad oggi s'è nutrito, risulta difficoltoso e incerto. L'uomo oggi si trova nel rischio più grande che non viene dalla bomba atomica come tale²³, ma dal pericolo di trovarsi nell'impossibilità di pensare perché il pensiero come spiegazione ed esplicitazione presume d'aver risolto ogni enigma « cifrato » da cui il pensiero come verità può fiorire e svilupparsi « decifrando ».

Col risolvimento della verità dell'essere nella certezza soggettiva dell'ente non sono compromesse solo le possibilità del pensiero, ma anche quelle del linguaggio che lo esprime. Se infatti il linguaggio dell'Occidente serve per esprimere la dominazione dell'ente, non bisognerà far violenza a questo linguaggio affinché la voce dell'essere si « tra-duca », cioè giunga a quel tipo d'uomo, l'occidentale, la cui condizione è quella di essere avvolto non solo dall'oblio dell'essere, ma anche dall'oblio di questo oblio? Che cosa deve esprimere il linguaggio? Deve fornire nuove spiegazioni o deve corrispondere all'appello del nascosto? Se la filosofia, che in Occidente s'è sviluppata come spiegazione totale e totale esplicitazione, è giunta al suo trionfo, ma anche alla sua conclusione, se non si vuole che il tramonto della filosofia coincida col tramonto del pensiero in quanto tale, non c'è che da mutare prospettiva e passare dalla filosofia come *spiegazione* alla filosofia come *ermeneutica*.

L'ermeneutica jaspersiana, che trova il suo linguaggio nella *cifra*, si fonda sul presupposto che ciò che rimane nascosto e gelo-

22. *Die grossen Philosophen*, p. 73.

23. Cfr. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*.

samente custodito dalla cifra, se costituisce il limite e lo scacco del pensiero scientifico, costituisce anche il terreno fecondo su cui il pensiero trascendente può fiorire e svilupparsi. L'ermeneutica che così prende avvio non è mossa dall'ideale dell'esplicitazione totale che elimina ogni nascondimento, ma, al contrario, custodisce il nascosto e accoglie dal nascosto ciò che esso libera, ciò che offre all'interpretazione e, nell'interpretazione, lascia in libertà (*freilassen*).

Se l'essere è ciò che sempre è da pensare, fedele all'essere non sarà quel pensiero che si pone come esplicitazione totale, ma quel pensiero che, rispetto all'ideale esplicativo della filosofia occidentale, sarà detto « inadeguato », mentre in realtà è semplicemente consapevole dell'« inesauribilità » dell'essere. In questo senso, sia lo scopo, sia i modi del lavoro ermeneutico di Jaspers assumono una fisionomia tutta nuova, perché il rapporto essere-pensiero non è più pensato come un processo causalmente strutturato che agisce sotto la spinta del *Grund* che di ogni cosa chiede il perché, ma è pensato come appello-risposta, come dono-ringraziamento che caratterizzano il rapporto uomo-essere in quella terra, il *Boden*, che non si risolve mai nel *Grund* dell'ontologia, perché anche l'ambito storico in cui l'esserci si muove e costruisce le sue concatenazioni di cause ed effetti, di premesse e conclusioni, è sorretto, dato, reso possibile dal dono dell'essere che come cifra si offre alla lettura dell'uomo.

7. Sono per Jaspers esempi di cifralità: il mito di Platone che esprime l'impotenza del linguaggio logico e che, velando, lascia intravedere, senza distruggerlo, il mistero dell'inafferrabilità dell'essere; cifra è l'Uno di Plotino che è inafferrabile e trascendente ogni umano pensiero costretto nella scissione di soggetto e oggetto; cifre sono le dimostrazioni logiche della Scolastica che, come si può constatare in Anselmo, già presuppongono quel Dio che devono dimostrare; il carattere tautologico del loro argomentare esprime il non-senso contenuto nella pretesa di conoscere Dio; così è di Cartesio che assesta la filosofia nella scienza e, lungi dal crearne l'inquietudine col dubbio, la tranquillizza col metodo matematico; ma il circolo vizioso attende questa filosofia alle soglie della trascendenza, il circolo non deve essere eliminato come vorrebbe la logica scientifica, ma deve rimanere come vuole la filosofia che ha cura dei suoi circoli quando deve esprimere la verità dell'inoltrapassabilità e dell'inafferrabilità dell'essere.

La scrittura cifrata trova le sue migliori espressioni in Kant, la cui filosofia, dopo la liquidazione della psicologia, della cosmologia e della teologia razionale, non ha più alcun oggetto all'infuori del-

l'oggetto-cifra che è poi il noumeno inoggettivabile. Con Kant la filosofia incomincia dove la logica scientifica incontra il limite che è tale anche per la filosofia, ma questa, a differenza della scienza, lo mantiene come indicazione di un'ulteriorità di cui ne salvaguarda la possibilità custodita nelle antinomie delle idee che non sono oggetto per noi. La stessa logica cifrata anima la Ragion pratica che non si fonda sugli imperativi ipotetici condizionati da buone ragioni, ma sull'imperativo categorico che è senza ragione perché è incondizionato, cioè cifra. Kierkegaard trae dai limiti kantiani l'amore per il paradosso, per l'espressione indiretta, intesa come forma di verità che si esprime negli pseudonomi, nell'ironia, nell'assurdo per la logica del mondo; infine Nietzsche che dall'impossibilità di risolvere i problemi ultimi ha tratto una gioia tragica, auspicando la rinascita del mito contro lo spirito analitico e razionalistico della filosofia occidentale.

Il senso di queste cifre è chiaro: quando cerco di raggiungere la trascendenza non posso mai considerarla come un oggetto; davanti alla fugacità della sua apparizione nel mondo divenuto cifra naufrago, perché la trascendenza arresta ogni pensiero che si dirige ad essa direttamente. Il naufragio attende ogni tentativo prevaricante dell'uomo che volesse, penetrando, abbracciare la totalità dell'essere. La filosofia, allora, è fedele al suo compito non già quando si pone, alla maniera hegeliana, come detentrica della verità totale, ma quando avverte nella negatività del cercare, incapace di pervenire a soluzioni ultime, l'incommensurabilità del cercato, e nella rottura (*Durchbruch*) di ogni orizzonte l'inafferrabilità dell'essere. Quest'ultimo, sottraendosi a ogni sapere, definisce il limite di ogni esistenza, per la quale ogni ascesa (*Aufstieg*) è caduta (*Abfall*), ogni sfida (*Trotz*) è abbandono (*Hingabe*), ogni chiarezza razionale che presiede la norma del giorno (*das Gesetz des Tages*) è oscura fede che si appassiona alla notte (*die Leidenschaft zur Nacht*) che trasfigura gli oggetti del mondo in cifre enigmatiche di ciò che sta oltre²⁴.

8. Qui troviamo la risposta alla domanda iniziale: che cosa deve fare la filosofia in quel non-luogo che le rimane da abitare dopo che tutte le scienze hanno abitato i loro luoghi e in essi hanno realizzato quell'*ideale esplicativo* che un tempo era della filosofia? A questa domanda non c'è altra risposta se non quella che prevede la filosofia come *ermeneutica del limite* che sempre accompagna

24. Cfr. *Philosophie III*, pp. 68-127.

ogni conoscenza che si realizza nel mondo, e che non consente ad alcun sapere raggiunto di porsi come sapere totale. Come ermeneutica, la filosofia si applica agli stessi dati a cui si applica la scienza, ma, invece di leggerli come *oggetti* conosciuti, li legge come *cifre* rinvianti, nella consapevolezza che il senso delle cose, dei dati, non è tanto in ciò che si dà, quanto in ciò a cui il dato, nel darsi, rinvia. In questo rinvio la cifra gioca un triplice ruolo: *fenomenologico*, *simbolico* e *desituante*.

La *funzione fenomenologica della cifra* si esprime nella fedeltà al *dato* in cui oggi si raccoglie la positività del pensiero e la sua scientificità. Infatti, realizzare forme diverse di pensiero è « fare della letteratura, della poesia, della filosofia », espressioni, queste, che sottintendono una svalutazione rispetto all'ambito privilegiato del pensiero scientifico che nulla concede alla *fantasia*. Ebbene, Jaspers affida proprio alla fantasia il compito di riscattare il pensiero dalla ristrettezza (*Enge*) scientifica in cui oggi è confinato; ma, da scienziato e poi filosofo, non rifiuta la lezione scientifica, non stacca la fantasia dal dato, ma la individua proprio nel dato che, nel momento di dare qualcosa, nasconde il tutto che pure è condizione perché qualcosa si dia: « Nell'orientazione nel mondo conosco l'essere mediante concetti, ma solo mediante la fantasia posso leggere l'essere nell'esserci »²⁵.

La *fantasia*, come funzione cognitiva oltrepassante la *datità* dell'esperienza, viene presentata da Jaspers, al di là dei limiti estetici in cui è solitamente circoscritta, come una funzione di cui la coscienza ha bisogno a tutti i livelli, da quelli meramente percettivi a quelli storici desituanti. In questo modo Jaspers si ricollega a Kant, per il quale la conoscenza percettiva sarebbe impotente senza la sintesi dell'immaginazione, e a Husserl per il quale « la finzione è la sorgente da cui la conoscenza delle « verità eterne » trae il suo nutrimento »²⁶.

La *datità* dell'oggetto, a cui fa riferimento la coscienza in generale nella sua orientazione scientifica nel mondo (*wissenschaftliche Weltorientierung*), è qualcosa che fenomenologicamente *non si dà* se non mediante l'intervento di una fede percettiva, messa in opera dalla fantasia, che così completa l'apparire e conferisce senso a quell'emergenza che dell'oggetto propriamente appare. « L'essere di cui abbiamo un'esperienza immediata non è che un fenomeno che ap-

25. *Philosophie III*, p. 152.

26. E. HUSSERL, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag, 1950-52, I, 70.

pare sugli altri; l'essere che conosciamo mediante ciò che appare, in sé, non è immediatamente esperibile »²⁷.

Quando diciamo, ad esempio, di vedere una casa, in realtà vediamo solo una facciata che emerge *su* uno sfondo che non è percorso direttamente dallo sguardo, ma che è dato come un insieme in cui si distingue la casa. La serie dei rapporti che si concludono nella casa facendola apparire, in sé propriamente non appaiono perché sono nascosti proprio dal lato della casa che si offre alla vista, eppure sono presupposti da quella fede percettiva che consente, in presenza della sola facciata, di « vedere » la casa. « Il nostro conoscere procede dalla *totalità indeterminata* del nostro mondo all'oggetto *determinato*, per compiersi in una consaputa *comprensione del mondo definita e conclusa* nei suoi orizzonti »²⁸.

Ciò dipende dal fatto che la nostra coscienza è sempre una coscienza *situata* e, come tale, può aprirsi al mondo solo da un punto di vista (*Standpunkt*), in una prospettiva, su questi aspetti e solo successivamente su altri. A motivo di questo limite, le cose sono colte per lati, per profili per adombramenti che diventano significanti solo se la fantasia li completa e li coordina conducendoli sulla linea di quei rapporti che l'osservazione, dal punto di vista in cui è situata, non vede, ma suppone affinché ciò che ha sotto gli occhi possa aver senso. Siccome, però, « ogni mia visione è legata a un certo *punto di vista*, e ogni mia ricerca non può mai prescindere dalla mia prospettiva »²⁹, che cosa spinge a cambiare punto di vista in modo da aggirare l'oggetto e cogliere quegli aspetti che dal precedente punto di vista restavano celati? Che cosa induce a sospettarne l'esistenza, sì da invitare alla successione dei punti di vista e quindi alla proiezione oltre la propria situazione? A promuovere la *de-situazione* non è certo l'apparire dei lati nascosti, che compaiono appunto a desituazione avvenuta, ma è la fantasia che, di fronte al non-concluso apparire delle cose, promuove quella fede percettiva che afferma ciò che propriamente non appare, ma che, nello stesso tempo, l'apparire manifesta come incompiutezza di ciò che appare.

Il campo della fantasia e della fede percettiva che essa promuove è dunque il non-apparire, l'inadeguatezza, il limite di ciò che appare, il suo vuoto, la sua mancanza, a cui la presenza rinvia e che, non colta, non consente di cogliere il *sensò* di ciò che appare. E

27. *Von der Wahrheit*, p. 37.

28. *Von der Wahrheit*, p. 38.

29. *Philosophie I*, p. 68.

come a livello percettivo la fantasia promuove quella desituazione dello sguardo che consente, in presenza di una facciata, di vedere la casa che alla facciata dà senso, così a livello metafisico la fantasia desitua il pensiero affinché questo proceda oltre ciò che è immediatamente presente per trovarne il senso che la presenza immediata non rivela. Questo perché il senso delle cose, dei dati, non è tanto in ciò che si dà, quanto in ciò a cui il dato, nel darsi, rinvia. «Ogni ente determinato che mi si presenta si offre come ciò che sta in relazione ad *altro* a cui rinvia, e in relazione a me a cui sto di fronte»³⁰. Lo spazio del rinvio è occupato da quella *fantasia fideistica che, trattando gli oggetti come cifre, li impiega come termini che rinviano a quell'assenza che dà senso alla presenza*.

Proprio perché abbraccia assenza e presenza, Jaspers chiama la coscienza umana *Umgreifende*: l'*Umgreifende* che noi siamo (*das Umgreifende das wir selbst sind*) dischiuso a quell'*Umgreifende* che è l'essere stesso (*das Umgreifende das das Sein selbst ist*)³¹. Questa denominazione vuol sottolineare che la coscienza, prima d'essere coscienza di qualcosa, è propriamente un abbracciare, un comprendere (*um-greifen*), un con-essere. Nel suo abbraccio, nel suo « con » (*um*), la coscienza trattiene la cosa e il suo altro, che è essenziale per delimitare, determinare e quindi comprendere la cosa. L'altro è ciò che la cosa non è, è il suo non-essere, è ciò a cui rinvia. *Essere e non-essere sono dunque il contenuto originario della coscienza*. «Ogni essere determinato, ogni essere conosciuto è sempre compreso da un essere più ampio, per cui ogni volta sperimentiamo, oltre alla positiva comprensione di un particolare (e particolare è anche ogni teorizzato sistema della totalità dell'essere), anche ciò che l'essere non è»³².

Il rilievo jaspersiano ci invita a riflettere che a ogni nostra puntuale conoscenza si accompagna una *negazione* e un *riferimento*. Il termine negato, e al tempo stesso richiamato dalla non-esaustività di ogni conoscenza, è la *totalità*, in relazione alla quale, la fantasia fideistica legge gli oggetti come cifre rinvianti, e così manifesta a tutti i livelli, siano essi percettivi, storici o metafisici, la propria funzione di trascendenza, di tensione desituante oltre ciò che è effettivamente percepito, storicamente ordinato, ontologicamente fissato una volta per tutte.

30. *Von der Wahrheit*, p. 37.

31. Questa tematica troverà il suo adeguato sviluppo in *Von der Wahrheit*, pp. 53-112.

32. *Von der Wahrheit*, p. 38.

9. Leggere il mondo come scrittura cifrata significa allora assumere una disposizione che, di fronte alle cose, non si trattiene nell'ambito circoscritto del loro apparire per procedere a una sistemazione del dato (questo lo fa la scienza), ma oltrepassa il dato verso quell'assenza a cui l'apparire rinvia, ma che in sé non appare (in quest'ambito opera la filosofia). Lo spazio di questa *assenza*, che si estende dall'apparire puntuale alla totalità che non appare, è lo spazio della *possibilità* che la cifra richiama come completamento, come seguito, come futuro, come senso di ciò che appare. In questo modo la cosa che appare, e che con il proprio apparire attesta il proprio essere, letta come cifra, dispone sulla via del non-essere, sulla via di ciò che essa non è, ma che al tempo stesso non è impossibile che ad essa convenga, quindi sulla via del possibile.

Trascendere è percorrere la via del possibile in cerca dell'ulteriorità che custodisce il senso di ciò che appare e che la puntualità dell'apparire lascia tras-parire. *E-sistere* è desituarsi da questa puntualità, è disporsi nel campo dell'assenza, ove rinvenire un senso è possibile. Per questo Jaspers chiama l'esistenza: esistenza possibile (*mögliche Existenz*), e nella possibilità così dischiusa riconosce il senso ultimo della libertà. « Soltanto per l'esistenza, la trascendenza diventa quella realtà (*Wirklichkeit*) che, sfuggente a ogni fenomeno, ma per se stessa mai sfuggente, è propriamente ciò grazie a cui sono libero »³³.

Come e-sistenza, l'uomo vive nel campo dell'assenza o del possibile. Questa assenza, ricoperta dalla lettura cifrata del mondo, non si traduce in un rifiuto del mondo, in una sua soppressione, ma semplicemente in una sospensione del suo senso: « il mondo viene, per così dire, posto nella dimensione dell'esser-sospeso »³⁴. La sospensione (*Schwebe*) vuole evitare due false assolutizzazioni che nascono da un improprio isolamento (*isolierende Verabsolutierung*): l'assolutizzazione della trascendenza, intesa come realtà assolutamente separata dal mondo, e l'assolutizzazione del mondo come unico ambito in cui ogni senso e ogni significato si risolve. Nel primo caso la fantasia fideistica si tradurrebbe nell'evasione fantastica e, al limite, nell'allucinazione e nella schizofrenia³⁵, nel secondo caso l'uomo sarebbe privato della sua e-sistenza come possibilità che, desituandosi dal campo circoscritto della presenza (*Gegenwartigkeit*), si protende verso quell'assenza (*Nichtgegenwartigkeit*) che è l'essere come lontananza dalla presenza attuale, come spor-

33. *Von der Wahrheit*, p. 110.

34. *Von der Wahrheit*, p. 106.

35. *Allgemeine Psychopathologie*, pp. 70, 248, 371, 412, 620.

genza di tutta l'oggettività nel suo futuro (*Zukunft*), nel suo avvenire, che è poi l'ad-venire (*zu kommen*) all'uomo³⁶.

La presenza « avviene » in uno sfondo d'assenza che consente a ciò che si presenta di presentarsi e di apparire per quello che è. Nella struttura originaria dell'apparire, presenza e assenza si richiamano vicendevolmente, e già in questo richiamo si raccoglie quella tensione metafisica (*metaphysische Spannung*) che di fronte al dato non si arresta, ma, sulla scorta della negatività con cui ogni dato si presenta, procede in cerca della pienezza di senso che, stante la negatività di ciò che si presenta, è sempre un al di là.

A proposito dell'esperienza metafisica (*metaphysische Erfahrung*), pensata come un'esperienza di fondo iscritta in ogni puntuale esperienza, intesa come percezione di senso (*Sinneswahrnehmung*), Jaspers osserva: « in essa io sto come dinanzi all'abisso; quando l'esperienza rimane esperienza del mero esserci, ne sperimento la sconsolata mancanza; quando, rendendosi trasparente, diventa cifra, allora si trova la presenza che riempie l'esperienza di senso »³⁷. *Senso* significa ad un tempo significato e rinvio, e, come nell'esperienza percettiva, le altre facce dell'oggetto, nascoste dalla faccia che appare, sono colte in assenza, seguendo il rinvio dei profili della faccia esposta, così, nell'esperienza metafisica, la pienezza di senso, l'esperienza dell'essere è esperienza di una presenza e insieme di un'assenza (*trostlosen Mangel*) che traspare (*transparent wird*) nella presenza percepita (*im blosse Deseinserfahrung*).

In tal modo Jaspers capovolge l'asserto empirista *esse est percipi* nel suo contrario *esse non est percipi*, perché l'essere si annuncia come mancanza dell'apparire, come assenza di senso, come quell'ulteriorità che la datità oggettiva lascia trasparire. « *Gli oggetti del mondo sono trasparenti*. Dall'oscurità dell'essere essi ci vengono incontro come suoi aspetti, come suo linguaggio. Essi non sono conclusi in se stessi; assunti nel loro isolamento si rivelano privi di senso; dissolvendo la loro trasparenza appaiono incompiuti (*endlos*), nulli (*nichtig*), non veri (*un-wahr*) »³⁸. Assunti invece come cifre, ovvero come « manifestazioni dell'essere, gli oggetti diventano suo linguaggio, nel senso che, provenendo dall'essere, mi colpiscono come ciò che all'essere rinviano quando tento di costruire un senso »³⁹.

36. *Von der Wahrheit*, p. 105.

37. *Philosophie III*, p. 130.

38. *Von der Wahrheit*, p. 108.

39. *Von der Wahrheit*, p. 108.

Raccogliendo queste precisazioni possiamo concludere su una duplicità custodita dall'apparire di ogni oggetto nel mondo. Esso può arrestare a sé l'itinerare della coscienza « *im Fesselung an das Gegenständliche* » oppure può rinviarla in vista di una determinazione ulteriore, di un senso più radicale. Leggere il mondo come scrittura cifrata significa allora decidersi per questa seconda possibilità, sentire la passione per più profonde chiarezze ontologiche, in cui si raccoglie il senso di ciò che nel mondo inadeguatamente appare e, nella sua inadeguatezza, inevitabilmente rinvia.

10. A questo punto si comprende la *funzione simbolica della cifra* intimamente connessa alla tematica della *trascendenza immanente*. Come cifra ogni cosa parla di sé, e, in questo suo significarsi, parla di un assoluto che la abita e la trascende e che, partecipandosi nella cifra, illumina, da un punto e da un tempo, l'intera realtà. Il senso della trascendenza immanente, questa concezione dell'essere tanto contraddittoria per la metafisica tradizionale che procede secondo la logica dell'intelletto e che non conosce altra alternativa se non quella del dualismo metafisico o del monismo panteista, si lascia intendere solo recuperando nella cifra l'antico significato di *σύμβολον*, riscattandolo dall'usura del linguaggio che abitualmente lo impiega nell'equazione simbolo-convenzione-arbitrio.

Originariamente *σύμβολον* era quella tessera ospitale, quel cocchio di pietra che, spezzato, testimoniava il legame tra due persone, due famiglie in procinto di separarsi. Ognuno portava con sé il segno di una comunione, di un patto amichevole che la distanza non poteva annullare. Se poi accadeva di ricongiungersi, allora si procedeva alla ricomposizione delle due metà, e l'unità così ottenuta testimoniava, dopo l'assenza, un'intimità ininterrotta, un legame che non era stato spezzato. Il significato del termine successivamente si evolve, ma non smarrì il suo senso originario. Nel *Convito* di Platone ritroviamo la parola per designare il carattere proprio dell'amore che è simbolo di quell'unità che lega gli uomini in quanto provenienti da una stessa origine e in quanto alla ricerca, con il consenso pietoso degli dei, di quell'unità che, proprio a causa degli dei, è stata spezzata. Per questo ogni uomo è simbolo, « tessera » dell'uomo totale. « Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἔστιν ἀνθρώπου σύμβολον »⁴⁰. Non diversamente Jaspers parla dell'amore come di ciò che collega (*das Verbindende*) dalla divisione, e, nell'unità raggiunta, dischiude all'essere (*Seinsoffenheit*) « L'amore è ciò che dalla divisione degli

40. PLATONE, *Convito*, 191, d, 5.

enti giunge all'uno che è apertura all'essere. Come tale l'amore è simbolo »⁴¹.

Cifra, simbolo sono dunque espressioni che dicono unità da remote distanze, tensione verso un'origine (*Ursprung*) che si presenta ritraendosi, perché « nei confronti della nostra volontà di sapere, che pretende di afferrare l'essere all'origine (*am Ursprung*), l'essere si comporta come ciò che indietreggia (*zurückweiche*) e che lascia, nella forma degli oggetti che ci stanno dinanzi, dei semplici resti (*Reste*) e delle tracce (*Spuren*) »⁴². In questi resti, in queste tracce, custodite dalla funzione simbolica della cifra, si raccoglie l'annuncio che l'essere fa di sé all'uomo che si de-situa dalla mera oggettività per sporgere, come e-sistenza, oltre la presenza che rinvia. « Chiamo cifra l'oggettività metafisica, perché in sé non è la trascendenza, ma il suo linguaggio. Come linguaggio non è compresa né udita dalla coscienza in generale, perché il genere di linguaggio e il modo di rivolgere la parola sono per l'esistenza possibile »⁴³.

Ponendosi *tra* esistenza e trascendenza, « *Chiffre ist zwischen Existenz und Transzendenz* »⁴⁴, la cifra è simbolo di una distanza, non della distanza che intercorre tra l'oggetto e la sua replica o specularità simbolica, ma della distanza che intercorre tra l'essere e ciò che dell'essere la trascendenza porta in presenza: « *die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt* »⁴⁵. Qui la funzione simbolica della cifra non esprime una somiglianza di rapporti come nel caso dell'allegoria, ma esprime un rapporto effettivo e reale tra la presenza e l'assenza, tra ciò che l'essere è, e ciò che l'essere lascia nella presenza come sua traccia; siamo dunque alla « tessera » platonica che, in un punto, lascia trasparire il resto dell'essere.

Questa distanza e questa intimità nella distanza sono accessibili all'uomo non come coscienza in generale che si trattiene esclusivamente tra gli oggetti dal cui rapporto costruisce sensi e significati, ma all'uomo che, come e-sistenza, si desitua dall'oggettività per protendersi in quella distanza che, ricoperta dalla mediazione simbolica, delinea un nuovo senso del mondo. Un senso che non è più *fisico*, come quello raggiunto dalla coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), ma *meta-fisico* di cui è capace solo la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein oder Bewusstsein des Seins*). Questa,

41. *Von der Wahrheit*, p. 991.

42. *Von der Wahrheit*, p. 37.

43. *Philosophie III*, p. 129.

44. *Philosophie III*, p. 137.

45. *Philosophie III*, p. 137.

infatti, abbraccia (*um-greift*) assenza e presenza, e quindi, dalla distanza com-pone (*συμ-βάλλειν*) vicinanza e intimità.

Ma la cifra è un dono dell'essere (*ein Geschenk aus dem Ursprung des Seins*), non una creazione progettata dalla coscienza (*nicht durch Plan hervorzubringen*)⁴⁶. Anzi, la coscienza nasce come coscienza assoluta, e quindi come coscienza di una presenza e di una assenza, perché l'essere nel presentarsi indietreggia, nell'annunciarsi si ritrae, perché è *trascendenza immanente*. Se fosse pura trascendenza o pura immanenza, come nel caso del dualismo metafisico o del monismo panteista, non si darebbe altra coscienza che quella « in generale » che sa tutto dell'immanenza e nulla della trascendenza; non si darebbe cifra come presenza che rinvia ad un'assenza, come linguaggio di un'ulteriorità, di un « al di là » che si annuncia nell'« al di qua ». Quindi se si vuole mantenere la coscienza simbolica, che sola consente di oltrepassare l'immediatezza della pura presenza, « l'al di là come puro al di là (*das Jenseits als Jenseits*), come realtà totalmente altra deve cadere come mera illusione »⁴⁷.

La cifra non appartiene mai all'« al di qua » o all'« al di là », al campo dell'immanenza o a quello della trascendenza; il suo valore consiste proprio nel fatto che queste opposizioni, derivate da una teoria metafisica di carattere dualistico, vengono superate. Essa non è « l'uno o l'altro », ma rappresenta « l'uno nell'altro » e « l'altro nell'uno », come la tessera platonica che in un punto raccoglie i distanti, unifica i differenti senza annullare la differenza. « Dopo che la trascendenza e l'immanenza sono state pensate come assolutamente distinte l'una dall'altra, è necessario che esse realizzino per noi nella cifra, in quanto *trascendenza immanente*, la loro presenza dialettica, se non si vuole che la trascendenza vada perduta »⁴⁸.

Nella cifra c'è prossimità e distanza (*Nahe und Ferne*), c'è unità che non annulla la differenza (*Einheit ohne Identität*)⁴⁹. La cifra custodisce dunque la differenza ontologica per cui l'ente non è l'essere, anche se nell'ente l'essere si annuncia e, come trascendenza immanente, si partecipa e si trascende, cioè lascia sussistere in sé ogni realtà e insieme la rende espressiva della sua presenza ulteriore che è poi la sua assenza. Per questo la cifra è sempre nella parte, ma annuncia il tutto; afferma l'unità, ma custodisce la differenza. Questa duplicità del carattere simbolico della cifra va gelosamente

46. *Philosophie III*, p. 137.

47. *Philosophie III*, p. 9.

48. *Philosophie III*, p. 138.

49. *Philosophie III*, p. 138.

mantenuto; spezzarla nel senso della differenza equivarrebbe ritornare a quelle espressioni ontologiche superate dalla riflessione periecontologica⁵⁰, spezzarla nel senso dell'identità significherebbe cadere nel fraintendimento magico che nasce in occasione della solidificazione (*starrwerden*) della cifra.

Per evitare queste deviazioni, che risolvono la realtà nell'assoluta trascendenza o nella piatta immanenza, bisogna mantenere il carattere simbolico della cifra che consente di traguardare (*quer zu sehen*) l'identità nella differenza. Infatti, a differenza di quanto accade nell'allegoria che parla d'altro (*ἄλλος ἀγορεύω*), nella cifra il senso simbolico è costituito *nel* e *dal* senso letterale. « Nella scrittura cifrata è impossibile *separare il simbolo da ciò che è simboleggiato*... La scrittura cifrata è come si presenta in se stessa e non come è chiarita da altro »⁵¹. Ma proprio in se stessa, la scrittura cifrata si presenta come un rinvio, non dal simbolo al simboleggiato, dal senso simbolico a quello letterale, ma dal senso presente ad un'ulteriore partecipazione di senso. Per questo non si può dire che nella cifra va perduta la differenza tra trascendenza e immanenza. La distinzione non è smarrita perché l'*unità*, che in ogni cifra è manifestata, è ad un tempo rinvio e assenza; assenza del senso assoluto, dell'essere incondizionato che l'oggetto-cifra esprime e insieme richiama, manifesta e insieme nasconde. « Nel simbolo, essere e apparire si trovano indivisi... Il significato dei simboli è la presenza dell'essere che nel simbolo si nasconde e ad un tempo si rivela (*zugleich verschleiert und offenbart*) »⁵².

Se dunque la cifra, mentre identifica, mantiene la differenza, possiamo capire perché, secondo Jaspers, in tanto può darsi una coscienza simbolica in quanto l'uomo è costituito nella differenza, in quanto è originariamente definito, come e-sistenza, nella trascendenza dell'essere. La controprova di questo asserto Jaspers lo trova nel pensiero moderno, al culmine della parabola hegeliana, dove tra finito e infinito non si dà differenza, per cui la libertà dello Spirito non può liberarsi se non nella perfetta adeguazione ai singoli contenuti. Il suo futuro è la sua morte, il suo compimento è l'ultimo passo della filosofia, perché la coincidenza di finito e infinito è totale, e quindi la trascendenza è irrimediabilmente risolta nell'immanenza. « Mentre l'idealista, per quanto si liberi dall'al-

50. A proposito della differenza tra ontologia e periecontologia cfr. *Von der Wahrheit*, pp. 158-161; e, in traduzione italiana *Sulla verità*, Brescia, La Scuola, 1970, pp. 66-79.

51. *Philosophie III*, pp. 141-142.

52. *Von der Wahrheit*, p. 1041.

terità, rimane sempre presso di sé, e per quanto eserciti la presunta libertà assoluta di cui ci parla la filosofia di Hegel, giunge alla fine ad un'esistenziale assenza di terreno, l'uomo che comprende i simboli si imbatte, in essi, nella pienezza della realtà. Il loro significato, infatti, è il reale stesso. La cosa importante è come io sperimento il reale »⁵³.

11. Se nell'apertura del pensiero all'essere sperimento il reale come perfetta identità di essere ed ente, allora non esiste alcuna possibilità per il costituirsi di una coscienza simbolica, se invece il pensiero si afferma come pensiero dell'essere, ma nella sua differenza dall'ente, allora l'immanenza dischiude la trascendenza e, con la trascendenza, l'esistenza e la coscienza simbolica. « L'esserci empirico e l'esser-simbolo sono due aspetti dell'unico mondo che si mostra o per la coscienza in generale o per l'esistenza possibile »⁵⁴. Il che vuol dire che la dimensione del simbolo viene a precisarsi come la stessa dimensione del se-stesso (*das Selbstsein*), per cui nella lettura della cifra si è ben lontani dal percepire un essere indipendentemente da se stessi, perché questa lettura è possibile solo mediante la decisione dell'esistenza che non si accontenta del dato, ma accoglie il rinvio. Per questo « dove io leggo la cifra sono responsabile (*verantwortlich*), perché la leggo solo mediante il mio me stesso »⁵⁵. Tale momento etico di responsabilità si risolve sullo sfondo periecontologico-esistenziale, per cui nell'identità non si tralascia la differenza, nella presenza non si annulla il rinvio a quell'assenza, in cui il senso ultimo della presenza è custodito.

In questa duplicità di presenza e assenza ritroviamo espresso il senso ultimo della cifra, che è poi quello originario della tessera platonica, quale testimonianza di una appartenenza che è insieme tensione verso una distanza non totalmente percorribile. « Noi non viviamo immediatamente nell'essere, perciò la verità non è il nostro possesso definitivo, noi viviamo nell'essere temporale, perciò la verità è la nostra via »⁵⁶. Come essere temporale, l'uomo non può superare la singolarità del suo atto coscienziale, la sua determinazione nel tempo, la sua situazione prospettica. Può tematizzare l'assoluto, ma sempre a partire dalla determinazione situazionale, dal proprio esser qui e non là, ora e non allora. Questo fatto intrascendibile non consente all'uomo di pareggiare l'incommensurabilità dell'essere, di

53. *Von der Wahrheit*, p. 1041.

54. *Philosophie III*, p. 16.

55. *Philosophie III*, p. 151.

56. *Von der Wahrheit*, p. 1.

estinguere totalmente la negatività connessa alla non esaustività della propria individuazione prospettica, per cui « l'essere della trascendenza non si dà mai in se stesso, ma in cifra, e, anche come tale, non come oggetto, ma traguardando attraverso ogni oggettività (*quer zu aller Gegenständlichkeit*)⁵⁷.

Se dunque l'uomo non può uscire dalla propria puntuale prospettiva, e non può pensare né parlare se non oggettivando, potrà scorgere l'assoluto, che è irriducibile ad ogni prospettiva e ad ogni oggettivazione, solo « traguardando », solo « obliquamente » (*quer*), solo « attraverso ». « Noi possiamo parlare solo in oggettività. Un parlare non-oggettivo, un pensare non-oggettivo non esistono. Ma nell'oggettivo e nel soggettivo riecheggia qualcosa di sopra-oggettivo e di sopra-soggettivo »⁵⁸. La voce che riecheggia è quella della trascendenza immanente. « La trascendenza immanente è *immanenza* che subito *svanisce*, è *trascendenza* che nell'esserci diventa *linguaggio come cifra* »⁵⁹.

Con la cifra, l'oggettività non si risolve in una sorta di esperienza mistica, perché l'oggettività resta il piano in cui la non-oggettività dell'assoluto si annuncia: « *das Gegenständlichwerden eines an sich Ungegenständlichen* »⁶⁰, nello stesso tempo, però, come semplice oggettività è superata, in quanto il non-oggettivo che si annuncia non si lascia comprendere (*begreifen*) dalle categorie dell'oggettività perché è *Umgreifende*. « La cifra che lo annuncia non si comprende, ma nella cifra ci si sprofonda »⁶¹.

Lo sprofondare (*das Versenken*) nella cifra jaspersiana richiama l'esser gettati (*βάλλειν*) in quell'unità che, nel simbolo, è data e sottratta, è presente e assente, in parte raggiunta ma solo come progetto, come direzione, come via. Lungo la via ci si può arrestare, non assecondando il rinvio si possono costruire dei sensi accoglienti che riducono la tensione e acquietano l'uomo in quegli inter-essi che l'immanenza non manca di offrire quando riesce a mettere a tacere la voce dell'essere e a solidificare la coscienza simbolica nel sistema, nel dogma, nel dettato ipnotico che, ripetendo se stesso, si autovalida e si spaccia per comune verità. Allora è il momento di desituarsi, di recuperare con la coscienza simbolica quell'assenza e quella tensione che sono le condizioni del progettare, dell'essere per via, quindi dell'e-sistenza che, pur essendo sem-

57. *Philosophie III*, p. 137.

58. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, p. 124.

59. *Philosophie II*, p. 137.

60. *Philosophie III*, p. 15.

61. *Philosophie III*, p. 16.

pre situata in un esser-ci (*Da-sein*), non accetta di essere definitivamente conclusa nel suo « ci ».

12. Qui si comprende *la funzione desituante della cifra*. La coscienza simbolica conduce dall'esserci (*Dasein*) all'esistenza (*Existenz*), dalla situazione che circoscrive e conclude alla desituazione come es-posizione, come oltrepassamento, come sporgenza dall'orizzonte circoscritto dalla situazione verso quell'assenza a cui la cifra, nella sua ricerca di senso, rinvia. La situazione è la telluricità dell'esistenza, il suo essere legata a una terra, a una storia, a un tempo, che non sono rispettivamente la totalità della terra, della storia, del tempo. « Nella *situazione* in cui mi trovo proveniente da un passato e proiettato in un futuro... non sono all'inizio e non sono alla fine. Eppure, compreso tra l'inizio e la fine, domando di questo inizio e di questa fine »⁶².

Alla coscienza simbolica la situazione si offre, al pari di ogni cifra, come sintesi di presenza e di assenza, come un trovarsi *da* un passato *verso* un futuro, i cui lineamenti si smarriscono in un'oscurità che proietta la sua ombra sul presente che, così, rivela presso di sé un'assenza di senso, il non senso del suo « ci ». Il « ci » è ciò che definisce l'esser-ci, la situazione sorpresa nella sua semplice presenza, nel suo mero esser lì e non altrove, ora e non allora, senza ragione, senza perché.

La constatazione non ha mire teleologiche, non cerca fini né cause, ma semplicemente *l'altro* a cui la situazione rinvia quando dice di sé, quando appare nel suo essere, ma nell'apparire si qualifica rinviando a ciò che non è. Questo non-essere non le sta semplicemente accanto, ma la costituisce intimamente, perché la determina. Determinandola, la fa essere quella che è, e ad un tempo la rinvia oltre il proprio confine: « è infatti di ogni essere *determinato* l'essere in relazione ad altro da cui è distinto »⁶³.

La coscienza dell'esserci (*Bewusstsein als Dasein*) può aprirsi « qui » e « adesso », solo se con-tiene, oltre alla propria presenza, anche la propria assenza che non è semplicemente contigua alla presenza, ma costitutiva, intima, dal momento che la presenza si scopre proveniente da... e proiettata verso... Percorrere l'assenza è, per la coscienza che si scopre nella sua situazione, un *de-situarsi*, quindi un *e-sistere*, un *liberarsi da... e verso...*, un *trascendere*, non per mera curiosità, ma perché sollecitata dalla propria situazione che dice provenienza, rinvio, rapporto, e che si offre come *situata*

62. *Philosophie I*, pp. 1-2.

63. *Von der Wahrheit*, p. 37.

in un orizzonte manifesto, e *situante* in un orizzonte che è celato proprio dall'emergenza dell'orizzonte manifesto.

Nella sua situazione la coscienza con-tiene quindi l'essere che appare e il non-essere cui succede o da cui quell'apparire si distingue. In quel non-essere la coscienza non può pensare il nulla, perché al nulla che cosa potrebbe succedere, e dopo il nulla che cosa potrebbe apparire? In quel non-essere, la coscienza pensa l'essere autentico che, siccome non coincide con alcun ente, né con alcuna totalità ontica, può indifferentemente chiamarsi essere o nulla: « *Es ist ebenso das Nichts wie das eigentliche Sein* »⁶⁴.

Dalla situazione all'essere, il sentiero da seguire è il sentiero dell'*assenza*, è il sentiero che nega l'assolutizzazione di ogni puntuale presenza e di ogni orizzonte che, concluso, vorrebbe concludere l'itinerare dell'uomo, ridurne l'ansia che sempre accompagna la ricerca di un'ulteriorità che si annuncia indietreggiando, che si offre assentandosi, lungo una via su cui lascia di sé solo delle tracce, delle cifre da decifrare.

13. Se l'essere è *aperto* nella sua infinita purezza, ma *celato* nel non-essere di ogni apparire, la coscienza umana, che è sempre situata in un determinato apparire, potrà desituarsi in direzione dell'essere solo ponendosi sulla strada del non-essere, e, nella *negazione* di ogni sapere concluso e di ogni orizzonte limitato, potrà « *traguardare* » l'essere che da sempre la abita. Su questo difficile sentiero del *non*, che è negazione di ogni limite perché suo oltrepassamento, Jaspers coglie il senso dell'*operazione filosofica fondamentale* (*philosophische Grundoperation*) in cui si custodisce l'essenza dell'*e-sistenza*, in quanto de-situazione, oltrepassamento e quindi *libertà*, intesa come liberazione dai vincoli della situazione e come risposta all'appello dell'essere. « Noi eseguiamo l'operazione filosofica fondamentale quando, oltre ogni ente determinato, oltre ogni determinato orizzonte che ci appare, ci riferiamo col pensiero (*über-hinaus-denken*) all'*Umgreifende*. L'*Umgreifende* è ciò in cui si trova tutto ciò che appare, o che è lo stesso, è la condizione grazie alla quale, ciò che propriamente è, ci appare. L'*Umgreifende* non è la totalità che risulta dalla somma delle parti, ma la totalità che per noi rimane dischiusa come fondo originario »⁶⁵.

Con l'esecuzione dell'operazione filosofica fondamentale, l'uomo oltrepassa (*über-hinaus*) la sua situazione, non nel senso che l'abbandona ponendosi come astratta soggettività senza terra, senza

64. *Von der Wahrheit*, p. 109.

65. *Von der Wahrheit*, pp. 38-39.

tempo e senza storia, ma nel senso che, nella storicità della situazione, si desitua, ponendosi in relazione a quell'oltre che nella situazione si annuncia. Ma per questo è necessario che la situazione si decanti, vale a dire che l'oggettività e la soggettività che la costituiscono non facciano orizzonte concluso, ma si rapportino come in un dialogo si rapportano domanda e risposta, dove la domanda rinvia alla ricerca di un senso, e la risposta, incapace nel suo limite di offrirlo, lo lascia trasparire. Fuor di metafora, è necessario che l'oggetto abbandoni l'opacità del dato e, nel darsi, evidenzi il rinvio, e che il soggetto abbandoni le catene che lo legano all'oggettività del dato (*im Fesselung an das Gegenständliche*) e, oltrepassandolo, pensi (*über-hinaus-denkt*) l'ulteriorità che si annuncia sulla traccia del rinvio.

L'operazione filosofica fondamentale, allora è eseguibile solo se l'oggetto diventa cifra che richiama una distanza, e l'esserci e-sistenza che si desitua. Ciò è possibile solo se si intende la relazione soggetto-oggetto come una scissione (*Spaltung*) e la situazione che la contiene come un limite (*Grenz-situation*) da spezzare (*durchbrechen*), perché la trascendenza si manifesta solo nella rottura (*Bruch*) dell'immanenza, attraverso la quale (*Durchbruch*) e nella quale (*Einbruch*) giunge il suo appello⁶⁶.

Affinché ci sia cor-rispondenza all'appello, l'uomo è stato donato (*geschenkt werden*) nella libertà. *La libertà non è una proprietà dell'uomo, ma un dono dell'essere*; in questo dono si inserisce l'essenza dell'uomo come e-sistenza de-situantesi, capace cioè di oltrepassare la propria situazione. « Questo significa "animale non-stabilizzato" come diceva Nietzsche »⁶⁷.

In un articolo del 1950 dal titolo *Über Gefahren und Chancen der Freiheit*, Jaspers osserva che per accertarsi dell'origine della nostra libertà è necessario un capovolgimento (*Umkehr*) del nostro modo di pensare, e precisamente: da un pensare che è andato smarrito nella dimensione oggettiva a un pensare dalla dimensione dell'*Umgreifende*. In tale pensare si è aperti a un udire (*Hören*), ma si tratta di un udire che è sempre nel pericolo (*im Gefahr*) di non riuscire a comprendere la voce. Si tratta di una certezza (*Gewissheit*) che non è mai abbandonata dall'insicurezza (*Unsicherheit*), che non è protetta da alcuna autorità⁶⁸.

L'insicurezza nasce con l'abbandono del mondo oggettivo da cui ci si desitua non appena l'oggetto-cifra lascia udire la voce del-

66. Cfr. in *Von der Wahrheit*: « Wahrheit im Durchbruch », pp. 710-869.

67. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, p. 51.

68. In *Rechenschaft und Ausblick*, pp. 356-357.

l'ulteriorità che, nell'oggettività, si annuncia come assenza, come carenza di senso. De-cidersi (*ent-scheiden*) per quell'assenza è tagliare (*scheiden*) l'orizzonte concluso della situazione e quindi trovarsi improvvisamente in un vuoto di contenuto (*gehaltlose Leere*), in un'assenza di terreno (*Bodenlosigkeit*) che non è più rassicurante come quella terra familiare, quella storia e quel tempo che avevano ospitato l'esserci nella sua situazione. E-sistere, de-situarsi, de-cidersi, cor-rispondere a quel dono dell'essere che si chiama libertà è rischiare senza protezione (*abschutzlos*), senza alcuna garanzia (*keine Garantie*).

L'oltrepassamento richiesto dall'operazione filosofica fondamentale porta quindi con sé i toni dell'abbandono che, prima di essere un abbandono all'essere (*Hingabe*), è abbandono di un terreno sicuro (*festen Boden*) per un itinerario che offre solo cifre da decifrare, simboli che richiamano distanze, intimità vissute nell'assenza, dove nessun sapere assicura. Infatti, con l'abbandono della situazione, al sapere (*Gewusstheit*) subentra una certezza (*Gewissheit*) che non è più costringente (*zwingende*) come quella che anima la scienza e la rigorosa razionalità del sistema, ma è solo convinzione che testimonia (*Überzeugung*) una fede (*Glaube*) che non sa, ma semplicemente crede.

Il rischio della fede conferisce serietà (*Ernst*) all'impegno esistenziale, e quindi all'uomo che, de-cidendosi per questo rischio, non rinuncia alla propria essenza, ma la realizza come apertura (*Offenheit*) all'essere e come tensione (*Spannung*) protesa a ricomporre con l'essere quel patto amicale (σύμβολον) che ogni situazione storica minaccia di spezzare quando conclude l'uomo nel suo spazio, nel suo tempo, tra le sue cose che non hanno altro futuro se non quello predisposto dal progresso.

14. Se la cifra è rinvio a quell'assenza che nella presenza si annuncia, la coscienza simbolica, che legge il mondo come una scrittura cifrata, è la stessa intelligenza dell'assente, quindi la stessa apertura del possibile. Nel possibile si iscrive l'esistenza (*mögliche Existenz*), la libertà come condizione della possibilità dell'esistenza e la fede che accompagna, senza garanzia, ogni progetto desituante. Nel progetto desituante si iscrivono tanto il futuro storico quanto l'al di là metafisico. Sia l'uno che l'altro mantengono stretto il legame con la storicità della situazione per evitare di tradursi rispettivamente nell'utopia che non è in alcun luogo (οὐ τόπος) e nella fantasia mistico-religiosa che fa della trascendenza immanente una pura trascendenza senza relazione e senza contatto.

L'unità di presenza e assenza, in cui si raccoglie il senso della cifra, l'unità di ente ed essere (che non è identità, ma identità-differenza, trascendenza immanente), è data anche nella più modesta percezione che evidenzia una parzialità sullo sfondo di una totalità sfuggente, un'inadeguatezza di senso che inevitabilmente rinvia. Ciò significa che la possibilità dell'espressione simbolica non nasce da analogie esteriori o da esigenze fantastiche, ma ha il suo fondamento nell'essere stesso di ogni fede che, presentandosi, attesta la disequazione parte-tutto che non consente alla coscienza di trattenersi nella parte presente, ma le impone un proseguimento nell'assenza a cui rinvia. Se *la forza della cifra sta nella sua ambiguità (die Vieldeutigkeit der Chiffren)* che la fa essere richiamo di una presenza e di un'assenza « unità di un essere del mondo (*Weltsein*) e della trascendenza »⁶⁹, allora la sua capacità di incidenza sarà legata all'equilibrio dialettico delle sue componenti; una semplice tensione alla trascendenza sarebbe altrettanto sterile quanto una pura adesione al dato storico.

Un rapporto all'essere che volesse evitare la propria situazione temporale sarebbe un rapporto mistico che non impegna l'esistenza che è sempre situata, sarebbe una fantasia religiosa incapace di desituare, perché, trascurando la storicità dell'uomo, ne dimenticherebbe la realtà. D'altra parte, la semplice adesione al dato storico, o costringe l'uomo a vivere nell'immediatezza dell'evento, o, se lo desitua, lo desitua all'interno del sistema che controlla tutti gli eventi, trattenendolo così, nonostante le apparenze, nella sua insuperabile situazione. Ne consegue che la cifra è tanto più concreta quanto più è ambiguamente dialettica, ossia quanto più trattiene presso di sé la situazione storica e la dimensione trascendente. Lo smarrimento di uno dei due termini è *la solidificazione della cifra (das Starrwerden der Chiffren)*, il suo irrigidimento in un al di là fantastico e storicamente non incidente, o in un al di qua oggettivo incapace di desituare.

Sono per Jaspers esempi di solidificazione delle cifre le costruzioni ontologiche e teologiche fornite rispettivamente dalla metafisica e dalle religioni tradizionali che dalla metafisica hanno mediato l'impianto concettuale valido per ogni intelletto (*das Gleiche für jeden Verstand*). Pensare metafisicamente e religiosamente con la coscienza in generale, che opera sulla base dell'universale validità, significa concludere *scientificamente* e non *filosoficamente* o *religio-*

69. *Philosophie III*, p. 141.

samente, significa matematizzare e non pensare o disporsi alla preghiera. Si abolisce il mistero che accompagna l'ulteriorità assente, per risolvere l'ulteriorità dell'*Umgreifende* nella comprensione raggiunta dal concetto (*Begriff*).

La cifra, irrigidita nella de-terminazione concettuale, non è più occasione di rinvio, ma categoria escludente che, raccogliendo e precisando in sé ogni possibile senso, non tollera forme di oltrepassamento, polivocità di sensi, diverse interpretazioni. L'intolleranza pratica degli istituti storici che nascono a difesa dell'irrigidimento della cifra è solo un fenomeno secondario dell'irrigidimento teoretico della cifra che, tradotta in concetto universalmente valido, è assunta come criterio per la divisione (*Teilung*) degli uomini in aderenti ed eretici o separati dalla comune adesione.

Nella mediazione cifrale, che dal noto rinvia all'ignoto richiamato dall'inadeguatezza e dalla carenza di senso di ciò che si notifica, quanti s'avventurano con-dividono (*mit-teilen*) lo stesso destino, pertanto tra di loro possono comunicare (*mitteilen*), a differenza di coloro che, aderendo incondizionatamente a un concetto irrigidito nell'universale validità concettualmente raggiunta, non hanno più niente da dire. Non sono compagni di viaggio (*Mit-reisende*), ma semplici con-venuti (*Überein-gekommen*) in una mèta ritenuta da tutti e per tutti definitiva. La comunicazione (*Mitteilung*) non è più un trovarsi in quel momento mediazionale (*Mitteilung*) della cifra che dalla presenza conduce all'assenza propria dell'ulteriorità dell'essere, ma si riduce all'avere in comune lo stesso concetto del mondo e di Dio, concetto che non rinvia oltre a sé, ma tutti trattiene nella *cattolicità* dell'adesione.

Il termine *cattolicità* (*Katholizität*) non si riferisce a una figura storica, ma a un modo di pensare, e precisamente a quel modo che accosta la realtà non per leggerci delle cifre rinvianti, ma per « sistemarla » con concetti *universalmente validi* e perciò escludenti, in quanto si ritiene esauriscano ogni possibile verità. « Non solo la Chiesa cattolica (e, anche se in misura minore la Chiesa protestante) ha concepito questo pensiero dell'unica verità escludente, perché includente tutto il vero, quando ha fondato con un'altissima costruzione di pensiero il proprio punto di vista, e in modo impareggiabile ha dato un saggio della propria realizzazione nel mondo. Il pathos della verità unica, accompagnato dall'entusiasmo per l'universalità, per l'unità di tutti gli uomini e di tutta la storia in quell'unica verità, è propria anche della filosofia dell'idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel. Questa filosofia, proprio per la via imboccata, non potrà mai avere un seguito. L'unicità, l'universalità e la

cattolicità sono dunque la stessa cosa »⁷⁰. Sono espressioni della solidificazione delle cifre che, irrigidite, non rinviano ad un'ulteriorità assente, ma risolvono la totalità nel sistema concettuale che si presenta come unico, universale e valido per tutti.

15. La potenza del sistema che così si costituisce è nella sua *prepotenza* che, escludendo a priori (*pre*) ogni ulteriorità di sensi e di significati possibili, chiude la coscienza simbolica e assolutizza la coscienza in generale che tutti accoglie come in un recinto (*Hof*), dove altri sensi e altri significati non si danno se non quelli predisposti e coordinati dal sistema. Dove la totalità è ridotta a una corte (*das Ganze ein Kirkhof geworden ist*), sia essa presieduta dall'autorità assoluta di una Chiesa, o da quella non meno assoluta della ragione scientifica e tecnica, là dove non c'è altra forma logica che quella del controllo e del dominio, altra etica che il conformismo, altra parola che il linguaggio funzionale, altro destino che il totalitarismo, l'uomo perde la sua essenziale possibilità di e-sistenza, e, da « animale non stabilizzato » come diceva Nietzsche, diventa animale da corte, animale domestico, incapace di oltrepassare il recinto. « Ognuno vuole allo stesso modo, tutti sono uguali; chi sente in maniera diversa se ne va spontaneamente in manicomio »⁷¹.

Possiamo certo non irrigidirci in conclusioni pessimistiche, ma questo alla sola condizione che si riconceda spazio alla coscienza simbolica e all'ambiguità della cifra. Ma finché questa verrà risolta in quella determinazione concettuale che è caratterizzata da una falsa universalità, perché esprime solo una parte dell'essere, e solo una parte che non sa e non vuol sapere quant'altro, al suo fianco, è, e ad essa si riferisce, allora la relazione coscienziale all'assoluto si estingue, perché la coscienza, raccolta tra gli enti e tra i concetti che inequivocabilmente li esprimono, si trova a significare l'assoluto col ni-ente.

Preclusa la via dell'essere, l'unica possibile resta quella dell'avere. Su questa via la cifra diventa concetto chiaro e distinto che, mediante determinazioni e definizioni, possiede la cosa. A « cosa posseduta » si riduce tanto Dio quanto il mondo, l'uno e l'altro si costituiscono, infatti, solo se misurati dall'uomo mediante la lucidità intellettuale di quel pensiero chiaro e distinto che non conosce ombre né misteri, e che estingue quella tensione desituante che, nel complesso delle situazioni finite, tutto riporta al mistero della presenza velata dell'essere. Sulla via dell'avere non sarà mai possibile

70. *Von der Wahrheit*, p. 842.

71. NIETZSCHE, *Opere*, VI, 1, pp. 11-12, Adelphi, Milano, 1968.

giungere a contatto con l'essere, non perché la struttura tensionale (*Spannung*) propria del pensiero umano vada perduta, ma perché, invece di costituirsi come sete dell'essere, si costituisce come sete che accumula, e, accumulando, smarrisce l'essere e vi si allontana.

Per recuperare il senso dell'essere bisogna abbandonare tanto la logica esatta dell'identità e della non-contraddizione, quanto la logica felice che concettualmente media i contrari per conciliarli nell'armonia della mediazione dialettica. L'una e l'altra profanano il mistero dell'essere perché, riducendo la sua immensurabilità alla misura umana, lo sottraggono alla gelosa custodia del *mito* che, velandolo, lascia intravedere, senza distruggerlo, il mistero dell'inafferrabilità dell'essere; del *circolo* che, col carattere tautologico del suo argomentare, esprime il non-senso contenuto nella pretesa di conoscere l'essere; dell'*imperativo categorico* che comanda senza ragione, perché la sua voce è quella dell'incondizionato; del *paradosso* e della *comunicazione indiretta* che parlano della verità nelle forme del pseudonimo, dell'ironia, dell'assurdo per la logica del mondo; della *gioia tragica* che, profanando ogni distinzione concettuale, invita a danzare « a mo' di trovadori, tra santi e prostitute, tra Dio e mondo »⁷², estremi di un arco in tensione.

Agli estremi, chiarezza e oscurità, distinzione e mistero si tendono in una richiesta reciproca, in una ricerca mai esaurita di adeguazione: vita diurna e vita notturna del pensiero; questa è la cifra che anima la coscienza simbolica e che la coscienza in generale, irrigidendo e solidificando nella chiarezza del giorno, dissolve. Dal dissolvimento l'uomo potrà recuperarsi solo quando, col suo pensiero, custodirà l'ambiguità della cifra, la sua tensione oltrepassante e, come s'è detto, saprà avvertire nella negatività del cercare, incapace di pervenire a soluzioni ultime, l'incommensurabilità del cercato, e, nella rottura di ogni orizzonte, l'inafferrabilità dell'essere. Quest'ultimo, sottraendosi ad ogni sapere, definisce il limite di ogni esistenza, per la quale ogni ascesa è caduta, ogni sfida è abbandono, ogni chiarezza razionale che presiede la norma del giorno è oscura fede che si appassiona alla notte che trasfigura gli oggetti del mondo in cifre enigmatiche di ciò che sta oltre.

Con la solidificazione della cifra ad opera dell'intelligenza chiara e distinta, questo limite non è più tutelato, e allora l'uomo intende se stesso come Dio, e il mondo, da lui scientificamente e tecnicamente dominato, come l'assoluto. Nella difesa di questo limite e nell'indicazione dei pericoli connessi al suo oltrepassamento è il senso ultimo della filosofia jaspersiana e della coscienza simbolica che la esprime.

72. NIETZSCHE, *Opere*, V, 2, p. 275, Adelphi, Milano, 1968.

NOTA BIOGRAFICA

- 1883 Karl Jaspers nasce a Oldenburg, vicino alla costa del Mare del Nord, il 23 febbraio.
- 1909 Dopo il liceo classico, è avviato dal padre, giurista, agli studi di giurisprudenza che abbandona dopo tre semestri per quelli di medicina in cui si laurea nel 1909.
- 1913 Specializzatosi in psicologia e psichiatria, dal 1908 al 1915 lavora a Heidelberg presso la clinica psichiatrica di Franz Nissl, dove nel 1913, pubblica la *Psicopatologia generale* in cui interpreta in chiave psicologica le malattie somatiche. L'opera, che ancora oggi è considerata un classico della psicologia clinica, gli vale la libera docenza in psicologia.
- 1916 Ottenuta l'abilitazione in filosofia, e quindi la cattedra all'Università di Heidelberg, ne inizia l'insegnamento che protrarrà fino al 1937 quando, per ragioni politiche, sarà costretto ad abbandonarlo. A differenza di Heidegger, infatti, Jaspers non accettò alcun compromesso con l'ideologia nazional-socialista e, dopo aver denunciato più volte il regime nazista, coerente coi suoi principi, nel 1937 rinuncia alla cattedra universitaria, per riprenderla nel 1945 in occasione della liberazione consentita dall'intervento americano.
- 1919 Pubblica la prima opera di impegno filosofico col titolo *Psicologia delle visioni del mondo* in cui accetta il metodo husserliano della « psicologia descrittiva », ma ne rifiuta gli sviluppi nel senso delle « visioni delle essenze », soprattutto per l'influenza della *verstehende Psychologie* di Dilthey. L'opera ottiene un misurato riconoscimento da parte di Heidegger che in *Essere e tempo* la cita in nota in tre occasioni. In quest'opera si sente l'influsso di Spinoza e di Kierkegaard, che Jaspers incominciò a studiare nel 1914, di Nietzsche e di Max Weber per la connessione fra « visione del mondo » e « tipo ideale ».
- 1932 Dopo uno scritto entusiastico su Max Weber del 1921, successivamente rielaborato nel 1932, Jaspers pubblica *Die geistige Situation der Zeit* nel 1931, e nel dicembre dello stesso anno la sua opera più

importante: *Philosophie*, in tre volumi, poi riedita in volume unico nel 1948, e di nuovo in tre volumi con l'aggiunta di un *Nachwort* nel 1956.

- 1937 Escluso dall'amministrazione dell'Università nel 1936, ne è destituito nel 1937, e nel 1938 riceve l'ingiunzione di non più pubblicare. Nel 1937, infatti, il governo nazista mise ciascun professore universitario che aveva una moglie ebrea di fronte alla scelta: o divorziare e restare o andar via. Jaspers, che nel 1910 aveva sposato l'ebrea Gertrud Mayer a cui era legato da vivissimi sentimenti e a cui aveva dedicato tutte le sue opere, abbandonò l'Università.
- 1945 Riprende l'insegnamento all'Università di Heidelberg con un corso sulla colpa della Germania: *Die Schuldfrage* « che noi siamo ancora vivi, questa è la nostra colpa ». L'anno successivo rifiuta, per ragioni di salute, la carica di rettore, mentre accetta di fondare, con altri, la prima rivista culturale della zona americana: *Die Wandlung*.
- 1947 Publica sotto il titolo *Von der Wahrheit* il primo volume di una vasta « Logica filosofica » che avrebbe dovuto comprendere due altri volumi sulle categorie e sul metodo, che ora il prof. Hans Saner, ex assistente di Jaspers, sta ordinando per la pubblicazione dopo averli raccolti tra gli inediti conservati da Gertrud Jaspers.
- 1948 Lascia la Germania e accetta la chiamata dell'Università di Basilea. Nello stesso anno pubblica *Der philosophische Glaube*, che troverà la sua ideale prosecuzione in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung del 1962*, in cui porta a compimento il suo pensiero sulla differenza tra fede filosofica e fede religiosa.
- 1957 Publica *Die grossen Philosophen*, primo e ormai unico volume di un piano vastissimo che ne prevedeva altri due per un totale di 4000 pagine circa. L'opera, iniziata nel 1937, rappresenta il naturale sbocco della concezione jaspersiana della filosofia come filosofare comunicativo che, nel rapporto coi grandi filosofi del passato, riesce ad esprimersi sull'essere meglio di quanto non possa il discorso diretto di una metafisica.
- 1958 Sulla coscienza politica del nostro tempo Jaspers si esprime con *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958) e con *Wohin treibt di Bundesrepublik?* (1967) in cui sostiene che il pericolo maggiore per la Germania d'oggi non proviene tanto dalla mancata riunificazione, quanto dalla presenza di una pseudopolitica che non saprebbe opporsi ad una seria volontà politica se questa si presentasse.
- 1969 Ricevuta la cittadinanza onoraria di Basilea nel 1967, in questa città Jaspers muore il 26 febbraio 1969.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere

- Allgemeine Psychopathologie*, Heidelberg-Berlino, Springer, 1913, 8ª ediz. 1965; ripubblicato in parte come *Wesen und Kritik der Psychotherapie*, Monaco, Piper, 1955. Trad. ital., *Psicopatologia generale*, Roma, Il Pensiero scientifico, 1964.
- Psychologie der Weltanschauungen*, Berlino, Springer, 1919, 5ª ediz. 1960. Trad. ital., *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, 1950.
- Max Weber* (conferenza tenuta per gli studenti di Heidelberg il 17-7-1920), Tubinga, Mohr, 1921; ripubblicato in *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 1958; in *Aneignung und Polemik*, 1968, e in *Wahrheit und Leben*, 1963. Trad. ital. in *La mia filosofia*, Torino, Einaudi, 1946.
- Strindberg und Van Gogh*, Monaco, Piper, 1922, 3ª ediz. 1951.
- Die Idee der Universität*, Berlino, Springer, 1923.
- Die geistige Situation der Zeit*, Berlino, W. De Gruyter, 1931, ultima edizione 1971.
- Philosophie*, Berlino, Springer, 1932, 3ª ediz. 1956 con l'aggiunta di un *Nachwort* del 1955. Trad. ital., *La metafisica* (trad. di U. Galimberti dell'Introduzione ai tre volumi e del terzo), Milano, Mursia, 1972; parzialmente in *La mia filosofia*, Torino, Einaudi, 1946.
- Max Weber, Deutsches Wesen in politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg, Stalling, 1932; ristampato a Brema, Storm, 1946, e, con nuova prefazione e col titolo *Max Weber Politiker-Forscher-Philosoph*, a Monaco, Piper, 1958. Ripubblicato in *Aneignung und Polemik*, 1968. Trad. ital. di E. Pocar, *Max Weber politico, scienziato, filosofo*, Napoli, Morano, 1969.
- Vernunft und Existenz*, Gröningen, Wolters, 1935; ristampato a Brema, Storm, 1946, e a Monaco, Piper, 1949, 1960. Trad. ital. di E. Paci, *Ragione e esistenza*, Milano, Bocca, 1942; trad. e nota critica di A. Lamacchia, Torino, Marietti, 1971 (in entrambe le edizioni manca la quinta lezione pubblicata come appendice in *La filosofia dell'esistenza*), Milano, Bompiani, 1940, 1943, 1967.

- Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, 1936, 4^a ediz. 1966. Trad. ital. parziale in *La mia filosofia*, Torino, Einaudi, 1946.
- Descartes und die Philosophie*, Berlino, W. De Gruyter, 1937, 1948, 1956.
- Existenzphilosophie*, Berlino, De Gruyter, 1938, 3^a ediz. 1964. Trad. ital., *La filosofia dell'esistenza* (con la quinta lezione di *Ragione e Esistenza* come appendice), Milano, Bompiani, 1940, 1943, 1967.
- Die Schuldfrage*, Heidelberg, Schneider e Zurigo, Artemis, 1946. Trad. ital., *La colpa della Germania*, Napoli, Ediz. scientifiche, 1947.
- Die Idee der Universität* (non identico all'omonimo del 1923), Berlino, Springer, 1946.
- Nietzsche un das Christentum* (rielaborazione ampliata di una conferenza tenuta ad Hannover il 12-5-1938) Hameln, Seifert, 1946; Monaco, Piper, 1952, 1963. Ripubblicato in: *Wahrheit und Leben, Ausgewählte Schriften*, 1963, e in *Aneignung und Polemik*, 1968.
- Vom europäischen Geist. Europa der Gegenwart*, Monaco (Piper) e Vienna (Amadeus Edition), 1946. Trad. ital., *Spirito europeo* (opera collettiva di vari autori), Milano, Comunità, 1950.
- La mia filosofia*, trad. ital. di scritti scelti con un'introduzione di N. Bobbio, a cura di R. De Rosa, Torino, Einaudi, 1946.
- Von der Wahrheit*, Monaco, Piper, 1947, 2^a ediz. 1958. Ripubblicato in parte come *Über das Tragische*, Monaco, Piper, 1952, e come *Die Sprache*, Monaco, Piper, 1964. Trad. ital., *Del Tragico*, Milano, Il Saggiatore, 1959; *Sulla verità* (passi scelti a cura di U. Galimberti), Brescia, La Scuola, 1970, 1974.
- Unsere Zukunft und Goethe* (discorso dell'agosto 1947) Goethe-Schriften, Zurigo, Artemis, 1948, e Brema, Storm, 1949; nella rivista « Die Wandlung » (7), Heidelberg, 1946-47; ripubblicato in *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 1958, e in *Aneignung und Polemik*, 1968.
- Der philosophische Glaube*, Zurigo, Artemis, 1948; Monaco, Piper, 1955, 1963, ripubblicato in *Vernunft und Freiheit*, 1959. Trad. ital., *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Torino, Marietti, 1973.
- Della religione biblica e della necessità della sua riforma*, in « Atti del congresso internazionale di filosofia », Roma, 1946. Vol. II, *L'esistenzialismo*, a cura di E. Castelli, Milano, 1948.
- Philosophie und Wissenschaft* (prolusione all'Università di Basilea), Zurigo, Artemis, 1949; in « Die Wandlung », H. 8, Heidelberg, 1948; ripubblicato in *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 1958, e in *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, 1962, 1970. Trad. ital. a cura di N. Bobbio, in « Rivista di Filosofia », 1950 (41).
- Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurigo, Artemis, 1949; Monaco, Piper, 1950; Francoforte, Fischer, 1955, 1956. Trad. ital., *Origine e senso della storia*, Milano, Comunità, 1965.

- Einführung in die Philosophie*, Monaco, Piper, 1950, 4^a ediz. 1971. Trad. ital., *Introduzione alla filosofia*, Milano, Longanesi, 1959.
- Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, Monaco, Piper, 1950. Trad. ital. di G. Saccomanno, introd. di P. Chioldi, *Ragione e antiragione*, Firenze, Sansoni, 1970.
- Rechenschaft und Ausblick*, Monaco, Piper, 1951, 2^a ediz. 1958.
- Filosofia e psicopatologia*, in « Archivio di Filosofia », tomo XXI (opera collettiva di autori vari), Milano, Bocca, 1952.
- Lionardo als Philosoph*, Berna, Franke, 1953; ripubblicato in *Philosophie und Welt*, 1958, e in *Aneignung und Polmik*, 1968. Trad. ital., *Leonardo filosofo*, Firenze, Philosophia, 1960.
- Die Frage der Entmythologisierung* (con R. Bultmann), Monaco, Piper, 1954.
- Schelling. Grösse und Verhängnis*, Monaco, Piper, 1955.
- Die grossen Philosophen*, Monaco, Piper 1957, 2^a ediz. 1959; ripubblicato parzialmente come *Die massgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Confuzius, Jesus*, Monaco, Piper-Paperback, 1957 e ibid. come *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophirens*, 1967. Trad. ital., *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Milano, Longanesi, 1973.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (lezione radiofonica), Monaco, Piper, 1957.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Monaco, Piper, 1958. Trad. ital., *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, introduzione di R. Cantoni, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, Monaco, Piper, 1958.
- Wahrheit, Freiheit und Friede* (con H. Arendt), Monaco, Piper, 1958.
- Immortalité* (opera collettiva di vari autori), Neauchâtel-Delachaux, Nestlé, 1958. Trad. ital., *Immortalità*, Torino, Claudiana, 1961.
- Vernunft und Freiheit. Ausgewählte Schriften*, Stoccarda, Zurigo, Salisburgo, Europäischer Buchklub, 1959.
- Freiheit und Wiedervereinigung*, Monaco, Piper, 1960; ripubblicato in parte in *Provokationen*, 1969. Trad. ital., *La Germania tra libertà e riunificazione*, Milano, Comunità, 1961.
- Wahrheit und Wissenschaft* (con A. Portmann), Monaco, Piper, 1961.
- Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in *Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth zum 70 Geburtstag*, a cura di G. Huber, ed Helbin u. Lichtenbann, Basilea, Stoccarda, 1960.
- Die Idee der Universität* (con K. Rossmann), Berlino, Springer, 1961.
- Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Monaco, Piper, 1962. Trad. ital. e saggio critico di F. Costa, *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*, Milano, Longanesi, 1970.

- Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus* (tre conferenze già comprese in *Rechenschaft und Ausblick* con un *Nachwort* di K. Rossmann), Stoccarda, Reclam, 1962.
- Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Berlino, Springer, 1963.
- Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften*, Stoccarda, Zurigo, Salisburgo, Piper, 1963.
- Werk und Wirkung. Zum 80 Geburtstag von Karl Jaspers, 23 Februar 1963*, Monaco, Piper, 1963 (con *Autobiografia* datata da K. Jaspers, 1953; pubblicata anche nel vol. *K. Jaspers* nella collana « Philosophen des 20. Jahrhunderts » e in *Philosophie und Welt*, 1958). Trad. ital. di E. Pocar, *Autobiografia filosofica*, Napoli, Morano, 1969.
- Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Gespräch mit H. Zahrnt*, Am-burgo Furche, 1963; ripubblicato in *Provocationen*, 1969. Trad. ital. e introd. di G. Penzo, *Filosofia e fede nella Rivelazione. Un dialogo K. Jaspers - H. Zahrnt*, Brescia, Queriniana, 1971.
- Die Hoffnungen unserer Zeit*, Monaco, Piper, 1963.
- Lebensfragen der deutschen Politik*, deutscher Taschenbuch, Monaco, 1963.
- Nikolaus Cusanus*, Monaco, Piper, 1964; riedizione abbreviata, Monaco, Deutscher Taschenbuch, 1968. Trad. ital. ne *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Milano, Longanesi, 1973.
- Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Monaco, Piper, 1965, 2ª ediz. 1967. Trad. ital. di Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Milano, Comunità, 1968.
- Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutsche Politik 1945-63*, Monaco, Piper, 1965. Trad. ital. di M. C. Beretta, *Germania d'oggi. Dove va la Repubblica federale?*, Milano, Mursia, 1969.
- Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*, Monaco, Piper, 1967.
- Philosophische Aufsätze*, Francoforte, Fischer, 1967.
- Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Monaco, Piper, 1968.
- Provokationen. Gespräche und Interviews*, a cura di H. Saner, Monaco, Piper-Paperback, 1969.
- Chiffren der Transzendenz* (lezioni del semestre estivo del 1961), a cura di H. Saner, Monaco, Piper, 1970. Trad. in italiano, *Cifre della Trascendenza*, a cura di G. Penzo, Torino, Marietti, 1974.

È stata inoltre avviata a cura del Prof. H. Saner, assistente di K. Jaspers dal 1962 al 1969, la pubblicazione del grande complesso degli inediti jaspersiani conservati da Gertrud Jaspers. La proposta di pubblicazione era partita dalla Prof. J. Hersch, rappresentante della Svizzera presso la conferenza dell'Unesco a Parigi nel novembre 1972. I manoscritti comprendono circa 2000 cartelle di una *Storia mondiale della filosofia* proget-

tata da Jaspers già nel 1937 e pubblicata solo in pochi frammenti; inoltre appunti per la continuazione della *Logica filosofica* di cui *Von der Wahrheit* si presentava come la prima parte; per dei *Principi del filosofare* (1942-43) e per un' *Introduzione alla filosofia* (1956-57).

La critica

La presente bibliografia segue come schema l'elenco degli scritti e traduzioni in appendice a *Karl Jaspers. Werk und Wirkung*, Monaco, Piper, 1963, oltre alle indicazioni di *Aneignung und Polemik* e al repertorio bibliografico di Lovanio.

Uno studio sulla bibliografia jaspersiana fino al 1968 è stato pubblicato da G. GEFKEN e K. KUNERT, *Karl Jaspers - Bibliographie seiner Werke und Schrifte (1909-1968)*, Monaco, 1969 e, in riferimento alle traduzioni, da H. BENTZ, *Karl Jaspers in Übersetzungen. Eine Bibliographie seiner in Buchform und erschienen Übersetzungen*, Francoforte, 1961.

Per una bibliografia ragionata con estratti antologici del panorama critico, si veda la voce *Jaspers* (a cura di U. GALIMBERTI) nelle *Questioni di storiografia filosofica*, vol. IV, Brescia, La Scuola, 1977.

PFEIFER J., *Existenzphilosophie, eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Lipsia, Meiner, 1933; 5^a ed. Berlino, 1966.

MARCEL G., *Situation fondamentale et situations limites chez Jaspers*, in «Recherches philosophiques», 1922-23; ripubblicato in *Du refus à l'invocation*, Parigi, Gallimard, 1940.

WAHL J., *Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers*, in «Revue de métaphysique et de morale», luglio 1934; pubblicato in «Etudes Kierkegaardianes», Parigi, Aubier, 1938, e successivamente anche in *La pensée de l'existence*, Parigi, Flammarion, 1951.

HERSCH J., *L'illusion philosophique*, Parigi, Alcan, 1936. Traduzione in italiano (con presentazione di N. ABBAGNANO): *L'illusione filosofica*, Torino, Einaudi, 1941.

JASPERS L., *Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von K. Jaspers*, Würzburg, Becker, 1936.

WAHL J., *Le Nietzsche de Jaspers*, in «Recherches philosophiques», 1936-37.

—, *Subjectivité et transcendance*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 1937, fasc. 5.

PAREYSON L., *Note sulla filosofia dell'esistenza*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1938; ripubblicato in *Studi sull'esistenzialismo*, 1971³.

- ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, Torino, 1939.
- PAREYSON L., *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli, Loffredo, 1940.
- PACI E., *Introduzione all'esistenzialismo di Jaspers*, in « Logos », fasc. 2, 1940.
- LOTZ J. B., *Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum*, in « Stimmen den Zeiten », 137, 1940.
- ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano, Il Saggiatore, 1943, 1970; Torino, Taylor, 1947, 1948.
- PAREYSON L., *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze, Sansoni, 1943, 1971.
- PASTORE A., *Jaspers: La verità inverificabile*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », vol. 79, 1943-44; *Critica della dottrina jaspersiana della molteplice verità*, ibid., vol. 80.
- FEITH R. R., *Psychologismus und Transzendentalismus bei Karl Jaspers*, Bern, Baumann, 1945.
- DE TONQUEDEC J., *L'existence d'après Karl Jaspers*, Parigi, Beauchesne, 1945.
- DE WAELHENES A., *Un véritable existentialisme: la philosophie de Karl Jaspers*, Mexico, Orbe II, 5, 1946.
- DUFRENNE M. e RICOEUR P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Parigi, Du Seuil, 1947.
- RICOEUR P., *G. Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Parigi, Ed. du Temps présent, 1948.
- PAREYSON L., *Nuovi sviluppi del pensiero di Jaspers*, in « Rivista di filosofia », Torino, 1948, fasc. 4; ripubblicato in *Esistenza e Persona*, Torino, Taylor, 1950, 1960.
- BRECHT F. J., *Heidegger und Jaspers. Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie*, Kuppertal, Marées Verlag, 1948.
- RAMMING G., *Karl Jaspers und H. Richter. Existenzialismus und Wertphilosophie*, Berna, Franke, 1948.
- JOLIVET R., *Les doctrines existentialistes*, Parigi, Editiones des Fontanelles, 1948.
- ABBAGNANO N., *La filosofia positiva dell'esistenza*, in « Annuario dell'Università di Torino », Torino, 1948.
- BATTAGLIA F., *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna, Zuffi, 1949.
- WAHL J., *Jaspers et Kierkegaard e Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers*, in « Etudes kierkegaardienes », Parigi, Vrin, 1949; ripubblicato in *La pensée de l'existence*, ibid., Flammarion, 1951.
- WELTE B., *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in « Simposion » (2), 1949.

- ALLEN E., *The Self and its Hazards: A Guide to the Thought of K. Jaspers*, Londra, Hoddes & Stoughton, 1950.
- BURI F., *Albert Schweitzer und Karl Jaspers*, Zurigo, Artemis, 1950.
- FRIES H., *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit K. Jaspers*, Speyer, Pilger, 1950.
- BARTH H., *Karl Jaspers über Glaube und Geschichte*, in «Theologische Zeitschrift», 6/6, 1950, Basilea.
- GIGNOUX V., *La philosophie existentielle. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel*, Parigi, Lefèbvre, 1950.
- PAREYSON L., *Esistenza e Persona*, Torino, Taylor, 1950, 1966, 1970.
- WAHL J., *La pensée de l'existence*, Parigi, Flammarion, 1951.
- BOBBIO N., *Ritorno alla tradizione (a proposito di Jaspers)*, in «Rivista di Filosofia», (42), 1951.
- GABRIEL L., *Die Philosophie der Grenzsituation bei K. Jaspers*, in «Universitas», Tubinga, 1951.
- BATTAGLIA F., *La nuova filosofia di Karl Jaspers*, in «Giornale di Metafisica» (6), 1951.
- MILLAN PUELLES A., *Los limites de la educacion en Karl Jaspers*, in «Revista española de Pedagogia», Madrid, 1951.
- SPERNA WEILAND J., *Philosophy of Existence and Christianity. Kierkegaard's and Jaspers Thoughts on Christianity*, Assen, Van Corcum and Co., 1951.
- BATTAGLIA F., *La nuova filosofia di Karl Jaspers*, Torino, SEI, 1951.
- PAUMEN J., *Signification du premier hommage de K. Jaspers à Max Weber*, Bruxelles, Les éditions de la Librairie encyclopédique, 1952.
- SAHM A. e WISSER R., *Jaspers als Blickpunkt für neue Einsichten*, Worms, Norberg, 1952.
- PETRUZZELLIS N., *Il pensiero di K. Jaspers e la tradizione filosofica*, in «Rassegna di Scienze Filosofiche» (5), 1952.
- FRIES H., *Karl Jaspers und das Christentum*, in «Theol. Quart.», 1952.
- STEFANINI L., *Esistenzialismo ateo e esistenzialismo cristiano*, Padova, CEDAM, 1952.
- WAHL J., *La théorie de la vérité dans la philosophie de Jaspers*, Parigi, Tournier et Constans, 1953.
- MASI G., *La ricerca della verità in K. Jaspers*, Bologna, Zuffi, 1953.
- AA. VV., *Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers*, Monaco, Piper, 1953.
- MAYER E., *Philosophie und philosophische Logik bei K. Jaspers, Ihr Verhältnis zueinander*, in *Offener Horizont*, cit., 1953.
- HAMMELSBECK O., *Die theologische Bestreitung des philosophischen Glaubens*, in *Offener Horizont*, cit., 1953.
- FABRO C., *Jaspers et Kierkegaard*, in «Rev. Sc. philos. théol.», (37), 1953.

- COLLETTI L., *Eccezione e trascendenza nel pensiero di K. Jaspers*, in «Giornale critico della Filosofia italiana» (32), 1953.
- SVOBODA K., *L'ultimo Jaspers: sull'origine e lo scopo della storia*, in «Delta», Napoli, 1953.
- LICHTGFELD A., *Jaspers' Metaphysics*, Londra, Colibri, 1954.
- FABRO C., *L'assoluto nell'esistenzialismo*, Milano, 1954.
- BULTMANN R., *Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an K. Jaspers*, in «Kerygma and Mythos», III, Amburgo, Evangelischer Verlag, 1954.
- DUYCKAERTS F., *La liberté existentielle chez Jaspers*, in «Morale chrétienne et requête contemporaines», Parigi, Casterman, 1954.
- CAMPBELL R., *L'esistenzialismo. S. Kierkegaard, G. Marcel, K. Jaspers, M. Heidegger, J. P. Sartre*, Napoli, Rocco, 1955.
- RÄBER T., *Das Dasein in der «Philosophie» von K. Jaspers*, Berna, Franke, 1955.
- MARTIN-SANTOS L., *Dilthey - Jaspers y la comprensión del enfermo mental*, Madrid, Par Montalvo, 1955.
- MILLAN PUELLES A., *El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers*, in «Revista de la Universidad de Madrid», 1955.
- PETRUZZELLIS N., *Scetticismo e fideismo nella filosofia di Karl Jaspers*, in «Sapienza», (9), 1956.
- ARMBRUSTER L., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik*, Innsbruck, Rauch, 1957.
- TILLIETTE X., *Jaspers et la théorie de la vérité*, in «Archives de Philosophie», (20), 1957.
- SCILPP P. A. (a cura di), *Philosophen des 20. Jahrhundert, Karl Jaspers*, Stoccarda, Kohlhammer, 1957; *The Philosophy of Karl Jaspers*, New York, Tudor, Publishing Co., 1957. Hanno collaborato: Collins J., Kaufmann F., Latzel E., Earle W. A., Kunz H., Thyssen J., Henning J., Hersch J., Mann G., Kolle K., Lefebvre L., Pfeifer J., Rehder H., Holm S., Lichtigfeld A., Ricoeur P., Wahl J., Kaufmann W., Manasse E. M., Arendt H.
- CARACCILO A., *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (3), 1957; ripubblicato in *Studi jaspersiani*, Milano, Marzorati, 1958.
- LOHF W., *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers*, Gütersloh, Bertelsmann, 1957.
- FABRO C., *Ragione e fede nella dialettica di Jaspers*, in *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957, 1965.
- PAUMEN J., *Raison et Existence chez Karl Jaspers*, Bruxelles, ed. du Parthenon, 1958.
- CARACCILO A., *Studi jaspersiani*, Milano, Marzorati, 1958.

- BORELLO O., *Il problema della comunicazione nella filosofia e nell'estetica di Karl Jaspers*, in « Rivista di Filosofia » (49), 1958.
- WELTE B., *La foi philosophique chez Jaspers et S. Thomas d'Aquin*, Parigi, Desclée de Brouwer, 1958.
- ROSSMANN K., *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, Brema, Schünemann, 1959.
- TILLIETTE X., *Jaspersiane - la bombe atomique - la philosophie et le monde. Philosophie et religion*, in « Archives de Philosophie », 1959.
- LOTZ J. B., *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers*, in « Scholastik », 1940.
- TILLIETTE X., *K. Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Parigi, Aubier, 1960.
- PELLEGRINO U., *Storia e metafisica in Kant, Hegel, Jaspers*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1960.
- LUKÁCS G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Budapest, 1960. Trad. italiana, Torino, Einaudi, 1969.
- TILLIETTE X., *La lecture des chiffres. Interprétation (réflexions sur la métaphysique de K. Jaspers)*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1960.
- PETRUZZELLIS N., *Karl Jaspers e il destino dell'uomo*, in « Rassegna di scienze filosofiche », 1960.
- PAUMEN J., *Jaspers et la religion*, in « Revue international de Philosophie » (15), 1961.
- TOLLKÖTTER B., *Erziehung und Selbstsein. Das pädagogische Grundproblem im Werke von K. Jaspers*, Ratigen bei Düsseldorf, Menn, 1961.
- TILLIETTE X., *La foi philosophique et le langage des chiffres selon K. Jaspers*, in *L'existence de Dieu*, Parigi, Casterman, 1961.
- DIAZ DIAZ G., *Begriff und Problem der Situation. Eine Untersuchung im Rahmen des Jaspers'schen Denkens*, Friburgo, Krause, 1961.
- TILLIETTE X., *Philosophes contemporaines. G. Marcel, M. Merleau-Ponty, K. Jaspers*, Parigi, Desclée de Brouwer, 1962.
- GIORDANI M. C., *Jaspers, o filosofo da transcendência indefinível*, Vozes, Petropolis, 1962.
- AA. VV., *Werk und Wirkung zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers*, 23 Februar 1963, Monaco, Piper, 1963.
- CHIODI P., *Il concetto di « alienazione » nell'esistenzialismo*, in « Rivista di Filosofia », 1963.
- HERSCH J., *Karl Jaspers*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, direz. Sciacca, III parte, vol. I-II, Portraits, Parigi, Librairie Fischbacher, 1964.

- HERSCH J., *La tradition selon K. Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?*, in « Stud. philos. » (24), 1964.
- SANTINELLO G., *La comunicazione in Karl Jaspers*, in *Il problema della comunicazione*, Padova, Gregoriana, 1964.
- CRESCINI A., *Considerazioni sulla teoria della comunicazione in Jaspers*, ibidem.
- SCHNEIDERS W., *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn, Bouvier, 1965.
- SIMON G., *Die Achse der Weltgeschichte nach Karl Jaspers*, Roma, Ed. Università gregoriana, 1965.
- MUGA J., *El Dios de Jaspers*, Madrid, ed. Razon y Fe, 1966.
- KREMER-MARIETTI A., *Jaspers et la scission de l'être*, Parigi, Seghers, 1967.
- JORGENSEN P. H., *Die Bedeutung des Subject-Objektverhältnisses für die Theologie*, Amburgo, 1967.
- PENZO G., *L'« iter » verso l'essere di Jaspers in riferimento a quello di Heidegger*, in « Saggi e Ricerche », Padova, Antenore, 1967.
- RIGALI N., *Die Selbstkonstitution der Geschichte in Denken von Karl Jaspers*, Meisenheim/Glan, 1968.
- LOTZ J. B., *Teismo in pericolo nella filosofia di Karl Jaspers*, in « L'ateismo nel pensiero contemporaneo », II, Torino, SEI, 1968.
- VAN DER HOEVEN J., *Op de bress voor de open discussie. Een Korte confrontatie met Karl Jaspers en Karl Popper*, Amsterdam, Buijten, 1968.
- HOMMEL C., *Chiffer und Dogma. Von Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*, Zurigo, ed. EVZ., 1968.
- FRANCHINI R., *Karl Jaspers: classicità e modernismo*, in « Nuova Antologia », 1969.
- FAGONE V., *Verità e comunicazione nella filosofia di K. Jaspers*, in « Civiltà Cattolica » (2), 1969.
- , *Esistenza e comunicazione nel pensiero di K. Jaspers*, in « Civiltà Cattolica » (4), 1969.
- WALLRAFF CH. F., *Karl Jaspers. An Introduction to his Philosophy*, Princeton, Iniv. Press. N. Jersey, 1970.
- SANER H., *Karl Jaspers. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt, 1970.
- HERTEL W., *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jasper und Paul Tillich*. Meisenheim, Hain, 1971.
- VAN DER WAAL G. A., *Karl Jaspers*, Baarn, Het Wereldvenster, 1971.
- SAMAY S., *Reason revisited. The Philosophy of Karl Jaspers*, Dublino, Gill and Macmillan, 1971.
- HABERMAS J., *Karl Jaspers*, in *Philosophisch-politische Profile*, Francoforte, Suhrkamp, 1971.

- HYPPOLITE J., *Jaspers*, in *Figures de la pensée philosophique*, Parigi, P.U.F., 1971.
- REMOLINA VARGAS G. S. J., *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, Madrid, Gredos, 1972.
- PENZO G., *Essere e Dio in K. Jaspers*, Firenze, Sansoni, 1972. *L'etica di K. Jaspers*, in Vari, a cura di P. PIOVANI, *L'etica della situazione*, 1973.
- MARZANO S., *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Milano, Mursia, 1974.
- GALIMBERTI U., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Torino, Marietti, 1975.
- , *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio Occidentale in Heidegger e Jaspers*, Milano, Mursia, 1977.
- AA. VV., *Karl Jaspers in der Diskussion*, Monaco, Piper, (in preparazione).

La presente edizione

La presente traduzione è stata effettuata sulla terza edizione di *Philosophie* che, a differenza delle precedenti, presenta un *Nachwort* sul senso, le origini e le intenzioni che hanno determinato la stesura dell'opera, e una risposta alle obiezioni che nel corso degli anni (1932-1956) sono state mosse.

Due sono state le difficoltà incontrate nella traduzione di quest'opera: una di ordine filosofico e una di ordine linguistico.

1. La difficoltà filosofica è derivata dal fatto che la filosofia dell'esistenza, come più volte ci ripete Jaspers, non può essere definita (*definiert*) e spiegata (*aufgeklärt*), ma solo chiarita (*erhellt*). Per questa ragione non si è potuto procedere con enunciati, affermazioni e dichiarazioni precise e ben delineate nei loro contorni, ma è stato necessario muoversi con delicatezza in zone d'ombra, onde far luce in un contesto il cui valore semantico era affidato alla sospensione (*in dem Schweben sein*). Tradurre lo stato di sospensione con espressioni precise e solidificate dal significato che ad esse ha affidato la tradizione significava falsare il proposito di Jaspers, che è proprio quello di mettere in questione i contenuti tradizionali della filosofia «sospendendo» il significato che la tradizione ha loro affidato indipendentemente dalla «presa di coscienza» del singolo.

Il rispetto di questa esigenza mi ha indotto a non precisare ciò che non era preciso, a non tagliare o ridurre le espressioni che erano ricche e abbondanti, a non adottare tonalità concise là dove il discorso volutamente procedeva per ritornare a riprendere ciò che, nell'inciso successivo, acquistava una valenza nuova. In altri termini, si è sacrificata la fluidità

del discorso per rispettarne lo svolgimento lento e ricco di ripetizioni e incisi.

2. La difficoltà linguistica riguardava la traduzione di alcuni importanti termini jaspersiani, che non avevano nella lingua italiana un corrispondente adeguato al significato che, di volta in volta, assumevano nel contesto. Il criterio adottato è stato quello della traduzione letterale e costante del termine. Per comodità elenco qui di seguito i principali termini jaspersiani e la traduzione corrispondente che ho ritenuto più opportuna:

Auslegung: esplicazione; *Interpretation*: interpretazione.

Entbergung: svelamento; *Entborgenheit*: scoprimento; *Erschlossenheit*: apertura; *Offenbarkeit*: manifestazione; *Offenbarung*: rivelazione; *Unverborgenheit*: non-nascondimento.

Geschehen: accadere nel senso dell'« evento », donde *Geschichte* che è la storia che accade al singolo, da distinguersi da *Historie* che è la storia nel senso corrente. Analoga distinzione esiste tra *geschichtlich* e *historisch*, tra *Geschichtlichkeit* e *Historizität*. Quest'ultima si riferisce a quell'impersonale situazione di cultura e civiltà, di arte, filosofia, scienza e tecnica che viene indagando la storiografia idealistica, mentre la *Geschichtlichkeit* è la stessa situazione, ma in quanto vissuta e animata dal singolo a partire dalla « propria » situazione, e quindi in un processo di personale assimilazione che consente al singolo di porre in relazione la sua origine con la sua proiezione nell'orizzonte dell'assoluto.

Alles: tutto; *Ganz*: intero. « Tutto » vuol sottolineare la relazione che fa di una molteplicità una totalità; « intero » vuol sottolineare la compattezza di questa totalità, la sua esaustività.

Endlos è reso con « indefinito » se si riferisce a un processo, con « incompiuto » se si riferisce a un senso, a un compito; *unendlich* è invece reso con « infinito ». Analoga differenza esiste tra *Endlosigkeit* e *Unendlichkeit*.

Rendo con « sapere logicamente vincolante », o più brevemente con « sapere vincolante » *zwingende Wissen* che si riferisce al carattere cogente (*zwingende*) e rigoroso della costruzione scientifica.

Gestell: costruzione o impianto (solitamente logico), da *stellen*: porre, costruire.

Sicht: visione; *Einsicht*: conoscenza intuitiva; *Rücksicht*: sguardo retrospettivo; *Umsicht*: sguardo avvolgente; *Vorsicht*: previsione.

Bewusstsein: coscienza. Jaspers distingue tre tipi di coscienza: la coscienza empirica propria di ogni singolo individuo (*Bewusstsein als Dasein*); la coscienza intersoggettiva o coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) che si riferisce alle strutture logiche dell'intelletto che, comuni a tutti gli uomini, presiedono la visione scientifica del mondo (*wissenschaftliche Weltorientierung*), e infine la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein* o *Bewusstsein des Seins*) che si riferisce all'inoggettività dell'essere che si lascia scorgere attraverso la lettura cifrata dell'oggettività. « Scorgere attraverso » (*quer zu sehen*) significa « tra-guardare », quindi « tra-scendere » dal presente all'assente, come esige il carattere immanente della trascendenza come abbiamo chiarito nell'Introduzione.

Sein: essere; *Seiende*: ente; *Wesen*: essenza; *Dasein*: esserci. Il termine *Dasein* non possiede in Jaspers lo stesso significato che possiede in Heidegger. Per quest'ultimo solo l'uomo è *Dasein*, e l'essenza di questo *Dasein* è l'*Existenz*, o, detto altrimenti, l'*Existenz* è il modo autentico di essere del *Dasein*. In Jaspers il *Dasein* è il semplice « esserci » o « esser-lì » che si riferisce tanto alle cose, quanto all'uomo, ai suoi prodotti e alle sue creazioni. *Dasein* è quindi l'empiricità come tale. L'uomo, tramite la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein* o *Bewusstsein des Seins*), ha la possibilità (*Möglichkeit*) di emergere (e-sistere) dall'empiricità come tale e porsi come esistenza (*Existenz*). Il carattere possibile e non-vincolante che accompagna questa elevazione è reso dall'aggettivo *möglich* che sempre accompagna il termine *Existenz*.

Il rapporto essere-ente, l'identità-differenza sottesa al concetto di trascendenza immanente, è espresso nel linguaggio jaspersiano dal termine *Umgreifende*. Del termine sono state date numerose traduzioni che accentuano l'aspetto trascendente o l'aspetto immanente dell'essere, ma non la sua identità-differenza con l'ente, la sua assenza presente. Tra queste menzioniamo: *ulteriorità* (Pareyson), *tutto-abbracciante* (Fabro), *tutto-circonfondente* (De Rosa), *comprensività infinita* (Abate), *orizzonte circoscrivente* (Paci); i francesi usano i termini *englobant*, *enveloppant*. Nella presente traduzione, una volta chiarito il senso, s'è preferito lasciare il termine nell'espressione tedesca. Esso designa l'essere che nell'ente si annuncia (identità) indietreggiando (differenza), espone sottraendosi, lascia nell'esposto una traccia di sé senza esaurirsi, e quindi custodendo in sé ciò che, nell'ente esposto (presenza), non è espresso (assenza). « Noi vogliamo renderci conto dell'essere che, mentre ci viene incontro in ogni oggetto o in ogni orizzonte, sempre come tale indietreggia e si allontana. Quest'essere noi lo chiamiamo

Umgreifende. *Umgreifende* è dunque ciò che si annuncia venendoci incontro non in se stesso, ma nelle cose in cui è origine » (*Rechenschaft und Ausblick*, p. 418). *Umgreifende* è allora l'essere che afferrando (*greifend*) circo-scrive (*um*) gli enti, avvolgendoli li comprende (*umgreift*), annunciando in essi un'ulteriorità che la lettura cifrata degli oggetti consente di tra-guardare (*quer zu sehen*). Esso corrisponde al περιέχον anassimandreo: « quell'onnicomprensività (περιέχειν) che non può essere compresa da altro (περιεχόμενον) » (*Die grossen Philosophen*, p. 627), corrisponde all'ἄπειρον, ossia a quella positività indeterminata che ospita tutte le determinazioni o πέρας. La filosofia dell'*Umgreifende* non può essere l'*ontologia* che si occupa solo degli enti, ma la *periecontologia*. Questa filosofia troverà il suo adeguato svolgimento in *Von der Wahrheit*, dove i temi di *Philosophie* sono ripresi e riorganizzati nell'ottica della verità.

FILOSOFIA

PREFAZIONE

La filosofia, questo rischioso tentativo di penetrare il fondo dell'intima certezza dell'uomo, sarebbe fraintesa se fosse concepita *come la dottrina* della verità da tutti intelligibile. Ad essa importa certamente cogliere lo scibile logicamente vincolante, ma non ritiene suo compito ripetere le conoscenze raggiunte dalle scienze, né invadere il loro campo con un oggetto proprio e con identiche pretese. Nel filosofare non si deve attendere una soluzione soddisfacente capace di offrire una conoscenza positiva delle cose del mondo, ma piuttosto si deve cercare ed esigere quel *pensare che trasforma la mia coscienza dell'essere*, quando, destandomi, mi conduce in quelle tensioni originarie da cui, agendo nel mio esserci, divento ciò che sono. Tutto ciò non lo può fare un sapere oggettivo, perché questo, al massimo, può valere come un momento di quella coscienza dell'essere che si attua nel filosofare.

La filosofia, che idealmente è la perfetta chiarezza dell'essere all'origine e alla fine di tutte le cose, è da concepirsi, anche se si svolge nel tempo, come la *crystallizzazione atemporale dell'atemporale*. Il filosofare è infatti il *cammino dell'uomo che, nel suo tempo, coglie storicamente l'essere* che gli si manifesta solo in questo apparire e non in se stesso. Nel filosofare si esprime una fede senza alcuna rivelazione, una fede che si appella a ciò che si trova lungo lo stesso sentiero, ma che non è un'indicazione oggettiva che, nella confusione, addita la via; ognuno afferra solo quella possibilità che egli stesso è attraverso se stesso, ma osa quella dimensione che pone in luce l'essere nell'esserci, con lo sguardo proiettato verso la trascendenza. In un mondo divenuto in ogni sua parte problematico, filosofando, cerchiamo di tenere una direzione senza conoscerne la meta.

Solo ascoltando i pochi grandi filosofi che ci parlano dal *passato*, la propria esperienza della vita immette in quel cammino che conduce all'autocoscienza filosofica. Ma poiché non c'è una filosofia che possa costituirsi realmente come sapere della filosofia precedente, in ogni tempo occorre filosofare partendo *dall'origine presente*. Il filosofare dei contemporanei consente di vedere come chi vive nel nostro tempo se ne valga nell'esserci. Coloro che si trovano nelle stesse possibilità di realizzazione dell'essere possono dirsi l'un l'altro ciò che, altrove e altrimenti, sarebbe impossibile udire. Solo il filosofare attuale può rendere ancora presente, trasformandola, la grandezza filosofica del passato.

La filosofia, questa meta della vera comunità degli uomini che sono se stessi, fu opera di singoli che, *dalla loro solitaria lontananza* ci diedero notizie del loro dolore e della loro certezza con una profusione inaudita. Dalla loro irripetibile unicità ci mostrarono ciò che sperimentarono. Furono, per così dire, delle vittime le cui intuizioni, tradotte in pensiero, ci offrono qualcosa che non sarebbe stato possibile scorgere in un destino senza pericolo. Nel nostro filosofare onoriamo ciò che in tal modo fu possibile all'uomo. Cercheremo di ascoltare ogni parola che da lì ci proviene e che, udita, non ci consente più di considerare un determinato ordine di conoscenza come l'unico vero. Da parte nostra, tuttavia, non filosofiamo partendo dalla solitudine, ma dalla *comunicazione*, assumendo come punto di partenza il modo d'essere e d'agire dell'uomo con l'uomo, in quanto singolo col singolo. Compagni di viaggio, essi appaiono, nel loro legame, come l'autentica realtà del nostro mondo. Dalla comunicazione nascono i momenti più luminosi nella cui successione la vita acquista il suo peso. Il mio filosofare deve il suo contenuto a quanti mi furono vicino, e si considera vero nella misura in cui chiede comunicazione. L'uomo non può porsi al di sopra degli uomini, incontra solo chi trova allo stesso livello; a costui non può insegnare nulla, ma con lui può trovare ciò che vuole e ciò che è; con l'altro può essere solidale in ciò che deve animare l'esserci quando questo si trasforma, per noi, in essere.

Il nostro filosofare si radica nella *tradizione* del libero pensiero dei secoli trascorsi. Era da tempo che questa tradizione, che in sé raccoglie la chiarezza del pensiero greco, l'atteggiamento dell'eroico animo nordico, la profondità dell'anima giudaica, aveva ripetutamente fatto la sua comparsa per indicare al nostro pensiero la sua direzione. Da

essa guidato, il mio filosofare deve naturalmente i pensieri fondamentali a quei filosofi nella cui comprensione e approvazione è cresciuto. Anche se raramente si fa esplicito riferimento ad essi, è bene ricordare i loro illustri nomi: Kant, il filosofo in assoluto che non può essere paragonato con nessun altro per la nobiltà della sua umanità riflessiva che si manifesta nella purezza e nell'acutezza del suo pensiero infinitamente mobile, di cui non è possibile scorgere il fondo; Plotino, Bruno, Spinoza, Schelling, i grandi metafisici creati x
tori di sogni che diventano realtà; Hegel, con quella ricchezza di contenuti che seppe scorgere ed esprimere in un pensiero costruttivo che si valse di una forza linguistica unica; Kierkegaard, il filosofo scosso alla radice, e condotto dalla sua onestà davanti al nulla per amore dell'essere, inteso come l'altro possibile: W. v. Humboldt, la personificazione dell'*humanitas* tedesca nell'ampiezza di un grande mondo; Nietzsche, lo psicologo che, implacabile, smaschera tutte le illusioni e scorge la sostanza storica nel mezzo del suo mondo senza fede; Max Weber, che guardò in faccia all'indigenza del nostro tempo e, con un sapere onnicomprensivo, la riconobbe in un mondo che si sfaccia nel tentativo di fondarsi su se stesso.

Il presente filosofare tratta, come sempre dell'essere. Esso gira intorno a un polo senza mai riuscire a metterci direttamente il piede sopra. È l'intento sempre rinnovato di giungere, in questi giri, a colpire il polo. Per questo, esso è tutto o non è proprio nulla. Per quanto ci si sforzi di avvicinarsi il più direttamente possibile, rimane sempre indiretto il rapporto con ciò che non rientra in alcun sapere e in alcuna forma.

Il senso del filosofare è un pensiero unico e, come tale, indicibile: è la stessa *coscienza dell'essere*; in quest'opera lo si dovrebbe scorgere in ogni capitolo, che, *in piccolo*, dovrebbe riprodurre *la totalità*, anche se ognuno lascia all'oscuro ciò che attraverso gli altri si chiarisce.

Il filosofare ha come sua peculiare conseguenza un progresso che originariamente non è logico, per cui, senza la consapevolezza dei modi del pensiero e del sapere valido, ci si perde. La *logica filosofica*, che appartiene al tentativo che qui abbiamo illustrato, è indicata in alcuni passaggi essenziali, mentre la trattazione metodica del suo svolgimento sarà affidata ad un altro libro. La logica può determinare il pensiero specificatamente filosofico, ma non può giustificarlo, perché questo pensiero deve avere in se stesso il proprio sostegno e il proprio fondamento.

Ringrazio il mio amico e medico Ernst Mayer a cui devo una comunanza nel filosofare da quando eravamo studenti. Nella stesura di quest'opera è stato particolarmente efficace con la sua critica costruttiva. Nei momenti di dubbio, che costituiscono sempre l'indispensabile articolazione nel cammino del pensiero, mi ha sempre fornito una certezza comunicativa.

Heidelberg, settembre 1931.

KARL JASPERS

POSCRITTO

(1955)

SULLA MIA « FILOSOFIA »

(1931)

xv *Filosofia*, che qui appare nella terza edizione, è fra i miei libri quello che mi è più caro. Ora che sono passati dei decenni dalla sua conclusione sono in grado di riflettere e di fare alcune considerazioni sulla nascita del libro e sulla sua intenzione.

L'esperienza insegna all'autore come il suo libro è stato inteso e frainteso. In questo modo posso rendermi conto delle forze avversarie e, in genere, posso chiedermi il senso dell'avversione nella filosofia e della possibilità di una polemica filosofica.

L'esperienza, inoltre, insegna all'autore come agisce il contenuto del proprio pensiero nel mondo, gli mostra come si incontra con gli altri pensieri del tempo, come partecipa al cammino del filosofare, ma anche come è insignificante ed evanescente il suo influsso nell'ambito della mentalità comune che tanto efficacemente agisce sulle azioni e sugli eventi. È un grosso problema quello della debolezza della ragione, e quindi della filosofia, nel mondo.

Il discorso intende trattarsi brevemente su questi due punti: sul significato del libro, sulla possibilità della polemica filosofica, sulla debolezza della ragione. Là dove non mi parrà fuori luogo tenterò occasionalmente di illustrare il pensiero con ricordi biografici.

I.

IL SENSO DI QUESTO LIBRO

Vedrò di chiarire questo senso con una relazione sulla nascita di questo libro. Con uno sguardo retrospettivo un autore può comprendere il tragitto percorso come se fosse stato pianificato, anche se all'inizio non lo era affatto, e può vedere come ha svolto l'argomento conducendolo dalla sua natura propria alla coscienza. Da ciò scaturisce l'intenzione del libro, con particolare riguardo al rapporto tra filosofia e scienza che in esso si rivela, e la risposta alla domanda relativa al modo con cui deve essere condotta la lettura.

La nascita di questo libro.

xvi

La filosofia, che a partire dal 1901 cercai nelle università, mi deluse. Nonostante la splendida tecnica delle lezioni e la ricchezza delle immagini, essa non mi offrì nulla di quanto mi aspettavo e, pur non conoscendo, attendevo. La filosofia che mi si offrì mi diede l'impressione di una pseudoscienza. Se da un lato si proponeva di operare con processi intellettuali, peraltro ancora profondamente confusi, e di educare il nostro pensiero a leggere con esattezza, dall'altro essa riposava su evidenze problematiche o del tutto oscure. Il terreno era paludoso, e se la costruzione era in sé esatta, non era ancora filosofia. Io non dividevo l'evidente soddisfazione di quei professori che risolvevano i punti decisivi con affermazioni incomprensibili (al punto che talvolta mi sembrava quasi di essere preso in giro), e l'ambiente umano che lì incontravo mi era estraneo.

Era mio impulso salvarmi spiritualmente. Volevo scienza, aria pura e realtà. Per questo mi rifiutai di studiare filosofia e addirittura

di averne notizia tramite le lezioni. Mi rivolsi alle scienze naturali e alla medicina. Con ciò non diminuì l'amore per una filosofia che ancora non conoscevo, quella filosofia che, invece di svolgere stravaganti problemi con discorsi razionali, sa dare un senso consaputo a ciò che facciamo. Il mio filosofare si limitò alla riflessione negli istanti, alla disposizione d'animo in cui mi veniva incontro il mondo materiale, alle riflessioni metodiche sul fondamento della verità nelle indagini scientifiche. Con ciò non pensavo di fare della filosofia la mia professione. Che cosa fosse la filosofia non me lo chiesi neppure quando già praticamente mi esercitavo in essa, quando cercavo di chiarire a me stesso che cosa amavo e che cosa evitavo come vile, che cosa acquistava quota nel pensiero fino ad emergere come superiore alla « natura » e alla « ragione ».

Mi resi conto che la filosofia, che nei pensatori dei millenni parlava così chiaramente non appena se ne fossero considerati i testi (e non i rivestimenti verbali così estranei e difficili da capire), non era testimoniata negli scritti del mio tempo, che altro non sapevano offrire se non notizie critiche e la curiosa pretesa scientifica di una visione del mondo.

L'impronta più decisa, ad esempio, la lasciò Husserl con il suo metodo fenomenologico, che io però non considerai come un vero xvii procedimento filosofico, come del resto lo stesso Husserl in un primo tempo, ma come una psicologia descrittiva. In questo senso me ne servii, e nella psicopatologia feci qualche descrizione e formulai i metodi fondamentali per le finalità psicopatologiche. In ciò trovai la viva approvazione di Husserl. Quando gli dissi che non avevo ancora capito che cosa fosse propriamente la fenomenologia, e che cosa questo metodo significasse dal punto di vista filosofico, egli mi rispose (1913): « Lei usa già i metodi suddetti. Prosegua così. Non ha bisogno di sapere che cosa è la fenomenologia. Si tratta infatti di una cosa difficile ». Di Husserl avevo letto da tempo, sia pure controvoglia, lo scritto sulla filosofia come scienza rigorosa compreso nel primo annuario di *Logos*, ma ancora una volta, anche se ero in presenza di una non comune acutezza di pensiero e di deduzioni, non mi sembrava realizzata la filosofia che sentivo essenziale. Ciò nonostante questa lettura fu per me come un'illuminazione, perché ritenni di capire che lì si era raggiunto, nel modo più chiaro, il punto in cui, per salvaguardare i diritti della scienza rigorosa, cessava tutto ciò che poteva chiamarsi filosofia nel senso più alto di

questa parola. Finché Husserl fu professore di filosofia ebbi l'impressione che si realizzasse nel modo più ingenuo e radicale il tradimento della filosofia.

Con ciò non pensavo ancora di fare della filosofia la mia professione. Ero psichiatra. Quando il filosofo Lask, di cui frequentavo il seminario e col quale discutevo apertamente con un atteggiamento contrario, ma amichevole sul piano personale, pensò un giorno (1911) con diffidenza, evidentemente senza conoscere i miei progetti, all'abilitazione in filosofia, non potei fare a meno di meravigliarmi perché l'idea mi era del tutto remota. Eppure, non indifferente alla forza penetrante e alla serietà del suo pensiero, avevo sempre avuto modo di cogliere la sua scientificità.

Quando ancora non pensavo di fare dell'insegnamento della filosofia una professione, la filosofia continuava ad essere per me la cosa più importante, presente persino nel lavoro scientifico. Siccome però le mie forze erano assorbite dalle cose reali, non potevo studiare i filosofi, ma solo leggerli qua e là. Sapere che cos'era il pensiero di questa filosofia autentica, una volta assodato che non era scienza, non era per me un problema teoretico, ma una realtà pratica.

Solo quando il corso dei miei studi mi condusse alla clinica e alla psichiatria, fino alla psicologia e all'abilitazione in questa specialità nella facoltà filosofica (1913), questo problema divenne per me incalzante. Non volevo assolutamente che nella psicologia si in- xviii
serisse una pseudoscienza. Da parte mia avevo appreso la psicologia seguendo metodi rigorosi e con l'intenzione di raggiungere quella chiarezza metodologica e quella validità universale e vincolante che sono proprie della scienza. L'abuso scientifico nell'ambito della psicologia corrispondeva, a mio modo di vedere, sia pure ad un livello spirituale più profondo, a quella medesima confusione che aveva deluso il giovane studente quando si era accostato alla filosofia insegnata dai professori. Quando si avvicinò la possibilità di un insegnamento filosofico mi trovai in una strana situazione perché conservavo immutata l'indignazione nei confronti della filosofia che, presentandosi come scienza, pretendeva di condurre dimostrazioni in termini universalmente validi. Il fatto mi rese consapevole del rischio che correva la mia onestà qualora avessi affrontato argomenti che il pensiero poteva chiarire, ma non dimostrare in termini scientifici.

Conseguita l'abilitazione in psicologia (con esplicita esclusione della filosofia da parte della facoltà) ero ancora libero dalla pubblicazione di lavori filosofici che, messi a confronto coi grandi, sarebbero stati, a mio giudizio, delle mere ripetizioni senza alcun contributo nuovo. Insegnai come docente di psicologia. In che modo poi giunsi, senza saperlo, alla filosofia, l'ho già descritto nella prefazione all'ultima edizione della mia *Psicologia delle visioni del mondo*. Quando nel 1920 ottenni una cattedra di filosofia avrei potuto attermi, secondo le usanze del tempo e nonostante la denominazione della cattedra, all'insegnamento della psicologia per la quale continuavo a nutrire un grande interesse. Invece di una cattedra di filosofia avrei assunto più volentieri la direzione di una clinica psichiatrica e l'insegnamento in psichiatria (che però non avrei potuto accettare, se mi fosse stato offerto, a causa delle mie condizioni di salute). Ma potevo anche intendere il nome della cattedra come un compito che allora mi si presentava, e cogliere l'occasione dell'incarico per testimoniare la filosofia che fin dalla prima giovinezza consideravo come la cosa praticamente più importante della vita del pensiero. Credevo di sapere che la filosofia aveva mantenuto invariabilmente la ricchezza del suo significato così come da giovane studente l'avevo desiderata, anche se nelle scuole superiori non era presentata con efficacia. A questo punto, se da un lato non mi consideravo all'altezza di assolvere questo compito in maniera autentica, dall'altro pensai tuttavia di avere il diritto, in mancanza d'altro, di dire ai giovani che cosa la filosofia poteva essere, e renderli in questo modo attenti alla grandezza dei veri filosofi.

XIX Quando non ebbi più dubbi sulle possibilità che mi si offrivano (e questo avvenne con chiarezza solo dopo il 1920, e precisamente dopo la morte di Max Weber), compresi che potevo o presentare la filosofia filosofando io stesso come professore impegnato nell'attività di insegnamento, e questo era contro la tendenza invalsa fino allora, oppure continuare ad attermi alla psicologia; qualora poi mi fossi deciso per la filosofia, avrei dovuto prendere una risoluzione radicale in base alla quale dovevo in primo luogo rappresentare lo spirito della scientificità e quindi insegnare con mezzi scientifici anche la storia della filosofia, in secondo luogo lavorare per la filosofia perenne che non si può trattare scientificamente, perché non si piega alle leggi della validità universale, in quanto coglie la verità con la quale noi viviamo.

Riferire sulla storia della filosofia è sempre stato il compito concreto di chi insegna per professione. Ma questa tradizione perde il suo significato se intende le grandi filosofie come dottrine che bisogna conoscere nella loro esattezza o falsità razionale. Capita di instaurare un rapporto coi filosofi senza avvertire nelle loro dottrine ciò che si esprime come volontà esistenziale. Nasce così il compito di sviluppare gli strumenti del pensiero per comprendere le grandi filosofie e per appropriarsele; questo compito richiede innanzitutto l'apprendimento dei concetti, quindi lo studio dei rapporti che esistono tra i contenuti pensati, e infine la consapevolezza che tutta questa attività di apprendimento e di studio è inutile se non è animata da un autentico interesse dell'uomo. Per questo cercai, come maestro, di sollecitare la coscienza, e non solo quella intellettuale affinché pensi con esattezza, ma anche quella esistenziale che, pur essendo corruttibile, deve occuparsi dell'incorruttibilità intellettuale dei suddetti problemi filosofici. La mia *Filosofia* cerca di generare un atteggiamento interiore capace di instaurare un rapporto significativo coi maestri che si presentano storicamente in così grandi figure. Con ciò cade, perché inessenziale, una grossa parte di letteratura filosofica, e precisamente quella in cui si opera solo a livello intellettuale, in un tempo che per di più è sconfinato ed eligibile a piacere; ne trae vantaggio l'altra parte, quella in cui parlano realtà e verità che così hanno maggiore possibilità di rilucere.

Per questo compito Kierkegaard fu per me di grandissima importanza. Ebbi modo di leggerlo ancor prima del 1914, e intensivamente durante la prima guerra mondiale. Grazie a lui mi si chiari, tra la sorpresa e una certa resistenza, la direzione che nel mio esserci avevo assunto e, al tempo stesso, che cosa poteva essere la filosofia oggi. Nella mia *Psicologia delle visioni del mondo* (1919) feci esplicito riferimento a Kierkegaard (oltre che a Nietzsche). Nelle mie lezioni Kierkegaard era una delle grandi figure del passato (anzi, mi stupiva il fatto che il suo nome non comparisse mai nell'ambito della filosofia dell'università e nei libri dedicati all'insegnamento della storia della filosofia). Ho già detto che cosa intendevo quando parlavo, fin dal 1922, di « analisi dell'esistenza », quindi, seguendo Jacobi e Schelling, di « svelamento dell'esserci », e infine, dopo la distinzione tra esistenza ed esserci, di « chiarificazione dell'esistenza ».

Quando ebbi occasione di esporre Kierkegaard constatai l'impossibilità di farlo. Credetti allora di capire il senso di quella « comu-

nicazione indiretta» nei termini in cui egli la intendeva, e feci mio il suo « concetto » di esistenza. Con tutto ciò non divenni mai un seguace di Kierkegaard. Infatti non solo rimasi indifferente di fronte al suo cristianesimo, ma sentii nelle sue conclusioni negative (niente matrimonio, niente professione, niente realizzazione nel mondo, ma esistenza da martire come espressione essenziale della verità del cristianesimo) il contrario di tutto ciò che amavo e volevo, e che, preparato o no, dovevo fare. La sua concezione della fede cristiana, attraverso la religiosità di tipo B (l'assurdo), mi sembrò nella sua negatività pratica, la fine del cristianesimo storico e di qualsiasi vita filosofica. Tuttavia, per quanto la cosa possa sembrare sorprendente, nei momenti decisivi mi parve inesauribile tutto ciò che Kierkegaard era in grado di vedere e di dire col suo discorso e con la via da lui indicata. Al giorno d'oggi, una filosofia senza Kerkegaard mi sembra impossibile. Secondo me, la sua grandezza è di una dignità storico-mondiale tale da consentirgli di figurare accanto a Nietzsche.

Allora non pensavo assolutamente di poter o dover creare una nuova filosofia. La serie dei pensatori che, fin dal tempo di Cartesio, ritenevano che la filosofia precedente avesse battuto false vie e che quindi era loro compito ricondurla sulla via che essi ritenevano esatta, mi sembrava conclusa insieme a quanto, attraverso loro, era divenuto oggetto di studio e di conoscenza ed era entrato nel tempo. Pertanto ritenni che il mio compito fosse piuttosto quello di condurre a nuova vita la grandezza e l'essenza della filosofia, non solo con una relazione storica, ma anche con una presa di coscienza capace di rendere presenti ed operanti gli impulsi filosofici.

Io non ho usufruito di una scuola filosofica universitaria, se si eccettua la partecipazione come ospite ai seminari filosofici di Windelband, Lask e F. A. Schmid quando ero assistente volontario alla clinica psichiatrica. Questa mancanza fu ad un tempo un vantaggio. Infatti, invece di essere impegnato da tempo e in maniera esclusiva con libri, interpretazioni e discussioni intellettuali, ebbi modo di acquisire la sostanza delle esperienze e guadagnare una nuova spregiudicatezza quando, già in là con gli anni, giunsi allo studio vero e proprio dei grandi filosofi. Se ci riferiamo ai giudizi di competenza accademica, io incominciai lo studio della filosofia quando ero già divenuto professore di filosofia. Questo fatto ha comportato un'interruzione delle mie pubblicazioni e una concentrazione nuova.

Ho lavorato quasi un decennio per giungere, con le premesse che già avevo e con quelle che mi furono sempre presenti come essenziali, là dove si filosofa.

Il risultato fu questo libro. Lo chiamai *Filosofia* nel senso che vuol essere una testimonianza della filosofia al filosofare pratico e alla realizzazione dell'esistenza e che vuol mostrare l'ambito del pensiero in cui essa può realizzarsi. Con questo libro comunico le premesse e la disposizione interiore che acquisii nelle mie lezioni e nei seminari storico-filosofici e che poi, nel corso degli anni, svolsi espressamente in lezioni, sistematiche.

Fu mia cura non sottovalutare mai l'aspetto scientifico, anzi mi impegnai a difenderlo e custodirlo nella sua realtà granitica, senza tralasciare di cogliere il valore dell'origine propria e indipendente del filosofare che non si fonda sulla scienza, ma della scienza ha bisogno e ad essa conferisce il suo senso ultimo. In una parola il mio compito era di testimoniare, davanti agli studenti, la filosofia autentica.

Questo libro divenne senz'altro un elemento base della mia attività di insegnante, ma tale da non oscurare nelle lezioni il discorso che apparteneva ai grandi filosofi della storia, le cui opere erano oggetto di studio nei seminari. Tutto ciò che nei miei manoscritti si riferiva alle interpretazioni storiche, nella compilazione di questo libro fu eliminato.

L'intenzione di questo libro.

Il titolo dice che l'opera è una delle mie fatiche di insegnante di filosofia, professione questa che io intesi e realizzai in modo diverso da come facevano i miei colleghi in quegli anni.

Si tratta della filosofia concepita come pensiero che sostiene la vita e che illumina e guida l'azione nell'esserci personale e nell'ambito politico. Essa procede come indagine scientifica e, nella prospettiva xxii di un progresso, porta innanzi ciò che, come possesso dell'intelletto ovunque identico, in maniera identica sarebbe trasmissibile, mentre in realtà ha valore per me solo, in quanto l'indagine, contro o malgrado il suo presunto significato, è di fatto al servizio di quella autentica filosofia. In questo libro non si ha a che fare con un sistema, anche se il pensiero è sistematico; non si ha a che fare con problemi da risolvere, anche se il pensiero domanda e risponde; e tanto meno

si ha a che fare con una filosofia intesa come letteratura che ha per scopo quello di procurare un godimento estetico.

L'intenzione con cui scrissi questa *Filosofia* scaturì dalla coscienza che da ragazzo mi destò quando compresi che la mia vita era possibile solo col pensiero filosofico. La religione della Chiesa (a differenza di quella biblica) non mi ha mai suggerito nulla. Ciò che un tempo sentii radicato negli impulsi, e dopo feci oggetto di riflessione, è ancora ciò che per me oggi ha valore anche se, ovviamente, la chiarezza e l'espressione assunsero la forma attuale molto più tardi, e precisamente dopo l'interiorizzazione dell'esperienza del materiale mondano e dopo il rapporto coi grandi filosofi. Le pubblicazioni successive a *Filosofia* crebbero sullo stesso fondamento, anche se sotto altri punti di vista che mutavano in relazione agli oggetti determinati.

Oggi io vivo con la stessa mentalità che sta alla base dello svolgimento di questo libro, come se tra allora e ora non fosse passato il tempo con le sue terribili esperienze. È bene che sia così, perché qui non si ha a che fare con posizioni che hanno bisogno di essere corrette, ma con ciò che, in conformità alla sua natura, se c'è, rimane immutato. Questa immutabilità consente di eseguire le operazioni del pensiero e di portarle ad effettiva chiarezza. Nelle affermazioni, nelle proposizioni e nei concetti possono intervenire mutazioni considerevoli, ma non tali da annullare quelle primitive. Il progresso può portare una chiarezza e una ricchezza maggiore nell'ambito concettuale, ma l'essenziale rimane.

Nella stesura del libro mi proponevo di cercare il senso dell'atemporale indipendentemente dalle vicende del tempo. In effetti fin da principio avevo molto riflesso sul senso della nostra epoca, e anche quando compilavo questa *Filosofia* spesso si presentavano considerazioni che si riferivano al tempo. Ebbene, le ho eliminate completamente come estranee al discorso che andavo svolgendo, e le ho raccolte nel volumetto *La situazione spirituale del tempo* che fu pubblicato nello stesso periodo. Questo testimonia che non ho mai assunto la coscienza dell'epoca come principio del filosofare, quasi volessi dare soddisfazione all'epoca così compresa. Per me la filosofia aveva valore anche se non sapevo che cosa propriamente fosse, e ora so che nessuno la possiede, anche se tutti vorrebbero a loro modo prender parte al suo svolgimento, che è poi lo svolgimento dell'eterna filosofia.

Quando è a tema l'uomo, io ho sempre creduto, allora come oggi, nell'uomo in quanto uomo, nelle sue possibilità, nel modo con cui può manifestarsi e realizzarsi, nelle diverse condizioni dell'epoca, e, all'interno di quest'epoca, nelle condizioni particolari della sua situazione.

L'intenzione del mio libro abbracciava la totalità, nella direzione dell'antica e originaria idea della filosofia. Il mondo, l'anima, Dio furono rispettivamente nell'orientazione nel mondo, nella chiarificazione dell'esistenza e nella metafisica i temi delle tre parti. Non ho mai voluto fare della chiarificazione dell'esistenza il tema unico della filosofia, perché la chiarificazione dell'esistenza è un momento insostituibile del tutto, ma non è il tutto. Quando negli ultimi anni che precedevano la guerra e poi durante la guerra scrivevo il mio libro *Sulla verità*, che a causa della violenza politica non poteva apparire se non al termine del conflitto, mi sembrava, nelle discussioni che si tenevano a proposito delle assolutizzazioni, di poter riscontrare nella parola « esistenzialismo » (pag. 165) una possibile degenerazione della chiarificazione dell'esistenza. Dopo la guerra fui sorpreso nel vedere la sua realizzazione in Francia. Da parte mia non ho anticipato né seguito il cammino di questo successivo esistenzialismo perché, quando quest'ultimo era di moda e conforme allo spirito del tempo, la mia filosofia era solo all'inizio. Detto esistenzialismo, grazie ad una diffusa opinione letteraria, divenne il simbolo immaginario di una comune e moderna filosofia che assunse questo nome. Chi oggi vuole essere considerato con la sua filosofia deve appartenere a quella corrente e accettare di buon grado quella denominazione. Ma poiché questa filosofia vale in quanto filosofia del tempo e in quanto adeguata al tempo, al tempo è affidato anche il giudizio che l'apprezza o la rifiuta.

La mia intenzione era invece di sperimentare con le mie forze ciò che è, e di rendere presente ciò che, nel suo significato ultimo, è atemporale. Gli approfondimenti delle discussioni che si succedono in questo libro e le operazioni del pensiero dovrebbero avere come unico scopo quello di far percorrere il terreno in cui, nell'incondizionatezza della vita esistenziale, si riscontra quella pace che già c'era all'origine di questo pensiero, il cui cammino conduce verso la comprensione e la sofferenza di tutta l'inquietudine possibile.

XXIV *Il rapporto con le scienze.*

Vorrei qui sottolineare una posizione decisiva che, peraltro, non ho mai tralasciato di evidenziare anche nelle opere precedenti. Nella situazione spirituale dell'Occidente si pone incalzante una domanda che non è chiara neppure alla coscienza comune. Si domanda che tipo di relazione esiste tra filosofia e scienza. L'una è legata all'altra, eppure il fondamento originario della loro certezza non è identico. Solo quando avremo chiarito la loro differenza e la loro implicanza potremo capire la loro natura.

Da ragazzo avevo letto Spinoza e, anche se non lo avevo compreso, ne ero stato positivamente colpito ed ero contento d'averlo scoperto. Avevo letto di Paulsen *Introduzione alla filosofia*, ma mi ero subito fermato, rispettava il lavoro, ma non ne ero attratto. Non sapevo che cosa fosse la filosofia, la sola parola già mi impressionava e mi incuteva rispetto. Con tutto quello che avevo letto e udito mi aspettavo che la filosofia fosse come la scienza. Da essa pretendevo quindi, sia pure in modo ancora ap problematico, l'analisi logicamente vincolante e universalmente valida e la risposta agli autentici problemi dell'esserci, senza essere in grado di distinguere una cosa dall'altra. Quando poi rimasi deluso dalla filosofia che mi fu presentata all'Università, in un tempo in cui ero ancora immerso nell'attività spirituale rivolta alla realtà pratica, trovai una certa soddisfazione nelle conquiste raggiunte dalle scienze e dagli uomini in esse impegnati, mi appassionai sempre di più agli studi anatomici, a quelli astronomici e a quanti altri consentivano alla mia avidità di sapere di giungere al dettaglio e al particolare minuto, anche se nel mio caso questa conquista era limitata dalle possibilità che allora avevano gli studi di medicina. Ciò nonostante ero inquieto, tutto questo non mi bastava, ma costituiva solo uno stimolo che mi spingeva sempre innanzi.

Compì un passo decisivo verso la chiarezza nel 1909, grazie agli scritti di Max Weber. Per merito suo incominciai a comprendere il carattere della scienza nelle scienze dello spirito, a cui applicavo coi mezzi dell'« intelletto ». Fu allora che mi si chiarì che cosa e come poteva operare la scienza, al di là della scientificità indiscussa, nel rinnovamento, nella ricostruzione, nella critica dei testi, dei documenti e dei monumenti. Max Weber trascurò la filosofia, la assunse

infatti essenzialmente come logica, e in questo modo ne evidenzio il carattere scientifico. Non essendo propriamente convinto di questa scelta, evitai di seguirlo lungo la via dell'asceti filosofica. Con ciò la mia aspirazione verso la filosofia autentica non si spense.

Le scienze mi consentirono di vedere il dominio che si offre alle possibilità del sapere, i progressi della conoscenza e un tipo di certezza che non è possibile raggiungere in altro modo. Chi desidera la filosofia, e questo almeno fino ad oggi mi pare evidente, desidera anche la scienza. Dopo lo sviluppo delle scienze e della mentalità scientifica nell'ambito del sapere metodico, una filosofia che trascura e ignora la scienza è una filosofia non-vera, così come non-vero è quel modo di pensare che pretende di possedere in forma scientifica tutto ciò che riguarda l'uomo.

Infatti quando si giunse ad una piena consapevolezza dei limiti della scienza, ci si rifece alla vecchia esperienza secondo cui la conoscenza scientifica non è in grado di guidare la vita, non è in grado di fondare il proprio senso, di dire ciò che deve essere, perché, dal punto di vista filosofico, è pura dispersione.

La situazione spirituale in cui nacque il mio filosofare era caratterizzata dall'entusiasmo per la certezza scientifica, dall'esperienza dei limiti della scienza, e dal desiderio per quella filosofia che sostiene la vita, la cui essenza e le cui possibilità erano nascoste alla coscienza accademica e a me stesso.

Il grande compito della filosofia fu quello di accertare l'origine della nostra vita senza sacrificare le scienze, anzi verificando le ipotesi col criterio scientifico della certezza logicamente vincolante. Si tratta di un filosofare che agisce in funzione della nostra stessa realtà, di creazioni del pensiero che, sorte dalla vita personale, si rivolgono al singolo nella forma della comunicazione. La forma impersonale della costruzione oggettiva del pensiero filosofico è conservata solo se custodita dall'esistenza personale. Il sapere filosofico ha senso non come sapere di formule, assiomi e parole, e neppure come intuizione di figure concettuali, ma come agire interiore che risveglia quel sapere e quell'intuizione o vi si riconosce.

Questo filosofare è pensare. Come tale si oppone alle tendenze sentimentali, all'entusiasmo irriflesso, all'autonegazione della ragione nel cosiddetto irrazionalismo. La felicità della vita del pensiero, nella struttura e nell'amore che trascina, consiste nel fatto che il pensiero

filosofico non si limita a chiarire tutte le esperienze, le azioni e le decisioni, ma tutte le fonda in una profondità che di nuovo le eleva.

xxvi Lo studio di questo pensiero implica un rapporto con se stessi. Esso, infatti, non vincola solo a leggi esteriori a cui dovrei attenermi, ma mette in gioco anche la responsabilità dell'esistenza che dal pensiero è chiarita e accertata.

Il pensiero filosofico si attua in una dinamica che realizza e consolida un ethos; in tal modo la sua azione giunge fino all'ambito privato e politico dove mostra la sua natura. Esso difende e custodisce la verità nella misura in cui circoscrive e comprende l'agire quotidiano e gli istanti più alti da cui è scaturito.

Anche se le scienze non fondano né producono la filosofia, ma è piuttosto la filosofia a precedere tutte le scienze e a sussistere, come nelle grandi figure dell'antichità, anche senza di esse, da quando ci sono, le scienze costituiscono inevitabilmente il campo in cui deve orientarsi ogni filosofia che voglia pensare secondo verità. Chi filosofa oggi deve conoscere la profonda soddisfazione che sta alla base della conoscenza realizzata con la visione scientifica e con la coscienza metodologica, senza cui non esiste vera certezza e quindi coscienza dei limiti propri delle scienze. Deve sperimentare quanto sia difficile intendersi con gli uomini che sono estranei alla scienza, soprattutto nei problemi concreti di ogni giorno in cui questa estraneità può presentarsi come pseudo-scienza o addirittura come « filosofia ». La scientificità sta alla base di qualsiasi forma di razionalità. La si avverte negli spunti razionali nascosti già nelle filosofie primitive, presso Anassimandro e presso Me-ti nel sistema del Samkhya. La scientificità non è la fondazione della verità filosofica, ma oggi è la condizione della veracità nel filosofare. Essa è l'atteggiamento indispensabile che sta alla base del comprendere, del ponderare e del giudicare quotidiano.

Quando facevo lezioni di storia della filosofia, o quando conducevo gruppi di studi nei seminari, era ovvia una presentazione preliminare dei mezzi scientifici necessari all'indagine della storia dello spirito e, in particolare, l'opportunità di comprendere il senso nei termini in cui era stato pensato dall'autore. A questo punto nasceva la domanda fondamentale: se la comprensione mentale del senso esige la comprensione della cosa stessa, la propria carenza filosofica non pone inevitabilmente dei limiti alla comprensione? Inoltre la natura della cosa non richiede, ogni volta che se ne comprenda il senso,

xxvii

lo sviluppo delle possibilità che vi sono implicate e che non sono state espresse direttamente dall'autore? Queste domande tuttavia non annullavano il criterio che consente, attraverso lo studio di tutti i testi secondo modalità dimostrabili, di avvicinarsi il più possibile alla comprensione del senso nei termini in cui è stato pensato.

La scienza, inoltre, gioca un ruolo importante nell'insegnamento storico-filosofico, perché i più grandi filosofi produssero anche un pensiero scientifico. La differenza tra filosofia e scienza si impose quindi all'interno della stessa presentazione storica della filosofia. Ciò consente di chiarire il senso in cui è possibile parlare di « progresso » in filosofia.

Nella storia della filosofia non c'è alcun progresso in ordine alla sostanza, ma solo una progressiva manifestazione temporale in cui la grandezza, che ancora oggi possiamo scorgere nel passato e il cui livello sembra irraggiungibile, è sempre unica, irripetibile e insostituibile nella forza che ne anima l'intuizione. Ai nostri giorni questa grandezza può presentarsi in nuova modalità, e precisamente nella forma della contemporaneità di noi tutti in quell'istante di alcuni millenni in cui s'è realizzato l'essere umano. Ma in ciò non c'è alcun progresso.

Nella filosofia c'è progresso solo in quanto c'è progresso nelle scienze (dove l'idea di progresso è di casa e dove il progresso è reale), e in quanto, posta di fronte a sempre nuovi problemi, essa può giungere ad una maggiore chiarificazione del proprio linguaggio. Nella filosofia inoltre si può parlare di progresso a livello di mezzi, quali: le strutture razionali, le categorie, la consapevolezza dei metodi e, forse, a proposito della purezza possibile della sua realizzazione.

Sia l'uno che l'altro tipo di progresso non colgono tuttavia l'essenza della filosofia. Il progresso infatti può essere colto e realizzato da noi che, come maestri, rappresentiamo per professione la filosofia. Si tratta però solo di un momento che dipende dalle condizioni storiche in cui solamente il pensiero filosofico raggiunge la sua forma di volta in volta peculiare e particolare.

È sorprendente il fatto che non di rado io sia stato segnalato come un avversario, se non addirittura come un dispregiatore della scienza. Il mio sentimento interiore, che non ho mai rinnegato, e il mio modo di pensare sono esattamente il contrario. Infatti, personalmente

xxviii

mi sono dedicato dapprima alle scienze partecipandovi come psichiatra col mio lavoro e con le mie pubblicazioni, quindi, nel corso della mia vita, ho cercato di trovare un orientamento attraverso lo studio di scritti scientifici, e mi sono sempre sforzato di consolidarmi nella mentalità scientifica. Dal punto di vista oggettivo, poi, è essenziale che il pensiero filosofico, a cui mi dedico, si fondi sul senso della scientificità, sulla propria esigenza scientifica, sulla consapevolezza della potente realtà delle scienze.

Certo, per coloro che vivono nell'evidenza della « filosofia scientifica » è difficile capire che il loro pensiero non possiede il carattere della conoscenza logicamente vincolante e universalmente valida, e che nella misura in cui scaturisce dal solo intelletto, senza coinvolgere l'essere stesso del soggetto pensante, si riduce a un mero gioco intellettuale. Questi rappresentanti di una filosofia scientifica di carattere speculativo considerano un attacco alle scienze il porre in questione il carattere scientifico del loro pensiero. Secondo me costoro assomigliano ai teologi che insegnano il valore assoluto del cristianesimo, con la sola differenza: che i teologi credono ad una rivelazione di Dio, mentre questi pensatori, anche se fanno esplicita professione di fede in una immaginaria verità scientifica e valida per tutti, di fatto credono solo in se stessi. Essi scorgono un disprezzo per la scienza proprio là dove quest'ultima, nella sua purezza, a differenza delle pseudo-scienze e delle superstizioni scientifiche, è elemento di vita, perché la scientificità è richiesta dalla stessa mentalità filosofica e ne consegue. Essi non distinguono l'attività del pensiero impegnato nella comunicazione degli impulsi filosofici e nell'esperienza di verità fondamentali dall'attività del pensiero proprio della coscienza scientifica. Sia nella scienza sia nella filosofia c'è un lavoro intellettuale, ma la comprensione dell'attività del pensiero scientifico, che è identico per ogni intelletto, è più facile della comprensione dell'attività del pensiero filosofico, perché quest'ultimo richiede la presenza del proprio se-stesso (e quindi non perché la fatica intellettuale richiesta in filosofia sia maggiore di quella richiesta, per esempio, in matematica).

Con questo libro potrei essere utile a chi desidera una filosofia capace di condurlo in quelle condizioni di spirito che sono per lui, fin dal suo originario esser-donato-a-se-stesso, quelle obbligate e attendibili.



Karl Jaspers con la madre nel 1913.

Come dovrebbe essere letto il libro.

Il libro non mostra « la cosa stessa », che non si dà mai come qualcosa da apprendere, ma solo ciò che, completato dalla realtà del pensante, si offre come filosofia.

Ciò che importa al lettore non è la conquista di risultati che si possono didatticamente riassumere in un sapere, ma la partecipazione a quella serie di pensieri che gli consentono di riconoscersi in un certo atteggiamento mentale. Così nell'*Orientazione nel mondo* di questo libro è presupposto l'ambito delle scienze e una certa esperienza del pensiero scientifico, senza la quale non è possibile avvertire il senso di quel tipo di accertamento che trascende il mondo. Analogamente, nella *Chiarificazione dell'esistenza* il pensiero che vi si riferisce ha bisogno della risonanza dell'esistenza possibile del lettore. Lo stesso dicasi nella *Metafisica* a proposito del discorso sulle operazioni del pensiero, sulle cifre e sui rapporti con la trascendenza, mentre l'atto metafisico si realizza sempre e solo quando la realtà esistenziale è colpita dalla trascendenza.

Pertanto, il lettore che affronta questo libro con la mentalità della filosofia scientifica, e va alla ricerca di un contenuto che possa valere come insegnamento (o dottrina), rimane deluso. Infatti tutte le « cose » di cui ci serviamo per esprimerci, e la cui comprensione è evidentemente indispensabile, si dissolvono in quanto cose (per quel tanto che il mio filosofare c'è riuscito). Per cui il lettore che non vuol far nulla dentro di sé, mentre invece il pensiero esige l'intervento del suo essere e del suo agire interiore, non può che sentirsi vuoto.

Ovviamente a questi lettori il mio discorso non dice propriamente nulla, perché in loro vien meno quello che io ho chiamato il colpo dell'altra ala, con cui solamente, ciò che è detto nel testo (e che corrisponde al colpo della prima ala) raggiunge la pienezza del suo senso e lo slancio. Infatti solo col battere coordinato di entrambe le ali, unitamente alla mediazione del tentativo della chiarificazione razionale, è possibile spiccare realmente il volo filosofico. Ma dove l'altra ala vien meno, dove il lettore pretende di possedere già a livello intellettuale la totalità e di udirne la voce in ciò che ha letto, finisce con l'avere tra le mani solo dei contenuti riferibili, senza possedere con ciò la filosofia vivente. Per contro, dove l'ala della materiale comprensione del testo, cioè la disposizione a pensare, vien

meno, perché il lettore desidera solo essere colpito dallo straordinario per goderne nel segreto la sua commozione, e quindi non è disposto a spiccare il volo col pensiero, allora ciò che qui è detto nel suo significato letterale non desta in lui alcuna impressione (perché la lettura non è accompagnata dalla sensibilità per ciò che si annuncia indirettamente nella dinamica del pensiero); egli si limiterà a conoscere il contenuto che non ha compreso, per abbandonarlo subito dopo. Entrambi i lettori lasciano intendere di non essere disposti a mettere in moto la seconda ala. Al loro rifiuto del mio lavoro posso
xxx rispondere, in generale, che non si critica un libro perché non si trova ciò che, in base ad una falsa aspettativa, si presupponeva ci fosse, mentre non era assolutamente nelle intenzioni dell'autore.

A chi invece chiede che cosa bisogna fare per percorrere un tratto del proprio cammino con questa filosofia, posso rispondere che è necessario raggiungere, mediante la prassi che è sempre unica e insostituibile, una compiutezza nella vita quotidiana, nelle attività che si compiono, nell'esercizio delle scienze, nella comprensione delle opere poetiche e artistiche, nel pensiero e nell'azione politica, nella forza del giudizio che interviene nelle situazioni concrete, perché solo così si può comprendere meglio i grandi filosofi, appropriarsi del loro filosofare in uno spazio comune dove è possibile, attraverso loro, attingere alla sorgente.

II. POLEMICA

Per sé la mia filosofia non è polemica. Il tono polemico che talvolta traspare in questo libro è accidentale. Solo in seguito alle obiezioni mosse alla mia filosofia ho preso in considerazione anche il problema della polemica filosofica.

Ma l'interesse per la polemica ha anche un altro fondamento più propriamente filosofico. La filosofia, infatti, non cerca solo la comunicazione nell'accordo, la discussione su un terreno di reciproca comprensione, ma anche, ed essenzialmente, la problematizzazione radicale che nasce dal confronto con le altre filosofie o con la non-filosofia. Fin dall'inizio ho sempre desiderato incontrarmi senza alcuna riserva con l'avversario spirituale non appena questo si presenta.

A proposito della mia filosofia ci furono, oltre a consensi amichevoli e ad attestati lusinghieri, numerosi attacchi. Talvolta mi è parso di notare una certa sconsideratezza in chi, sia pure con buone intenzioni, scrisse in termini critici a proposito della mia filosofia. Altre volte notai che alcuni, dopo uno sguardo superficiale ai miei scritti, si espressero con risentimento. Non di rado accadde che qualche lettore, dopo aver desunto un'espressione e dopo averla sciolta dal contesto del libro, la assolutizzasse e pretendesse, in tal modo, di essersi fatto un'idea del mio pensiero. A questo punto mi pare di poter scegliere una serie di obiezioni tipiche (fra quante ne desumo dalla mia memoria, dai giudizi manifestati e dalle conversazioni private, e che talvolta io stesso rendo più acute ed efficaci).

XXXI *Alcune obiezioni mosse al mio filosofare.*

1. Una prima obiezione fa notare che io, dopo aver impartito insegnamenti e dopo aver abbozzato intuizioni, vengo ad affermare che nulla è pensato oggettivamente. Farei dunque ciò che nego di fare, smentirei coi fatti la mia intenzione, perché ciò che mi propongo di realizzare è impossibile. Il risultato potrebbe essere: o una ricerca filosofica e quindi una dottrina, o un discorso non-oggettivo. Pertanto, questa filosofia sarebbe priva di qualsiasi punto di riferimento o di qualsiasi pensiero determinato. I significati comprensibili a cui ci si potrebbe attenere andrebbero perduti. Non si sa che cosa io propriamente pensi. Nella sospensione svanirebbe tutto. Questa filosofia non offrirebbe nulla. A questa obiezione rispondo:

a) Effettivamente non è possibile concepire un pensiero, né esprimere una parola significante senza avere davanti agli occhi un oggetto. Pertanto la comprensione di un discorso è sempre legata ad un riferimento oggettivo. L'inoggettivo, per quel tanto che è accessibile, lo è sulle vie dell'oggettività.

Ogni contenuto essenziale del filosofare si trova sulle vie dell'oggettività, ma in noi sorge, si riconosce e resta confermato negli impulsi, nella comprensione interiore, nel modo di vedere e di giudicare, nella disposizione alla reazione che si sceglie, nella penetrazione dell'attualità storica.

Seguendo l'ordine oggettivo (e quindi le dottrine e gli insegnamenti) si ha l'ossatura e non la vita della filosofia. La comprensione intellettuale, che non è assolutamente possibile senza questi contenuti dottrinali, è realizzata in modo autentico solo con la partecipazione a ciò che può rendersi presente nelle figure del pensiero, senza essere qualcosa di oggettivo. Tutto ciò è semplice per il lettore che filosofa senza preconcetti, ma è difficile, se non addirittura impossibile, per il lettore che, soprattutto se incolto o specialista della filosofia, desidera o attende l'essenziale della dottrina. In questo caso è evidente che vuole imparare la filosofia così come si impara la chimica o la grammatica.

Certo, non si può filosofare senza imparare; ad esempio è necessario conoscere il linguaggio, le figure del pensiero, sperimentare la fatica dell'intelletto, ma il filosofare incomincia solo quando, raggiunta la padronanza di queste figure, ossature e dottrine, inizia quel movimento che, pur restando legato al motivo conduttore da

esse indicato, ha la sua dimora solo nell'autopresenza del proprio essere.

Nello stesso filosofare sono possibili molte dottrine che tra loro hanno solo qualche punto di contatto o addirittura si contraddicono. La padronanza filosofica esige un dominio su tutte (ma, evidentemente, questo è un compito infinito che una sola testa non è in grado di esaurire). Il punto di contatto del loro senso non è nella dottrina stessa, ma nella direzione a cui conduce il movimento che in essa si articola.

Pertanto si rifiuta ciò che appartiene alla filosofia autentica, la cui forza non è da cercarsi nei pensieri stabiliti, nell'immagine, nella forma, nella figura intellettuale e nella concretezza dell'intuizione, perché tutto questo ha solo un valore strumentale, ma in ciò che rende possibile il compimento attraverso l'esistenza nella sua storicità. Questa filosofia, infatti, è la filosofia della libertà e pertanto si realizza all'interno dell'illimitata volontà di comunicazione. Come tale non può arrestarsi ad un oggetto, non può trovare soddisfazione in un'opera del pensiero, e non può accontentarsi di un sapere qualsiasi.

b) Le obiezioni che si muovono contro i motivi dottrinali di fondo sono rilevanti perché consentono di chiarire meglio, a livello logico, detti motivi (appartiene, ad esempio, a questo tipo di obiezioni la richiesta di una maggior chiarezza a proposito della contraddizione in un processo dialettico), ma non servono a comprendere o ad attaccare il senso di questo filosofare.

Si colpisce invece nell'essenza quando attraverso i motivi di fondo della dottrina, quindi ancora una volta attraverso le dottrine, si giunge all'origine della volontà esistenziale che in esse si trasmette, oppure quando inizia quella « lotta di forze » che si incontrano nella comunicazione raggiunta e che si possono respingere in una comunicazione più profonda, ma in maniera tale che, pur restando l'una estranea all'altra, nell'urto rimangono legate secondo una modalità che le distingue da tutte le forze empiriche in lotta.

c) Attraverso la non-oggettività dell'essere che traspare nella chiarezza di ciò che è pensato oggettivamente si incontra, come dicevo, l'autopresenza della essenza autentica dell'esistenza. Infatti, il filosofare, sia nella forma originaria della purezza filosofica, sia nella conoscenza teologica della fede, si realizza dove c'è un contenuto a cui applicarsi, quindi non dal nulla, né dagli assiomi dell'intelletto. Alla domanda che chiede da dove trae origine il filoso-

XXXIII

fare, la coscienza fideistica risponde rinviando alla rivelazione che costituisce per essa il terreno sicuro, mentre la filosofia, che non dispone di simili terreni stabili e solidi, rinvia alla tradizione storico-filosofica del mondo, all'ascolto di ciò che dal singolo procede e si fa incontro. Nasce così una comunità spirituale libera da istituzioni e composta da membri di un regno dello spirito che dura già da millenni, dove ciascuno ha il compito di essere se stesso, dove nessun arbitrio è consentito, e dove vale quella verità che lega ed allontana e che in nessuna dogmatica universale può diventare definitiva per tutti. È il regno della fede filosofica vivente che si realizza solo nel singolo, nella sua esperienza, nel suo giudizio e nella ragione che si fonda sulla sua esistenza possibile. La totalità dell'uomo nel suo fondamento, e non il solo intelletto della sua coscienza in generale, è in grado di udire e comprendere pensieri filosofici.

La filosofia (quando addirittura non è considerata superflua e senza importanza) è intesa impropriamente dalla teologia come una semplice faccenda intellettuale, come un'indagine scientifica tra le altre. Con una concezione del genere, la teologia si incontrò con la concezione della filosofia accademica del secolo precedente, la quale, da parte sua, nel disprezzo della teologia (che noi assolutamente non condividiamo), pretendeva di essere una « visione scientifica del mondo », capace di soddisfare ad un tempo la « conoscenza scientifica » e i « bisogni dell'animo ».

2. Un'altra obiezione dice che questa mia filosofia è una continuazione dell'irrazionalismo, perché nega la ragione e spinge ad un culto dell'assurdo. Alla base di questo fraintendimento c'è il fatto che il filosofare autentico coincide con l'azione della ragione, il cui impulso è di giungere ai propri limiti e di oltrepassarli per condurre tutto ciò che è nella propria chiarezza. Essa pertanto non distoglie lo sguardo dalla fatticità dell'irrazionale, dell'antirazionale, dell'incomprensibile e dell'impenetrabile. Io credo di operare, in ogni mio scritto, e soprattutto in questa filosofia, in favore della ragione che considera anche l'irrazionale e cerca di chiarirlo con la riflessione del pensiero.

Ma l'obiezione coglie un pericolo effettivo di questa filosofia. Siccome col pensiero essa si rivolge a ciò che sta prima del pensiero, a ciò che sta alla base dell'apparire, a ciò che sta oltre l'essere e il non-essere, questa operazione metodica può essere fraintesa. Allora

ciò che è pensato nella forma dello star-prima e dello star-oltre viene espresso come se fosse qualcosa di accessibile, di posseduto conoscitivamente, quasi lo si avesse tra le mani. Questo pensiero così ingannevole genera per un istante una grandissima aspettativa in ordine allo svelamento del mistero, a cui segue subito una delusione per la ragione, come se scoppiasse una bolla di sapone. Finché perdura la delusione si alimenta la tendenza che conduce alla negazione della realtà, si dà adito a sentimenti di odio e si perde ciò che solo per noi uomini è possibile. È fuori dubbio che tutto il mio filosofare è impegnato contro questo fraintendimento e non manca di smascherarne gli aspetti ovunque questi si presentano. xxxiv

3. Ci sono poi delle accuse che, pur riferendosi alla stessa cosa, sembrano tra loro opposte, esse infatti intendono questa filosofia o come una teologia camuffata, o come il vecchio illuminismo.

Secondo la prima accusa io sarei un teologo non-autorizzato: ciò che chiamo metafisica sarebbe in realtà teologia. Non avrei altro atteggiamento di fondo se non la distruzione del mio pensiero; la mia sarebbe, quindi, una falsa concezione della filosofia.

Al che io rispondo che questa concezione della filosofia non è mia, come se si trattasse di qualcosa di nuovo, ma è antichissima. L'originarietà della filosofia non deve farsi sottrarre ciò che le appartiene: la trascendenza. Un tempo apparteneva alla filosofia la parola che poi divenne oggetto della teologia e che la coscienza fideistica cristiana si limitò a impiegare e ad alimentare con quei motivi che in parte sono o possono diventare elementi del filosofare, nella misura in cui si presentano senza rivelazione alla ragione stessa.

Per la mia filosofia, quindi, è essenziale la distinzione dalla religione, ma distinzione non significa negazione, opposizione o disprezzo, ma significa incontro tra filosofia e religione, perché quest'ultima esprime quella realtà delle origini che non può essere indifferente al filosofare. Identificare la filosofia con la religione è dunque un malinteso, perché le due discipline sono sì connesse, ma solo nel senso ampio che ad entrambe interessa la serietà dell'eterno. Parlare di filosofia religiosa significa voler nascondere il fatto che la religione si presenta sempre come religione ecclesiastica fondata sul culto comunitario, sulla preghiera, sull'azione dei preti, mentre la filosofia, come tale, è cosa che riguarda il singolo che « fa scuola » qua

e là, e come patrimonio dottrinale di sette o come disciplina che forma i giovani cessa di essere filosofia.

xxxv Fa da guida alla moderna filosofia cristiana una forza che non è filosofia, ma religione ecclesiastica che si esprime essenzialmente nella teologia. In essa si fa passare per filosofia qualcosa che è fondamentalmente diverso dalla filosofia originaria. La filosofia cristiana, nonostante la sua attività di pensiero, è priva di un autentico fondamento filosofico, per cui agli occhi della vera e propria filosofia non può che apparire senza forza. A sostenerla non è il pensiero razionale dell'esistenza, ma quell'altra serietà che è propria della religione ecclesiastica; essa, pertanto, possiede una riserva fuori di sé, la sua garanzia è altrove, il rischio, che non abbandona mai il filosofare, è ad essa ignoto, per questo il tono e la voce del suo pensiero non riescono a raggiungere chi filosofa autenticamente. Pur nell'avversione razionale, estetica e spirituale, essa sembra assumere le forme di pensiero che sono proprie del filosofare di volta in volta contemporaneo, a cui sottrae il proprio sangue e ne deruba la forza. Senza entrare decisamente nella polarità che caratterizza il rapporto tra filosofia e fede rivelata, possiamo dire che le cose vanno altrimenti presso quei grandi filosofi cristiani che rispondono al nome di Agostino, Anselmo, Cusano per i quali non valgono le osservazioni che qui abbiamo fatto.

Nell'odierna situazione spirituale è inevitabile che si giunga a questa semplificazione: la filosofia è la filosofia, la religione è la religione. La filosofia non può mai sostituire il contenuto della religione, così come la religione non può mai appropriarsi dell'origine autosufficiente della filosofia.

La filosofia è il pensiero che ci consente di accertare la nostra origine, l'autenticità delle cose, la nostra genesi, l'incondizionatezza, il fondamento delle nostre decisioni; essa è dunque il pensiero con cui ci poniamo questi interrogativi, ne verifichiamo la certezza, ne chiariamo il senso e i criteri. Ma la vera filosofia rimane aperta come chiarificazione sistematica del nostro sapere fondamentale che è, per così dire, il quadro di ciò che noi siamo e di ciò che è per noi. La filosofia chiarisce i limiti e le origini di tutto ciò in cui e attraverso cui noi sappiamo e realizziamo qualcosa che è sempre determinato.

La seconda accusa (che in fondo è identica alla prima, ma proviene dagli atei che si considerano « moderni ») dice, su per giù, che

io sono un illuminista senza possedere la radicalità che è propria dell'illuminista. Chi filosofa veramente dovrebbe procedere senza trascendenza e attenersi, nel sapere filosofico, alla pura presenza dell'immanenza. In me ci sarebbe invece un falso residuo che mi fa deviare ogni volta che mi trovo dinanzi alle conseguenze ultime. Mi mancherebbe il senso della profondità dell'esserci e quindi il senso dell'attuale situazione del mondo. Per questo, presso di me, tutto si indebolisce e si arresta a rappresentazioni accomodanti e armoniche. Anche il superfluo deismo dell'illuminismo, sarebbe da me impiegato senza efficacia. XXXVI

A questa accusa rispondo che sono illuminista come Platone e Kant sono le espressioni più alte delle due più grandi epoche illuministiche dell'Occidente, che, come dice Kant, non erano epoche illuminate (che non ci sono mai state), ma epoche dell'illuminismo, cioè degli sforzi più robusti e più coscienti messi in atto per uscire dallo stato di « inferiorità da imputare a propria colpa » e per giungere dall'oscurità alla chiarezza. Filosofando, facciamo professione di illuminismo e siamo entusiasti del nostro compito. In un'epoca che spiritualmente sembra riaffondare in un'oscurità di false mistificazioni, in un caos di superstizioni e, in particolare, nella superstizione tecnicistica della scienza e delle ideologie che si presentano come scienza (almeno nell'ampio orizzonte della pubblicistica letteraria) è nostro compito tenere libera la via dell'illuminismo, per quanto è nelle nostre possibilità.

Poiché il mio pensiero, pur appartenendo all'illuminismo, ha sempre e consapevolmente rifiutato il cattivo e falso illuminismo, ritengo che le accuse specifiche sopra formulate debbano cadere.

La radicalità dell'illuminismo risiede nella distinzione, tanto difficile da operare, tra scienza e filosofia; questa distinzione, che di fatto è stata conquistata negli ultimi secoli, corre sempre il pericolo di essere smarrita. Il suo scopo è di consentire alla potenza di entrambe di farsi strada in un contesto di reciproca e pura alleanza. La distinzione, sempre difficile da eseguire, è in sé un passo nel processo dell'illuminismo, del libero pensiero che coglie e approfondisce la natura delle cose e se stesso.

Chi si muove al di fuori del rapporto esistenza e trascendenza e si fa forte della pura immanenza non dà eccessivo valore alla realtà di ciò che è presente, perché non trova la profondità dell'esserci nel rapporto che si instaura con la trascendenza, ma nella sua mera da-

tità del « qui » e dell'« ora »; in tale modo egli appiattisce l'esserci o, tutt'al più, lo arricchisce di demoni che, davanti alla trascendenza, svaniscono come fatue immaginazioni. L'attuale situazione del mondo mi sembra sia compresa con maggior chiarezza quando le misure e gli orizzonti parlano con la voce che proviene dall'*Umgreifende* della trascendenza, piuttosto che con quella asmatica dell'intelletto che, con ostinazione o disperazione, riduce presuntuosamente la situazione del mondo a mera realtà concettuale. Da ultimo, l'accusa di concludere con armonizzazioni di tipo idealista, — e questo a proposito di una filosofia che parla di situazioni-limite e di naufragio come punto finale dell'immanenza! — misconosce la possibilità della quiete a partire da quel fondamento a cui la filosofia conduce e da cui scaturisce. Anche se ho sempre rifiutato ogni tipo di armonizzazione, questa accusa nasce da chi avverte nel mio pensiero qualcosa che percepisce malvolentieri e quindi chiama con un falso nome. A questo proposito faccio notare che la mia filosofia, così come non è una filosofia illuminata ma una filosofia dell'illuminismo, allo stesso modo non è una filosofia acquietata, ma un filosofare che tende alla quiete da cui procede come da una condizione esistente da tempo immemorabile.

4. C'è poi una strana obiezione secondo la quale in questo filosofare si avvertirebbe una pretesa che non si traduce in richieste determinate, e che pertanto diventa insostenibile. Si tratterebbe di un ethos che non diventa morale e che, nel darsi incondizionatamente, si sottrae alla verifica. Si avrebbe a che fare con una serietà che, pur non possedendo alcun riscontro nel mondo, vorrebbe tuttavia penetrare nelle più intime decisioni della vita (come, ad esempio, si può vedere nelle antiche e irrealistiche concezioni dell'amore, dell'erotica e della sessualità). Nel tutto ci sarebbe una nascosta intolleranza.

Con questa obiezione si constata giustamente che l'apertura delle mie esposizioni, in cui non si riscontrano né norme formulate, né leggi, è portatrice di una incondizionatezza. Ma la pressante e inesorabile richiesta che nasce dall'interiorità del lettore, e che in questo filosofare è suscitata senza essere direttamente espressa, viene scambiata con una presunta intolleranza esercitata dall'esterno ad opera di un pensatore che, in questo caso, sono io. Ora, la mia filosofia può effettivamente risvegliare quella voce interiore che è così potente, eccitante e capace di rendere felice, ma non può anticipare ciò che

quella voce annuncia nella concreta situazione storica. Il mio filosofare è quindi il filosofare più tollerante che si possa concepire perché di fatto libera la libertà dell'esistenza possibile opponendosi alle pretese dell'apparente libertà dell'arbitrio e della violenza.

L'obiezione può presentarsi anche in questa forma: poiché questa filosofia non possiede alcuna oggettività universalmente valida e quindi alcun contenuto e alcuna stabilità a cui potersi attenere, nella sua negatività diventa una dogmatica dell'antidogmatico.

Da parte mia dico che appartiene all'essenza del mio filosofare la tendenza costante a superare la non-verità di fondo del nostro esserci pensante che ha come sua ultima conseguenza lo smarrimento della nostra soggettività; infatti, nell'oggettività stabilita di un essere assoluto, nella concretezza di ciò che è stato percepito e determinato dal pensiero, noi, come soggetti, potremmo liberarci di noi stessi e risolverci, in un modo esistenzialmente rovinoso, in quella vuota coscienza in generale che è propria della verità come oggettività. Il superamento di questa non-verità di fondo non avviene per affondare nella mancanza di terreno, né, tanto meno, per scadere in una soggettività arbitraria e priva di punti di riferimento, ma per giungere mediante le operazioni filosofiche fondamentali, nell'*Umgreifende* che può chiarirsi solo in quanto è ad un tempo nell'oggettività e nella soggettività, e poter così portare alla presenza, nella scissione di soggetto e oggetto che prevede il reciproco e costante relazionarsi di uno all'altro e non di uno senza l'altro, i contenuti dell'essere. xxxviii

Sembra che a partire dallo stesso fraintendimento l'obiezione si traduca in quello opposto che la forma filosofica dell'affermazione nella non-affermazione non è in grado di comprendere. Secondo l'obiezione, questa filosofia del naufragio condurrebbe o in una tollerante assenza di terreno dove tutto si appiattisce nella neutralità dell'indifferenza, oppure in un nichilismo intollerante che si volge aggressivamente contro l'oggettività, la stabilità e l'ordine. Ora, che né l'uno né l'altro possano essere gli esiti di questo pensiero lo dimostra tutto il mio filosofare che, alieno dalla debolezza del neutralismo, non si sottrae alla sollecitazione e all'inquietudine determinate dal continuo esser colpito e dal valutare prudente che è stato tramandato. Da esso nasce la volontà per l'ordine e il rispetto per la tradizione e per l'autorità. Ma l'una e l'altra cosa riescono sgraditi a chi muove quell'accusa; l'inquietudine disturba perché toglie la spensieratezza, il rispetto che nasce in quella inquietudine dispiace perché mette

sotto accusa l'ordine sussistente delle convenzioni, delle apparenze, del « come se » con cui si vorrebbe vivere.

Da ultimo quest'accusa di intolleranza nascosta, con cui ci si oppone alla presunta violenza che scaturirebbe dal mio filosofare, è contenuta in queste domande dalla strana forma paradossale: una filosofia che evita tutte le assolutizzazioni, assolutizzando il principio che dice di non-assolutizzare, non diventa essa stessa una posizione tra le altre? La pretesa della ragione non è allora dittatoriale come tutte le posizioni dittatoriali da essa rifiutate? La tolleranza aperta a tutto non è a sua volta intollerante nei confronti dell'intolleranza? La pretesa della libertà non è violenza spietata contro chi non vuole alcuna libertà? L'esigente volontà di comunicazione non è rottura di comunicazione nei confronti di chi vuol rompere la comunicazione? Il completo isolamento non è la necessaria conseguenza di chi cerca il legame con tutto? Il mio filosofare che tende a mettersi in comunicazione con tutti gli sforzi che si compiono nel nostro tempo non è di fatto il più solitario?

Queste domande nascono tutte dallo stesso espediente dialettico. Ma, se sono solo un gioco razionale, esse respingono la possibilità di una caduta di questa filosofia là dove questa assolutizza le sue mere proposizioni e dove traduce le proprie affermazioni e le proprie indicazioni in enunciati di immutabile esattezza. Allora la libertà e la necessità dell'azione di pensieri totalizzanti sono annullate dall'esistenza storica che li pensa, e lo svolgimento del mezzo di comunicazione si traduce impropriamente nel vuoto di una dottrina che pretende di valere in se stessa.

Il problema della possibilità della polemica filosofica.

In filosofia le risposte alle obiezioni e alle accuse lasciano insoddisfatti. Infatti le proposizioni formulate in termini universali non lasciano più comprendere la forma personale di quelle motivazioni che, nello scontro delle forze, consentiva ad esse di mantenere il loro peso. Per volgersi polemicamente contro un pensatore o per recepire il suo attacco è necessario che l'incontro sia adeguato, tale cioè da coinvolgere la totalità del suo essere e la specificità delle sue singole proposizioni. Oggi, poi, che l'eterna verità del filosofare cerca nuove forme di manifestazione, sollecitata in questo anche dalla nuova

chiarezza raggiunta con la distinzione tra scienza e filosofia, questa difficoltà diventa un problema di prim'ordine.

Quando la filosofia è colta nella sua indipendenza e nella sua differenza dalle scienze, con le quali tuttavia continua a mantenere un legame, si impone il problema relativo ai metodi della polemica filosofica, perché le vie della discussione scientifica e quelle del confronto filosofico si scindono. Sulla base della « coscienza in generale », che accomuna tutti coloro che discutono restando indifferente alla personalità di ciascuno, è possibile conseguire in maniera vincolante l'esattezza oggettiva, e la discussione ha così un risultato. Sui sentieri del confronto filosofico, invece, si annuncia qualcosa che dall'esistenza possibile del pensante non può essere compreso senza un esplicito riferimento al carattere personale del singolo che vale in quanto rappresentante di forze spirituali che, incomprensibili da un punto di vista oggettivo e universalmente valido, solo in questa xl lotta si chiariscono, si evidenziano, si legano e si respingono.

È degno di nota constatare che, mentre in sede scientifica ci si interessa alle pubblicazioni maggiori, mentre si scorrono velocemente quelle minori, e nel complesso si presenta un lavoro comune in cui anche il più piccolo offre il suo utile contributo, in filosofia è tutto l'opposto. A prima vista sembra che il discorso filosofico sia più o meno quello scientifico, dal punto di vista del contenuto sia l'uno che l'altro danno l'impressione di avere la stessa tematica, di appartenere alla stessa competenza tra le facoltà accademiche, e di poter interessare rispettivamente solo un circolo ristretto. Da parte mia ritengo che i « filosofi » di oggi si leggano l'un l'altro molto meno di quanto non facciano gli specialisti delle scienze nel loro campo. C'è senz'altro la convenzione di una ricerca comune che si realizza nei congressi e nelle riviste. Ci si è abituati a discutere di « progressi » conseguiti, di nuove scoperte e di nuove conquiste, come se si fosse percorso una comune e grande via di lavoro simile a quella delle scienze. Ma forse, come sempre accade, si è parlato molto di più di quanto in realtà non si sia fatto. Noi assistiamo ad un esercizio di monologhi e di discussioni convenzionali in forma di monologhi paralleli, o a comunità di piccoli gruppi che, quando si notano, danno nell'occhio un momento e poi subito si sciolgono. Da che cosa dipende tutto questo?

Se, di fronte alla polemica casuale, caotica e compiacente dei nostri giorni, dovessimo interrogare la storia della filosofia, la polemica

che si svolge tra i filosofi del passato potrebbe chiarircene il senso sia nella grandezza sia nella rovina. Studiarla è indispensabile per la stessa comprensione della filosofia. Le grandi polemiche del passato sono, almeno in parte, un modello per la loro serietà e la loro profondità, raramente per la consapevolezza del metodo, non lo sono affatto per la loro premessa scontata dell'unica verità comune e per sé sussistente (che invece vale per tutti solo a livello scientifico). Alcune di queste polemiche sono semplici contrasti di posizione, riferivisi torna utile per non ripetere nella propria polemica quegli atteggiamenti sbagliati che, dal punto di vista filosofico, non contribuiscono alla chiarezza. Per lo studio consapevole di tali polemiche, qui ci sono solo pochi accenni (nel mio *Schelling*, Monaco, 1955, pp. 283-313, ho cercato di esporre in alcuni tratti la polemica tra Schelling e Fichte, tra Schelling e Hegel).

Ma ora il rapporto coi filosofi passati è anche un confronto di idee. Infatti all'attenzione per i loro testi segue la critica e la polemica che a loro volta conducono ad una migliore comprensione. Questa critica è unilaterale e apparentemente non presenta rischi perché chi è morto non può rispondere. Essa però può costituire un elemento essenziale del nostro rapporto con loro. Noi vogliamo sapere che cosa essi hanno pensato per cogliere le loro motivazioni più profonde e, con esse, il loro contenuto autentico che non è possibile afferrare senza l'impiego della scienza storica (che serve a comprendere il senso pensato nei termini in cui è stato concepito dall'autore stesso). Il nostro compito però non si esaurisce nella difesa e nell'appropriazione del passato, ma, tramite questo, dobbiamo giungere alla nostra attuale coscienza pensante, al nostro se-stesso e al nostro volere. Nel rapporto coi grandi del passato sperimentiamo ed esercitiamo il senso della polemica filosofica, ma sempre in modo unilaterale, privo di comunicazione e problematico. La ricchezza dei loro testi potrebbe infatti essere tale da ammutolire le nostre richieste di superamento.

Dopo la pubblicazione di *Filosofia* ho cercato di cimentarmi in simili confronti di idee nei libri su Nietzsche, Cartesio e Schelling. Tra non molto spero di esporre questi tentativi in un'opera più ampia, da intendersi come esposizione assimilante e critica dei grandi filosofi del passato. Come poi, sulla base di tale esperienza, possa strutturarsi la polemica coi contemporanei, non ne ho la minima idea perché non ho ancora avuto modo di vederla realizzata.

Poiché finora in un solo caso ho osato condurre una polemica con la visione filosofica di un contemporaneo (con Bultmann), posso esprimere, se non altro, alcuni principi che hanno regolato la polemica stessa. L'esposizione è facile, la sua messa in opera mi sembra oltremodo difficile.

1. Mentre nell'ambito scientifico gli avversari, come già s'è detto, discutono nello stesso spazio delimitato dalla coscienza in generale, e sulla stessa cosa pensata da tutti in termini identici, in filosofia gli avversari sono portatori di forze che o si incontrano come parti avverse quando reciprocamente si richiamano, oppure, come se vivessero in spazi diversi, passano l'una accanto all'altra senza mai incontrarsi, perché nessuna delle due rivolge la parola all'altra.

Ma se da un lato la discussione filosofica è radicalmente diversa dalla discussione scientifica, dall'altro quest'ultima è essenziale alla prima almeno come mezzo. La discussione scientifica, infatti, anche se si occupa solo di ciò che rientra nei criteri dell'universale validità, riveste un'importanza decisiva nel filosofare dove si ha a che fare anche con queste esattezze che sono il materiale della comunicazione. La via seguita da tale discussione vuol giungere al riconoscimento della fragilità di questo materiale o alla conferma della sua esattezza. XLII

Ma poiché la discussione scientifica è solo un mezzo per un confronto di idee più profondo, la discussione oggettiva conduce a quei limiti dove diventa rilevante solo filosoficamente. Innanzitutto essa conduce al punto in cui ha luogo una divisione tra gli spiriti dovuta al fatto che uno vuole ignorare il valore assoluto dell'esattezza vincolante, mentre l'altro ritiene che sia impossibile prescindere anche quando dovesse tornare scomoda. Se poi entrambi sono d'accordo nel riconoscere il valore imprescindibile dell'esattezza razionale, il limite intrinseco a queste esattezze e la loro dipendenza dai metodi e dai punti di vista, allora intervengono nuove differenze e la profondità della divisione che separa gli avversari si rivela nella diversa valutazione del peso e delle conseguenze di tali esattezze.

Un sintomo delle differenze che si registrano al di là dello stesso piano scientifico già lo si incontra quando si tratta di stabilire che cosa si deve indagare e discutere e che cosa no, che cosa vale la pena di conoscere e che cosa no. Le scienze garantiscono solo l'esattezza, ma non l'importanza della loro conoscenza. Ciò che comune-

mente si ritiene essenziale cessa di essere tale in modo univoco e universalmente valido quando è tematizzato dalla coscienza filosofica. Da dove viene la voce che mi rivolge la parola, da che cosa sono spinto verso una più ampia conoscenza, che cosa la esige e che cosa no, sono domande a cui non posso rispondere adducendo fondamenti e prove sicure. Posto di fronte ad esse posso solo attendere che si chiariscano nel corso del filosofare, dove vale non la caparbia affermazione di un ostinato, ma il tentativo di comunicare idee-guida, di trovare indicazioni capaci di farmi comprendere perché per l'altro o per me qualcosa è essenziale oppure no, che cosa è legato a tali indicazioni e quali conseguenze ne derivano.

Indicazioni in merito si possono ottenere solo in un filosofare polemico. Ma si può anche richiamare l'attenzione sul fallimento della polemica filosofica nelle discussioni intellettuali.

XLIII La discussione intellettuale che si realizza in un'autentica lotta di forze non è mai recepita e attuata fino in fondo anche nei contrasti apparentemente più acuti. A questo proposito è degno di nota il quadro offerto dalla pubblica discussione filosofica. Non di rado un critico è apertamente legato al suo avversario, (soprattutto se questo è un filosofo creativo) perché, senza saperlo, si è lasciato assorbire dalla corrente del suo pensiero. Questo fenomeno, per esempio, è frequente nella critica condotta su Hegel sia dagli hegeliani sia dagli antihegeliani. Questa critica, che può essere interessante dal punto di vista della storia dello spirito, considerata in se stessa è inessenziale, perché non ha di fronte a sé un avversario autentico, ma solo uno apparente col quale percorre la stessa strada come se, senza saperlo e senza volerlo, fosse incatenata e imprigionata dal suo modo di pensare. In questo caso, per quanto violente siano le accuse, la discussione essenziale deve ancora incominciare. Il prigioniero vuole liberarsi dalle catene, ma invano. Oppure, nel caso egli non rappresenti alcuna di quelle forze che nascono dalla fede filosofica, la sua polemica si risolve nella semplice esecuzione di operazioni intellettuali.

Potenti movimenti filosofici pongono in primo piano la discussione condotta in termini di stretta competenza scientifica e, così facendo, la aggirano senza dare nell'occhio. Una volta che ci si è lasciati attirare sul piano della discussione scientifica, col presupposto di una comune e scientifica filosofia, si giunge a inconvenienti ancora più gravi, perché quando ci si allontana da ciò che è veramente

importante, si riconosce implicitamente come già vera la sostanza dell'avversario.

Nella consuetudine del filosofare accademico, in cui non si dà risalto ad alcuna sostanza, sembra che ciascun interlocutore ponga, alla base del dialogo, una tacita premessa in cui si presuppone un tema comune, che è poi l'oggetto del filosofare, e l'esistenza di un oggettivo e filosofico mondo della verità, in cui ognuno, chiunque sia e qualunque cosa pensi, collabora. Poiché l'oggettività razionale è il mezzo indispensabile che sta alla base di qualsiasi discorso, la critica, anche quando è superficiale, è esatta proprio in rapporto a quel mezzo a cui devono ricorrere anche le forze più profonde per potersi annunciare. Ma tale discussione si riduce spesso ad una semplice trattazione delle materie della storia della filosofia e delle infinite operazioni intellettuali che si conducono in modo arbitrario e variabile. In questo modo essa scade a livelli inessenziali e finisce per ridursi a vuota occupazione che si diverte in operazioni che non possiedono alcun legame con la sostanza. Coi mezzi di espressione che si hanno a disposizione si costruiscono discorsi che, sollecitati dall'interesse individuale e da motivazioni affettive, non significano nulla, perché vien meno l'incondizionatezza delle esistenze che proprio qui dovrebbero entrare in comunicazione; (questa svalutazione del significato della discussione deve essere applicata con prudenza alle singole discussioni, perché con troppa facilità siamo portati a servircene per liberarci da tutto ciò che non desideriamo e non comprendiamo, e quindi per giustificare in questo modo i nostri limiti). Le convenzioni accademiche possiedono un certo ordine, peraltro esteriore, solo quando non si annunciano forze efficaci e non si destano interessi essenziali. XLIV

Se la discussione che si conduce in primo piano è indispensabile, essa diventa filosoficamente suggestiva solo quando è impiegata come linguaggio di quella più profonda discussione che si realizza tra le forze. Ma come è possibile, prescindendo dall'argomentazione e dall'accordo con le forme della discussione scientifica, lasciar parlare quelle forze e interrogarle? Come è possibile indicare le conseguenze non solo del pensiero, ma anche dello stato d'animo interiore con le sue implicanze, a quanti acconsentono di percorrere insieme questa via? Come è possibile render manifesto in che modo i pensieri sono una preparazione per qualcosa d'altro?

2. Se la discussione filosofica non può essere una discussione esclusivamente razionale come quella scientifica, allora è necessario chiedersi se nella filosofia autentica è possibile, in generale, una critica e una polemica, o non forse solo una muta accettazione. L'atteggiamento critico sarebbe analogo a quello che si assume di fronte a una poesia che, analizzata con cura dal punto di vista estetico e vista conforme alle norme dell'estetica, può essere interpretata più da vicino, ma senza suscitare un confronto di idee perché, col criterio stabilito della domanda, la poesia sarebbe vera se fosse capace di suscitare in me uno slancio ascensionale, mentre sarebbe falsa se, partecipandovi, mi lasciassi da essa assorbire. In questo caso ad una filosofia verrebbero poste delle domande a cui non sarebbe oggettivamente possibile rispondere, come ad esempio: questa filosofia è in grado di risvegliare l'esistenza possibile in modo da consentirle di entrare nella realtà, oppure c'è in essa la tendenza a sottrarsi davanti alla realtà? È in grado di mostrare quella verità che agisce vincolando, oppure è un pensiero che dal punto di vista essenziale rimane nullo?

3. Se nel pensiero che come agire interiore anima il nostro essere, se nell'origine della comunicazione filosofica sono attive quelle forze che, in filosofia, parlano, si riconoscono, si attraggono e si respingono, si misconoscono e si corrompono, sorge l'ipotesi di poterle vedere direttamente. Ma ciò non è possibile (se non nell'oggettivazione mitica), perché, in ogni passo del nostro pensiero, noi ci muoviamo all'interno di tali forze e non fuori; siamo al loro servizio senza poter abbracciare con lo sguardo un mondo di forze. Il « mondo delle forze » è solo un'immagine utile ad indicare intorno a che cosa si opera nell'autentica critica della realtà filosofica^a.

Se noi puntiamo lo sguardo direttamente sulle forze, lo distogliamo inevitabilmente da un possibile oggetto. Invitare a un simile sguardo significa solo che dobbiamo cercare, oltre agli oggetti, la via che conduce all'origine del loro esser-pesanti, cioè al loro esser-reali

^a. Le espressioni « forze », « forze del mondo », « portatore di forze », essendo di carattere mitico, sono spesso fraintese. Quando mi riferisco ad esse non sto pensando assolutamente ad una ipostatizzazione gnostica. In un prossimo lavoro storico-filosofico spero di scrivere con maggior chiarezza a proposito di ciò che è inevitabilmente sentito come qualcosa di reale.

nelle forze. È troppo sbrigativo ritenere di essere già a contatto con le forze quando invece si ha a che fare solo con la forma delle vedute tra loro comunicanti. Le vedute rimangono sempre e solo in primo piano. Se considero queste vedute, che sono il termine ultimo a cui fa diretto riferimento l'espressione, come il termine ultimo della realtà, mi nascondo l'essenziale. L'importante è scorgere nelle suddette vedute ciò che non è direttamente visibile. Ma come è possibile condurre la critica e accordare il consenso quando non si tratta di cose e di rapporti tra cose oggettivamente afferrabili, ma della filosofia stessa come linguaggio delle forze?

Di fronte alla forza più profonda, alla più autenticamente filosofica, a questo qualcosa che si sente o non si sente, che non si assoggetta ad alcuna conoscenza intellettuale, e che nello spirito agisce in maniera autentica e come tale parla, sorge la domanda: c'è o non c'è nel pensiero che in generale si incontra? Vale a dire: questo pensiero ha un contenuto esistenziale o è un incantesimo? A cui segue la seconda domanda: quale forza o quali forze si impongono? Non è mai possibile rispondere a questi interrogativi in maniera definitiva. Forse si potrà caratterizzare una forza quando se ne entra in contatto o per difendersi o per appropriarsene, ma resta sempre il compito di avvicinarsi ad essa, senza sussumerla sotto un genere o una specie concettuale.

Un confronto di questo tipo ha senso solo se è in grado di spingere la domanda fino alle radici e se, dai motivi originarii che da lì provengono, è in grado di cercare i pensieri che colgono nel segno. Allora la presentazione del modo di pensare le cose da parte dell'avversario insegnerà, ad esempio, a vedere qualcosa che ha significato non in se stesso, ma come segno, sintomo, simbolo di un'es- XLVI
senziale volontà filosofica.

Questo compito non può essere realizzato dalla conoscenza universalmente valida. Per quanto si giri intorno a ciò che si cerca e si tenti di esprimerlo, esso è nei termini in cui è stato criticamente pensato, mentre in sé è, ancora una volta, una tendenza che proviene dalla propria origine. Essa si dà nelle modalità con cui il pensiero critico l'ha concepita, mentre da parte sua rimane ancora sottoposta alla riflessione e alla domanda.

Nella vita del pensiero filosofico si manifesta una lotta di forze. Ma non dobbiamo dimenticare che nessuno è in grado di abbracciare con lo sguardo quel mondo costituito dall'organismo delle

forze originarie della verità tra loro in opposizione, così come nessuno è in grado di riconoscere, in un sapere definitivo e universale, tutta la differenza che esiste tra queste forze e quelle della non-verità e del male che distruggono l'esserci, l'esistenza possibile, la ragione e la realtà stessa. La totalità è solo un'immagine che serve ad indicare il luogo in cui noi stiamo, e da cui non possiamo assolutamente uscire per poterlo considerare realmente dall'esterno.

4. Se volgiamo lo sguardo alle forze originarie, allora abbiamo a che fare con qualcosa che anima tanto l'agire di chi pensa, quanto i contenuti del suo pensiero. Ciò che così interrogando si cerca è qualcosa di universale nell'intimità della persona.

Nel filosofare, quindi, la critica coinvolge l'uomo con la sua vita e la sua fatticità. Ciò è inevitabile perché non si può trattare il contenuto della filosofia alla stregua di un contenuto scientifico che è possibile indagare con scoperte e dimostrazioni nel progresso della conoscenza che si sviluppa nel tempo. Pertanto anche i limiti e i criteri della critica devono essere fissati e stabiliti in modo preciso. Come non si può comprendere e conoscere un uomo qualsiasi nella sua totalità, così non si può comprendere compiutamente il filosofo con la sua opera. Con lo sguardo si può penetrare, ma non abbracciare la totalità. Si possono formulare delle domande, ma non trarre delle conclusioni come in un bilancio.

Di fronte al tentativo che si realizza alle origini della penetrante critica filosofica, là dove questa sembra voler arrivare ai limiti della convinzione quasi vincolante (che peraltro non può mai raggiungere), è possibile un'obiezione che sembra annullare di colpo ogni tentativo critico. Secondo questa obiezione, che vale principalmente per i contemporanei e solo potenzialmente per coloro che sono morti, è impossibile pretendere che l'avversario rinneghi la propria essenza ed esprima un giudizio che gli paralizzerebbe la propria produttività. Goethe ha detto che non si deve ammettere ciò che contraddice le condizioni del proprio esserci. Al che si può rispondere che questa osservazione non vale perché non tiene conto del carattere signorile del filosofare. Chi filosofa infatti, va alla ricerca di ogni possibile visione, altrimenti non filosoferebbe affatto. Per lui lo spirito con la sua produttività è solo uno strumento e non lo scopo finale. Per esperienza sa che questo strumento lavora tanto meglio quanto più è animato dallo slancio del vero. Per questo chi filosofa cerca la

critica esterna, non lascia nulla di nascosto e nulla intende nascondere, desidera palesarsi nell'apertura incondizionata e fondersi, per così dire, nel fuoco della critica, per risorgere nella sua identità. O forse con ciò s'è detto troppo? In ogni caso un filosofo che esercita la critica non lo fa per annientare una persona, ma perché la vuole ricordare con la propria origine nella sua origine. La vera critica rimane comunicazione e la comunicazione non uccide. Per cogliere le origini è necessario disporsi alla comunicazione in cui non si dimentica la problematicità autentica. Ciò accade quando si è colpiti dalla verità nascosta nel fondamento. Là dove non si verifica questa condizione, vale la parola di Nietzsche: « dove non puoi amare, là devi passare oltre ».

Perciò la polemica filosofica, nel valutare una personalità, deve saper esprimere per essa inclinazione attenzione e stima, anche se poi, per scarsa acutezza, manca il bersaglio. Se invece ci riferiamo alla polemica che critica un autore senza fare il suo nome, allora ciò è conveniente finché si tratta di cose impersonali e di pubblica opinione, in caso contrario è segno di disprezzo che ne pregiudica il valore.

III.

L'ACCUSA DELLA DEBOLEZZA DELLA RAGIONE

Questa accusa si riferisce all'inefficacia della filosofia nel mondo, oppure alla particolare deficienza del mio modo di pensare. In gioco è o la ragione o l'irrazionalità della ragione che, volendo l'impossibile, non può evitare di naufragare nel nulla.

XLVIII 1. Secondo una prima accusa, la mia filosofia esprimerebbe un atteggiamento fondamentale di accettazione e di passività. In essa non ci sarebbe alcuna volontà e alcuna affermazione decisa. Essendo solo un'espressione di impotenza, è del tutto inutile attendere da essa qualcosa che non potrebbe mai essere dato. Le domande che chiedono: che cosa esiste e che cosa io devo fare?, restano senza risposta. Si tratta quindi di un pensiero disancorato dal terreno, dal grande cammino della storia e dalla fede. Come tale, esso agisce distruggendo.

La stessa accusa è mossa anche a livello personale in forma più acuta: tu non hai alcun punto di riferimento, quindi tutto sembra possibile. Rifiuti ogni forma, quindi anche tu non puoi realizzare nulla. Rimani nel tuo atteggiamento che, contemplando, si mantiene nella possibilità come un osservatore nella sua loggia. Non vuoi nulla, ma non sai neppure di non volere nulla.

Contro simili attacchi occorre chiedere: che cosa attendete voi dalla filosofia? Desiderate un dogma, un simbolo travolgente, una guida, un dittatore? Una critica del genere non nasconde, sotto l'attiva volontà di libertà, l'impulso a privarsi della libertà a vantaggio dell'ubbidienza, in un ambito dominato da potenti valori, dove la vera forza non è il frutto di un'autoaffermazione, ma è per così dire

mutuata da quei valori? Una simile aspettativa non finisce col tradursi in una richiesta che pretende di vedere Dio nella forma delle istanze umane, nell'ubbidienza incondizionata all'autorità esigente di questo mondo, nella cieca obbligazione fideistica? La filosofia non diventa per costoro il surrogato che ci si può scrollare di dosso nella situazione desiderata?

O invece si vuole dalla filosofia ciò che essa deve proprio impedire quando agisce per la verità dell'uomo nella sua storicità? Si vuole forse vivere in maniera inautentica in base a qualcosa di oggettivo o di soggettivo a cui potersi appellare e da cui risulti in termini logicamente vincolanti, che cosa si deve fare nella situazione presente? Si pretende forse che la filosofia sia come le scienze che offrono i mezzi tecnici (anche se non lo scopo) di un agire?

La filosofia potrebbe accordarsi con la volontà di ubbidienza solo nell'istante in cui nega se stessa, ossia quando, «partendo dalla libertà rinuncia alla libertà». Chi non trova nella filosofia il principio o la norma a cui potersi sottomettere ha cercato in essa ciò che non sarà mai possibile trovare. In filosofia si ha a che fare con la libertà che, come ragione, riconosce ciò che, nella concretezza storica, vale per essa incondizionatamente; si ha a che fare con il proprio se stesso, che, nel filosofare, giunge a sé dall'arbitrio, dall'istintività e dall'oscurità del mero esserci. La filosofia esige che chi la segue trovi se stesso con retta intenzione, e con la chiarezza della ragione si disponga ad esser donato dalla trascendenza alla propria libertà. Come forma di comunicazione del pensiero, la filosofia può servirsi di quest'ultimo non per ottenere a forza ciò che ad essa importa, ma solo per trovare in esso conferma. Essa può ricordare e richiedere ciò che può realizzarsi nell'esistenza pensante del singolo. XLIX

Ora, per quanto riguarda quelle accuse che sopra ho formulato, faccio osservare che non possono essere confutate con le mie domande che risalgono ai presupposti delle accuse stesse, ma solo con la totalità di un uomo che si comunica in un'opera filosofica. Con ciò riconosciamo anche che, dal punto di vista filosofico, ogni filosofia che si fonda sulla libertà dell'esistenza possibile presenta inevitabilmente, per chi non vuole essere propriamente libero, aspetti simili a quelli che sono emersi in quelle accuse.

2. È possibile comprendere la debolezza e la forza della ragione dai modi indispensabili alla sua comunicazione, infatti, se da un lato

è necessario insistere sulla determinatezza del pensiero, che, senza limiti e senza lasciare nulla di intentato, prosegue all'infinito nella sua opera di chiarificazione, dall'altro è necessario portare ogni pensiero determinato in sospensione per recuperarlo successivamente secondo modalità più sicure.

La libertà della filosofia si annuncia nel pensiero che prende le mosse dall'*Umgreifende* che non è né ciò che sta di fronte (oggetto), né l'io (soggetto), ma è ciò che, manifestandosi simultaneamente in entrambi, li lega l'uno all'altro e, circoscrivendoli, li abbraccia per poi scindersi in essi e, nella scissione, ricomporsi. Da lì nasce la forza della filosofia, ma solo nell'uomo singolo, che, grazie ad essa, avverte il fondamento che lo sostiene; da lì nasce anche la sua debolezza, ma solo per l'intelletto, in quanto funzione dell'uomo che non è preparato ad essere-se-stesso nella libertà. O in altro modo: da lì nasce la forza nella comunicazione, perché a nessun ascoltatore e a nessun lettore viene anticipato che cosa egli è, e che cosa deve essere, ma da lì nasce anche la debolezza, perché col dissolversi dell'oggettività concreta e afferrabile, vien meno, in chi non è preparato, la forza di realizzazione. La filosofia oltrepassa tutto ciò che è oggettivabile e, proporzionalmente alla sua concreta pienezza, se ne appropria e lo domina criticamente. Nella comunicazione essa deve aspirare alla massima chiarezza per chi è preparato, senza, peraltro, potersi esprimere in termini che siano vincolanti per il mero intelletto. Questo è quanto cerco di rendere sempre più chiaro.

In ogni tempo la filosofia mostra la sua verità anche nella pregnanza del pensiero. Se però quest'ultima è chiarezza intellettuale, allora è evidenza non dissimile da quella scientifica, e, come tale, non costituisce l'elemento filosofico nella filosofia.

L'elemento filosofico si manifesta nell'istante in cui notiamo che è possibile trovare una precisione del pensiero anche in ciò che oltrepassa l'oggettività intellettuale. Questo lo si può vedere in Anselmo e in Kant, e, se si è avuto occasione di notarlo, anche nelle grandi filosofie, dove si cerca qualcos'altro e qualcosa di più della semplice chiarezza intellettuale. Si può osservare come, nelle relazioni trasparenti dal punto di vista razionale, la filosofia riferita vada perduta. (A questo proposito Kuno Fischer è un esempio eminente sia per la razionalità e la chiarezza della sua riproduzione, che come tale rimane utile, sia per l'assoluta mancanza di sensibilità in ordine alla filosofia stessa che, come tale, non può essere riprodotta).

Ora, noi sappiamo che il filosofare, che ha la sua autosufficienza in quei pensieri che oltrepassano il pensiero intellettuale in cui convergono tutte le scienze della natura, non raggiunge il suo scopo nel sentimento, nel discorso estetico, nelle visioni immaginarie e nella sorpresa che suscitano le parole decisive. Al contrario, la filosofia come comunicazione, per quanto sia legata al pensiero intellettuale, raggiunge il suo senso solo se esprime il proprio contenuto autentico nella trasparenza di una forma che riduce l'intelletto a mero strumento.

3. Questa forma, riscontrabile in tutte le vette della filosofia, si può trovare nella sua origine e nella sua pienezza presso i grandi filosofi. Se se ne ha coscienza, e se si possiede una certa attenzione e una certa disponibilità per essa, allora, con uno sforzo consapevole, è possibile prendervi parte. Quando mi resi conto dell'autosufficienza del pensiero filosofico, cercai di realizzarla nelle mie lezioni e quindi nei miei scritti. Negli anni successivi alla conclusione della mia « Psicologia delle visioni del mondo », quando avevo intrapreso l'attività dell'insegnamento filosofico, vivevo, con le mie lezioni, una profonda insoddisfazione spirituale. Ero consapevole dell'entusiasmo disordinato e sfrenato che nutrivo per la filosofia. Sentivo la falsità e l'eccessivo semplicismo di quelle chiare schematizzazioni intellettuali, che, com'era d'uso nelle relazioni, anticipavano un ordine presupposto. Ma solo quando mi occupai dei grandi filosofi, mi resi conto che il compito più importante da svolgere nei seminari era quello di indirizzare a ciò che è decisivo e non-riferibile, facendo in modo che il riferibile dominasse e al tempo stesso fosse portato in sospensione.

L'attenzione per la forma della comunicazione, che ancora non LI conoscevo quando compilai la mia *Psicologia delle visioni del mondo*, fu innanzitutto attenzione per la forma esteriore dell'esposizione. Sentii l'esigenza moderna, sorta nel XVIII secolo e non ancora estinta, della concisione, della chiarezza metodica, della continuità e della compiutezza delle proposizioni, senza quei vuoti e quelle lacune in cui il lettore inciampa, e senza lo stile ridondante di molte parole e di superflue incidentalità e incompiutezze. Ebbi modo di osservare come diventavo sempre più insofferente con me stesso tutte le volte che facevo il contrario di ciò che conoscevo essere esatto.

Così impiegai tutte le mie fatiche nella composizione delle frasi, nella successione delle proposizioni, negli intervalli, nell'architettura del complesso e dei piccoli gruppi di frasi. Quindi, sotto la costante critica di un amico, non esitai a riscrivere e a compilare di nuovo i vari brani, cosa questa che prima d'allora non avevo mai fatto. Il risultato fu questo libro, la cui differenza di stile, rispetto alla mia *Psicologia delle visioni del mondo* che lo precede di dieci anni, è evidente. Ma tutto questo è solo esteriorità.

Quando poi mi sembrava di aver raggiunto, nelle mie lezioni, come in un rapido colpo di mano, la precisione filosofica, questa andava di nuovo perduta, come se tra le mie costruzioni sopraggiungessero continui crolli e, tra le pietre scolpite, macerie informi. Per questo ero continuamente insoddisfatto. In questa fatica, dove è possibile realizzare qualcosa solo dopo averci molto sofferto, alla fine compresi i motivi del mio insuccesso: io dovevo guardarmi sia dalla violenta rigidità del meccanismo razionale, sia dal discorso che si lascia cogliere immediatamente. Le deviazioni erano costituite da queste due contrapposte seduzioni presenti, l'una nell'intenzione sottesa alla pura e semplice fatica del lavoro, l'altra nell'irruenza sfrenata del sentimento. Per difendermi da queste due seducenti deviazioni in cui costantemente cadevo mi attenni al metodo seguito in quelle parti delle mie lezioni in cui mi sembrava di riuscire in un modo felice.

Il mio cammino proseguì su due vie: un tempo capivo solo le opere di pochi grandi filosofi; queste mi colpivano nella loro magnificenza e nella loro irraggiungibilità e, quando con crescente amore mi rivolgevo ad esse, sentivo tutta la debolezza delle mie possibilità. Mi sembrò non trascurabile il tentativo di comprenderle meglio per poter entrare in possesso del loro «manifesto segreto». Compresi allora l'errore che commettevo quando, livellando questi testi e ponendoli sullo stesso piano, li consideravo come una serie di lavori scientifici che si implicavano reciprocamente. Ma poi ripresi un atteggiamento di cui ne avevo già sperimentato la fecondità nella *Psicopatologia*: la riflessione metodologica. Se le strutture, le forme razionali, le vie che si percorrono per seguire il pensiero di quel grande filosofare, se ciò che è stato effettivamente fatto dai filosofi potesse essere ridestato nella coscienza, come essi forse non hanno mai fatto, allora si determinerebbe in noi una comprensione del sapere che ac-

crescerebbe la nostra disposizione all'assunzione e alla critica del pensiero filosofico autentico, e che, di fronte al proprio avaro successo e al proprio frequente fallimento, possiede la critica che ripulisce.

Tra queste considerazioni metodologiche, *una* era di particolare importanza perché consentiva di comprendere la forza e la debolezza della filosofia in un aspetto essenziale già sopra discusso. Appartiene alla natura del filosofare l'impossibilità di prescindere dal discorso oggettivo e di poter pensare con chiarezza senza seguire i fili conduttori dell'oggettività che, peraltro, deve essere dissolta e fatta svanire se si vuole che l'elemento filosofico emerga e sia reso presente. La forma pregnante della comunicazione filosofica ricca di contenuto è la chiarezza di un'oggettività che poi si dissolve. Noi quindi costruiamo mentre distruggiamo la costruzione. Dal punto di vista filosofico tutto ciò è chiaro ed evidente se, lungi dall'essere casuale o, peggio, disturbato da qualche altro momento, si realizza puro nel cammino metodico. Guadagnare questo cammino era lo scopo di quest'opera, così come l'opera era il risultato esteriore di venti anni di fatiche in quel senso.

Se in questa *Filosofia* s'è raggiunto qualche risultato, questo non deve essere cercato in un insegnamento da trasmettere, ma nel movimento che, nei singoli capitoli, s'ha da attuare se se ne vuole comprendere il senso. Lo scopo che si voleva raggiungere è il riconoscimento, l'esercizio e il consolidamento di un interiore atteggiamento filosofico da cui nasce la nostra forza di giudizio che nelle situazioni concrete si manifesta non nelle conseguenze da raggiungere, ma nella cura dell'esistenza possibile che si è accertata di se medesima.

La filosofia deve essere debole là dove l'uomo pretende di assolutezzare la stabilità dell'oggettivo. Anche per questo i più grandi filosofi del passato sono ancora forti, infatti le forme e le figure del pensiero che essi, e in particolare Platone, seppero creare come mezzi del filosofare, una volta sciolte dal loro senso, offrono ancora ai posteri quell'appoggio di cui non possono fare a meno anche a costo LIII di perdere, dei motivi platonici, quelli propriamente filosofici.

4. L'accusa della debolezza accentua l'inefficacia e quindi l'indifferenza della filosofia nel mondo. « L'impotenza della ragione » viene rimproverata anche alla mia filosofia, al punto che anche chi è d'accordo con essa, ne lamenta l'inefficacia.

Gli aspetti della condizione spirituale del nostro tempo possono essere così tratteggiati:

Una volta la ragione era messa al sicuro dalla fede a cui conferiva chiarezza. Poi le forme istituzionali della fede si volsero contro la ragione. Infine, nel mondo moderno fede e ragione sembrano naufragare insieme a vantaggio del mero intelletto che si mostrò al servizio del potere tecnico e del chiasso della propaganda per tutto e per nulla.

Chi è colpito dalla parola pubblica, per un momento ha l'impressione o di essere travolto e distrutto nella corrente delle forze propagandistiche, oppure di affondare silenzioso nella palude dei discorsi condotti con serietà. L'una e l'altra cosa si verificano nella massa di chi scrive, di chi parla, di chi stampa quotidianamente ciò che è destinato sempre e solo a scomparire.

Il mondo circostante dà l'impressione di soffocare il singolo che volesse dedicarsi alla cura della verità.

Il modo di pensare della massa di coloro che sono in grado di leggere e scrivere è determinato dai letterati di successo e dai giornali. Questa, che non è assolutamente una spiritualità spregevole, almeno nelle sue espressioni più degne, non è però filosofia. Inoltre non si deve scambiare la celebrità dei nomi con l'efficacia del loro modo di pensare. Kant divenne famoso quando i francobolli tedeschi nel 1924 ne riportarono l'immagine, ma le sue opere, sebbene superassero in tiratura quelle della maggior parte dei grandi filosofi, sono a tutt'oggi diffuse in una cerchia ristretta rispetto a quella dei grandi scrittori, e il suo modo di pensare è così poco conosciuto, che persino tra i pochi esperti, esiste ancora una grande differenza di comprensione. Non si possono chiamare filosofia le notizie pubbliche che alcuni gruppi danno della loro attività (come ad esempio nella logistica) o la notorietà che le loro persone acquistano attraverso i giornali; non è una testimonianza a favore della filosofia il fatto che il loro pensiero guadagni una qualche estensione o anche solo una certa comprensione. Essi hanno anche grandi effetti, e non solo indiretti, come ad esempio in matematica, ma si tratta sempre di occupazioni accademiche per appassionati. Se si riesce ad affermare qualcosa di efficace in qualche artificiosa creazione filosofica o psicoanalitica, esso viene subito impiegato per introdurre e diffondere un nuovo modo di discorrere e di pensare.

In questo mondo è necessario che la realtà del filosofare si affermi contro il fallimento medio degli uomini che sono se stessi solo se lottano contro l'impeto delle passioni egoistiche, contro l'impulso alla violenza, contro la volontà di potenza e contro quel male che non vuole ascoltare, che rifiuta le motivazioni, che interrompe la comunicazione, che occulta ogni cosa, che non riconosce la verità, che si serve persino del discorso come mezzo di magia suggestiva e di raggiri, e che nei momenti decisivi rende capace di inventare e di compiere qualsiasi delitto. La serietà della filosofia deve affermarsi contro l'infondatezza sottesa all'onnipresente saggezza letteraria, come appare nello spazio della « formazione culturale ».

Questa è una serie di aspetti che non si possono negare, ma non sono gli unici. Assunti globalmente e in assoluto non sono più veri. La nostra tendenza, disperatamente incline a considerarli assoluti, genera dentro di noi uno scoraggiamento che non ci consente di vedere altro. Ma come in ogni situazione è possibile ingannarsi a proposito della realtà, così, a maggior ragione, ci si può ingannare a proposito delle possibilità.

La filosofia può affermarsi? Dobbiamo forse rinunciare alla via della ragione e quindi alla realizzazione di un essere-umano ideale perché la meta non è mai raggiunta, neppure dall'individuo migliore, se non per un momento? Dobbiamo forse prendere in considerazione gli spunti che provengono dall'altra possibilità e con ciò tradire, quando vediamo in primo piano quel chiasso, quelle macchinazioni e quelle forme di disumanizzazione?

Già il minimo del possibile, possibile nonostante tutto, è grande se il mondo che ci circonda fosse animato nella sua totalità dall'esser-se-stesso di ciascuno, allora l'incontrarsi felice dei singoli che, non per motivazioni patetiche, né per un effettivo giuramento, entrano in rapporto tra loro, potrebbe opporre resistenza. « La verità allora incomincerebbe a moltiplicarsi ».

Dove il totalitarismo non costringe ancora a trasformarsi in maschere e funzioni, il singolo può mostrarsi senza veli e può tendere seriamente a quel sapere in cui si sa quello che si dice.

Gli aspetti peggiori aumentano la felicità che nasce quando si trova ciò che li contraddice e tiene loro testa; rafforzano inoltre la volontà che ci invita a non entrare con l'animo in quel piano su- LV
perficiale in cui purtroppo siamo costretti col nostro esserci esteriore; infine, in quell'unico ambito di forza che rimane, anche se piccolo,

sollecitano il desiderio di lasciar trasparire all'esterno il proprio agire interiore.

Certo è necessario conoscere gli avversari anonimi, e, invece di negare fanaticamente la realtà, è necessario osservarla per scoprire i limiti della sua potenza e lo spazio della propria libertà.

Chi filosofa non può non riconoscere la parola di Kant dove dice che sarebbe meschino appellarsi all'esperienza là dove il proprio agire, con le sue conseguenze, può produrre o cambiare l'oggetto dell'esperienza.

Ciò che nel mondo si è imposto con un'efficacia universale non costituisce per questo il criterio unico della verità. Non c'è ancora stata una filosofia « che abbia dominato il mondo » senza una completa trasformazione e senza la perdita del suo senso originario. Il lavoro della filosofia si realizza nell'agire interiore del singolo con se stesso. A lui si volge il pensatore con l'intenzione di realizzare, nell'ascolto e nell'annuncio della parola, un rapporto di partecipazione e di comunione. Per questo è inestinguibile la fede che anima l'azione presente e quella futura dell'autentico filosofare, che però non è in grado di predire, né tanto meno di pianificare, il come, il dove, e l'attraverso chi. Questa fede trova conferma nella certezza che ha dato, che continua a dare e che darà agli uomini quelle cose che hanno la propria dignità e la propria verità nel mondo della ragione in cui non cessano di valere.

Contro la pusillanimità e contro gli aspetti della diffusa pubblicità c'è la forza della coscienza della verità che, se ancora non è posseduta, è però già presente nella ricerca che vi si dirige.

Chi sente indebolire dentro di sé la ragione la ritrova nella grandezza della sua tradizione dove gli rivolge la parola senza autorità. Nel mondo potrà scorgerne la debolezza, ma in sé ne sperimenterà la potenza come miracolo di chiarezza e di chiarificazione. In questa ragione incontrerà gli uomini e li amerà, soprattutto quelli più importanti perché degni di fiducia e di attendibilità. Non gli si porrà il problema se stare con o contro la ragione, e se la ragione è in grado o meno di cambiare il mondo; la ragione, infatti, è come la verità, perché è la condizione di ogni verità che, incomprensibilmente, mi si annuncia nella realtà storica; come tale dimora solo in me, e precisamente quando l'afferro o la trascuro, quando mi perdo o nell'essere raggiunto ciò che per me esiste come storicità che, come tale, diventa vera solo attraverso la ragione.

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

La nostra situazione come punto di partenza del filosofare. 1

Se mi domando: che cos'è l'essere? Perché esiste qualcosa e non il nulla? Chi sono io? Che cosa propriamente voglio? Allora è evidente che se mi porgo simili domande non mi trovo in un inizio originario, ma in una *situazione* in cui mi scopro proveniente da un passato.

Destandomi alla coscienza mi colgo in un mondo in cui mi 2
oriento; avevo compreso cose che poi di nuovo avevo lasciato cadere; tutto era evidente, senza problemi, pura presenza. Ora, con mia grande sorpresa, mi domando che cosa esiste veramente, tutto infatti è passeggero; io non ero all'inizio e non sono alla fine. Eppure, situato tra l'inizio e la fine, domando dell'uno e dell'altra.

A questa domanda vorrei dare una risposta capace di offrirmi un *punto di appoggio*. Infatti, nella coscienza della mia situazione, che non comprendo completamente e non posso penetrare nella sua origine, mi sento oppresso da un'angoscia indeterminata. Posso coglierla solo nel movimento in cui io con essa mi dissolvo in una costante trasformazione che conduce da una oscurità in cui non esisteva in una oscurità in cui non esisterò. Mi preoccupo delle cose e dubito che esse abbiano una qualche importanza. Lascio che il dissolvimento segua il suo corso e mi spavento all'idea che qualcosa sia perduto per sempre se ora non lo colgo e non so che cosa sia. Io cerco l'essere che non si risolve solo nello svanire.

Mi sembra che debba poter dare alla mia domanda una risposta che mi dica, *in termini universalmente validi, che cosa esiste*, e mi faccia capire perché mi trovo così nella mia situazione e che cosa, in

essa, interessa alla totalità e a me. La risposta che mi si presenta è un'oggettivazione dell'essere, su cui potrei essere informato come sull'organizzazione del cosmo. Ma una simile teoria sarebbe solo qualcosa che, accanto ad altri oggetti, assumerebbe per me una particolare evidenza nella mia situazione, senza per questo interrompere il suo inarrestabile dissolvimento. Se volessi attenermi a qualcosa che pretendesse di essere l'essere oggettivamente conoscibile, potrei farlo alla sola condizione di dimenticare me stesso. In questo caso diverrei anch'io oggetto tra gli oggetti. La mia situazione non sarebbe più rappresentata da quel cammino i cui pericoli, non esattamente identificati dalla coscienza, sono presenti all'inizio solo come angoscia, ma sarebbe rappresentata da qualcosa di deducibile in cui io mi posso compartire esattamente perché conosco il principio e il fine.

Eppure, in questo illusorio evadere dalla situazione non ci si può dimenticare completamente di sé. Per un momento potrei senz'altro abbandonarmi e farmi imprigionare dai legami dell'oggettività conosciuta che sussiste e accade anche senza di me. Ma se poi questa oggettività mi diventa problematica, allora, in uno stato di smarrimento, mi ritrovo di nuovo davanti a me stesso in quella situazione iniziale che mi accompagna in ogni mia trasformazione. Se non *oso essere me stesso* nella comprensione e nella decisione, rimango tra l'inizio e la fine nell'angoscia del non-essere. Al mio destarmi vivo allora una duplice esperienza in cui mi rendo conto che, nella mia situazione, l'altro esiste come qualcosa che mi è estraneo, e che c'è e si realizza anche senza di me, esso è reale e resistente così come reale e libero sono io nel mio scegliere e nel mio apprendere.

Invece di conoscere che cos'è l'essere in cui tutto è, in questa esperienza, la mia conoscenza oggettiva si limita all'ente che nella mia situazione mi viene incontro. Devo conoscere le cose che sono nel mondo in cui mi oriento e, per quanto possibile, devo dominarle. L'orientazione nel mondo mi si presenta come chiarificazione della situazione che progredisce indefinitamente nella direzione dell'essere come essere-oggetto.

Se però, nella comprensione della situazione nella sua totalità, penso di esaurire il sapere che riguarda il mondo, sì da potermi avviare verso il sapere dell'essere in generale, allora non raggiungo alcun fondamento perché l'essere della situazione non è l'inizio del-

l'essere, ma solo l'inizio dell'orientazione nel mondo e del filosofare. La situazione procede da qualcosa che c'è prima e possiede una profondità storica; come tale non è mai definita e conclusa, ma nasconde in sé la possibilità e l'inevitabilità del futuro. Per me è l'unica forma della realtà perché ospita il mio esserci. Partendo da essa il mio pensiero vi ritorna, perché solo lì esiste quell'immediatezza che è presenza e unica certezza.

Se penso solo alla mia situazione e in modo diretto, allora mi limito ad abbozzare schemi, rispetto ai quali, la realtà della mia situazione è sempre differente e più ricca. Essa non è mai pura immediatezza, perché, in quanto divenuta, porta in sé realtà passate e libere decisioni; in quanto presente, mi fa respirare nelle possibilità del futuro. Non la si può mai ridurre ad uno schema universale, anche se è possibile abbozzare le sue strutture universali e intenderle come lo schema di un'analisi dell'esserci, perché nella sua essenza essa è, di volta in volta, l'attuazione storicamente mediata dell'apparire dell'essere.

Potrei penetrare la situazione e averne presente l'origine e il possibile futuro solo se mi trovassi di fronte ad un essere che, alla fine dei giorni, potesse essere abbracciato dallo sguardo come un mondo chiuso nel suo inizio e nella sua fine. Ma nella situazione in cui mi trovo sono ancora alla ricerca dell'essere, ed è proprio per questo che faccio qualcosa nell'ambito di ciò che accade. Dalla mia situazione volgo lo sguardo ad altre situazioni trascorse, ma questo sguardo si perde sempre in un'oscurità indefinibile.

Non posso cogliermi in maniera soddisfacente nella mia situazione 4
partendo da presupposti noti, dalla realtà storica conoscibile o dal mondo, così come non posso cogliere il mondo partendo dalla mia situazione. Il filosofare che parte dalla chiarificazione della situazione rimane in movimento, perché la situazione stessa non è che movimento incessante come accadere cosmico e come decisione attraverso la libertà. Per quanto sia determinato nel dettaglio, il filosofare, come del resto la situazione, rimane incompiuto nella sua totalità. Se assumo la chiarificazione della situazione come punto di partenza per il filosofare, allora rinuncio a spiegazioni oggettive la cui pretesa è di dedurre da principi tutto l'essere come essere unitario. Tutte le costruzioni oggettive del pensiero hanno solo una funzione che è sempre particolare.

Quando nella situazione mi desto sorpreso alla coscienza di me stesso, pongo la domanda relativa all'essere. Trovandomi nella situazione come possibilità indeterminata devo *cercare l'essere* per trovare veramente me stesso. Eppure solo nel naufragio di questa ricerca, che voleva trovare l'essere puro e semplice, giungo al filosofare. Si tratta del *filosofare che parte dall'esistenza possibile* e che ha per metodo il *trascendere*.

PARTE PRIMA
LA RICERCA DELL'ESSERE

Concetti universali e formali dell'essere (essere-oggetto, esser-io, essere-in-sé).

Concepire l'essere equivale a tradurlo immediatamente in un essere-determinato. Alla domanda che chiede che cos'è l'essere si offrono quindi *molti tipi di essere*: il reale empirico nello spazio e nel tempo, il morto e il vivo, cose e persone, strumenti e materie estranee, pensieri che valgono per il reale, costruzioni apodittiche di oggetti ideali come quelli matematici, contenuti fantastici, in una parola: l'oggettività in generale. L'essere che trovo nella situazione è per me *oggetto*.

Io, invece, sono differente. Non sto di fronte a me stesso come di fronte alle cose; io sono colui che interroga, colui a cui si offrono come risposte questi modi oggettivi dell'essere, colui che sa di essere quello che interroga. Anche quando, volgendomi a me stesso, mi oggettivo, sono sempre colui per il quale divento oggetto; permane dunque un *esser-io*.

L'essere come essere-oggetto e l'essere come esser-io sono i primi 5 modi d'essere che si impongono nella loro essenziale distinzione. Fra gli oggetti ci sono ovviamente le persone che, per sé, sono io-esistente nei cui confronti io posso diventare oggetto, così come posso diventarlo quando mi considero oggettivamente nel mio esserci. Ma nell'esser-io c'è un punto in cui l'io come oggetto e l'io come soggetto, nonostante la scissione, sono tutt'uno.

L'essere delle cose non sa nulla di sé, mentre io, come soggetto pensante, so di esso. Se considero questo essere indipendentemente

dal suo essere-oggetto per un soggetto, e quindi non come fenomeno di qualcos'altro, allora lo chiamo *essere-in-sé*. In-sé non mi è accessibile perché, nell'apprenderlo, lo traduco in un oggetto. Un essere che sia per se stesso, e in cui essere ed essere-saputo siano tutt'uno, lo conosco solo in me. Come essere, sono radicalmente diverso dall'essere di tutte le cose, perché posso dire: « io sono ». Se però mi oggettivo nell'empiricità del mio esserci, allora non sono più « io » in se stesso. Finché mi concepisco come oggetto, non so chi propriamente io sia. Dovrei cogliermi secondo una modalità che non appartiene al sapere conoscitivo, e anche allora mi rimarrebbe assolutamente estraneo l'essere-in-sé delle altre cose.

Se scompongo l'essere in essere-oggetto, essere-in-sé ed essere-per-se-stesso, non ho per questo tre modi d'essere che sussistono l'uno accanto all'altro, ma i poli dell'essere, inscindibili tra loro, in cui mi trovo. Posso propendere a *considerare uno dei tre poli come l'essere vero e proprio*; allora: o costruisco un-essere-in-sé come unico essere, senza badare che, così facendo, l'ho già tradotto in oggetto per me; oppure costruisco l'essere come oggetto per me, senza notare che, in questa trasformazione di tutto l'essere in fenomeno, l'essere-oggetto deve essere fenomeno di qualcosa e per qualcosa; o, infine, costruisco l'essere-per-sé facendo dell'io come soggetto la realtà ultima, senza osservare che sono dinanzi a oggetti sempre e solo in una situazione, quale coscienza ordinata alla ricerca all'essere-in-sé. L'essere, come essere oggetto, mi è dato in quella varietà e in quella inesauribile ricchezza che corrisponde al mondo del conoscibile. L'essere, come essere-io, di cui siamo immediatamente coscienti senza peraltro poterlo concepire, è conosciuto solo se è oggettivato nell'empiricità del suo esserci, quindi quando non è più propriamente io.

6 L'essere, come essere-in-sé, è inaccessibile alla conoscenza ma, come concetto-limite, è necessario al pensiero, perché consente di problematizzare tutta la conoscenza oggettiva; esso infatti relativizza e riconduce all'ambito fenomenico quell'essere-oggetto che fosse impropriamente assolutizzato e scambiato per l'essere autentico.

Non è dunque possibile fare di un essere l'essere vero e proprio. Dei tre, nessuno è l'essere assoluto, così come nessuno è senza l'altro, perché ciascuno è un essere nell'essere. *Ma la totalità di questo essere non la troviamo*. Essa non è né il genere comune che comprende come specie l'essere-oggetto, l'essere-per-sé, l'essere-in-sé, né l'origine da cui questi modi si spiegano. Nella loro eterogenità essi si respin-

gono tra loro con una decisione pari alla necessità con cui si richiama per essere-in-generale, vale a dire: per essere per una coscienza. È come se fossero scaturiti da ciò che non è possibile indagare, estranei l'uno all'altro e, al tempo stesso, coappartenentesi. Come non è possibile cogliere un legame tra loro, così non è possibile dedurli uno dall'altro. *Nessun essere può pretendere il primato* se non da un determinato punto di vista. Così per la metafisica ingenua, che vorrebbe impadronirsi direttamente dell'essere autentico, l'essere-in-sé ha il primato. Questo primato, tuttavia, la metafisica lo può surrogare solo con rappresentazioni ricavate dal mondo dell'essere-oggetto che essa concepisce come fondamento e substrato di ogni esserci. Per l'ordine conoscitivo, invece, il primato spetta all'essere-oggetto perché solo gli oggetti sono conoscibili e perché nel conoscere, il conosciuto vale come essere, mentre il conoscente è concepito come qualcosa che si aggiunge. Infine, per il filosofare inteso come chiarificazione dell'essere viene in primo piano l'essere che, come essere-per-sé, domanda e conosce. Da questo punto di vista, che è proprio dell'autocomprensione, si tende a conferire il primato all'essere-per-sé.

Il compito dell'analisi dell'esserci come analisi della coscienza.

Si è pensato l'essere come essere determinato nei concetti degli oggetti, lo si è appreso in modo immediato nel riferimento dell'esser-io a se stesso, lo si è colto nel suo sparire e lo si è riconosciuto come inconoscibile nei pensieri limite dell'esser-in-sé.

Tutti questi modi di pensare l'essere scaturiscono da un terreno comune: *l'esserci del pensante*. Cercando l'essere giungo a questo fondamento da cui i modi dell'essere appaiono come prospettive per il pensiero. Anche il pensiero in cui si trovano tutte le prospettive è essere, come totalità di volta in volta presente che abbraccia qualunque cosa si presenti come essere. È la coscienza che, come *esserci temporale*, esiste nella situazione in cui si trova.

Poiché l'esserci è coscienza e io ci-sono come coscienza, per me le cose esistono solo come oggetti della coscienza. Tutto ciò che è per me deve entrare nella coscienza. L'esserci della coscienza è il tramite di tutto, anche se, come si mostrerà in seguito, questo tramite non aggiunge nulla all'essere, ma, come l'acqua pura, è solo la sua trasparenza.

L'analisi dell'esserci è l'analisi della coscienza. Essa mostra ciò che in ogni tempo giunge alla coscienza come esserci di un io vivente comunque ripetibile e sostituibile, mentre, come teoria della coscienza, concepisce detto esserci come immutabile e privo di realtà. Come tale l'analisi della coscienza è un bene trasmesso dalle intellezioni.

1. La coscienza come coscienza dell'oggetto, coscienza di se stesso, coscienza dell'esserci. L'essere della coscienza non è come quello delle cose, ma la sua essenza è nell'essere *diretto intenzionalmente agli oggetti*. Questo fenomeno originario, tanto evidente quanto sorprendente, è stato chiamato intenzionalità. La coscienza è coscienza intenzionale, cioè coscienza che si relaziona agli oggetti, ma non come due cose che entrano in contatto tra loro, perché la coscienza non possiede con le cose alcun rapporto né causale, né reciproco, come invece accade tra due entità omogenee su un piano. Il modo di relazionarsi della coscienza prevede, piuttosto, che io, in essa, abbia un oggetto davanti a me. Comunque lo possieda: o nella percezione (i cui fondamenti biologici sono relazioni causali tra processi fisici che, come tali, non possono produrre intenzionalità, ma possono solo essere animati per la percezione da atti intenzionali), o nella rappresentazione (che può realizzarsi come fantasia o come ricordo), o nel pensiero (che può essere intuitivo o astratto, rivolto a oggetti reali o immaginari), c'è sempre qualcosa di identico che è l'essenza della coscienza come direzione intenzionale.

La coscienza riflette su se stessa. Essa non si esaurisce nella direzione intenzionale agli oggetti, ma, ripiegandosi, è in grado di riflettere su se stessa; come tale, non è solo coscienza, ma anche auto-coscienza. La riflessione della coscienza su se stessa è evidente e sorprendente come l'intenzionalità. Rivolto a me stesso, sono ad un tempo unità e dualità. Il mio esserci non è come quello delle cose ma, scindendosi intimamente, diventa per me oggetto, quindi movimento e inquietudine interiore. Non si deve pensare la coscienza
8 come qualcosa di stabile e consistente. Se la considerassi come essere mi sfuggirebbe, perché l'essere della coscienza non è come quello delle cose spaziali e ideali di cui mi occupo e che posso determinare e oggettivare nei termini in cui si presentano. La coscienza, mentre apprende gli oggetti come qualcosa d'altro, apprende se stessa come oggetto, solo in quanto coincide con la sua oggettivazione. Nell'in-

trospezione psicologica, questa contrapposizione assume la forma della corrispondenza reciproca tra il contenuto vissuto e il sapere che lo riguarda, per cui nella stessa coscienza esistono due cose distinte: il sapere e il saputo. Al centro c'è la coscienza dell'io in cui l'«io sono cosciente di me stesso» raddoppia l'unico e identico io. L'«io penso» e l'«io penso che penso» coincidono in modo da non poter esistere l'uno senza l'altro. Ciò che dal punto di vista logico sembra assurdo, qui è reale, e precisamente: l'uno non è come uno, ma come due; con ciò non diventa due, ma resta uno in una modalità unica. Tale è il concetto del formale Io-in-generale.

Il fenomeno onnipresente, unico e originario della coscienza come scissione di soggetto e oggetto esprime la *coappartenenza della coscienza dell'io e della coscienza dell'oggetto*. Se mi perdo tra le cose e ne resto così assorbito da dimenticare me stesso, ebbene, anche in questo caso, rimane sempre un residuo di soggettività, un punto impersonale e formale dell'io, a cui la cosa sta di contro nel suo esserci, ossia è oggetto. Analogamente, non posso isolare la mia coscienza dell'io in modo da essere cosciente solo di me, perché io sono, solo in quanto qualcosa d'altro mi sta di fronte. Non c'è coscienza dell'io che possa esistere senza una qualche coscienza dell'oggetto per carente che sia.

Infine, si può concepire retrospettivamente una coscienza che non è né come l'essere esteriore delle cose, né intenzionalità senza oggetto; qualcosa di simile al semplice movimento dell'interiorità che, illuminandosi con un'improvvisa intenzionalità, diventa cosciente retrospettivamente; una coscienza del genere, che non registra in sé alcuna scissione, dorme, e il suo esserci può essere appreso solo nel ricordo, nel destarsi delle esperienze vissute, e nell'indeterminatezza del sentimento. Per la coscienza scissa in soggetto e oggetto questa *coscienza che è solo esserci* è un *limite* che, empiricamente, si può chiarire come inizio, transizione, fondo avvolgente. Per le cose che sussistono esteriormente, essa è interiorità; infatti una coscienza che è solo esserci, senza scissione in coscienza dell'io e coscienza dell'oggetto, è qualcosa di compiutamente realizzato che si differenzia da un processo oggettivo di cose, perché un io può ricordare e render presente a posteriori questa esperienza vissuta nella forma di un esserci nel tempo in cui l'io, non era presso di sé, può cioè farsi cosciente e chiarirsi attraverso l'oggettività.

Se l'esserci è coscienza, non lo è solo in uno dei concetti di coscienza definiti o nella loro unità. Di fronte ad essi sta l'*inconscio*, che però possiede un essere per noi solo se diventa cosciente di se stesso o oggetto della coscienza, quindi solo se assume un aspetto fenomenico che consenta al suo essere di apparire alla coscienza come oggetto nella coscienza.

Noi pensiamo l'inconscio in molti sensi che corrispondono ai determinati concetti di coscienza. Per la coscienza intenzionale (coscienza dell'oggetto) è inconscio ciò che non è oggettivo. Per l'autocoscienza è inconscio ciò che, vissuto e oggettivamente presente, è considerato saputo anche se ancora non è stato espressamente investito da un atto della riflessione. Per la coscienza che è solo esserci è inconscio ciò che, pur non essendo ancora stato interiormente vissuto, è lì come pura e semplice exteriorità rispetto alla coscienza.

Il fatto che tutto l'esserci è coscienza non significa che la coscienza è tutto, ma che per noi non esiste se non ciò che appare ed entra nella coscienza. Quindi anche l'inconscio esiste per noi solo nella misura in cui ci si rende noto.

2. Possibilità dell'analisi della coscienza. — La coscienza reale è sempre un esserci individuale che esiste con un altro esserci nel tempo; come tale ha un inizio e una fine e può essere osservata e indagata empiricamente. In essa si svolge la ricchezza del mondo, perché il mondo non è altro se non il mondo corrispondente alla coscienza reale.

Come realtà temporale l'esserci della coscienza è quell'incessante tensione verso la soddisfazione dei più diversi desideri. Dopo essersi liberata dalla natura mediante il sapere e la possibilità di scelta, la coscienza ha davanti agli occhi la morte che cerca di evitare ad ogni costo. L'impulso a conservare il proprio esserci fa sperimentare ad essa l'angoscia che nasce davanti alle minacce di cui è costretta a conoscere il genere per potervi opporre un'adeguata resistenza. Essa cerca il piacere nel godimento e nell'espansione dell'esserci per cui si dà da fare quotidianamente. Nell'attesa del futuro pensa possibilità lontane, finalità e pericoli. Le preoccupazioni che nascono da questa riflessione sul futuro la costringono a prendere le misure adeguate per assicurarsi. L'illimitata volontà di vita e gli istinti di potenza dell'esserci raggiungono la loro soddisfazione nel superamento dell'altro e nel godimento che nasce dal proprio valore riflesso dal

mondo circostante. Qui sembra che la coscienza raggiunga la consapevolezza autentica del proprio esserci, tuttavia si sofferma solo per un istante e poi procede oltre. Senza mai accontentarsi di nulla, l'esserci della coscienza non raggiunge alcuna finalità, ma termina con la propria morte.

Oltre alla descrizione della coscienza come *empirica realtà dell'esserci* di una vita istintiva, c'è una descrizione della coscienza come formale *coscienza in generale*: nella *coscienza dell'io*, distinto dall'altro io e dall'oggetto a cui mi rivolgo, mi so attivo e identico nel tempo, mi riconosco come quell'io che è unico. Nella *coscienza dell'oggetto* possiedo, con le categorie, i modi dell'essere oggettivo. Apprendo ciò che mi si presenta come essere determinato, e conosco come universalmente valida quella coscienza possibile che riguarda tutto l'esserci del mondo. Come coscienza in generale sono sostituibile con chiunque altro da cui mi distingo numericamente, ma non agli effetti della specie.

La coscienza col suo mondo, sia come realtà dell'esserci, sia come coscienza in generale, è conoscibile solo se si costituisce come *oggetto*, e precisamente come oggetto di una *psicologia* in quanto esserci empirico, di una *logica* in quanto possiede un sapere universalmente valido.

In terzo luogo, la coscienza non si risolve in ciò che è per natura, ma può essere realizzata nella pienezza della sua realtà che, lungi dall'essere con sé identica, subisce trasformazioni tali che le consentono di presentarsi come realtà storica. *La coscienza che si trasforma storicamente* costituisce una possibile unità nel divenire, perché in essa non viene mai meno il riferimento a se stessa; a differenza di un qualsiasi processo naturale, la coscienza ricorda se stessa, agisce su di sé e procede nella sua storicità. L'uomo vive attivamente la vita nella successione delle sue generazioni e non la subisce in una mera ripetizione.

Una *considerazione oggettiva* di questo processo di trasformazione costituisce l'orientazione nel mondo (come antropologia, come psicologia comprensiva e come scienza storica dello spirito). Detta orientazione si volge dapprima allo studio dell'opacità dei primitivi, quindi a quei salti storici che consentono alla storia umana di passare da una forma all'altra, scorge poi il lento sviluppo dei germi primitivi, e infine l'improvvisa folgorazione di un originario salto di coscienza storicamente nuovo. Nei singoli uomini essa segue

11 quelle trasformazioni interiori che, al limite, sono processi di nuovo incomprensibili. Da ultimo, cerca di penetrare nel mondo e nell'autochiarificazione di quelle forme di coscienza che, sia personalmente sia storicamente, sono le più estranee e le più lontane.

L'indagine della coscienza che si trasforma storicamente insegna che è impossibile concepire una qualsiasi coscienza reale come *coscienza naturale* e il suo contenuto come «visione naturale del mondo». Una simile concezione ridurrebbe la coscienza o alla pura forma di una sua determinata manifestazione come la si suppone, in termini universali ed evidenti, in una società di uomini che storicamente si appartengono, o allo schema psicologico dell'esserci vivente nel suo mondo circostante. Non c'è un *esserci immediato* che, come l'esserci naturale, possa essere analizzato scientificamente mediante un'unica forma esatta. L'intento di costruirla e di caratterizzarla ha, dal punto di vista oggettivo, un significato che è sempre e solo relativo. Se poi si conferisce al tentativo il valore di una conoscenza radicale dell'essere, allora esso determina la concezione che di sé possiedono gli uomini racchiusi nell'angustia di questo pensiero. Nulla vieta di risalire, al di là di tutto l'apparato storico e concreto *al nudo esserci*; ma lungo questo cammino non si ottengono che risultati più poveri, anzi alla fine si giunge ad un sapere dell'esserci che pretende di cogliere quest'ultimo nella sua immediatezza universale, mentre, di fatto, dispone solo di una coscienza dell'essere che, oltre ad essere particolare e temporalmente determinata, è espressa nella più estrema indigenza e vacuità formale. Ma se nella costruzione di uno stato primitivo dei popoli naturali si fa riferimento a ciò che si suppone immediato e a ciò che geneticamente si rivela anteriore, allora appare, ad una indagine condotta più da vicino, che il loro esserci non è assolutamente naturale, ma è piuttosto specificatamente artificiale e a noi estraneo.

Per la coscienza che si desta non c'è *alcun inizio radicale*. Nessuno incomincia dall'inizio. Io non entro in alcuna situazione originaria. Se non c'è un esserci nudo e naturale che si possa in generale determinare e a cui si possa giungere annullando le mistificazioni ingannevoli, io non posso sapere ciò che realmente esiste alla radice prescindendo dall'acquisito, ma solo ponendolo in questione. La consapevolezza di tutto ciò che è stato acquisito e fatto proprio rimane il fondamento sostanziale da cui occorre partire per la comprensione nell'esserci. Ciò che *le scienze dello spirito nella loro storia* hanno

già raggiunto diventa la *condizione della chiarezza dell'esserci* nella sua massima pregnanza. L'esserci non mi diventa trasparente nella coscienza delle strutture universali, ma nella concreta partecipazione ¹² all'orientazione nel mondo, che, nel suo processo storico, determina effettivamente l'azione e la conoscenza.

Ciò che si pensa nell'*analisi dell'esserci* prima di ogni particolare indagine nel mondo (anche se di fatto solo a indagine effettuata) è dunque o uno schema per la *coscienza in generale* che offre l'articolazione dei modi dell'essere e del senso del valore, o un compendio della *realtà dell'esserci* della coscienza, le cui potenze psichiche si chiamano libido, angoscia, cura, volontà di potenza, angoscia mortale e istinto di morte, o l'*autocomprensione storica* di una coscienza nel suo divenire.

Non c'è forma dell'esserci realizzata consapevolmente che mi consenta di giungere *al fondamento*. Se, nei limiti di una ristrettezza artificiale, non tento, con un presunto sapere, di ancorarmi all'esserci dove non si trova alcun punto di appoggio, allora ogni analisi dell'esserci mi porta, nella mia situazione, in uno stato di sospensione. Il fatto che ogni volta che cerco di trovare il fondamento di tutto in un esserci empirico cado in un abisso senza fondo, dice chiaramente che la comprensione dell'essere non dipende da un esserci in generale, ma da me stesso. Io non giungo all'essere attraverso le costruzioni dell'esserci, ma, col loro aiuto, attraverso un salto. A questa possibilità non ricorre un'analisi dell'esserci, ma la chiarificazione dell'esistenza.

3. *Coscienza come limite*. Nelle direzioni dell'analisi della coscienza si elaborano schemi costruttivi per la logica (come l'evidenziazione formale di ciò che in generale è valido per la coscienza), per la psicologia (come l'indagine dell'esserci empirico della coscienza) e per la storia della coscienza (come la riproduzione del processo spirituale).

Ma queste analisi oggettivanti, che in parte si presentano in grandiosi progetti, non possono mai giungere a conclusioni definitive. Esse *urtano in quei limiti* in cui si avverte ciò che anche ad esse è inaccessibile. La logica si traduce in un formale trascendere metafisico (Plotino), la psicologia in una chiarificazione dell'esistenza (Kierkegaard), la storia della coscienza in una metafisica compiuta (Hegel). Il filosofare non può quindi risolversi né nell'autosservazione della

coscienza, né nella costruzione della sempre presente coscienza in generale, né nel sapere storico.

La coscienza è un limite. Anche quando è oggetto di considerazione si sottrae ad ogni considerazione oggettiva. La tesi secondo la quale, nel filosofare, noi partiamo dalla coscienza, è falsa se pretende di considerare già come un pensiero filosofico le analisi universali condotte in sede logica, psicologica e storica da quella coscienza che è in ogni tempo a disposizione di tutti, è vera se si riferisce a quelle chiarificazioni che hanno come punto di partenza e ambito di realizzazione la *coscienza esistenziale*.

Svelamento dell'esistenza.

L'essere è rimasto in sospensione per l'incomprensibilità dell'essere-in-sé. Esso è apparso come un limite nell'analisi dell'esserci. Ma mentre l'essere-in-sé mi resta del tutto inaccessibile perché, come assoluta alterità, è quasi nulla per il pensiero, io sono a mia volta quell'io che è posto come limite all'analisi dell'esserci. Nella ricerca dell'esserci è questo il passo ulteriore che bisogna compiere.

1. L'esser-io come esserci empirico, come coscienza in generale, come esistenza possibile. Se mi domando che cosa intendo quando dico «io», la prima risposta, nasce da quel processo di oggettivazione che si realizza quando rifletto su me stesso, e per il quale io sono questo corpo in quanto sono questo individuo, con una autocoscienza indeterminata che riflette ciò che valgo in quell'ambito di cose e persone che mi circondano: io sono come *esserci empirico*. In secondo luogo io sono un «io» essenzialmente identico ad ogni altro io: sono sostituibile. Questa sostituibilità non si riferisce all'identità delle qualità medie degli individui empirici, ma all'esser-io in generale che esprime la soggettività come condizione di tutto l'essere-oggetto: io sono come *coscienza in generale*. In terzo luogo mi sperimento nella possibilità per l'incondizionatezza. Io non voglio sapere solo ciò che c'è per ragioni e controragioni, ma voglio sapere partendo dall'abbissalità di un'origine; e agendo ho degli istanti in cui sono certo che ciò che ora voglio e faccio, lo voglio autenticamente. Voglio essere in modo che questo voler sapere e questo agire mi appartengano. Nel modo in cui voglio sapere e agire entra in azione la mia essenza,

di cui sono certo anche se ancora non la conosco. Per questa possibilità, che è libertà di sapere e di agire, io sono « *esistenza possibile* ».

L'io dunque non è determinato univocamente, ma possiede molti significati. Come *coscienza in generale* io sono la soggettività per la quale gli oggetti sussistono come realtà oggettive e universalmente valide. Ogni coscienza reale partecipa a questa coscienza in generale in quanto coglie l'essere che si fa oggetto così com'è per tutti. Io ¹⁴ sono *individualità empirica* in quanto soggettività oggettivata. Come tale rientro nell'infinita molteplicità degli individui come individuo particolare che si presenta una sola volta. Per la coscienza in generale sono questa individualità come esserci empirico, e come tale divengo oggetto della psicologia, un oggetto, in verità, inesauribile. In questo modo posso osservarmi e indagarmi, ma non posso riconoscermi come totalità. Da ultimo, come *esistenza possibile*, sono un essere che si riferisce e si relaziona alla sua possibilità, e come tale non è oggetto di alcuna coscienza in generale. Con la comprensione del senso dell'esistenza possibile si spezza il circolo di tutti i modi dell'essere oggettivo e soggettivo.

Il filosofare si riferisce ai modi dell'esser-io nel senso che ne ammette l'esistenza ed evita di risolverli in un'identità generica. Ognuno di questi modi possiede, da un determinato punto di vista, un primato che nel filosofare è condizionato al primato assoluto dell'esistenza possibile.

Il primato dell'*io empirico* è riconosciuto a quell'io che è sottoposto alle condizioni dettate dalla necessità dell'esserci, si tratta di un io relativo che non sussiste per se stesso.

Il primato della *coscienza in generale* consiste nell'essere per la mia soggettività la condizione di ogni essere. Si tratta di un primato formale che domina ogni soggettività e ogni oggettività e che può essere chiarito da questi due ordini di considerazioni. Io non mi limito ad esserci come la vita, ma so di esserci. Penso che potrei anche non-esserci. Se però tento di pensarmi come non esistente in generale, allora non posso fare a meno di notare che col mondo lascio sussistere involontariamente anche me stesso, nella forma di una puntuale coscienza in generale per la quale questo mondo sarebbe. Penso inoltre che potrebbe non esserci nulla in generale. Ma anche questo pensiero lo posso solo esprimere e non realizzare veramente, perché a pensarlo sono sempre e ancora « io », e quindi non posso evitare di supporre la mia esistenza anche se nego quella del mondo.

Rimane sempre l'essere di chi interroga come sua coscienza in generale, per cui sembra che io possa realmente continuare a pensare tutto l'altro essere. L'essere del pensante esige quindi un suo specifico primato come coscienza in generale, se non altro in quel senso limitato che prevede l'impossibilità di non pensarlo, almeno provvisoriamente, come l'ultimo essere senza il quale non se ne dà altro.

L'io come *esistenza possibile* detiene il primato decisivo per il filosofare, perché irrompe nel circolo dell'essere formato dall'essere-oggetto e dall'esser-io. L'esistenza possibile è quel muoversi sull'essere in sé che in questo circolo è presente solo negativamente come limite. Essa forse dischiude nel mondo degli oggetti quel cammino che è precluso alla coscienza in generale. Questo filosofare, che per l'esserci empirico è nulla, e che per la coscienza in generale è un'immaginazione infondata, per l'esistenza possibile è la via che conduce a se stessa e all'essere autentico.

2. *Esistenza*. L'esistenza è ciò che non diventa mai oggetto, è l'*origine* partendo dalla quale penso e agisco, è ciò di cui parlo in quella successione di pensieri che non giungono ad alcuna conoscenza; l'esistenza è ciò che si rapporta *a se stessa, e in ciò, alla sua trascendenza*^a.

Può esistere ciò che non può realizzarsi come oggetto tra gli oggetti? Evidentemente non può essere oggetto l'«io sono» che è accessibile solo se lo si concepisce come esserci empirico e come coscienza in generale. Il problema è ora quello di stabilire se con la comprensione dell'essere in tutta la sua oggettività e soggettività ho concluso il mio compito, oppure se posso rendermi presente come me stesso anche in altra maniera. Con ciò siamo giunti al punto intorno a cui per noi si muove il senso del filosofare.

Essere significa *decidere* originariamente. Per me sono come sono ora e per una sola volta, anche se, come individuo, sono un caso dell'universale, sottoposto alla legge causale e ossequiente alle richieste

a. Non è possibile definire l'essere dell'esistenza con un concetto che dovrebbe supporre un riferimento ad un determinato essere-oggetto. Innanzitutto la *parola* è una di quelle che significano solamente essere. Da un oscuro inizio questa realtà entrò nella storia, ma nel pensiero filosofico fu solo un presentimento a cui, in seguito, Kierkegaard diede espressione con questa parola dal contenuto per noi storicamente condizionato.

legittime di ciò che si impone oggettivamente come doveroso. Ma là dove sono origine di me stesso non tutto è ancora deciso fino in fondo e secondo leggi universali. Io non solo non so, a causa dell'indefinito numero delle condizioni, come dovrà essere deciso qualcosa, ma, su un altro piano completamente diverso, io sono anche colui che decide da sé ciò che è.

Questo pensiero che non si può oggettivare, è la coscienza-della-libertà dell'esistenza possibile. In base ad essa non posso pensare che in definitiva tutto segue il suo cammino, e che a me non resta altro da fare se non ciò che più mi piace, giustificando il tutto con argomenti generali che sono sempre a disposizione, perché, prescindendo da tutta la dipendenza e la determinazione del mio esserci, alla fine mi rendo conto che qualcosa dipende solo da me. Ciò che posso afferrare o lasciare, ciò che antepongo come primo e unico, ciò che 16 ancora custodisco nell'ambito della possibilità e ciò che realizzo non risulta da regole universali capaci di garantire la correttezza del mio comportamento, né da leggi psicologiche che mi condizionano, ma scaturisce, nell'inquietudine del mio esserci, dalla certezza di esser-se-stesso in virtù della libertà. Là dove non mi considero più condizionato psicologicamente e quindi non agisco più ingenuamente sotto la spinta dell'inconscio, ma, partendo dalla positività del mio slancio, nella chiarezza di una certezza che, pur non offrendomi alcun sapere, fonda il mio essere proprio, là decido che cosa sono.

Conosco un appello a cui rispondo interiormente con la realizzazione del mio essere. Avverto chi sono, ma non come individuo isolato. Invece che nella casualità del mio esserci empirico chiuso nella sua ostinazione, mi colgo nella *comunicazione*. Infatti non sono mai così sicuro della mia identità come quando mi metto a completa disposizione dell'altro e, in questa contrapposizione rivelatrice, giungo ad essere me stesso perché anche l'altro perviene alla sua identità.

Partendo dall'esistenza possibile colgo la *storicità* del mio esserci che, dalla molteplicità delle realtà conoscibili, giunge alla profondità dell'esistere. Ciò che esteriormente è determinazione e limite, interiormente è manifestazione dell'essere autentico. Chi ama solo l'umanità, non ama nessuno, ama invece chi si volge ad un uomo determinato. Chi è razionalmente conseguente e tiene fede ai patti non è ancora fedele, è fedele invece chi accetta come suo e si riconosce in ciò che ha fatto e nei luoghi che ha amato. Chi vuole l'esatta e definitiva organizzazione del mondo non vuole assolutamente nulla,

vuole invece qualcosa chi, nella sua situazione storica, afferra il possibile come suo.

Se sono radicato nella storicità, l'esserci temporale non ha senso in sé e da sé, ma solo se *nel tempo è deciso per l'eternità*. Il tempo, infatti, come futuro è possibilità, come passato è fedeltà, come presente è decisione. Il tempo, quindi, non è un semplice trascorrere, ma è *manifestazione dell'esistenza* che, in esso, si realizza attraverso le sue decisioni. Nella misura in cui si riconosce alla temporalità questo senso e se ne è consapevoli, la si supera immediatamente non a favore di una atemporalità astratta, ma nel senso che, nel tempo, io sono oltre il tempo e non fuori del tempo. Come coscienza di una vita dominata da impulsi vitali e dal suo finito anelito di felicità, 17 voglio il perdurare del tempo come se la soluzione dell'angoscia dell'esserci fosse nella cieca durata. Come coscienza vivente non posso annullare questa volontà, così come non posso eliminare il dolore della fugacità. Entrambi appartengono alla natura del mio esserci. Ma se nel tempo agisco e vivo incondizionatamente, nel tempo è l'eternità. Il mio intelletto non è in grado di comprendere questa verità che si illumina solo in qualche istante e poi in qualche incerto ricordo. Da parte mia non la posso raggiungere come si raggiunge un possesso esteriore.

La differenza che la costituisce non dice nulla all'intelletto in quanto coscienza in generale, ma è un appello per l'esistenza possibile. In tutta l'oggettività conosciuta l'essere reale smarrisce la sua realtà nella durata temporale, nel determinismo naturale, o nella nullità di ciò che è solo passeggero; l'esistenza, invece, si realizza operando delle scelte nella storicità temporale dove ha la possibilità di proiettarsi, nonostante il dissolversi dell'oggettività, verso la completezza del tempo. L'eternità non è né l'atemporalità, né la durata temporale, ma la profondità del tempo come fenomeno storico dell'esistenza.

3. **Mondo ed esistenza.** L'esistenza si incontra con l'altra esistenza nella situazione come nel mondo, senza diventare conoscibile *come* essere-del-mondo. Ciò che è nel mondo lo colgo in quanto sono coscienza in generale: dell'esistenza, invece, non mi accerto se non nel trascendere dell'esistenza possibile.

L'essere che è possibile riconoscere in modo vincolante è lì davanti a me come cosa. Lo posso afferrare direttamente, e con esso

posso *fare qualcosa* sul piano tecnico se si tratta di cose, o sul piano logico se si tratta di argomentazioni tra me e un'altra coscienza. In esso c'è la *resistenza* propria di un dato, sia che si tratti della resistenza materiale della realtà empirica, sia che si tratti di quella logica che accompagna ciò che è necessario o impossibile per il pensiero. In ogni caso si tratta di un *essere oggettivo*, o come oggetto originario, o come qualcosa che si oggettiva adeguatamente come nei modelli e nei tipi impiegati come strumenti d'indagine.

L'*esistenza*, che per sé non c'è sul piano empirico, *appare* come esserci per l'esistenza possibile. Ovviamente il salto che esiste tra mondo ed esistenza, tra ciò che si può conoscere e ciò che si può solo chiarire, tra l'essere-oggetto e l'essere-libero dell'esistenza è ineliminabile nel pensare. Ma entrambi questi modi d'essere di fatto sono tra loro così intimamente connessi che separarli, per una coscienza che è ad un tempo esistenza possibile, è un compito infinito, nel cui adempimento la conoscenza dell'essere del mondo e la chiarificazione dell'esistenza si producono insieme.

Solo in astratto è possibile esprimere in *formule la scissione* tra l'essere oggettivo e l'esistenza come essere della libertà. L'essere oggettivo è dato come meccanismo, vita e coscienza; mentre come esistenza, io sono origine, ovviamente non origine dell'essere in generale, ma origine per me nell'esserci. Per l'essere delle cose non c'è alcuna libertà, per la libertà l'essere delle cose non è un essere autentico. L'*essere come sostanza* e l'*essere come libertà* non costituiscono una contrapposizione di due modi d'essere coordinabili. Pur essendo in un rapporto reciproco, sono tra loro assolutamente incomparabili. L'essere nel senso di essere-oggetto e l'essere nel senso di essere-libero si escludono. L'uno passa dal tempo all'atemporalità o alla durata senza fine, l'altro dal tempo all'eternità. Ciò che è o è valido in ogni tempo è oggettività, ciò che, pur sparendo nell'istante, è eterno, è esistenza. L'uno esiste solo per un soggetto che lo pensa, l'altro, pur non essendo mai senza oggetto, esiste realmente solo per l'esistenza in comunicazione.

Dal punto di vista del mondo ogni manifestazione dell'esistenza è pura oggettività, quindi coscienza, io, ma non esistenza; da qui non si può mai intendere ciò che si pensa con l'esistenza. *Dal punto di vista dell'esistenza* il suo vero essere è solo una manifestazione nell'esserci, e l'esserci, che non sia manifestazione dell'esistenza, né autentico esser-se-stesso, è solo caduta. È come se originariamente tutto

l'esserci dovesse essere esistenza, e ciò che in esso è solo esserci dovesse intendersi come uno svuotamento, un travisamento, una perdita dell'esistenza.

Non c'è dunque alcuna indicazione capace di guidare dall'essere oggettivo all'altro essere, se non, indirettamente, la spaccatura e l'apertura di questo essere. Eppure l'esistenza, penetrando le forme dell'essere oggettivo, le intende come mezzi per la sua realizzazione e come possibilità per la sua manifestazione. *Situata al limite tra mondo ed esistenza*, l'esistenza possibile vede tutto l'esserci non solo come esserci. Dal punto di vista più remoto, dal meccanismo, l'essere, per così dire, si fa più prossimo nella vita e nella coscienza, per trovarsi autentico nell'esistenza. Oppure, da questo limite, si pensa, con la coscienza in generale, all'esserci come puro e semplice esserci; ma ogni esserci ha la possibilità di poter essere rilevante per l'esistenza come suo impulso o suo mezzo.

Se l'esistenza esiste solo con e in virtù di altre esistenze, dal punto di vista oggettivo non ha alcun senso parlare di una *molteplicità di esistenze*. Poiché il loro essere è sempre storico e si realizza in quella
 19 comunicazione tra esistenza ed esistenza che fa di ciascuna di esse, nell'oscurità dell'essere del mondo, un essere l'una-per-l'altra, questo loro essere, che non consente altri modi d'essere se non quello del reciproco riferimento, non ha alcun valore per una coscienza in generale che può giudicare solo dal di fuori. Essendo invisibili dall'esterno, le esistenze non possono essere considerate come una molteplicità.

Da un lato all'esistenza possibile si offre l'essere del mondo articolato nei modi d'essere previsti dalla coscienza in generale, dall'altro le esistenze sono. *Da nessuna parte c'è un essere chiuso in se stesso*, né oggettivamente come potrebbe essere il costituirsi del solo esserci-del-mondo, né esistenzialmente come potrebbe essere il costituirsi del solo mondo delle esistenze come unico ambito di pensiero e di possibili considerazioni. Quando penso un essere si tratta sempre di un essere determinato, non dell'essere. Quando mi accerto dell'esistenza possibile non considero l'esistenza come un oggetto, né mi accerto di un'esistenza in generale, ma solo di me stesso e dell'esistenza che comunica con me. Noi siamo di volta in volta assolutamente insostituibili, e non casi di un genere concettuale come potrebbe essere quello di « esistenza ». A questo punto l'esistenza diventa il segno per indicare la direzione dell'autoaccertamento di un essere che non si può pensare oggettivamente, né in termini di universale validità;

è l'essere che nessuno conosce e che nessuno può affermare nella pienezza del suo senso, né riferendosi a se stesso, né riferendosi ad altro.

L'essere.

La domanda iniziale: « Che cos'è l'essere? » non ha trovato una risposta unica. La risposta a questa domanda soddisfa solo chi, ponendola, riconosce in essa il proprio essere. Ma la stessa domanda che chiede dell'essere non è univoca, perché dipende da chi la pone. Per l'esserci come coscienza in generale la domanda non ha alcun senso originario, perché questa coscienza si disperde nella molteplicità dell'essere determinato. Solo dall'esistenza possibile nasce la passione che fa porre in questione *l'essere in sé* al di là di tutto l'esserci e di tutto l'essere-oggetto, ma la risposta definitiva non le giunge da un sapere determinato. Ciò che c'è è *l'apparire* non l'essere, e neppure nulla.

1. *Apparire ed essere.* In questa proposizione il senso del termine « apparire » possiede la sua *origine* categoriale nella relazione particolare e oggettiva che si instaura tra come una cosa appare da un punto di vista e come è in se stessa prescindendo da questo punto di vista. Nel *senso oggettivamente*, quindi, l'apparire è l'aspetto di qualcosa che si pensa come fondo oggettivo, qualcosa che, pur non essendo in sé l'oggettivo, come oggetto è solo pensato, perché, in linea di principio, potrebbe essermi noto come tale (ad esempio gli atomi).²⁰

Nella categoria dell'apparire, trascendendo con essa quella determinata e oggettivante relazione che si instaura tra ciò che giace come fondo e ciò che appare, si pensa tutto l'essere quando si cerca *l'essere*.

Ma ora nell'esserci temporale, l'essere che appare rimane in una duplicità insuperabile che prevede l'inaccessibilità dell'essere-in-sé della *trascendenza*, che è impensabile come fondo oggettivo, e l'essere presente a se stesso dell'*esistenza* che non è coscienza empirica. Esistenza e trascendenza sono eterogenee, ma in reciproca relazione. Anche questa relazione si manifesta nell'esserci.

In quanto l'esserci è oggetto di indagine, è apparire di qualcosa che *teoreticamente* si pone come fondo. Né l'esistenza né la trascen-

denza sono accessibili all'indagine. Ma ciò che nell'indagine si conosce come apparire, unitamente a ciò che è pensato come suo fondo è, nel senso del filosofare, apparire dell'essere in sé. Mentre l'indagine scientifica dell'apparire ne suppone *il fondo*, il filosofare, attraverso l'apparire, coglie l'essere nell'interpretazione delle *cifre* della trascendenza e nel pensiero che *si appella all'esistenza*.

Anche la *coscienza*, quando diventa oggetto di considerazione, non è la stessa coscienza in cui io mi accerto di un se-stesso a cui è presente la trascendenza. È vero che l'esistenza esiste solo come coscienza, ma la coscienza, così come è conosciuta dall'indagine, non è assolutamente questa coscienza esistenziale. Pertanto, ciò che per un'indagine oggettiva è solo vita singolare e individuale, in sé può diventare il termine medio che abbraccia tutto l'essere, quando la coscienza esprime l'assoluta certezza, psicologicamente inaccessibile, dell'esistenza. Quindi, la tesi secondo cui tutto sarebbe nella coscienza è falsa se per coscienza si intende solo l'oggetto dell'indagine, è valida se si intende che per noi non esiste se non ciò che appare e quindi entra nella coscienza. Nel separarsi da sé oltrepassando il proprio esserci, per quel tanto che è indagabile, alla coscienza si apre e si chiude ciò che per l'indagine è l'inconscio nella molteplicità dei suoi significati, o per l'esistenza il trascendente. Ma ciò che così riempie la coscienza (la teoria dell'inconscio per l'indagine, la cifra dell'essere-in-sé per l'esistenza), assume in essa, di nuovo e necessariamente, una forma in se stessa contraddittoria e quindi destinata a dissolversi.

²¹ L'espressione « apparire dell'essere » deve essere intesa nella molteplicità dei suoi significati se si vuol capire il senso della proposizione: *l'esistenza appare nella coscienza*. Con questa espressione non si allude né all'apparire di un *oggettivo che sta a guisa di fondo*, né all'apparire dell'*essere-in-sé-della trascendenza*.

Da un lato non si può dare un significato psicologico all'apparire dell'esistenza nella coscienza, perché oggetto della psicologia possono essere la forma dell'esserci della coscienza, l'esperienza vissuta nelle sue condizioni causali e nei suoi motivi intelligibili, ma non il suo fondamento esistenziale. Al suo posto l'indagine psicologica suppone un fondo inconscio che vale come realtà della coscienza. Nel *sensu oggettivante* la coscienza è l'apparire (il fenomeno) di questo fondo. Nel *sensu esistenziale*, invece, apparire significa divenir-cosciente ed esser-divenuto-oggetto, in cui si comprende da sé ciò che,

come essere, è ad un tempo pienamente presente. Io conosco come eterno ciò che si sottrae ad ogni conoscenza oggettiva. Io sono ciò che così appare, non come un fondo, ma come autentico me stesso. Attribuiamo l'apparire della coscienza a quel fondo che ci è assolutamente estraneo. Attribuiamo l'apparire dell'esistenza a ciò che noi siamo all'origine dove rispondiamo di noi stessi. L'apparire del fondo oggettivo possiede per la conoscenza una validità universale, mentre l'apparire dell'esistenza si rivela nella comunicazione esistenziale.

Dall'altro lato, l'*esistenza* come *apparire* del suo essere *per sé* nella coscienza, può accertarsi del proprio essere solo nella tensione verso l'apparire dell'essere-in-sé trascendente che essa avverte senza però identificarvisi. Nella coscienza dell'essere dell'esistenza non si manifesta l'essere che gradualmente appare, ma l'essere che parla come possibilità all'esistenza che, solo a se stessa, è manifesta.

L'*eterogeneità dell'apparire* (del fondo oggettivo nei fenomeni, della trascendenza dell'essere-in-sé nelle cifre, dell'esistenza nella certezza della coscienza assoluta) annulla in ogni sua direzione la consistente stabilità di un essere, perché nel suo complesso questa eterogeneità mantiene l'essere, a cui si rivolge *la domanda dell'esistenza possibile nella realtà temporale*, in una *lacerazione* definitiva che investe *alla radice anche la domanda*.

2. I molteplici modi d'essere e l'essere. Chiedere *che cos'è* l'essere non impedisce al pensiero di cercare *di ritenere qualcosa come essere assoluto* da cui dedurre l'altro essere. Il tentativo²² offre molte possibilità, ma nessuna è da seguire. Se, per esempio, considerassi come vero essere l'oggettività conoscibile e mi concepissi da essa derivato, mi ridurrei a una cosa e annullerei ogni libertà; se invece facessi della libertà del soggetto l'essere originario e ne derivassi le cose, una derivazione del genere sarebbe in ogni caso un salto fantastico. Non posso concepirmi partendo dall'essere delle cose, né posso considerare tutte le cose in funzione di me stesso. Al contrario, io sono nel mondo, ci sono cose che sussistono per me, ed io realizzo decisioni originarie in quanto esistenza possibile che si manifesta nel mondo. Non c'è alcuna concezione dell'essere in grado di abbracciare tutto l'essere in cui ci troviamo. Questa è la mia situazione che, filosofando, non dimentico.

La ricerca dell'essere ha preso le mosse da un *essere molteplice* per ritornarvi come conoscenza di *modi d'essere*. Se non si trova

l'essere, allora rimane la domanda che chiede *perché si chiama essere tutto* ciò che non si lascia ricondurre con un unico principio ad un'unica origine.

Un dato di fatto è la *forma linguistica* di ogni enunciato. Di qualsiasi cosa parliamo, sempre adottiamo la forma dell'espressione determinante rappresentata dalla copula «è», questo anche quando la proposizione non si riferisce assolutamente ad un essere, ma è un'indicazione indiretta o una parte di un processo mentale che nella sua totalità chiarisce, ma non determina alcun oggetto che per se stesso potrebbe costituire la sua finalità.

Questa forma linguistica è la manifestazione del pensiero in generale. Sia che io conosca oggettivamente, sia che chiarisca senza riferimenti oggettivi, in ogni caso penso. Ciò che penso devo pensarlo in *categorie*. Queste sono le determinazioni fondamentali di ogni pensiero, come tali non rimandano ad una categoria superiore che le possa includere come sue specie o sue derivazioni, ma come categorie determinanti hanno in comune il fatto di esprimere di volta in volta un essere. Si tratta del pensiero che, essendo uno in ogni significato, non può fare a meno di ricorrere al termine essere per indicare l'essere eterogeneo, anche se questa identica denominazione non rinvia ad un concetto comune.

Quando si pensa con categorie sorge inevitabile la questione se ciò che pensiamo è pensato in maniera adeguata o inadeguata. Occorre distinguere ciò che è direttamente ciò che è, e come tale è da scoprire, sicché se ne può parlare direttamente in categorie, e ciò che così non è, sicché se ne può parlare solo indirettamente, col pericolo di fraintendere, ma, in ogni caso, necessariamente in categorie. La ²³ contrapposizione può essere formulata schematicamente in questi termini. *Lo svelamento dell'essere* è conoscenza scientifica nell'orientazione nel mondo e apprende di volta in volta un essere determinato in maniera più o meno adeguata. *L'accertamento dell'essere* invece è il filosofare come trascendimento dell'oggettività: esso, tramite le categorie, apprende inadeguatamente in forme oggettive ciò che in sé non può mai essere oggettivato e che nell'oggettività è solo rappresentato.

Gli autentici passi filosofici devono quindi essere intesi, in base al metodo, come modi del trascendere. Quanto al contenuto essi esprimono un essere che, partendo da una coscienza assoluta come

origine esistenziale, si accerta in questo pensiero come essere autentico.

La libertà dell'esistenza possibile che si raggiunge sulla via del filosofare non può raccogliersi nell'angustia soffocante di un essere-saputo come essere autentico. Che cosa sia l'essere autentico è la libertà a sperimentarlo di volta in volta, perché in sé non esiste come oggetto conosciuto. Dietro la divisione dei concetti di essere c'è l'impulso ad *aprire la nostra coscienza* a possibilità che consentano di giungere all'origine del nostro filosofare, in cui io *cerco* quell'unico essere che è l'essere autentico.

L'essere, pertanto, o è il *diluirsi dell'essere* in tutto ciò di cui si può dire indeterminatamente che è, o la *fissazione* in quell'essere categorialmente *determinato* che è conosciuto, o l'accentuazione dell'*autentico* essere che si può accertare col pensiero. In corrispondenza, le differenze dell'essere sono quelle di determinato e indeterminato, quelle che esistono tra le determinazioni, e quelle di autentico e nullo.

L'essere autentico, che non si può raggiungere con la conoscenza, è da cercarsi nella sua *trascendenza* con cui non entra in relazione la coscienza in generale, ma sempre e solo l'esistenza.

Si potrebbe supporre che tutto il pensiero, per mantenere il proprio senso, dovrebbe rivolgersi indirettamente a questa trascendenza per non cadere nella vacuità di un gioco intellettuale e di una fatticità indifferente. Forse il fatto di denominare tutto l'essere col termine essere, senza poterlo comprendere in un concetto generale che non sia la pura forma linguistica, è da intendersi come la più tenue manifestazione dell'essere che già nella nostra lingua rinvia al fondamento più profondo di tutto l'essere in un unico essere. Ma se a promuovere questo discorso non è già un trascendere, questi pensieri continuano ad essere indeterminati. Allora è possibile utilizzare tutte le categorie, trascendere con esse al di là di esse, annullarne la peculiarità in un'unità che, non possedendo alcun esserci nel mondo e alcun senso nella logica, rinvia a quell'unico essere della trascendenza che, se mai si presenta, si presenta di volta in volta nell'anima di un'esistenza storica; da lì esso penetra l'esserci e il senso che, dopo aver dato l'impressione di confermare, spezza e annulla.

L'ontologia, come dottrina dell'essere, può giungere al solo risultato di tradurre l'essere nella conoscenza dei modi dell'essere che si

presentano e si offrono al pensiero. Nell'esecuzione di questo compito non si potrà mai incontrare l'essere unico, ma si potrà solo liberare il cammino per accertarsi del proprio. Oggi l'ontologia non vale più come metafisica, ma come teoria delle categorie. Qualunque cosa possa pensare, il pensiero mi crea solo lo spazio dell'io come esistenza possibile che rimane sempre estranea al pensato che per lei non ha altro significato se non quello di una conoscibilità relativa, di una possibilità, di un appello, e nulla più; analogamente l'altro, con cui sto in comunicazione col pensiero, sia per sé, sia per me, resta estraneo al pensato, per muoversi con me in pensieri possibili, senza farsi sottomettere come se fossero assoluti. Giungere alla reciproca comunicazione spezza il pensiero che rese possibile questa rottura.

PARTE SECONDA

IL FILOSOFARE DALL'ESISTENZA POSSIBILE

La ricerca dell'essere ha rinviato alla domanda relativa a colui che cerca. Costui non è solo esserci, perché l'esserci non va alla ricerca dell'essere, in quanto ha in se stesso il proprio appagamento. L'essere di chi cerca è esistenza possibile, la sua ricerca è il filosofare. L'essere diventa problema per l'esistenza che nell'esserci si stupisce e che, filosofando, si mette in cammino verso l'essere percorrendo le vie del pensiero.

In quanto la *coscienza in generale* ritiene di conoscere l'essere in termini universalmente validi, il suo filosofare non è il filosofare dell'esistenza possibile. La coscienza in generale, infatti, non conosce che oggetti nel mondo, le scienze che essa determina sono orientazione nel mondo, in base al loro senso esse trovano l'essere e lo possiedono; come tali sono filosofiche se si pongono al servizio della ricerca dell'essere, mentre in se stesse non costituiscono alcuna ricerca dell'essere.

Un *filosofare che parte dall'esistenza possibile* e che vuole realizzarsi attraverso una vita filosofica *rimane* ricerca. La coscienza dell'origine spinge verso questa origine, in quanto ricerca autocosciente che incrementa la sua disponibilità verso l'essere ovunque questo le si offre. 25

Avvicinarsi all'esistenza.

Il cammino intrapreso nell'accertamento dei modi dell'essere deve arrestarsi per seguire una nuova direzione. L'essere è chiaro nell'ambito dell'oggettività dove, presentandosi come oggetto, costituisce il

mondo del concepibile. Esistenza e trascendenza, una volta pensate, si pongono di fronte ad esso come punti immaginari; il filosofare è un muoversi intorno ad essi.

In questo movimento l'*esistenza* occupa un punto intermedio. In essa si raccoglie tutto ciò che per noi è d'importanza assoluta. Senza l'esistenza, come presenza o come possibilità, il pensiero e la vita si perdono nell'indefinito e nell'inanimato. Se nego l'essere dell'esistenza non solo a parole ma realmente, e se assolutizzo l'essere oggettivo allora, dovunque, rimane il deserto e il vuoto del mio esserci nell'ambito indefinito delle cose; rimane quella ricerca ansiosa determinata dalla mancanza d'esistenza e originata da quel residuo di esistenza puntuale che rimane e che non consente alcuna pace, perché esige sostanza e realizzazione. Questa non potrà essere trovata se non in quella certezza non concettuale dell'esistente che può chiarirsi solo nel filosofare.

Il mio sguardo non è in grado di cogliere l'esistenza direttamente. Qualcosa è chiaro nella misura in cui è oggettivo. Ciò che possiamo scorgere nello spazio è l'originaria immagine sensibile di tutto ciò che è oggettivo; pensare oggettivamente significa pensare in immagini spaziali. La struttura della coscienza non possiede già più l'oggettività di una cosa spaziale, ma solo un'oggettività dedotta e analogica che ne fa un oggetto empiricamente indagabile. Solo quando ci *avviciniamo all'esistenza*, ci accostiamo a qualcosa di assolutamente *inoggettivo* che, consaputo, costituisce il centro del nostro esserci, da cui parte la ricerca dell'essere e da cui si illumina l'*essenzialità* di tutta l'oggettività.

Quando non si può oggettivare qualcosa si ha anche l'impressione di non poterne parlare; chi ne parla compie senz'altro un'oggettivazione. Infatti, ogni presunta conoscenza raggiunta da tale pensiero tradurrebbe l'esistenza in oggetto e, così facendo, la psicologizzerebbe. Ma noi possiamo pensare e parlare non solo di oggetti; pensando, c'è anche la possibilità di chiarire *se stessi* senza bisogno di intuire qualcosa. Chiarificarsi è la forma dell'esserci della inoggettiva esistenza possibile. Il pensiero e il linguaggio sono disponibili per quell'inoggettiva certezza di sé che possiamo chiamare: attitudine coscienziale, chiarezza coscienziale, coscienza dell'essere, e anche coscienza assoluta.

Quando diciamo: esistenza, ci riferiamo all'essere di questa realtà. « Esistenza » non è assolutamente un concetto, ma un'indicazione

che rinvia a ciò che sta « oltre tutta l'oggettività ». Filosofare dall'esistenza possibile significa sforzarsi di giungere, coi mezzi del pensiero, al di là di un'indicazione che conduce in una vuota profondità, ad una più chiara presenza. Penetrare nella profondità dell'esistenza, senza trascurare nulla, è autentico filosofare, anche se non si perviene ad alcuna conoscenza.

Proprio perché il filosofare si realizza *dall'esistenza possibile*, non può tradurre anche questa in un oggetto indagato e conosciuto. Come il filosofare all'inizio cade facilmente nella tentazione di assumere il particolare per la totalità e il relativo per l'assoluto, così la tentazione di oggettivare l'esistenza in un assoluto costituisce un autentico pericolo. Infatti può essere facile assolutizzare l'esistenza, perché la coscienza dell'essere che essa realizza sembra chiudersi in se stessa. Una simile assolutizzazione, ovviamente, le sarebbe fatale, perché l'esistenza, come realtà temporale, rimane inevitabilmente in cammino.

Partendo dall'essere autentico, inteso come essere *assoluto*, si dovrebbe poter concepire ciò che c'è *in generale*, mentre dall'esistenza *non* è possibile concepire l'esserci. Poiché da parte nostra non possiamo in alcun modo dedurre il mondo dall'esistenza, l'esistenza non può essere assolutamente l'essere.

Ma la domanda che chiede se l'esistenza non sia a sua volta l'assoluto non può essere verificata definitivamente col naufragio della deduzione di tutto l'essere da essa, né mediante pensieri logici, ma attraverso la coscienza esistenziale. La risposta di quest'ultima o è nell'angoscia che la pervade per il suo carattere inconcluso e incompiuto e per il suo rapporto con una alterità oscura, oppure nella tricotanza che si riscontra sia nella relazione difensiva che la induce a fondarsi su di sé, sia nella negazione determinata dalla mancanza di una tranquilla sicurezza dentro di sé. L'esistenza è ad un tempo quiete e inquietudine. Essa non trova quiete né nell'esserci, né in se stessa, ma nel coglimento dell'essere assoluto, attraverso l'autentica ²⁷ coscienza della libertà nella sua dipendenza trascendente.

Come la semplice comprensione contemplativa degli uomini e delle cose riduce la filosofia a fenomenologia e a psicologia, così l'assolutizzazione dell'esistenza imprigiona in quel punto originario che io stesso sono e che non posso conoscere. Da quel punto penso ciò che sono, in quanto io stesso sono. Esso non diventa un essere che possiedo, ma si dirige verso di sé nel mondo cogliendo ciò che c'è. La sua essenza è essere-indiretto.

Il fatto che l'esistenza non si chiuda in se stessa costituisce la pietra di paragone di tutta la filosofia dell'esistenza. Disponendosi incessantemente ad una apertura più profonda, in cui sperimenta come suo essere autentico la ricerca della sua trascendenza, l'esistenza libera il suo pensiero da quel solipsismo che è connesso ad una mancanza di interesse mondano per le cose, libera se stessa dalla mancanza di comunicazione per aprirsi alle altre esistenze, e, all'assenza di Dio, mostra la trascendenza.

Articolazione del filosofare.

La filosofia dell'esistenza è essenzialmente metafisica. Essa crede in quell'origine da cui nasce.

Poiché l'esistenza, origine dell'autentico voler-sapere, è inconoscibile, il pensiero filosofico che vi si riferisce deve trovare in essa l'origine della propria articolazione per poter cogliere indirettamente ciò che direttamente non è raggiungibile. Il filosofare che parte dall'esistenza possibile coglie nella ricerca tutto ciò che si può pensare e sapere, per farvi emergere l'esistenza; ma il filosofare che parte dall'esistenza possibile non ha l'esistenza come sua ultima finalità; esso la oltrepassa per consentirle di dissolversi nella trascendenza. Il suo pensiero è il riverbero, non come luogo in cui cade la luce, ma come questa luce stessa che, riflettendosi, annuncia la possibilità dell'esistenza.

Le direzioni di questo filosofare chiarificante non sono assolutamente arbitrarie. Per riguadagnare l'essere autentico partendo dalla mancanza di terreno è necessario che questo filosofare si articoli e, dai sentieri distinti, ritorni all'uno.

Per progettare l'articolazione del filosofare nelle sue direzioni ripartiamo dal punto in cui eravamo giunti quando tre nomi dell'essere ci ricondussero nella molteplicità; questi nomi ci diedero l'impressione di cogliere l'essere non come isolato e diviso, ma come la *totalità*, l'*originario* e l'*uno*; la totalità dell'esserci è il *mondo*, la nostra originarietà è l'*esistenza*, l'uno è la *trascendenza*.

Il *mondo* è l'esserci che mi si presenta come l'essere di volta in volta determinato degli oggetti, e che io sono in quanto esserci empirico; poiché la conoscenza del mondo è oggettiva, la cosa è presente come oggetto, mentre il mondo nella sua totalità non è né oggetto, né totalità. Dell'essere, che come tale non è oggettivo, possiedo solo

una certezza chiarificatrice in una oggettivazione inadeguata. Questo essere non-oggettivo è l'*esistenza* se mi si presenta in quell'origine autentica che io stesso sono, è *trascendenza* se è l'essere nella forma oggettiva della cifra che solo l'esistenza può comprendere.

Il fatto che tutto l'esserci diventi fenomeno davanti al concetto limite di essere-in-sé, il fatto che l'esistenza non possa considerarsi come essere assoluto, perché consapevole della sua relazione alla trascendenza, sono elementi che preparano il cammino verso la ricerca dell'essere. Questa ha tre scopi che, per quanto indeterminabili, scaturiscono l'uno dall'altro; la ricerca, infatti, si volge al *mondo* per orientarsi, oltrepassa il mondo appellandosi a sé come *esistenza* possibile, e si apre alla *trascendenza*. Percorrendo il mondo apprende il conoscibile per poi distanziarsene e divenire così *orientazione* filosofica *nel mondo*; destandosi dal mero esserci-nel-mondo si realizza come *chiarificazione dell'esistenza*; infine evoca l'essere e diventa *metafisica*.

1. Il pensiero che orienta nel mondo. L'essere, che per la coscienza in generale è oggettività, come *mondo* è ciò che non è mai compiutamente conosciuto e in cui tutto ciò che è conosciuto diventa *oggetto* nel senso di ciò che sta di contro, e *oggettivo* nel senso di universalmente valido. Nel concetto di oggettività i due significati si fondono.

Il sapere che riguarda gli oggetti che ci-sono si chiama orientazione nel mondo. È solo *orientazione* perché, non concludendosi mai, rimane un processo infinito, è orientazione *nel mondo*, perché riguarda un essere determinato e quindi si realizza *nel mondo*.

L'orientazione nel mondo, come sapere relativo alle cose del mondo, deve essere distinta dall'*analisi dell'esserci*. Quest'ultima, concependo l'esserci in generale come ciò che include la totalità, comprende in sé anche l'orientazione nel mondo. Il suo tentativo è quello di rappresentare in termini universali le strutture di ciò in cui si realizza non solo l'orientazione nel mondo, ma tutto ciò che per me possiede l'essere. L'orientazione nel mondo è realizzata da coloro che indagano nelle scienze, mentre l'analisi dell'esserci è un passo del filosofare nella ricerca dell'essere.

L'orientazione nel mondo si divide in orientazione *indagatrice* e in orientazione *filosofica* nel mondo. L'orientazione indagatrice è la conoscenza che scaturisce dall'autodisciplina di un pensiero alla ri-

cerca dell'oggettività. Questo pensiero, sebbene si realizzi solo nelle individualità empiriche, i cui mondi, all'inizio, sono di fatto assolutamente differenti e irriducibili, come coscienza in generale è in grado di unificare il conosciuto e di tradurlo in qualcosa di comune per tutti. In verità ci sono tanti mondi quanti sono gli individui pensanti, ma anche questa molteplicità si traduce a sua volta in oggetto per l'orientazione nel mondo.

Si realizza così un movimento circolare sempre più ampio. L'individuo empirico, che all'inizio è legato alla propria soggettività, cerca di afferrare nell'oggettività il mondo reale che per lui esiste innanzitutto nella sua molteplicità, e in cui la propria individualità dovrebbe entrare come uno degli innumerevoli casi. Si guadagna così un essere che, in quanto universalmente valido, è libero del legame individuale. Il soggetto, che inserendosi come apparenza dovrebbe riconoscersi come agente di illusione e annullarsi a favore di tale oggettività, anche lì è sempre e di nuovo vincolato alla sua particolare realtà. Egli conosce tanto il salto nell'universalità del mondo come possibile liberazione dai limiti, quanto il ritorno ad una realtà del proprio se-stesso. Rimane, comunque quel fatto meraviglioso che consiste nel poter apprendere, se non di fatto, almeno nell'intenzione, la totalità del mondo come totalità universalmente valida, partendo da minute particolarità.

La conoscenza oggettiva come orientazione nel mondo la troviamo solo nelle scienze come fino ad oggi si sono realizzate. Senza di esse non è possibile alcuna orientazione *filosofica* nel mondo. Senza l'indispensabile appropriazione dell'orientazione scientifica nel mondo e senza il contributo della propria indagine, il filosofare è vuoto, perché privo di materiale. Esso deve urtare nella forma dura e vincolante dell'esserci, per avanzare verso l'essere autentico inteso come possibilità che oltrepassa il sapere. Solo chi si è appassionato all'effettiva orientazione nel mondo può trovare veramente in essa l'orientazione filosofica nel mondo.

L'orientazione filosofica nel mondo non raccoglie i risultati ultimi delle scienze in un'immagine unitaria del mondo, ma mostra l'impossibilità di assumere una simile immagine del mondo come valida, unica e assoluta; essa cerca la *problematicità* dell'effettiva orientazione nel mondo.

Che *ci sia* il mondo *come totalità* sembra un ovvio presupposto dell'intelletto nella sua orientazione nel mondo. Sia che l'intelletto

pensi, al di là di ogni orientazione nel mondo, al processo metafisico della creazione del mondo, sia che ipotizzi un'immagine positivista che prevede la necessità del suo corso storico, in ogni caso presuppone una totalità nel movimento rapido della conoscenza che raggiunge i suoi oggetti. Sono necessari espliciti processi mentali per ricondurre questa fissazione al tutto e, in particolare, per ricondurre una totalità del mondo ad immagine del mondo; ciò può accadere con l'effettiva custodia del sapere posseduto nella mia situazione e con pensieri che mostrano lacerazioni, contraddizioni e limiti in ogni idea della totalità del mondo. L'orientazione filosofica nel mondo si applica a quei principi e a quei significati che sono alla base delle realizzazioni conoscitive che appaiono nelle scienze.

Un secondo presupposto dell'intelletto è quello secondo cui tutto ciò che è, è anche *oggettivo e conoscibile*, sicché l'essere si identifica con l'essere-oggetto, oppure può essere pensato come oggetto. Questa assolutizzazione dell'intelletto è problematizzata da quel pensiero secondo il quale l'essere, come essere-oggetto, *non sussiste da sé*, ma solo per un soggetto conoscente nei termini in cui gli appare. Se l'essere che si manifesta nell'orientazione del mondo tende ad apparirci come essere assoluto, allora l'orientazione filosofica nel mondo ci rende consapevoli che ogni essere delle scienze che orientano nel mondo, essendo sempre determinato e quindi particolare, non è affatto l'essere assoluto; conoscendo questi modi d'essere, l'orientazione filosofica nel mondo ci sospinge, da uno all'altro, al di là di tutti. L'essere oggettivo dell'orientazione nel mondo non può in alcun modo essere isolato e costituirsi per sé. Filosoficamente compio il primo passo verso di esso quando so originariamente che lo devo spezzare.

Il terzo presupposto dell'intelletto è che *nel tempo dura* ciò che è forte e che è realmente, quindi: la materia in cui tutta la vita riaffonda, la vita biologica da cui dipende la vita dell'anima e dello spirito, le masse umane e l'uomo medio, così come i processi sociologici materialmente condizionati (che alle idee dello spirito lasciano al massimo un margine accidentale o le utilizzano). L'intelletto dà valore e pone l'accento su quei risultati che si ottengono con un processo causale e controllabile. Ciò che per l'esistenza ha il massimo valore, per l'intelletto ne ha pochissimo. La quiete della comunicazione esistenziale non è accessibile al sapere mondano se non quando lo si esteriorizza. La potenza non-oggettiva delle idee, la loro totale

impotenza per lo sguardo austero del sapere empirico è proprio il segno che qui si ha a che fare con l'essere come libertà e non con l'essere come stabilità e sussistenza. Ciò che appartiene alla libertà non può convertirsi in un sapere relativo a ciò che accade e poi passa.

Tutti questi presupposti sono effettivamente esatti per il sapere che orienta empiricamente nel mondo. Se il mondo, come essere-oggetto conoscibile, fosse tutto, allora si potrebbero esprimere verità ultime; il mondo sarebbe l'essere-in-sé, e quest'ultimo coinciderebbe con l'essere oggettivamente conosciuto in termini universalmente validi: ciò che dura nel tempo sarebbe l'essere autentico. Solo spezzando l'orizzonte chiuso nell'orientazione filosofica nel mondo posso tornare a me stesso e aprirmi alla trascendenza.

2. Il pensiero che chiarisce l'esistenza. Se la filosofia, nel ritorno da ogni essere determinato *all'esserci* di quella coscienza onnicomprensiva in cui è solo ciò che per noi è in generale, s'è presentata nella forma di un'analisi dell'essere, ora, nel ritorno da tutto l'essere come essere-oggetto nel mondo *all'esistenza*, assume il compito di una chiarificazione dell'esistenza. L'analisi dell'esserci e la chiarificazione dell'esistenza sono di senso diverso.

L'analisi dell'esserci come tale non è esistenzialmente vincolante; essa è realizzata dalla coscienza in generale che vi comprende anche se stessa. Questa analisi mostra il generale dell'esserci. In essa ognuno si riconosce non come singolo, ma come io in generale. La sua comunicazione è diretta e univoca. *La chiarificazione dell'esistenza*, invece, è vincolata e diviene il linguaggio del singolo al singolo. Invece di conoscenze universali, essa offre chiarificazioni possibili e mostra la possibilità del singolo nelle sue radici e nei suoi scopi incondizionati. In essa non si riconoscono tutti, ma ogni singolo più o meno, tanto nell'appropriazione quanto nel rifiuto, ma sempre inserendosi nella propria realtà, che è poi la propria singolarità. Essa non si comunica se non in termini equivoci che possono essere fraintesi. Se parla, parla in modo tale che ne va di se stessa.

L'analisi dell'esserci, invece, è in se stessa filosoficamente meno rilevante; per differenziarla dalla chiarificazione dell'esistenza, di cui è presupposto, possiamo dire che quanto più è chiara l'analisi dell'esserci, tanto più è possibile una chiarificazione dell'esistenza. Infatti la chiarezza dell'analisi dell'esserci consiste nel far avvertire

ai suoi limiti che la coscienza, nella sua immanenza, mi esclude assolutamente, nonostante io sia consapevole di essa. Pertanto l'analisi dell'esserci diventa, per la chiarificazione dell'esistenza, una *costruzione-limite*.

In un senso più ampio, tutto il filosofare può essere chiamato chiarificazione dell'esistenza; infatti, nell'orientazione filosofica nel mondo e nella metafisica essa non è meno presente di quanto non lo sia nel pensiero chiamato specificatamente chiarificazione dell'esistenza. Quando mi dirigo verso la totalità e mi perdo nel suo orizzonte inconcluso vengo rigettato su me stesso; in questo ritorno l'accento non cade sull'esserci che discende dal tutto, ma su me stesso nella mia libertà. Se nella metafisica ho fatto esperienza che nessuna delle sue oggettività è valida per tutti, il ritorno mi riconduce di nuovo a me stesso, per cui nell'esser-me-stesso si chiarisce il mio essere per la trascendenza.

Se dunque non c'è alcun filosofare che nel suo svolgimento non chiarisca l'esistenza, allora si può parlare della chiarificazione dell'esistenza in un *sensu specifico*, e precisamente come di quel linguaggio che si esprime in quei segni e simboli costituiti dall'origine e dalle possibilità di me stesso, per far avvertire l'incondizionato di fronte al relativo, la libertà di fronte alla mera universalità, l'infinitudine dell'esistenza possibile di fronte alla finitezza dell'esserci. Ma l'oggettività che così emerge nel pensiero non può fare a meno di rinviarmi di nuovo a me stesso. Questo rinvio è però diverso da quello determinato dalla totalità e dalla trascendenza. Se là l'esistenza è relazione ad altro, qui è relazione all'ipotizzata possibilità di se stessa. È il ritorno del pensiero chiarificante a se stesso, per cui la chiarificazione dell'esistenza è in circolo con se stessa.

Il pensiero che chiarisce l'esistenza, se da un lato non è in grado di conoscere l'essere, dall'altro ne *produce la certezza* quando si fa pensiero attivo nella vita stessa, e la *rende possibile* quando, median-dosi nel linguaggio filosofico, si fa udire negli appelli che invia, si arrischia senza riserve nella sospensione raggiunta nell'orientazione filosofica nel mondo, mentre con la chiarezza che, in tutta l'estensione possibile del filosofare, anima la libertà dell'esistenza, non fa che manifestare più decisamente la sua trascendenza. Tutte le sue vie conducono alla metafisica.

Finché l'uomo potrà elevarsi al di sopra del suo esserci, il filosofare lo sospingerà verso lo slancio metafisico. Per l'esistente la meta- 33

fisica è la chiarificazione in cui dal mondo, in comunicazione con le altre esistenze, parla la trascendenza. Qui si trova ciò che è essenziale all'uomo. Qui, per quanto si senta profondamente defraudato, l'uomo, come essere pensante, può anche trovare la più profonda certezza di se stesso.

3. Il pensiero metafisico. L'esistenza, agendo incondizionatamente nelle situazioni-limite, sperimenta la sua orientazione verso le cifre della trascendenza che, come *oggettività assolute*, riempiono la sua coscienza, così come gli oggetti del mondo riempiono la coscienza in generale.

Per quanto nella metafisica si proceda *direttamente*, non è possibile raggiungere l'oggettività assoluta come nella trascendenza. Per questo occorre cercare quel contatto con le sue *radici esistenziali* che si raggiunge solo con la chiarificazione della propria situazione-limite e con l'incondizionatezza del proprio agire che consentono all'oggettività di assumere il valore del simbolo, in quanto il proprio contenuto si è reso sensibile. L'analisi sistematica dell'oggettività assoluta, la sua appropriazione e la sua creazione, nella misura in cui non è mera intuizione e storia, ma concetto pensato, costituiscono la metafisica filosofica.

Alle domande poste non dalla coscienza in generale, ma dall'esistenza possibile nelle situazioni-limite, non trovo nel mondo alcuna risposta che possa valere per tutti come un sapere universale. L'esistenza può captare risposte solo quando si autocomprende in riferimento all'essere; queste risposte sorgono dalla profondità del fondamento trascendente e si presentano in immagini e in concetti che, come oggetti di volta in volta finiti, sono *simboli*. Nella problematizzazione dell'oggettività il simbolo, afferrato dalla coscienza, diventa *cifra*, ossia manoscritto di qualcos'altro che, illeggibile coi criteri dell'universale validità, è decifrato esistenzialmente. Se l'oggetto dovesse essere fissato nella sua oggettività e scambiato con la trascendenza si rivelerebbe senza consistenza e crollerebbe. Ma quando in esso si manifesta qualcosa di assoluto per l'esistenza, allora è reale in un modo unico e incomparabile. L'oggetto, dissolvendosi come oggettività, porta alla presenza l'essere autentico per l'esistenza.

Con ciò subentra un'oggettività che non si era presentata nelle analisi del concetto di essere. Gli oggetti che le appartengono non sono realtà nel senso che mi potrebbero essere dati ovunque come

oggetti empirici, infatti per l'indagine realistica dell'esserci nel mondo sono vaghe fantasie della coscienza. Nella coscienza sono oggetti assoluti che consentono all'esistenza di rendersi trasparente e di accertarsi della propria trascendenza. Non l'intelletto, ma la fantasia, e non una qualsiasi fantasia della coscienza, ma quella che si realizza come gioco del fondamento esistenziale è l'organo che consente all'esistenza di accertarsi dell'essere. 34

Anche in una coscienza sostanziale che non pone ancora domande sono presenti in tutta la loro evidenza gli oggetti assoluti come fenomeno della trascendenza, solo che il simbolo non è ancora riconosciuto come cifra. La differenza tra essere empirico ed essere trascendente non è ancora operata. Nell'oggettività non problematizzata, ciò che in seguito si rivelerà come trascendenza è presente come esserci con tutto l'altro esserci. A questo proposito non c'è ancora una riflessione, né una coscienza di una soggettività. La fede e la negazione della fede non costituiscono ancora una contrapposizione. Una delle grandi *crisi* dell'esistenza nella coscienza si costituisce nel momento in cui si estingue l'evidenza dell'essere. Solo allora si può distinguere l'oggetto empiricamente reale e l'oggetto trascendente. Questa crisi, che nella storia dello spirito che si oggettiva storicamente s'è verificata più volte nelle grandi epoche dell'illuminismo, non ha risparmiato alcun singolo. Non è possibile farla retrocedere, né anticiparla col desiderio; solo quando si realizza nascono per il se-stesso chiarezza e verità, domanda e rischio.

Partendo dalla storicità dell'esistenza umana, come è oggettivata nella *tradizione*, troviamo un mondo incommensurabile di oggetti metafisici che non possiedono alcun esserci adeguato al loro senso. Essi procedono dall'esistenza che nell'oggettività coglie la trascendenza. Sono il linguaggio di qualcos'altro; come tali non annunciano oggetti oggettivi che anche per la coscienza in generale non hanno alcuna consistenza, ma rappresentano qualcosa che in se stesso non può mai divenire oggetto. Perciò sono simboli e non realtà afferrabili o validità pensabili in modo logicamente vincolante. Sono cifre di realtà che si manifestano nel loro essere pensante e che solo come tali si offrono alla comprensione dell'esistenza che le legge come linguaggio nell'ambito della coscienza in generale.

Questo filosofare, che è l'ultimo nella successione della chiarificazione cosciente, *dal punto di vista storico è il primo*: l'uomo infatti colse negli oggetti simbolici l'essere a cui si riferì come a quello

autentico prima ancora di giungere alla purezza dell'orientazione nel mondo, alla chiarezza dei suoi limiti, e alla chiarificazione dell'esistenza in se stesso.

35 Per il suo carattere storico, il pensiero metafisico non può essere considerato come un pensiero suscettibile di essere *concluso*, né tanto meno come l'*unico* e il *solo vero*. Esso rimane sempre in tensione con se stesso e con le forme che gli sono di volta in volta estranee.

Nell'oggettività la metafisica corre il pericolo *di perdere la sua presa e dissolversi*. Dopo la crisi della coscienza, in cui si separa ciò che era uno, non vien meno, nonostante la riflessione critica, la tentazione di trattare l'oggettività assoluta *alla stregua degli oggetti empirici*. Ci si rappresenta allora il mondo dell'al di là come un'altra regione rispetto alla quale l'esserci si svaluta. A questa tentazione resiste l'esistenza per la quale la trascendenza è vera solo là dove, presente nel mondo, le rivolge la parola; solo la trascendenza immanente dà peso all'esistenza nell'esserci. Poiché la vera trascendenza non è mai esserci per un soggetto, ma realtà per la libertà, ogni fissazione oggettiva di un essere oggettivato nella forma di un lontano al di là o in quella di un magico al di qua è da considerarsi deviazione.

L'assoluto, quindi, non può mai essere trovato *in una cosa definitivamente costituita*. Le oggettività si dileguano e si dissolvono. Una fede esistenziale, intesa come coscienza assoluta, si muove dialetticamente ai limiti dell'incredulità in quanto mera coscienza dell'esserci. Si può realizzare pienamente quella vita esistenziale per la quale c'è, di volta in volta, una specifica oggettività assoluta che si dissolve, ma che nel dissolversi chiarisce.

L'esperienza dei limiti ultimi suscita l'aspirazione ad uscire dal mondo; la seduzione di questa aspirazione conduce alla *negazione del mondo* e consente di trovare le disposizioni per *fuggirvi*, queste debbono liberarmi, anche durante la mia vita, da ogni partecipazione all'esserci del mondo. Senza dubbio, uscire dal mondo è verosimile solo come possibilità, ogni relativizzazione della mondanità non tarda a realizzarsi come un *reingresso nel mondo*. Io sto di fronte al mondo come un *essere indipendente*, legato a una realtà che io porto con me anche in occasione della mia possibile sortita. Orientandosi nel mondo, inteso come questa realtà, e abbandonandomi ad esso afferro il mio destino in cui credo incondizionatamente.

Come essere indipendente nel mondo, posso cercare Dio. Dio risponde direttamente al mistico che trova la sua risposta nell'estin-

zione della sua ricerca in occasione della propria sortita dal tempo. Ma per il credente la risposta nasce solo dal mondo; è la risposta che egli deve dare a se stesso ascoltando la realtà dell'esserci del mondo e del proprio agire. In relazione alla trascendenza l'indipendenza dal mondo è reale solo come agire nel mondo. ³⁶

Una presunta conoscenza della trascendenza dà un'immagine illusoria della *totalità dell'essere unico che riposa in sé*. In effetti inizio e fine rimangono nell'*oscurità*. Tutto è ancora *nel processo*, nel rischio e nel pericolo che investono la totalità e non solo me. L'esistenza conserva un'angoscia insuperabile e una fede riposta non nell'inseità di una sostanza, ma nell'essere della trascendenza che, pur realizzandosi attraverso le esistenze, rimane ad esse nascosta.

Eppure, anche quando afferriamo la nostra verità, rimane sempre *qualcosa d'altro che, per noi, non è falso in assoluto*, ma, come possibilità inquietante, rinvia a qualcosa di proprio e di originario.

Se ora diciamo che per noi esiste sia l'assoluta oggettività che, dissolvendosi, occasionalmente chiarisce, sia l'uscita dal mondo che solo nel mondo si compie e ottiene risposta, sia l'oscurità dell'inizio e della fine ed il pericolo, allora esiste senz'altro, e non è per questo annullato, il contrario corrispondente, e precisamente: l'oggettività fissata, la mistica extramondana, la forma di vita che si chiude nell'ambito di una totalità assoluta autoritariamente presente. Nel considerare queste figure oggettive e nell'appropriarsele non vien meno la domanda che chiede come noi ci decidiamo, anche quando crediamo di aver deciso. L'*altra possibilità* non estingue l'inquietudine dovuta al fatto che non possiamo raggiungere la verità, per noi essenziale, come un possesso definitivo, ma possiamo solo combattere e mutare nel processo della nostra esistenza; nella misura in cui l'altro si offre come l'autentica verità, agisce con la seduzione che promette pace; ad essa mi oppongo pur senza negarla in assoluto, perché intendo tenermi aperto.

PARTE TERZA

I MODI DEL TRASCENDERE COME PRINCIPIO DELL'ARTICOLAZIONE

Le domande sono o come quelle dell'orientazione nel mondo (la cui soluzione, raggiunta attraverso le scienze, costituisce un sapere oggettivo logicamente vincolante), o come quelle della filosofia (in cui si trascende non per raggiungere il risultato di un sapere consistente, ma per un atteggiamento della coscienza). Se interrogo
37 qualsiasi enunciato mi si presenti, mi accorgo che è o un enunciato scientifico dell'orientazione che indaga nel mondo che si può verificare coi metodi dell'intelletto in termini universalmente validi, o un enunciato filosofico.

Gli enunciati filosofici, se non sono dispersi in certezze aforistiche, si possono connettere ordinatamente tra loro. L'ordine del filosofare, che si realizza nell'orientazione filosofica nel mondo, nella chiarificazione dell'esistenza e nella metafisica, e che scaturisce dai modi dell'essere che non si risolvono nel mero esserci, nasce *metodicamente* nel trascendere. Tutto il filosofare *oltrepassa* ciò che, nella chiarezza oggettiva, è identico per tutti. I *modi* di questo oltrepassamento costituiscono il principio per l'articolazione del filosofare che poi si traduce in enunciati. Su questo principio si *fonda* la divisione che abbiamo fatto tra orientazione filosofica nel mondo, chiarificazione dell'esistenza e metafisica.

Il trascendere, come trascendere in generale, è senza dubbio unico, in esso possiedono il loro fondamento le tre modificazioni che si realizzano con un contenuto che è di volta in volta particolare e proprio.

Trascendere in generale.

1. Oltrepassamento dell'oggettività. La filosofia è l'accertamento dell'essere autentico mediante il pensiero. Poiché nessun essere che si offre come oggetto da indagare può essere considerato come essere autentico, la filosofia deve trascendere oltre tutta l'oggettività.

L'oggetto che conosco è pensato nell'atto conoscitivo, ma non è una parte sostanziale di questo atto, l'atto conoscitivo e l'oggetto si contrappongono anche nel pensiero di un oggetto ideale come potrebbe essere un oggetto matematico. Tanto nell'essere dell'oggetto, la cui contrapposizione distanziata rispetto a qualcosa che è solo pensato si chiama *trascendenza logica*, quanto nell'oggetto empirico stesso, la cui contrapposizione corrispondente si chiama *trascendenza reale*, il pensiero si dirige intenzionalmente a qualcosa che è indipendente dal soggetto, a qualcosa che non cambia arbitrariamente, ma che piuttosto si trova, si apprende e addirittura sussiste anche senza di me. Noi non possiamo dare ad entrambi i rapporti il nome di trascendenza, ma li chiameremo, per distinguerli dal vero concetto di trascendenza, *trans-soggettivi*. L'oggetto trans-soggettivo lo possiamo chiamare immanente, perché, essendo presente alla mia coscienza, sta davanti al mio sguardo e al mio pensiero, chiamiamo invece trascendente ciò che sta oltre ogni oggettività. 38

In ogni atto del pensiero trascendo nel primo senso quando, come soggetto, penso qualcosa di trans-soggettivo. Mentre l'autentico trascendere è l'oltrepassamento dell'oggettività per entrare nell'inoggettivo. Nel primo senso, la parola trascendere è solo un nome per indicare un dato di fatto che è generale nell'esserci, anche se è oscuro o comunque non propriamente evidente nella quotidianità. Nel secondo senso, invece, la parola trascendere possiede il suo autentico peso e il suo splendore, come se in essa potesse manifestarsi il segreto dell'essere.

2. Esserci e trascendere. Il trascendere non è assolutamente un fatto dato con l'esserci, ma in esso, una possibilità della libertà. L'uomo è l'esserci in cui si manifesta l'esistenza possibile; come tale, non c'è solamente, ma può trascendere, così come può tralasciare di farlo.

L'esserci, come vita chiusa e soddisfatta nel suo mondo, insoddisfatta solo nell'impulso che la sospinge ad estendere l'esserci e nella cura per la propria conservazione, è senza trascendenza. Come coscienza, l'esserci sa che può perdersi e morire, ma lo sa senza esserne toccato. Vive come se non ci fosse assolutamente la morte. L'annientamento lo coglie di sorpresa, di fatto non è in grado di sussistere da sé. Non è cosciente dell'impulso che lo anima. Nella sua finitezza, l'esserci si rende veramente visibile solo allo sguardo che lo scorge retrospettivamente dal trascendere. Se da parte mia mi limito ad esserci, sono sì capace di godere ciecamente, di afferrare brutalmente, ma anche di restare perplesso nella perdita, vuoto nella sazietà, senza punto di riferimento nel succedersi dei giorni.

Se descrivessimo *l'esserci animale* con queste parole cadremmo in errore. L'animale, come mero esserci, non è perduto, non è vuoto e nullo, non è perplesso e non è neppure il contrario. Noi non sappiamo che cosa sia propriamente. Siccome non ha possibilità di scelta, l'animale è solo l'esserci che è. *L'uomo*, da parte sua, non può abbassarsi a questo livello, perché se ci provasse, si troverebbe ad un livello inferiore, quello proprio di un esserci atterrito dalla disperazione, a cui manca quella forza e quella sicurezza naturale che sono proprie dell'animale. L'uomo non può essere mero esserci, o ascende nello slancio trascendente, o affonda nello smarrimento della trascendenza.

39 *L'esserci* si fa trasparente quando è originario esser-se-stesso in cui per un istante si annulla l'inquietudine; allora il tempo tace, il ricordo si risolve nell'essere, il sapere di ciò che fu diventa eterno presente del passato. In una simile situazione non è più esserci e in esso non è possibile trovare esserci alcuno, ma solo la trascendenza dell'esserci verso l'essere che nell'esserci si rivela.

Qui, il punto decisivo è che la coscienza come esserci non è già per se stessa trascendente ma, a partire dalla libertà, è possibilità per questa via, che solo l'esistenza, aperta alla sua trascendenza, è in grado di percorrere. Dipende solo da lei giungere, transcendendo, a se stessa, o perdersi nel disordine dell'esserci. La sua essenza è che non può essere solo esserci.

Il trascendere si realizza come movimento nell'esserci reale. Detto movimento non esiste senza il pensiero. Il filosofare è l'originaria presenza di questo pensiero in tutto il trascendere. Se questo pensiero si scioglie dall'esistenza concreta e si traduce in enunciati

generali per consentire la comunicazione e lo scambio reciproco da esistenza a esistenza nasce la *filosofia come costruzione fissata in enunciati*, che possiede la sua verità solo se si traduce nel trascendere concreto o da esso deriva. La filosofia che si esprime in enunciati può trasmettere adeguatamente il trascendere solo nel caso limite in cui chi ascolta già realizza, nel movimento di questo pensiero, il proprio trascendere. Il più delle volte la distanza che intercorre tra l'autentico trascendere e l'enunciato filosofico è considerevole, soprattutto se ci si riferisce ad un trascendere reale che fu o che potrebbe essere destato; questo filosofare è *ricordo o anticipazione*. La filosofia o realizza direttamente nei suoi enunciati un trascendere, o pensa riferendosi a un trascendere.

Là dove il pensiero non trascende non esiste alcuna filosofia, ma o una immanente e particolare conoscenza oggettiva realizzata attraverso le scienze, o un gioco intellettuale. Dove invece si trascende, l'espressione della comunicazione, dovendo irrimediabilmente oggettivarsi, corre sempre il rischio di essere fraintesa quando, fissando l'attenzione sugli oggetti come tali, si perde di vista il trascendere. La filosofia, come pensiero trascendente sta al limite. Essa, oltre il limite, non attende oggetto alcuno, anzi lo stesso oltrepassamento vale per essa solo come atto e non come risultato. Ciò che si pensa nel filosofare, non solo non è accessibile ad una coscienza in generale, 40 ma addirittura non possiede per essa alcun significato nonostante si realizzi grazie alla sua mediazione. Si tratta infatti di un pensiero promosso dalla libertà e che vale solo per la libertà.

A questo punto possiamo chiederci se c'è qualche *motivo che giustifichi questo trascendere*. Non siamo forse soddisfatti nel mondo degli oggetti? Tutto ciò che ci necessita e a cui riconosciamo un essere non è a nostra disposizione sul piano dell'oggettività, e questo mondo non è tutto? A questi interrogativi occorre rispondere che il mondo in se stesso non possiede alcun punto di appoggio, anzi è in costante rovina, anche se questo fatto sulla base dell'esperienza può solo essere *mostrato* e non dimostrato; per uno questo aspetto è evidente e onnipresente nella vita quotidiana, mentre per un altro è un'affermazione così priva di senso da indurlo a scusarsi del fatto che in tali espressioni non è in grado di pensare realmente a nulla di preciso. Il trascendere nasce nell'inquietudine che si prova davanti alla fugacità di tutto l'esserci e che senza il trascendere sarebbe ineliminabile.

3. Fenomenicità dell'esserci. Nella scissione di soggetto e oggetto l'esserci è la coscienza in cui gli oggetti sono percepiti, pensati, prodotti e giudicati da un soggetto. Se il pensiero si volge dagli oggetti all'esserci come coscienza in generale non può fare a meno di presentare la scissione-soggetto-oggetto come quell'orizzonte onnicomprensivo in cui si trova necessariamente tutto ciò che per noi possiede l'essere. Nascono allora quelle difficoltà che sono implicite nella domanda relativa al rapporto soggetto-oggetto. Infatti non è chiaro come noi conosciamo un oggetto che, non potendosi identificare con noi, ci rimane estraneo. D'altra parte, non possiamo uscire dalla relazione soggetto-oggetto. Qualunque cosa pensiamo di questa relazione, non possiamo pensarla se non come qualcosa di oggettivo, per cui presupponiamo e poniamo in atto questa stessa relazione che pretendiamo di concepire. A questo punto non resta che abituarsi a muoversi con naturalezza nella relazione soggetto-oggetto che, peraltro, non siamo in grado di comprendere perché, per comprenderla direttamente, bisognerebbe tentare di oltrepassare tutta l'oggettività.

Questo trascendere verso un mondo inoggettivo è stato realizzato in maniera sorprendente da Kant. Prima si concepiva la realtà oltrepassante le cose del mondo come trascendenza e si tentava di pensarla nella metafisica. Sostanza, monade, Dio, erano termini fondamentalmente definibili. Kant mutò la direzione del trascendere. Il suo soggetto non era né una cosa in sé nel mondo delle cose, né un'anima immortale, perché avvertì l'impossibilità di considerare queste realtà come oggetti; per lui non c'era né un oggetto né un soggetto che trascendendo divenisse oggetto e, in generale, non disponeva di oggetto alcuno. Realizzò ciò che in seguito chiamò metodo trascendentale e lo differenziò da quel trascendere che si volge ad un essere ultramondano, nello stesso tempo conservò il trascendere come tale per cui tutto l'esserci divenne fenomeno. Qui emergono i noti concetti kantiani che si riferiscono alle condizioni di tutta l'oggettività, questi concetti in sé non sono oggetti, ma sono l'« a-priori » delle categorie che procedono dall'unità dell'appercezione che non coincide con la categoria dell'unità, ma ne è piuttosto il fondamento.

Questo dilemma, per cui Kant non poteva parlare delle condizioni di tutta l'oggettività se non servendosi di concetti che venivano irrimediabilmente, a loro volta, oggettivati, sicché nell'incessante tentativo di trascendere e di esprimere il proprio trascendere non poteva

evitare di scivolare nell'immanenza e nella particolarità dell'oggettivo, ha comportato enormi difficoltà nella stessa *Critica della Ragion Pura*, soprattutto nel capitolo della deduzione trascendentale da lui stesso ritenuto il più profondo. Queste difficoltà non possono essere risolte da alcuna intuizione universalmente e oggettivamente determinata, ma solo nell'atto stesso del trascendere a cui Kant ci invita con la forza delle sue delucidazioni sempre nuove e differenti, senza mai poterci sollevare.

Eppure già qui, in presenza di questo limite dal contenuto apparentemente ancora povero perché formale, è chiaramente evidente, non per la conoscenza, ma per l'intuizione interiore, la differenza tra il vero e il falso trascendere, dovuta al fatto che nel falso trascendere giungo a un oggetto ultramondano che ora « possiedo ». Fraintendendo Kant possiedo dunque l'a-priori, l'unità trascendentale dell'appercezione, eccetera, come concetti definibili e fermi di qualcosa. Il vero trascendere invece si realizza solo al limite di oggetto e non-oggetto, e precisamente nel passaggio dall'uno all'altro, per cui tutti i concetti sono solo funzioni e non intuizioni, sono contrassegni e non oggetti. È impossibile comprendere il pensiero kantiano *se, nell'accostarlo, si procede ad erronee oggettivazioni*. Nascono allora quei *fraintendimenti* che inevitabilmente si ripetono e irrimediabilmente si inseriscono nelle parole di Kant; tra questi, i più noti sono quello *psicologico-antropologico* e quello *metodologico-gnoseologico*. Entrambi annullano il trascendere. Il primo perché fa derivare il mondo dalla struttura dell'organizzazione dell'anima e del cervello umano, il secondo perché fa delle condizioni metodologiche della conoscenza le condizioni dell'esserci degli oggetti sperimentabili. ⁴²

Ma entrambi, nonostante il tentativo di far comprendere oggettivamente quella verità, che è tale solo per il filosofare, mantengono il circolo, che è l'espressione necessaria per la comunicazione del trascendere, in quelle forme grossolane secondo le quali il cervello crea il mondo di cui, a sua volta, è parte e prodotto, i metodi creano gli oggetti nella cui conoscenza, solamente, i metodi si dispiegano, si da risultare condizionati dagli oggetti stessi. Nel linguaggio di Kant si presentano circoli anche nelle formulazioni che ai circoli si avvicinano, essi possiedono il loro significato solo come segni o simboli del suo trascendere.

Ma nel pensiero di Kant posso rendermi conto, grazie proprio ai circoli, dei limiti dell'esserci del mondo; con l'aiuto di questo pen-

siero posso accertarmi del fatto che il mondo non è tutto, non è l'essere in sé e neppure l'essere ultimo e assoluto. Ma poiché, da un lato, non giungo, oltrepassando i limiti, ad un essere che non sia mondo, e dall'altro non possiedo nel mondo un'espressione adeguata del trascendere, devo concludere che il pensiero è se stesso solo nel trascendere, e senza questo è nulla. Col trascendere non raggiungo alcuna delle conoscenze che ora possiedo, ma la mia coscienza diventa un'altra, nel senso che in me si produce una scossa, all'inizio solo formale, che modifica il mio atteggiamento rispetto a tutta l'oggettività.

Il vero trascendere non è costretto da ragioni. C'è una differenza essenziale tra il conseguimento di una conoscenza e la realizzazione di questo trascendere. Se nell'indagine scientifica sperimento l'« eureka », sono indotto a trasmettere ciò che possiedo come un risultato, mentre nel trascendere, quando mi si rivela l'origine della deduzione trascendentale di Kant, rimango silenziosamente colpito, sembro ad un tempo domandare e possedere. Chi si viene a trovare in questa situazione non cade poi nell'interpretazione meramente intellettuale che persegue la conoscibilità e l'esattezza definitiva senza una sostanziale interpretazione filosofica. Entrare nel trascendere significa percorrere la via che conduce alla libertà del filosofare. Ma questo trascendere che è ancora formale, è solo il primo passo; nello studio di Kant esso costituisce la premessa con cui, trascendendo, è possibile appropriarsi, in un modo che non è solo esteriore e razionale, dell'idea e quindi del pensiero della libertà del filosofico e autonomo esser-se-stesso. Il trascendere, anche se è solo formale e privo di contenuto, trasforma l'uomo.

- 43 Il trascendere si trasforma in coscienza della *fenomenicità* di tutto l'esserci. Questa coscienza non si riferisce né a due mondi, né all'unico mondo. Trascendere dall'esserci all'essere non significa né essere-nel-mondo né essere fuori-dal-mondo. Da ciò risulta che l'ingenuo essere-nel-mondo si trasforma in consapevole essere-nel-mondo perché s'è sperimentato un essere-fuori-dal-mondo che, pur non essendo mai reale ma possibile, rende consapevoli, in una forma originaria, d'essere-nel-mondo. La coscienza di questo singolare stato di sospensione determinato dall'essere-dentro-e-fuori-dal-mondo non può essere descritto da alcuna psicologia. È un atto della libertà che nasce dalla coscienza assoluta. La trasformazione del pensiero trascendente è tanto formale, quanto esistenziale, è la chiarificazione del

fondo oscuro da cui dovevo partire per cercare la via che conduce al trascendere.

Se è vero che per la coscienza trascendente il mondo è fenomeno, è altrettanto vero che non si trova nulla di cui potrebbe essere fenomeno. Il mondo è fenomeno non nel senso con cui si applica la categoria « fenomeno » ad una cosa nel mondo (per esempio ai colori rispetto al processo fisico che funge da substrato), ma nel senso che l'oggetto mi appare così, mentre io nello stesso tempo posso giungere ad una sua chiara rappresentazione nei termini in cui mi appare. Se chiamiamo il mondo: fenomeno, allora ciò di cui sarebbe fenomeno non è per principio né oggetto, né possibile soggetto, né alcun essere determinato in senso categoriale. Il mondo come fenomeno è solo un'espressione per la coscienza-limite e per quel trascendere che mi porta, col mondo, in uno stato di sospensione senza, peraltro, farmi uscire da esso. Nel mondo quindi non ha alcun senso l'espressione che dice: il mondo è fenomeno. Questo senso proviene solo dal limite.

Il pensiero trascendente può essere espresso dalla formula che dice: *nessun oggetto senza soggetto*. Ma subito interviene il fraintendimento secondo cui il soggetto o la coscienza esisterebbero già nella loro inseità, mentre tutto l'oggetto sarebbe solo per virtù loro. Di contro c'è l'espressione opposta che con lo stesso diritto dice: *non c'è soggetto senza oggetto*, perché non c'è coscienza senza qualcosa a cui riferirsi. A proposito dell'accusa rivolta a Kant, secondo cui egli annullerebbe la realtà del mondo nella soggettività di un'apparenza, è opportuno ricordare che lo stesso Kant ha tenuto a sottolineare fin dall'inizio con insuperabile chiarezza che il soggetto o l'io, ⁴⁴ in quanto oggetto di osservazione, è da considerarsi alla stessa stregua dell'oggetto-cosa, e quindi « come io mi appaio ». Soggetto e oggetto sono entrambi fenomeni, se con tali parole, che è tanto facile fraintendere, mi riferisco al mio trascendere mentale al di là del mondo. La coscienza-in-generale non è, dunque, un soggetto empirico e una coscienza psichica, ma è il nome per l'esserci del mondo in quella scissione di soggetto-oggetto in cui, solamente, io prendo parte al mondo.

4. I modi del trascendere. Poiché la filosofia, a differenza della scienza, è un pensiero senza oggetto specifico, e poiché nessun pensiero può realizzarsi senza oggetto, la filosofia ha come

suo materiale tutto ciò che si presenta come mera oggettività nell'orientazione nel mondo realizzata dalle scienze. La filosofia fa un uso suo proprio dei metodi della conoscenza scientifica, in quanto se ne serve per esprimere qualcosa che oltrepassa il loro significato specifico. Se tenta di articolare il suo pensiero deve orientarsi nei modi del suo trascendere. Questi *diventano il principio* secondo cui essa può differenziarsi in funzione dello sviluppo metodico del proprio contenuto. Con ciò è evidente che la trascendenza cercata nella metafisica è solo l'ultima trascendenza a cui si giunge attraverso una serie successiva di atti trascendenti.

Noi distinguiamo il trascendere nell'*orientazione nel mondo*, nella *chiarificazione dell'esistenza* e nella *metafisica*. Vedremo che ognuno di questi tre modi di trascendere non solo segue l'altro, ma gli conferisce retrospettivamente un nuovo senso. Essi si penetrano in un rapporto di implicanza reciproca, per cui l'uno andrebbe perduto senza l'altro. La loro separazione, quindi, è solo relativa all'ordine del pensiero filosofico che, nella riflessione, intende conferire chiarezza alla propria effettiva realizzazione.

Trascendere nell'orientazione nel mondo, nella chiarificazione dell'esistenza e nella metafisica.

1. *Trascendere nell'orientazione nel mondo.* L'orientazione filosofica nel mondo, come trascendere, non vuol essere assolutamente un'enciclopedia, ossia una raccolta di tutto lo scibile in un'immagine armoniosa e completa del mondo, ma vuol giungere al limite, dove il mondo come esserci si dissolve, per spiccare il salto.

Il trascendere verso la *kantiana coscienza in generale*, sconvolgendo il mondo tranquillamente assestato nella sua stabilità oggettiva, mi sottrae l'ingenua sicurezza che io ponevo in esso, ma nello
45 stesso tempo mi offre l'indeterminata possibilità di una libertà che deriva da questo stare nei limiti in un modo ancora puramente formale.

Nel pensiero kantiano il trascendere appartiene alle funzioni elementari del nostro filosofare. Noi vi partecipiamo profondamente non in forza di una mera ripetizione in cui il trascendere, per la sua forma vuota, non direbbe nulla, ma riempiendo questa forma con quei contenuti che, per ragioni filosofiche, raggiungiamo nell'effet-

tiva orientazione nel mondo, a cui ci applichiamo infaticabilmente perché essa appartiene comunque alle necessità della nostra vita e soddisfa la nostra tensione al sapere oggettivo. Cerchiamo di *trovare i limiti* che attendiamo, perché il mondo, che non riposa sulla sua fenomenicità, non possiede alcuna sussistenza che abbia in sé il proprio fondamento. Non è possibile cogliere questi limiti nelle loro figure concrete. Io stesso non li conosco, anche se so della loro esistenza e la avverto nella stessa realtà empirica. Quanto più completa è l'esperienza teoretica e pratica del mondo, tanto maggiore è la chiarezza con cui si può trascendere oltre il mondo. Senza mondo non c'è alcuna trascendenza.

Per questo, nelle scienze naturali e nella storia, il primo impulso, anche se ingenuo, è quello di giungere ai limiti. Nel penetrare le estreme lontananze del mondo astronomico e le particelle più piccole possibili della materia, nasce la domanda relativa alla finitudine o all'infinitudine del mondo; ogni limite fa sorgere immediatamente la domanda relativa a ciò che sta oltre. L'interesse per le forme originarie della natura vivente e per tutto ciò che sta all'inizio e all'origine, lo stupore per ciò che si può constatare ma non penetrare, determinano sempre, di fronte ai limiti, sorpresa e smarrimento.

Tuttavia i limiti che incontro non causano, come tali, alcun trascendere. Essi scuotono la mia esistenza, mi lasciano perplesso, ma non determinano nulla per la mia coscienza. È importante a questo punto distinguere il limiti *occasional*i che, essendo superabili, costituiscono uno stimolo per l'indagatore, anche se non offrono alcun impulso filosofico, dai limiti *di principio* che, arrestando l'indagine, consentono che si dischiuda la possibilità del trascendere filosofico.

Senza la consapevolezza di questa differenza, dopo il primo smarrimento provocato dai limiti, segue solitamente, nel sapere che orienta nel mondo, il vuoto assoluto. Se qui l'indagine empirica non raggiunge la pienezza, vediamo, ad esempio, che lo storico distoglie la sua attenzione degli inizi che affondano in lontananze inaccessibili ⁴⁶ per cercare il contenuto in oggetti a lui vicini, e il naturalista passa all'indagine di oggetti particolari. Se non ci imbattiamo in limiti che siano superabili non solo nel tempo, ma anche per principio, non trascendiamo ancora. L'enigma esiste anche senza la dovuta domanda e il senso. Con ipotetiche risposte oggettive sulla materia in sé, sull'uomo di fronte al suo inizio, eccetera, l'enigma viene solo rimosso o falsamente risolto. A questi limiti si arresta la filosofia popolare

che, invece di trascendere, cerca la soluzione in un fantastico pseudo-sapere che si riferisce ad una estranea ed ermetica lontananza.

Il trascendere nell'orientazione filosofica nel mondo cerca di differenziare i limiti occasionali dai limiti di principio. Se questi ultimi fossero considerati come occasionali, tali quindi da poter essere un giorno superati dall'indagine, allora il mondo sarebbe l'essere totale e il sapere scientifico sarebbe in possesso di ogni certezza. Ma se si comprendono i limiti di principio, allora non si discute su ciò che non è ancora conosciuto, ma che un giorno potrà essere conosciuto, non si deplora di non poter giungere a qualcosa, ma si realizza quel trascendere concreto che, senza perdere il mondo, dischiude la possibilità di oltrepassarlo.

2. *Trascendere nella chiarificazione dell'esistenza.* Il *singolo*, inteso come questo singolo, trascende da sé in quanto empirica individualità, trascende verso di sé in quanto autentico se-stesso nell'intrasferibile concretezza storica del suo essere nell'esserci. I pensieri comunicabili di una chiarificazione filosofica dell'esistenza si radicano di volta in volta in questo singolo, e si riferiscono alla *sua* possibilità. Nella sfera dell'*universale*, a cui si dirige ogni pensiero in quanto tale, la chiarificazione riflettente trascende i contenuti psicologici e logici con cui opera, verso il trascendere originario che si realizza solo come essere di me stesso nella mia storicità. Il trascendere universale della mediazione filosofica non coincide col trascendere esistenziale verso se stesso che, per quanto sia accertato e sollecitato dal pensiero filosofico, non per questo è già in esso realizzato.

Il pensiero e l'espressione non possono avere il loro significato autentico nel contenuto immediato del pensiero e della parola, perché il loro significato si riferisce indirettamente all'«io stesso» che, nella «comunicazione», esiste come «coscienza storica» in virtù della «libertà»; detto io giunge a se stesso in «situazioni-limite»,
 47 si accerta di sé in «azioni incondizionate» e si realizza come «coscienza assoluta». Non possiede alcun esserci né come «soggettività», né come «oggettività», ma si manifesta nell'esserci attraverso la tensione nella polarità di entrambe. Tutte queste parole che di nuovo non sono concetti, ma segni, non colgono alcun essere che, oggettivato, rimanga ancora ciò che è. Come coscienza in generale non posso trovare ciò che si deve cogliere in questi pensieri perché,

anche se è possibile esprimerli con la coscienza in generale, in questo ambito rimangono sempre incomprensibili. In essi, infatti, non è mai possibile cogliere un esserci che si faccia presente. Solo se io sono me stesso, essi trovano verifica e risonanza, rifiuto e appropriazione. Là dove si cerca una giustificazione nel mondo mediante concetti universali, alla chiarificazione dell'esistenza non resta che tacere. Essa si sottrae a chi cerca di argomentare con essa. Il suo discorso, infatti, è da esistenza possibile ad esistenza possibile (che ridesta e a cui lancia appelli), ma non è rivolto alla coscienza in generale (perché non dispone di fondamenti e giustificazioni).

Se nella chiarificazione dell'esistenza si parla *dal punto di vista psicologico*, allora l'anima non deve essere considerata come un oggetto empirico, ma come ciò che non diventa mai oggetto della psicologia, perché è l'io che io stesso di volta in volta sono. Non è l'intelligibile, ma il non-intelligibile che nell'intendere si manifesta. Se dall'individualità empiricostorica, che è oggettivabile, si trascende verso la profondità storica dell'autentico « io sono » che non è mai oggettivabile, l'esistenza che anima questo « io sono » non è ancora l'essere. Essa non è l'origine ultima di tutto, e quindi anche di tutto l'altro, ne lo è attraverso se stessa, ma piuttosto si comprende nella sua libertà partendo dal suo essere-data come esserci-nel-tempo. Io stesso non sono né solo esserci, né l'essere assoluto.

In questo, trascendere originario verso me stesso, non so che cosa sono, ma mi accorgo di quell'« io sono ». Pensare nella chiarificazione riflettente e filosofica dell'esistenza in rapporto a tale trascendenza non mi procura alcun punto d'appoggio oggettivo, ma mi consente una chiarezza maggiore nei confronti dell'effettivo trascendere. La realtà esistenziale e l'attività del pensiero, che nell'orientazione filosofica nel mondo coincidono anche se qui lo stesso pensiero è ad un tempo trascendere originario, nella chiarificazione dell'esistenza rimangono separati anche se procedono molto vicini.

Se nella chiarificazione dell'esistenza si parla *dal punto di vista logico*, allora si capovolge ciò che nell'orientazione nel mondo sembra possedere un'evidente validità. Le categorie mutano il loro senso. Il particolare conta più dell'universale; ciò che per il sapere storico è relativo diventa forma dell'assoluto; il più intimo radicarsi nella situazione storica si converte nell'autentico diventar-se-stesso, mentre la mera elevazione all'universale si traduce nel puro e semplice annullamento; io sono al di sopra delle idee, e, anche se come indivi-

duo empirico mi sottometto ad esse e le assumo come regole nell'esserci, come esistenza le spezzo. Il senso della verità è un altro. Nella chiarificazione dell'esistenza non vale né il principio dell'unica verità per tutti, né quello dell'esistenza di molte verità. Infatti, nell'esser-se-stesso in comunicazione con l'altro-se-stesso, mi rendo conto di una verità che non è la verità universalmente valida, né la pura e semplice esattezza trasparente e insipida come l'acqua, ma è quell'unica verità che esiste solo per me, perché io solo la seguo incondizionatamente.

Io sono, in quanto, trascendendo, cerco di raggiungere il mio autentico me-stesso anche se, come esistenza con le esistenze, non posso, come suggerisce questa espressione, considerare l'esistenza dall'esterno mediante la coscienza in generale. Quest'ultima, infatti, nella sua osservazione oggettiva, non vede alcuna esistenza, perché l'esistenza è reale solo per l'esistenza che entra in comunicazione con essa. Filosofare nella chiarificazione dell'esistenza non significa conquistare il sapere di un altro, ma, giungendo a se stesso, la via della rivelazione dell'essere essenziale. Quest'ultimo è l'essere che è se stesso e che non può ripresentarsi un'altra volta. Se mi lasciassi sedurre da uno pseudo-sapere filosofico dell'esistenza che mi inducesse a sottrarmi alla realtà, invece di essere realmente me stesso, mi ridurrei alla sola affermazione di me stesso.

3. *Trascendere nella metafisica.* Le domande che riguardavano l'essere naufragavano perché non riuscivano a riconoscere oggettivamente l'essere come uno, e a stabilire un concetto dell'essere che fosse così comprensivo da includere tutti gli essere come sue specie o come momenti inclusi nella sua totalità.

Nelle scienze la nostra attenzione si volge all'essere inteso come *esserci nella sua molteplicità*. Le scienze sono in grado di afferrare la verità di questo essere e di includerla nella chiarezza dello scibile nella misura in cui riescono a percepire con altrettanta chiarezza i limiti che sono loro propri e a disporsi per la chiarificazione dell'incomprensibile.

Di fronte a questi limiti l'esistenza spezza l'immanenza della coscienza. Nella comunicazione mi rendo conto dell'*essere esistenziale*, ma non raggiungo l'*essere come uno*. Noi infatti, partendo da un'origine, siamo con un'altra origine. La *pace dell'essere unico*, se mai si manifesta, si manifesta solo come trascendenza.

A questa trascendenza si volge l'ultimo trascendere che è proprio dell'esistenza che *dall'esserci* giunge a *se stessa*. L'oggettività in cui appare la trascendenza è trasparente solo per l'esistenza e, come oggettività, si dissolve; non c'è invece trascendenza alcuna per una coscienza in generale di natura teoretica per la quale l'oggettività è opaca e, come tale, nulla. Ciò significa che la manifestazione della trascendenza è legata al suo apparire nell'esserci, dove l'essere rimane lacerato e dove può essere cercato e colto nella sua unità solo sul terreno della storicità dell'esistenza che si incontra come molteplice. 49

La possibilità di questo trascendere nega il *principio della coscienza* secondo cui: tutto ciò che è, in quanto è *per me*, deve essere per la mia coscienza a cui si rende presente. Come individuo empirico giungo nel mondo per prendervi parte. Ma questa partecipazione io la raggiungo solo entrando nell'universalità di una « coscienza in generale ». Al di là dei concetti particolari e determinati di una coscienza pensata come esserci, trascendo verso quella coscienza onnicomprensiva che esprime i limiti ultimi dell'essere-del-mondo in generale, e accanto alla quale c'è un altro essere come non-coscienza. Un esserci che non è oggetto per una coscienza solo apparentemente lo possiamo pensare. Nel mondo c'è senz'altro un numero infinito di cose che nessuno percepisce o conosce. Ma se penso al loro esserci, penso ad un tempo ad una coscienza per la quale questo esserci è. Il loro essere già include per esse la possibilità d'esser percepite e conosciute come esserci. Un esserci-in-sé che non conosce se stesso e che nessuno conosce o può conoscere è un pensiero irrealizzabile. Se penso un essere, lo penso ad un tempo nella sua possibilità d'esserci per una coscienza.

Su questa via si giunge a quel principio della coscienza secondo cui *tutto ciò che per noi ha il carattere dell'essere deve essere immanente alla coscienza o come oggetto o come esperienza vissuta*. Poiché non possiamo figurarci un altro essere come coscienza, anzi, se esistesse, per noi sarebbe come se non fosse, il « principio della coscienza », espresso anche dalla formula che dice: « tutto è coscienza », si traduce in « principio dell'immanenza » per tutelarsi nei confronti di ogni trascendenza che lo contraddirebbe.

Il principio della coscienza appartiene a quelle enunciazioni filosofiche che si distinguono per la loro semplicità apodittica. Oltre a possedere un'evidenza indiscutibile, questo principio seduce anche per il comodo uso a cui si presta. Con la sua forma sillogistica e 50

apparentemente vincolante, mette a tacere la coscienza dell'esistenza possibile e annienta ogni tentativo di oltrepassamento. Pur essendo efficace per il pensiero apodittico, questo principio paralizza la vibrazione del pensiero filosofico e lo trattiene nella coscienza come esserci. D'altra parte non è possibile superare il principio con un pensiero altrettanto semplice. Le categorie di « fenomeno » della trascendenza nella coscienza o di « segno indicatore » di qualcosa che non si dà empiricamente non sono di fatto assolutamente vincolanti. Qui, convincente non è il pensiero formale, ma il pensiero sostanziale in quanto mezzo espressivo di una verità che non si radica in un pensiero vuoto come tale, né in una evidenza trasparente, ma nella possibilità dell'esistenza.

I limiti di questo principio non si reperiscono con la costruzione di un oggetto immaginario. Suo *limite* è piuttosto l'*inoggettiva certezza di sé nella libertà e nell'incondizionatezza*. Certo, noi parliamo di coscienza dell'esistenza e di esperienza della libertà, ma di fatto questa esperienza appare realmente solo nella coscienza che di nuovo si oggettiva. Ma la coscienza dell'esistenza non è osservabile come ciò che era reale. La libertà non è oggetto e non si può indagare. Essa è solo l'*agire* in quell'originaria certezza di sé che non si presta ad una fondazione oggettiva né, tantomeno, ad una totale. Non cerco di identificare il mio essere sulla via dell'indagine nel mondo in cui non si presenta. Per parlarne si richiede un altro modo di presentazione differente da quelli che accompagnano le considerazioni oggettive. Con questa *via*, che dall'osservazione della coscienza conduce *alla chiarificazione dell'esistenza*, c'è solo il *fondamento* per il *pensiero metafisico*.

L'esistenza, manifestandosi nella coscienza, coglie il pensiero del trascendente che non è nella coscienza, ma, al di là di essa, come assoluta alterità. La trascendenza non è né esserci, né coscienza, né esistenza, ma è l'essere che trascende tutte queste figure. È l'assoluto, in contrapposizione alla finitudine, alla relatività, a tutto ciò che è inconcluso per la coscienza e nella coscienza. Questo concetto del trascendente non si riferisce a ciò che, pur oltrepassando la mia esperienza presente, in linea di principio potrebbe essere da me sperimentato, ma si riferisce a ciò che non può mai oggettivarsi come esserci, e che in se stesso non è mai presente alla coscienza come esistenza possibile.

Se il pensiero della trascendenza è dato *formalmente*, perché si dice in termini limitativi, negativi e incompiuti che *la coscienza e*

l'esistenza che si manifesta nella coscienza non sono tutto, allora ciò che questo pensiero intende nella sua pienezza è di nuovo immanente. La trascendenza, che di volta in volta, nell'istante storico, può presentarsi all'esistenza come realtà autentica nell'assoluta oggettività, non permane oggettivamente, ma esiste nel dissolversi dell'oggetto. L'esistenza, infatti, non si limita a cogliere nella coscienza la propria incompiutezza, ma avverte in ogni forma della trascendenza la *deficienza della propria coscienza*. Si può dire che se tutto il pensiero che procede dall'esistenza possibile cerca la sua massima estensione nel sapere e nella fantasia, lo fa solo per poter distruggere alla fine se stesso; se l'assoluto è il trascendente, la coscienza, comprendendosi nel suo fondamento più profondo, non può che volere il proprio annullamento.

Ogni filosofare autentico rifiuterà quindi il principio della coscienza, ma nello stesso tempo ne riconoscerà la forza contro ogni superstizione e ogni magia che tendessero a presentare ingannevolmente la trascendenza come un esserci particolare. Infatti ogni oggetto pensato nella sua oggettività, è sempre e solo qualcosa di particolare nel mondo. Il vero ed esplicito trascendere non trova cosa alcuna che, nel mondo o fuori dal mondo, sia accanto ad altre cose, ma realizza nell'esserci del mondo qualcosa che presenta come superiore all'esserci e all'esistenza.

L'impossibilità di pensare e di conoscere la trascendenza come assoluto è chiaramente espressa dall'antica *teologia negativa* che per parlare dell'assoluto si serviva solo di enunciati negativi come: l'assoluto non è spaziale, non è temporale, non è pensiero, non è essere, non è nulla, e così via. Poiché non si può giungere all'assoluto mediante categorie come: «senso», «totalità», «spirito», queste, e tutte le altre della teologia negativa, possono servire solo ad avvicinarsi per un istante all'assoluto, sicché il vero accento è posto sul naufragio da cui l'assoluto emerge nella sua soggiogante inafferrabilità.

Questa negazione ha un andamento *dialettico*. Non si può dire ciò che l'assoluto non è, perché l'assoluto può essere tutto. Il falso presupposto che sta alla base di ogni enunciato è quello di presupporre la sussistenza dell'assoluto intorno a cui sarebbe possibile dire qualcosa di negativo o di positivo; ogni enunciato, quindi, anche come enunciato in generale, deve naufragare. Non possiamo pensare la trascendenza come Dio, ossia come essere singolo separato dal

mondo, né possiamo dire che, trascendendo la totalità, Dio come essere sarebbe il concetto che tutto include. Questa dialettica non può fare a meno di condurre a *contraddizioni permanenti*, la cui soluzione annullerebbe per noi la trascendenza.

4. I tre modi del trascendere si implicano reciprocamente. Il trascendere nell'orientazione nel mondo solleva la coscienza dell'essere *nella sospensione* di un'infinita possibilità. L'esserci cosciente, che tende a ciò che è stabile e definitivo, si difende da questa instabilità in cui tutto sembra senza fondamento.

Il trascendere nella chiarificazione dell'esistenza realizza, nella raggiunta dissoluzione dell'essere, l'*appello* alla libertà del se-stesso. L'esserci si difende da questo appello in quanto non intende essere veramente libero.

Il trascendere metafisico *evoca* l'essere per l'esistenza. L'esistenza o sfida questo essere che sottrae autonomia alla sua origine, oppure, temendo l'illusione che sembra relegare nell'oggettività l'essere autentico, in accordo col suo fondamento, assume nella vertigine del dubbio, ciò che solo per essa è veramente presente come uno.

Per le tre vie del trascendere queste non sono semplici domande, ma *impulsi esistenziali* che, provenendo dall'origine, inducono a superare ogni resistenza. Per l'orientazione nel mondo l'impulso è: *conoscere il mondo per vedere che cos'è l'essere!* Per la chiarificazione dell'esistenza: io giungo ad esser-me-stesso solo con gli altri e attraverso il mondo in cui sono attivo: *tutto ciò dipende da me!* Per la metafisica: *io posso cercare Dio!*

Il filosofare cessa quando uno di questi impulsi si paralizza. Filosofando, quindi, partecipo con la mia indagine e la mia ricerca alle scienze dell'orientazione nel mondo, mi sforzo di realizzare l'autenticità della mia vita, sono aperto alla trasparenza delle cose. *Senza esistenza* l'orientazione nel mondo sarebbe priva di senso e la trascendenza diverrebbe superstizione. *Senza orientazione nel mondo* l'esistenza diverrebbe vuota puntualità e alla trascendenza mancherebbe il materiale del proprio linguaggio. *Senza trascendenza* l'esistenza perderebbe l'essere autentico e l'orientazione nel mondo la sua profondità possibile. L'uomo è esistenza possibile che come coscienza in generale si orienta nel mondo e, attraverso il mondo, è in rapporto con la trascendenza. Positività, esser-se-stesso e lettura delle cifre sono realtà connesse l'una con l'altra e attraverso l'altra.

PARTE QUARTA

SGUARDO SUGLI AMBITI DEL FILOSOFARE

Il filosofare si snoda nel tempo in cui assume di volta in volta ⁵³ la propria forma. Non possiede alcun ordine atemporale e autosussistente, ma solo quell'ordine che, di volta in volta, si manifesta lungo le vie del filosofare a partire dalla propria storica e determinata certezza dell'essere.

1. Le vie dell'orientazione filosofica nel mondo. L'orientazione filosofica nel mondo tenta di spezzare e di aprire ogni chiusura del mondo che nasce nell'orientazione empirica nel mondo.

Si cercano i *limiti* dietro i quali non c'è più bisogno dell'esistenza di un altro mondo, anzi non c'è più bisogno di nulla. Si cerca la chiara coscienza della possibile orientazione nel mondo mostrando la situazione per la quale l'essere puro e semplice non appare mai nel mondo o come mondo, ma sempre e solo come singolo esserci. Premessa questa coscienza del limite, posso vivere col mondo e posso concepirlo come il luogo in cui è possibile un'orientazione positiva e oggettiva; senza più dover perdermi in esso, in esso posso vivere con l'essere autentico a proposito del quale non c'è più alcuna orientazione.

L'effettiva orientazione nel mondo, che prima è al servizio dei miei interessi empirici, diventa poi un'indagine unica e coerente che riguarda il mondo nella sua unità e totalità, mentre io nel mondo, *sollecitato dall'idea di una relativa totalità*, trascendo al di là tutte le singole oggettività, verso una sistematica unità che avrebbe il suo

compimento nella totalità di queste unità che è poi l'unità del mondo. Essendo questa totalità un'idea, non la posso conoscere come conosco gli oggetti, con essa sono solo in relazione quando l'idea mi sollecita. Questa, oggettivamente, è la totalità, mentre soggettivamente è il mio movimento interiore, che è poi l'impulso conduttore della ricerca. Grazie ad esso mi potenzio, non nel sapere del mio intelletto, ma nel trascendere.

L'idea che le *scienze si appartengano reciprocamente* e che nel loro complesso formino un sistema non scaturisce dagli atti di ciascuna scienza particolare, ma nasce in questo trascendere verso la totalità che non è mai data, ma che è possibile concepire quando, grazie alla chiarificazione filosofica, non si espone il sapere in una successione ordinata di giustapposizioni, ma si cerca di intenderlo dalla sua origine. Il modo in cui si pensano le scienze come l'unica scienza
54 nel sistema delle scienze esprime il modo del trascendere filosofico nell'orientazione nel mondo. Non appena l'impulso filosofico si estingue, prende il sopravvento la tendenza che conduce alla dispersione delle scienze.

Finché il mondo si presenta nella sua unità e nella sua evidenza per la coscienza, le scienze possiedono in esso la loro unità che consiste nell'offrire, nel loro insieme, un'unica immagine universale del mondo. Ma se nella ricerca dei limiti l'orientazione nel mondo deve ancora giungere e porsi come totalità, allora, invece dell'unica immagine oggettiva del mondo che risolverebbe falsamente in un sistema la totalità dell'esserci, resta la *sistematica* viva e aperta *delle scienze*. Il loro sistema si spezza per la separazione di fondo che esiste tra le scienze che si riferiscono esclusivamente alla coscienza in generale che, col suo orientamento, vuol conoscere l'altro nella sua estraneità e sussistenza, e le scienze che, nell'ambito del conoscibile, si volgono da esistenza a esistenza attraverso la selezione delle proprie finalità e del proprio materiale e attraverso il linguaggio e la formazione dei concetti. Ma le scienze rimangono una totalità non solo per l'ambito universale dello scibile, ma anche per i limiti dell'orientazione nel mondo che naufraga. Da questi limiti, infatti, nasce l'impulso che conduce a riconoscere l'infinita importanza di tutto lo scibile, ovvero di quella via che noi dobbiamo inevitabilmente percorrere per giungere alla sostanza di ciò che non è conoscibile.

Mentre le scienze tecniche e le scienze pratiche hanno il loro fine nell'esserci e per l'esserci, la scienza, intesa come unità e come sistematica delle scienze non è al servizio di alcuna finalità dell'esserci. Grazie al trascendere che la guida, essa procura all'inizio una soddisfazione filosofica, ed è animata incoscientemente da una sicurezza di sé che dura finché non è posta esplicitamente la domanda relativo al *senso della scienza*. Ciò accade proprio nelle epoche in cui la filosofia si indebolisce e, di conseguenza, le scienze si frantumano. A questo punto nell'orientazione nel mondo è raggiunto il limite in cui un nuovo trascendere annuncia il senso della scienza.

Dal punto di vista filosofico l'orientazione nel mondo s'è *chiusa* in due tipi di *immagini del mondo* che, nel *positivismo* e nell'*idealismo*, presumono di possedere la verità e la totalità. Queste forme, che come spettri dominano ancora il pensiero contemporaneo, anche se non sono più credute, devono essere assimilate nella loro relatività e criticamente superate con un'orientazione filosofica nel mondo.

Poiché la filosofia, come prodotto spirituale, diventa oggetto di 55 quel sapere che riguarda il suo esserci specifico, è necessario che nell'orientazione filosofica nel mondo si parli dell'*essenza della filosofia* che, non potendo mai essere esaurita dall'orientazione totale nel mondo, può giungere, sulla base di questo fondamento, al proprio autentico senso. Il tentativo di un discorso *sulla* filosofia consente di discuterne l'*origine*, la *forma del suo esserci*, la sua *specificità differenziale* così come questi caratteri appaiono nel mondo.

2. Le vie della chiarificazione dell'esistenza. Il pensiero che chiarisce l'esistenza conduce di volta in volta a quei limiti in cui è possibile l'appello al singolo, e quindi il salto che non è mai identico per tutti, ma è proprio di ogni singolo che lo effettua secondo modalità che non possono essere generalizzate. Pertanto il corso generale del pensiero è solo una via di cui non è possibile anticipare il compimento.

La possibilità di cui può accertarsi l'esistenza nei limiti è la *libertà* nella *comunicazione* e la *storicità*.

Ciò che per la coscienza del mio *arbitrio* sembra libero, e per la psicologia scientifico-naturale nient'altro che il riflesso soggettivo di processi causali, è l'ambito della *libertà* esistenziale. Mentre l'arbitrio, nella finitezza del suo senso, è ancora casuale nella motivazione e nella determinazione dei fini, l'uomo, esistendo, si sa libero in se

stesso. L'autentica libertà non è arbitrio, ma è come una necessità radicata nell'infinitudine del fondamento del se-stesso. In esso, l'esistenza si lega, mediante la libertà, al fondamento da cui giunge a se stessa, e che essa stessa ha posto come proprio esserci nella successione delle sue scelte.

Di fronte all'isolamento delle cose che si toccano esteriormente, ma che interiormente non realizzano alcun rapporto, la reciproca intellesione di una coscienza con un'altra coscienza non è ancora l'espressione di una *comunicazione* autentica, perché entrambe le coscienze sono rivolte a qualcosa che si lascia intendere nella stessa maniera. In questo genere di comunicazione ogni coscienza può essere sostituita da un'altra. Si raggiunge il limite quando questa sostituibilità è impossibile per principio perché un se-stesso entra in rapporto nella sua autenticità con un altro se-stesso. Si dischiude così la possibilità di una comunicazione *esistenziale* che è sempre unica e quindi incomprensibile e incomunicabile ad un terzo individuo. Essa nasce dalla libertà di un'esistenza che solo con un'altra esistenza giunge a se stessa.

Di fronte all'universalità di ciò che è uniforme e ripetibile, l'*in-*
 56 *dividuale*, nella sua particolarità e singolarità, è considerato, sul piano oggettivo, infinita molteplicità; nella sua inesauribilità l'individuo è il limite, l'esistenza diventa possibile come quell'essere che non è mai un caso di un genere universale, come potrebbe essere un universale eterno in cui solamente l'universale conosciuto può raggiungere il suo fondamento e la sua essenza. L'irrepetibilità e la singolarità diventano sostanza storica che l'esistenza assume liberamente nella comunicazione con l'esistenza che le è prossima. Solo in questa *storicità* fedelmente custodita c'è la sicurezza della continuità e dell'irrevocabilità. Essa costituisce la profonda soddisfazione che l'esistenza, immergendosi nella concretezza del reale, esprime nella coscienza storica.

Libertà, comunicazione e coscienza storica sono, nell'espressione del pensiero, tre momenti distinti di un tutto, che solo di volta in volta esiste come *io-stesso*, non nel senso dell'esser-se-stesso, ma in quello dell'incondizionato io sono. La coscienza storica è, per così dire, lo sguardo della possibilità, la libertà di chi si attua dall'origine, la comunicazione nella lotta per l'esser-se-stesso tra le esistenze che si fanno storicamente libere.

Seguendo un'altra via, la chiarificazione dell'esistenza cerca, ai limiti dell'esserci cosciente, l'*incondizionatezza* dell'esistenza. Nell'esserci l'incondizionato si presenta come ciò che non può essere pensato oggettivamente. Nell'immanenza della coscienza esso è assolutamente inconcepibile, rimane quindi un limite verso cui occorre dirigersi.

Come esserci, non potrò mai sottrarmi a quella condizione propria dell'essere-in-situazioni; il mio stesso agire, con cui muto le situazioni e cerco di produrle, mi si presenta, nelle sue conseguenze, come una situazione da me condizionata e che ora mi è data. La situazione diventa *situazione-limite*, quando, risvegliando il soggetto all'esistenza, ne scuote radicalmente l'esserci. Non possiamo comprendere tali situazioni; al di là di esse non vediamo nulla, possiamo solo chiarirle.

Nella situazione l'agire è finalizzato. *Incondizionato* è quell'*agire* che non è sufficientemente spiegato dalle sue finalità nel mondo, ma solo dalla certezza che possiede in se stesso perché è vero per sempre.

Infine, ai limiti della coscienza e dell'esistenza, si realizza, da un atteggiamento favorevole, il salto verso la *coscienza assoluta*. Come tale l'incondizionatezza è la certezza della coscienza dell'essere. Come agire incondizionato è priva di fondazione, perché è il fondamento 57 e l'origine di ogni autentica certezza. È la mia *fede* come realizzazione originaria e come rischio ad essa connesso; è l'unico *amore* che fonda il vero essere e solo con esso si perde; è la *certezza* come decisione che riguarda ciò che per me è giusto per sempre.

Poiché l'esistenza è solo in un mondo che, ovunque, le si presenta solo nella scissione di soggetto e oggetto, l'esistenza entra nella *soggettività* e nell'*oggettività* per giungere a sé attraverso il movimento della tensione e della unificazione di entrambi. Il pensiero che chiarisce l'esistenza rende presente i modi di questo movimento per consentire di cogliere la rilevanza esistenziale di tutta la realtà nella soggettività e nell'oggettività.

3. Le vie della metafisica. Ciò che nell'istante della realtà esistenziale oggi e da sempre significa autopresenza della trascendenza è *ricordato e reso possibile* nel filosofare come metafisica. Nel pensiero detta autopresenza è solo ricordata, perché il pensiero come tale non possiede la sua fonte e la sua conferma nell'intelletto, ma solo nell'esistenza; è resa possibile perché il pensiero purifica,

risolve inganni ed equivoci e tenta di anticipare ciò che un giorno potrà entrare nell'esistenza come libertà. Il pensiero metafisico non conosce l'essere della trascendenza, ma, sostenuto dall'esistenza possibile e accompagnato dalla chiarificazione filosofica dell'esistenza, percorre *tre vie*: si crea spazio in un trascendere logico con categorie pure, riempie questo spazio nel movimento del rapporto esistenziale alla trascendenza, si accerta del linguaggio dell'oggettività che ad un tempo è presente e si dissolve.

Nel *trascendere logico* la metafisica percorre itinerari di pensiero che, risolvendosi l'uno nell'altro, realizzano un trascendere originario. Sono pensieri veri nella storia della metafisica e difficilmente accessibili; essi scaturiscono dal ragionare sottile sull'essere in quanto essere. Qui nasce la domanda: perché in generale c'è qualcosa, perché non c'è nulla? È la domanda che Leibniz pose, davanti al cui abisso Kant si intimorì e che Schelling, con uno sforzo che non conobbe sosta, ripropose. Le serie dei pensieri che qui sorgono sono formali e astratte, rimangono aperte rispetto al contenuto perché si limitano a creare uno spazio che può essere riempito dall'esistenza che vi conferisce un contenuto attuale, unico e irripetibile. Esse sono come una musica che conquista e che nello stesso tempo lascia intatte le possibilità alla libertà. Come tali, questi pensieri non sono nulla, al
58 contrario, sono la musicalità del gioco logico, che, anche senza trasformazione può essere goduto esteticamente e liberamente. Essi vincolano solo attraverso la possibilità di trasformazione, e, in questa prima forma di conoscenza, affascinano proprio perché nulla esigono e nulla decidono.

Lo spazio si riempie nella *commozione esistenziale*, ma solo unilateralmente nel rapporto alla trascendenza che permane in un movimento inquieto. Il pensiero filosofico che si volge a questo rapporto afferra il senso della caduta e dell'ascesa, della sfida e dell'abbandono, della legge del giorno e della passione per la notte, e il senso dell'uno. L'esistenza si relaziona al suo altro che, incomunicabile nella presenza decisiva, non appare mai identico nell'espressione filosofica.

Ciò che nel rapporto esistenziale alla trascendenza era solo una funzione, nella *lettura della scrittura cifrata* diventa oggetto di contemplazione. Non esiste un oggetto che non possa farsi trasparente e che nella sua trasparenza non possa diventare qualcosa di più rispetto al suo mero esserci. In una contemplazione che può

essere in se stessa esistenziale, ma che può anche decadere a mera contemplazione estetica senza efficacia nell'esser-se-stesso, il mondo si manifesta come mondo della trascendenza. La metafisica rende consapevoli di questa lettura. Essa legge i miti, l'arte, la poesia come manifestazioni della trascendenza e, mediante concetti, si appropria di ciò che sta sopra di essa. La metafisica filosofica diventa a sua volta creatrice quando legge la scrittura cifrata dell'esserci del mondo e la traduce in costruzioni concettuali. Il suo concetto diventa elemento di un mito. Tali pensieri si collocano, come qualcosa di differente e nello stesso tempo di analogo, accanto alle visioni dei poeti e degli artisti e accanto ai miti autentici. Essi, pur avendo una forma di penetrazione incomparabilmente più piccola, possiedono in cambio una chiarezza unica e insostituibile. Non sono logicamente vincolanti come le argomentazioni, sono lontane da tutte le ipotesi formulate a proposito di un'essere sussistente, dal punto di vista logico sono circoli e paradossi e alla fine naufragano nel dissolversi di tutto il pensato.

LIBRO PRIMO

ORIENTAZIONE FILOSOFICA
NEL MONDO

MONDO

1. Io e non-io. Nel mutamento della situazione permane quella situazione in generale in cui io sono con un altro essere.

Il non-io è *l'altro*, è *l'esteriorità* che coi sensi vedo, tocco, odo, è ciò che mi resiste, che consumo come alimento, che mi serve come materiale per la costruzione degli utensili con i quali lavoro, in breve: è ciò che percepisco, che desidero, che manipolo. Non-io è anche *l'altro io*, che, come il mio, parla e si lascia rivolgere la parola, è colui che, al limite, posso comprendere e, al limite, mi comprende, che segue la mia volontà o vi si oppone con un'altra volontà; in breve è colui col quale io ho a che fare come con un altro, mentre egli ha a che fare con me. Io dunque conosco il non-io come *l'essere estraneo della materia* e come *l'essere affine dell'altro io*.

2. Inseparabilità di io e non-io. *In nessun modo io posso essere senza contrappormi al non-io*, perché solo per esso possiedo l'esserci e solo in esso giungo ad esser cosciente: come vita sono in rapporto reciproco col mio mondo circostante; come coscienza esisto solo in quanto sono in relazione ad altro, e, in virtù di questa relazione, giungo ad esser cosciente di me stesso.

Il *non-io* può possedere l'essere anche senza di me, tuttavia esiste per me solo *in quelle modalità attraverso cui mi si presenta*. Tali sono il modo in cui sensibilmente percepisco, in cui agendo mi pongo in relazione al mio esserci, in cui pensando dò forma. Per questo ciò che mi si rende accessibile, dovendo sottostare a queste forme, è già da me determinato.

Se chiamo non-io il mondo, allora posso considerarlo tale solo in quanto mi è congiunto e non sussiste senza di me. Se invece me lo contrappongo, allora solo nel mondo e attraverso il mondo sono ciò che sono. Come il mondo che posso conoscere non può essere senza l'io che lo conosce, così io non posso essere senza il mondo in cui solamente io sono io. Non c'è dunque mondo senza io, né io senza mondo.

Se tento di dissolvere l'inseparabilità di io e non-io, non riesco ad operare una vera e propria separazione, ma, in senso trasversale rispetto la loro inseparabilità, posso pensare il non-io come quell'*unico mondo oggettivo* che sussiste per l'io come coscienza in generale, e l'io come *quell'esserci del mio particolare me stesso che è nel suo mondo*. La separazione di non-io e io si traduce nella separazione dell'unico mondo e del mio mondo.

3. Esserci soggettivo e realtà oggettiva. La separazione dell'unico mondo *oggettivo* dall'esserci, sempre particolare, del *mio* mondo si pone come un compito inevitabile. Questa separazione non giunge mai a compimento perché sempre rimane il processo in cui, per un rovesciamento dialettico, ora il mio mondo diventa una parte del mondo oggettivo, ora il mondo oggettivo diventa una prospettiva del mio mondo, per cui, reciprocamente, un mondo invade l'altro. Consideriamo questa dinamica.

Il *mondo della realtà oggettiva*, separato dal mio mondo, si converte, per l'io inteso come coscienza in generale, in mondo. È l'essere dell'altro che mi sta di contro nella sua sussistenza costituita indipendentemente da me e da ogni particolare soggetto; è un mondo senza io. Eppure anche questo mondo è accessibile come realtà oggettiva solo se può essere intuitivamente sperimentato e pensato come esserci reale, e perciò particolare, in un io.

A sua volta, il *particolare esserci soggettivo*, separato dal mondo, diventa l'essere nel suo mondo, l'essere che, per sé, è tutto. Come suo centro ha un esser-io senza mondo. Un simile io, senza la materia che gli resiste e senza l'altro io che verso di lui tende, in sé è nulla; nel parlarne lo si traduce immediatamente in una realtà che esiste empiricamente, la quale, così oggettivata, appartiene, come un qualsiasi dato di fatto, al mondo oggettivo che tutto comprende; in
63 particolare, il mio esserci diventa per me un oggetto, il mio esserci

nel mio mondo diventa una realtà particolare che appartiene, nel momento stesso in cui così la considero, a qualcosa di più ampio che la comprende.

In tal modo, *il mondo separato* diventa innanzitutto un contenuto *oggettivo* conoscibile nel mio esserci. Ma anche se mi sforzo di pensare che, in questo mondo che conosco come *generale*, io sono senz'altro un tutto, anche nel senso dell'esserci dell'io nel *suo* mondo, e che il mondo in generale è ad un tempo il mio mondo particolare, non riesco a realizzare questo pensiero, perché non posso sottrarmi a quel movimento di contrapposte tendenze che si viene a determinare quando non cerco il *mio* mondo, ma *il* mondo che, come *unico* mondo in generale, include ogni mondo particolare nel mondo inteso come totalità occasionale, relativamente chiusa, di un esser-soggetto nel mondo che gli appartiene.

In secondo luogo l'*io separato* diventa un *esserci* nel senso di una realtà sempre presente, che, una volta oggettivata, diventa immediatamente *parte della realtà oggettiva* che la soverchia; essa è il mondo come alterità, per cui io stesso, come esserci, divento per me altro, nel senso che mi considero, mi indago e mi conosco oggettivamente.

In questo modo non posso assolutamente entrare di nuovo nel mio esserci, come un oggetto nell'unico mondo conosciuto, perché *per me rimango colui che interviene, colui per il quale ogni sapere dell'unico mondo è la somma delle prospettive dello scibile oggettivo* così come nel mio esserci si mostra.

Il circolo rimane: ogni mondo che conosco come altro da me *mi consente* certamente di *vedere la peculiarità* del mio proprio esserci, in virtù del quale io sono solamente *un* mondo e non *il* mondo, ma proprio per questo, *per il fatto di saperlo, mi elevo* ancor più decisamente a quell'unico mondo generale per il quale tutti i mondi particolari, compreso il mio, altro non sono che singole possibilità e realtà.

Quando dico mondo devo allora pensare *due cose differenti* che, per quanto separate, restano *legate* grazie al movimento che reciprocamente le relaziona: o *il mondo come la totalità dell'altro* che è possibile indagare come un che di unico e di universalmente valido, o l'esserci che, come esser-io, si incontra nel suo mondo, ossia nel suo non-io, e, come totalità relativa, è *mondo come mio mondo*.

4. Né l'esserci né la realtà oggettiva formano l'unità di un mondo. La polarità dell'essere del mondo fa sì che alternativamente un mondo invada l'altro, per cui ciò che penso come esserci diventa parte del mondo oggettivo, e ciò che penso come mondo oggettivo diventa prospettiva per l'esserci che lo include; non si tratta di due modi dell'essere del mondo, l'uno accanto all'altro, ma *alternativamente* l'uno *include* l'altro.

In questa polarità, ognuno dei due lati è considerato come unità e totalità, quasi che non si trattasse per noi di un movimento nell'essere del mondo, ma di due mondi sussistenti. Ma come non si può mantenere la tranquilla sussistenza di uno dei due mondi, tantomeno si può considerare *uno* dei due lati come *unico e totale*. L'essere del mondo non è né l'unità della realtà oggettiva, né l'unicità dell'esserci soggettivo.

Il *mondo come realtà oggettiva* appare alla conoscenza in uno stato di *lacerazione*. La sua unità sarebbe data dall'universale relazionabilità di tutto a tutto. Ai nostri occhi l'unità del'unico mondo non si costituisce né quando è rappresentata in forma immaginaria e sistematica, né quando è indagata sulla base di dati di fatto. Ma anche se non si dà come oggetto, questa unità potrebbe forse essere raggiunta nell'idea di un compito infinito che progredisce verso una totalità nell'universale riferimento di tutto a tutto. Ma anche qui, ogni idea indagatrice che si realizza concretamente non tarda a rivelarsi di nuovo come una particolare indagine nel mondo. L'unità del mondo, come ce la propone l'idea, è la spinta che la coscienza in generale realizza nel vuoto quando, oltrepassando le prospettive che le sono accessibili e realizzabili, cerca di incontrare quell'unità del mondo che, a dire il vero, per noi non esiste nella forma di un essere unico conoscibile.

Inoltre, il *mondo come esserci soggettivo* esisterebbe alla sola condizione di poterlo estendere fino all'idea di un mondo completo e totale, corrispondente al mondo che di volta in volta si raccoglie nel particolare e che tutto accoglie in sé come possibilità. Questo mondo soggettivo non è se non la molteplicità dei mondi soggettivi che si incontrano nell'unico mondo oggettivo, che, a sua volta, esiste solo come realtà che, in sé divisa, è possibile indagare nell'orientazione intramondana e rendere accessibile in prospettive.

Se dunque voglio costruire un *concetto del mondo*, questo, in conformità ai due aspetti, dovrà mostrarsi nella forma di *molteplici concetti del mondo* che non si lasciano ricondurre ad unità.

Se voglio cogliere *il mondo* devo realizzare quell'esperienza fondamentale che non mi consente di raggiungere il mondo nell'*unicità del suo essere*, né il mio io nell'*unicità del suo esserci*. *Mondo* è per me l'essere illimitato che, determinato nel particolare, è indeterminato nella sua totalità; è ciò che per me non ha né origine né compimento; è l'essere sussistente che, oggettivamente conoscibile e determinato nel particolare, è tra l'essere che io stesso sono e l'essere autentico della trascendenza. 65

Ciò che il mondo è *non si palesa nella mia situazione*, ma rimane incommensurabile, inconcepibile, al di là del più ampio orizzonte che io possa scorgere. Ma anche *il mondo della mia situazione non si lascia comprendere esaurientemente da alcun concetto*, perché oggettivamente è lacerato nelle prospettive della conoscenza, e soggettivamente nella molteplicità degli esserci, ciascuno nel proprio mondo rispettivo.

5. La realizzazione dell'esserci e l'orientazione nel mondo sono le vie dell'esistenza verso se stessa e verso la trascendenza. Il mio esserci è per me quella realtà in cui l'esser-se-stesso, inaccessibile al mio sapere, si lascia sperimentare come esistenza possibile solo in quell'agire che trae origine dalla libertà. Io rimango nella *situazione* in cui non posso raggiungere né l'unità del mondo oggettivo, né l'unicità dell'esserci; infatti, a meno che non ci si voglia ingannare, nessun esser-mondo può costituirsi come l'unico. Io sono nel mondo solo in quanto sono nella mia situazione, la quale, quando naufraga quel sapere del mondo che pretende di porsi come sapere dell'essere stesso, mi desta come esistenza possibile.

Per giungere a me stesso e alla trascendenza, che sono origini inaccessibili al sapere, io, come esserci, dispongo di quell'unica via che è la mia realizzazione *nel mondo*. Per questo sento l'impulso di *portare a compimento il mio presente esserci* così come la mia possibilità storica me lo mostra, sollecitato in ciò da una *incondizionata volontà di sapere* che si rivolge a tutta la realtà oggettiva. Ma in quanto semplice realtà nel mondo, in quanto mero esserci o semplice coscienza non posso sperare di incontrare ciò che veramente mi importa. Pertanto il mio *sospingermi nel mondo* per realizzare il mio esserci e per orientarmi è l'unica espressione possibile per comprendere me stesso e per cercare la trascendenza.

Che cosa sia il mondo sarà progressivamente chiarito se lo sguardo si manterrà rivolto a questa meta.

Il mondo come esserci soggettivo e come realtà oggettiva.

Come *esserci soggettivo* il mondo era per noi quella relativa totalità dell'esserci propria di una vita particolare nel suo mondo; come *realtà oggettiva* era invece per noi l'essere generale pensato indipendentemente dalla soggettività di un esserci vivente.

66 1. La totalità immediata dell'esserci. L'*esserci biologico* mi mostra, nella forma di una relativa totalità di un *mondo interiore* riferito al suo *mondo circostante*, la relazione fondamentale dell'esserci vivente in generale. Ad esso è accessibile il suo *mondo percettibile*, una piccola sezione pratica in ciò che può essere percepito, mentre ciò che ad opera della sua attività può essere utilizzato o modificato nel mondo circostante è il suo *mondo d'azione*, un piccolo settore dell'essere che questo esserci non riesce mai a raggiungere totalmente. L'essere della vita è l'essere in un mondo^a, ma in modo tale che la forma di vita è caratterizzata dal mondo che ha, e, viceversa, il mondo è determinato da questa forma di vita. Von Üxküll ha analizzato la struttura di questa relazione fondamentale (in *Idee per una concezione biologica del mondo*, München, 1913). Si può parlare del mondo dei ricci di mare, del mondo delle formiche. Se ho compreso questi mondi, dopo averne colte le differenze, allora mi è chiaro che queste determinazioni fondamentali, non i loro particolari contenuti, valgono anche per il mio esserci; infatti, se mi penso solo come vita, avverto di parteciparvi.

Ma io mi distingo da tutto l'esserci biologico. Se mi sono trovato come esserci nel mio mondo, ebbene nello stesso momento *non* mi sono riconosciuto *solo come questo esserci*. Con questo salto mi rendo conto di *un altro esserci* che, nelle forme del vivente, possiede una indeterminata molteplicità che io, ora che mi colgo non solo come esserci, ma come indagatore biologico, distingo da

a. Sull'essere nel mondo, così come sull'esserci e sulla storicità ha detto cose essenziali M. HEIDEGGER (*Sein und Zeit*, Halle, 1927).

me e in sé, mentre la indago. Determino allora il mio proprio esserci come *coscienza in generale* che è comune a tutti gli uomini; questa col pensiero eleva il mondo percettibile e il mondo d'azione a nuove strutture fondamentali che sono proprie del piano orientativo, della conoscenza oggettiva, e di un'azione che produce il suo mondo mediante una volontà che si propone fini. Ma siccome queste strutture sono, a loro volta, solamente formali, si rende necessario un ritorno alla molteplicità dei mondi umani concreti. Si parla del nostro mondo contemporaneo, del mondo dell'uomo medievale, di quello dei greci, e si pongono fra loro a confronto. Sono queste le forme storico-sociologiche dell'uomo come appaiono ad una considerazione che le oggettiva.

Se ho compiuto il salto che mi consente, mediante il pensiero e la comprensione, di divenire consapevole del mio esserci in quanto tale, allora in questo stesso momento l'ho *superato*.

La consapevolezza dell'esserci che noi siamo, raggiunta col pensiero, conduce all'oggettivazione del nostro esserci. Quel mondo in sé che sembrava essere diventa parte di un mondo che lo include. Per parlarne e per rappresentarcelo siamo costretti a seguire le vie indicate da quell'indagine nel mondo che si muove in direzione biologica, psicologica e storica.

Il luogo *verso cui ci dirigiamo quando oltrepassiamo l'esserci*, nel momento stesso in cui ne diventiamo coscienti, non è un esserci più comprensivo da raggiungere in modo più radicale, ma è: o l'idea di un *mondo superiore della realtà oggettiva*, o *l'esser se stesso dell'esistenza*, o *l'autentico essere della trascendenza*. La totalità immediata dell'esserci non è né origine né meta finale, ma è il luogo da cui prendiamo slancio, lungo queste tre direzioni, verso un dove indeterminato.

2. Il mondo unico e generale. Nelle considerazioni concrete, quanto più a fondo venissero realizzate (sia in biologia, sia nelle scienze dello spirito), il *mio proprio mondo* mi sarebbe *particolarmente* chiaro sia pure in relazione ad una *generalità o ad una totalità ancora indeterminate*. Io distinguo i mondi che sono sempre particolari, ma nello stesso tempo non posso fare a meno di pensare all'*unico mondo generale* come a quel supporto in cui quei mondi sono possibili. Allo stesso modo considero il mio proprio esserci, in quanto biologico e storico, come un esserci

estraneo; cerco di liberarmi da esso quando, dopo essermi in qualche modo staccato, mi dirigo verso la totalità del mondo. Con l'indagine e l'investigazione tento di liberarmi dal *mio* mondo per trovare *il* mondo.

Se, per esempio, il *biologo* determina quale mondo percettibile e quale mondo d'azione corrispondono a un particolare essere vivente e all'esserci dell'uomo, lo fa guardando *quel mondo unico e a se stesso identico* a cui si riferiscono gli organi degli animali più diversi, perché è il mondo *generale*. Invece del *mondo percettibile specifico* del mio proprio esserci biologico, cerco di conoscere quell'*unico mondo universale* di cui questo è un caso; invece del mio *particolare mondo d'azione*, che in parte mi è sempre sconosciuto, conquisto il *mondo tecnico* in cui, con una chiara conoscenza oggettiva si ha tra le mani e si dispone del materiale di ogni esserci per impiegarlo in vista di qualsiasi scopo. Di fatto io rimango nel mio mondo percettibile e nel mio mondo d'azione, ma però posso propormi, come finalità, il mondo universale e l'unità del mondo tecnico orientato verso tutti i fini.

68 Se il *sociologo* determina un esserci storico particolare, lo fa sulla base di una *società in generale* con tutte le sue possibili variazioni. Invece di perdermi nella particolarità della mia situazione storica, mi sforzo di oltrepassarla alla ricerca dell'*esserci dell'uomo in generale*. Cerco l'unica vera forma dell'esserci umano, di cui i mondi storici non sono che realizzazioni particolari suscettibili di perturbazioni e atrofizzazioni.

Nel sospingermi oltre il mio esserci particolare, biologico e storico verso l'unico mondo, questo, che è ad un tempo cercato e supposto, diventa per me l'essere, e la sua unica e corretta organizzazione, in cui l'uomo deve giungere alla propria realizzazione, l'unica vera.

Eppure, così facendo, realizzo *esperienze che pongono radicalmente in questione questa via che prevede di giungere all'essere nel mondo unico e generale*. Anche quando supero la singolarità dell'esserci, dopo aver compiuto il salto che mi dispone a cercare l'unico mondo partendo dalla particolarità e dalla contingenza di quello, rimango pur sempre in un « punto di vista » particolare. Solo il mutamento del punto di vista relativizza di volta in volta ciò che prima si presentava in termini conclusivi. La liberazione dal legame al punto di vista di uno specifico esserci mondano riesce solo

relativamente, attraverso una *universale rimozione dei punti di vista*, e non assolutamente, come sarebbe il caso di un « *punto di vista esterno* » unico e vero. Il processo del progressivo spostamento del punto di vista procede all'infinito. L'esempio che segue ce ne darà un'idea.

L'orientazione spaziale è un esempio e un modello per ogni orientazione nel mondo. Come originariamente ogni popolo pensante riteneva di avere presso di sé il centro della terra e del mondo, così l'uomo, credette per molto tempo, che la terra fosse il centro del cosmo, finché non si liberò dell'immediatezza della sensibilità del suo esserci, mediante un'astrazione che fu straordinaria nel suo primo passo, e che servì per sollevarsi concettualmente a qualcosa di generale. Allora il mondo, invece di essere la dimora raccolta e spazialmente conclusa dell'esserci vivente, divenne qualcosa di generale senza alcun centro; il mondo non è più il mio mondo. Ma anche il mondo generale non corrisponde a ciò che sembrava promettere, non è cioè l'essere in sé. Infatti ciò che vi si conosce è relativo. Proprio la conoscenza più sicura che, nel suo senso, non può essere raggiunta immediatamente, ma solo attraverso la scienza, sciolse il mondo dall'orientazione spaziale, per risolverlo in una realtà conosciuta astrattamente e non intuitivamente. Anche la fisica moderna risolve il mondo senza centro, infinito, tridimensionale, col suo spazio assoluto e col suo tempo assoluto (residui dell'intuizione),⁶⁹ in una nozione universalmente valida, ma questa, nella sua non-intuibilità, diventa qualcosa di irreali. Nel concepire così il mondo affondo *in un'assenza di terreno* a cui mi conduce quel sapere costituito da relazioni astratte e da dati quantitativi. Ma come nell'ambito spaziale il mondo non si chiude all'orientazione nel mondo, così altrove, il mondo, come esserci unico e generale, non si chiude in sé. Dovunque io tenti, invece, di orientarmi *nel* mondo, di orientarmi *al di sopra* di esso, considerandolo come l'essere in sé, questo essere mi si rivela insondabile.

3. Ritorno all'esserci come mio mondo. Nelle *osservazioni* sull'esserci, mediante le quali s'è condotta una ricerca nelle diverse forme dell'unico mondo, *mi sembra di smarrire proprio ciò che l'esserci è.* Dimentico me stesso quando mi concepisco solo come parte di un tutto o come caso particolare di una generalità, senza sapere altro di me. Per questo *ritorno* dall'oggettività assoluta

alla coscienza di me stesso nella mia situazione. Il mondo, che oggettivamente non ha alcun centro, possiede il suo centro dappertutto. Mi ritrovo nel mezzo del mondo, in un senso che, anche se non è oggettivo, vale in maniera identica per tutti. Non esiste altro centro all'infuori di quello che mi appartiene come esserci che esiste individualmente. La situazione è punto di partenza e termine, perché essa sola è reale e presente. Ma a sua volta essa mi si chiarisce solo mediante quel pensiero che fa riferimento all'esserci oggettivo del mondo, che io devo pensare di nuovo come esistente per sé per continuare ad annullarlo. Non posso infatti comprendere la mia situazione senza proseguire col pensiero del mondo, né posso concepire il mondo senza ritornare sempre alla mia situazione in cui solamente si mantiene la realtà del passato. La situazione è, inevitabilmente, il modo della realtà dell'esserci.

Certamente, l'uomo può *liberarsi da ogni mondo particolare* e seguire altre possibilità. Può sospingersi in altri climi e in altre zone, può appropriarsi di strumenti tecnici estranei e adattarsi ad altri usi e costumi. Ma questa mobilità non è assoluta. Rimane un legame nel limite del suo esserci, nei suoi costumi antecedenti e nelle sue abitudini. Inoltre col pensiero può raggiungere una comprensione che si realizza, anche se in modo sempre problematico, mediante una possibile trasposizione in ciò che è estraneo, e precisamente, trasformando tutto in qualcosa di generale, sia ciò che è stato abbandonato del proprio esserci, sia ciò che si va assimilando dell'esserci nuovo ed estraneo. Ma anche così sempre permane *ciò che è completamente presente e che mi è dato originariamente con l'esserci* come qualcosa di insostituibile: questa terra natale, questi mezzi, questo modo del tutto determinato di convivere, questi determinati uomini e questi compiti. Il generale si sostanzia in questa assoluta singolarità, che però, come tale, non esiste per l'orientazione nel mondo, né come contenuto di questa orientazione (per quest'ultima infatti la singolarità rientra nell'indifferente infinitudine del particolare e del causale), ma esiste « vitalmente » come coscienza della realtà, ed « esistenzialmente » nella coscienza storica dell'essere autentico.

Il mio esserci, come situazione nel mio mondo, ridiventa la *realtà autentica*, però *diversamente* da come accade nella pura e semplice *immediatezza* dell'esserci, perché questa è ora chiarita in ogni esserci ad opera di valutazioni fisse, anche se particolari e relative,

che riguardano un essere oggettivo conquistato mediante l'orientazione nel mondo. La conoscenza così raggiunta appartiene allora a questo *esserci* e serve a relativizzarlo qualora cercasse di porsi oggettivamente come esserci del mondo in generale, mentre il mio esserci è sempre e inevitabilmente rivolto a qualcosa di particolare.

4. *L'esserci come oggettività dell'esistenza.* È nota la soddisfazione che si raggiunge nel generale e il suo primato. Io stesso, nel mio mero esserci, sono dipendente e secondario; il mondo generale racchiude il mio proprio esserci e lo domina; solo per caso o per fortuna dispongo, per un certo periodo di tempo, di uno spazio per il mio esserci. Ma, vista dal mondo, non posso riconoscere questa prospettiva come l'ultima. Io stesso, nella mia libertà che mi eleva al di sopra del mero esserci, sono cosciente di un fondamento dell'essere che si manifesta nella storicità del mio esserci mondano. Questo io non lo incontro mai come esserci nel mondo; ma *l'esserci nel mondo è l'oggettività dell'esistenza* che, a sua volta, non può esistere per un sapere orientato nel mondo, ma solo per l'esistenza, come ciò che essa ha accolto e creato o ha rifiutato e distrutto. Questo mondo, che non è più il mondo come esserci, ne, tanto meno, il mondo come contenuto di un sapere, è un mondo per la libertà che da questa è tanto trovato quanto prodotto, mediante la penetrazione di ciò che, altrimenti, sarebbe solo singolare e casuale, con la profondità storica di un'esistenza che vi percepisce il linguaggio della trascendenza.

5. *Riassunto.* Il mondo come totalità dell'esserci di ogni singolo individuo nel suo mondo costituiva l'*immediatezza* di cui io mi rendevo conto solo quando la oltrepassavo. *Si raggiungeva così un mondo oggettivo e generale* da cui però *si ritornava* sempre 71 inevitabilmente alla realtà della situazione presente in cui, da un'altra origine, si manifestava un *esser-se-stesso dell'esistenza possibile*, che, da parte sua, concepiva la totalità di questo mondo come il luogo, mai sufficientemente decifrato, della propria realizzazione nell'assunzione dei compiti. *In nessun luogo* si aveva la possibilità di trovare una *quiete definitiva*. L'esserci immediato, pur nella sua totalità, rimaneva un esserci biologico che non realizzava l'uomo. Nell'oltrepassarlo appresi strutture generali e dati di fatto del mondo in generale, ma nello stesso tempo avvertii anche che quanto più chiara

mi si faceva l'orientazione nel mondo, tanto più decisamente affondavo in quell'assenza di terreno che si determinava quando pretendevo di assumere la generalità per l'essere come tale. Il ritorno al mondo del proprio esserci consentiva di riconoscere quest'ultimo nell'unicità e nell'insostituibilità che esso possiede per me se commisurato al mondo oggettivo in generale, senza il quale, d'altra parte, io sarei immediatamente annichilito nella mia angusta ristrettezza. Quando penso oggettivamente, questo mondo generale invade il mondo proprio dell'esserci, ma ne è anche invaso quando mi rendo conto che il fondamento di tutto il mio esserci è nell'esistenza come mio autentico essere. Ma proprio allora, la totalità del mio esserci penetrato dall'esistenza non basta a se stesso, ma a sua volta si riconosce come fenomeno, e guarda a una trascendenza che non diventa mai mondo, e che, come mondo, nel mondanizzarsi subito si dissolve; una trascendenza che, senza starsene raccolta nella sua inseità, conferisce alla totalità mondana il carattere di scrittura cifrata.

I concetti di mondo come concetti dell'esserci sono dunque tre: la *totalità dell'esserci immediato* (nell'oggettivazione biologica e storica), *l'esserci appreso retrospettivamente come mio esserci* (la realtà che per me tutto include), *l'esserci come oggettività dell'esistenza possibile* (il fenomeno oggettivo dell'esistenza che si rivolge solo all'esistenza). In ognuno di questi tre stadi l'esserci si imbatte nel mondo come oggettività universalmente valida della realtà empirica: nel primo caso di fatto, nel secondo anche coscientemente, nel terzo leggendovi le cifre dell'essere trascendente.

6. Il mondo come realtà oggettiva. La realtà oggettiva, che finora è emersa come il polo contrapposto all'esserci soggettivo, ora deve essere determinata espressamente nel suo significato specifico. Essa è il mondo che è possibile conoscere *in termini universalmente validi come l'altro che sussiste per sé*. Per questo tipo di sapere, il mondo *come esserci soggettivo* sarebbe, in tutte le sue forme, *oggetto*, e precisamente, *oggetto accanto ad altri*, ma tale da non esaurirsi in questo suo risolvimento oggettivo. Per il sapere, il mondo ⁷² *come esserci* è solo una realtà specifica che si manifesta come vita e come coscienza accanto all'inanimato che però, a sua volta, non è mondo come esserci, ma in questo si limita a fare la sua apparizione.

Occorre *conquistare* alla conoscenza la realtà del mondo che non è mai possibile possedere immediatamente, ma solo grazie alla mediazione del pensiero, che se ne accerta quando scopre o quando inventa.

Nel momento in cui divento consapevole del mio esserci nella mia situazione, già possiedo, per tradizione e per propria esperienza, un sapere del mondo di cui sono *indiscutibilmente certo*. Ma questo sapere è tale che, interrogato criticamente, si rivela intriso di pregiudizi. Le attese che vi ho riposto mi appaiono solo in parte giustificate, perché questo sapere del mondo è pieno di fantasmi. *Problematizzare* significa entrare in quella crisi che mi consente di liberarmi da un esserci in cui io, senza riflettere, conosco il mio mondo come qualcosa di ovvio ed evidente. Mi desto allora da quell'*esserci che è un puro e semplice vivere in un mondo* per accedere all'*esserci di quella conoscenza che è tensione verso un punto immaginario fuori dal mondo*, di fronte al quale, tutto assume l'aspetto di un mondo conoscibile in termini universalmente validi. In questa tensione non vengo meno, neppure di fronte al pericolo di affondare, col mondo, in un'assenza di terreno; mi trascina la passione che sa che il cammino intrapreso, il cammino della conoscenza oggettiva, anche se non conduce ancora alla verità autentica, è condizione per il raggiungimento della verità. Invece di limitarmi a vivere nel mio mondo, divento indagatore. Questa *crisi, che ridesta l'originaria volontà di sapere*, è un'origine del filosofare.

A questo punto incomincio a distinguere tra ciò che è *reale* e ciò che è *illusorio* e che solo in certe situazioni sembra reale. Il mondo diventa per me l'esserci empirico nello spazio e nel tempo che si può constatare o attraverso la percezione nell'esperienza che si ripete, o attraverso l'induzione di qualcosa che è connesso secondo regole all'esperienza sensibile. L'esserci del mondo non è più il mio esserci nel mondo, ma realtà oggettiva. Dal momento che questa non mi si è offerta da sé, ma ha dovuto essere cercata, allora il mondo è l'esserci empirico che, separato dalla totalità indivisa delle soggettività, sussiste ed è constatabile in maniera identica per tutti.

Le *illusioni* sono a loro volta *realtà* in quanto esperienze del soggetto. Una volta smascherate, possono essere considerate, dal punto di vista di un sapere nella sua formazione, come modi di un esserci soggettivo.

73 Ma stabilire ciò che è *reale empiricamente* è, in tutte le scienze, un problema la cui soluzione definitiva è possibile solo al termine dell'indagine avviata. È proprio, infatti, della mentalità scientifica poter applicare, in questa sede, criteri metodici e possedere la sensibilità critica in grado di *verificare sempre di nuovo* l'empiricità, sia contro i pregiudizi della scienza consolidata, secondo la quale, per esempio, potrebbe non darsi un fenomeno indiscutibilmente accertato, sia contro le attese precipitose che non esitano a trattare come reale ciò che ancora non è assolutamente comprovato.

Se si opera la separazione tra la realtà empirica e le illusioni soggettive, e quindi si pensa il mondo come la totalità della realtà oggettiva, allora, *nella coscienza dell'essere dell'io, qualcosa si spezza*. La cosiddetta demitizzazione del carattere divino del mondo, come è stata riconosciuta ultimamente anche da Max Weber a proposito del *disincantamento* dell'esserci ad opera delle scienze, è un'espressione di questa rottura. Eppure rimane il problema se, alle volte, non era meglio prima; ci si domanda cioè se la verità, qualunque essa sia, sia comunque il meglio, o se le illusioni, anche quando si scoprono ingannevoli, non rappresentino qualcosa di più del puro e semplice nulla, per cui con la loro distruzione si finisce col distruggere anche qualcos'altro che potrebbe essere guadagnato percorrendo nuove vie. Questa rottura è nell'esserci dell'uomo come tale. I miti e le filosofie la collocano all'inizio della storia dell'uomo, nel *peccato originale*, come se qualcosa si fosse spezzato. In verità, con la conoscenza c'è sempre la rottura. La condizione felice del passato è visione mitica. Quando penso, e in generale senza pensiero non esisto per me, mi scorgo sempre già nella rottura, e vado alla ricerca della totalità e dell'unità che non riesco a raggiungere col solo sapere dell'orientazione nel mondo, perché questa viene sempre di nuovo spezzata, e, senza di essa, resta solo l'illusione. Prima, quando l'esserci ancora non rifletteva su di sé, non c'era alcuna vera totalità che potesse essere smarrita. La totalità, infatti, esiste solo per la mia rappresentazione nella forma del ricordo e in quella di un futuro, ma in modo tale che può essere appresa solo in una direzione trascendente che oltrepassa il tempo.

Filosofando, distinguiamo l'orientazione nel mondo come indagine sulla realtà oggettiva, la chiarificazione dell'esistenza come appello all'esser-se-stesso e la metafisica come ricerca della trascendenza. Ma il vero essere lo incontriamo solo dove *i tre modi d'es-*

sere del mondo, dell'esistenza e della trascendenza si intrecciano *in uno*, in modo che sia per noi chiaro che nessuno esiste senza l'altro. Ciò non accade in termini universalmente validi e in modo definitivo, ma solo storicamente e, in ogni caso, in forme irripetibili; accade nel momento più alto del proprio esser-se-stesso, che, pur stando completamente nel mondo, mantiene la trascendenza davanti agli occhi. Ma *nell'esserci temporale* i tre modi dell'essere sono sempre separati. Tra di essi si richiamano e si incontrano più facilmente quanto più distintamente è nota la loro differenza specifica, perché allora ciascuno si converte nell'assolutizzazione di un modo d'essere, mentre quando si intrecciano confusamente, come ad esempio quando si ha l'intenzione di soddisfare in una sola volta l'intelletto e le esperienze dell'animo mediante la riunione dei risultati delle scienze, si fanno precari e oscillano senza un punto di riferimento preciso. Solo *l'orientazione del mondo che indaga nel modo più incondizionato possibile* diventa, nella rottura della totalità dell'esserci, *medium* dell'esistere e insegna ad avvertire la trascendenza.

7. La realtà dell'esserci e il mondo oggettivo esistono solo l'uno per l'altro. L'orientazione scientifica nel mondo è quel cammino attraverso l'esserci che io, dopo aver abbandonato la mia sicurezza nel mondo, percorro come coscienza in generale per trovare la realtà oggettiva. Questa realtà è l'unità propria del piano della generalità e non l'unità dell'essere in sé concluso. Invece di concepire il mondo come una totalità, mi ci oriento attraverso una conoscenza che è sempre particolare. I miei *concetti del mondo sono di fatto concetti che si riferiscono a singole realtà*, non a tutta la realtà. Il mondo mi si realizza nella forma di molteplici mondi. Questi nascono *dalle realtà del mio esserci* che io *distanzio come alterità in un mondo oggettivo* che mi contrappongo, senza poter evitare di vivere, come esserci, in queste realtà.

Così, come *essere vivente* sono in un continuo rapporto con il mondo fisico circostante, col corpo realizzo le funzioni del metabolismo, delle percezioni sensibili, del movimento, ma nello stesso tempo osservo questa *vita* con animo indagatore, la conosco nei suoi aspetti fisiologici e psicologici come se ne stessi fuori. Vivo in un paesaggio, ma posso anche staccarmi e conoscere la *natura* nella sua determinatezza, quando il paesaggio non ha più anima, non

risponde più, ma mi sta semplicemente davanti come qualcosa di estraneo, come oggetto. Quando la mia attività si rivolge alla natura fisica, per la nota relazione che questa possiede con i miei bisogni e con i miei fini, allora il mondo della natura mi si converte in *mondo da utilizzare*. Dapprima mi dò da fare con gli utensili che mi si offrono, poi, per così dire, li esamino, ne scorgo le carenze e, dopo essermi chiarito fini e mezzi, li trasformo. Un
 75 mondo tradizionale di modi di lavorare, di abitare, di preparare gli alimenti, di mangiare si trasforma in *tecniche* che, esaminate e controllate in ogni loro parte, rendono infinitamente di più, ma nello stesso tempo mi allontanano da quel mondo in cui il mio esserci era senza problemi. Il mondo come vita, come natura e come tecnica nasce dall'indagine e dalla scoperta condotte dal punto di vista disinteressato di un io astratto, sostituibile a piacere, da cui io mi oriento contemplativamente e attivamente sull'essere oggettivo, secondo determinate prospettive.

Inoltre, come *essere sociale* mi trovo in relazioni che non ho cercato né creato. Quando mi pongo coscientemente il problema, già mi trovo in una serie infinita di implicazioni che vanno dalla specificità delle istituzioni alla dipendenza delle relazioni stabilite dalla volontà degli uomini. Conosco la *società* come un secondo mondo differente dalla natura, e le azioni che vi compio come essenzialmente diverse dalla manipolazione tecnica del materiale fornito dalla natura. L'azione politica, economica, professionale si orienta all'azione possibile e reale degli altri. Il mondo della natura è concepito come se fosse sempre identico, mentre il mondo della società è pensato come uno stato occasionale che può mutare non solo nelle sue forme particolari, ma anche nella sua totalità. Dapprima vivo senza problemi nella famiglia e nelle associazioni sulla base di una presente solidarietà, attendo i soliti risultati e la conformità a quelle regole che presiedono il cammino dell'esserci, senza pensare, in generale, a qualcos'altro come possibile. Vivo in un mondo urbano o paesano nelle forme e nelle deformazioni dei costumi sociali e degli usi. Poi osservo ed esamino questo mondo in cui mi trovo, lo paragono con altri, trasformandomi così in sociologo. In questo modo mi stacco dalla sostanza rigida dell'esserci storico, e, come sempre accade per ciò che si sa, la generalizzo e la relativizzo, cerco di capire la situazione del mondo dalle sue origini alle sue conseguenze e la considero come totalità dell'esserci.

PHILOSOPHIE

VON

KARL JASPERS

ERSTER BAND

PHILOSOPHISCHE
WELTORIENTIERUNG



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1932

Frontespizio del primo volume della prima edizione di *Philosophie*.

Ma poi ritorno sempre inevitabilmente al mio esserci, anche quando mi appare del tutto privo di significato; infatti io ci sono solo come esserci singolo e determinato. Nell'orientazione sociologica del mondo non sperimento solo ciò che si può convenientemente fare nella società, ma anche la differenza assoluta che esiste tra l'esserci del mondo, inteso come oggetto conosciuto da punti di vista relativi, e il proprio esserci mondano in cui si avverte che ciò che giace nel suo fondo è sempre di più di ciò che è possibile conoscere.

Il mondo reale, che io conosco nella sua empiricità oggettiva ⁷⁶ come *mondo della natura, mondo dell'utilizzabilità, mondo tecnico, mondo sociale, economico e politico*, è dunque sciolto dalla presenza concreta dell'esserci dal quale e per il quale è stato conosciuto. Esso diventa un mondo che il pensiero, partendo dall'esperienza presente, trasforma in una totalità trascendente che manifesta la sua realtà solo mediante l'esperienza che è possibile effettuare in questa presenza. Anche se è pensato come una realtà universalmente valida e identica per ogni coscienza in generale, esso trova sempre la sua *verifica solo nella situazione reale dell'esserci proprio di un'individualità sempre singolare*. Ma questi, come coscienza conoscitiva, in linea di principio, anche se di fatto non sempre, può essere sostituito nella sua esperienza da qualcun altro che la potrebbe realizzare. L'esperienza che deriva dall'osservazione, dall'esperimento e dalla casistica, l'esperienza astronomica, medica, psicologica e sociologica sono sempre legate a situazioni: alcune a situazioni che si possono ricostruire sempre e ripetutamente, altre a situazioni che ritornano in modo analogo, e altre ancora a situazioni che si presentano una sola volta. Per chiarirmi che cosa intendo propriamente per esperienza, devo chiarirmi in tutte le scienze, nell'immediatezza del mio esserci, il senso delle situazioni in cui solamente si ha la conferma delle conoscenze raggiunte.

Il mondo come dato e come prodotto.

Io sono tanto in un mondo in cui sperimento ciò che trovo, quanto in uno che produco conformemente alle intenzioni della mia volontà. Sulle scoperte si fonda la conoscenza del mondo dato, sulle invenzioni quella del mondo prodotto.

Poiché il mondo in parte è dato all'esserci che lo utilizza, lo consuma e lo gode, e in parte è da questi prodotto a tal fine, pen-

sare la pura e semplice datità o la pura e semplice produzione nel loro isolamento conduce a due aspetti contrapposti che sono artefatti e irreali.

Da un lato c'è l'*esserci paradisiaco* in cui tutto ciò che desidero, tutto ciò che voglio vedere e godere mi si offre da sé, bisogno e soddisfazione coincidono; in questa condizione la mia vita si svolgerebbe in un mondo di cui non ne avrei la minima coscienza, perché ad ogni necessità corrisponderebbe una soddisfazione senza dolore, senza tempo, nella stabilità di una felicità sempre compiuta. Dall'altro lato c'è il *mondo completamente prodotto*, in cui il singolo è un ingranaggio nell'enorme meccanismo. Non conosce
77 più il proprio elaborato come suo prodotto, perciò, senza rendersene propriamente conto, soddisfa le sue necessità mediante l'attività degli altri che, come lui, lavorano, e ai quali, con la sua attività, serve, come loro a lui. Tutti vivono, come lui, senza mondo, soddisfacendo le proprie necessità mediante materiali e cose sempre identiche e sostituibili; tutti sono in un rapporto di completa e reciproca dipendenza rispetto all'acquisizione di ciò che serve per l'esserci materiale, e quindi senza la necessità di una relazione personale. La calcolabilità del corso di questo infinito meccanismo di produzione non lascia alla libertà altro spazio se non quello di poter guardare.

Il *mondo reale* si trova tra questi estremi che, per la loro mancanza di aderenza al mondo, possono essere pensati solo astrattamente. L'incompiutezza del mondo li lascia sospesi tra il dato e il prodotto. Se uno dei due si realizzasse completamente non sarebbe più mondo.

Nella sua alterità, il mondo *non è mai solamente dato*. Come dato mi si rende accessibile solo attraverso la mia attività. Non esiste, infatti, esperienza che non implichi un mio atteggiamento. Nella misura in cui questo si limita ad essere recettivo, il mondo mi si dissolve in una datità indeterminata e indistinta. Io la colgo ed essa mi si manifesta nella sua alterità che io non produco, ma trovo quando mi raccolgo in me stesso.

Nella sua alterità il mondo *non è mai solamente prodotto*. La produzione più decisiva si realizza nell'apprendere di nuovo ciò che originariamente è dato e che solo per questa via si manifesta. Persino nell'organizzazione tecnica del mondo l'esserci temporale, nella particolarità della localizzazione, delle caratteristiche umane,

delle condizioni accidentali, crea sempre, tra il piano e il risultato, nuove tensioni che rendono impossibile la formazione di un mondo dell'utilizzabile e dell'utilizzato, che sia in sé sussistente e chiuso, e, ad un tempo, senz'anima e senza coscienza. Queste tensioni variano la misura della radicalità del calcolo nella concezione tecnica, e dell'ordine nella razionalizzazione di una relativa totalità. La particolarità lascia un margine per la storicità che voglia veramente realizzarsi. Infatti, l'uomo si difende dalla tecnica, che pure produce mediante la sua società, perché la tecnica pretende di porsi come regolazione assoluta del lavoro e della vita. Da un'altra sua origine egli coglie proprio quelle discordanze, quelle lacune e quelle particolarità in cui la razionalizzazione trova i propri limiti. Ciò che come coscienza, fornita di intelletto e di volontà finalizzata, egli vorrebbe eliminare, si traduce, a causa di questa resistenza, in possibilità del suo rispettivo esser-se-stesso. Ogni singolo uomo, comunque viva, ha bisogno per accertarsi del suo esser-se-stesso, di un certo esserci in cui ritrovare il suo mondo e, per quanto angusto sia, quel piccolo mondo della proprietà e della continuità personale, quindi il mondo più grande dell'ambito professionale, dei piani possibili e della convivenza nella coproduzione, infine il mondo che, come tradizione, ci parla dalla storia.

L'orientazione che indaga nel mondo concepisce come realtà empirica sia il dato sia il prodotto. Ma non giunge mai ad una fine. Il prodotto ridiventa un dato, e il dato possiede in sé un'illimitata possibilità di modificazione che lo converte in materiale per una nuova produzione. L'esserci, che in verità era quell'angusto punto di vista che rese possibile la ricerca e la comprensione del mondo più ampio, ridiventa quella realtà autentica in cui si deve trovare tutta l'ampiezza, per non scivolare, come in una vuota astrazione, nell'assenza di terreno. Dal momento che tutto ciò che è visto ed è fatto si custodisce realmente solo nelle situazioni concrete dell'esserci, si pone la questione se in generale ci sia un mondo oggettivo o un esserci onnicomprensivo come realtà empirica, se ci sia una totalità del mondo o un'immagine del mondo che sia per noi la vera.

Totalità del mondo e immagine del mondo.

Pensare la totalità del mondo è affascinante. Invece dell'esserci in cui io sono, colgo l'Uno che è tutto. Ma questo è solo un pensiero.

Per essenza, infatti, sono in grado di andare, col pensiero, oltre ogni particolare esserci mondano verso un tutto, anche se, in questo mondo, per gli altri sono solo un altro io, e, come tale, tanto per loro, quanto per me, sono solo una particella. Eppure sono una parte singolare che, pur trovandosi quasi come un nulla che si dissolve in un punto dell'immensità dello spazio e del tempo, è in grado di rivolgersi, con la conoscenza, verso la totalità, come se la potesse abbracciare. L'esser-io non si esaurisce in questo esser-parte. Infatti, o si impadronisce della totalità del mondo in immagine, e allora nell'«immagine del mondo» possiede la totalità, in cui si trasforma con la conoscenza anche se non di fatto, oppure considera questa immagine della totalità del mondo come un'illusione, e allora concepisce il mondo come ciò che non sussiste per sé, e se stesso, 79 in esso, come un essere che non si esaurisce nell'evanescenza di un'immagine del mondo, né, tantomeno, nel suo esser-parte in un mondo.

Come esserci io sono una parte come gli altri io e come le cose che mi si presentano. La totalità del mondo sarebbe invece la totalità dell'esserci. Ma questa totalità è solo il concetto di un compito che prevede un progresso illimitato nell'orientazione nel mondo e non un concetto il cui oggetto potrebbe offrirsi alla mia esperienza o presentarsi, talvolta, nella serie delle mie percezioni, in tutta la sua compiutezza; è un concetto che non mi consente di arrestarmi in alcun limite, quando, progredendo tra le cose, cerco e tento di sapere tutto ciò che c'è; non diventa un concetto problematico se con esso si ritiene di poter trovare la totalità del mondo come si trova un essere che c'è.

Il «mondo», come concetto per la totalità dell'esserci, ha due possibili significati: può significare, in primo luogo, la somma infinita di ogni essere-oggetto e di ogni essere-io che si presenta come esserci; in questo caso, mondo è solamente «tutta» la realtà oggettiva; in secondo luogo può significare la totalità dell'esserci soggettivo riferito a se stesso e, perciò, in sé chiuso. L'esserci come somma di ciò che si presenta è sì un mondo unico perché tutto si trova su quell'unico piano costituito dall'esperienza empirica, ma non è l'unità del mondo, perché inconcluso e infinito. L'esserci come totalità si dà, di fatto, solo relativamente, e cioè come essere del soggetto nel suo mondo e come aspetti particolari della coscienza in generale impegnata nella ricerca. Queste molteplici unità del

mondo sono ognuna per sé, ma non costituiscono la totalità del mondo.

Per giungere alla totalità del mondo sarebbe necessario che uno dei due poli, la realtà oggettiva o l'esserci soggettivo, potesse essere utopisticamente esteso fino al suo compimento. Al di là della realtà oggettiva, sempre metodicamente limitata nel sapere, al di là della sua lacerazione e incompiutezza, si potrebbe pensare la totalità infinita che si forma per mezzo di un'azione reciproca universale con pensieri vuoti perché solamente formali. Al di là della finitezza dell'esserci soggettivo si potrebbe pensare un esserci infinito che tutto racchiude in sé, ma solo con un pensiero che si capovolge nell'impossibile; l'esserci, infatti, è per essenza finito; non sarebbe più esserci se fosse infinito e, quindi, tutto.

Nessun esserci del mondo, né un universo come « totalità » (*Alles*), né un *totum* come un « tutto in sé connesso » (*Ganzes*), può essere adeguatamente compreso dalla conoscenza e tradotto in immagine. Invece di una pienezza presente che è sempre incompiuta, io posso farmi l'immagine di quel tutto che è la connessione di una realtà. Invece di una somma infinita di cose e di io che ci sono, posso pensare ad un tutto in sé connesso, ad un *cosmo*, mediante un'anticipazione, come se già lo si conoscesse. Questa è senz'altro un'immagine del mondo, ma non l'immagine di un mondo. Il mondo non si raccoglie mai veramente in un'immagine, perché, di fatto, non è chiuso in sé, né da sé sussiste, per cui, in ogni orientazione nel mondo presente o futura, finisce col mostrarsi inevitabilmente come lacerato. L'immagine del mondo è, come immagine, un tutto connesso nel mondo, ma non la totalità in sé connessa del mondo, la luminosa e seducente espressione del cosmo in cui la totalità in sé connessa dell'esserci soggettivo nel suo mondo, come connessione totale, ordinata e sicura di una vita esistente che vi si riconosce, si fonde con la « totalità » di un mondo, oggettivamente distanziato, di conoscenze oggettive. Ma per realizzare, senza limiti, un'autentica orientazione empirica nel mondo occorre spezzare il cosmo. Il cosmo può essere veramente, solo come il rispettivo mondo di un esserci storico.

L'esserci del mondo, come totalità di una vita in quel mondo che le appartiene e che, ad un tempo, ha trovato e prodotto, è, come oggettività, la rispettiva condizione mondana di un esserci umano. Anche se in sé è relativamente concluso, come totalità in sé connessa esso è solo una parte in quel mondo costituito dalla totalità

dell'esserci che si perde nell'indeterminato. Anche questa « totalità mondana » che è propria della condizione umana nel mondo, non riesce a tradursi veramente in immagine. L'unica connessione totale possibile è una *costruzione*, in parte originata biologicamente, in parte progettata e prodotta in base a dei piani, e in parte nata come un tutto che sfugge alla pianificazione a cui miravano le connessioni dell'agire pianificato. È possibile conoscerla nel dissolvimento delle relazioni che possiede, tanto in sé, quanto fuori di sé, ma non nel suo nucleo. La conoscenza più originaria si realizza là dove io, o un io empiricamente intelligibile, conosce e vuole realizzare un piano e uno scopo. Io non riconosco come mondo la totalità storica di un'idea, ma riconosco il mondo in cui un io o molti io, agendo, fanno la loro apparizione, creano prodotti e quindi costruiscono un mondo. Nell'orientazione del mondo conosco solo le connessioni di un esserci col suo mondo, non conosco invece alcun esserci in sé, né alcun modo in sé, ma l'unità che essi raggiungono nell'edificare la costruzione. Tra queste connessioni del mondo ve ne sono alcune che non solo conosco, ma in cui addirittura vivo. Queste nascono dalla mia libertà che, anche se in un modo del tutto differente, mi è presente con questa connessione totale che posso sempre riconoscere come orientazione nel mondo. La mia orientazione nel mondo, che mi oggettiva questo mio mondo, diventa il cammino e il fondamento che mi consentono di raggiungere una chiara coscienza del mondo nel mio mondo, attraverso l'inevitabile dissolvimento di ogni immagine costruita in vista di una conoscenza oggettiva della totalità connessa. In questo mondo io sono rigettato sul mio essere autentico che realizzo tanto più decisamente, quanto più chiaramente sperimento e penetro col pensiero l'oggettività accessibile all'orientazione conoscitiva nel mondo.

Mondo e trascendenza.

Io distinguo le cose nel mondo e me da quelle, ma non sono in grado di distinguere il mondo da qualcos'altro, a meno che non trascenda, cioè che non « oltrepassi », il mondo. Ora, nell'orientazione nel mondo *non ho alcuna necessità* di farlo, perché, orientandomi nel mondo, pongo in questione sempre e solo le cose del mondo e non il mondo in generale che mai mi si presenta, né mai mi si può presentare. Inoltre *non ne ho alcun motivo*, perché ogni limite è

nel mondo e, per quanto io estenda il mio orizzonte, il mondo resta sempre quell'*Umgreifende* all'interno del quale, solamente, io posso ulteriormente procedere. Infine *non ne possiedo in alcun modo le capacità* perché, coi metodi dell'orientazione nel mondo, non è possibile trascendere.

Il pensiero che riguarda la « totalità del mondo » è già, quindi, qualcosa che trascende ogni orientazione reale nel mondo verso un'orientazione perfetta e compiuta. Ma come questo si spezza nella lacerazione dell'esserci che si lascia comprendere nei limiti dell'orientazione del mondo, naufragando, spiana la via che conduce, al di là del mondo, verso la trascendenza.

Se il mondo fosse la totalità, allora la conoscenza del mondo coinciderebbe senz'altro con la conoscenza dell'essere. Il mondo non sarebbe solo esserci, ma essere in sé. L'essere autentico coinciderebbe con la totalità del mondo. Pertanto sono possibili *due gruppi di concetti del mondo*, a secondo che il mondo sia pensato in sé senza alcun riferimento ad altro, oppure come fenomeno in relazione all'esistenza e alla trascendenza.

Dal punto di vista della *pura orientazione nel mondo*, il mondo è ciò che sussiste permanentemente. È senza inizio, senza fine e senza mutamento, solo in esso tutto muta e tutto ha un inizio e una fine. In sé il mondo era e sarà nel tempo infinito. Se penso questo mondo dal punto di vista spaziale e matematico come universo astronomico, o dal punto di vista temporale e dinamico come natura, ossia come esserci sottoposto a leggi che può essermi presente solo nella misura in cui è conoscibile, io ho sempre a che fare con qualcosa che racchiude, che perdura senza fine, che, come universo 82 autosufficiente, riposa nell'indifferenza del suo esserci, e non consente in alcun modo che si pongano domande al di là di esso.

Dal punto di vista del *trascendere*, questo mondo non è più un esserci che sussiste da sé, ma è solo fenomeno. Dal canto suo, l'uomo, in quanto non è più considerato come una pura e semplice parte del mondo, ma come colui che può essere liberamente se stesso, è esistenza possibile. All'uomo come coscienza in generale il mondo appare, nell'orientazione intramondana, come mondo, mentre come esistenza possibile nel mondo gli si dischiude la trascendenza. Per l'uomo come esistenza possibile il mondo perde quindi la sua indifferenza. Infatti per il suo esserci vitale il mondo è l'oggetto dei desideri, delle preoccupazioni, delle gioie e delle utilità, mentre per

la sua esistenza possibile il mondo è ciò in cui è attraverso cui, con le altre esistenze, egli può riferirsi alla trascendenza. Il mondo è la dimora temporale dell'esistenza ^a.

Il mondo, che non sussiste più indifferentemente, si fa *equivoco*. Come mondo è conosciuto e tecnicamente prodotto, tuttavia non rimane nella sua semplice datità ed effettività prodotta, ma l'una e l'altra sono penetrate, ancora una volta, dal soggetto che vi si relaziona. Il mondo non è più solo quell'essere che sussiste nella sua indipendenza, utilizzabilità e utilità, ma è anche ciò che io amo, odio e vivifico al di là di ogni convenienza e utilità. Invece di limitarmi ad usarlo e a produrlo per usarlo, chiarificando il mio rapporto con esso e accentuandomi nell'oggetto, me lo riproduco nella conoscenza disinteressata e nella creazione artistica che non si limitano ad orientare nel mondo, ma conducono alla presenza l'essere del mondo nelle modalità proprie in cui lo sorprendono. Il mondo, allora, o rimane, come realtà, l'esserci cieco, opaco e impenetrabile, o diventa, come fenomeno, il luogo della decisione dell'essere dell'esistenza riferita alla trascendenza. L'equivocità del mondo consiste nel fatto che esso può essere contemporaneamente l'una e l'altra cosa.

Pertanto al mondo compete un duplice significato: quello di poter essere solo mondo nel senso di mondanità, o quello di mantenere il proprio essere nel riferimento trascendente. È solo mondo quando l'uomo, dimenticando nell'origine e nel fine la sua possibilità esistenziale, desidera il mondo come tale, per cui la mondanità lo incatena agli affanni della vita, alle preoccupazioni dell'esserci, alla durata impropriamente scambiata per l'essere stesso. In questo caso, l'uomo dimentica la transitorietà del mondo e, nel considerarlo, si dispera di fronte alla sua assurdità. Quando si cade in

a. La parola « mondo » (*Welt*) (secondo Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) suona nell'antico-alto-tedesco, *weralt*. « *Wer* » significa come in *Wergeld*: uomo; « *alt* » significa *Alter*, età. Secondo questa origine, mondo è l'età degli uomini o il tempo degli uomini. La parola potrebbe significare il tempo di una generazione, l'epoca misurata dall'esserci umano. Questo senso deve essere inteso come traduzione della parola latino-cristiana *sacculum* che, originariamente, significava età e poi significò mondo. La parola « mondo », che per l'uomo moderno significa ciò che da sé sussiste e che, in sé autosufficiente, non diviene né perisce, significava dunque, originariamente, il contrario.

questo mondo se ne smarrisce la sua trasparenza, quando lo si desidera lo si rende opaco e senza luce. Il mondo però può anche divenire fenomeno per un'esistenza che guarda alla trascendenza quando, nella sua incompiutezza e nella sua insufficienza, nella sua temporalità che accompagna il tramonto di tutte le cose, diventa linguaggio dell'essere autentico che proprio nel mondo si lascia intendere.

Non è possibile pensare sullo stesso piano il mondo come mondanità senza fondamento e il mondo come fenomeno. Per l'orientazione che indaga scientificamente nel mondo c'è solo la modanità infondata. Il mondo nella sua trasparenza, come linguaggio e possibilità dell'essere autentico, non costituisce alcuna conoscenza universalmente valida che sia accessibile anche solo come problema. Quando però ne parliamo, non possiamo fare a meno di tradurre in termini oggettivi, come se fosse conoscibile, anche ciò che trascende il sapere oggettivo. Per questo, ogni modo di esprimersi è, come tale, falso. Infatti, sia che operi una tripartizione coordinata che prevede: il mondo sussistente, là, di fronte ad esso, la trascendenza, qui l'io dell'esistenza possibile, sia che neghi il mondo per la sua incompiutezza e per la mancanza di una propria autosussistenza, e in esso, come scenario che svanisce, pensi l'io rivolto alla trascendenza; sia che concepisca il mondo come autosussistente, in modo che l'io e il mondo, e, in entrambi, la trascendenza siano compresenti in modo che nessuno sia senza l'altro, oggetto dell'orientazione nel mondo resta sempre e solo il mondo come mondanità, come esserci sussistente, come utilizzabilità. Quand'anche mi avvicinassi al limite, non potrei mai oltrepassare, nella conoscenza reale, la datità fattuale e la validità universale.

Ma se l'esistenza si oggettiva nel mondo e la trascendenza assume un'immagine nel mondo, allora ciò che è venuto da fuori immediatamente diventa anche oggetto dell'orientazione nel mondo. Senza dubbio c'è un salto tra la conoscenza oggettiva nell'orientazione intramondana e il pensiero esistenziale di quell'oggettività in cui esistenza e trascendenza si manifestano. La conoscenza oggettiva prescinde dal soggetto conoscente e vede solo pure oggettività, pertanto, ciò che è venuto da fuori, quando è tradotto in oggetto dell'orientazione nel mondo, risulta privato della sua anima. L'atteggiamento esistenziale, invece, non concepisce alcuna oggettività pura, ma, attraverso il proprio essere, vede la realtà dell'esser-se-stesso

84 nella sua storicità che gli si fa incontro oggettivamente. Nella mondanizzazione dell'essere resta sempre indietro qualcosa, per cui ciò che conosco come realtà empirica non è mai, come tale, ciò che è in se stesso. Ciò che io sono esistenzialmente, non lo sono più quando lo traduco in oggetto del sapere. Il mio esserci, tradotto come totalità dell'esserci in oggetto d'indagine, mi consente di liberarmi scivolando tra le maglie della rete conoscitiva. Ma il sapere dell'orientazione nel mondo ha la tendenza di scambiare ciò che sa con l'essere autentico, ciò che in linea di principio può giungere a sapere con l'essere in sé.

LIMITI DELL'ORIENTAZIONE NEL MONDO

L'orientazione scientifica nel mondo si propone di raggiungere un esserci *indipendente* dalla soggettività *di colui che conosce*. Il suo *pathos* è di sapere che cosa, non toccato dal mutamento dei tempi e delle individualità storiche, è valido sempre e dovunque per qualsiasi essere razionale, anche al di là dell'uomo.

In verità, l'effettiva conoscenza in possesso del sapere non è indipendente. Il contenuto e il modo con cui qualcosa è acquisito e compreso dipendono da condizioni storiche, psicologiche e sociologiche, ma la sua validità è indipendente. Questa sussiste, come l'esserci rispetto a cui vale, anche se nessuno la conosce. Le leggi della natura e le norme logiche hanno validità e senso prima di essere scoperte. L'esserci c'è anche quando non cade ancora nell'ambito di un essere cosciente e anche quando, sconosciuto, sembra non esserci per nessuno.

Si potrebbe pensare che non esista ciò di cui nessuno sa qualcosa. Non ha alcun senso parlare della validità del teorema di Pitagora come di qualcosa che c'era prima che fosse scoperto o dell'esserci di 86 un regno vegetale che nessuno ha mai visto. D'altra parte si può dire che il senso dell'indagine scientifica si rivolge proprio a ciò che esiste prima di essere conosciuto, tale, almeno, è il concetto di conosciuto. In verità, per questa indagine, non c'è cosa che, in linea di principio, non possa essere conosciuta, ma solo cose che non sono ancora conosciute. Essa, pertanto, può indagare come esserci empirico ciò che, al di là di quanto può essere direttamente percepibile, è o era a questo connesso e quindi inferibile; ad essa si di-

schiodono i tempi sconfinati del passato, di cui nessun uomo, anche se forse qualche altra realtà, ha lasciato tracce; infine si impadronisce di un senso valido, con la coscienza di non averlo prodotto mediante l'attività indagatrice, ma di averlo scoperto.

Il mondo della scienza incatena l'uomo che indaga in un modo tutto particolare. Infatti, dopo aver abbandonato l'esserci che vive semplicemente chiuso in se stesso, e dopo esser divenuto cosciente e pensante, l'uomo si ritrova, nell'esserci, incerto a proposito di ciò che deve attendersi, inquieto di fronte a tutto ciò che lo colpisce, angustiato dal non sapere; ma se si rivolge alla scienza, questa gli offre, come punto fermo su cui poter fare affidamento, un *sapere logicamente vincolante e universalmente valido*. L'uomo, infatti, nell'esserci è abbandonato nell'indefinito, affonda nella più totale assenza di terreno, non riesce ad aver ragione di nulla; la scienza gli insegna, invece, a *dominare l'indefinito* mediante previsioni che consentono di anticiparlo in ogni possibile caso; per cui, mentre nell'esserci tutto si disperde nella molteplicità, la scienza mostra *l'unità del conoscibile* e concepisce un'unità sistematica in cui tutto si connette con tutto.

Ma, né il sapere logicamente vincolante, né il dominio dell'indeterminato, né l'unità sono conquiste sufficienti a raggiungere una comprensione immediata. Lo sviluppo storico della conoscenza umana è un *cammino* che procede sempre in modo precario attraverso *autocritiche* e *casi* fortunati che consentono di raggiungere nuovi stadi, ma non di scorgerne lo scopo finale. La netta distinzione tra la scienza, in quanto sapere universalmente valido proprio della coscienza in generale, e l'esserci nella sua soggettività e molteplicità non è la delimitazione di un ambito definitivamente conquistato, ma solo l'indicazione della via propria della vera orientazione nel mondo.

Da questa distinzione nacquero *due limiti*: quello che sorse dall'avvenuta separazione e quello che, inatteso, comparve lungo il cammino.

⁸⁷ Ci si imbatté nel primo limite quando, nel tentativo di afferrare l'oggetto nella sua purezza, condizione questa indispensabile per giungere alla verità universalmente valida, ci si vide costretti a *pre-scindere da qualcosa* che, in tal modo, venne separato e messo da parte come se si trattasse di qualcos'altro. In questa alterità rientrò

la soggettività, in quanto deformazione prospettica, valutazione arbitraria, mero punto di vista che era necessario superare per giungere a quell'oggettività dell'ente a cui la soggettività dell'individuo cosciente non appartiene, ma solo si aggiunge. Una volta separata, questa soggettività divenne oggetto di studi psicologici e storici perché, anche come illusione o inganno, è pur sempre qualcosa che c'è. Come esperienza psichica vissuta, la fede e l'assoluto, sperimentato soggettivamente, sono, nelle loro manifestazioni, un oggetto empirico nel mondo. Come tale, pur avendo la proprietà di mutare e di svolgersi storicamente, non cessa per questo d'esser stato reale in qualche tempo e di appartenere, come contenuto, alla storia dei miti, della religione e della filosofia. Ma questa soggettività separata, una volta tradotta in oggetto dell'indagine empirica, non è più ciò che era. Convertita in oggetto è, per così dire, privata della sua anima. Anche nelle realizzazioni più grandiose e intelligenti è considerata sempre dall'esterno, soprattutto in rapporto alla fede e alla sicurezza che originariamente essa possedeva. Come esistenza possibile devo quindi rendermi conto che nel mio essere che indaga come coscienza in generale è annullato ed escluso ciò che, attraverso questa coscienza, non potrà mai essermi accessibile come in se stesso è, e che pertanto il mondo della coscienza in generale non è la totalità. Prendendo le mosse da questo limite, in cui si avverte che ciò che per la scienza e dalla scienza è escluso non può più essere conosciuto né avvertito nella sua inseità, possiamo volgere l'attenzione alla chiarificazione dell'esistenza e alla metafisica.

È a questo punto che con l'orientazione filosofica nel mondo incontriamo l'*altro limite*, quello proprio della pura oggettività come tale, il cui senso non è mai compiuto. Infatti, se raggiungo una *comprensione logicamente vincolante* avverto che ciò che è vincolante *non è assoluto*; se domino l'*indefinito* questo rimane *insuperato*; se conquisto *unità* non conquisto l'*unità del mondo*.

Come coscienza in generale sono angustiato da questo limite che mi sforzo di superare. Posso certamente comprenderne il carattere definitivo, ma questo non è rilevante, perché di fatto avanzo e, indagando, vedo ciò che raggiungo, senza lasciarmi spaventare dall'interminabilità del cammino.

Se me ne rendessi perfettamente conto, potrei scoraggiarmi, ma questo solo nel caso in cui, fraintendendo il metodo dell'orienta- 88

zione nel mondo, credessi di possedere già anticipatamente ciò che mi offre solo la direzione per la mia orientazione indagatrice, e precisamente: l'unità del mondo, ossia dell'indefinito, posseduta con un sapere logicamente vincolante e perciò attendibile. Avevo raggiunto una certa tranquillità quando identificavo l'esserci del mondo, che è oggetto della scienza, con l'essere assoluto. Ma questa pace, raggiunta dal sapere, non poteva durare, perché in essa, si scordavano i limiti. Era quindi necessario disturbarla, senza con ciò paralizzare gli interessi rivolti al sapere, soprattutto quando quest'ultimo non è più ricercato per se stesso, ma solo come mezzo per il conseguimento della propria quiete. L'interruzione di quest'ultima è la distruzione di un'illusione; infatti, ciò che nel mondo del sapere non è possibile raggiungere, come la quiete dall'inquietudine, lo è a livello esistenziale, evidentemente non nel rigore vincolante del sapere oggettivo, ma nella fiducia riposta nell'esser-se-stesso; non nell'unità del mondo, ma nella cifra dell'uno; non nel dominio dell'indefinito, ma in quel dono che è l'infinitudine del presente. Se si confonde il senso del sapere che orienta nel mondo con ciò che nell'essere si manifesta solo attraverso la realizzazione dell'esistenza possibile, allora ogni scienza può sembrare indifferente, perché non è stata concepita partendo dal suo autentico impulso, ma dall'illusione di una soddisfazione, la cui falsa quiete non poteva durare. Nascono in questo modo quelle situazioni in cui si lamenta che non esiste alcun punto di riferimento stabile, che tutto è problematico, che la molteplicità è irriducibile, che tutto è solo possibilità, che così tanti principi interferiscono tra loro che non è più possibile capirci qualcosa, in conclusione: che la scienza è senza senso. Questi lamenti esprimono l'essenza della scienza nella sua oggettività, così come essa diventa quando l'indagine ha perso l'impulso esistenziale che le è proprio e che la guida; essi esprimono la sua relatività, la sua indefinitezza e arbitrarietà. Infatti il *senso della scienza*, che sta alla base della ricerca, non è oggetto del sapere intelligibile, ma suo limite.

Questi limiti dell'orientazione del modo sono importanti per l'esistenza possibile. Essi mostrano, ad un tempo, che non si può concepire il mondo concluso in se stesso come se fosse l'essere in sé (per cui, conoscendo il mondo, non si conosce la totalità), e che l'orientazione nel mondo ha il suo senso, come scienza, solo se

si parte da un'origine diversa rispetto a ciò che in essa è possibile conoscere. Nell'orientazione filosofica nel mondo si cercherà di giungere ad una coscienza di questi limiti.

La relatività di ciò che è vincolante.

89

Se ci domandiamo qual è l'oggetto dell'orientazione nel mondo che non dipende dalla soggettività individuale, si deve rispondere che tale oggetto è solo ciò che esiste in maniera vincolante per la coscienza in generale. Diversi sono i modi secondo cui qualcosa può essere vincolante.

1. I limiti dei tre tipi di struttura vincolante. Scorgiamo strutture vincolanti nel *pensiero* apodittico della matematica e della logica formale, nella *realtà* rigorosa dell'empiricità oggettiva propria delle scienze della natura e dello spirito e nell'*intuizione* vincolante delle categorie; questi tre generi sono modi d'essere e possibilità dell'essere oggettivo. Nella *matematica* c'è l'evidenza dell'interrelazione logica e della prova; nell'*ambito empirico* c'è il presentarsi e lo sperimentare, il fare e il predire (si tratta ovviamente di predizioni fondate, la cui origine non è oscura, ma tale che il fondamento della predizione e il risultato dell'esperienza possano esser visti insieme come reciprocamente appartenentesi); nella *dottrina delle categorie* e nella corrispondente fenomenologia c'è l'intuizione che tiene presente oggetti non reali, ma possibili. Qui si descrivono e si spiegano quegli elementi e quelle strutture che, in se stesse identiche e immutabili, sono proprie dell'orientazione nel mondo, e che, se non si possono definire, si possono però render presenti nell'intuizione, l'idea che possiamo farcene è quella di un reticolato in cui esiste il mondo per noi. Il sapere matematico e logico-formale, quello empirico e quello categoriale differiscono tra loro nell'origine della struttura vincolante e nel metodo della sua imposizione. All'interno poi di ogni ambito ci sono forme differenti di struttura vincolante. Ma nel « sapere » proprio dell'orientazione nel mondo questi tre generi sono tra loro connessi. La conoscenza empirica è di fatto impossibile senza gli altri due, questi sono psicologicamente impossibili senza esperienze empiriche.

Nei tre campi, i limiti della struttura vincolante sono a loro volta specifici.

Nella *matematica* il sapere vincolante conduce a quei principi ultimi da cui dipende ogni deduzione. Essi possono essere stabiliti arbitrariamente e a piacere (in base alle regole e alle limitazioni del metodo assiomatico) e allora concludono nell'infinito, per cui ciò che si costruisce non ha consistenza in se stesso, ma dipende dal valore del gioco logico (come gli assiomi delle geometrie non-euclidee).
 90 Oppure conducono a evidenze originarie che possono essere di diverso tipo perché cadono nel terzo ambito dell'intuizione dell'essere (come gli assiomi della geometria euclidea), allora la forma del sapere viene superata per fondersi con un'altra che, a sua volta, è problematizzata in relazione al proprio limite. In entrambi i casi il sapere è « ipotetico ». Ipotesi sono le premesse che si riferiscono ad assiomi in parte arbitrari e in parte evidenti. Da esse nasce quel sapere che si svolge attraverso assiomi necessari che, come il principio di contraddizione, altro non esprimono se non la forma di questa certezza. Con questo sapere si costruisce e si delimita un mondo di validità che, pur reggendosi sugli assiomi necessari che l'hanno prodotto e pur dipendendo dagli assiomi arbitrari o evidenti, non giunge a concepire l'essere, perché la certezza che lo anima è interessata solo alla forma vincolante che caratterizza la sua struttura, mentre le è del tutto indifferente l'assenza di contenuto.

Nelle scienze *empiriche* non si giunge al dominio completo di alcuna realtà mediante un sapere vincolante.

Vincolante è il *dato* di fatto; nella conoscenza esso è il punto fermo che, una volta guadagnato, non può più essere smarrito, finché la conoscenza si mantiene sul piano della realtà e progredisce. I fatti delle scienze naturali, i documenti e i monumenti delle scienze dello spirito, una volta conquistati, possono essere oggetto di innumerevoli e nuove interpretazioni, ma non possono essere modificati. Essi sono come le rocce nel mare del possibile che va e viene, sono le forme dell'oggettivo che è lì, semplicemente.

A questo punto occorre fissare i dati di fatto. Essi non sono *accessibili* alla pura e semplice percezione sensibile, ma, in essa, lo sono *mediante il pensiero*. Con la padronanza dei metodi che consentono di giungere in presenza dei dati, è possibile sottoporre questi ultimi ad un esame critico che consente di stabilire se e in che senso si ha a che fare con una datità. La differenza tra la reale percezione sensibile e l'illusione dei sensi, l'esattezza della misurazione, il senso di testimonianze e documenti, la modificazione che un oggetto os-

servato subisce a causa dell'osservazione stessa non sono criticamente accertati con la semplice visione, ma solo con la mediazione della teoria e dell'interpretazione, per cui non è possibile eliminare quel residuo di insicurezza che ha dato motivo a quell'espressione che dice: ogni dato di fatto è già teoria. La rigorosità dei dati di fatto conserva dunque, in modalità differenti secondo il tipo di oggetto, un momento di insicurezza che non abbandona mai la coscienza 91
teoretica dell'indagatore critico a cui spetta il compito di valutare il senso e il grado di certezza di un dato di fatto.

Applicare ciecamente il carattere vincolante dei dati di fatto ai contenuti di qualsiasi percezione non conduce ad alcuna conclusione. I dati devono avere un significato per interessare. Le *teorie*, come edifici intellettuali di connessioni e totalità, sono condizioni per il rilevamento dei dati di fatto e, in generale, per la loro scoperta. Il carattere vincolante della teoria è attestato dai dati di fatto. Quanto più un insieme eterogeneo si lascia ridurre ad unità, in modo tale che nessun fatto la contraddica, tanto più vincolante è la sua verità anche se non è mai definitiva.

Infatti nelle teorie e nelle interpretazioni c'è sempre un *fondo* che non consente di identificare senz'altro la teoria con la realtà, è un fondo *impenetrabile* che non ha nulla di vincolante se non l'impossibilità di dominare l'esserci. L'indagine della realtà termina in ogni caso nella materia, che rappresenta il suo limite, in quanto sottofondo incomprensibile ed elementare. Anche nella fisica si è costretti a ricorrere a leggi che si possono comprendere solo statisticamente. La struttura vincolante non abbraccia dunque *tutta* la realtà, ma solo l'esserci di ciò che per noi è pura oggettività. Evidentemente questo essere-oggetto non è l'essere della totalità.

Se il sapere empiricamente vincolante è in grado di prevedere la realtà solo nelle sue forme *individuali*, esso resta inevitabilmente legato all'incertezza a motivo dell'infinità dei possibili fattori. Infatti nelle costruzioni tecniche e nei progetti anticipanti intervengono sempre dimensioni casuali. Persino nei calcoli astronomici più perfetti c'è semplicemente una grande probabilità che solo in pratica viene considerata certezza. Da qui si passa a previsioni in cui le possibilità opposte si equilibrano. Ma in nessun ambito si giunge a dominare con assoluta certezza la realtà, come se si trattasse di un meccanismo perfetto. Dove però, sia pure limitatamente, è possibile accedere alla realtà come ad un meccanismo, allora si raggiunge il

più alto grado di certezza e attendibilità, che però, dal punto di vista teorico, non è mai assolutamente vincolante, ma solo gode di una certa probabilità al limite della certezza.

92 Nell'*indagine empirica*, dunque, il carattere vincolante del dato di fatto è legato alla teoria, così come la teoria al dato. Il suo limite è nella non-intelligibilità della materia. Detta struttura vincolante non è mai in grado di comprendere totalmente una realtà, né in generale, né in qualche sua forma particolare. Per essere assolutamente vincolante dovrebbe sciogliersi dalla realtà, retrocedere alla certezza logica, mentre la relatività del riferimento alle premesse, che qui sussiste specificatamente distinta, dovrebbe crollare.

La terza forma della struttura vincolante, quella delle *intuizioni essenziali e categoriali*, non ha il suo limite, per la coscienza, nell'intuizione in quanto tale, perché, se questa c'è, c'è in tutta la sua compiutezza; il problema se mai è quello di stabilire se è presente o non è presente, dopo di che l'intuizione, se c'è, è in se stessa compiuta. Essa, infatti, non rinvia oltre a sé, non afferma realtà, né ordini di idee vincolanti, ma solo la propria chiarezza. Qui il limite consiste *innanzitutto* nella comunicazione. Prescindendo dal fatto che posso fare discorsi vuoti ed esprimere parole invece di contenuti intuibili, non sono mai definitivamente sicuro di possedere la stessa cosa come la possiede l'altro. Infatti non è possibile alcuna presentazione, né alcuna definizione oggettiva mediante segni incontrovertibili, ma solo una combinazione di tutti i mezzi di indicazione e di espressione che, solo in seguito, nella successiva utilizzazione del pensato, rivelano la vera unanimità nell'intuizione o la differenza nel modo di comprenderla. Questa differenza risulta evidente quando un elemento essenziale è presente in maniera diversa anche se gli è stato assegnato lo stesso nome. *In secondo luogo* il limite di questa intuizione è nella sistematica e nell'integrità. L'una e l'altra sono vincolanti solo nel particolare. Non si chiudono in sé. L'intuizione e la struttura dell'esserci possibile non possono essere dedotte da un principio, né successivamente ordinate in una totalità compiuta. Anche qui tutto rimane a livello di orientazione, infatti ogni struttura vincolante è limitata da ogni parte perché, come struttura determinata, è di volta in volta riferita a qualcos'altro.

È certamente un fatto fondamentale del nostro esserci nel mondo che ci sia l'*oggetto puro* come esistente e il sapere vincolante che lo riguarda, che è poi la stessa cosa. Ma se ci chiediamo che cos'è

questo oggetto, non c'è, in proposito, alcuna indicazione immediata, perché esso è puro solo nell'indagine e nel sapere critico della scienza, la cui conoscenza rimane sempre sospesa perché non è conclusa in se stessa e ha quei limiti sopra segnalati. La realtà immediata è sempre qualcosa di più del puro oggetto, anche se è offuscata da valutazioni e pregiudizi promossi dalle attese abituali e diffuse come se fossero evidenze che non è possibile mettere in questione. La realtà completata esistenzialmente è qualcosa di più della semplice realtà empirica. La cosiddetta immediatezza oggettiva, supposto che ci sia, si dissolve. Infatti se chiamo oggetto puro, che esiste indipendentemente dal soggetto, la materia e la legge delle scienze naturali, o l'unità dell'organismo, o i dati storico-individuali della storia della natura e dell'uomo, così come vengono descritti e fissati nello spazio e nel tempo, o gli eventi storici « come sono realmente accaduti », ho sempre a che fare con un oggetto tanto facile da nominare, quanto impossibile da fissare. In ognuno dei casi sopra menzionati si pensa sempre a un essere-reale e a un essere-oggetto di tipo essenzialmente differente. L'analisi di ogni oggetto conduce a quei limiti in cui sembra dissolversi come oggetto. Ma nella conoscenza dei limiti rimane per noi, come sostanza della conoscenza vincolante, l'oggetto che si rivela nel processo dell'orientazione nel mondo. Sull'essere-oggetto non si può fondare l'essere in generale, né, tantomeno, il nostro esserci. Ogni sapere e ogni essere-oggetto esiste nel mondo solo per la coscienza in generale, ma non è né la totalità, né la connessione del tutto.

2. Sapere vincolante ed esistenza. Le verità che non sono vincolanti e che non afferrano alcun oggetto puro per la coscienza in generale non offrono alcuna orientazione nel mondo. Quando simili verità sono possibili, c'è la tendenza, soprattutto dopo che s'è vissuto l'impareggiabile esperienza della certezza vincolante, di concepirle, come tutto ciò che per me è rilevante, nella forma di questa certezza. La motivazione di fondo non è solo la soddisfazione specifica che accompagna ogni conoscenza vincolante, ma anche il desiderio di poter avere dovunque un oggetto capace di sussistere indipendentemente da me, in modo che io possa fare affidamento sulla sua consistenza, e così sottrarmi al pericolo connesso ad un'esistenza che su nient'altro può contare che sulla propria libertà. In questo modo mi libererei da me stesso. Ma questa volontà,

che pretende di conoscere in maniera vincolante ciò che, in base alla propria essenza, non è conoscibile, costituisce un tradimento nei confronti dell'esistenza. La sofferenza che accompagna ogni forma di incertezza conduce al sacrificio della coscienza critica dei limiti del sapere con un procedimento di questo genere: ciò che per me è importante deve essere *per forza certo*. Con questo atteggiamento si accetta, tanto nelle scienze che ci orientano nel mondo, quanto in ogni altra sfera dell'oggettività, la forma della struttura vincolante falsandola. Nasce da qui quella confusione che oscilla tra il presunto sapere che si affida all'autorità degli « esperti » con una fede indiscussa nelle loro affermazioni dittatoriali da un lato, e l'abbandono di ogni atteggiamento critico che investe anche il sapere vincolante dall'altro. I due atteggiamenti sono tra loro inevitabilmente connessi, anzi uno è il rovescio dell'altro. Solo la *riflessione* razionale, che si svolge sul fondamento dell'esistenza, evita questi falsi sentieri. Essa sa che cosa, come, e in che limiti sa ciò che sa. Essa può far intendere questo sapere a chi lo cerca seriamente e portarlo all'autocomprensione.

Per la coscienza filosofica questa riflessione è condizione di verità di fronte alle situazioni concrete. *Riconoscere ciò che*, di volta in volta, è *vincolante*, senza cadere nelle superstizioni scientifiche che, tra loro, ora si richiamano ora si respingono, non impedisce di *tenere* nello stesso tempo la struttura vincolante *in quella sospensione che le è propria*. Contro questa riflessione agiscono gli impulsi che angustiano l'esserci, il quale o tende alla fissazione di un sapere assoluto per sottrarsi all'insicurezza, oppure al nascondimento e all'occultamento di quei fatti e di quelle possibilità che gli sono insopportabili.

Aprirsi a tutto ciò che è vincolante e appropriarsi della sua relatività sono condizioni dell'esistenza possibile.

L'insuperabilità dell'indefinito.

Secondo un antico argomento un pensiero che conduce in un *indefinito* è *falso*. Analogamente si può pensare che un mondo che non ha un inizio né una fine nel tempo, né un limite né un centro nello spazio, ma dimensioni spaziali e temporali che proseguono senza fine, non può che affondare nel nulla. Se il tempo fosse senza inizio, allora, nella sua dimensione indefinita, avrebbe pro-

dotto, da tempo, tutto ciò che è possibile. Se il mondo si estendesse indefinitamente nello spazio non sarebbe in sé concluso, e quindi, non avrebbe in sé alcuna consistenza. Si potrebbe quindi concludere che *nessun indefinito è reale*. Di contro, è possibile pensare che se il mondo fosse finito dovrebbe essere caduto da tempo, come vuole la legge dell'entropia, nella morte termica generale, oppure, sempre nell'ipotesi che sia finito, dovrebbe poter ritornare al suo inizio, ma, essendo l'inizio un limite che deve essere immediatamente oltrepassato, si potrebbe concludere che *l'indefinito deve essere reale*.

In questi pensieri *c'è qualcosa di vero*, e precisamente che noi possiamo pensare e indagare solo sistemi finiti e conclusi, mentre per tutto ciò che è indefinito possiamo realizzare solo un principio di avanzamento che, però, non giunge mai ad una conclusione. Non si può, pertanto, dire che l'indefinito è nulla. Infatti, dovunque siamo, ci troviamo sempre in esso, non come in una datità, ma come in una possibilità che consente un progresso illimitato. L'indefinito *non è reale come l'esserci* che ci è dato a guisa d'oggetto e che, ⁹⁵ come tale, è finito, ma *neppure è irreali come la serie dei numeri che non conosce una fine*. Esso è reale come espressione del *carattere inconcluso* di ogni realtà mondana, come *fenomeno*, e, nella forma più semplice che non si può pensare senza l'aiuto dell'infinità numerica, come la successione mai compiuta del tempo e l'estensione dello spazio, che, in occasione di ogni limite realmente raggiunto, indicano il compito di proseguire nella nuova realtà, verso l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo che non sono mai raggiunti.

Ma in simili argomenti *c'è anche qualcosa di non vero* come, ad esempio, supporre il mondo come oggetto e poi senza mettere in questione tale supposizione, anzi trattandola come cosa ovvia, ricavare, con argomenti logici, delle conclusioni sulla realtà finita o indefinita della totalità, il cui essere o non essere non è dimostrabile né confutabile, perché, come perfetto indefinito, non può mai essere oggetto per noi, ma può solo presentarsi in continue contraddizioni. Noi infatti siamo certi di *oggetti finiti* nel mondo ma *mai del mondo come di una totalità*. Tutte le argomentazioni logiche dell'intelletto si riferiscono a oggetti finiti, siano essi reali o ideali, per cui se pensiamo l'indefinito come oggetto, lo traduciamo falsamente in qualcosa di finito.

È comprensibile che il pensiero *vada* continuamente *alla ricerca di quelle strutture concluse* che, sole, gli consentono di tradurre qualcosa in oggetto, e quindi di conoscerlo; suo desiderio sarebbe quello di vedere tradotto in oggetto il mondo nella sua totalità, e quindi di celebrare il trionfo della conoscenza che, in questo modo, sarebbe giunta al fondamento delle cose. Ma è altrettanto comprensibile che l'*impulso filosofico* spinga questo pensiero sulla stessa via, per farlo *nausfragare* sempre più profondamente *nell'indefinito*, in modo che si possa sperimentare, in forme sostanzialmente sempre diverse, l'inconsistenza del mondo come fenomeno.

A poco a poco la vera conoscenza *guadagna spazio all'indefinito*. Dove si domina col pensiero un indefinito, perché se ne comprende l'andamento e perché per ogni luogo della serie e per ogni momento è possibile determinare che cosa vi si deve incontrare, allora si è realizzato una vera conquista. Ma sia nel *metodo*, sia nella stessa *realtà sovrabbondano le dimensioni indefinite* che impediscono il dominio della totalità.

1. **Superamento dell'indefinito nel metodo.** La conoscenza vuole superare l'indefinito. Se afferra solo un oggetto fra molti altri il cui numero è indefinito, allora la sua azione è insignificante perché non giunge ad un concetto generale capace di ⁹⁶connettere la molteplicità di tutti gli oggetti di quella specie. Accumulare esattezze indubitabili su esattezze non conduce alla conquista di ciò che con la conoscenza si cerca. Cadere nell'indefinito non è certo un'obiezione contro l'esattezza, ma lo è nei confronti dell'essenzialità di una conoscenza. Se non si supera l'indefinito, il sapere degenera in un ambito di constatazioni che rimangono senza centro. Per mostrare come è possibile cadere metodicamente nell'errore dell'indefinito valgono questi *esempi*.

La questione psicologica che chiede come le proprietà del carattere nell'individuo o i diversi sintomi di un determinato processo psicotico si compongono nel singolo caso conduce, nella misura in cui non si è fatto abbastanza nella costruzione di ipotesi plausibili che siano comprensibili aprioristicamente, ad una ricerca empirico-casistica, con cui ci si propone di conoscere come questi elementi si presentano realmente nella loro connessione. Si procede, quindi, nell'indagine, col metodo *statistico*, attraverso il calcolo delle misure delle rispettive *correlazioni*. Senonché, prescindendo dagli elementi (« pro-

prietà» e «sintomi») che non è possibile determinare, o perché sfuggono a ogni definizione, o perché, dal punto di vista empirico, non si lasciano identificare con sicurezza, le correlazioni calcolabili statisticamente conducono, come tali, nell'indefinito, e perciò non offrono alcuna conoscenza. Gli elementi non costituiscono una quantità conclusa in modo determinato, né forme e ordini che risultino dalla permutazione discrezionale di un complesso di elementi esteso superficialmente ed uniformemente. Essi non solo non offrono una situazione fissa per confronti successivi (come, per esempio, un catalogo del cielo stellato in grado di assicurare per un certo tempo un'immagine fissa per le osservazioni successive) ma, dal numero indefinito dei coefficienti di correlazione, non segue neppure qualcosa d'altro. Questo tentativo di dominare empiricamente la questione cade nel vuoto, perché fin da principio non ha superato alcun indefinito.

Analogo è il caso di alcune forme della *teoria dell'ereditarietà* nella sua applicazione psichiatrica, in cui l'indefinito finisce per rovesciare il senso iniziale raggiunto dalla conoscenza. Col pensiero, infatti, è possibile svolgere un numero così grande di regole, possibilità, ipotesi e unità ereditarie che sempre è possibile interpretare il singolo caso concreto in qualunque modo si presenti. Nessun caso reale, infatti, può presentarsi come istanza contraddittoria. Quando si ha l'impressione che tutto sia penetrabile non c'è cosa che possa essere affermata, negata, o anticipata in maniera vincolante, perché tutto è possibile. Quando ci si muove nell'ambito indefinito in cui è possibile qualsiasi affermazione, si cade in un tipo di indagine a cui manca quella problematizzazione che consente di superare, già dall'inizio, l'indefinito e, quindi, di giungere, mediante la ricerca, ad una risposta decisiva. 97

Un ultimo esempio, tratto dalla ricerca biologica, è quello dello studio dei riflessi. Partendo dai semplici *fenomeni riflessi*, in base alla loro modificabilità, e mediante la sovrapposizione e il concorso degli altri fattori, si è giunti all'idea della «totalità» del complesso fenomenico, e si è supposto che ogni connessione particolare può essere modificata con nuovi stimoli, o tradotta nel suo contrario mediante combinazioni. Queste conducono nell'indefinito, in quanto la totalità non è conosciuta come tale, ma piuttosto è meccanicamente snaturata dalla sostituzione del modello di un apparato ner-

voso di elementi e funzioni che sono in correlazione. Non c'è allora alcun termine che consenta di stabilire e fissare le permutazioni.

Nella sua astrazione della serie dei numeri è possibile dominare *matematicamente* l'indefinito mediante regole che determinano definitivamente le proprietà e le relazioni per ogni punto della serie indefinita, e che quindi mettono a disposizione lo strumento per produrre, in questo indefinito, qualsiasi punto, ivi compreso quello che non è stato ancora pensato da alcuno. Ciò che di fatto in nessun tempo può essere cercato ed enunciato come totalità di tutti i casi possibili, è riconosciuto, in base alla regola, per ogni singolo caso che necessita. Ma l'indefinito non si traduce in un oggetto conosciuto per il semplice fatto che s'è trovato il mezzo idoneo per dominarlo in qualsiasi caso si presenti. L'indefinito non dispone di alcun esserci, perché non è nulla di determinato e di compiuto.

Per mezzo dei principi puri formulati nel pensiero matematico si può *superare l'indefinito* anche *nell'indagine empirica*. Nella conoscenza anticipata, infatti, è possibile costruire oggetti finiti secondo un piano e predire, in base a regole, ciò che si realizzerà nel mondo, nella misura in cui questa realtà è accessibile al pensiero meccanicistico e quantitativo. Fissare il principio di una costruzione è allora una conoscenza reale quando dall'indefinito è possibile estrinsecare e svolgere in concreto il singolo caso che serve per qualsiasi scopo e non solamente come schema conoscitivo per denominare tutte le cose sussunte sotto i concetti generali di specie. Il superamento di un indefinito è opera della conoscenza teorica, mentre la scelta del caso nella sua circostanziata realizzazione è lasciato alla prassi.

⁹⁸ Questo superamento è il dominio matematico dell'indefinito quantitativo. Tutto ciò che si raggiunge è una *scoperta*. È il procedimento delle *scienze della natura*.

Essenzialmente diverso dal superamento dell'indefinito è l'accesso all'infinito. Nella loro indefinitezza le connessioni sono infinite quando non si ripropongono sempre come vuote ripetizioni, ma esprimono un approfondimento e un incremento. Si dà infatti un progresso che, lungi dal risolversi in una situazione qualsiasi, costruisce lungo la via che conduce ad una totalità che non si può anticipare nel dettaglio mediante un ordinamento quantitativo, ma solo indicare, in un infinito qualitativo, come quell'esserci temporale che non è mai possibile realizzare compiutamente, né anticipare razionalmente. Qui i metodi matematici falliscono, perché non si trova

alcun principio formale con cui poter dominare le connessioni. Non c'è neppure una conclusione in cui sia possibile possedere l'infinito. Qui, il superamento dell'indefinito è il cammino di quell'indagine in cui ogni punto terminale diventa un gradino per l'aspetto successivo di questo infinito. Cogliere l'infinito, invece di scivolare nell'indefinito, significa effettuare il superamento di un limite che, spostato, ricompare in una forma nuova. Non è possibile insegnare né tecnicizzare questo tipo di superamento con cui si realizza, sotto la guida dello spirito intelligente, la chiarificazione e l'appropriazione dello spirito e delle sue produzioni. Ogni successo è un'*amplificazione creativa della propria essenza*. È il procedimento delle *scienze dello spirito*.

Siamo sempre *trascinati e coinvolti* nell'indagine con cui vorremmo giungere a *dominare* metodicamente l'*indefinito*. Essa deve sempre essere tentata e di nuovo sperimentata per vedere dove conduce. Nel timore che nasce davanti alla possibilità di cadere nell'indefinito, o si applica di volta in volta il *principio matematico* che ne domina il vuoto, cosa questa che col pensiero riesce definitivamente per il campo d'applicazione del principio stesso, oppure si realizza quella *concentrazione ideatrice* che, trasportando la conoscenza all'*infinito*, si converte in un processo ascendente proiettato sul compimento. Con tutto ciò rimane sempre, al *limite*, l'*indefinito* che i metodi non sono stati in grado di dominare.

Nel processo il comprensione *della realtà*, l'indefinito assoluto e il numero immenso, ma finito, sono la stessa cosa. Il numero dei granelli di sabbia delle spiagge della Sicilia è immenso, ma finito; nel calcolo effettivo è un numero con un'ampiezza indeterminata ⁹⁹ come limite. Il numero degli atomi in un corpo determinato è anch'esso enorme, però limitato. *Praticamente*, chiamiamo *indefinito* ciò che non sarebbe possibile percorrere in una vita o in tutta la storia dell'umanità, anche se matematicamente potrebbe essere calcolato dall'esterno nei suoi elementi e nelle sue possibilità. La realtà dell'indefinito è per noi l'impossibilità pratica di concluderlo e contenerlo.

2. Superamento dell'indefinito nella realtà. Il superamento metodico dell'indefinito non sarebbe possibile se nella realtà esso non fosse già delimitato e quindi superato. *L'indefinito vuoto* è metodicamente accessibile al superamento matematico (questo

processo metodico è la realtà stessa dello spirito che indaga); nella realtà l'infinito è superato come *infinito contenutistico* che è accessibile alla conoscenza mediante l'idea. Ma questi superamenti naufragano nel *limite dell'infinito assoluto*. La realtà dello *spirito*, come attualità dell'infinito interiore, sta di fronte a quell'infinito che è la semplice *vita*, intesa come vitalità dispersa ed estranea allo spirito che ad essa non può mai essere completamente legato; la *vita*, a sua volta, come quell'infinito proprio di ogni singolo organismo che in sé risolve ogni possibile relazione, sta di fronte a quell'infinito che è la *materia* inorganica, da cui la vita, staccandosi, si afferma e in cui, estinguendosi, con la morte si dissolve. Questa *materia*, così com'è rappresentata dalle scienze naturali, è *l'infinito* assoluto che solo matematicamente è possibile pensare come fondamento e come limite delle sue rispettive formazioni. In nessun luogo dunque si offre l'infinito *puro e compiuto*. Esso domina l'infinito in cui, però, tende sempre a decadere.

Nella *vita* e nello *spirito* c'è, per l'indagine, qualcosa di inconcluso, che però è differente dal vuoto dell'infinito. Nella *vita* e nello *spirito* le *connessioni di senso e finalità disposte in una successione senza fine* oltrepassano ogni totalità finita che si presenta come conclusa. Non c'è alcun fine che sia in sé oggettivamente reale e che non abbia per noi un duplice limite: quello dell'*infinito che rifiuta fini* e quello dell'*infinito che fonda fini*. Ma mentre non esiste un infinito compiuto, gli organismi viventi e lo spirito sono reali come infinito. Esso, che non è un infinito analogo a quello numerico, è per noi reale come *totalità* nel singolo organismo e nel singolo spirito, anche se non è possibile penetrare nella sua infinitudine attraverso le connessioni ivi presenti o attraverso quelle che richiamano tutto il passato della vita e dello spirito.

Per chiarire in che senso è reale l'*infinito* spirituale rispetto all'*infinito* meccanico li poniamo a confronto tra loro con una nota costruzione mentale.

L'esteriorizzazione linguistica di un'espressione spirituale è possibile mediante la combinazione di venticinque lettere. Ora, supponiamo che i libri di un determinato numero di pagine, con una quantità limitata di lettere appartenenti ad un alfabeto a sua volta limitato, siano possibili in un numero finito e quindi numerabile, anche se enormemente grande (e perciò praticamente infinito), ebbene, tra questi accostamenti di lettere senza senso dovrebbero es-

serci, anche se in un numero insignificante, dei libri con senso, e, tra questi, le opere già create e tutte quelle possibili in tutti i possibili idiomi. Se si escogitasse un apparato che, mediante la combinazione delle lettere, consentisse la produzione meccanica di queste opere, esso avrebbe bisogno, anche nell'ipotesi che funzionasse con una velocità rapidissima, di un tempo enorme per esaurire tutte le possibilità e, forse, neppure il mondo einsteiniano offrirebbe uno spazio sufficiente per accogliere questa massa di libri. Ma il pensiero astratto mostra che le opere con senso, in quanto prodotte dalla casualità finita e quindi calcolabile, dovrebbero presentarsi, nell'enorme numero delle possibili combinazioni, come casi molto vari. Quest'idea, però, è praticamente irrealizzabile; infatti quelle opere dello spirito esisterebbero come semplici accostamenti di lettere, perché non sarebbe possibile inventare alcun apparato che, dal numero indefinito di accostamenti, fosse in grado di scegliere quelli che potrebbero aver senso. Per trovare un libro sensato tra le possibili combinazioni delle lettere sarebbe necessario uno spirito vivente. Nessun spirito finito riuscirebbe a trovare un libro sensato, anzi, si potrebbe ricoprire la superficie terrestre con il numero di questi libri senza avere una rilevante probabilità di trovarne uno sensato; se poi, in qualche parte se ne trovasse effettivamente uno, lo si dichiarerebbe, con indiscutibile certezza, prodotto da un ente razionale. Pertanto, già a causa dell'indefinito numero di possibilità che si incontrano a livello pratico, si dovrebbe rinunciare a costruire un apparato del genere, infatti, seguendo le vie esteriori, non sarebbe possibile raggiungere lo scopo in un periodo di tempo conciliabile con le possibilità effettive della vita.

Nella realtà della vita e dello spirito non c'è da nessuna parte l'indefinito pratico (che può anche essere indefinito matematico) come conseguenza di quell'apparato, ma, nel mondo, ci si presentano delle *ripetizioni* come una massa vuota di ciò che è indifferente nell'ambito delle *variazioni imprevedibili*. Per noi l'indefinito esiste nel concetto di materia, che *non sembra ubbidire* alla connessione che raccoglie le formazioni spirituali che hanno senso. È senz'altro possibile limitare e in un certo senso superare l'indefinito pratico, ma non è possibile eliminarlo. Senso e fine non nascono nel mondo con un meccanismo esteriore come potrebbe essere la casualità in ciò che è privo di senso. Al contrario, vita e spirito ci appaiono

come una via del creativo che non si realizza per selezione dall'indefinito pieno di senso, ma per *salti* da tutt'altra origine.

Questa concentrazione nella creazione è l'*infinito*. Infatti, mentre quell'apparato che produce tutte le combinazioni di un determinato numero di lettere è per sé finito e quindi conoscibile, e i suoi prodotti, per quanto siano per noi giganteschi, sono di fatto calcolabili nel numero, e tali da includere opere linguistiche estrinsecamente costruite mediante accostamenti di lettere, l'infinito, nella sua produttività, è impenetrabile. Esso non è l'indefinito che si riscontra nell'ambito meccanico in una variazione calcolabile, ma è un infinito che *con la scelta riunisce le possibilità* che non produce prima per poi sceglierle, ma che, partendo da possibilità non realizzate, sceglie prima che queste appaiano, e crea in una condizione che è insieme di illimitato approfondimento e di ascesa. Non è possibile concepire questo infinito mediante una combinazione finita, per quanto grande essa sia. Esso è al di là dello stesso indefinito che evita come suo falso cammino. Ciò che in quell'apparato di lettere era esteriormente concluso in possibilità finite (anche quando erano praticamente indefinite), è creazione di quell'infinito che è lo spirito produttivo che in sé tutto raccoglie, che sottomette a sé tutte quelle esteriorità, e che in nessuna opera trova il suo compimento. È quel movimento nel tempo che, pur manifestandosi in figure finite, è sempre e ad un tempo al di là di esse. È l'*infinito che si realizza come processo di superamento dell'indefinito*.

3. Idee e antinomie. Nella realtà dello spirito le forme dell'infinito sono le *idee*. Direttamente inconoscibili perché non oggettive, esse si lasciano riconoscere nelle loro creazioni e nei loro prodotti, dove è possibile denominarle, senza per questo poter esser certi di averle esattamente intese e distinte in modo che risulti chiaro se nel fondo sono una o molte, e, in questo caso, se la loro molteplicità è di natura quantitativa o infinita. Dal momento che non conosciamo le idee, non ci resta che chiarirle nella risonanza conoscitiva che la loro oggettività in noi produce. Partecipare alle idee è qualcosa di più che realizzare una particolare e oggettiva orientazione nel mondo. Nelle idee noi trascendiamo, anche se questo trascendimento è realizzabile solo attraverso una penetrante orientazione nel mondo, dove però resta sempre, al di là dell'indefinito

relativamente superato nell'idea, il limite dell'infinito che la conoscenza oggettiva non può superare.

Nella misura in cui lo spirito trova nella natura e nella vita ciò che rende possibile la realizzazione del processo conoscitivo che si attua nelle idee, le idee possiedono un significato oggettivo senza divenire, per questo, oggettivamente conoscibili nell'orientazione nel mondo. L'idea come infinito è ad un tempo l'impulso e il limite dell'orientazione nel mondo. Se però si volesse conferire alle idee un esserci oggettivo si cadrebbe in contraddizioni insolubili.

Queste contraddizioni sono già chiare dove l'*indefinito* è posto in relazione alla *realtà*, e dove è affermato l'esserci reale o il non-esserci dell'infinito. Il problema relativo al rapporto tra i due è una questione fondamentale dell'orientazione nel mondo alla ricerca dei propri limiti. La non-concordanza tra indefinito e realtà (dove per realtà si intende la situazione oggettiva dell'esserci delle cose nel mondo) è stato compreso ed esposto da Kant nella sua dottrina delle antinomie. Dobbiamo chiederci se la realtà è composta da particelle indivisibili o è divisibile senza fine, se il mondo è qualcosa di concluso in se stesso o è indefinito, se il minimo o il massimo esistono o no, e così via. Non possiamo pronunciarsi per l'esattezza di uno dei due lati delle alternative, ma dobbiamo pensarli entrambi. Perciò, nell'orientazione nel mondo, rimaniamo sempre in cammino, davanti a noi c'è sempre un limite e, dopo il suo superamento un altro. Nell'orientazione nel mondo non è possibile trovare quale sia l'elemento, l'inizio, il fondamento su cui riposa il mondo, né raggiungere la fine o l'elemento ultimo. *Se si pretende di pensare l'inizio e la fine si cade in antinomie*. D'altra parte *infinito e realtà* sono per noi la stessa cosa, come la presenza concreta e al tempo stesso impenetrabile che noi stessi siamo. Ma non appena tentiamo di dare a questo infinito una consistenza oggettiva, come quella che compete all'esserci conoscibile, cadiamo in quelle contraddizioni che, unificando gli opposti nella realtà in quanto tale, costituiscono i limiti dell'orientazione nel mondo. La *dialettica* può farle risaltare *in ogni realtà spirituale indagata*, ma può anche occultarle racchiudendole in quei giri dialettici che conducono a pseudosoluzioni.

4. *Indefinito e trascendenza*. L'orientazione nel mondo è dunque il superamento *metodico* dell'infinito che risorge di nuovo in altre forme, mentre il mondo è il superamento *reale* del-

l'indefinito in forme finite, come infinito esistente. Questo non è un aggregato di cose finite, né qualcosa di indefinito, ma è il *processo che va dall'indefinito al finito e viceversa*.

Mentre l'indefinito costituisce il limite tanto dell'orientazione nel mondo quanto del mondo, *in questo limite*, che nell'ente si ripresenta sempre come impenetrabile, e che dal punto di vista oggettivo è percepibile solo negativamente come limite, *si rende presente l'essere da un'altra origine*. Questo essere, che rinvia oltre il mondo, si concepisce nel mondo come *esistenza* in rapporto alla *trascendenza*.

Se l'indefinito fosse definitivamente superato, il mondo e la conoscenza sarebbero compiuti. Invece, proprio l'impossibilità del suo superamento diventa la base per quel salto teoretico in cui consiste il trascendere che ha come contenuto l'esistenza possibile in quanto libertà. Se si riuscisse a circoscrivere il mondo e a contemplarlo come una realtà in sé conclusa, allora esso non sarebbe altro che se stesso nella sua compiuta autosufficienza. In nessun senso potrebbe essere un fenomeno suscettibile d'esser trasceso, ma costituirebbe l'essere in sé e l'origine di tutto. Questa è un'intuizione filosofica fondamentale. Una *realtà mondana in sé conclusa* che, nell'indeterminabilità del suo essere indefinito, non si fondasse a sua volta in un'altra realtà mondana, ma avesse in se stessa la propria origine e il proprio principio, *annullerebbe la trascendenza*. Nel fenomeno, l'indefinito è dunque il correlato della trascendenza, e nell'orientazione nel mondo la conoscenza più chiara, contemplando se stessa, deve spianare la via che, oltre il mondo, vi conduce.

A causa della correlazione fenomenica che esiste tra indefinito e infinito nell'orientazione nel mondo da un lato e nella trascendenza dall'altro, noi restiamo filosoficamente sospesi davanti a ogni *tentativo volto a definire la totalità del mondo*, davanti all'affermazione della finitezza relativa al mondo spaziale e all'inizio del tempo, e davanti all'idea del mondo che si risolve completamente in una ben delimitata dottrina delle categorie. Al mondo in sé concluso e circoscritto (come ce lo presentano nel modo filosoficamente più efficace Aristotele e Hegel), in cui la libertà ha senso solo come sapere perché non diventa mai esistenza, si contrappone la libertà autentica che guarda al mondo aperto della problematicità e del pericolo, della possibilità e della creazione.

La libertà, riferendosi ai limiti, problematizza tutto ciò che, chiudendosi in sé, si offre all'osservazione come un tutto circoscritto

e concluso. Per essa tutto ciò è solo un gradino che le consente di proseguire. Il mondo non è così stretto. L'esistenza rimane indipendente perché è la realtà originaria che oltrepassa ogni orientazione nel mondo depotenziata al proprio servizio. È proprio dell'esistenza il senso della conquista e della scoperta, non però di qualsiasi genere, ma di quelle che si realizzano nel processo costruttivo e responsabile che si manifesta razionalmente nel progresso della conoscenza e della pianificazione, e storicamente nella penetrazione della profondità presente dell'esserci, in cui non è possibile trovare alcun fondo.

L'esistenza come esserci, nello stesso tempo in cui supera l'indefinito, possiede una volontà protesa all'indefinito come limite, che è il segno negativo del mondo rivolto alla sua trascendenza, così come la temporalità del superamento ne costituisce il segno positivo.

L'irraggiungibilità dell'unità dell'immagine del mondo.

La coscienza immediata dell'uomo e la volontà metodica del ricercatore tendono all'unità del mondo. Per l'animismo mistico del primitivo il mondo è un tutto unitario, per il ricercatore moderno il mondo si fonda, come un meccanismo, su principi elementari e su una connessione che si può percorrere razionalmente. A lungo andare, però, tutte le unità ipotizzate si rivelano unità nel mondo e non l'unità del mondo. Non si giunge mai a conoscere il mondo in un'immagine unica e totale. Per noi quest'immagine non esiste. Ciò che vi è in essa è un enunciato insoddisfacente che assolutizza il punto di vista dell'indagine che si orienta nel mondo, supponendola esauriente e compiuta. Si può interrompere l'indagine, ma non raggiungerne lo scopo immaginario. Per essa l'unità del mondo è vera solo, di volta in volta, come guida, non come l'oggetto esistente di questa unità.

1. Le quattro sfere della realtà nel mondo. Il risultato dell'indagine mostra da un lato insospettite unità raggiunte con connessioni dimostrabili, come ad esempio la progressiva unificazione nella fisica, dall'altro, e proprio per questo, profonde scissioni che, invece di rendere più verosimile la possibilità di ridurre il mondo a un comune denominatore, ne rendono l'ipotesi sempre più impossibile. Nel mondo, che per noi non è mai totale,

ci sono *quattro mondi originari*. Essi sono tra loro separati, senza un legame intermedio, connessi solo dal fatto che costituiscono una serie in cui ognuno pone l'antecedente come condizione. Sono la *natura inorganica* con le leggi che comprendono tutta la realtà, la *vita* come organismo, l'*anima* come esperienza soggettiva, lo *spirito* come coscienza pensante rivolta a soggetti. C'è sempre un salto da uno all'altro, non una derivazione di uno dall'altro. Così, non è possibile concepire o produrre l'organizzazione primordiale partendo da un'esserci inorganico; Kant aveva riconosciuto impossibile il « Newton del filo d'erba ». Allo stesso modo non si può far derivare l'interiorità o l'esperienza consapevole da un esserci privo di coscienza. Lo spirito, come pensiero rivolto ad oggetti con una consapevole storicità e sistematicità di comportamento, è qualcosa di completamente diverso dalla semplice vita animata; il suo primo e momentaneo balenare, che rimane senza sviluppo, perché subito si dissolve negli atti isolati dell'intelligenza, non è ancora quello che, nella continuità del suo svolgimento, possiede l'esserci.

Il carattere della realtà muta in questa serie. L'indagine coglie, in ognuna delle sfere originarie, la realtà empirica nella sua oggettività propria. Specificatamente questa esiste o come *misurabilità*, o come *teleologia oggettiva* del vivente, o come *espressione dell'anima*, o come *documento* spirituale di senso intelligibile. Nell'orientazione nel mondo, quanto più essa è chiara e determinata, tanto più si manifesta la molteplicità del mondo e non la sua unità.

La *realtà* di una sfera del mondo assume un aspetto *equivoco* quando viene commisurata alla realtà di un'altra sfera da cui l'indagine prende le mosse, così, partendo dalla natura inorganica, si pensa la *vita* organica meccanicisticamente come una semplice materia sottoposta a leggi fisico-chimiche, e, in questo modo, dopo averla privata del suo principio proprio, non è più utopistico supporre, in linea di principio, di poterla costruire come si fa con un complicato meccanismo. Allo stesso modo diventa equivoca l'espressione che definisce l'*anima* una realtà, non è infatti oggettiva come gli oggetti sensibili dell'inorganico che sono misurabili e numerabili, né come figura del vivente che ha forma e finalità; l'*anima*, come processo psichico, è introdotta nella vita organica come un fenomeno concomitante, superfluo e non ulteriormente indagabile del processo organico. La realtà dello *spirito*, infine, è sciolta dall'esserci animato, anche se un atto del pensiero è qualcosa di radicalmente diverso

da una semplice esperienza soggettiva, l'esperienza soggettiva dell'atto del pensiero è intesa come sua realtà. In ognuno di questi esempi si assume impropriamente una realtà come quella autentica e ad essa si riconducono le altre dopo averne sacrificato il carattere proprio e specifico. Se, con un procedimento inverso, si assume lo *spirito come realtà autentica* diventano *equivocche* le *altre* realtà che 106 perdono il loro esserci proprio per convertirsi in momenti dello spirito. A sua volta, quest'ultimo suppone in esse quello che invece è suo proprio, o in esse appare in una forma ancora incompiuta. Ognuno di questi punti di vista, che considera una sfera della realtà come l'unica, non ha alcuna elementare ragione nell'orientazione nel mondo. Tutte le riduzioni di una sfera all'altra, invece di condurre ad un'effettiva indagine, costruiscono, nel linguaggio corrispondente ad una particolare realtà, uno schema fantastico dell'altra realtà in cui questa resta invisibile. L'orientazione nel mondo conserva dunque il suo carattere di verità nei limiti di ciò che è specifico, e nel riconoscimento dei salti e delle scissioni che esistono tra i modi della realtà.

Ma nel mondo le quattro sfere della realtà non sono solo una accanto all'altra. Tra esse ci sono *relazioni e rapporti di dipendenza* che rendono comprensibile l'errore in cui si cade quando, invece di concepire le sfere nella loro inseità, si tenta, in generale, di dedurre l'una dall'altra, per cui si finisce sempre nell'illusione ingannevole che fa vedere passaggi dove invece ci sono solo salti. Per queste *relazioni* ci sono numerosi esempi.

Finora sono state considerate materie morte solo quelle prodotte dagli organismi, anche se talvolta è possibile ottenerle sinteticamente dalla materia morta. Anche la vita è utilizzata come mezzo per fabbricare prodotti morti che servono all'uomo. Si indagano le prestazioni che si fondano su meccanismi biologici, ma che poi, procedendo con coscienza, consentono di porre problemi che sono ad un tempo di natura fisiologica e psicologica, come le curve del lavoro, quelle della fatica, e i fenomeni della memoria. Gli atti spirituali sono esaminati psicologicamente, per cui non si giunge a conoscere l'atto spirituale come tale, ma qualcos'altro, e precisamente il medio psichico in cui si realizza. Coi suoi prodotti *ogni mondo si converte nelle forme del precedente*, gli atti spirituali nei processi psichici da essi generati, gli atti psichici nei processi biologici incoscienti, la vita nella materia morta. In questo modo ogni mondo

successivo è fondato nella sua realtà *dall'antecedente*: la vita dalla materia inorganica e dalle sue leggi, l'anima dalla vita, lo spirito dall'anima. Nessuna sfera successiva possiede il proprio esserci senza la precedente, così come la precedente senza la successiva.

107 Il mondo non è assolutamente un agglomerato di sfere distinte che non si toccano tra loro. La nostra originaria consapevolezza della coappartenenza di tutto a tutto rimane immutata, mentre il suo contenuto va progressivamente svuotandosi man mano che si realizza il sapere. Infatti, per la nostra conoscenza, quanto più essa è chiara e determinata, non c'è assolutamente un'origine di uno dall'altro. Il *fondamento comune* deve essere *più profondo* di ciò che appare come oggetto nell'orientazione nel mondo. Esso non può esserci nello stesso modo in cui ci sono le sfere nella loro peculiarità. Se tentiamo di pensare congiuntamente i quattro mondi, pensiamo solo a delle analogie (la vita come meccanismo, lo spirito come vita, la società umana come organismo) che di nuovo si dissolvono con uno studio condotto più da vicino. Non c'è alcuna *teoria del mondo in generale* che sia onnicomprensiva e feconda dal punto di vista della conoscenza. Al contrario ogni conoscenza prospera se si limita a un solo mondo, perché solo così può formarsi dei concetti adeguati alle cose. Le teorie apparentemente onnicomprensive, di fatto si rivelano utili per un solo mondo e pregiudiziali per la conoscenza degli altri, a cui, impropriamente, si volessero estendere. Così le teorie *meccanicistiche* si rivelarono infinitamente feconde per indagare il mondo inorganico, efficaci nella soluzione di problemi particolari, ma del tutto improprie per la conoscenza biologica; analogamente, le teorie *biologiche*, che concepivano la totalità del mondo in immagini organiche, ostacolarono la conoscenza meccanicistica della materia morta, però dischiusero la conoscenza della vita nella sua essenza; allo stesso modo, le teorie *dello spirito*, e in particolare quella di Hegel, che incrementarono la conoscenza delle idee e della storia, furono del tutto cieche nei confronti dell'essere meccanico e biologico della natura; il mondo psicologico, toccato dal pensiero romantico, non ha trovato alcuna realizzazione propria nell'indagine e nella teoria, perché è stato quasi sempre concepito come vita organica o come spirito; la sua effettiva determinazione ha incontrato nell'indagine, delle difficoltà fino ad oggi insuperate. Le teorie universali del mondo furono feconde solo quando, nei limiti del loro senso, fecero conoscere concretamente la dipendenza della realtà

delle sfere successive e i modi del suo esserci nel *medium* delle precedenti.

Una teoria sulla totalità dell'esserci è divenuta impossibile dopo che si è raggiunto una conoscenza decisiva nelle sfere specifiche del mondo. Da simili fantasticherie il ricercatore volge le spalle indignato, perché esse non hanno alcun significato in ordine al cammino che si ha da seguire nell'orientazione del mondo, ma in generale valgono solo come una interpretazione cifrata di ordine speculativo e metafisico, la cui importanza può essere valutata solo con criteri e misure completamente diversi. 108

2. Ciò che sta alla base è senza unità. Il mondo che ci è dato intuitivamente non si lascia ridurre ad un principio. Nell'esserci, esso è esteso tra l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande che sono in ugual misura inaccessibili alla nostra intuizione. La nostra percezione sensibile immediata penetra tanto poco nei processi atomici quanto nell'immensità del mondo stellato. Da entrambi non ci giungono che segni sensibili. Ma per la volontà che anima la ricerca, la realtà che sta alla base non può che essere una. Il genere di rappresentazioni mediante modelli, con cui tentiamo di rendere intuibile ciò che sta alla base, è stato certamente assunto dal nostro mondo sensibile, ma si riferisce a qualcosa che lo circrive e lo include solo come un caso particolare. Dal modello costruito deriviamo conseguenze di cui ne attendiamo la comparsa che riscontriamo o non riscontriamo negli eventi del nostro mondo sensibile. Quando si registra una concordanza tra ciò che era atteso in base al calcolo e le conferme dei dati di fatto, consideriamo realtà ciò che la nostra attesa aveva pensato come condizione di base e che la teoria esatta aveva concepito.

Ma i modelli vengono meno se riferiti a ciò che è massimo o a ciò che è minimo. Per il primo, la realtà dello spazio tridimensionale, che è poi l'unico intuibile, diventa problematica, per il secondo nessun modello di atomo può fungere da immagine del corpuscolo in movimento che risulta da particelle tra loro meccanicamente relazionate. L'intuizione che offre il modello si dissolve e resta solo la formula matematica. Una matematica non intuitiva, che per molto tempo era stata solo un gioco di segni, ha trovato applicazione in fisica. L'inconcepibilità della natura e della matematica si incontrano; infatti, nel pensiero matematico si comprende

una realtà che è inaccessibile a qualsiasi intuizione ed è verificabile solo con dati sperimentali di ordine quantitativo che valgono come segni. La chiarezza non intuibile della formula riluce in un'oscurità assoluta. La media dei risultati rinvenuti nel nostro mondo conferma la realtà di ciò che è stato pensato in questa matematica meravigliosa. Potrebbe sembrare magia, ma da questa differisce per la perfetta razionalità, per la continua correzione dei risultati nell'autoverifica critica, per la relatività di tutto ciò che di volta in volta si raggiunge, per la trasparenza che presiede l'intelletto in generale spogliato da ogni soggettività. Non c'è alcun arbitrio, né autorità che valga. Tutto, per quanto sicuro sia, è correggibile e continuamente verificabile nella continuità della conoscenza generale; quindi è proprio il contrario della magia, e, confrontato con l'imponenza di questa, rivela un'immensa efficacia.

Ora è possibile la domanda: questo fondo che sta alla base è l'autentica realtà del mondo che esiste in sé? Esso è pensato come indipendente dalla nostra soggettività, ci appare come un esserci che offre resistenza e che si lascia dominare tecnicamente, ma come realtà autentica è carente. Infatti è solo la realtà dell'esserci inorganico e di tutto quell'altro esserci che ha una materialità spazio-temporale. Inoltre non possiede un'unità, ma è diviso in teorie che possiedono un'esattezza relativa e che si combattono tra loro; ovunque sorgono sempre discrepanze che non consentono alla teoria, per esatta e utilizzabile che sia, di risolversi tranquillamente in un sapere definitivo della realtà. La realtà assume questa forma matematica per consentire di sperimentare, con certi metodi, la conoscenza del mondo inorganico. Questo è tutto. Con ciò la realtà in generale rimane incomprensibile.

In futuro potrebbe verificarsi un irrigidimento della ricerca e al suo posto potrebbe subentrare la fede in uno stato di cose precedentemente raggiunto dalla scienza. Potrebbe allora consolidarsi una teoria unitaria che conclude in un illusorio sapere dell'essere di cui non sarebbe più possibile conoscerne l'origine. Si dimenticherebbe o non si farebbe più caso alle piccole e all'apparenza insignificanti discrepanze, e così in questo sapere si mescolerebbero dei fantasmi. Infatti, quando si perde il senso metodico del sapere, che esiste solo nel processo della ricerca, si perde anche la purezza dei suoi risultati.

Non è detto che si debba trovare l'unità di ciò che sta alla base solo in quell'ambito circoscritto costituito dall'esserci inorganico, dove solitamente si trattiene il pensiero che ne va alla ricerca. Se nell'indagine della vita, dell'anima e dello spirito ritorna, sia pure in proporzioni diverse, lo stesso pensiero, allora le finalità del vivente, l'inconscio dell'anima e l'irrazionalità dello spirito sono pensati come ciò da cui occorre partire per cogliere, in analogia al pensiero causal-teoretico, l'effettiva realtà. Dell'unità dell'essere qui si potrebbe parlare solo con l'evidente assolutizzazione di un punto di vista particolare.

Ciò che sta alla base, dunque, non è mai l'unità, ma uno strumento d'indagine nelle diverse direzioni, un completamento intellettuale per i reperti dell'immediatezza empirica. L'unità del mondo dovrebbe trovarsi, prima di ogni ricerca, in una totalità del mondo che dovrebbe apparirci in se stessa; pertanto non la si può trovare.

3. L'unità come idea. Anche se l'unità del mondo non è un presupposto necessario, né una meta raggiungibile dell'orientazione intramondana, ogni indagine rivolta al mondo è ricerca di unità, e ogni progresso è la scoperta di una realtà che si converte in unità. Distinguere questa realtà dalle analogie e dai confronti, che se anche sono solo fantasie sostitutive, tuttavia possono essere la radice psicologica di scoperte reali, è compito della relativa verifica empirica.

Queste unità sono verificate come *compiutezze finite*: ma anche così non sono che passi lungo il cammino che conduce a quelle *unità infinite* o *idee* che, nell'orientazione che indaga nel mondo, sono tanto forze che ci guidano, quanto mete che abbiamo sempre davanti agli occhi. Dal momento che nel mondo non hanno un oggetto corrispondente, esse sono soggettive, ma nello stesso tempo sono oggettive come fondamento di ogni unità e di ogni sistematica oggettiva e concreta. La loro verifica non è immediata, ma avviene direttamente in base alla fecondità della conoscenza che, grazie ad esse, progredisce. In ogni grado della conoscenza progressiva si manifestano in ordinamenti relativi come schemi e principi. Mediante le immagini comparative e le rappresentazioni dietro cui si celano, si presentano alla coscienza come *compiutezze*, che però non hanno il loro compimento nel mondo. Senza oggettivarsi, si incarnano nel

mondo oggettivo come unità che si manifestano nel progresso infinito, senza mai darsi completamente. Non sono elementi del sapere che orienta nel mondo, ma solo il suo impulso e il suo limite. Pensando le idee io trascendo al di sopra dell'orientazione nel mondo.

Poiché l'idea, a differenza della totalità oggettiva e finita e dello schema che ordina e circoscrive, non possiede una compiutezza, essa rimane quell'origine infinita che nel trascendere si accerta di ogni totalità e di ogni schematica determinata in cui prende forma la sua manifestazione fenomenica. Le sistematiche particolari, vere e non casuali dell'orientazione scientifica nel mondo esprimono, pertanto, un trascendere che oltrepassa ciò che in esse è sistematico. Se erroneamente vengono oggettivate e fissate in un sapere oggettivo che
111 riguarda le cose, allora rappresentano il fallimento di un precedente trascendere che prima si comprese in quelle sistematiche che ora, private della loro origine, si sono ridotte a vuoti schemi che non hanno altro senso se non quello dell'ordinamento arbitrario.

Ci sono esempi che mostrano il cammino delle idee nell'orientazione nel mondo, in cui ogni unità conclusa e compiuta può essere solo un passo lungo la via, e non, a sua volta, un'idea.

a) Nell'*ottaedro dei colori* sono visibili tutti i colori al completo nel loro ordine fenomenologico. L'ottaedro è, nella sua finitezza, qualcosa di compiuto, come l'unità di tutte le qualità ottiche. Accanto ad esso ci sono altri mondi sensibili, come quelli accessibili all'udito, all'olfatto, eccetera, che noi possiamo captare più o meno chiaramente. Le singole totalità spingono verso l'idea della totalità dei sensi che, nella sua compiutezza, consentirebbe di abbracciare ogni possibile intuizione sensibile dell'essere vivente. Ma questa è per noi una totalità inaccessibile rispetto alla quale le totalità finite dei singoli mondi sensibili sono solo dei frammenti di un orizzonte relativamente chiuso. Su queste totalità si accumulano allora speculazioni genetiche sull'origine, ad esempio, di tutti i sensi da un unico senso, o sull'ordine dei mondi sensibili a noi noti nei gradi e nelle reciproche coappartenenze. L'idea trascina e porta avanti, ma le unità raggiunte sono passi lungo la via; invece dell'unità dell'idea appaiono solo i suoi prodotti.

La chimica, in una delle sue più grandi scoperte, ha trovato il *sistema periodico degli elementi*, un ordinamento la cui compiutezza è garantita dalla possibilità di prevedere con successo gli elementi finora sconosciuti, così da consentirne un'integrazione. Ma tutto

ciò non è che un passo. La compiutezza, vale a dire la conclusione con l'elemento più pesante che è l'uranio, non è concepibile per una necessità interna. Perché il sistema possa essere una totalità sarebbe necessario che la serie si concludesse con una motivazione fondata e quindi concepibile. Se supponiamo di poter raggiungere un giorno questa conclusione, nel caso si trovasse nell'ambito delle possibili conoscenze che si fondano sulla moderna teoria della struttura atomica, rimarrebbero sempre nuove inadeguatezze, come l'eterogeneità qualitativa nella serie degli elementi, la periodicità solo parziale di qualità analoghe per la formazione di serie di elementi connessi, l'eccezionale particolarità del carbonio (base fondamentale dei composti organici) che non si possono concepire partendo dal sistema. Questo è un passo sulla via dell'indagine che procede in base all'idea della materia concepita come fondamento onnicomprensivo da cui emergono tutte le differenze che poi di nuovo si annullano nell'unità di detto fondamento. La materia come idea non è la materia dell'immagine meccanicistica del mondo, ma la totalità dell'essere oggettivo che, nell'indagine metodica e nell'infinita problematicità, si rende accessibile alle scienze fisiche e chimiche che da essa si lasciano guidare. In queste scienze l'indagine procederebbe senza idea se si giungesse all'assolutizzazione definitiva di uno schema o di un meccanismo. Rimane invece in movimento se procede sotto la guida di quell'idea che, restando sempre oscura in ogni nuova sistematica e in ogni futuro ordinamento, evidenzia, ancora una volta, l'inadeguatezza e l'inconcepibilità. 112

b) In entrambi gli esempi c'è una schematica comprensibile o calcolabile e una relativa compiutezza nella conoscenza della natura sulla via tracciata dall'idea. Le cose vanno diversamente quando, nelle scienze dello spirito, sono le *stesse idee* a farsi oggetto dell'indagine empirica. Così, la storia delle scienze cerca nella realtà dell'indagine le idee che furono sua guida e sua meta. Tuttavia, queste, e tutte le altre idee dello spirito, non sono oggetto d'indagine come tali, ma solo nella loro manifestazione oggettiva. Qui il fine dell'indagine è colto partendo da un'altra origine, e lo stesso dicasi per il senso dell'oggettività. A differenza di quanto accade nelle scienze della natura, qui lo spirito non indaga qualcosa che in ultima analisi è impenetrabile, ma rimane presso di sé. Nell'indagine storico-empirica lo spirito cerca di comprendere se stesso e non di approfondire un mondo che gli è estraneo.

Pertanto anche il *limite* ha qui un *altro senso*, perché non si raggiunge quell'unità in cui lo spirito si costituisce come un cosmo chiuso in se stesso. La forma della visione raggiunta nelle scienze dello spirito è senz'altro un'unità, come se in essa si conseguisse la piena attuazione dell'idea storica, ma innanzitutto si tratta sempre di un'idea tra le altre e non della totalità dello spirito, in secondo luogo la sua attuazione, anche se può sembrare per un istante soddisfacente, è sempre inadeguata e mai definitiva e compiuta. Infatti, dal momento che ogni idea reale in forma storica è indefinita nella sua estensione oggettiva per il sapere che orienta nel mondo, è possibile afferrare la sua unità solo mediante una costruzione al cui limite può sempre risorgere il problema di una più vera interpretazione della sua realtà. In ogni caso si avverte che ogni idea rinvia, quanto al suo fondamento, all'esistenza. Per se stessa non sussiste, e la sua esi-

113
stenza empirica, che è poi la sua manifestazione storica, non è riconducibile dall'orientazione nel mondo all'unità di un essere che ha in sé il proprio fondamento e in sé risolve ogni possibile rapporto.

I limiti dell'unità nell'indagine delle idee spirituali dipendono dal fatto che le idee reali, essendo storiche, presentano uno sviluppo temporale. Questo, nell'arte, nella poesia, nella filosofia e nelle scienze dello spirito, assume talvolta l'aspetto di una successione evolutiva in sé relativamente chiusa (come la tragedia greca da Eschilo a Euripide, la scultura greca dal sesto al quarto secolo, la filosofia da Kant a Hegel e a Schelling, l'arte dal rinascimento al barocco e al rococò). È come se in determinati periodi nascesse una fioritura relativamente improvvisa che subito dopo si conclude. Il singolo, altrimenti assestato su se stesso e in condizioni di non poter disporre da solo di una totalità per sé, partecipa ad una evoluzione che lo accresce finché lo coinvolge, ma che anche lo co-determina originariamente. Se all'indagine sembra che tali unità, che sono estese nel tempo perché la loro realtà è storica, si traducano in unità oggettivamente chiuse, e quindi rappresentabili e conoscibili, allora appaiono subito i limiti che di nuovo rendono l'unità infinitamente problematica.

Ogni costruzione concepita per dare unità ad un'idea non può che rivelarsi erronea e unilaterale se confrontata alla realtà spirituale espressa dall'esistenza; quanto più è chiara, feconda e istruttiva, tanto più rivelerà di non essere esauriente e completa. Inoltre, come

realtà storica, l'idea non è che un frammento di se stessa. Espressa dall'esistenza, si rende accessibile, mediante l'indagine, solo allo spirito che esiste nella sua propria storicità, come idea che in esso si desta e che solo può fornire la misura per la frammentarietà storica, mentre per la visione oggettiva permangono l'indefinitezza e la mancanza d'unità. Infine un'idea storica non può in alcun modo ritenersi conclusa, perché è compresa nella storicità avvolgente di una vita spirituale. Essendo inoltre dipendente e non originaria, ridesta e influenza il futuro. Il suo principio e la sua fine sono sempre problematici, sia se in generale ci sono e quando ci sono, sia se la fine è concepibile per una necessità interna o per una costrizione esterna.

Innanzitutto, ogni tipo d'unità raggiunta rimane sospesa per quel fatto metodico che prevede, da un lato che ogni serie di sviluppo è tanto più vincolante e reale quanto più limitato è l'oggetto che con essa si deve determinare, dall'altro che ogni singolarità può essere esattamente compresa in un comune mutamento di tutto il mondo spirituale, la cui uniformità si estende su tutti gli aspetti della sua realtà. La rigorosa delimitazione, per esempio, nell'osservazione dello sviluppo delle forme ornamentali nell'abecedario nordico, dà quasi l'impressione, nella sua chiarezza, di una morfologia botanica; tutto ciò può essere indagato con chiarezza; ma quanto più il contenuto in un'epoca della pittura e dell'architettura è essenziale, tanto meno si presta a simili analogie. La totalità come « principio » dello spirito di un mondo corrispondente, per quanto sia direttamente enunciata, è molto più irreali nel senso empirico, di quanto non lo sia il particolare e il determinato. L'enunciazione di una di queste totalità è vera solo come espressione di una appropriazione esistenziale, non di un sapere che si orienta nel mondo. Là dove dimora l'unità dell'idea è così indeterminato che diventa problematico tutto ciò che rimane tra l'indagine particolare, empirica e illuminante delle cose e questa appropriazione esistenziale delle origini che si rendono accessibili nei fenomeni storici.

Le idee sono dunque *realtà spirituali*. Nell'orientazione nel mondo, dove l'indagine verteva sulla natura in quanto alterità dello spirito, le idee non erano contenuto ma limite, non cosa ma impulso, non oggetto ma compito. Siccome però l'orientazione nel mondo coglie la realtà spirituale nella sua manifestazione storica, anche le idee diventano contenuto nel modo che abbiamo appunto spiegato.

Anche qui esse rimangono dei limiti perché, nell'orientazione teoretica nel mondo, si presentano nell'oggettività con cui appaiono, non come in se stesse sono. L'idea è colta in maniera adeguata solo dallo spirito esistente, e quindi non più solo teoreticamente o orientativamente nel mondo. Qui è la radice dell'ineliminabile duplicità di tutte le scienze dello spirito: o queste, come scienze nell'orientazione nel mondo, perdono la loro purezza perché l'idea dell'indagatore concorda con l'idea dell'indagato nella polarità di soggettività e oggettività, e quindi si abbandona la mera orientazione nel mondo, dove si fondano la personalità e l'unicità di tutte le grandi opere delle scienze dello spirito, ma dove anche, nel caso peggiore, si verifica, con un *tradimento dell'oggettività*, una degenerazione nel vuoto dello spirito; oppure rimane a dette scienze la possibilità di diventare « pure » e allora, riunendo e purificando documenti e mo-
 115 numenti, esse si dispongono ad instaurare un autentico rapporto da idea a idea, anche se, nel caso peggiore, degenerano, per la *perdita di ogni soggettività*, nel vuoto indefinito e nell'indifferenza del materiale oggettivo.

Quando il pensiero si rivolge alle idee oltrepassa l'orientazione nel mondo in molti e indeterminati limiti. Poiché senza idea non c'è alcuna orientazione sistematica nel mondo, l'idea, anche se non si presenta mai come una cosa nel mondo, ne costituisce il limite dell'orientazione nel senso che quest'ultima acquista consistenza e coesione a partire dall'idea, mentre l'idea, da parte sua, trascende il mondo.

L'idea trova nel mondo una pienezza, non il suo compimento. È sempre un errore di prospettiva considerare come compimento definitivo di un'idea una conoscenza che s'è fatta penetrante, conclusa e compiuta. In simili assestamenti sistematici si crea solo un limite che poi funge da punto di partenza per l'evidenziazione di nuovi problemi, rispetto ai quali ogni conclusione raggiunta non è che un gradino.

4. *Unità di mondo e trascendenza.* Se il mondo costituisce in se stesso un'unità, e quindi fosse conoscibile come un oggetto in sé concluso, allora con la conoscenza del mondo sarebbe conosciuto tutto. Ma invece di essere il mondo a tradursi in un meccanismo, o in una vita che si produce costantemente da sé, o nella

coscienza dello spirito da cui si deduce ciò che è, è tutto questo a trovarsi nel mondo senza concludersi definitivamente per la nostra conoscenza. I tentativi di ridurre a un principio tutto ciò che si presenta nell'orientazione nel mondo, sia esso natura o spirito, non sono che giochi di analogie. Per l'orientazione intramondana il mondo rimane una molteplicità in sé inconclusa.

Per questo nell'orientazione nel mondo si giunge a quell'atteggiamento filosofico che porta a non considerare una costruzione della totalità del mondo come l'essere assoluto, a non trasferire alla totalità le conoscenze e le prospettive particolari, a rendersi conto che « la totalità in generale » per noi non c'è. Non dobbiamo lasciarci ingannare dalle generalizzazioni, dalle assolutizzazioni e dalle affermazioni tanto frequenti sulla totalità in cui, non solo si dice di più di quanto si sa, ma addirittura non esiste alcun sapere che possa render conto del senso dell'affermazione.

Invece della totalità in generale, nel mondo ci siamo noi come esistenze possibili. L'unico nostro sapere generale è questa orientazione nel mondo, che non può concludersi in se stessa perché non possediamo alcuna conoscenza assoluta del mondo. Ma là dove si realizza una vera conoscenza siamo in grado di cogliere e di mantenere la nostra libertà perché siamo consapevoli del senso specifico e dei limiti che la caratterizzano. 116

Limiti dell'azione finalistica nel mondo.

L'azione finalistica che tende ad un risultato nel mondo si orienta sul dato sussistente e su quello possibile. L'orientazione nel mondo non si accontenta di sapere che cosa c'è, ma vuol conoscere anche che cosa d'altro è possibile fare. Il mondo non è solo il campo della conoscenza dell'ente, ma anche quello della sua formazione e trasformazione. I limiti dell'azione possibile e della pianificazione intelligibile sono in rapporto ai limiti dell'orientazione teoretica nel mondo. Noi ci orientiamo nell'immutabile per cogliere con chiarezza il possibile.

L'azione finalistica nel mondo è individualmente limitata dalla situazione del singolo; il limite è variabile. Ma anche la più ampia estensione di potere, quale potrebbe essere un dominio del mondo in grado di ridurre ad obbedienza tutti gli uomini di questo pianeta

e di disporre delle più grandiose conoscenze tecniche, urterebbe contro quei limiti di principio che sono assolutamente immutabili e che condizionano ogni azione nel mondo.

1. I limiti nell'attività tecnica, nella cura, nell'educazione e nell'azione politica. È un principio consolidato quello di misurare la verità della nostra conoscenza facendo esclusivo riferimento alla sua efficacia nella trasformazione del mondo, per cui ogni conoscenza, anche se in sé è valida e rigorosa, è o dovrebbe essere cercata come mezzo per la trasformazione del mondo in funzione degli scopi della vita. In questo caso, l'unica conoscenza rilevante sembra essere quella che si svolge secondo la categoria della causalità, perché solo ciò che opera causalmente, in conformità alle leggi della natura, sembra poter servire all'azione. Ma l'azione non è solo attività tecnica, ma anche cura, educazione e azione politica, in quanto si realizza nella società e nella lotta tra esseri razionali. Trasformare il mondo non significa solo produrre tecnicamente, ma anche autoeducarsi in modo da trasformare l'uomo. L'azione, quindi, non è diretta solo a quel tipo di sapere che si raggiunge con la categoria della causalità, ma ad ogni forma di realtà sussistente nei termini in cui è stata chiarita dall'orientazione nel mondo. La realtà oggettiva che ci appare è legata
 117 tanto alle *inevitabilità categoriali* in generale, quanto alle forme fenomeniche. Queste si presentano come *leggi degli itinerari* e delle forme, delle figure e dei tipi in cui passano tutte le realizzazioni senza che il loro accadere ne sia causalmente condizionato. L'orientazione nel mondo, nel suo complesso, cerca lo spazio per quell'azione nel mondo a cui si relaziona la specificità di quelle azioni che sono l'*organizzazione tecnica*, la *cura*, l'*educazione* e l'*azione politica*. Il fare non è condizionato solo dalla conoscenza delle cose, ma ha la sua origine nella coscienza della realtà che lo costituisce.

I limiti dell'azione finalistica si presentano in queste tre direzioni:

L'*attività tecnica* distingue un mondo che non può essere modificato da alcuna azione (il mondo come totalità delle leggi di natura) e il mondo che si trova in un suo stato momentaneo che, con la conoscenza delle leggi di natura, può essere modellato nella sua singolarità, secondo fini, nelle diverse direzioni che si decidono. Io vedo il mondo come è, e vedo che cosa nel mondo posso cambiare proprio

perché e nella misura in cui conosco come è. Conosco che cosa posso fare perché lo faccio. Oltre ai miei limiti costitutivi, conosco anche quelli occasionali o di principio che limitano le possibilità della mia attività. Al mio poter-fare corrisponde una determinato e fondato poter-predire quei risultati a cui posso rimettermi.

I *limiti* della tecnica sono:

a) Deve essere dato ciò con cui faccio qualcosa. Non è possibile alcuna costruzione dal nulla, né alcun moto perpetuo.

b) Ci sono dei limiti quantitativi insuperabili come ad esempio: la velocità della luce, la quantità della materia e dell'energia data, le dimensioni delle macchine che si possono costruire con un determinato materiale e secondo un determinato modello.

c) Come realtà biologica il mio esserci è legato ai limiti della vita, a quelli della temperatura, dell'assimilazione degli alimenti e dell'ossigeno, della pressione dell'atmosfera, della possibilità di dormire. Perciò in ogni azione tecnica devo conservarmi queste possibilità di vita, o, in un mondo che non le offra più naturalmente, devo costruirmele come condizioni dell'esserci del mio piccolo mondo.

I limiti della tecnica sono frequentemente discussi, talvolta equivocamente trattati, non di rado addirittura negati. Precedenti opinioni sull'impossibilità, ad esempio, dell'aeronave sono di genere 118 decisamente differente rispetto all'affermazione dell'impossibilità, ad esempio, del moto perpetuo.

Anche quando non ci sono ancora punti di appoggio concreti non si può affermare che è impossibile una navicella nello spazio cosmico. Per quanto la cosa oggi sia impensabile, non è tuttavia escluso che un giorno si possa far esplodere il globo e polverizzarlo nel cosmo. Non sappiamo minimamente se siamo legati alla quantità di energia attualmente disponibile o se l'impiego dell'energia atomica amplierà in proporzioni incalcolabili la disponibilità energetica. È più difficile prendere una decisione a proposito di ciò che non sembra possibile di quanto non lo sia per ciò che in linea di principio è possibile. È possibile progettare un fantastico dominio dell'uomo nello spazio cosmico, perché nessuno sa ciò che ancora è possibile. Infatti, dove l'impossibilità non si presenta in termini rigorosi e vincolanti rimane la possibilità. Perciò, dal punto di vista filosofico, rimane sempre il problema dei limiti ai quali sono occasionalmente o per principio connessi il potere e il fare tecnico, che

non devono essere assolutamente confusi con la magia che, essendo solo un sogno, è qualcosa di essenzialmente diverso.

La possibilità d'azione dell'attività tecnica ha i suoi limiti nella realtà della vita, dell'anima e dello spirito. Si può fare solo ciò che rientra nell'ambito meccanico, il cui materiale è del tutto indifferente, come se fosse qualcosa di assolutamente estraneo; la vita, l'anima, lo spirito, invece, non si possono produrre tecnicamente, ma solo modificare con determinati condizionamenti. È quindi essenziale stabilire la differenza tra l'apparato puro e semplice e la sua destinazione. I limiti di ciò che posso modificare nell'apparato e di ciò che posso con esso realizzare sono i limiti dell'attività tecnica, ma non ancora i limiti dell'azione in generale.

Tra il dominio tecnico delle cose e la libera comunicazione delle esistenze c'è l'ambito della *cura* e dell'*educazione*, dove l'altro, anche se è ancora trattato come oggetto, è nello stesso tempo riconosciuto nella sua essenza propria. Nella cura e nell'educazione si fa affidamento sull'originarietà dell'altro: e con ciò di cui si ha cura (siano piante o animali) si instaura un tipo di rapporto, che, se anche prescinde dal linguaggio, è analogo a quello che esiste tra domanda e risposta; con l'educando si fa riferimento a quei fini e a quei metodi che nascono quando lo si ascolta e quando, a sua insaputa, ci si lascia guidare da lui.

119 I *limiti* di questa azione sono impliciti nel suo principio, L'indipendenza dell'altro rimane la condizione che consente a chi cura o educa di porre scopi e finalità. Nel proseguimento della sua azione egli può modificare non solo i metodi, ma anche i fini qualora si manifestasse qualcosa di nuovo nell'indipendenza del suo oggetto.

Ma è sempre possibile trattare meccanicamente come materiale da utilizzare ciò che in sé è vita, anima e spirito. In questo caso compaiono limiti specifici dovuti all'inadeguatezza tra metodi e materiale, essi si manifestano nella delusione rispetto a quanto ci si attendeva (l'educando si ribella), o nella distruzione dell'indipendenza (la vita si perde, l'educando viene solo ammaestrato). C'è sì una certa sicurezza che procedimenti imitativi abbiano un determinato esito, soprattutto in biologia, ma anche nella cura di piante e di animali, nonostante l'azione si avvicini a quella tecnica, rimane sempre quella differenza dovuta al talento specifico di chi se ne prende cura; la sicurezza è minima rispetto all'uomo che, come essenza

storica, trasforma se stesso in ogni esperienza che fa e di cui acquista coscienza; perciò egli non è mai un oggetto fisso, ma, nella propria essenza, la sua conoscenza varia in maniera incalcolabile.

Chiamiamo *politica l'azione* che si riferisce alla volontà di altri uomini le cui azioni intervengono in maniera rilevante nella produzione del nostro mondo. In questo tipo d'azione si desta e si forma la volontà di cooperazione, mentre un avversario, vale a dire, una volontà che oppone resistenza, agisce in senso inverso. I *limiti* di questa azione sono:

a) L'impossibilità di controllare le condizioni reali e le volontà effettive e possibili di tutti coloro che partecipano all'azione come soggetto o come oggetto ha come conseguenza che la molteplicità del possibile e del pianificato può essere infinita e che l'intervento della realtà nel complesso è, nelle sue conseguenze, sempre diverso rispetto a quanto ci si proponeva.

b) La realtà con cui si tratta non è in sé definitiva come una base fissa da cui si possa prendere le mosse come da un materiale, ma si modifica per l'azione retroattiva esercitata dai fini che essa s'è proposta. Su di essa non posso esprimere alcuna speranza oggettivamente fondata, infatti già la semplice conoscenza della speranza e la coscienza delle possibilità temute o desiderate modifica i risultati, nel senso che forse sarebbe accaduto, se tutto fosse rimasto ad un livello di inconsapevolezza, ciò che ora non accade. 120

c) In questo mondo, oltre ai motivi e alle situazioni psicologicamente e sociologicamente comprensibili, agisce l'incondizionatezza dell'esistenza e la spiritualità delle idee. Con esse non è possibile fare dei calcoli, ma solo *rischiare* in un contatto permanente che di continuo si rinnova e muta. I motivi generalmente comprensibili e le possibilità di senso razionalmente oggettivabili hanno il loro limite nell'incomprensibile. Questo, che come insieme di condizioni geografiche, tecniche, metereologiche e psicologiche può in parte essere conosciuto dall'esterno ed essere controllato in una certa misura dall'azione tecnica, come idea e come esistenza può essere colto solo nella partecipazione e nella comunicazione, senza poter essere oggettivamente accessibile alla pura e semplice osservazione. Nell'azione politica io intervengo come essere libero in relazione ad altri esseri liberi, partendo da una positività concreta che, nello stesso tempo, è origine e limite dell'azione.

d) Chi agisce politicamente si muove in una corrente che, oggettivamente, sembra una successione di eventi, mentre, in profondità, è determinata da decisioni libere. La sua volontà lo sospinge là dove si *decide autenticamente*, e lo sviluppo delle situazioni può dargli il timone per un momento. Da lì può avere la possibilità di dirigere un mondo, ma può anche, sia pure senza ripercussioni oggettive, disperdere questo potere nel vuoto. Assumendo la propria vita, può farla crescere in unità col processo storico, ma, anche nei casi più favorevoli, permane la resistenza tanto nel proprio ambito quanto in quello avversario, permane la brevità della vita individuale e la mutabilità di tutte le situazioni, per cui la propria opera, che non si conclude ma continua in altre mani, subisce una modificazione originaria.

2. L'utopia di una compiuta orientazione nel mondo e la trascendenza. Il pensiero utopico, secondo cui il mondo sarebbe una totalità in sé perfettibile, si impone ingannevolmente come un ovvio presupposto molto più spesso di quanto non si voglia concedere, al punto che si sottrae il proprio consenso solo quando questo pensiero è espresso in modo chiaro ed esplicito. In linea di principio il mondo nella sua totalità è *comprensibile*, anche se allo stato attuale del sapere questa comprensione non è ancora reale, perciò, per quel tanto che dipende da noi, è possibile *ordinarlo con esattezza* sulla base di una conoscenza compiuta e di un ideale universalmente valido. Si tratta, evidentemente, di un compito infinito, ma possibile in linea di principio, come un'*idea vera*. Si potrebbe sopprimere la morte o, perlomeno, spegnersi in età avanzata in modo indifferente e indolore, quando anche la volontà d'esserci non vuole più nulla. Si potrebbe sopprimere la lotta e, con un perfetto ordinamento delle necessità dell'esserci, portare l'umanità ad uno stato definitivo che duri per sempre. Si potrebbe dominare tecnicamente il mondo e dirigere tutta la materia in modo intelligente e univoco secondo la volontà umana.

Il senso sotteso a questo pensiero non è vero, da un lato perché ogni azione urta quei limiti in cui naufraga, dall'altro perché il mondo non solo di fatto, ma anche per principio, non è comprensibile nella sua totalità. Infatti ogni conoscenza e ogni azione sono nel mondo e non comprendono, né dominano mai la totalità del mondo, se non nell'immaginazione.

Quel pensiero, come idea del compito infinito che prevede l'esatto ordinamento del mondo, è vero in riferimento a delimitati fenomeni nel mondo, ma non in riferimento al mondo in generale che non si dà mai come possibile oggetto e possibile fine.

Se l'ordinamento perfetto e definitivo del mondo fosse una meta significativa dell'esserci, allora, come compimento immanente, essa sarebbe l'essere assoluto. La trascendenza sarebbe lo sguardo rivolto al puro nulla. L'agire *incondizionato*, che come trascendere dell'esistenza possibile nell'esserci, appare a se stesso nella certezza di un essere, sarebbe inconcepibile se non addirittura insensato e illusorio. Poiché l'azione finalistica è comprensibile a partire dallo scopo e giustificata dal risultato, la consapevolezza dello scopo finale dell'ordinamento stabile e perfetto del mondo potrebbe fornire per ogni azione un senso e un sufficiente criterio oggettivo. Ma l'azione incondizionata, anche se si realizza mediante l'azione finalistica, non è sufficientemente determinata e fondata dagli scopi di quest'ultima; nel successo o nel naufragio essa non ha alcun criterio ultimo della propria verità, ma sta davanti alla sua trascendenza come all'essere autentico.

Ai limiti dell'azione finalistica nel mondo si manifesta la possibilità dell'essere che, come esserci che appare nel mondo, si accerta di sé trascendendo ogni finalità intesa come finalità ultima.

3. Un esempio: la terapia medica. Il rapporto tra medico e paziente consente di chiarire in modo esemplare i limiti teoretici e pratici dell'orientazione nel mondo in riferimento ad ogni azione che caratterizza le relazioni umane. La terapia include l'ampia sfera della prestazione tecnica che va dalla collocazione di una fasciatura alla cosiddetta psicoterapia. Sotto lo stesso nome si raccolgono le prestazioni più eterogenee, ognuna delle quali è il limite dell'altra. 122

a) Il corpo infermo sussiste, come del resto tutta la vita, in forza di un complicato meccanismo che, per quanto sia comprensibile nella sua funzione dal punto di vista fisiologico e nel suo substrato dal punto di vista fisico e chimico, lo è sempre e solo nel particolare. Nella misura in cui questo meccanismo soffre di disturbi è possibile, in una serie di casi, rimmetterlo di nuovo in marcia tecnicamente come un meccanismo, anche se sempre con la collaborazione della vita. Le operazioni chirurgiche sopprimono ostacoli

meccanici, creano nuove possibilità dello stesso tipo, rimuovono sostanze che secernano materie pericolose o che, in eccesso, agirebbero in modo deleterio. Si provvede alla mancanza delle materie necessarie alla vita mediante la loro somministrazione in forma di preparati e così via.

b) Ma il corpo come vita produce da sé i propri meccanismi. La vita, che non è mai possibile scorgere nella sua inseità, è parzialmente osservabile nella regolare manifestazione delle sue costanti che costituiscono di volta in volta il fondamento di determinate attese. Questa vita viene seguita, trattata e stimolata con interventi fisici e chimici, che rappresentano ad un tempo una modificazione pianificata delle sue condizioni ambientali, nella speranza che essa muti nella direzione desiderata. In base alla generale conoscenza empirica, il corpo è così trattato come vita, in funzione di scopi oggettivi da raggiungere con mezzi noti. Ma nell'operare tecnico rimane il rischio implicito nel fatto che si ha a che fare ad un tempo con la vita che non è mai totalmente calcolabile. In ogni trattamento che fa appello alla vita, ogni azione rimane fondamentalmente un tentativo, perché, in base all'effetto che si propone, deve modificarsi di momento in momento. Già nell'azione tecnica che riguarda l'inorganico non sono sufficienti il pensiero e il calcolo, ma accanto ad essi, si richiede un'arte che si esprime in quella pianificazione sintetica che si fonda sulla calcolabilità; nell'azione specificatamente biologica è rilevante quell'altra arte che si fonda, oltre che su una visione che non è mai assolutamente razionalizzabile per il vivente, su un istinto che sente la vita. Questa capacità, coltivata in misura diversissima tra gli uomini, non è che la rara sicurezza originaria di un medico nato.

123 Inoltre la vita dell'uomo non è puramente oggettiva come la vita di un animale, perché c'è in essa un'anima intelligente che dipende dal corpo come questo da quella. Per giungere all'anima è necessaria quell'azione del tutto nuova che si avvale della comunicazione tra medico e paziente e che prevede diverse forme fra loro fondamentalmente differenti.

c) Il paziente è riconosciuto, in modo del tutto impersonale, come un ente razionale e indipendente che vuol essere informato a proposito di ciò che capita al suo corpo. Il medico, in base alla conoscenza che possiede, emette una comunicazione razionale su ciò che ha trovato con la sua visita e il senso che deriva dall'applicazione

della conoscenza generale al caso particolare rappresentato dal corpo del paziente. Questa conoscenza la offre senza riserva così come gli è nota, e l'affida all'altro affinché questi, nella sua indipendenza e libertà, la applichi e interiormente la rielabori.

A questo punto nascono le difficoltà. L'altro, che non è sciolto dalla vita del suo esserci corporeo, comprende ciò che ascolta secondo la propria educazione intellettuale e le proprie abitudini mentali, ma anche secondo il suo modo di angustiarsi. La consapevolezza che possiede della sua malattia non è priva di significato per il suo stesso esserci corporeo. Sapere e stato d'animo, speranza e timore, osservazione e opinione hanno un effetto incalcolabile sulla vita del corpo. Solo ipoteticamente il medico si rivolge ad una personalità che sussiste sciolta dalle proprie condizioni e che è libera di fronte al proprio corpo che funziona per sé come malato o come sano. Col suo genere di comunicazioni il medico agisce su questo corpo stesso; è solo un caso limite ideale quello di una personalità libera che, nonostante le comunicazioni che le giungono e le conoscenze che vi concorrono, sappia influenzare solo favorevolmente il proprio corpo in ordine alla serenità e alla volontà vitale.

A ciò si aggiunge, in secondo luogo, che il più delle volte i modi di conoscere non sono noti né al medico né al paziente. Che cosa si può presumere, che fondamento possiede il sapere, che possibilità esistono, che incertezza e che relatività accompagnano la visione generale della vita che evidentemente si possiede, sono cose che non si possono discernere. Inevitabilmente si presume di sapere ciò che possiede ancora momenti ben determinati di relatività.

Solo chi avverte questa situazione tiene in sospensione critica il sapere oggettivo, non cade, nel professarsi esplicitamente per la scienza autentica, nella superstizione scientifica, e quindi rimane 124 signore del proprio sapere. Solo chi, invece di afferrare una pagliuzza, scorge l'inevitabile residuo di problematicità che accompagna tutto ciò che è solamente empirico, solo chi è abituato a considerare i pericoli come possibilità, nel pianificare il futuro può fare ciò che è sensatamente fondato, e nel presente può vivere tenendo davanti allo sguardo il naufragio possibile o futuro.

L'angoscia d'essere malato e la necessità, difficilmente evitabile, che il medico ne scorga l'oggettiva importanza conducono ad una indefinita perdita di tempo e di forza nei mezzi terapeutici che, in

sé indifferenti o addirittura nocivi, sono favorevoli solo per il loro effetto suggestivo e per la soddisfazione che qualcosa si fa. C'è dunque un circolo vizioso tra medico e paziente: il medico limita la sua comunicazione ad una forma autoritaria concessa dal paziente. Alla base di questa concessione c'è il rispetto e l'angoscia del paziente, a cui si aggiunge l'inconfessata confusione, voluta da entrambi i partner, tra perizia e abilità da un lato e cieca fiducia dall'altro. L'angoscia del paziente e l'autorità del medico sorgono una dall'altra. Se l'angoscia non si placa ne soffre l'autorità del medico che diventa insicuro anche nell'ambito del sapere oggettivo. Ma se dovesse cadere la maschera autoritaria, crescerebbe, forse smisuratamente, anche l'angoscia, e il medico si troverebbe in una situazione impossibile. La suscettibilità del medico autoritario, che si fa palese quando lo si segue senza riserve e quella del paziente, quando il medico non è più sicuro, si condizionano reciprocamente. In questo circolo può accadere anche il contrario, e precisamente che il paziente debba curare il suo medico per la sua suscettibilità o stupidità, o che il medico debba impegnare le proprie prescrizioni per liberare il paziente dalla sua angoscia. Il circolo può far sì che un medico tenda a lasciare che la malattia si trasformi per il paziente in contenuto di vita e che l'altro, in cambio, faccia il possibile per rendersi superfluo a se stesso e per rompere, in questo modo, il circolo. La multiforme evoluzione e le assurdità che intervengono nella realtà terapeutica, in cui l'aiuto vero e razionalmente fondato è solo una piccola parte di un affetto che desta veramente meraviglia, ha condotto il medico da un lato a non dichiarare apertamente ciò che pensa, dall'altro a « curare » positivamente il paziente nella sua anima.

125 d) C'è da presumere che ora la scienza medica consideri il paziente come una totalità composta d'anima e di corpo. Il trattamento psichico diventa allora una parte della terapia. Non solo il medico dice liberamente al paziente ciò che pensa, ma ogni parola, ogni prescrizione e ogni trattamento deve essere per principio calcolato nei suoi effetti psichici. Certe concezioni fondamentali dell'uomo che per la maggior parte non sono spiegate, certe regole convenzionali e certe idee tradizionali relative a ciò che per l'uomo è desiderabile, utile e vantaggioso sembrano voler trasformare la totalità di quest'ultimo in un oggetto d'intervento medico nel senso che ogni azione è da

considerarsi come mezzo in vista dello scopo. In verità, il medico e il paziente sono tra loro lontanissimi; là dove il paziente crede di sentire la vicinanza dell'uomo, il medico ha creato una distanza che giunge alla rottura interiore della comunicazione. Egli infatti non parla in quanto se stesso, ma in quanto opera in funzione di un processo curativo. Questo non potrà essere di fatto realizzato, perché si inserisce sempre la soggettività nelle forme della simpatia e dell'antipatia, e soprattutto perché il medico, se vuol raggiungere lo scopo previsto dall'intervento psichico, deve apparire presente in modo vitale e naturale, cosa questa che gli riesce solo se dispone di un talento eminente nel coordinare comportamento e finzione.

L'oggettivazione conduce a regole che il medico utilizza come le altre regole di trattamento, anche se sono di natura eterogenea. La cosiddetta « terapia di sorpresa », la magia elettrica, la cui impressione, o per superstizione scientifica o per superstizione anti-scientifica, ottiene effetti suggestivi, l'imposizione del cambiamento d'ambiente sono ricette che appartengono a questo sistema di tentativi occasionali e di esiti fortuiti. Questi procedimenti hanno un'utilità pratica limitata e non offrono alcuna possibilità di sviluppo e di progressiva esperienza.

Anche quando le oggettivazioni e le regole sembrano più libere e, nell'ampio sviluppo della psicologia comprensiva, danno l'impressione di penetrare l'interiorità e il fondo autentico, resta sempre il fatto che l'uomo è assunto come oggetto, e quando è apparentemente inserito nell'ambito della comunicazione, non lo è come se stesso, ma solo come caso. Qui si svolge una moderna analogia con la vecchia camera di tortura, quando, come in guerra, gli uomini sono di fatto esposti, contro la propria volontà, a una combinazione di dolori insopportabili causati da correnti elettriche, da esercizi forzati e da ipnosi per essere curati dai loro disturbi nervosi, o quando, con il loro consenso, si fanno sorgere nella loro coscienza esperienze infantili, feroci appetiti sessuali e altre cose simili, assicurando che il loro chiaro ricordo li guarirà. 126

Qui il medico si rende conto di nuovo di essersi imbattuto in un limite che ha poi superato in un momento di inconscia ingenuità. Nella sua totalità l'uomo non è oggettivabile. Nella misura in cui lo è appartiene all'orientazione nel mondo, ma come tale non è mai se stesso. Come oggetto lo si può trattare con disposizioni este-

riori che sono razionali e conformi a regole e ad esperienze. In *se stesso*, cioè come esistenza possibile, lo posso trattare solo nella concretezza storica, in cui più nessuno è « caso », e in cui si realizza un destino e la chiarificazione di un destino. A questo punto non si può più confondere l'uomo come oggetto-oggettivo, in quanto realtà empirica, e l'uomo come esistenza che si manifesta nella comunicazione. Quello può essere sottoposto a indagini, a generalizzazioni e a regole, mentre questo esiste sempre e solo storicamente e non può essere generalizzato. Quello può essere sottoposto ad un trattamento tecnico, educativo e artistico, questo si dispiega solo nella comunanza di un destino.

e) Tra medico e paziente si instaura, alla fine, la comunicazione esistenziale. Il medico, assumendo su di sé il destino del malato, adotta un nuovo atteggiamento che, relativizzando tutti i trattamenti precedenti, conosce quel dire e quel tacere comunicativo che non risponde a regole perché è di origine esistenziale. Il paziente non può essere considerato né trattato dal medico nella totalità del suo essere, ma non può neanche essere abbandonato a se stesso per essere stato indifferentemente riconosciuto, in un modo del tutto impersonale, come una persona per sé autonoma e sciolta da ogni relazione. La ricerca e le domande devono nascere da libertà a libertà, senza tutele e senza astratte richieste. Il medico allora si sa responsabile di ciò che dice e di ciò che tace, mentre prima credeva di aver diritto alla franchezza assoluta quando, abbandonato l'altro a se stesso, gli addossava tutta la responsabilità dell'effetto delle sue parole, eliminando così completamente la propria responsabilità; oppure credeva di avere il diritto di tacere nel caso il paziente non avesse bisogno di sapere altro se non lo stretto necessario per la propria guarigione; in questo modo il medico non riconosceva più la libertà del paziente, anzi presupponeva di poterlo trattare dall'alto. Ora, invece, è colpevole tanto il tacere quanto il parlare, se ciò accade in ossequio a mere considerazioni intellettuali disancorate dalla comunanza del destino e dalla coscienza storica. Non solo il tacere e il dire, ma ogni richiesta e ogni pretesa, ogni domanda e ogni segnalazione di fini cade in questo processo storico di comunicazione tra due esistenze che si trovano di fronte come medico e come paziente. L'azione che si svolge secondo il rapporto fine-mezzo diventa base e medium operativo. Ciò che dal punto di vista ogget-

tivo è un tentativo, dal punto di vista esistenziale diventa un rischio nel processo comunitario dell'esserci, dove c'è il momento storico e la maturazione. Il medico non è né un tecnico né un salvatore, ma un'esistenza per un'altra esistenza, un essere umano passeggero che con l'altro, nell'altro e in se stesso riconduce all'essere dignità e libertà e le riconosce come misura. Non ci sono più esattezze né soluzioni definitive, ma amore per la nobile essenza che c'è in noi, ovviamente non si tratta dell'amore che è solo compassione per la creatura e che, senza compromettere il proprio se stesso, pratica della carità senza vera partecipazione e quindi umiliando e mortificando l'altro.

Se esaminiamo queste direzioni dell'azione medica, che solo casualmente sono unificate sotto il nome di terapia, vediamo che ognuna di esse si imbatte nei propri limiti, dove è disturbata dall'interferenza di qualcos'altro che richiede a sua volta un nuovo trattamento: in ciò che è meramente tecnico e meccanico interferisce la vita, nella vita l'anima, nell'anima l'esistenza possibile che in nessun modo è oggetto dell'orientazione nel mondo, perché questa può terminare al massimo con una trattazione intellettuale dell'anima, che però non conclude il discorso perché con ciò l'uomo non è esaurito.

Nell'azione terapeutica c'è anche, come limite generale, il fatto che nessun medico è fisicamente ed esistenzialmente nella situazione di comprendere il suo paziente in tutte queste direzioni chiaramente distinte. Nel trattamento tecnico-meccanico egli deve senz'altro pensare alla vita che deve aiutare per raggiungere il risultato. Può farlo, ma con la vita egli deve pensare anche all'anima che subisce gli effetti di ogni intervento. Questo è già più difficile, ma diventa assolutamente impossibile quando si tratta di entrare in una comunicazione esistenziale con tutti i propri pazienti. Per questo l'azione terapeutica è sempre costretta a compromessi pratici in base ai quali, 128 si trascurano le direzioni successive, e, più o meno, ci si limita alla sola considerazione e al solo trattamento tecnico e biologico. Quando non si tratta di disturbi corporei che sono trascurabili di fatto e nella considerazione del paziente, ma di qualcosa che colpisce l'uomo nella sua totalità, il medico deve considerare la complessa inadeguatezza e soffrire l'inevitabile disordine della propria azione che, senza una precisa direzione, procede senza sfiorare l'anima e senza le indicazioni dettate da una effettiva conoscenza. Nel trattare l'anima tra-

duce formalmente in termini oggettivi ciò che, come esistenza, non può assolutamente essere oggettivato e vede che a costituire l'autenticità dell'uomo è l'esistenza possibile, ossia qualcosa di essenziale che è al di là di ogni orientazione nel mondo. Solo quando nella chiarezza del sapere e nel possesso delle opportune distinzioni, egli è in grado di mantenere, dove gli è possibile e necessario, l'apertura e la disponibilità alla comunicazione esistenziale, può attenersi ai propri limiti ed evitare il tormento che accompagna l'incapacità di realizzare il massimo.

Ma per il paziente il medico non è un meccanico a cui dà del denaro in cambio della guarigione. L'atteggiamento interiore del paziente rispetto al medico e le aspettative che stanno alla base del rapporto costituiscono il fondamento per il genere di comunicazione che si sviluppa. L'esigenza d'autorità e la certezza rigorosa, il cieco desiderio d'aiuto e la fede incondizionata nelle sue possibilità, l'angoscia che si fa assoluta costringono il medico ad intraprendere in ogni caso una terapia, a sottoporre il paziente ad un « trattamento », senza pensare all'esistenza, senza provare alcuna pietà, anche solo caritativa, per la propria, ma solo, e inevitabilmente, del disprezzo. Invece la chiarezza e l'assennatezza del paziente, la sua giustificata esigenza d'esser trattato razionalmente, prescindendo da teorie pre-costituite e al di fuori della mera routine, costringono il medico a rispondere e a giustificare la propria azione, e, nella maggior parte dei casi, a non fare assolutamente nulla, ma limitarsi alla sola osservazione. L'aneddoto di Aristotele che agli ordini del suo medico replicò: « io eseguirò le tue prescrizioni quando mi avrai dato le ragioni e io le avrò esaminate », esprime proprio questo atteggiamento così come l'esigenza giustificata, e non impulsiva, del medico e del paziente di consultare un altro medico nelle situazioni poco chiare, onde poterle discutere con assoluta libertà. Qui il medico cessa di essere autorità per le stesse ragioni per le quali, nel caso precedente, doveva esserlo contro voglia. Solo dove vien meno l'autorità incomincia la possibilità di una comunicazione esistenziale.

129 La realtà mostra molteplici e varie relazioni tra medico e paziente, ma ne bastano poche per comprendere che il medico è un destino per il paziente, nel senso che il paziente da un lato crea da sé questa situazione, dall'altro la trova nell'atteggiamento del medico che incontra.

Il senso della scienza.

L'orientazione nel mondo è scienza in quanto nella sua intenzione e nel suo metodo critico realizza una conoscenza logicamente vincolante. L'esattezza rigorosa è, come tale, riscontrabile in quantità di qualsiasi genere e in dimensioni indefinite; per la scienza essa è ancora indifferente e non ha alcun senso pretendere di conoscerla come tale. Ma il senso della scienza, per quanto sia assodato e presente quando l'indagine è condotta con passione, non è a sua volta scientificamente dimostrabile. Chi pretende una risposta alla domanda relativa al senso della scienza, e poi, trovandosi nell'impossibilità di darne una che sia dimostrabile, ne nega il senso e cessa di preoccuparsene, assume un atteggiamento che è incontestabile. Chiarire il senso della scienza che di fatto s'è realizzata è solo una possibilità filosofica. Come il mondo nella sua oggettività non si chiude in se stesso e non offre da sé una consistenza intuibile, così il sapere che lo riguarda non si arresta a se stesso, ma rinvia oltre. La scienza giunge fin dove giunge il sapere logicamente vincolante, ma è ad un tempo qualcosa di più. Avvertire questo qualcosa « di più » non conduce ad una dimostrazione, ma ad un appello che chiede di poter cogliere il senso della scienza.

1. Le scienze si coappartengono nell'unità del sapere. Nell'antichità la medicina nacque dalla pratica curativa, la tecnica e la matematica dall'arte di costruire, la geografia dai viaggi marittimi. Nel passaggio dal Medioevo al Rinascimento le officine e le miniere erano luoghi di acquisizione di conoscenze e di scoperte. Dall'antica vita pubblica si cristallizzò un sapere pragmatico in retorica, in politica e in giurisprudenza. Qui e nei compiti che si impongono nella società presente traggono origine le scienze dello Stato del nostro tempo. Da determinati impulsi che tendono ad una concezione del mondo nascono scienze speciali: dall'umanesimo la filologia, dalla religione ecclesiastica la teologia.

Il sapere è dunque nato, di volta in volta, dalla prassi di un particolare esserci. All'origine c'è la volontà di sapere e uno scopo determinato. La coappartenenza delle scienze non è assolutamente un'idea 130 originaria, solo dopo che il sapere è stato unificato si pone il *problema filosofico* della coappartenenza di tutto il sapere. Solo allora diventa

una totalità in un cosmo filosofico da cui, in seguito, una dopo l'altra, ogni scienza si separa per proseguire, apparentemente senza filosofia, il proprio progresso. Le successive scienze particolari hanno la loro radice storica sia nella prassi, sia nella costituzione mentale di un edificio filosofico del mondo.

Là dove il sapere resta legato agli angusti scopi di un esserci particolare non sorge la domanda relativa al senso, anche se questo è praticamente già realizzato. Il sapere come sapere è significativo solo attraverso la filosofia e offre una risposta alla domanda che ne chiede il senso mediante la coscienza della propria universale coappartenenza.

Nella prassi il sapere cerca la *sicurezza* necessaria per poter indirizzare l'azione secondo le attese calcolate e in base a dati di fatto oggettivi. Il sapere come *accertamento* del proprio essere e dell'essere in generale è rintracciabile lungo il sentiero che percorre tutto il reale e il particolare. La *sicurezza* è sempre e solo particolare e limitata, alla fine vien meno e pianta in asso, credere che in essa dimori l'essere significa ingannarsi e cadere alla fine nella disperazione. L'*accertamento*, invece, cerca la totalità che non lascia nulla fuori di sé, ma che tuttavia non può mai essere concepita come definitiva. Solo dall'autentica volontà d'accertamento nasce la volontà del sapere *totale* che non si lascia sfuggire alcun tratto essenziale dell'essere e da cui sorge l'idea della totalità delle scienze. Dal desiderio di sicurezza nasce l'interesse per il sapere che, peraltro, offre una sicurezza sempre limitata; per il filosofare la sicurezza è solo un grado.

Il senso della scienza è dunque legato all'*unità* delle scienze senza la quale il senso è solo relativo ai soli punti di vista particolari e tecnici in funzione del conseguimento di uno scopo. Il problema dell'unità è dunque un problema fondamentale per filosofare sul senso della scienza. Sembra sia possibile conseguire questa unità indicando i tratti *comuni a tutto* il sapere. Se il sapere è legato all'espressione nei *giudizi*, che dipendono dalle leggi della logica formale, ne discende che la forma logica di questi ultimi costituisce l'inevitabile condizione di tutto il sapere, la qualcosa, però, può anche indurre all'errore di scorgere la verità nel giudizio, e quindi di caratterizzare l'unità delle scienze attraverso disquisizioni logico-formali. Questa comunanza non è ancora unità. Ogni impellente impulso al sapere *in quanto sapere*, a differenza del dominio di un singolo sapere in vista di scopi particolari, è da questo punto di vista

inconcepibile. Esso, infatti, non può scaturire da generalità formali, ma solo da un contenuto sostanziale.

Un altro carattere comune è la *differenza critica tra fatto e sogno*. Ma questa, innanzitutto, non riguarda tutto il sapere, e poi, nonostante il suo fondamentale significato per la conoscenza empirica, non è l'essenza dell'unità di questo sapere. Un fatto, come tale, non è per ciò stesso rilevante per un accertamento metafisico dell'essere. Infatti il senso del sapere empirico raggiunge la sua unità solo se, partendo dalla domanda che si accerta dell'essere, giunge a constatare che questo essere è *tale* che, in esso, questo fatto, è *possibile e reale*.

Se in ogni particolare si coglie *l'essere*, quando voglio sapere tutto, non per curiosità di conoscere molto, ma per accertarmi dell'essere nella comprensione *dell'uno*, le scienze si coappartengono veramente. In esse cerco di conoscere l'esserci che mi consente di orientarmi universalmente nel mondo per giungere alla prossimità dell'essere. Ciò significa che l'orientazione nel mondo possiede il suo senso nell'unità delle scienze, dove si prepara la via *per la metafisica*. Questa sola dà al sapere in quanto sapere un punto di appoggio e di sostegno in un senso che lo trascende.

Non si può negare che alcune scienze si sono sviluppate proprio sotto il profilo tecnico e hanno costituito un mondo limitato della scienza. In questo caso è sbagliato fare dell'unità di *questa* scienza *il luogo* dell'unità delle scienze, come, ad esempio, nell'affermazione delle scienze naturali che, raccolte nel loro isolamento, negano che le scienze dello spirito siano vere e proprie scienze. L'assolutizzazione di un metodo limitato e di un singolo oggetto è un'usurpazione, perché, tacitamente e acriticamente, sottintende un'ingenua metafisica che pretende di conoscere l'essere autentico.

La vita delle scienze è *mobile*. Può concentrarsi su particolari che, a seconda delle volte, valgono come essenziali, e allora si costituiscono le scienze dominanti di un'epoca; oppure può sfaldarsi nella sconnessione di tutte le scienze; o, infine, può risolversi nella filosofia che, allora, ridiventa l'unica cosa importante. Ma le scienze sono reali quando vivono autonomamente in tensione con la filosofia da cui sono mosse. La loro vita è animata dalla consapevolezza del loro senso che può essere autentico solo se è in rapporto alla totalità del sapere; in caso diverso restano relazionate esteriormente ai loro fini, e, inevitabilmente, vanno in frantumi.

2. **Scienza e metafisica.** Storicamente la metafisica, come schema dell'essere, ha più volte assunto il *ruolo* di scienza che orienta nel mondo. L'atomismo di Democrito è stato uno strumento intellettuale per la moderna scienza della natura, la dialettica di Hegel per la scienza storica, le rappresentazioni cosmico-metafisiche di Keplero furono all'origine delle sue scoperte astronomiche, la metafisica di Fechner costituì la base problematica della sua psicologia. Il pensiero scientifico prese sempre le mosse da una radice metafisica da cui in seguito si staccò. Dalla credenza in un oggettivo schema metafisico dell'essere autentico nacque il valore di un'ipotesi che, da semplice possibilità di pensiero, crebbe, purificandosi da ogni metafisica, mediante l'assunzione della verifica come criterio per stabilire il valore di una teoria feconda. Dall'impulso metafisico nacquero categorie e strumenti intellettuali che dapprima furono uditi, per così dire, come una musica metafisica di concetti, ma poi, secolarizzati nel mondo in vuoti pensieri metafisici, vennero impiegati come efficaci strumenti di indagine.

Questo rapporto storicamente limitato ed effettivamente *casuale* della metafisica con la scienza non costituisce l'autentica e perciò durevole dinamica della ricerca scientifica attraverso gli impulsi metafisici. Anzi proprio il *superamento di questa dipendenza* nella purezza dell'orientazione scientifica nel mondo ha mostrato in modo nuovo l'immutabile e *autentica fondazione del senso della scienza nella metafisica*.

È da secoli che s'è maturato il tempo per una cosciente e rigorosa *separazione* tra la struttura oggettiva e logicamente vincolante nell'orientazione nel mondo e gli aspetti metafisici. Il contenuto delle concezioni teoretiche di chi indaga empiricamente ha solo la funzione simbolica di un'ipotesi ed è separato dal suo senso metafisico. Da un punto di vista psicologico può darsi che un ricercatore creda alla realtà oggettiva di queste rappresentazioni in un senso assoluto invece che relativo, ma ciò di fatto è indifferente o costituisce al massimo un elemento di disturbo. L'impulso metafisico si è sciolto dalle oggettività che, mediante la teoria pura, hanno reso possibile anche la tecnica pura, libera da ogni magia inefficace. Se la prassi originaria era un insieme di azioni tecnicamente finalizzate e di azioni magiche (come, ad esempio, in medicina) che potevano essere intese sulla base di rappresentazioni mitiche, in cui frequentemente si falliva il risultato oggettivo, ma in cui, nello stesso tempo, la

metafisica restava irretita nel particolare e nell'esteriore, oggi, la dignità dell'uomo, come ente razionale incluso nella vita quotidiana, è impegnata nella chiara e adeguata attuazione e nell'effettiva comprensione di tutto ciò che è accessibile al sapere e al potere pianificato. Ovviamente anche oggi il singolo, solo attraverso un processo formativo che va acquisendo, è capace di comprendere ciò che è logicamente vincolante e ciò che è fattuale, con una conoscenza critica delle forme e dei limiti di questo sapere. Il fatto che la vita moderna sia piena di superstizioni, di nevrosi angoscienti, di utopie politiche, di cecità nei confronti del reale, di incoerenze nel comportamento, mostra solo la difficoltà di realizzare l'oggettività scientifica nella rispettiva prassi personale.

Ma là dove s'è realizzata la *pura orientazione scientifica nel mondo* si sono avute *conseguenze* la cui verità è nel consentire all'esistenza di rivolgere lo sguardo alla trascendenza, senza la quale dette conseguenze sono falsate. Esse sono:

a) Il *dissolvimento* della *totalità* di un'*immagine del mondo*. Non c'è più una totalità in sé connessa in cui tutto abbia il suo posto come nella totalità ontologica della Scolastica, nella totalità assolutizzata delle categorie e dei metodi meccanicistici, organicistici e di altro tipo, e come nella totalità dialettica di Hegel.

b) Invece di un *sistema* della totalità c'è di vero solo la *sistemica* di ordini categorialmente e metodologicamente relativi. Qui la verità è presente come idea, ma ci sono molte idee e mai un'idea in generale come idea delle idee. Le idee sono nel nostro esserci che si orienta nel mondo, ma non c'è alcuna idea dell'esserci in generale. Inconclusi sono tanto l'idea singola quanto il mondo stesso delle idee. Tutti gli ordinamenti, che sembrano penetrare e oltrepassare i limiti, si riducono a ordinamenti nel mondo. Il sistema delle scienze e il sistema delle sfere dello spirito come ordinamenti onnicomprensivi sono quanto di più incerto e relativo ci possa essere.

Questa orientazione nel mondo, per quanto sia purificata, mantiene il suo *fondamento filosofico*, in cui si custodisce il senso della scienza, nell'*impulso metafisico* che non cessa con la purificazione della scienza da ogni implicanza metafisica, ma diventa più vero nel suo autoaccertamento. Questo impulso sta alle spalle della volontà di sapere, a cui il sapere come sapere appartiene nell'unità delle scienze, perché in ogni sapere esso *vuol giungere al limite* in cui si può realizzare specificamente il sapere del non-sapere. Per questa

ragione detto impulso guadagna un modo di trascendere che, progredendo, si arricchisce di contenuto. In esso l'esistenza, percorrendo la via di un'illimitata orientazione nel mondo, cerca di giungere, attraverso l'esserci, all'essere, seguendo l'esigenza, mai soddisfatta, di leggere l'esserci come *scrittura cifrata dell'essere*. La scienza, nella misura in cui è pensata filosoficamente come sapere nell'unità del sapere, non si realizza da sé, ma solo perché l'esistenza nell'orientazione nel mondo, in cui è rigettata su se stessa, si mantiene aperta alla trascendenza.

Questa orientazione nel mondo, quindi, non è un semplice sapere *qualcosa*, ma è un *ritrovare se stessi nel mondo*. Ciò significa che mentre la coscienza in generale con le sue categorie si realizza nel corrispondente ordine del mondo mediante conoscenze relative, l'esistenza si comprende, nella sua assoluta storicità, nella storicità della totalità del mondo. Attraverso l'orientazione nel mondo della coscienza in generale, l'esistenza guadagna lo spazio del proprio accertamento metafisico.

In tutte le scienze c'è senz'altro il fluido meraviglioso della rilevanza filosofica, per cui il ricercatore nella sua indagine è mosso effettivamente come da un *mito nella realtà*, così come in biologia, in storia e persino in matematica. Ciò è evidentissimo là dove il ricercatore si dedica totalmente all'indagine empirica e logicamente vincolante. Invece si smarrisce e si perde la scienza autentica e la metafisica là dove si fa del mito stesso l'oggetto della riflessione e si considera l'indagine come indagine di questo mito, per esempio: come una teoria oggettiva delle cifre dell'esserci che si suppone accessibile ad una coscienza in generale. L'orientazione che indaga nel mondo può scaturire dalla metafisica ed essere continuamente da essa sollecitata, ma può essere e continuare ad essere indagine solo mediante l'inclusione oggettiva della metafisica. Per questo è possibile che opere scientifiche dal contenuto storico, biologico ed esatto ci parlino come filosofia, senza pretendere di essere né di offrire direttamente altro che non sia indagine. Questa non è una mescolanza, ma la realtà della scienza come scienza provvista di senso, che sa di appartenere all'unità di tutto il sapere.

135 In base a queste considerazioni sono da considerarsi valide le seguenti proposizioni apparentemente contraddittorie: « *la scienza provvista di senso si realizza attraverso la metafisica* » (vale a dire, la metafisica distingue l'essenziale dall'inessenziale, da essa sorge l'im-

pulso e la finalità; è il fondamento della scienza senza essere a sua volta scienza), accanto a questo enunciato si pone, con identica validità, l'altro: « *la scienza autentica si realizza senza metafisica* » (cioè, la scienza è un sapere vincolante che ha il suo valore e la sua esattezza nell'indipendenza delle sue dimostrazioni, dei suoi metodi e dei suoi risultati da ogni metafisica). Quanto più l'orientazione nel mondo si costituisce come scienza pura e oggettivamente separata dalla metafisica, tanto più chiara diventa come scienza e più rilevante dal punto di vista metafisico. Il fatto che il suo significato mitico non possa essere mostrato oggettivamente appartiene all'essenza dell'orientazione nel mondo, la sola che valga per la coscienza in generale, mentre il mito che vi dimora è accessibile solo all'esistenza. Il mistero rivelabile appartiene all'essenza della scienza che orienta nel mondo, la quale essendo, come coscienza, vuota, senza esistenza e del tutto indifferente, può disporre al salto l'esistenza possibile. Perciò *l'esistenza forte e consapevole tende, con la massima decisione, alla purezza della scienza in quanto scienza logicamente vincolante*. Come l'avalutatività della scienza è richiesta e realizzata nel modo più decisivo dall'esistenza che valuta e valorizza, così la sua indipendenza dalla metafisica è richiesta e realizzata dall'esistenza animata dalla propria trascendenza. Il fatto che qui l'esistenza si incontri con le esigenze e le pretese critiche della *ratio* logicamente vincolante e autosufficiente rende possibile un'*attendibile alleanza* con quest'ultima, ma nello stesso tempo conduce nell'enorme *ambiguità* della scienza che, per i criteri di questa *ratio*, può essere una giustapposizione indefinita di relazioni su un unico piano, mentre per l'esistenza può essere una volta il non-sapere vuoto, un'altra il non-sapere pieno di contenuto. Ora, l'ideale della scienza pura ha senso se vale come criterio di rigosità, esso perde il proprio senso quando pretende di sussistere da sé in forza del proprio potere. Senza metafisica resta solo l'arbitrarietà dell'esattezza. Il falso ideale della scienza pura, secondo cui ciò che è logicamente vincolante si giustifica da sé, conduce a molteplici *fraintendimenti*, primo fra tutti quello che instaura una lotta tra esattezze logicamente vincolanti e universalmente valide là dove, in verità, si contrappongono delle semplici convinzioni. Questi fraintendimenti conducono a quella tesi disperata secondo cui la scienza può servire a tutto perché, secondo le necessità, dimostra o contraddice tutto. Ciò, evidentemente, non vale

per il pensiero critico, né per l'indagine provvista di contenuto, ma per la dialettica sofistica della riflessione vuota e senza fondo.

3. Il senso della scienza nella soddisfazione specifica del ricercatore. Tra l'impulso metafisico e la conoscenza scientifica che è sempre particolare ci sono dei gradi intermedi che, attuati, consentono di scorgere i modi in cui la scienza soddisfa. Si diventa consapevoli del senso della scienza nell'articolazione che va dalla soddisfazione pratica più primitiva alla disposizione metafisica che finora abbiamo considerato.

a) *La soddisfazione pragmatica.* C'è una soddisfazione non tanto nel sapere come tale quanto nel fine separato dal sapere. Non si cerca il sapere per se stesso, ma per ciò che col sapere si intraprende. Non solo nella volontà tecnica di realizzazione (nella volontà di dominare le cose per utilizzarle), ma anche nella volontà storica che si propone di dominare gli uomini con argomenti, con mezzi persuasivi e con informazioni efficaci, oltre che con la pura e semplice sottilizzazione intellettuale animata dalla volontà di conoscere e di abbracciare le cose in quell'unico sistema capace di dominare tutto lo scibile, si annuncia la volontà di potenza che non trova la sua soddisfazione nel sapere, ma nell'*applicazione* del sapere.

Invece di questa separazione tra il sapere e la sua applicazione c'è, in una soddisfazione pragmatica più profonda, l'indissolubile *unità tra conoscere e agire*. Il pensiero, che nell'attività della vita consente all'uomo di comprendersi nella sua situazione su cui lo stesso pensiero esercita un'influenza, non conosce un oggetto sussistente per poi utilizzarne la conoscenza, ma nell'impossibilità di comprendere teoricamente ciò che sussiste, *crea l'oggetto* che conosce. Questo caso, che già ricorre nella prassi esteriore della vita, si verifica più profondamente nello sviluppo interiore del singolo. Né l'una né l'altro costituiscono un'azione pura o una pura contemplazione, ma ogni volta che ci si distanzia dalle cose per poterle conoscere nella loro inseità, e ogni volta che si agisce utilisticamente senza sapere ancora dove ci si dirige, essi possiedono un ideale operante che si chiarisce nell'azione come conoscenza. Entrambi, col sapere che realizzano, trasformano il proprio mondo, e nella più alta oggettività possibile si limitano a render sempre più vera la tensione nella sua profondità. Per la prassi è *vero ciò che è fecondo*; questo principio è problematico se con esso si pensa di cogliere ogni verità, ma

è appropriato se si vuol caratterizzare quella specifica soddisfazione di ordine contenutistico che si consegue nel sapere.

b) *Il fascino di ciò che è vincolante.* In contrapposizione all'applicabilità e alla fecondità, dove il sapere non è pensato come sapere, c'è storicamente, nello sviluppo di ogni singolo, qualcosa che scuote la coscienza e la sospinge alla ricerca dell'oggettività vincolante di un sapere. Di fronte all'irretimento nella soggettività della prassi riemerge quel sapere puro, certissimo, inevitabile che, quando è concepito, può essere riconosciuto come valido per tutti. I metodi critici, con cui ciascuno verifica la conoscenza dei propri presupposti e dei propri limiti e persino il grado di incertezza e di probabilità, si chiariscono a poco a poco attraverso la storia e la propria formazione. Questa certezza oggettiva, che sussiste senza il mio intervento e il mio concorso, e di fronte a cui si dissolve per principio ogni forma della mia soggettività, costituisce, rispetto ad un modello originario di stabilità, uno dei fatti più grandi e fondamentali dell'esserci. Comprenderla procura una soddisfazione che è di volta in volta insostituibile e incomparabile.

Scoperta originariamente nell'ambito della logica formale e della matematica, la conoscenza vincolante s'è realizzata nell'indagine empirica dove ha condotto alla conoscenza delle leggi della natura. Nell'ambito della conoscenza vincolante, queste leggi furono accertate per la prima volta, con sforzi non indifferenti e nel disprezzo di quanti si ritenevano in possesso di un'immagine onnicomprensiva del mondo, in oggetti che non avevano alcuna importanza per l'esserci. Confrontato con questo tipo di certezza, il sapere precedente sembrò un sogno e una fantasia arbitraria. Essendo sulle tracce di qualcosa di veramente valido, si credette di conoscere persino i pensieri di Dio che, nelle precedenti costruzioni e visioni indimostrabili, si annunciavano in modo ingannevole.

L'indagine delle leggi della natura non ubbidì originariamente all'impulso pragmatico: « sapere per prevedere, per potere » (Comte), ma ciò nonostante i suoi risultati si rivelarono di una applicabilità insospettata. L'applicabilità sicura e il sapere vincolante si corrisposero. Senza motivazioni pragmatiche non si sarebbe avviato quello sviluppo tecnico che si realizzò senz'altro sulla base di un'indagine, ma che solo in forza delle possibilità sociologiche raggiunse, in una combinazione specificatamente appropriata allo scopo, le sue attuali gigantesche proporzioni, nella collaborazione di innumerevoli inven-

tori e scopritori. Costoro potevano lavorare solo perché prima la grande ruota di questo sviluppo scientifico fu messa in moto, con motivazioni completamente diverse, da autentici creatori degni di eterna memoria.

La soddisfazione che produce ciò che è vincolante attraverso l'oggettività sicura ha generato dei fraintendimenti come la confusione tra verità in generale ed esattezza logicamente vincolante da cui sorse la tendenza a ridurre ogni soddisfazione del sapere al riconoscimento di ciò che è vincolante. Ma se da un lato è certo che la logica vincolante è un'irrinunciabile pietra di paragone dell'orientazione nel mondo, dall'altro sono altrettanto noti i suoi limiti. Non soltanto perché solo un mondo nel mondo e non il mondo nella sua totalità è accessibile ad una visione logicamente vincolante, ma anche perché quest'ultima può, come tale, ingannare nelle sue conseguenze. La prima scoperta si converte in una indefinita possibilità di esattezze. Ciò dimostra che anche all'intuizione più semplice, se soddisfa veramente, si aggiunge qualcosa di più. Ogni scoperta, ogni ritrovamento e ogni indagine successiva non soddisfa solo per il suo carattere vincolante, ma anche per qualcosa di più in cui la singola scoperta custodisce il suo senso sostanziale. Da parte sua, quest'ultimo non è conosciuto né in modo vincolante né in modo oggettivo, ma solo come idea che diventa significante nei rispettivi ordini, principi, unità e sistematiche.

c) *Soddisfazione attraverso l'idea.* Poter abbracciare con lo sguardo una massa, prima incalcolabile, di fenomeni nel loro principio e nella loro regola è subordinato a un'idea di unità. Il sapere non è solo incremento per accumulo esterno, ma anche semplificazione. Quest'ultima non ha mai fine. Le teorie più comprensive, soprattutto in fisica e in chimica, non trasformano mai la totalità connessa dei loro oggetti in un meccanismo trasparente, ma sono passi guidati dall'idea di un'unità che è infinita, e che, attraverso le discrepanze che via via si manifestano, conducono a passi successivi. Il progresso che così si registra non dimostra solo che quest'idea di unità è uno strumento di indagine molto efficace, ma che nella natura delle cose c'è già ciò che, attraverso l'idea, si cerca in un'infinita approssimazione, « come se dappertutto, dice Kant, si trovasse nell'infinito l'unità sistematica adeguata nella maggior molteplicità possibile ». L'unità dell'idea corrispondente non esiste come qualcosa di oggettivamente sussistente o di logicamente vincolante, ma è solo cercata.

Non si tratta dell'unità che si scinde, ma di quella a cui la molteplicità tende. L'unità delle idee non è solo formale, ma contenutistica. La partecipazione alle idee è una nuova soddisfazione che dischiude il senso della scienza e costituisce il fondamento originario della differenza tra essenziale e inessenziale nell'ambito di ciò che è logicamente vincolante. Dal punto di vista soggettivo l'idea è l'impulso che sollecita l'indagine e che, nel momento del ritrovamento, conosce la soddisfazione corrispondente. Si tratta evidentemente di una soddisfazione superiore a quella che si raggiunge nel gioco del risolvimento di un enigma, perché l'idea possiede un'oggettività specificatamente sua che conferisce a ciò che s'è trovato il proprio contenuto.

d) *Soddisfazione contemplativa*. Essere tra le cose del mondo, nel senso di voler conoscere la fattualità in un'intuizione compiuta, è la via per una soddisfazione specifica. In verità il piacere contemplativo e quello intellettuale possono decadere a mera curiosità in un'inquietudine che non conosce sosta, ma l'esser presente tra le cose, invece di limitarsi a conoscerle astrattamente, è come un incontrarsi nel mondo. Il mondo si estende e si approfondisce, sembra disintegrarsi e parlare il suo linguaggio enigmatico la cui voce sono i fatti.

Veramente non è facile afferrare il fatto in se stesso, come se fosse qualcosa che giace lì morto. Posso guardare molto e alla fine disporre di un pallido contenuto coscienziale senza essere in grado di portare alla presenza un fatto. Solo nella connessione di un pensiero articolato mi si dischiude nell'intuizione un dato di fatto. La semplice denominazione di un fatto esteriore non è ancora un elemento di una reale orientazione nel mondo. I dati di fatto non determinano, per sé, alcuna soddisfazione, se ne stanno muti e non divengono fondamento probante di una coscienza o di una scrittura cifrata dell'essere. Nel loro isolamento non possiedono alcun senso e, con essi, non si può intraprendere nulla. Solo nella connessione della conoscenza i fatti appresi dischiudono un mondo, e solo quelli che mi parlano come espressioni dell'essere autentico mi coinvolgono nella misura in cui mi so arricchito da essi. Senza dubbio, già come tali, i fatti possiedono un momento di immutabilità; essi infatti *sono* e, anche se non sono interpretati, la sola possibilità di esserlo dà valore alla loro stabilità. Nell'infinito i fatti già possiedono il loro esserci per sé. Di fronte ad essi mi trovo nella condizione di cercare

di conoscerne empiricamente l'esserci come mero esser-lì, senz'altra ragione se non che è. Infatti, tutti i dati della conoscenza sono, nella loro fatticità, possibili *punti di partenza per il salto verso il trascendere*, nella misura in cui appaiono alla coscienza come essenziali in una situazione-limite. Il fatto che la realtà mi importi come realtà, questo rispetto per il reale ha il suo fondamento solo in un'intenzione metafisica, per cui tutto il reale, e solo questo, può essere, in diversi modi possibili, scrittura cifrata dell'essere autentico. C'è un amore per l'essere che guida il progresso della conoscenza della realtà nella natura e nella storia. C'è un timore che va alla ricerca dei limiti della realtà, dell'anormale, del lontano, dell'infermo, perché è reale e, come tale, deve essere conosciuto.

Questo impulso verso la soddisfazione contemplativa nei fatti si chiama empirismo. Senza dubbio è più frequente che questa aperta disposizione a vedere, che si realizza nella sorprendente scoperta di qualcosa di sempre nuovo che viene poi confrontato e ricondotto a ciò che è già noto, sia un vedere le cose secondo lo schema che si ha a disposizione, e sia un ricondurre il mondo a un semplice aggregato di indicazioni di realtà utilizzabili. La capacità di afferrare i dati di fatto nella realtà in cui di volta in volta si danno dipende dalla presenza vivente della coscienza riflessiva che, però, corre sempre il pericolo di essere sussunta intellettualmente sotto concetti già esistenti.

L'empirismo sembra evidente, ma non è facilmente accessibile. La sua diffusione inganna. Infatti, nella sua versione popolare, l'empirismo è solo dogmatico, non è un vedere libero, ma la solidificazione di una scienza positiva in un'autorità inconcepibile e asfissiante. Questa superstizione che investe i fatti non vede gli stessi nella piechezza della loro realtà. È un povero modo di dire e di affermare, non una conquista dei fatti nella loro presenza; chiude il campo di visione e non lo apre alle cose. La conoscenza dei fatti è tale quando è ottenuta sulla base di una appropriata intuizione delle fonti, per chi non sfugge alla propria responsabilità, ma se la assume. L'empirismo dogmatico, invece, oltrepassa i limiti del sapere, mentre si chiude a ciò che di fatto è conoscibile. Con un'ingiustificata fede nell'onnipotenza tecnica è solito legarsi alle finalità che questa si propone. Invece della soddisfazione della coscienza dischiusa sulla ricchezza dei fatti, dispera del senso della scienza. Da questa disperazione, che nasce dall'ottusità della contemplazione e che si muove

senza sosta come surrogato di una conoscenza intellettuale, sorge una passione ostile alla scienza e ai fatti e una predisposizione a tutte le superstizioni.

Il compito che ora ci attende è quello di riguadagnare ciò che s'è 141
perduto con la popolarizzazione dell'empirismo, e, precisamente, la sintesi della scienza empirica con la filosofia trascendente. Questa sintesi non si realizza come combinazione di risultati scientifici, ma come filosofia nella scienza.

e) *Limiti della soddisfazione.* Tutte le soddisfazioni che si raggiungono nella scienza sono transitorie perché sono solo degli stadi intermedi tra la conoscenza particolare e la pienezza metafisica e come tali possono concludersi in se stesse solo smarrendo quella realtà che hanno dimenticato. Se per un momento sembrano riposare su di sé, non appena se ne percepisce la relatività, si ripropone il problema relativo al senso della scienza e al valore della verità.

Se invece si concepiscono come gradi di un processo, quanto più articolato è il sapere che compare in esse, tanto più decise sono le possibilità sulle quali è possibile trascendere.

4. Il valore della verità. Se la verità abbia valore o se il sapere abbia alla fine un effetto distruttivo è una vecchia questione. Chi accresce il sapere accresce il dolore; il sapere paralizza l'azione, ci rende prigionieri dell'angoscia e turba il corso naturale del processo della vita; il conseguimento della conoscenza è il peccato originale. Spesso s'è parlato in questo modo e in modo simile. Non solo si afferma la mancanza di senso della scienza, dicendo che il sapere non ricompensa, ma addirittura si considera il sapere come una fatalità. Da parte mia devo riconoscere il sapere vincolante, anche se per me sussiste inevitabilmente come qualcosa di estraneo, perché non mi ci posso sottrarre, come tale esso assume ai miei occhi un duplice aspetto: quello del punto di riferimento oggettivo più stabile e quello dell'insopprimibile peso che mi annienta con la sua forza cogente; col primo aspetto mi attrae, col secondo mi opprime.

Questa problematizzazione di tutti i valori del sapere si sviluppa in questo modo: dapprima si dubita della solidità del sapere e se ne nega la possibilità, quindi si crede di scorgere nel sapere la ragione della mancanza di serenità dell'esserci, infine si afferma che il sapere distrugge ciò che conosce.

La prima obiezione dice: il sapere inganna perché non si sa propriamente nulla. *Tutto il sapere è problematico*. Il risultato della volontà di sapere è quindi la disperazione che nasce dal fatto che non possiamo sapere propriamente nulla. Abbiamo indagato per sapere qualcosa con certezza, ma alla fine ci troviamo davanti all'abisso
142 senza più essere nell'ingenuo possesso del nostro essere, né in possesso di un sapere sicuro. La volontà di sapere conduce allo scetticismo e al nichilismo.

Questa obiezione nasce da un falso presupposto, ossia, dalla confusione dei concetti di verità: si pretende di possedere *tutta* la verità nella forma del sapere oggettivamente vincolante, per cui non si può fare a meno di disperare, perché nessun sapere logicamente vincolante è incondizionato, ma ciascuno, in base alle proprie premesse, si riferisce a qualcosa di finito nel mondo. Dal punto di vista dei concetti di verità esistenzialmente fondati il sapere vincolante non è che un cammino. Se lo si assume come fine per entrare in possesso della stabilità e della definitività che esso offre, o se si pretende che dia una visione del mondo, allora non si può evitare quella disperazione che è già presente nella falsa attesa riposta nel sapere vincolante. Il sapere deve offrire ciò che non possiede e nello stesso tempo si sottrae alle esigenze che pone.

La seconda obiezione, per la quale *il sapere è causa della mancanza di gioia e di speranza della vita*, vede nel sapere la rovina di quel naturale punto di riferimento dell'uomo che è il suo sentimento d'esserci. La pretesa di voler sapere tutto, che per un verso esprime la dignità dell'uomo, è qui intesa come una forma di superbia che distrugge tutto il piacere della vita. E come talvolta l'uomo può pensare, a proposito delle realtà che lo colpiscono, « se almeno non lo avessi saputo », così si pensa del sapere in generale. Si può essere felici solo dimenticando, si può vivere solo quando ci si concede delle illusioni. Come l'individuo ha bisogno delle sue menzogne vitali, così i movimenti spirituali in cui viviamo hanno bisogno delle loro illusioni. Si considera condizione di vita che l'uomo metta da parte i fatti scomodi e ogni sapere che lo importuna per aggregarsi, nel pericolo, a un presunto sapere. I singoli hanno quindi bisogno di menzogne vitali così come i movimenti spirituali delle masse delle loro illusioni.

Questa obiezione ha ragione quando dice che il sapere rende più difficile la vita. Un certo sapere può divenire insopportabile per un

singolo uomo e può effettivamente rovinarlo. Ma anche l'obiezione presuppone la superstizione scientifica che conferisce al sapere un carattere assoluto e lo concepisce come un risultato definitivo e immutabile da estendere, per principio, alla totalità. In realtà il sapere logicamente vincolante è sempre particolare e relativo, ad esempio non può offrire alcuna previsione assolutamente sicura, ma se la previsione si riferisce a eventi che dipendono dall'azione dell'uomo, allora pensare ed esprimere la previsione è a sua volta un fattore che, a secondo della situazione, può addirittura produrre o impedire l'evento. Chi pretende di voler sapere ciò che è possibile sapere può raggiungere veramente lo scopo solo se cerca di sapere con metodo, con una chiara consapevolezza delle fonti dell'errore, e se, in caso d'incertezza sempre possibile, in vista della previsione minacciosa, può dire: pianto la mia speranza sulla tomba, quando, alla fine, condannato a morire, si dissolve nella definitiva impotenza ogni decisione che inevitabilmente non può più essere sorretta da una speranza oggettiva, ma esplose nella responsabilità esistenziale. Raramente, nell'esserci ancora vitale, il sapere si trova davanti all'alternativa di poter sapere o non sapere; solitamente il sapere che è rilevante per l'esserci cerca di essere più o meno verosimile. È nella natura stessa del sapere essere sempre in movimento ed evitare l'irrigidimento con la propria continua messa in questione. Anche in questa forma critica il sapere rende difficile la vita, e, nei casi limite, quasi insopportabile. L'esistenza deve decidere che cosa vuole, se conservare la propria quiete a scapito del sapere, o arrischiarla nelle estreme situazioni-limite. Da nessuno lo si esige, a nessuno lo si proibisce. Ma come il sapere può distruggere, così può anche portare l'esistenza alla sua profondità ed elevarla alla sua vera trascendenza.

Infatti il vero difetto di questa obiezione è che al sapere come sapere contrappone quel sapere che non è assolutamente vincolante. Mantiene la forma assolutizzante che conferisce un valore totale e universale a ciò che può esser valido solo nel particolare, e per tutti i casi può avere solo un valore relativo.

Infine, anche ciò che viene distrutto dal sapere, la felicità dell'esserci immediato, è qualcosa di così equivoco e problematico, che l'obiezione, per poter avere una qualche consistenza, dovrebbe sapere che cosa vuol difendere quando si riferisce a questa felicità. Dopo aver soppesato le difficoltà del sapere, incomincia l'essere che, nel

senso di esserci stato veramente, solo per errore si può pensare di averlo perso.

La terza obiezione dice: *l'analisi della vita e dell'esperienza vissuta, dei motivi e degli scopi, annulla l'analizzato stesso*. Alla fine tutto si ridurrebbe, a secondo dei casi, a « non essere altro che... » volontà di potenza, impulso sessuale, brama d'esserci e così via. Si richiede quindi la conservazione dei « sani istinti » e un arresto dell'analisi, specialmente di quella psicologica e sociologica. La riflessione trasforma ciò che tocca in qualcosa di cui non vale la pena occuparsene. Essa affossa l'autentica autocoscienza quando, dietro ad ogni cosa, scopre qualcos'altro, senza mai giungere al fondo.

Questa obiezione si riferisce a una forma particolare del sapere, infatti che l'analisi annulli l'analizzato vale solo per le illusioni ingannevoli. L'obiezione confida troppo nel sapere raggiunto con l'analisi e ripone nei suoi risultati una falsa fede; l'analisi si limita a progettare possibilità e modelli con cui cerca di accostarsi alle realtà, senza peraltro poterle mai esaurire. L'obiezione suppone quindi qualcosa di impossibile; per il fatto che l'analisi non riesce assolutamente a raggiungere ciò che si suppone da sé annulli, non può essere un sapere vincolante che riguarda un ente che esiste autenticamente. È già falso nell'impostazione quell'analizzare che, in realtà, è solo un eludere la libertà; sui sentieri del sapere l'uomo vuol accertarsi di ciò che non è mai possibile incontrare, perché esiste solo attraverso la libertà di un'esistenza che si impegna in prima persona. L'analisi non mi conduce a me stesso. La delusione muove al sapere ingiusti rimproveri. L'analisi chiarificatrice possiede rilevanza esistenziale, ma non può creare né distruggere l'essere come esistenza possibile. Essa non esce dall'ambito dei fenomeni e dell'oggettivabile.

Al dubbio sul valore del sapere non si può opporre un'affermazione sul suo valore positivo. Là dove la volontà di sapere è incondizionata non c'è niente da dire per giustificarla. In effetti il sapere ci riconduce di nuovo nel non-sapere. Poter sapere e sapere è il nostro destino. Un destino che non si può annullare. L'unica scelta è quella di compierlo o di eluderlo.

Se è possibile eluderlo senza defraudare l'esistenza è una nuova questione. Ha senso connettere sotto il nome comune di verità il sapere vincolante con quei concetti veritativi che rispondono al nome di « idea », « esistenza » e « trascendenza »? A questo proposito non

c'è alcuna dimostrazione possibile, perché qualunque se ne fornisse, ricadrebbe sempre nell'ambito del sapere logicamente vincolante; inoltre idea, esistenza e trascendenza non sono oggetti che si incontrano nel mondo. Io li posso raggiungere solo nella chiarificazione di un accertamento indiretto.

Il fatto che i linguaggi abbiano assunto per millenni la parola verità in sensi tanto diversi è un'indicazione che ci rinvia alla loro connessione. La verità dell'esistenza si fa incerta quando evita il sapere vincolante o addirittura vi si oppone. C'è un pathos particolare nell'espressione *sapere aude*, c'è l'incondizionatezza della volontà 145 di sapere che non si può derivare dal valore dell'esattezza. L'originaria volontà di sapere è un rischio che comporta il pericolo della disperazione. Col sapere illimitato guardo in faccia al reale, davanti a cui posso restare esterefatto. Ciò che si chiarisce nelle situazioni-limite può essere compreso in tutta la sua realtà solo mediante la conoscenza. Un grande e appassionato ricercatore, interrogato sul senso della scienza, poté rispondere: si tratta di vedere che cosa un uomo può sopportare. Evitare ciò che è logicamente vincolante è tradire una verità ancor più profonda. Il sapere vincolante è la forma con cui il nostro essere diventa consapevole di ciò che sussiste in ogni sua forma. Senza la sua resistenza la libertà non può giungere all'esserci, per cui rimane senza contenuto.

Non scaturiscono solo dal principio di non contraddizione né dalla volontà di riconoscere ciò che è vincolante quelle parole che Max Weber morente pronunciò come un segreto: il vero è la verità. Con queste parole egli si riferiva alla totalità della verità in cui ogni sapere vincolante è incluso come un sentiero. È la verità con cui io come esistenza mi sostengo e cado, e da cui solamente il rigore logico della scienza può ricevere il suo pathos derivato.

Il perno a cui potrebbe agganciarsi la scienza per assicurare il suo senso non è reperibile nel mondo mediante l'orientazione intramondana. La rilevanza esistenziale di quest'ultima è che il sapere cessa e, dall'abisso del nulla, l'esistenza diventa possibilità di trascendere. Il sapere non dà alcuna soddisfazione definitiva, ma è il cammino attraverso cui l'esistenza può giungere a se stessa. Mentre nell'orientazione nel mondo l'esistenza si volge al sapere, il senso della scienza dipende in definitiva dal fatto che rappresenta il punto di partenza da cui l'esistenza si prepara a trascendere al di là del mondo.

Trascendere al di là del mondo.

Non c'è sapere che sia chiuso in se stesso. Ovunque c'è un residuo come limite. Ciò che penso e conosco lo penso e lo conosco secondo specifiche categorie e non in assoluto. Nulla è primo e nulla è ultimo. Tutto è nel mondo tra questi due poli immaginari. Qualunque cosa apprenda nel mondo, si tratti di una comprensione meccanicistica o di una presenza intuitiva, di un apparato o di una vita, di pensieri razionalmente finalizzati o di motivazioni incoscienti, di qualcosa di calcolabile o di indeterminato o di possibile, sempre ho a che fare con qualcosa di particolare che non ha in se stesso il proprio fondamento.

Se voglio sapere qualcosa del mondo come totalità devo enunciare dei giudizi in cui dico qualcosa della totalità e dell'infinito come se fosse un esserci reale. Ma questo esserci non mi si offre e da parte mia non posso mai rappresentarmelo compiutamente come oggetto; parlarne significa smarrirsi in contraddizioni insolubili.

In ogni indagine sono rivolto al mondo. Esso è l'*Umgreifende* nella presenza concreta, e ciò che è presente nel particolare. Non è in ogni caso l'assoluto. Ciò che nel mondo mi si presenta non è il mondo, ma è, nel mondo, il mondo che colgo in ogni particolare. L'essere del mondo può sussistere per me come essere di un'idea conoscitiva, che però, a sua volta, si risolve in un mondo nel mondo. Anche quando ho l'impressione di avvicinarmi alla totalità, indagando quanto v'è in essa, mi ritrovo a sperimentare sempre una totalità tra le altre.

La *totalità nel mondo* non è dunque alcuna totalità autentica, dal momento che anche come idea non riesce mai a concretarsi veramente, ma resta *pensiero-limite*.

Ma se il pensiero-limite fosse anche il pensiero di un esserci realmente sussistente a cui la conoscenza potesse avvicinarsi, la meta sarebbe comunque *irraggiungibile* come se fosse all'infinito. La conoscenza, infatti, appartiene sempre ad una vita limitata e, in definitiva, alla vita limitata della storia umana.

Ma ciò che di fatto è inaccessibile non dispone in sé di alcun esserci dimostrabile. Il mondo *non è chiuso* in se stesso se è vero che noi, come esseri conoscenti, non lo possiamo mai penetrare. Lo testimoniano la relatività del rigore logico, l'insuperabilità dell'infinito, l'irraggiungibilità dell'unità nell'immagine del mondo, mentre i limiti dell'azione finalistica nel mondo consentono di sperimentarlo praticamente.

Se per la nostra coscienza la realtà sussistente nel mondo s'è disolta in un'oggettività particolare e in mere idee universali potrebbe estinguersi il piacere dell'indagine, ma ciò non avviene se l'indagine è animata dal senso che la vivifica e che cerca di *giungere ai limiti*. Se questo senso pretende che nell'indagine si manifesti qualcosa dell'*essere in sé*, allora apprende quell'*esserci indipendente* che, se come tale si dovesse mostrare, altro non sarebbe se non una possibile *cifra dell'essere* per una lettura metafisicamente trascendente eseguita dall'esistenza. L'indagine si accerta di qualcosa di vincolante, insegna a dominare l'indefinito e consente di concepire unità. Come indagine in cammino realizza un enorme ampliamento dello spazio conoscitivo. In questo processo l'autocritica non consente a ciò che è stabile e fisso di dissolversi nell'incertezza e nella fluidità, ma esige che si determini più rigorosamente. Nella consapevolezza della realtà sussistente, essa vive possibilità ancora impensate. Sa con certezza di non poter mai considerare il mondo come un autentico essere assoluto, ma sa anche che l'esserci è tale che ciò che in esso si presenta come rigorosamente conoscibile lo è in diversi sensi. Percorrere questa via fino ad incontrare ciò che non si può rifiutare è la più grande avventura dell'umanità. Essa osa qualcosa di cui *non conosce* né il fine né il senso, anche se ne è *da questi animata e sollecitata*. 147

Ogni limite consaputo dell'indagine nel mondo costituisce una possibilità di trascendere. I *limiti* vanno *in due direzioni*. Il limite negativo è costituito dall'irrazionalità dell'incalcolabile e dell'inconcepibile che si manifesta nelle « costanti » fisiche, nei movimenti degli atomi e in tutta la « contingenza » delle leggi di natura. Tutto ciò è l'alterità che il logos non riesce a penetrare, è la *materia*. Positivo è invece il limite che si incontra nella *libertà*. Qui mi accerto di un essere che era determinato solo negativamente e che per noi non sussisteva se non come resistenza. Le scienze naturali cercano di includere l'impenetrabile in leggi e teorie, le scienze dello spirito costruiscono le opere e le manifestazioni della libertà attuando con maggior coscienza le sue leggi e il suo significato normativo. Il limite assoluto per le scienze naturali è l'*oscura e assoluta alterità*, per le scienze dello spirito e la *libertà dell'esistenza* come origine della comunicazione.

Questo limite mi riconduce a me stesso. Io sono *me stesso* là dove non mi ritraggo più dietro un punto di vista oggettivo che solo rap-

presento, e dove non posso più oggettivare me stesso, né l'altra esistenza. Qui si costituisce quella presenza immediata che non è né naturalistica, né passiva, ma è l'esser-presente della realtà non più oggettivabile. Si può dire che il non rendersi propriamente presente è identico alla mera oggettività e alla visione solo oggettiva dell'essere; in realtà l'esser-presente è esistere, che non è il semplice vivere ed esprimere, ma è la capacità di volere, di decidere e di portare a compimento.

¹⁴⁸ Oltrepassare questo limite significa effettuare il *salto dall'orientazione del mondo alla libertà*. La libertà non è mai accessibile alla conoscenza empirica dell'orientazione. Nella *conoscenza riflessiva* l'esistenza, per giungere a se stessa, dispone di due *possibili cammini* che si determinano reciprocamente.

La prima via è l'esplicita e pura *orientazione nel mondo* che, senza ingannarsi, separa criticamente il conoscibile dall'inconoscibile, seguendo un cammino che procede indefinitamente. Il mondo è concepito nella sua indipendenza e, nello stesso tempo, nei suoi limiti come qualcosa che nella sua totalità non sussiste da sé, e che nel particolare è relativo e accessibile sempre e solo in prospettiva.

La seconda via segue la possibilità di un pensare che non ha alcun senso per l'orientazione nel mondo, perché in nessun oggetto trova il suo compimento adeguato; è un pensare che converte il mondo in immagini che poi di nuovo dissolve, un pensare che trasforma il mondo in libertà, come se stesse in comunicazione con esso e ricevesse risposte. Chiarendo la libertà, questo pensiero lancia appelli all'esistenza possibile. Leggendo le cifre dell'esserci evoca la trascendenza. Ciò che fa non è né vincolante né ipotetico, né plausibile né probabile, ma è pienezza *storica* in un'*oggettività* che a sua volta si *supera* nella propria forma. Questo pensare non conosce alcun progresso, ma solo un processo di trasformazione. Se è, è totalmente presente e non si riduce a semplice prospettiva per un compimento futuro.

Prima di entrare nel possibile contenuto di questo pensare trascendente, ossia nella chiarificazione dell'esistenza e nella metafisica, c'è il trascendere kantiano che oltrepassa il mondo: il mondo è fenomeno che non può mai essere essere in sé. Questo trascendere, che nei limiti dell'orientazione scientifica nel mondo ci appare in forme concrete differenti, è il pensiero fondamentale di tutta l'orientazione filosofica nel mondo.

SISTEMATICA DELLE SCIENZE

I limiti dell'orientazione nel mondo mostrano che un mondo chiuso in se stesso è un'illusione. La domanda relativa alla totalità del mondo si ripropone in questa nuova forma che si chiede se alle volte non ci sia, invece di un sistema valido dell'esserci, un sistema delle scienze in grado di abbracciare tutto il sapere. Dopo che s'è mostrata l'impossibilità di afferrare l'esserci in un'immagine e dopo che s'è compreso che un sistema chiuso dell'esserci contrasta con le esigenze della conoscenza e dell'esistenza, subentrò, all'immagine chiusa del mondo, il sistema dell'orientazione nel mondo che si manifesta nelle scienze. 149

Il catalogo dei corsi di una Università sembra indicare l'articolazione delle scienze in un sistema. C'è un ordinamento per facoltà, all'interno delle quali ci sono raggruppamenti speciali, quindi l'enunciazione dei temi dei corsi in cui sembra dispiegata tutta la materia dello scibile. Se poi si volesse intendere il criterio sotteso alla ripartizione, sarebbe inutile cercarlo in un principio generale in grado di giustificarla. Si tratta più che altro di una classificazione che s'è prodotta *storicamente* nell'ambito scientifico e non di una classificazione teoreticamente pensata partendo dalla totalità. 150

Le applicazioni della scienza nelle professioni pratiche degli ecclesiastici, dei funzionari e dei medici spiegano l'esistenza di facoltà di teologia, di diritto e di medicina. Solo la facoltà di filosofia sembra abbracciare la totalità del sapere teoretico in base al proprio senso che non prevede destinazioni immediate per particolari fini della società. Anche il contenuto teoretico delle altre tre facoltà sembra far

riferimento ad essa. Ciò che i loro rappresentanti conseguono nell'ambito scientifico è considerato anche dai membri della facoltà di filosofia di loro pertinenza. Veramente oggi anche questa facoltà è in parte condizionata dai compiti imposti dall'istruzione (per professori, economisti, chimici) il cui perfezionamento deve rispondere al bisogno di procurarsi determinate conoscenze. Per questo anche la facoltà di filosofia coltiva spesso l'insegnamento senza una contemporanea ricerca che gli corrisponda e lo sostenga. Infatti l'istituzione universitaria può aver bisogno di insegnamenti e di compiti tecnico-pratici per consolidare quegli ambiti scientifici che già dispongono di una ricerca relativamente avanzata (come, ad esempio, l'anatomia umana), o quelli che non sono sorretti da alcuna idea propriamente teorica (ad esempio, igiene), e per istituire cattedre di scienze inventate al servizio di finalità politiche e che da sé non potranno mai sussistere (come la sociologia). Si procede quindi ad una divisione delle scienze nell'ambito della singola docenza, facendo riferimento ad oggetti reali (gli infermi, gli oggetti da collezione, ecc.) o ad organizzazioni tecniche necessarie per l'indagine (entità sperimentali, statistiche) che a loro volta richiedono un istituto, oppure partendo dalla gran quantità di materiale specifico, per esempio, nei circoli storici: Asia orientale, India, Medio Oriente, Antichità fino a qualsiasi specializzazione, in quanto un oggetto anche relativamente piccolo può diventare, con la sua trasmissione di documenti, tema di lavoro per una vita che prosegue per generazioni; oppure partendo da sfere di attività come l'educazione, l'amministrazione, i procedimenti forensi ecc. Le specialità dunque non sono né l'una accanto all'altra, né disposte in una gerarchia in cui ciascuna possa disporre del proprio posto unico e determinato. Così come sono, compongono un aggregato di cui ogni parte è una specialità in un senso completamente diverso. Infatti non sono chiaramente separate le une dalle altre, ma lo stesso contenuto può essere studiato dai rappresentanti di diverse specialità.

Chi veramente si specializza in qualche sfera del sapere ha una precisa consapevolezza che il proprio sapere e la propria ricerca appartengono al sapere in generale e conosce il luogo che occupa nel tutto. Questa coscienza è quel *minimum filosofico* che le scienze devono possedere per non ridursi a pura tecnica e a mera routine. Essere consapevoli di questa coappartenenza e realizzarla non è assolutamente ovvio. C'è infatti il pericolo di sostituire la coapparte-

nenza filosofica nella totalità ideale del sapere con una coappartenenza istituzionale e sociale nell'Università. Il luogo della struttura di questa istituzione, il posto nell'ambito dei rappresentanti delle singole specialità, il carattere visibile e materiale dell'istituto e del suo funzionamento sono posti involontariamente in primo piano. Ma nella visibile molteplicità delle scienze e nella loro veste storico-sociologica c'è un'invisibile molteplicità e unità di cui i singoli non possono accertarsi attraverso alcuna esteriorità, ma solo nell'orientazione filosofica nel mondo. Questa unità molteplice esprime quella coappartenenza delle scienze la cui articolazione è promossa dalle motivazioni filosofiche dell'orientazione nel mondo. Nella divisione delle scienze, così come casualmente s'è verificata nella storia, il centro vivente si trova nel singolo ricercatore che, pur senza precisione, si pone come coscienza positiva e intima del luogo di volta in volta occupato. Ma la vera divisione delle scienze, in grado di mostrare il proprio spirituale organismo, in cui si conosce con precisione il luogo che ogni scienza occupa, è sempre stato un compito filosofico. Il tipo di classificazione che si ottiene dipende dal carattere della filosofia a cui appartiene. La filosofia vuol cogliere nelle reciproche relazioni presenti nel sapere, l'unità di tutto il sapere. Nella storia della filosofia s'è proceduto ad una articolazione del sapere in tre classi:

Le *divisioni antiche*, di cui la più nota è quella che prevede la ripartizione delle scienze in dialettica, fisica e teologia, in definitiva non fanno che dividere la filosofia, e in tal senso agiscono su di noi come un impulso; esse però non comprendono le scienze che orientano nel mondo in cui noi, mediante i nostri concetti, raggiungiamo delle conoscenze effettive.

I *raggruppamenti da Bacone a Comte*, che cercano di abbracciare il sapere positivo mediante principi psicologici e metodologici, sono sovrastrutture applicate alle scienze empiriche per ordinarle in vista di un programma che includa nel suo progetto le novità che in futuro possono sopraggiungere. Ma in tutte le loro variazioni non offrono che una costruzione di oggetti specialistici o una struttura lineare. La loro schematica (ad esempio, la serie: matematica, fisica, biologia, psicologia, sociologia), così com'è stata pensata, risulta già inadeguata e, dal punto di vista filosofico, di nessuna rilevanza.

Le *enciclopedie dell'idealismo tedesco* progettate dai romantici, avviate prima da Schelling nelle sue lezioni sugli studi accademici, e

poi compiute da Hegel nella sua *Enciclopedia*, svolgono costruttivamente tutto il sapere concependolo in modo essenzialmente filosofico, come una totalità in sé conclusa. Queste enciclopedie costituiscono ancora oggi il più grande tentativo di pensare il cosmo del sapere in maniera unitaria; per noi questo cosmo è crollato perché in esso non si dà un riconoscimento adeguato all'indagine empirica realizzata dalle scienze autentiche e perché in se stesso non si presenta come cifra di un possibile compimento e non ci parla come credenti in questa cifra.

In tutte e tre queste forme c'è la certezza di una totalità sistematica del sapere, la cui definitività è tale da farci scontrare con la solidità di un edificio che ammiriamo, ma che non ci offre alcuna ospitalità.

Per l'orientazione nel mondo valgono delle sistematiche *occasional*i che possono essere o degli ordinamenti esteriori tecnicamente comodi per lo studio di una materia, o delle sistematiche che, tratte dall'essenza delle cose come di volta in volta sono conosciute in base ad un'idea, offrono una ripartizione sempre superabile, dove però si giunge all'essenza della questione.

Da parte nostra dobbiamo apprendere i punti di vista sistematici là dove si mostrano. Il tentativo di limitarne il senso, di unificarli e di porli in relazione è di volta in volta un compito che prende le mosse dall'idea di sapere, se si vuol evitare di disperdere quest'ultimo nell'indifferenza di parti tra loro sconnesse. Nostro intento è di giungere ad una sistematica delle scienze in cui la conoscenza acquista consapevolezza di essere non una totalità in sé conclusa, ma un processo storico, il processo storico del conoscere.

153 *Le divisioni più originarie delle scienze.*

1. Il compito. Se credo nell'esserci di un unico mondo chiuso in se stesso, infinito, oggettivo, allora le scienze che si offrono per dominarlo possono essere articolate in base alla sua struttura. Con riferimento alle parti del mondo le scienze si dividono secondo gli *oggetti*. La ripartizione delle scienze trascura, per così dire, una carta del mondo in cui ogni scienza (e quindi ogni oggetto) ha il suo posto.

Se però mi si è dissolta l'unità del mondo, allora le scienze non mi si costituiscono più in ambiti oggettivamente delimitati, ma solo

in forme a priori date dalla coscienza in generale e che, svolte con tutta la necessaria perfezione formale in una costruzione di categorie e di procedimenti, compongono la totalità della conoscenza possibile. Le scienze si dividono allora secondo *i metodi*. La loro ripartizione svolge il programma dei metodi possibili attraverso cui si producono gli oggetti della conoscenza.

In entrambi i casi le scienze dipendono da un'*unità* saputa, quella di un oggetto del mondo o quella di una coscienza in generale.

Nonostante non si presenti mai davanti agli occhi l'idea dell'*unico mondo oggettivo*, in quanto ogni idea si riferisce solo a un mondo nel mondo, essa non è nulla. Infatti c'è solo un'unica realtà empirica in cui tutto può entrare in relazione con tutto e non vari mondi senza alcun contatto. Se ci fossero non potremmo assolutamente conoscerli, perché il nostro sapere è capace solo di unificare ciò con cui è entrato in contatto. È molto significativa l'esigenza dell'indagine empirica di disporsi a porre in relazione tra loro le cose all'apparenza più eterogenee. Ma questa possibilità illimitata si realizza non in virtù di un'idea sostanziale e feconda che concepisce la totalità come un unico mondo, ma di volta in volta mediante idee particolari. La ragione autentica per cui non si dà alcuna vera idea dell'unico mondo è nell'inconsistenza del mondo in sé. L'idea del tutto dovrebbe includere anche la libertà, l'esistenza e la trascendenza, e queste dimensioni non sono mai, come tali, oggetti nel mondo.

La *coscienza in generale* è un'*unità* realizzata dall'«io penso» che «deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni». Si tratta di un'*unità* nella struttura formale dell'oggettività in generale e della sua rete di relazioni. Non c'è alcuna via che da essa conduca alla molteplicità del sapere. Tutto quello che si potrebbe realizzare, ma che fino ad oggi non è ancora stato realizzato, sarebbe un sistema completo delle categorie e dei metodi. Questi potrebbero essere collezionati e ordinati, ma non dedotti, se non nel mito logico, che però ha solo una rilevanza simbolica e non possiede alcun valore nell'ambito dell'orientazione nel mondo. 154

L'orientazione nel mondo possiede quindi due punti di riferimento immaginari in direzioni differenti: il mondo unico pensato come oggetto, è l'unica coscienza in generale; quello senza consistenza in se stesso, questa come elemento formale senza contenuto reale. L'orientazione nel mondo non dipende da questi punti, ma tra essi si svolge, senza un contatto diretto, raccolta in se stessa come

una totalità indeterminata e pluridimensionale. Ogni conoscenza scientificamente vincolante rimane nel mezzo, non tende né alle origini ultime e assolute su cui riposa l'intera costruzione, né a ripercorrere la totalità in cui si compie, anche se solo idealmente, la costruzione.

A questo punto il *compito* di una ripartizione delle scienze è fin da principio *limitato*. Le scienze non sono un campo in cui ciascuna possiede il proprio posto nel tranquillo possesso dei suoi contenuti e nell'univocità delle sue relazioni. Le scienze, che sono poste di volta in volta una accanto all'altra, non formano nel loro insieme quell'unico e rotondo cosmo della conoscenza che sarebbe l'immagine sostitutiva del mondo unico. Tutte le scienze urtano in limiti in cui il ricercatore si rende conto che la propria scienza non può chiudersi in se stessa senza conoscere tutte le altre scienze che nel loro insieme formano un ambito concluso e sicuro in cui tutto il sapere può trovare la propria giustificazione, il proprio senso e il proprio fondamento.

Tracciare limiti rigorosi tra le scienze significa: o differenziare e ripartire gli oggetti secondo i rispettivi punti di vista, o eseguire separazioni metodiche e categoriali senza, per così dire, dividere il mondo, o, infine, partendo dal principio della conoscenza, concepirne tutte le possibilità nella loro ramificazione originaria.

La complessa relazione pluridimensionale e la reciproca implicanza di tutte le scienze reali fa sì che qualsiasi divisione figurata come principale possa passare a far parte di un'altra divisione che si presenti a sua volta come principale, o di una divisione che elevi a principio ciò che prima era suddivisione. Ad esempio, la divisione originaria dell'esserci spirituale in sfere, di cui una è la conoscenza scientifica come orientazione nel mondo, è a sua volta un principio per determinare, tra le scienze, il campo specifico delle scienze dello spirito.

Ciò che per noi non è una totalità non può, evidentemente, essere diviso. Per procedere a divisioni originarie è necessario conoscere la totalità. Il nostro processo conoscitivo, invece, tende a una totalità piuttosto che partire da essa. *Le divisioni più originarie* sono quindi per noi *le prime ramificazioni che ancora richiedono come presupposto l'idea indeterminata di una totalità*. In questo modo, la riflessione sulla sistematica delle scienze è sottoposta a una duplice tensione per cui, da un lato, è sospinta verso la stabilizzazione di una

totalità che si suppone conosciuta, dall'altro, verso la disintegrazione in una molteplicità sconnessa.

Il piano di ripartizione delle scienze non può che essere *occasionale* per il carattere inconcluso del mondo e dell'orientazione nel mondo, sia in relazione ai principi ultimi, sia in relazione alle possibilità specifiche. Esso cerca di comprendere le odierne divisioni fondamentali per custodire, nella divisione, quel residuo di coappartenenza al sapere che il sapere stesso, al suo inizio, non possedeva, e che anche quando sembra presente in tutta la sua evidenza, rischia sempre d'andare perduto. Questo piano è percepibile nel movimento storico dell'orientazione nel mondo fino ad oggi realizzata. L'ideale di una ripartizione delle scienze prevede che si stia di volta in volta, con *consapevolezza storica*, nelle posizioni originarie dell'orientazione nel mondo e che il senso dell'orientazione già raggiunta sia compreso nel suo complesso e non nella molteplicità delle determinazioni particolari.

2. *Scienza e dogmatica*. La conoscenza oggettivamente vincolante si oppone a una dogmatica che razionalizza il contenuto di una fede. Quella è orientazione nel mondo perché è una scienza valida per tutti, questa è una esplicitazione razionale delle potenze storiche della vita che hanno per fine se stesse. Alla domanda che chiede se è scienza tutto ciò che questa distinzione abbraccia, occorre rispondere che l'elemento comune della scienza, che si incontra sia qui sia altrove, è la presenza della razionalità vincolante nei presupposti che di volta in volta mutano, siano questi universalmente evidenti in se stessi o siano oggettivazioni di fedi storicamente determinate. Comune è anche la pretesa alla validità universale, quindi la forma metodica e sistematica che significa possibilità e disponibilità alla verifica e alla critica nella discussione. Senza alcun dubbio questi 156 due gruppi di scienze non realizzano alcuna unità oggettiva, al contrario le scienze dell'orientazione nel mondo, per il loro senso, devono essere radicalmente separate dalle dogmatiche. La loro compresenza nell'esistenza, oltre a farsi sentire nel cammino percorso dalle scienze, è in ogni caso un fatto reale che, attraverso le idee, sollecita ad un tempo l'indagine che orienta nel mondo e la propria autochiarificazione storica. La scienza o nasce dalla volontà pura che tende all'universalmente valido, di cui la matematica e le scienze esatte della natura sono l'esempio più perfetto, o dalla volontà che tende all'ap-

propriazione, alla vita nella lotta e all'azione, dall'amore e dall'odio che caratterizzano la situazione presente della propria esistenza, di cui ne è un esempio la storia che, come indagine e considerazione delle proprie grandi figure, esercita ad un tempo l'azione voluta sull'autocoscienza degli uomini. C'è sempre tra gli elementi efficaci delle scienze dello spirito la determinazione dei fatti e l'oggettività vincolante, mentre nelle scienze esatte c'è sempre un momento di rilevanza esistenziale nella tacita mitizzazione della natura o nella soddisfazione che produce la visione della necessità logica, oltre ad un rilassamento nell'abbandono all'inevitabile. Contro tutte le intenzioni c'è sempre, nelle scienze che orientano nel mondo, un minimo di fede che agisce con efficacia e che solo nella dogmatica può chiarirsi come senso della scienza. L'autoesplicazione della fede, invece, si lega, nelle sue riflessioni, a connessioni logicamente vincolanti, si realizza solo nella materia dell'orientazione nel mondo in cui interviene e di cui ha bisogno. Come il mondo non è un essere in sé concluso, così non lo è l'orientazione nel mondo nella successione delle scienze. Come la fede, quando la si comprende sostanzialmente, si oggettiva fin nelle sue radici in forme mondane, così, a questo materiale mondano è legata ogni dogmatica nel suo progresso. Si può cogliere la coappartenenza delle scienze, a prescindere dal loro proiettarsi oltre se stesse, quando le si scorgono nelle loro origini e nei loro limiti.

In tutte le scienze, le opere dello spirito si distinguono, anche in assenza di un criterio oggettivo, per il fatto che alcune nascono da interessi particolari e, talvolta, soprattutto da principio, da interessi ludici, come ad esempio nel gioco delle operazioni intellettuali o nella soluzione di qualsiasi problema irrisolto, altre invece sorgono, nelle situazioni-limite, dalla sostanza stessa della vita. Nelle scienze della natura questa differenza è meno chiara e la crisi della scienza si manifesta solo nelle discussioni di filosofia naturale, quando il discorso verte sui principi e sulle idee fondamentali, come, ad esempio, la questione della finitezza del mondo astronomico, i problemi del vitalismo, e quelli del rapporto tra anima e corpo. Perciò, mentre nelle scienze della natura c'è sempre un piano comune dove si realizza la reciproca comprensione nell'ambito delle finalità proposte, nelle scienze dello spirito si verifica una segreta lotta di visioni del mondo che si manifestano indirettamente, senza mai giungere ad una compiuta chiarezza.

La scienza che orienta nel mondo possiede la sua validità in ciò che è di volta in volta indagato e nella sua intenzione diretta, indipendentemente da quell'aspetto che costantemente la trascende e la sollecita e che, per sé, potrebbe essere razionalizzato in un pensiero dogmatico. Il limite della scienza come orientazione nel mondo è nell'annullamento dell'oggettività come possibilità di orientamento. Al di là di questo limite non c'è che la chiarificazione nell'oggettività che di volta in volta si dissolve. Questa chiarificazione, fissata in forma razionale ed esposta con affermazioni che rispondono alle esigenze del sapere oggettivo, nonostante siano superati i limiti dell'orientazione nel mondo, è dogmatica. La dogmatica, nella sua positività, è sempre storica, come tale non può mai disporre di una validità universale per tutti i tempi, ma, nella sua storicità, è, di volta in volta, sia in teologia, sia in filosofia, manifestazione dell'esistenza. In essa non si può giungere ad una conoscenza della realtà mediante l'indagine, ma solo ad una chiarificazione delle origini mediante formulazioni razionali e oggettività metaforiche. Se si confonde questa oggettività con l'essere sussistente, allora, con essa, si costruiscono edifici sistematici con le relative conseguenze, applicazioni, superamenti di contraddizioni e relazioni con il resto del sapere. Le dogmatiche, originariamente teologiche o filosofiche, nacquero dalla stessa radice; l'esistenza nel suo rapporto con la trascendenza. Ma solo la filosofia risale costantemente dalle cristallizzazioni, che essa stessa ha creato, alla propria origine per annullarne la dogmatica. Nelle sue forme razionali intende raggiungere solo la possibilità e non il sapere definitivo dell'essere che, per sua stessa natura, è limitato all'orientazione nel mondo. La filosofia non-dogmatica custodisce la realtà di questa possibilità non nel sapere, ma nell'esistenza da cui procede e a cui si rivolge.

La *dogmatica autentica* si dirige alla totalità dell'esserci e dell'esistenza con la sua trascendenza. In un senso relativo si dà il *nome di dogmatica* anche a particolari tratti di vita che tendono a fissazioni positive, per l'analogia della loro forma razionale, nonostante il loro contenuto deviato. Riscontriamo tali dogmatiche nelle sfere più eterogenee: nella dogmatica del diritto considerato come ordinamento dell'esserci statale e sociale, nelle regole del gioco nello sport, nelle norme che presiedono l'economia, in quelle di un linguaggio accademicamente regolato, nei tentativi di assumere come misura dell'arte l'esattezza o la classicità. 158

La dogmatica è dunque e dovunque il *limite* dell'indagine delle scienze dello spirito, come tale può assumere la forma di una costruzione mentale cristallizzata o quella di una originarietà filosoficamente libera. Essa è *oggetto* delle scienze dello spirito storicamente ripercorse fino alle loro origini, conosciute nel loro contenuto esteriore ed empiricamente osservate nella validità che un tempo possedevano. Ma il suo senso si manifesta solo quando è di nuovo penetrata in un modo originario, dal momento che la sua radice s'è smarrita in occasione della sua fissazione e della sua cristallizzazione. Pertanto, la dogmatica, come tale, non è mai parte delle scienze empiriche dello spirito, ma è o loro oggetto o loro limite. Chiarirne le possibilità è condizione della conoscenza scientifica dello spirito e del filosofare storicamente fondato.

La *logica* formale non appartiene né alla dogmatica assoluta, né a quella relativa. Infatti questa logica cerca di evitare ogni positività e ogni contenuto che le si dovesse aggiungere in forza del materiale e dell'esperienza conseguiti nelle scienze o nel filosofare. Per il suo senso essa è atemporale e vuota, ma se vuol rendere possibile un'immagine dogmatica del mondo, può oltrepassare i propri limiti e giungere ad una metafisica oggettiva che proponga un sistema del mondo come quello che per lungo tempo dominò dogmaticamente. Oggi realizziamo un'orientazione non dogmatica nel mondo perché siamo consapevoli che il suo orizzonte non si chiude, e che ciò da cui il suo esserci dipende: l'esistenza e la trascendenza, le è noto solo nella sua manifestazione che essa non può separare dal resto dell'oggettività.

Le scienze come orientazione nel mondo e la scienza come dogmatica sono dunque opposte per principio. La loro separazione, che peraltro è condizione per la purezza dell'orientazione nel mondo, non è mai *assoluta*, e può mantenersi nella sua chiarezza solo là dove entrambi i modi della conoscenza riflessiva sono presenti e noti. Ognuno di essi si chiarisce solo in contrapposizione con l'altro. La prima differenziazione fondamentale, in una divisione delle scienze dell'orientazione nel mondo, è dunque un'*esclusione* che, però, può essere solo relativa e mai definitiva.

3. Scienza particolare e scienza universale. Sulla base della coappartenenza e quindi dell'unicità di tutto il sapere, si fa strada l'idea indeterminata di una scienza unica e universale. Se mai una divisione fosse possibile, varrebbe quella che pre-

vede un'originaria ripartizione di questa scienza universale nella moltitudine delle scienze particolari e della loro confluenza in quella.

Ma ogni *autentico sapere* si presenta *sempre come un sapere particolare*. Chi sa realmente conosce e ha la possibilità di fare *qualcosa di specifico*. Con la *conoscenza* abbraccia ciò che ha visto, ha pensato e ha raggiunto in un determinato ambito; col *potere* dispone dei mezzi di comprensione, di applicazione e di progresso (ad esempio, attraverso la pratica della lingua, nell'abilità tecnica, nella capacità di percepire adeguatamente, di osservare e di utilizzare con sicurezza le complicate forme del pensiero). I risultati del sapere e del potere danno luogo ai corrispondenti *metodi specifici*. Questi hanno senz'altro la loro radice nella vita effettiva, ma in essa, nonostante tutta la loro particolare efficacia, fanno, in modo ancora asistematico e, in complesso, oscuro, ciò che solo le scienze svolgono metodicamente fino a raggiungere possibilità straordinarie. A questo proposito ci sono molti esempi: *leggere e intendere* diventa *filologia*, come comprensione critica di documenti linguistici, infatti avere a che fare con libri da consultare e su cui intrattenersi fino alla sicura comprensione di ogni parola e della struttura letteraria nel suo complesso, in principio è qualcosa di ovvio, qualcosa che tutti fanno, ma solo nello svolgimento consapevole e metodico si giunge a penetrare nell'opera linguistica che, in una prossimità più immediata e dopo aver dissipato le opinioni approssimative, mostra in forma pregnante le cose stesse. In ogni situazione in cui si deve stabilire qualcosa che è accaduto, soprattutto nei processi giudiziari, *l'interrogazione dei testi*, sciolta da ogni forma limitativa, è divenuta metodo delle *scienze della storia*. Chi interrogare, che cosa chiedere, che valore dare alla risposta, come questa può diventare motivo di nuove domande, sono cose che, con un po' di abilità e un po' di fortuna, si possono cogliere con un discreto successo in ogni singola situazione concreta, ma solo con l'esercizio e con la coscienza critica sono elevate a condizioni di metodo. *Fissare le intenzioni volitive, le loro manifestazioni e i fatti nei rapporti umani* tra gli uomini e con le cose è una costruzione interpretativa il cui genere, dovunque gli uomini concertino azioni tra loro, determina decisamente la realtà, ma solo nella *costruzione giuridica delle cose* diventa un pensiero chiarificatore e al tempo stesso semplificante, nonostante questa chiarezza sia a sua volta complessa, un pensiero che, partendo dalla realtà delle cose umane, in un certo senso sembra produrle di nuovo. *Contare e calcolare*, misurare e

comparare sono l'origine del pensiero *matematico* che, unito all'osservazione, diventa la fonte della *scienza esatta e sperimentale della natura*. La *visione* immediata delle cose nelle loro forme si svolge in modo autentico solo nel metodo *morfologico*, sia nella morfologia dei minerali, delle piante e degli animali, sia nell'analisi dell'aspetto visibile delle opere d'arte. In tutti questi esempi i metodi della conoscenza ci rendono consapevoli del fatto che nulla si mostra all'uomo in un primo sguardo, ma solo i metodi permettono di conoscere ciò che, grazie ad essi, viene alla luce, non perché lo producono, ma perché lo scoprono. Ogni metodo autentico, quando lo si apprende per la prima volta e lo si applica, genera un entusiasmo superiore a qualsiasi sapere particolare. Il metodo è come la chiave che consente di aprire le porte delle infinite e ancora occulte possibilità del sapere. In tutti i metodi c'è qualcosa di affine, per cui, per quanto siano eterogenei, si illuminano reciprocamente. È noto come al seminario del filologo Ritschl giungessero medici e scienziati della natura « per apprendere metodi ». Se per metodo non si intende il mero gioco del pensiero formale, c'è sempre nel suo contenuto qualcosa di affascinante che attira dovunque un metodo è decisamente realizzato.

Ma il metodo, da solo, non costituisce alcuna scienza. Le singole scienze si costituiscono attraverso l'*idea* che, nello sviluppo della scienza, si manifesta indirettamente *come un'oggettività indeterminabile*. Essa è l'analogo del mondo, non perché procede dal mondo, ma perché si produce come un mondo nel mondo. L'*idea* dà sistematica alla scienza da cui riceve il proprio contenuto. Quest'ultima possiede la *realtà* attraverso il metodo che, come uno *strumento* specifico, le fa affluire, in prossimità delle cose, le fonti dello scibile. Possiede inoltre un'*articolazione* attraverso il pensiero categoriale che le consente di *differenziarsi* dalle altre scienze e di svilupparsi nel proprio ambito. Infine, per mezzo dell'*idea*, è *mossa* da un *interesse esistenziale* che, nel conosciuto, si avvicina all'essere della trascendenza.

161 Quasi tutte le scienze particolari furono considerate in qualche occasione scienza *universale*. La giurisprudenza fu chiamata scienza di tutte le cose umane e divine. La matematica pretese di essere « *mathesis universalis* ». La scienza della natura si ritenne l'unica conoscenza reale in grado di accedere alla totalità dell'essere. La filologia, come comprensione del compreso, pretese di dominare tutto il mondo quando si paralizzò la comprensione originaria e creativa.

Le scienze particolari si assolutizzarono in tal modo per un *impulso filosofico*. Prima di arrendersi alla vera scientificità, si ritenne possibile un sapere della totalità e si tentò di realizzarlo in questa scienza. L'impulso non voleva costruire ambiti particolari, ma, come concreta filosofia, voleva essere scienza universale della totalità dell'essere.

Ma questo è *impossibile*. I metodi che si chiariscono scientificamente restano tra loro distinti. Anche quando sono verificati con chiarezza e con esito positivo, rimangono specifici e commisurati ai loro oggetti, al punto che se venissero trasferiti ad altri oggetti si rivelerebbero equivoci e inefficaci. *Non c'è alcun metodo universale per una conoscenza sostanziale*. L'errore di questa assolutizzazione lo si riconosce dove i metodi si incontrano e si differenziano. Inoltre, ogni scienza che vuol afferrare la totalità, se non è proprio nulla, è comunque *solo una conoscenza particolare nel mondo*. Infine, i *limiti dell'orientazione nel mondo* sono un'indicazione negativa dell'impossibilità della scienza universale, mentre la chiarificazione dell'esistenza e il trascendere metafisico ne sono la conferma positiva. Attraverso il sapere logicamente vincolante l'impossibilità diventa oggettivamente probabile, mentre attraverso l'appello all'esistenza diventa una certezza della libertà. La chiarezza del sapere scientifico *esclude la scienza universale* per realizzarsi, come scienza, sempre nel particolare. *Ci sono solo scienze particolari*.

Ciò nonostante, il problema della scienza universale si ripropone sempre. Se non c'è alcuna scienza universale, può esserci, nelle potenti *motivazioni* che conducono a questo errore, *qualcosa di vero* che è da verificare senza incorrere nella deviazione della scienza universale.

C'è innanzitutto qualcosa che spinge le scienze ad una *relazione reciproca*, impedendo ad esse di porsi come un insieme arbitrario senza alcun richiamo tra le rispettive parti. Se per noi l'unità del sapere può essere essenzialmente solo nella trascendenza, e nell'orientazione nel mondo solo come non-sapere, allora non c'è dubbio che questa unità appare nell'universale relazionabilità dello scibile. Fare di questa relazione l'oggetto di una scienza universale sarebbe un tentativo inutile in cui si perderebbe non solo la sostanza di ciò che è relazionato, ma anche il valore di quella particolare inquietudine che, nelle scienze, spinge verso l'unità. Non è possibile fare della *totalità* l'oggetto di una nuova scienza posta al termine delle singole

scienze. Essa è *nelle* scienze particolari che reciprocamente si richiamano e si implicano e, in questo interscambio, modificano il loro fondamento specifico.

Ci sono poi, di fatto, *gli ambiti dell'esserci in cui è possibile la relazione universale*. Le scienze, che concepiscono l'esserci, nella misura in cui questo sta in detti ambiti, si costituiscono universalmente in un senso che non è quello dell'unica scienza universale, ma quello di una *molteplicità di scienze universali*. Sono ambiti dell'esserci le forme della *pensabilità in generale* che, per la nostra coscienza, sono le condizioni di tutta l'oggettività, e di cui la *logica* se ne propone l'accertamento. Nell'esserci esterno c'è la *spazialità* che per noi costituisce l'unico mondo in cui è possibile passare da un luogo all'altro e in cui ogni luogo è unico, per cui ogni esserci dipende, quanto al suo modo d'apparire, dalla situazione e dalla forma spaziale. Dalla struttura astronomica del mondo *alla geografia* dell'esserci umano detta spazialità è concepita come realtà del tutto. Infine *l'esserci umano* è l'unico fenomeno in cui ciò che è, è per noi. Quanto conosciamo della natura è oggetto del sapere che, come sapere, non può che essere realtà psichica a sua volta determinata da condizioni sociologiche e storiche. L'anima dell'uomo è dunque, per così dire, tutto; *la psicologia e la sociologia*, approfondendone la conoscenza, cercano di impadronirsene.

Le scienze derivate dall'universale relazionabilità degli ambiti e che ad essa si riferiscono come al loro oggetto presentano una problematicità fuori dall'ordinario. Mentre la matematica, la fisica e la biologia sono vere scienze che, senza esitazione, si sviluppano metodicamente sulla base di una chiara e richiesta cooperazione, la *logica*, la *geografia*, la *psicologia* e la *sociologia* hanno in comune qualcosa che le distingue dalle altre scienze. In esse solo artificialmente è possibile costruire uno sviluppo metodico che si snodi per generazioni, perché nel mondo esse compaiono come prestazioni individuali e quindi come qualcosa che è di volta in volta concluso. Non c'è quell'autentico impulso stimolante che è tipico dell'indagine scientifica che procede metodicamente nella mutua comprensione e collaborazione di quanti servono questa scienza applicandosi a un insieme di contenuti da tramandare, ma c'è al massimo, qua e là, un'attività sporadica, una raccolta di materiale, una dispersione discorsiva. Esse avvengono per le loro grandiose realizzazioni particolari, ma insieme deludono per la loro indefinita nullità. Affascinano per il loro carattere uni-

versale che induce a credere di poter attingere in esse quelle conoscenze ultime da cui tutto sembra dipendere e poi deludono col loro risolversi in banalità. Sembrano desumere il loro materiale da tutte le altre scienze, mentre ciò che con esse di fatto si indaga è qualcosa di particolare e dispersivo e non il fondamento dell'unità della loro scienza. Dove non sono filosofia, esse sono dei semplici aggregati a cui manca una sistemazione in grado di strutturarle realmente. I manuali che le esprimono non possono riassumerne l'ambito mediante un'adeguata esposizione dei loro risultati, come invece possono fare i manuali delle scienze speciali. Poiché è universale l'ambito in cui vedono tutto, esse fanno di tutto un oggetto loro proprio. Ora non c'è un oggetto universale, però in qualche modo è possibile attrarre tutto nel proprio ambito.

4. Scienze della realtà e scienze costruttive. La scienza ha a che fare con la realtà. Come conoscenza del reale è un sapere di condizione irreali. Il reale comprensibile, cioè lo spirito, è di volta in volta compreso attraverso un'evidente costruzione il cui senso è in sé ancora irreali; il reale incomprensibile, cioè la natura, è chiarito con l'aiuto di costruzioni matematiche che, come tali, si riferiscono a oggetti ancora irreali. Il senso irreali e l'oggetto matematico rispetto alla realtà sono solo delle possibilità la cui chiara presenza è il presupposto di un'autentica conoscenza del reale. Questi oggetti irreali non sono arbitrari anche se il loro numero è indefinito. Sono figure costruttive, non fantasie gratuite, essi infatti rinviano, sulla base di presupposti ammissibili, ad una struttura necessaria. Si possono scoprire nella loro specifica evidenza e, una volta scoperti, risplendono come strutture per nulla evidenti, infatti non si possono accertare mediante un'esperienza del reale, ma solo eseguendone la costruzione. La psicologia comprensiva, le costruzioni di senso, le tipologie non hanno infatti il significato di scienze in sé 164 fondate, ma solo quello di progetti particolari che si riferiscono ai tentativi di conoscere la realtà. La fecondità nelle applicazioni è la misura del loro valore.

Solo la *matematica*, come scienza autonoma di oggetti ideali, separata nella sua purezza da tutta la realtà, s'è sviluppata in piena libertà e autonomia. La matematica è qualcosa di unico, un enigma tra le scienze. Come è poco comprensibile che fra tutti gli elementi solo il carbonio sia l'unico idoneo a presiedere tutte le combinazioni

organiche, e quindi tutta la vita, così è altrettanto poco comprensibile che tra tutte le categorie solo la quantità offra la materia per una scienza tanto ramificata e singolare da essere considerata ininterrottamente nei millenni come l'unica scienza indiscutibile. A dire il vero è dubbio che questa categoria della quantità sia la sola decisiva; anche in matematica s'è parlato di crisi dei fondamenti, con ciò non si è inteso attaccarne la realtà o renderne precaria la verità, ma solo mettere in questione il genere della sua verità e la forma della sua realtà.

La matematica è il modello originario del sapere logicamente vincolante. La sua trasparenza è superiore a quella di tutte le altre conoscenze, perché, nell'esecuzione attiva di quelle operazioni la cui realizzazione è condizionata da questa trasparenza, essa si fonda totalmente sulla propria costruzione, ed è fuori dubbio che io comprendo completamente solo ciò che io stesso faccio. Nel suo incedere è sorprendente e mai triviale. Ha sedotto gli uomini più eminenti, però paga la sua inaccessibile altezza con una completa mancanza di contenuto. Quando la filosofia volle assumere essa stessa le forme del sapere vincolante si sentì in tutto affine alla matematica. Allora tentò o di matematizzarsi o di trascurare la dimensione matematica ritenendo di superarla in certezza perché, a suo giudizio, essa non era se non la prima concretizzazione emanata da quel fondo originario, da cui poi sorse la filosofia. Ma là dove si concepisce la filosofia nella sua funzione essenziale, essa diventa l'opposto della matematica che, dal punto di vista esistenziale è, tra le scienze, la meno importante. Per questa ragione solo in essa l'uomo compie le sue più grandi scoperte in quella prima giovinezza che precede il vero e proprio ingresso nell'esperienza dell'esserci e nella coscienza dell'esistenza possibile. La matematica non è nemica del filosofare, ma lo contrasta e, per questa ragione, è ad esso connessa.

165 5. Divisioni e implicanze delle scienze. La coappartenenza di tutto il sapere, di cui ne ignoriamo l'origine ultima da cui solamente sarebbe possibile partire per cercare il sapere in quanto sapere, si manifesta nelle scienze particolari nella riconnessione di tutte le forme dell'oggettività dopo la loro separazione. Anzi, proprio la chiarezza della loro separazione dimostra l'inevitabilità del loro legame, così almeno risulta in ciascuna delle tre divisioni originarie.

L'indissolubile connessione in cui si trova la conoscenza della realtà con la conoscenza delle possibilità irreali, ma evidenti, ne è il segno più visibile. La tendenza delle scienze particolari verso la scienza universale vi allude come alla causa primordiale. La dogmatica, esclusa quando si pone come fissazione oggettiva, è appresa come oggetto d'indagine e fatta propria come origine. Da ultimo, ogni conoscenza scientifica, essendo una reale attività storica, è a sua volta un ambito dello spirito intelligibile e, nella storia della scienza e della filosofia, un oggetto di indagine empirica, mentre nell'analisi logica è un oggetto dell'autochiarificazione dello spirito. In queste molteplici maniere di nuovo si riconnette ciò che nel conoscere si scinde, senza, per questo, manifestare una totalità.

Principi di un'articolazione della realtà.

1. *Natura e spirito.* Nel mondo la realtà mi si presenta nella polarità di natura e spirito. Come natura la realtà è impenetrabile, è l'assolutamente altro ed estraneo; come spirito è accessibile dal di dentro, in cui io sono, per me stesso, come un'altro me stesso a cui mi rapporto. *L'esserci della natura* è nel suo semplice essere-oggetto per me, il cui in-sé mi è sempre inaccessibile. *L'esserci dello spirito* è nelle intenzioni oggettive del soggetto che io intendo e con cui mi oggettivo in modo che l'essere-oggetto e l'essere-in-sé dello spirito rimangano accessibili e reciprocamente relazionabili, nel senso che ad un essere-oggetto nell'indagine che orienta nel mondo corrisponde il suo essere-in-sé attraverso me stesso nel mio reale divenire. L'esserci della natura lo *concepisco* mediante chiarificazioni causali che mi consentono di atteggiarmi in essa come se la potessi *produrre*, mentre in realtà la posso solo *manipolare* di volta in volta *dall'esterno*. L'esserci 166 dello spirito, con cui mi incontro storicamente, lo *comprendo* in quella modalità che mi consente, nell'appropriazione o nel rifiuto, di *giungere a me stesso* e, sospinto dall'idea appropriata, di *prender parte* a ciò che mi si presenta. Nella natura conosco qualcosa di estraneo che *non esiste per sé*, nello spirito qualcosa di affine che è *da me conosciuto come a sua volta conoscente*. Per la conoscenza della natura l'idea è in me come soggetto conoscente, mentre nella natura ci sono solo quei correlati inconcepibili che, sotto la guida delle idee, ne consentono la progressiva conoscenza. Per la conoscenza

dello spirito, l'idea, come potenza spirituale a cui partecipo nel conoscere, è nel conosciuto stesso, ed io la posso trasformare significativamente lungo il cammino della conoscenza.

2. **Limiti dell'inaccessibile.** Poiché l'orientazione del mondo non ha nulla a che fare con l'essere-in-sé vediamo che incontra inevitabilmente dei limiti quando si imbatte nella natura e nello spirito. La *conoscenza della natura* si coglie di fronte a un indefinito che non riesce a dominare. Per essa l'impenetrabile e il caotico possono assumere solo statisticamente le sembianze di un ordine conforme a regole, per cui ciò che dimora nell'indefinito e nel caso le rimane enigmatico. La *scienza dello spirito* incontra il proprio limite nell'inintelligibile che, per il suo carattere esclusivamente storico, si sottrae all'oggettivazione, ma, oltrepassando tutto ciò che è accessibile all'orientazione nel mondo, anch'io sono nella libertà e nella comunicazione. Né l'indefinito né l'esistenza rientrano in ciò che è indagabile e conoscibile. Tutto il sapere oggettivo si realizza nel superamento o nell'eliminazione dell'indefinito e nell'esclusione dell'esistenza. Nel primo caso si procede per passi metodici che si riferiscono di volta in volta a un oggetto determinato e delimitato, nel secondo caso si procede con la repressione di quegli impulsi che disturberebbero l'oggettività in quanto universalità e universale validità. Questa autolimitazione metodica risponde all'esigenza di considerare le cose come tali, astenendosi da ogni valorizzazione e valutazione.

I limiti dell'orientazione nel mondo significano che ciò che in essa è conosciuto non sussiste in se stesso. La *natura* nella sua realtà è sempre di più di ciò che conosciamo, c'è in essa un fondo oscuro in cui la conoscenza, in un certo senso, penetra con la sua luce senza poter gettare il suo raggio luminoso su alcun oggetto; questa insondabilità incomprendibile non può essere significativamente problematizzata; a secondo della situazione, suscita timore o infondata fiducia.

¹⁶⁷ La *vita dello spirito* si fonda solo sull'esistenza che, anche per la scienza dello spirito, è oggettivamente inconoscibile; lo spirito può senz'altro sciogliersi dal suo fondo oscuro e liberarsi alla chiarezza della luce, può tradursi in un vuoto meccanismo di movimenti completamente comprensibili, può esprimersi in esattezze, in regole e maniere. Per la conoscenza della natura e dello spirito l'inconoscibile è il magnete che attrae tutti gli sforzi protesi a penetrare il conoscibile. Ma mentre al limite della conoscenza della natura si apre

l'abisso dell'assolutamente inconcepibile, al limite delle scienze dello spirito si realizza la comunicazione tra esistenza ed esistenza che è poi ciò che dà impulso a quelle scienze.

3. **La quadruplica realtà.** La semplice contrapposizione di natura e spirito non è sufficiente per cogliere l'articolazione della realtà che è molto più complessa. È un'articolazione che si può solo *trovare*, non dedurre. Occorre domandarsi dove sono nella realtà le fratture più profonde, quelle che s'è sempre cercato di suturare e che sempre si sono riaperte in modo sempre più originario. Queste fratture sono quelle che non consentono di ridurre le realtà ad un principio unico e di dedurre la conoscenza dall'idea di una teoria onni-comprendiva; nello stesso tempo, però, esse limitano quei mondi a un mondo che sembra possibile comprendere mediante metodi e categorie conformi. Poiché, nonostante le lunghe riflessioni, a tutt'oggi queste fratture non sono ancora universalmente riconosciute, ne tanto meno compiutamente chiarite dal punto di vista oggettivo, non è possibile sbizzarne uno schema se non nell'ambito di una già raggiunta orientazione nel mondo; lo schema, inoltre, non costituisce una visione definitiva di qualcosa che sussiste per sempre.

La realtà che diviene oggetto dell'orientazione nel mondo, è quadruplica. *Materia, vita, anima e spirito* sono le forme eterogenee dell'oggettività reale. Come tali non sono in sé oggetti, ma mondi nel mondo, ognuno dei quali realizza in sé un'interna coerenza. La tendenza volta ad eliminare le fratture e ad assumere una di queste realtà come quella autentica, rispetto alla quale le altre sono irreali o nient'altro che suo prodotto e sua combinazione, naufraga nella realtà stessa.

La *materia* è la natura morta che può essere compresa solo *quantitativamente*. L'ordine dei suoi processi è concepibile matematicamente in *meccanismi* che possono essere *rappresentazioni di modelli* meccanici o *strutture di campo*. È oggettivamente reale ciò che è *misurabile*. La realtà morta è sottoposta, nella sua rapida *disintegrazione*, a leggi esterne.

La *vita* è una totalità che continua a trasformarsi, che nasce e che 168 muore. Per ciò che ha di analogo alla materia è costitutivamente sottoposta a processi fisico-chimici. All'ordine matematicamente concepito corrisponde *la totalità formata e formatrice dell'esserci che si conserva per sé*. Come realtà sussiste oggettivamente attraverso i *criteri*

vitali dell'automobilità, del metabolismo, dello sviluppo e della moltiplicazione. L'esserci vivente è un essere completo che si sviluppa in rapporto al suo ambiente, seguendo leggi proprie.

L'anima, come *esperienza vissuta* dell'esserci, è *interiorità* o coscienza. Analogamente alla materia, è ordinata nella totalità soggettiva dell'esserci come *soddisfazione e insoddisfazione in tensioni e distensioni*. L'anima ha la sua realtà oggettiva nell'*espressione*. L'esserci dell'anima, come sentimento d'esserci, porta il suo *mondo circostante* alla coscienza di un'interiorità.

Lo spirito è il *pensiero e il progetto oggettivo* e cosciente di se medesimo. In analogia alla materia, è rintracciabile in atti isolati, dispersi e senza relazione tra loro; in se stesso lo spirito è ordinato solo dalle *idee*, la sua realtà si oggettiva nella *comunicazione* che si esprime attraverso il linguaggio, le opere e i fatti. L'esserci spirituale si trova in un *mondo* che lo produce.

Ognuna di queste realtà *presuppone* la precedente. Tutto ciò che è nello spazio e nel tempo è materia, solo alcuni oggetti sono vita, di questi alcuni sono accessibili perché si esprimono come anima, e di questi ancora alcuni consentono, attraverso la partecipazione, di entrare in un rapporto di comunicazione spirituale. Nessuno spirito è reale senz'anima, nessun'anima senza vita, nessuna vita senza materia.

Anche la conoscenza di ciascuna di queste realtà *presuppone*, di conseguenza, a secondo dell'oggetto e in misura variabile, la *conoscenza* della precedente. Ciò non significa che la precedente sia più comprensiva e quindi includa la conoscenza della successiva. Al contrario, ciascuna possiede la propria origine sia in ordine alla realtà che in ordine alla conoscenza.

4. *Le tre fratture*. La frattura che esiste tra due realtà tra loro prossime è ogni volta differente e specifica. Non si tratta di un progresso graduale che avviene attraverso una serie di gradi intermedi, ma del chiarificarsi di una dimensione totalmente nuova. Le realtà a cui di volta in volta si perviene non hanno lo stesso senso. Nell'orientazione nel mondo l'unico elemento che le accomuna è il loro essere nello spazio e nel tempo, mentre la loro oggettività come misurabilità, come vita, come espressione e come comunicazione è originaria e non la si può dedurre da alcuna combinazione, ne da alcuna evoluzione per lenta che sia.

La frattura che esiste *tra la materia e la vita* si manifesta nella differenza tra gli oggetti afferrabili nello spazio. L'organismo, come oggetto reificato, include la materia e, dal punto di vista della realtà materiale, è materia di forma particolare. La frattura è assoluta. Nella sua propria realtà e nella sua indeducibilità, la vita è negata a chi non vede altre realtà se non quella dell'oggettività fisico-chimica che compone la materia di tutto ciò che accade. Per costui c'è solo la situazione dell'attuale conoscenza che ancora non consente di derivare la vita dal materiale inorganico e di risolvere senza residui i processi vitali in quelli fisico-chimici. Perché, si domanda, non dovrebbe essere possibile raggiungere lo stesso risultato che si raggiunge nella costruzione artificiale dei prodotti chimici che nella natura si formano attraverso gli organismi? Chi ha visto almeno una volta la vita come vita non può non essersi accorto che non è una realtà nello stesso senso in cui lo è la materia, ma è una realtà particolare. La tesi dell'organizzazione originaria, come presupposto di tutto il vivente, la si intende da sé, senza bisogno di dedurla da qualcos'altro. Il compito dell'indagine è di penetrare in questo presupposto, non di passarvi sopra.

La frattura *tra vita e anima* lascia alle spalle la dimensione spaziale. Nella misura in cui in tutto l'esserci non siamo in grado di prescindere dallo spazio, si può senz'altro dire con pieno diritto che ci sono solo due realtà: il mondo inorganico e quello organico. Infatti, dal punto di vista spaziale, la vita, l'anima e lo spirito sono, come realtà, tutt'uno. È comprensibile che la vita e l'anima siano state per molto tempo identificate, infatti l'organizzazione con la serie delle sue forme soggettive dell'esserci interiore, nel loro parallelismo, possono sembrare sul principio la stessa cosa. Il salto è tra la realtà oggettiva ed esterna dell'organizzazione vivente e l'interiorità della *coscienza* consapevole delle proprie esperienze vissute. L'esserci come vita e l'esserci come coscienza non sono deducibili l'uno dall'altro.

La frattura *tra l'anima e lo spirito* è quella tra la coscienza che vive la propria esperienza e la coscienza intenzionale che è rivolta ad oggetti e che, attraverso il linguaggio, è nella *continuità di un pensiero articolato* e legata all'*autocoscienza*. Anche l'indeterminato, essendo una rappresentazione che sfugge ad ogni concetto e riflessione, appartiene già all'anima cosciente.

Per cogliere la frattura tra anima e spirito è necessario ricorrere a 170 considerazioni che si esprimono per contrasti. Come esperienza vis-

suta, l'anima è sensazione, sentimento, impulso, desiderio; come libera realizzazione in base a progetti e piani, lo spirito è *intelletto* e *volontà*. Come l'anima, in quanto realtà, possiede un'unità originaria che sostiene e realizza l'esserci, così lo spirito, come sostanza che crea la propria unità, possiede le *idee* la cui realtà è nell'ambito dell'intelletto e della volontà, senza essere già intelletto e volontà.

L'anima c'è anche nell'individuo pensato nel suo isolamento senza alcun riferimento alla storicità, lo spirito c'è solo nell'individuo che vive *nella società e nella storia*. L'anima si può pensare come credibile, lo spirito, in quanto procede dalla *tradizione*, lo si può pensare solo nel processo storico in cui si produce. È vero che lo spirito, come l'anima, è reale solo negli individui, ma solo se questi *documentano* il loro *sensu* in figure oggettive che possiedono una portata universale. Lo spirito, come soggettività dell'individuo, c'è solo nella partecipazione ad uno spirito oggettivo che il singolo non può produrre, ma a cui può partecipare come membro della connessione originaria dello spirito oggettivo. Come essere spirituale vengo richiamato da esso come da qualcosa di generale che di volta in volta possiede la sua unità nelle *idee che mi giungono storicamente*. Paragonata con lo spirito, la realtà dell'anima è come la natura che è sottomessa a leggi storiche e atemporali. In compenso l'anima è capace di accogliere contenuti e, come substrato dello spirito, è capace di realizzarlo.

Per comprendere la frattura che esiste tra l'anima e lo spirito occorre una precisa distinzione tra l'*espressione* in senso stretto e la *comunicazione*. Entrambe hanno riferimenti corporei, visivi, auditivi, sono la realtà empirica dell'anima e dello spirito. Ma mentre l'espressione dell'anima non è né pensata né voluta, ma semplicemente c'è, lo spirito è da interrogare e dà risposte. L'anima entra in comunicazione solo in sentimenti diretti e indeterminati come la simpatia e l'antipatia e senza una coscienza di sé; lo spirito si partecipa nella comunicazione di qualcosa di generale e di oggettivo^a. È fuori dub-

^a. La comunicazione dell'*esistenza*, invece, non è né animistico-naturale né universalistico-spirituale, ma è, tra le due, una chiarificazione originaria nella presente coesistenza. A questo punto l'anima non è più passiva, ma, afferrata dall'esistenza, è da questa liberamente assunta e formata. La storicità dello spirito non è più oggettiva e generale, ma è reale come esistenza che, in sé stessa e con l'altra esistenza, rimane fondo oscuro che soverchia ogni chiarezza, e si oggettiva solo nella manifestazione dello spirito.

bio che in ogni comunicazione c'è anche l'espressione, perché lo spirito è reale solo nell'anima, ma l'espressione non è ancora comunicazione. L'espressione è inconscia, e come tale non ha alcuna intenzionalità. Si può pensare che per essa lo spirito sia addirittura qualcosa di secondario, allora l'espressione può essere una deliberata e inautentica apparizione dell'anima attraverso lo spirito. Quando invece l'espressione è penetrata dal pensiero spirituale, allora evidenzia una realtà dell'anima che è possibile solo attraverso la spiritualità; questa volta, come fondamento e risultato della chiarezza spirituale, è di una ricchezza infinita. 171

5. *Frattura e passaggio.* I limiti oggettivi del reale sono acuti e netti tra la materia morta e la vita, le fratture successive sono ingannevolmente mascherate. Ci sono dei limiti oggettivi ma ammorbiditi là dove non si sa se con la vita c'è già l'anima e se con questa c'è già lo spirito. Se, ad esempio, si vede la vita nell'organizzazione corporea delle piante, vita e anima negli animali, vita, anima e spirito negli uomini, allora c'è da osservare che le fratture che si suppongono radicali nella realtà indagabile sembrano assumere l'aspetto di passaggi. Il *limite d'espressione dell'animato*, rispetto alla vita pura e semplice, non è determinabile con un criterio rigorosamente oggettivo. Se c'è già una gran distanza tra l'uomo e il cane che, timoroso e quasi consapevole della sua colpa, si avvicina al suo padrone che lo vuol punire, questa distanza si ripropone in termini infinitamente più grandi tra il cane e il verme che si rivolta, e tra questo e il vivente, il cui movimento non è già più percepibile come espressione. Nel regno animale l'indagine oggettiva, non potendo comprendere l'espressione dell'animato, deve limitarsi a descriverne la condotta, senza poter interrogare, affermare e negare la corrispondente interiorità. Con l'indagine, infatti non si può accertare in assoluto se ogni vita ha o meno un'interiorità animica. In ogni caso c'è una frattura tra l'esserci biologico esteriormente comprensibile e questa interiorità.

Il *limite dell'esserci spirituale* coincide con la frattura tra l'uomo e l'animale. Per l'indagine oggettiva, le prestazioni intelligenti dello scimpanzè, che si manifestano nell'intuizione, nell'invenzione, nella differenza che denota ciò che si consegue per disposizione individuale e nella possibilità di imitare ciò che altri individui hanno trovato, sembrano un passaggio dall'esserci puramente animato all'attività

172 spirituale. In verità si tratta solo di un primo, fuggevole e momentaneo barlume di atti combinati a cui manca la continuità attraverso il linguaggio e lo sviluppo del pensiero, ma per l'osservazione c'è già qui una straordinaria distanza dal mero esserci animale e un tale avvicinamento all'uomo da far pensare a un passaggio.

È comunque impossibile pensare realmente a un *passaggio*. Solitamente si maschera la frattura con discorsi che consentono di inserire termini intermedi in un lento processo in cui, partendo dalla vita pura e semplice, si dovrebbe giungere allo spirito per una derivazione naturale, come naturale è la derivazione corporea dell'uomo dall'animale. In questo processo si prescinde da ogni radicale novità e si riconducono tutti i tratti originali all'aspetto fisico. Lungo questa via è impossibile concepire una frattura.

L'idea della derivazione, nella sua forma più generale, è qualcosa di ovvio *per l'indagine che orienta nel mondo*, ma è un'*antinomia* rispetto alla coscienza dello spirito inteso come il *campo dell'identità originaria*. Mentre l'indagine cerca i passaggi e trova una quantità di sorprendenti relazioni formali, anche se poi si inganna facilmente quando crede di sapere di più di quanto i fatti consentono di dire, l'esser-se-stesso deve insistere sulla realtà della frattura, e questo non solo in base all'intuizione oggettiva; già come anima l'uomo sa che, nell'ambito della realtà spirituale, c'è un abisso tra sé e l'animale, è già nella sua corporeità è consapevole della frattura che solo un nebuloso sentimento naturale dell'unità di tutto il vivente può velare. Non è possibile prestare al mondo animale l'anima e il corpo dell'uomo come se già vi ci fossero con la sola differenza della forma. La falsa prossimità dell'animale vivente è di solito espressione di tradimento o di disperazione nell'uomo, a meno che non sia quell'atteggiamento autentico verso l'essere naturale per il quale anche l'esserci irrazionale è in un certo senso oggetto d'amore e di paura e, come tale, linguaggio di un essere che si può leggere solo nel trascendere.

Per ricondurre tutto ad unità non valgono, per l'indagine che orienta nel mondo, i passaggi che non si fondano su alcuna vera conoscenza, ma solo le *relazioni tra le sfere della realtà*. Mentre ogni sfera successiva ha sempre l'antecedente come condizione del proprio esserci, i suoi risultati possono continuare a sussistere anche nei modi d'esserci della sfera precedente. Così ci sono prodotti della vita organica che persistono come strati geologici morti. Ci sono processi

dell'anima che lasciano residui corporei quali, ad esempio, quelli che riscontra il neurologo. Ci sono conquiste spirituali che persistono nelle forme che sono proprie dell'anima, per cui si traduce in abitudine inconscia ciò che per la prima volta si realizzò nella chiarezza della coscienza spirituale, come, ad esempio, la libertà che si trasforma nell'agire istintivo dell'anima. Lo spirito allora diventa anima, l'anima vita organica, e quest'ultima materia morta. Ma in ogni istante lo spirito è reale solo nell'anima, l'anima solo nella vita, la vita solo attraverso la materia. 173

La conoscenza della realtà antecedente può dunque *anticipare* la successiva. Questo procedimento non riduce la chiarezza, ad esempio, nell'indagine delle materie morte che sono prodotte dalla vita, nell'indagine della storia della terra per la quale la vita è un fattore causale determinante, perché qui s'è chiarito, anche se solo nell'ultimo secolo, il limite tra il morto e il vivente. Come l'indagine biologica, nello studio del comportamento animale, si incontra con la psicologia, così la patologia somatica scorge nei fattori dell'anima le cause della malattia e, così procedendo, le discipline cadono in un'inevitabile mancanza di chiarezza. Lo studio empirico dell'anima, come psicologia dell'uomo, non può fare a meno di anticipare in larga misura la vita spirituale, ma allora lo spirito non è più considerato in se stesso, ma nelle sue forme psichiche, non più nella sua libertà, ma nella sua subordinazione all'anima.

6. Negazione, assolutizzazione e semplificazione di queste realtà. C'è la *tendenza a considerare lo spirito come qualcosa di irreal*e, che inerisce al reale conferendogli *senso e valore*, senza però essere in sé reale. In effetti la realtà dello spirito è di tal genere che la si può scorgere solo se non la si considera esclusivamente con criteri spaziali, ma la si pensa nella sua decisa differenza dalla realtà dell'anima. Lo spirito è realtà rispetto alle mere valutazioni ideali e atemporali che esso pensa e che costituiscono l'ambito in cui si forma. Lo spirito è esserci e movimento nel tempo e negli individui spaziali, è uno star-presso-di sé, e quindi, anche se è reale, è libero e storico. Anche le altre realtà sono storiche, ma solo passivamente, in quanto successione di eventi nel tempo, essenzialmente sono conosciute nelle loro leggi e nei loro ordinamenti atemporali. Il momento storico è certo più rilevante nella vita, e ancor di più nell'anima, ma rimane un aspetto oggettivo di

questo esserci. Solo lo spirito è essenzialmente storico perché, per l'esistenza possibile, è riferito a se stesso nella tradizione e nella trasformazione; in esso l'atemporale e l'ordine delle leggi sono conosciuti come momento dell'esserci storico e non come suo nucleo o essenza^a.

174 Alla negazione della realtà dello spirito corrisponde una *tendenza a considerare la natura come qualcosa di definitivo, di sussistente e di concluso*, ossia, come la realtà autentica. In questo modo si dimentica che la nostra conoscenza si trova costantemente *tra* i limiti dell'inaccessibile e penetra in uno spazio che è un essere *tra* gli altri. Essa, come non penetra al di sopra dello spirito nell'esistenza, così non penetra nei fondamenti ultimi della natura, ma si arresta alla comprensione di quelle costanti e di quelle leggi come appaiono nell'orientazione nel mondo.

Queste e altre erronee tendenze traducono in *espressione della coscienza dell'essere di un sentimento vitale* ciò che per l'orientazione nel mondo è solo una distinzione. Quindi o attribuiscono all'essere una sola realtà e costringono le altre nella forma di questa che viene poi assolutizzata e tradotta in essere-in-sé, oppure si attingono a quelle sedicenti ultime dualità di reale e irreale, di natura e spirito, e così via.

L'orientazione che riflette sul mondo, invece, percepisce ciò che di fatto sussiste in molte differenziazioni. Ma per essa, a prescindere dalla quadripartizione, sussistono bipartizioni che dipendono da limitati punti di vista. Si distingue così la natura della materia morta dalla vita, che comprende anche l'anima e lo spirito; oppure si contrappone la materia e la vita intese come natura fisica all'anima e allo spirito intese come mondo psichico; oppure si separa lo spirito dall'anima, dalla vita e dalla natura materiale in quanto accadimenti passivi da contrapporre alla spiritualità libera e attiva. Ognuna di queste distinzioni ha qualche ragione dalla sua parte, ma nulla di più. Da un punto di vista oggettivo-realista la

a. La storicità dello spirito ha la sua radice nell'esistenza che lo sostiene. Questa, che ha nella libertà dello spirito il proprio spazio, è inaccessibile all'orientazione nel mondo e giunge al proprio accertamento solo nella chiarificazione filosofica dell'esistenza. Nell'oggettività dello spirito, lungo il cammino dell'orientazione nel mondo, la si incontra di volta in volta nel rapporto tra esistenza ed esistenza.

prima distinzione tra natura inorganica e vita è appropriata, ma consente solo di giustapporre ciò che è stato diviso, come si fa con i corpi nello spazio. La distinzione tra il fisico che si percepisce esteriormente e lo psichico che si percepisce interiormente, ma non esteriormente, è una distinzione chiara solo nell'espressione, coglie la frattura tra vita e anima, ma non va oltre. La distinzione dello spirito dalle altre tre sfere di realtà ha il suo fondamento nella singolarità della libertà che si manifesta nell'intelletto, nella volontà e nelle idee che la penetrano.

L'esser-frammezzo di ogni conoscenza che si orienta nel mondo ¹⁷⁵ si manifesta nella realtà dello spirito la cui libertà, nei termini in cui si oggettiva per l'indagine intellettuale, è solo un primo grado della libertà esistenziale, perché è solo libertà dell'autocoscienza come sapere e libertà delle leggi ideali. Ora l'esistenza si muove al di fuori di ogni orientazione nel mondo, anche se, col proprio impulso, ne sollecita la realizzazione e sostiene le idee spirituali tanto *nello spirito quanto nell'anima e nella vita*. Essa non è una nuova realtà, né un'altra dimensione per la conoscenza o un altro mondo, essa è quell'origine e quel fondamento che di volta in volta si chiarisce lungo il cammino dell'orientazione nel mondo nella cui trasparenza, solamente, si manifesta come anima e spirito. Così, mentre ogni singola sfera della realtà, giunta al suo limite, urta nella successiva da cui è separata da una frattura, allo stesso modo le sfere della natura e dello spirito si contattano ai limiti dove, per l'orientazione nel mondo, non si dischiude alcuna nuova realtà, ma solo l'oscurità inconcepibile da un lato, e l'esistenza inintelligibile, ma presente, dall'altro.

Sfere dello spirito.

Il problema dell'articolazione *della realtà* assume una nuova forma nel problema dell'articolazione *dello spirito stesso nella sua oggettività*.

In *filosofia*, la logica, l'estetica, la filosofia della religione, l'etica, ecc. sono state considerate come discipline che indagano il sapere, l'arte, la religione, l'azione, ecc., intese come sfere della vita spirituale; con esse si dovrebbe abbracciare e confermare una totalità già sussistente. Oppure queste sfere sono state concepite in contrapposizione a tale filosofia, come una sistematica utile per una scienza che si orienta nel mondo a cui, da ultimo, dette sfere devono essere ricondotte.

Lo spirito, come manifestazione in cui si realizza l'esistenza, può essere considerato nella sua *generalità come se disponesse in sé di un esserci autosufficiente*. In questo caso la divisione in sfere avrebbe il significato originario di un'*autocomprensione dello spirito che si differenzia in se stesso* e non quello di una divisione di un oggetto che rimane estraneo all'osservatore per cui la divisione è stata operata. Sapendo, lo spirito, nella sua realtà, intende questo suo sapere come una sfera del suo agire, con cui si circoscrive completamente, mentre
 176 articola la propria differenziazione in sfere. Questa è l'espressione che rende l'originario rapportarsi dello spirito con se stesso. Io non studio solo la storia della scienza dello spirito. In questa autocomprensione non c'è davanti agli occhi uno spirito in stato di quiete, ma la trasformazione del suo essere proprio in fattore che interviene nel processo storico del suo divenire.

Pertanto, l'autoarticolazione dello spirito, in primo luogo, *non è assolutamente un'articolazione definitiva compresa in una rigidità sistematica*; una fissa divisione in sfere, comoda per un raggruppamento sistematico che torni utile per tutto, è possibile in molti modi che si intrecciano tra loro. In secondo luogo, questa articolazione ha la sua origine essenziale nella *lotta dello spirito con se stesso* che, orientando nel mondo, è inteso in una contrapposizione di sfere.

I. Possibili divisioni in sfere. L'articolazione dello spirito può essere effettuata, da un punto di vista di volta in volta determinato, come uno schema relativo dalla validità limitata, e mai come una divisione esatta e definitiva. Anche la combinazione di tutti i punti di vista si realizza solo come qualcosa di indefinito. È infatti contrario al senso dello spirito chiudersi in se stesso. Esso si sa in continua inquietudine, infinito in ogni determinata manifestazione, come una totalità instabile nella possibilità di nuove divisioni. Solo in queste lo spirito si pensa nelle sue relative e mobili differenziazioni che poi tendono a fissarsi e a tradursi in ottiche che orientano nel mondo.

A titolo d'esempio presentiamo, con brevità schematica, alcune di queste possibilità, onde consentirne la reciproca realizzazione; si tratta di articolazioni dello spirito condotte in base alla sua forma di coscienza, in base ai modi della sua soddisfazione nella sua realtà, e in base ai suoi modi d'esserci in forme quiete e mobili.

A) Si può interrogare considerando le *forme dello spirito nella coscienza della scissione di soggetto-oggetto*. In essa lo spirito si realizza in atti che sono diretti intenzionalmente a oggetti. In tal modo è possibile la contrapposizione formale di *oggetto* e *attività*. Le sfere dell'oggetto e le sfere dell'attività si articolano allora in questo modo:

1. *Sfere oggettive:*

a) L'oggetto *pensabile*, come concetto appreso in categorie logiche, in relazioni innumerabili, in un mondo di connessioni illimitate.

b) L'oggetto *estetico*, come un oggetto chiuso in se stesso, come un mondo che di volta in volta sussiste per sé. 177

c) L'oggetto *mitico*, come simbolo presente e compiuto, ma, al tempo stesso, incompiuto ed evanescente.

Nelle sfere degli oggetti sono adeguate le distinzioni di esatto-inesatto, bello-brutto, santo-profano.

2. *Sfere dell'attività:*

a) *Azione* con finalità nel mondo della società umana.

b) *Contemplazione* come intuizione, appropriazione, autoaccertamento, azione interiore.

c) *Immaginazione* come creazione di opere.

Nelle sfere dell'attività valgono le distinzioni di buono e cattivo, vero e falso, autentico e inautentico. L'attività può scivolare dal sostanziale al formalistico, allora l'agire diventa un fare senza idea, la contemplazione un'osservazione passiva non-vincolante, la produzione di opere un mero fare ed eseguire.

B) Se si considera *la soddisfazione e l'insoddisfazione dello spirito nella sua realtà*, allora è possibile una tripartizione a secondo che lo spirito trovi la propria realizzazione in un futuro che rimane sempre futuro (*indefinito*), nel presente (*compimento*), o in un processo realizzato (*infinitudine*). Sulla via dell'indefinito, lo spirito prevale nella singola indagine scientifica dalla struttura vincolante, quindi nell'azione finalizzata e nell'aspirazione al potere. Raggiunge il suo compimento in una possibile conclusione estetica, nella creazione e nel godimento dell'opera d'arte, nei momenti belli e in ogni pienezza del presente. Nel processo compiuto raggiunge l'infinitudine come via che, compendosi nella realtà di ogni istante, non conosce quiete; come tale lo spirito è nell'azione morale, nel vero filosofare, nella manifestazione dell'idea e dell'esistenza; da qui anima la sua di-

mensione indefinita e il suo compimento come forme derivate dalla sua realtà.

C) Si può interrogare in base alle *sfere d'esserci dello spirito* e, innanzitutto, distinguere il suo esserci come *sfera della persona* dall'esserci di ciò che egli è estraneo come *sfera della cosa*.

La sfera della persona si divide nell'esserci della singola personalità e in quello della comunità. Nonostante l'uno rinvii all'altro, ciascuno di essi possiede una diversa forma di realtà. Nella realtà autentica delle personalità l'esserci spirituale è ad un tempo cosciente di sé e ha l'altro davanti agli occhi. Nella realtà della comunità l'esserci spirituale è come prodotto, pensato, creduto, sentito, fatto, senza essere riferito ad un'autocoscienza, perché questa è inseparabile dall'individualità personale, per cui la comunità è reale sempre e solo nel singolo. La *sfera della personalità* e la *sfera della comunità* sono i due modi della realtà dell'esserci della persona.

Ma lo spirito, mentre si occupa della natura come della propria alterità e la impiega o per gli scopi del suo esserci o come espressione per la comunicazione del suo essere, introduce, come *sfera delle cose*, una seconda natura che vale come datità per la successiva vita dello spirito. La sfera della natura è ad un tempo una sfera spirituale perché, dominata dal pensiero e da questo riconosciuta come alterità dello spirito, si traduce in suo limite e in suo impulso. Mentre ciò che non è spirituale assume per esso un esserci, lo spirito guarda al di là di se stesso e concepisce ciò che coglie come già spiritualmente determinato. L'impenetrabile, l'eternamente altro è solo resistenza e materia. In quanto è solamente saputo è *sfera della natura*, in quanto prodotto è *sfera dell'opera*.

D) Le *sfere d'esserci dello spirito*, quando se ne considera lo sviluppo, possono essere differenziate nel loro movimento più di quanto non si possa nella loro quiete.

Lo spirito ha l'esserci come una *forma di vita irriflessa*, è reale senza che si debba interrogare la sua realtà, crea senza proporselo, si custodisce tranquillamente in se stesso senza badare all'inquietudine della sua incessante trasformazione. Come realtà irriflessa è oggetto della storia delle lingue, dei costumi e della religione.

Dall'altro lato lo spirito ha l'esserci attraverso la *realtà materiale del suo mondo* che possiede la sua oggettività nella comunità degli uomini attraverso gli ordinamenti della produzione, i rapporti sociologici di dipendenza e la determinazione di un agire comunitario. In

questa forma della sua realtà materiale è oggetto della storia economica, giuridica, ecclesiastica e politica.

Di fronte a queste due radici del suo essere, lo spirito giunge a se stesso in un'*autochiarificazione* che si realizza attraverso un processo che non ha fine. Manifesta a se stesso il suo oscuro essere nella creazione oggettiva, riflette su se stesso e problematizza ogni forma della sua realtà. Lo fa di volta in volta attraverso singole personalità che, con le loro visioni e il loro sapere, chiariscono lo spazio in cui gli altri si riconoscono. In questa forma della sua autocomprensione diventa oggetto della storia dell'arte, della letteratura, della filosofia e della scienza. 179

Questa articolazione può essere *ampliata, moltiplicata*, riscontrata in *parallelismi* parziali, *combinata e tradotta* in ordini superiori e inferiori. Ciò che si manifesta è sempre *un senso, mai la totalità*. L'articolazione può essere di volta in volta completa solo logicamente, ma non può comprendere una sostanza chiusa in se stessa.

Le sfere tradizionali dello spirito: conoscenza, etica, arte e religione, paragonate alle distinzioni segnalate, sono formazioni complesse. Nell'etica, ad esempio, ci sono tutte le sfere così determinate dell'esserci spirituale come ambito di un'attività agente. Indefinitzza, conclusione e infinitudine sono riscontrabili in ogni spiritualità, nella scienza, nell'arte, nell'ethos, anche quando ad un primo sguardo o da un certo punto di vista predomina uno dei tre; la vita spirituale o è la costante sintesi dei tre o è lo svuotamento in ciò che è solo indefinito o solo compiuto.

Anche se le quattro sfere tradizionali non sono definitive, non ce se ne può liberare con facilità. Esse si sono costituite storicamente. Ma né loro, né le loro modificazioni, né altri ordini rivestono per noi un'importanza decisiva. Non si tratta, infatti, che di schemi concreti per l'orientazione. In qualche punto ognuno di essi fallisce. Se lo schema, che fissa le sfere in un modo che si pretende definitivo, ha assunto, per un certo tempo, *in una forma di cultura tradizionale, il valore di visione del mondo per una condotta di vita essenzialmente contemplativa*, senza riuscire a giungere, per la mancanza di un'azione interiore, all'autentica contemplazione, e se ancora oggi sembra mantenere questo valore, nonostante la problematizzazione che lo investe, allora si può dire con tutta sicurezza che un giorno esso si spezzerà non in forza della semplice critica, ma in forza di nuove creazioni che nascono da quelle idee che, nel loro contenuto,

esprimono la presenza della verità che ci soddisfa. Le vecchie suddivisioni conservano allora il loro significato come forma di quella cultura spirituale in cui anche noi affondiamo ancora le nostre radici. Dare una legge definitiva e chiara è impossibile. Lo spirito, infatti, non si può rinchiudere nelle sue forme possibili. Esso è sostenuto dall'esistenza che spezza ogni suo tentativo di porsi come totalità.

180 2. *Lotta delle sfere.* L'unico fenomeno fondamentale dello spirito è che, in generale, *si articola in se stesso* e non sussiste originariamente nella totalità armonica delle sue possibilità. Esso si divide in sfere che *sono in lotta* tra loro. A questo punto si pone il problema dell'apparente unità dello spirito e della molteplicità delle sfere che, per necessità proprie, si escludono reciprocamente. A ogni considerazione e articolazione regolative delle sfere spirituali, che nella filosofia idealista presuppongono l'unità e l'armonia del tutto, si sovrappone l'osservazione empirica dell'indipendenza delle sfere particolari dello spirito, la scoperta del loro rifiuto a comporre una totalità attraverso la significativa chiarificazione delle loro leggi proprie, la manifestazione del conflitto e della lotta delle sfere, e quindi delle sintesi e delle totalizzazioni realizzate consapevolmente a livello teorico e in linea di fatto.

In generale la lotta ha il suo fondamento in una quantità incalcolabile di reali conflitti storici che solo in parte possono essere compresi nel loro senso. Le rivelazioni religiose esigono ciò che per l'intelletto è assurdo; l'intelletto, da parte sua, esige incontraddittorietà e e consequenzialità. L'impulso religioso cerca di annullare quello erotico, che, dal canto suo, si ribella al primo. Le norme etiche rifiutano la guerra e le condotte politiche che, per quanto le riguarda, giustificano il proprio senso su necessità ben fondate. Nella sua lotta effettiva l'uomo cerca di interpretarsi come essere spirituale e di giustificarsi di fronte a se stesso; sviluppa allora idee sistematiche, partendo dalle quali sembra risulter vero tutto ciò che esige.

La considerazione che orienta nel mondo cerca di stabilire dei *punti di vista sensati* in costruzioni tipicamente ideali e nella propria realtà empirica. Intende le lotte reali come nate, in parte, dalla contrapposizione delle sfere che si assolutizzano e che pretendono di svolgere le proprie leggi senza limitazioni. Questa considerazione cerca innanzitutto le *leggi proprie* di ciascuna sfera nelle sue *conseguenze*. Queste appaiono non solo come conseguenze logiche, ma

anche come sviluppi di situazioni, come necessità psicologiche, o come dialettica che si realizza per contrapposizioni e successivi superamenti.

Dalle conseguenze nasce la lotta contro ciò che resiste; un compromesso può annullare ad un tempo la lotta e le conseguenze. Conseguenza, lotta e compromesso diventano tanto più chiari quanto più si sviluppa la razionalizzazione. Ciò che in certi momenti può essere rigorosamente separato dal pensiero chiaro, storicamente è inserito nella connessione delle relazioni. Talvolta riluce momentaneamente nella lotta un'antitesi decisiva tra le sfere che reciprocamente si infiammano e si illuminano, ma più frequentemente persiste, dal punto di vista della razionalizzazione, un insieme poco chiaro. Non si bada assolutamente al fatto che si pensa, si vuole e si fa l'inconciabile, come i greci che in un momento potevano adorare Zues come protettore dei giuramenti e custode della casa, in un altro come adultero; o come il cristiano che crede in Gesù, ne accetta l'ethos, lo professa in sede teorica e poi, nella situazione di fatto, pensa di essere costretto ad agire in base ad altre motivazioni. Solo la chiarezza razionale separa realmente le leggi proprie di ciascuna sfera. Solo chi vi si affida e cede alla sua forza convincente, perché venirvi meno sarebbe contrario alla dignità della ragione, si fa carico delle immense difficoltà che manifestano la divisione dello spirito, come infaticabile combattente che non conosce tregua.

Quando si conoscono le *sfere* nelle loro leggi proprie, allora le loro *relazioni* diventano un problema. Infatti, lo spirito che si articola in se stesso non può procedere per divisioni assolute; nella divisione esso è sempre se stesso e nella lotta è sempre in sé connesso. Per la considerazione ci sono molteplici possibilità di relazione di cui la lotta è solo una. Queste si possono ordinare in uno schema:

a) Come semplice *coordinazione*. Le sfere sono l'una accanto all'altra. Se vale l'una vale anche l'altra. L'intento è di servirle tutte nel miglior modo possibile. In caso di conflitto si cerca un compromesso che consenta di evitare tanto l'assolutizzazione di una sfera quanto il suo annullamento. Il singolo, senza decidere consapevolmente e senza alcuna consequenzialità, serve ora questa sfera ora quella. Quando tutte le sfere in cui l'uomo si disperde hanno lo stesso valore e il singolo non può servirle tutte, allora nasce un ordine in cui, a prescindere dalla radicale disuguaglianza degli uomini, ognuno

concede all'altro il suo diritto d'esserci mediante il riconoscimento delle leggi sue proprie.

Il *compromesso* interviene là dove non è più possibile fare opera di coordinazione. Si ricorre allora ad artifici. Nelle argomentazioni logiche sono sempre possibili formulazioni e fondazioni che permettono, limitatamente ad esse, una connessione plausibile. In generale si ricorre a tali formulazioni là dove è necessario appianare delle difficoltà per un conflitto che continuamente si ripete. Così, per esempio, Lutero conciliò il servizio militare con il cristianesimo mediante la formula dell'obbedienza all'autorità. L'altro artificio è di natura psicologica, esso prevede che l'accostamento e la successione delle differenti attitudini interiori si realizzi in forme determinate capaci di limitare l'arbitraria coordinazione, come se l'una ignorasse del tutto l'altra.

b) Come *lotta di conseguenze*. Le sfere sono in lotta tra loro, di volta in volta limitano e distruggono la loro manifestazione reale. Ognuna di esse non può esser tutto. Quando se ne apprende una, la limitazione della sua essenza esclude le altre. L'uomo sceglie, dà un senso a questa scelta e vi si aggrappa. Alla molteplicità caotica preferisce la consequenzialità e la continuità di senso. Nella comprensione razionale di ciò che veramente gli importa raggiunge la rettitudine di un senso oggettivo. Se agisce in base a questo senso che sa formulato in termini razionali, allora si chiama « dottrinario ».

c) Come *gerarchia*. Le sfere si ordinano e si subordinano tra loro. Tutte hanno il loro valore e la loro realizzazione. Solo in caso di conflitto, quando la scelta cade nel mondo reale, ossia in uno spazio limitato di possibilità, valgono le regole della preferenza. Ma ognuna di queste sfere, quando si pone al vertice, conosce una gerarchia differente. Tutto può essere subordinato tanto ad assolutizzazioni etiche quanto ad assolutizzazioni religiose o estetiche. In fondo c'è una nuova lotta di sfere con la differenza, però, che ciascuna sfera assoluta non esclude totalmente le altre, ma le tollera al proprio posto. Questo principio concilia l'ordine gerarchico con il riconoscimento di valore.

d) Come *unità delle sfere*. In nessun modo è possibile trovare o creare l'unità delle sfere nell'orientazione nel mondo. Ci sono tuttavia indicazioni per una loro connessione, ad esempio: le motivazioni religiose per la conoscenza scientifica, la *ratio* come salto nella mistica, l'arte come intuizione religiosa, il mito religioso come con-

tenuto artistico. Si tratta ovviamente di indicazioni che non convergono in un centro oggettivo che sia visibile all'orientazione nel mondo.

Tutte le costruzioni delle sfere dello spirito valgono come *mezzi* appropriati *all'indagine che orienta nel mondo* per accostarsi al *sensu della lotta effettiva*. Questa interpretazione del senso traduce *l'efficacia delle scienze dello spirito in un fattore di questa lotta*. Ognuno ¹⁸³ dei contendenti tenta di utilizzarle per sé, giustificandosi e comprendendosi. Ma la scienza dello spirito è indagine proprio nella misura in cui è *relativa* e il suo sapere sa di essere il sapere di *possibili* punti di vista. *Essa non conosce l'incondizionato* e proprio per questo dischiude il cammino all'autentica veracità. Lo spirito è appreso nella sua *scissione propria* e, *per suo tramite*, alla fine è possibile *scorgere le esistenze*. Anche se l'orientazione nel mondo può sospingersi fino ai limiti del senso, ciò non è sufficiente per intendere la lotta nella sua realtà. L'incondizionatezza dell'esistenza, come origine della lotta tra le sfere, è inaccessibile al sapere.

3. **Annnullamento delle sfere.** Se la teoria delle sfere è appropriata all'indagine come mezzo per una relativa introduzione nella realtà spirituale, la *sussunzione della concreta realtà spirituale* sotto le rubriche così ottenute rimane comunque *non vera*. Della sua realtà si coglie di volta in volta solo un aspetto. Le opere scientifiche, ad esempio, possiedono aspetti che consentono di considerarle come opere d'arte, e, nella loro immediatezza, le opere d'arte, e in primo luogo le poesie, sono spesso anche modi di conoscere. Un'azione si presta, in qualche aspetto, all'analisi etica e può essere concepita come religiosa.

In generale non è facile intendere la conoscenza, l'etica, l'arte e la religione *come sfere* giustapposte che rivelano la loro *essenza* solo nella reciproca separazione. Ognuna di esse, nel proprio nucleo, esprime, di volta in volta, la totalità dello spirito in una forma particolare, che può essere determinata in una nuova formalizzazione solo con la perdita di tutto il contenuto. Per questo anche la filosofia di ciascuno di questi singoli ambiti così delimitati si tradusse, di fatto, in una filosofia totale dello spirito. Il problema della forma particolare ha la sua risposta nell'esposizione delle *leggi proprie* di ciascuna sfera, cioè delle strutture formali che, rispetto *all'essenza* dello spirito che si manifesta in queste sfere, sono in sé tanto *esatte*

quanto *ingannevoli*. La logica vincolante, l'esattezza estetica, la religiosità formale, la doverosità dell'azione in base al riconoscimento della legge morale sono forme e condizioni della verità, ma non la verità stessa dello spirito. Questa, che si certifica nelle idee, può essere identica in molte leggi specifiche e, quindi, superando la loro discrepanza, può imporsi come la cosa più importante.

184 Non è stato possibile annullare le lotte tra le sfere con una soluzione definitiva, al contrario, la loro verità condusse, oltre alle idee spirituali, all'esistenza. Ogni sviluppo delle costruttive possibilità che accompagnano le ultime alternative di senso è solo un'autocomprensione relativa che si realizza a contatto con l'esistenza, attraverso la mediazione dello spirito. Qui si presentano contrapposizioni decisive che, tuttavia, per il solo fatto di essere pensate, non valgono in maniera assoluta. L'ultima alternativa possibile, che prevede o l'ineliminabile lotta delle sfere, simile a quella degli dei, o l'unità nella sintesi perfetta della totalità dello spirito, non è per noi vincolante, perché lo spirito, come tale, per la sua struttura originaria, non giunge ad una chiusura definitiva, per cui tutte le forme del conflitto comprese nel suo ambito sono forme dell'autocomprensione della lotta originaria nella situazione storica.

Lungo il cammino che conduce ad una verità le sfere si annullano come forme relative e particolari, ma non come forme che si combattono. In esse l'esistenza si dirige a quella che a suo giudizio è l'unica verità.

Ma *questa unità* è solo un punto d'incontro in un'esistenza che sostiene la propria manifestazione spirituale. La vera unità è solo nella trascendenza di questa esistenza. Può esserci un punto di vista, che però non è più un punto di vista del sapere, da cui sembra annullata la separazione delle sfere. Ma nell'orientazione nel mondo non si dà questo raccogliersi in unità, al contrario, partendo da questa unità, può darsi un'affinità nella lotta più accesa tra i contrari. Ogni unità dello spirito espressa in una formulazione logica è comunque insostenibile di fronte ai fatti e alle possibilità di senso nell'orientazione nel mondo.

Ogni divisione mostra lo spirito nel suo movimento, nel suo scindersi e ricomporsi, consente di avvertire le altre origini nelle sfere in cui è possibile pensarle, mostra le formulazioni che purificano le sfere e la sostanzialità che non si lascia oggettivamente concepire in base a leggi proprie. La loro divisione può servire, anche se solo

estrinsecamente, ad una ripartizione delle singole scienze dello spirito, ma l'articolazione come tale non può completarsi fino a giungere al proprio compimento e quindi alla comprensione della verità dell'unico spirito, perché lo spirito non esiste per sé.

Articolazione delle scienze della realtà.

185

1. Divisione generale delle scienze della realtà. Dopo la divisione della realtà in materia, vita, anima e spirito si è portati a pensare anche alla giustapposizione di quattro scienze in cui sarebbe possibile ripartire esaurientemente il contenuto di tutto l'esserci, vale a dire: fisica, biologia, psicologia e scienza dello spirito. Il fatto che la forma d'oggettività del reale è differente in ognuno dei quattro ambiti e che le realtà si implicano reciprocamente non consente una semplice giustapposizione. La *fisica* (unitamente alla chimica) è un campo d'indagine in sé relativamente coerente. Lo è anche la *biologia*, ma solo in relazione alle scienze esatte della natura di cui si serve ad ogni passo, mentre la sua radice propria rimane oscura. Già la *psicologia* è del tutto problematica, di fatto essa cade o nell'ambito biologico o in quello delle scienze dello spirito, o addirittura si presenta come scienza universale. Infine la *scienza dello spirito* ha la sua realtà nella molteplicità che scaturisce dall'indagine dei documenti, delle opere, dei fatti e delle istituzioni dell'uomo, perché non è assolutamente giunta ad un'unità come la fisica e la biologia. Essa è lo scenario in cui si svolgono le lotte tra le concezioni del mondo che decidono in modo radicale e inappellabile il senso e il valore dei problemi, dei metodi e persino degli oggetti d'indagine. La collaborazione comune e continua in un campo è nata solo sulla base di una mentalità collettiva e non di un'oggettivazione sovrastante tutti.

La differente forma d'oggettività dell'oggetto da indagare non offre un *criterio comune per il contenuto delle quattro scienze*. In esse v'è di comune solo ciò che le rende scienze e, precisamente, il carattere vincolante della conoscenza empirica realizzata attraverso quei metodi ideati in funzione di constatazioni oggettive. Nella forma dell'analisi critica di un filologo, dell'articolazione precisa di un pensiero giuridico, della chiara comprensione dell'analisi psicologica, del pensiero esatto dell'indagatore della natura c'è qualcosa di identico che distanzia tutte queste forme d'analisi dai metodi della chiari-

ficazione e del trascendere filosofico. Alle scienze menzionate è comune un'avversione nei confronti della filosofia costruttiva o dogmatica, perché questa, di fatto, non incrementa il sapere vincolante o la conoscenza reale degli oggetti e, ciò nonostante, assume la forma ingannevole del sapere. Coloro che indagano nell'ambito delle scienze dello spirito hanno spesso giudicato la filosofia allo stesso modo del naturalista Liebig quando disse: « Anch'io ho vissuto questo periodo della filosofia hegeliana, tanto ricco di parole e di idee quanto povero di vero sapere e di studi positivi, fino a perdere due preziosi anni della mia vita. Non posso descrivere il terrore e lo spavento che provai quando mi destai dal sogno alla coscienza. Quanti uomini dotati di talento ho visto perdersi in questo inganno ».

Le scienze empiriche non costituiscono un'unità, né compongono una chiara successione. Si collocano di fatto nella polarità che esiste tra le *scienze della natura e quelle dello spirito*. Nell'indagine pratica esse si presentano come due totalità tra loro estranee. I rispettivi indagatori hanno un ambito comune di problemi e di pensiero, si comprendono reciprocamente in modo deciso e definitivo i ricercatori della natura, con limiti storici quelli delle scienze dello spirito, ma quasi sempre tra i due gruppi c'è un abisso, e pochi sono quelli che lo superano volgendo lo sguardo dall'altra parte. La distanza è così grande che la divisione dei due gruppi in scienze (dove scienze significa scienze della natura) e lettere (scienza come letteratura) non fa che esprimere chiaramente la divisione che sussiste di fatto.

Eppure questa bipartizione, per quanto sia ormai abituale, non è valida in assoluto. Essa trascura la specificità propria dell'ambito biologico e di quello psicologico, nasconde la problematicità dei limiti, rende tra loro estranei i ricercatori, offusca la verità dell'orientazione nel mondo che si intende e si delimita solo nella multilateralità, e infine trascura la molteplicità delle differenze e favore di totalità apparenti che, di fatto, non sono mai compiute e concluse.

La divisione delle scienze della realtà resta aperta, e così rimarrà sempre, perché in generale l'orientazione conoscitiva nel mondo non è mai conclusa.

2. Scienze della natura. L'indagine delle scienze dello spirito riceve il suo impulso dall'interesse per la partecipazione alle idee e al dialogo tra esistenza ed esistenza. L'indagine delle scienze naturali riceve invece il suo impulso dall'interesse per la conoscenza

delle cose nella loro incomprensibile esteriorità, da interpretare come un accadere sottoposto necessariamente a leggi conoscibili che consentono di dominare ciò che è possibile penetrare fino ai suoi limiti; 187 quindi, dai limiti dell'esserci come tale, l'interesse mi trascina finché non urto nell'essere inconcepibile. Se il cammino della conoscenza della natura conduce innanzitutto al disincanto del mondo, allora, al limite del sapere di volta in volta raggiunto, si entra in contatto con l'alterità e l'estraneità, che è poi la resistenza di ciò che non è conosciuto e che nella sua immediatezza si ripropone in forme sempre diverse. Ai limiti delle scienze dello spirito, questo impulso, questo sentirsi sollecitato dall'assolutamente altro non si presenta come contatto tra esistenza ed esistenza. La natura non dà risposta, non mi parla come l'esistenza, non è lo spirito, anche se nella sua inquietante impenetrabilità può essere per me più significativa dello spirito. Questo « più » non si chiarisce ulteriormente, solo resta aperto per l'esistenza possibile affinché questa si traduca in una cifra dell'essere. Lo spirito mi trattiene nel mondo degli uomini, per suo tramite io, come fede possibile, entro con fede in comunicazione. La natura mi conduce a quei fondamenti di tutto l'esserci che nell'orientazione intramondana non sono più ulteriormente e significativamente problematizzabili, mentre per l'esistenza si traducono nella loro fatticità, in un punto di partenza per il salto che consente lo slancio trascendente.

È proprio delle scienze della natura poter realizzare *nell'indagine la separazione radicale di quegli interessi trascendenti* che in diversi modi possibili stanno alle loro spalle. Queste scienze sono pura orientazione nel mondo; in esse esistenza e indagine si compenetrano, ma non fino al punto da generare un'enorme confusione. *L'assoluta libertà della valutazione*, che nelle scienze dello spirito è solo una possibilità limitata in rapporto al sapere vincolante, che in esse rappresenta solo un momento e non la totalità della veduta d'insieme, nelle scienze della natura è possibile per principio e per intero, perché esse possono limitarsi alla conoscenza vincolante dei fatti e a quella metodica delle rispettive premesse e teorie, senza tradursi, per questo, in un insieme indefinito di dati. Esse infatti possiedono il loro senso in quelle idee che presiedono l'indagine e che si oggettivano in teorie e in sistematiche che consentono di interrogare i fatti o di trovare per ognuno di essi la corrispondente collocazione. La forza di queste scienze è nella conoscenza delle leggi universali, an-

che se la dimensione storica della natura e la molteplicità delle sue forme nell'estensione spaziale e temporale minaccia di tradurle in un materiale indefinito. Infine, grazie alle proprie prestazioni tecniche, le scienze naturali hanno una giustificazione pragmatica che le scienze dello spirito, proprio per il loro genere, non possono pretendere per principio. L'organizzazione, l'azione, l'invenzione politica può forse essere paragonata alla terapia medica, ma non è, in ogni caso, un agire fondato incondizionatamente sulla scientificità naturale. Nonostante tutte le conoscenze e gli elementi tecnici, questo agire rimane estraneo ad ogni tecnica perché la domina, ha il suo centro di gravità nel potere e nella responsabilità, e si presenta come una struttura storica che ha le proprie radici nella coscienza della situazione.

Le indagini scientifico-naturali devono essere sottoposte ad una continua problematizzazione: quali fatti sono definitivamente stabiliti? Quali sono le teorie che costituiscono l'orizzonte? Come sono razionalmente costruibili come teorie? In che cosa consiste la loro fecondità, ossia la loro capacità, peraltro conoscibile solo nei risultati, di scoprire fatti e di porli in connessione? Qual è il limite in cui la teoria contrasta con i fatti? Il punto di vista pragmatico dell'utilità tecnica non è, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, l'origine o il criterio di verità della conoscenza scientifico-naturale, da questo punto di vista il risultato adeguato è quello che retroattivamente conferisce ad essa impulso.

3. Scienze dello spirito. Come scienze coappartenenti e chiuse in se stesse, le scienze dello spirito dovrebbero essere l'articolazione di quella totalità costituita dall'unica scienza. Ora occorre comprendere perché le cose non vanno così.

Lo spirito, come ultima realtà, *dipende* nel suo esserci *dalle realtà antecedenti* che lo circoscrivono e lo condizionano. Sebbene sia causalmente determinato nel suo esserci e sebbene la materia morta, per il nostro sguardo che si orienta nel mondo, polverizzi nella successione temporale ciò a cui essa aveva concesso, per un certo tempo, un esserci vivente ed operante, lo spirito, come ogni realtà, procede ad un tempo da un'origine propria. Come tale non può essere concepito partendo semplicemente dalla realtà antecedente; in sé esso possiede quella libertà che si realizza come autocoscienza nel sapere e nella partecipazione alle idee, ed è premessa e condizione della li-

bertà esistenziale. Da questo lato lo spirito non si chiude in se stesso, perché è sostenuto dall'*esistenza* possibile che in esso si realizza.

È compito della scienza dello spirito indagare empiricamente ciò che possiede un senso intelligibile. Per l'orientazione nel mondo lo spirito è accessibile nei suoi prodotti e nei suoi documenti, nelle sue mediazioni, azioni ed opere. Comprendere queste espressioni è compito della vita quotidiana, rendere questa comprensione metodica, sistematica e universale è compito della scienza dello spirito le cui conquiste possono rientrare di nuovo nella vita quotidiana. Questo 189 compito dello spirito ha due limiti in ordine alla comprensione. Da un lato urta nel mero esserci che è indagabile solo come *realtà naturale*, dall'altro nell'esistenza che rimane nascosta all'orientazione nel mondo. Lo spirito è limitato dall'incomprensibile che, chiarito nelle connessioni delle realtà naturali, alla fine si ripropone sempre in nuove forme. La sua comprensibilità è nel sospingere la comprensione a quei limiti in cui, dischiusa la comunicazione, l'*esistenza* si fa sensibile all'*esistenza*. Considerato in se stesso lo spirito è dunque aperto in due direzioni: verso l'incomprensibile exteriorità della realtà e verso l'incomprensibile interiorità dell'esistenza.

a) *Comprensione ed esistenza*. Occorre *interrogare* le indagini delle scienze dello spirito secondo quei punti di vista che si orientano verso i suddetti limiti della comprensione.

Il primo problema è quello di stabilire fino a che punto si fanno *constatazioni empiriche* di una certa consistenza. Ciò avviene con la ricostituzione di testimonianze comprensibili. Scavi, ricostruzioni, edizioni, indicazioni tratte da archivi e da documenti fanno di un fatto un possesso definitivo per tutti i tempi.

A questo punto si pone il problema del conseguimento di una comprensione razionalmente determinata dei significati del contenuto della tradizione letteraria e monumentale, delle opinioni e delle finalità un tempo realizzate, quindi il problema di comprendere in modo verosimile gli eventi e le azioni in base alle situazioni, alle premesse e ai motivi. Qui ci si chiede fino a che punto si sono raggiunte realizzazioni *concrete e particolari*, e come tali *accessibili all'intelletto*, e fino a che punto sono possibili riferimenti verificabili.

Il terzo problema riguarda la comprensibile *partecipazione* dell'indagatore alle *idee* spirituali realizzate. Si può infatti ottenere una concentrazione degli innumerevoli particolari solo sciogliendo l'essenziale in base a un criterio oggettivo mai definibile, dedotto dalle idee

che, sorte dallo spirito dell'indagatore, colgono lo spirito di un passato. Questo processo sfugge alla possibilità di una dimostrazione vincolante.

Da ultimo sorge il problema che si chiede fino a che punto la spiritualità indagata è solo un'immagine e una figurazione di un passato che io contemplo, o fino a che punto si crea con essa una base per la comunicazione e l'*appropriazione esistenziale*. Solo in questo modo è possibile avvertire, nell'indagine delle scienze dello spirito, il dialogo tra esistenza ed esistenza. Questa « nota personale » non è più la falsa soggettività, ma l'espressione indiretta del fatto che un'esistenza si volse a se stessa nella comunicazione raggiunta nelle scienze dello spirito con uno spirito estraneo. Ma al di là di tutto ciò che è immaginario e singolare, sia pure limitatamente a questo ambito assunto come unico mezzo d'espressione, la scienza dello spirito, come orientazione nel mondo, parte da un'esistenza e, volgendosi all'esistenza, rivolge la parola a colui che intende affinché giunga a se stesso.

Ognuno di questi quattro problemi si riferisce ad una differente comprensione: il primo comprende un'oggettività di fatto come possibilità, il secondo ciò che è validamente comprensibile nei termini in cui è evidente alla coscienza in generale, il terzo la possibilità della partecipazione comprensiva nella relativa totalità di uno spirito, il quarto l'autentica incomprendibilità dell'esser-se-stesso che si raggiunge solo attraverso la comprensione. I primi due problemi si riferiscono a ciò che si può apprendere mediante la scienza logicamente vincolante, gli ultimi due a qualcosa che oltrepassa la scienza, e senza la cui essenza specifica la scienza dello spirito non ha alcun senso.

La partecipazione alle *idee dello spirito* e la comunicazione con l'*esistenza nella sua singolarità* sono i due passi fondamentali dell'indagine delle scienze dello spirito.

Rappresentare adeguatamente le *idee* nella loro propria oggettività è la prima possibilità autentica che si offre alle scienze dello spirito che orientano nel mondo per oltrepassare il sapere logicamente vincolante. Lo spirito non raggiunge l'oggettività se non indirettamente e comunque sempre storicamente in funzione di se stesso; in tal modo, nella propria autochiarificazione, diventa concreatore della propria realtà. Per la sua volontà di orientarsi nel mondo non è determinante il valore ultimo o la fattualità realizzata e riconosciuta,

né, inversamente, ciò che ora vale o valse un tempo. La grandezza originaria dell'indagine delle scienze dello spirito è piuttosto nel *rintracciare lo spirito nella sua autenticità là dove fu dimenticato e di procurargli una visibile resurrezione*. Questa indagine concorre a creare la coscienza storica, perché ne determina il contenuto e guadagna le condizioni per il possibile esser-se-stesso.

Il secondo passo sostanziale della scienza dello spirito è di ascoltare, nel mondo presieduto dalle idee, *l'esistenza nella sua singolarità* e di lasciarsi rivolgere la parola. È un compito sempre particolare e mai universale; compierlo è fra le cose più affascinanti. Infatti nella volontà che spinge l'esistenza a comunicare con le esistenze che le sono vicine c'è il senso più profondo della scienza dello spirito che, nella vera indagine scientifico-spirituale, mette in gioco l'intera personalità. Nella più grande estensione della sua ricerca e della sua tensione verso la maggior pregnanza possibile, la scienza dello spirito dischiude lo spazio all'esistenza che è presente nella sua inconoscibilità. 191

L'indefinita materia delle scienze dello spirito è senza senso quando non può essere in alcun modo elemento di un'idea e, quindi, di questa corrispondenza esistenziale. La scienza dello spirito, che vive solo partecipando alle idee che le sono manifeste o che le si manifestano, non si limita a stabilire dati di fatto, ma ne opera una cernita e ne *scorge il rango e l'origine*. Per essa le cose si dividono in spirituali e in estranee allo spirito, in ciò che è originario e in ciò che è derivato. Essa trascura ciò che è nullo. Ciò che è intelligibile in tutta la sua evidenza possiede, nelle sue infinite particolarità, un unico livello, e si eleva, assumendo un rango e una sostanza, solo grazie all'idea e all'origine esistenziale.

La constatazione che lo spirito può *rinnegare se stesso*, può *sciogliersi dall'esistenza* per non comprometersi coglie una specifica realtà spirituale.

Infatti nessun sapere che orienta nel mondo registra la separazione dall'esistenza, ma la *possibilità di una formalizzazione dello spirito*, come modo di degradazione, appartiene ai principi dell'indagine della scienza dello spirito. Per essa ogni conoscenza particolare e ogni grossolana empiricità sono sempre, come tali, o degradazione o possibilità. Nasce da qui quell'autentica sospensione in cui si viene a trovare lo spirito reale quando, come oggetto della scienza dello spirito, è ad un tempo reale e libero. Per questo nell'ambito scientifico-

spirituale ogni visione essenziale non è logicamente vincolante, ma possiede la sua verità solo nell'idea. Vincolante è il particolare, il materiale, non ciò che qui costituisce autenticamente la scienza. Senza idea, ciò che si comprende è lo spirito svuotato e formalizzato, l'indefinito nel senso di esatto e inesatto, la conformità ad un fine o, più semplicemente, la presenza di una forma. Tutto ciò, ma non l'idea, può essere considerato come un semplice mezzo intellettuale per gli scopi della vita. Se manca l'impulso dell'idea e dell'esistenza possibile, ciò che potrebbe diventare materia della scienza dello spirito si traduce in un insieme di nullità, di meri residui di due millenni dell'esserci umano.

192 Se da un lato la scienza dello spirito, come riattualizzazione di idee, può occupare il rango più alto, dall'altro è sempre esposta a pericoli quando si *separa dall'esistenza*. Se si rivolge alle idee come ad oggetti, induce a vederle in modo immaginario, a goderle come moti d'animo estranei all'esistenza, e non consente un'appropriazione di quanto è compreso secondo modalità che siano obbliganti per la propria vita. La partecipazione alle idee che agiscono nell'ambito di ciò che è comprensibile è una soddisfazione che non si raggiunge nell'ambito della comprensione e che non dura se nello stesso tempo non suscita il richiamo all'esistenza.

Muovendomi con intelligenza nel mondo dello spirito posso sentirmi a mio agio senza per questo esistere; ciò accade quando, come coscienza esclusivamente contemplativa, agisco col solo intelletto che, come organo specificatamente riproduttivo, è analogo alla percezione. Come momento necessario di quel mio agire che orienta nel mondo, questo comportamento paralizza l'esistenza se con lo spirito e con le idee ci si illude d'aver già raggiunto l'essenziale. Poiché di fatto all'esistenza non compete alcuna sfera specifica nel mondo, la realtà spirituale sfugge allo sguardo superficiale che non va oltre se stesso. Per questo nell'orientazione nel mondo non si evidenzia la separazione tra spirito ed esistenza. Ciò non toglie che questa separazione sia condizione ed espressione della salvezza dell'« io stesso », in quanto anima esistente, contro il fascino spirituale della cultura che, nel godere panoramicamente i mondi dispiegati, può guadagnare una seducente ricchezza al prezzo di un'esistenza abbandonata nel vuoto o sepolta nella nullità della propria dimensione privata. Nell'orientazione nel mondo non è fondato né possibile trascendere verso l'esistenza con un'originaria coscienza assoluta. Questa positività procede

da un'altra fonte. È senz'altro possibile illudersi di poterla sostituire con compromessi artificiosi e falsi, patetici o sentimentali, che solitamente derivano dalla cultura storica. Ma non appena questi vengono impiegati da quella comprensione che non ha coscienza dei limiti, naufragano nella concretezza della situazione reale in cui, al momento decisivo, si rivelano come piatto positivismo o come cura che l'umano in generale ha in sé.

Ne risulta quindi che la scienza dello spirito è vincolante nella sua conoscenza solo quando stabilisce nei particolari comprensioni e fatti privi di idee. Con la partecipazione alle idee la sua comprensione diventa gerarchica, si traduce in un possibile cammino verso l'autocomprensione esistenziale e, nello stesso tempo, in una seduzione che conduce ad una soddisfazione autarchica della cultura. Se con la partecipazione alle idee ha già raggiunto il cammino che conduce all'esistenza, nella comprensione di una realtà crea una realtà nuova. Come cammino verso la chiarificazione dell'esistenza è sempre unica, indiretta, e oggettivamente incomprensibile. 193

b) Comprensione e realtà. La comprensibilità dello spirito si arena tanto nell'esistenza, da cui in definitiva procede ogni impulso per l'orientazione comprensiva nel mondo, quanto nella realtà della natura che le resta estranea perché impenetrabile, e senza la quale, d'altra parte, lo spirito non possiede alcun esserci. Nella comprensibilità dello spirito l'esistenza cerca di crearsi lo spazio per giungere a se stessa, e nello stesso tempo non cessa di avanzare verso l'incomprensibile, ossia verso il limite della comprensione, per rendersi conto di se stessa nell'abisso dell'esserci.

La chiarezza dell'orientazione scientifica dello spirito induce a pensare allo *spirito puro*. Si ha a che fare allora o con un isolamento oggettivo dei contenuti spirituali assunti nella loro validità atemporale (come ad esempio, il senso dei giudizi validi) che come tali sono solo condizione della vita spirituale e non suo contenuto, oppure con costruzioni che trasformano il processo storico in un'evoluzione spirituale necessaria, come ad esempio le idee vive protese verso un ideale oggettivo che fu reale; in questo caso si tratta di costruzioni *spiritualistiche* secondo le quali lo spirito sussiste senza alcun riferimento fuori di sé e segue il suo cammino storico in base a leggi proprie a noi conoscibili. È consentito pensare la spiritualità in questa sua presunta purezza solo se ci si limita a utilizzare le costruzioni come strumenti metodici ausiliari e se si tien conto che, come co-

struzioni tipico-ideali, in ogni caso non sussistono senza il corpo reale della realtà causale e delle sue limitazioni.

La scienza dello spirito, orientando nel mondo, indaga tanto più profondamente quanto più acutamente e rigorosamente è conosciuto e riconosciuto lo spirito *nel* reale. Alla seduzione esercitata dall'esilità spirituale dell'essere esangue in uno spirito irreali si contrappone la possibilità di perder di vista la spiritualità, applicando alle formazioni spirituali i modi di considerazione che sono propri delle realtà antecedenti, privando in tal modo l'indagine del suo oggetto specifico.

Se domando, ad esempio, quali furono gli eventi effettivamente decisivi per il progresso della società e degli stati, quali i fatti brutali e casuali, quali le circostanze naturali, quali le stupidità e le cecità, quali le intuizioni e le finalità che determinarono il cammino della storia nella sua realtà materiale, economica e politica, nell'ascesa e nella decadenza dei popoli, allora pongo una domanda che ha senso solo se riferita alla realtà spirituale. In caso diverso, l'indagine, rivolgendosi ad una realtà arbitraria, si risolverebbe in un domandare confuso e la storia in un fenomeno naturale non ulteriormente investigabile. Comprendere il ruolo svolto da ciò che è estraneo allo spirito, da ciò che come natura o come analogo della natura circo-scrive e determina lo spirito è solo una condizione per la conoscenza dello spirito nella sua realtà; lo spirito, infatti, se nel suo esserci dipende senz'altro da un altro esserci, nella sua specificità rimane originario.

Un altro esempio è costituito dalla dipendenza della creazione spirituale da fattori causali di natura psicologica e, nei casi estremi, da processi psicopatici. Se si indagano questi processi, anche qui la ricerca, come indagine che orienta nel mondo, è significativa solo se l'interesse per la spiritualità resiste alla tensione che si crea coi punti di vista empirici e realistici. L'atteggiamento spiritualista pone solitamente questa alternativa: o si assume qualcosa seriamente e allora è sano, o è malato e allora non lo si assume seriamente; mentre l'atteggiamento realista studia l'intrecciarsi dello spirituale nel reale come un fatto sempre incomprensibile nella sua multiformità, nella sua regolarità, nelle sue leggi e nella sua peculiarità unica, per sapere come sia successo realmente. Ma se la dipendenza è malintesa, l'indagatore invece di un atteggiamento spiritualista, ne assume uno naturalista, con questo risultato: che quella spiritualità dunque « non è altro che... »; in questo modo l'indagine diventa un assurdo, un

gioco indifferente o, addirittura, mera espressione di una tendenza volta a deprezzare la grandezza spirituale.

Essendo lo spirito compreso da altre realtà, nelle scienze dello spirito, accanto ai concetti di senso che si originano nell'atto della comprensione, giocano un ruolo essenziale anche *concetti che appartengono alla conoscenza naturale* e che non pretendono, come accade nella scienza della natura, di cogliere l'essenziale. La categoria del meccanicismo si applica a molti processi sociali e statali, la statistica e tutto l'ordine quantitativo giocano un ruolo essenziale nell'indagine esteriore della realtà spirituale; si cercano e si trovano leggi o, come minimo, regole (ad esempio, nella scienza del linguaggio) che differiscono dalle leggi delle scienze della natura, perché ciò che è subordinato a regole è presente anche nei suoi elementi come senso e non come materia. Oppure si offrono categorie della vita organica da cui si deducono quelle dell'esserci meccanicistico. Tali categorie consentono di pensare lo spirituale nella forma di un autosviluppo e di un'autoformazione simile a quella delle piante. Se poi questa naturalizzazione risulta insufficiente, allora si ricorre a categorie psicologiche come impulso, istinto, coscienza e inconscio. Anche queste non colgono ciò che vi è di essenziale nel punto di vista dell'indagine scientifica dello spirito, tuttavia hanno un loro relativo diritto, perché lo spirito, pur non essendo solo spirito, è però sempre spirito in tutta la realtà. La sua realtà specifica può essere appresa nell'ambito e nel contrasto con quest'altra realtà con cui lo spirito va in rovina, o per cui e con cui solamente si può mantenere. 195

Il fatto che la scienza dello spirito apprenda il suo contenuto intelligibile nell'ambito compreso *tra il mero esserci e l'esistenza* fa sì che in essa, da quei limiti, si producano forme di conoscenza che dovrebbero essere estranee ad una pura scienza dello spirito, se mai fosse possibile. Da un lato, lo spirito reale ha sempre un momento naturalistico, e la scienza dello spirito punti di vista conoscitivi adeguati alla natura. Dall'altro lato l'originarietà spirituale è ancorata all'esistenza che o è espressa dogmaticamente, o è chiarita in un filosofare libero e di volta in volta originario. Le dogmatiche non sono solo oggetto della scienza storica dello spirito, ma tanto esse quanto il loro analogo, costituito da una filosofia che supera i dogmi, sono una radice e quindi un fine dominante, anche se tacito, per l'indagatore della scienza dello spirito. Per questo la scienza dello spirito è sempre esposta al duplice pericolo della naturalizzazione o della pas-

sione dogmatica. La prima può essere limitata criticamente dalla consapevolezza della relatività dei suoi punti di vista, la seconda dalla separazione inesorabile tra ciò che è oggettivamente vincolante nei dati di fatto e l'esperienza che partecipa alle idee e all'appropriazione esistenziale. Nell'ambito di ciò che è oggettivamente vincolante è possibile giungere all'unanimità delle esistenze, delle idee più eterogenee e alla discussione sull'esattezza delle affermazioni, non sul senso dell'indagine.

4. Divisione delle scienze della natura e dello spirito. Un rapido sguardo ad alcune delle molte divisioni servirà a riproporcene il senso fondamentale.

196 a) *Le scienze della natura* si considerano di solito divise in tre grandi gruppi: le scienze esatte che conoscono leggi generali (fisica, chimica, biologia, psicologia sperimentale), la morfologia che analizza le forme e le figure della natura (mineralogia, botanica, zoologia, antropologia), e la conoscenza storica dell'esserci temporale e spaziale di tutte le cose (astrofisica, geologia, geografia).

Ognuna delle scienze che compaiono all'ultimo posto in ciascuno dei tre gruppi (psicologia, antropologia, geografia) sono caratterizzate dal fatto che possono essere considerate come scienze naturali e, nello stesso tempo, come qualcosa di completamente diverso. La psicologia si riferisce a una sfera della realtà che può essere considerata natura solo dal punto di vista che contrappone allo spirito ogni altra realtà, per il resto è nettamente separata dalla biologia e, a sua volta, circoscrive lo spirito, anticipandolo. L'antropologia e la geografia si riferiscono all'uomo nella sua storia, in quanto lo concepiscono come essenza naturale. Queste scienze-limite conducono a problemi a cui, dal punto di vista della gradazione del reale in materia, vita, anima e spirito, non è possibile dare una risposta soddisfacente.

La mitica della natura non trova assolutamente spazio nell'orientazione intramondana delle scienze della natura. Il cammino percorso dalla conoscenza della natura cerca piuttosto di eliminarla mediante l'esperimento e il calcolo, la statistica e la casistica, la collezione, la descrizione e la riproduzione. La scienza della natura si limita all'oggettività empirica, i suoi contenuti sono tali per la coscienza in generale, e solo in forza di un salto che non ammette continuità possono convertirsi in contenuti di una nuova coscienza (mitico-naturale) che essi stessi hanno reso possibile.

b) *Le scienze dello spirito* non possono separare i loro oggetti dalle realtà da cui dipende l'esserci dello spirito e, tantomeno, dall'esistenza che le sostiene e che, inaccessibile all'indagine, si pone come verità di fronte a verità. Poiché la realtà dello spirito non può costituirsi come un'autentica totalità, le scienze dello spirito sono, nella loro radice, *scienze storiche*. Nell'autoproduzione storica l'oggetto dello spirito è costituito da una molteplicità fattuale che non è deducibile da un ordine superiore. Mentre le scienze della natura hanno come loro oggetto lo stato atemporale delle leggi e l'accadere temporale come possibile ripetizione senza fine, la sostanza delle scienze dello spirito è di volta in volta un mondo storico la cui determinazione, nell'ambito dell'universo regolato da leggi, non fa che porre in sempre maggior evidenza se stessa. Mentre nell'ambito delle scienze naturali sono le scienze esatte quelle che imprimono la direzione e che, alla luce dei concetti generali, conferiscono senso anche alla molteplicità storica degli oggetti naturali, le scienze guida dello spirito sono quelle che fanno intuire, riproponendolo e comprendendolo, il contenuto di determinate realtà storiche dell'essere umano come importanti per il proprio esserci; in questo ambito le astrazioni generalizzanti mantengono il loro valore attraverso una colorazione storica. 197

Invero, alla base della conoscenza delle scienze dello spirito ci sono sempre i *metodi della filologia*. Ma dalla posizione critica delle testimonianze autentiche e degli scritti, attraverso la comprensione di ciò che realmente in essi s'è pensato, il cammino conduce alla comprensione delle idee e alla loro appropriazione che, nell'esistenza presente, agisce trasformando interiormente. Mentre i metodi dell'indagine scientifica della natura colgono la cosa in quell'identità in cui è accessibile a tutti, i metodi filologici creano solo le premesse per accostarsi alla cosa che, a sua volta, si manifesta storicamente alla coscienza storica sulla via della conoscenza scientifica senza porsi, per questo, come conoscenza scientifica. Perciò il limite della dimostrazione vincolante, che è poi il limite della filologia, dipende dalle capacità di recezione del soggetto che intende. Il suo possibile contenuto specifico consente di conoscere ciò che poi, nelle fonti, è manifesto a chiunque si rivolga allo stesso contenuto. Il rigore oggettivo dei contenuti puramente razionali, e non di quelli filosofici, mitici, religiosi ed etici, può essere in principio uguale per tutti. Solo quando nella comune storicità si presuppone un sapere che sia identico di

fatto e nell'espressione è possibile limitare nella forma e nella misura ciò che qui ha un carattere vincolante.

La più esteriore divisione delle scienze dello spirito, condotta in base ai mondi storici nei loro ambiti geografici che sono numerabili solo di fatto, ha quindi uno stabile fondamento. Si tratta di oggetti disposti non solo oggettivamente uno accanto all'altro, ma graduati secondo la loro prossimità e lontananza e determinati nel loro valore dalla posizione dell'indagatore. Se ci limitiamo a enumerare: l'antichità, sulla sua base l'Occidente dei popoli romano-germanici; accanto ad essi l'Oriente, l'India, l'Asia orientale e così via, allora ci trattiamo in una divisione che, dal punto di vista del pensiero, è la più vuota, ma anche quella a cui, alla fine, ritornano tutte le divisioni che naufragano.

198 L'indagine scientifica dello spirito sarebbe cieca se, come orientazione nel mondo, si applicasse ad uno solo di questi mondi. I mondi non sono solo in quella relazione effettiva costituita dalla loro reciproca influenza e dalla loro origine comune, ma si chiariscono reciprocamente per confronto e per contrasto; si creano l'un l'altro lo sfondo da cui risalta più chiaramente l'essenza peculiare della loro propria storicità.

Il cammino dell'indagine passa dunque attraverso ciò che v'è d'*universale nello spirito in generale*. Si approfondiscono linguaggi, costumi, strutture economiche, forme politiche, religione, arte, scienza, filosofare per trovare o per supporre, attraverso il confronto di tutti questi mondi, ciò che v'è di comune. Questi procedimenti, che assumono come loro oggetto d'indagine l'universale in sé, sono significativi come strumenti ausiliari da utilizzare in funzione sussidiaria, mentre, come fini, hanno solo quel carattere ingannevole tipico della conoscenza valida, apparentemente affine a quelle delle scienze naturali. Ma come, accanto alle scienze esatte della natura, le *scienze storiche della natura* descrivono la molteplicità nei mutamenti temporali e spaziali delle cose, senza divenire, nonostante la ricchezza del contenuto, il centro della scienza della natura, così, inversamente, accanto alle scienze storiche dello spirito, queste *scienze sistematiche dello spirito* riguardano la sua universalità, ossia le forme permanenti e il carattere necessario della realtà spirituale, senza divenire per questo l'essenziale dell'indagine delle scienze dello spirito. Alla matematica, come organo della scienza della natura, corrisponderebbe una scienza universale dello spirito. Se la si cercasse nella

psicologia comprensiva, nella teoria generale delle strutture, nella determinazione degli elementi e delle leggi si dissolverebbe immediatamente in una schematica vuota. Una divisione delle scienze dello spirito pone quindi al margine queste scienze sistematiche perché non sussistono autonomamente, ma solo in quanto a loro volta comprese nell'indagine storica. L'oggetto è infatti l'assolutamente storico nella sua molteplicità, ciò che si ripresenta dall'oblio e ciò che, attualmente efficace, viene poi dimenticato. Le scienze dello spirito sono *il movimento storico dello spirito, che non è mai concluso, nella coscienza storica di se stesso.*

Se il cammino dell'indagine si dirige all'essere dell'*unico* spirito che si è manifestato in questa molteplicità, allora si progettano immagini di *totalità* che poi di nuovo si disintegrano. Nella reciproca 199 coappartenenza della lingua, del costume, della religione, della forma economica, politica, ecc., si vede che lo spirito storico di un popolo coesiste con altri spiriti di popolo come parte dell'unico spirito dell'umanità che da sé si produce. L'intento di comprendere lo *spirito come una totalità* nella sua storia si traduce nell'idea di una storia universale dello spirito che, sottraendosi all'indagabilità concreta, s'è realizzata sempre e solo come *filosofia della storia*. Questa non è la conoscenza dello spirito nella sua unicità, ma la forma, a sua volta storica, con cui la totalità dello spirito si realizza in me, e con cui io faccio del mio mondo una totalità; si tratta dell'oggettivazione filosofica di una forma storica della coscienza dell'essere che è ad un tempo la rispettiva forma d'appropriazione di un uomo attualmente esistente. I ricercatori delle scienze dello spirito, finché esprimono il loro pensiero che chiarisce le origini e comprende l'universale totalità dello spirito, restano nella filosofia e ne afferrano la fede senza cui l'indagine resta priva di contenuto.

c) Tutte le divisioni delle scienze della natura e dello spirito si rivelano relative. Vanno tutte in rovina quando ciascuna pretende di essere l'unica vera. Tutte finiscono in enunciazioni o in raccolte esteriori di discipline distinte. Si dissolvono o nell'universale non ulteriormente determinabile, o nel numero indefinito dei particolari. Ci si chiede allora il *sensu delle divisioni*, e cioè se ci si deve accontentare di questo dissolvimento o se alle volte il risultato negativo non sia la manifestazione di una positività.

Come il mondo non si chiude in se stesso, così non si chiude l'orientazione nel mondo attraverso le scienze. La sistematica pluri-

dimensionale delle scienze è di volta in volta l'espressione storica della realtà della ricerca che, partendo da un riferimento trascendente, tende all'integrazione di tutto il sapere. Il fatto che non ci possa essere una sistematica definitiva consente all'esistenza, che come possibilità è a sua volta universale, di esprimere la propria accettazione di tutte le possibilità del sapere, fino al riconoscimento dell'ultima diramazione che dovesse comparire in un mero catalogo del sapere. Così come devo amare ogni esistenza che mi si presenta, allo stesso modo devo apprendere ogni sapere possibile. L'originaria volontà di sapere conosce la rilevanza di tutto lo scibile. Non c'è cosa che non sia assolutamente interessante. Dal capovolgimento dialettico del non sapere esistenziale che riguarda ciò che è antenico nasce l'interesse per ogni dato del sapere. La sistematica delle scienze, che è un'impresa interminabile, è la volontà di assimilare tutto ciò che sostanzialmente potrebbe entrare nella scissione soggetto-oggetto.

La scienza che riconosce il valore dell'iniziale non-sapere è quella che crea le possibilità del sapere essenziale. Ciò che importa all'esistenza è il punto in cui essa scopre in tutto lo scibile il valore del sapere. Di fatto, però, questo punto è il più delle volte oscuro. Il valore del sapere resta limitato dalla ristrettezza dell'esistenza storicamente determinata.

5. Scienze empiriche universali: psicologia e sociologia. Tutte le divisioni sembrano superate dalla possibilità di appropriarsi, mediante un'indagine universale e sistematica, di tutto quanto esse comprendono. Se anche l'orientazione nel mondo, procedendo in ogni direzione, apprende solo oggetti nel mondo, allora ci sono senz'altro delle scienze che si presentano con *pretese di universalità*.

Questa pretesa può limitarsi a mostrare che l'oggetto della propria scienza include tutti gli altri. Così, la considerazione delle scienze naturali è universale in quanto tutto l'essere empirico ha un aspetto naturale. La considerazione della realtà spirituale, confrontata con l'antecedente, è limitata dall'alterità della natura che non può essere considerata come spirito perché, se non altro, lo include. Ma la considerazione delle scienze dello spirito è a sua volta universale perché questa alterità, per il solo fatto di costituirsi *per noi*, si costituisce solo nello spirito, e perché la scienza della natura, come sapere relativo a questa alterità è, a sua volta, una realtà spirituale. Nelle

scienze naturali l'essere della natura, come essere dell'alterità nello spirito, diventa, a sua volta, oggetto della scienza dello spirito che indaga l'essenza della scienza della natura nella storia delle scienze.

La pretesa universale può passare in primo piano quando *fa dell'universale stesso il proprio oggetto*. Una scienza universale si costituisce nella misura in cui considera tutto in relazione ad un ambito senza cui non ci sarebbe nulla. Questo è il modo in cui tutto appartiene, in quanto *pensabile*, alla logica, in quanto *spaziale* alla geografia, in quanto *esserci umano* alla psicologia e alla sociologia.

Il nome di scienze universali anticipa che queste scienze non si danno come già fondate, ma si sviluppano da sé come scienze particolari, e solo in un senso specifico che è ancora da cercare.

In psicologia e in sociologia si accede alla *totalità dell'essere umano* ²⁰¹ che è empiricamente conoscibile nella misura in cui è oggettivabile. La conoscenza che così si realizza è quella di un essere che mi si oppone e da cui io mi distingo, anche se poi ne resto incluso in quanto anch'io sono soggetto di conoscenza.

La *totalità dell'esserci* non è né oggetto possibile, né fondamento dell'unità di queste scienze universali. La totalità deve disintegrarsi per farsi oggettiva. La sua costruzione, realizzata come una teoria onnicomprensiva, corre sempre il pericolo di dissolversi.

La psicologia e la sociologia si sostengono reciprocamente in forza di un *interesse esistenziale* che, nell'orientazione nel mondo, va alla ricerca dell'esserci come totalità, nella misura in cui esso è rilevante per la manifestazione dell'esistenza. Ciò che qui si giunge a conoscere provoca rifiuto o adesione, diventa una funzione nella vita reale: la psicologia si occupa della *propria formazione* e dei *rapporti col prossimo*, la sociologia della *politica* e della *chiarezza di ciò che può desiderarsi nella totalità dell'esserci umano*.

Il rigore dell'indagine concreta, che non si lascia condizionare dall'influsso dei desideri anticipati anche se li considera per le loro finalità, è quindi più difficile da realizzare in psicologia e in sociologia di quanto non lo sia nelle altre scienze. Da parte mia devo mettere continuamente a tacere gli interessi della mia volontà per essere pronto a cogliere, senza limitazioni, il reale come di fatto è. La *tensione verso l'interesse esistenziale* è il motore che *condiziona la vita* di questa ricerca, ma il *dominio* realizzato con la volontà, che nasce da questo interesse, è la sua *fine come scienza*. È comprensibile che queste scienze non abbiano uno sviluppo continuo in un lavoro me-

torio di ricerca portato avanti da molti individui con passi tra loro relazionati. Infatti o costituiscono una totalità raccolta intorno a una o ad alcune personalità di indagatori, o sono disperse in un ambito di indefinite arbitrarietà.

Da ciò nasce, almeno dal punto di vista formale, un'affinità con la filosofia. Ciò che dà unità a queste scienze universali ha anche la tendenza insopprimibile di irrigidirle dogmaticamente, come surrogati della filosofia, in un contenuto di fede in cui il pensatore crede di comprendere l'essere; in tal modo, sollevato dai problemi radicali e concreti, sottratto all'abisso della libertà, il pensatore segue il suo cammino ingannandosi, con un atteggiamento violento, tanto nelle richieste fanatiche quanto nelle arbitrarietà sofistiche. Ciò a cui si dirigono queste scienze universali, ossia l'esserci come totalità nei termini in cui è accessibile alla conoscenza empirica, viene scambiato con l'esser-se-stesso della libertà che si chiarisce solo attraverso il filosofare. Poiché in psicologia e in sociologia traduco, col mio esser-me-stesso, il fenomeno empirico della mia identità in oggetto d'indagine, posso anche dimenticare che ciò che indago non è più ciò che è autenticamente in sé. Ciò che conosco in psicologia e in sociologia non sono né io stesso, né l'altro nella sua inseità; non è neppure il tutto che io penso, ma solo una particolare determinazione. *L'uomo è di più di ciò che di sé manifesta come oggetto di conoscenza.*

L'unità scientifica della psicologia e della sociologia, condizionata da un interesse esistenziale per la totalità dell'esserci, è differente da ogni altra unità raggiunta dalle scienze particolari. Potrebbero essere costruite come scienze particolari solo se avessero come oggetto una realtà propria separata dalle altre, se ad esempio, nella serie: materia, vita, anima e spirito, l'anima fosse l'oggetto della psicologia. Ma se la psicologia si limita ad indagare i fenomeni della coscienza come tale per conoscerli nella loro separazione dall'ambito biologico e spirituale, allora si smarrisce come si smarrisce la sociologia quando indaga le relazioni sociali nella loro purezza formale. Solo se comprendono il biologico insieme allo spirituale e quindi, in generale, tutto il reale, queste scienze sembrano conseguire una conoscenza rilevante e raggiungere, in tal modo, la loro universalità. Il fatto poi che questa universalità sia presente nella realtà particolare è ciò per cui queste scienze sono ancora empiriche. Dove occorre far emergere il loro carattere di scienze particolari, questa realtà viene in primo piano ed è concepibile come condizione della loro unità. Essa però

non giunge a provocare l'effettiva costruzione di queste scienze, perché a ciò si perviene partendo, ancora una volta, *dall'interesse esistenziale rivolto alle proprietà, alle possibilità e alle inevitabilità dell'esserci nella sua totalità*. Nel soddisfare innanzitutto questo interesse con l'indagine empirica, invece di volgersi direttamente alla chiarificazione filosofica dell'esistenza, a cui, peraltro, esse forniscono materiale, è custodito il senso della psicologia e della sociologia *attraverso cui, solamente, è possibile un'unità di queste scienze*. Non si dà alcuna unità attraverso il metodo o l'oggetto, al contrario questi si incontrano in tutte le possibilità del loro ambito, scontrandosi tra loro in una lotta da cui, per azione retroattiva, possono generare, nelle scienze particolari autentiche, chiarezza e decisione. 203

La *tensione* in cui si vengono a trovare psicologia e sociologia, comprese tra il carattere di *scienze empiriche particolari* per cui non possono consolidarsi e il carattere di *pensiero chiarificatore dell'esistenza* per cui non possono essere scienze, determina la loro instabilità, la loro incertezza e la loro oscillazione tra la comprensione più profonda e l'illusione più sconsolante. In questa tensione si radica la loro capacità creativa e la loro nullità. È questa la ragione per cui gli impulsi filosofici oggi più vivaci cercano il loro campo in queste scienze preferibilmente che in altre. Se prima i filosofi erano matematici, da Kierkegaard a Nietzsche sembrano essere innanzitutto psicologici, e da Hegel, Tocqueville, Marx e Max Weber sociologi. Questa tensione, infine, non consente di determinare in maniera soddisfacente l'essenza di queste scienze. È possibile una caratterizzazione più esatta solo discutendo la modalità con cui sono *scienze universali* e *scienze dei limiti* e come giungono al loro oggetto che è un *esserci tra libertà e trascendenza*.

a) L'*universalità* della psicologia e della sociologia non si rivela essenzialmente nel fatto che esse assumono dalle altre scienze il materiale e i pensieri, ma nel fatto che, proprio per questa ragione, esse possono dire ciò che nelle scienze particolari non emergerebbe e che invece, alla fine, è verificato e deciso proprio da queste scienze.

Il dominio universale dell'esserci umano un tempo si chiamava storia della cultura, oggi si chiama storia dello spirito. Il fatto che essa oggi sia caduta nelle mani dei singoli ricercatori è la ragione per cui la sua idea si manifesta come impulso dinamico e non come produzione scientifica indipendente. Nell'ambito della storia dello spirito

non ci sono limiti rigorosi tra sociologia e psicologia. Esse si trovano insieme al limite dove l'*universalità* si traduce nel *fatto positivo specifico*. Ma realizzare un'indagine feconda nell'ambito della psicologia, della sociologia e della storia dello spirito è frutto dell'elevata capacità di alcuni singoli che, nella ricchezza del materiale concreto, ha trovato il punto d'aggancio per realizzare il proprio pensiero in domande e risposte empiricamente verificabili. Per questa ragione queste scienze non offrono alcuna continuità e alcun ambito in sé autosufficiente e impersonale. Se invece questo si manifesta, allora si forma l'indefinita corrente di discorsi senza contenuto da parte di seguaci che frettolosamente si accostano a queste scienze.

204 b) Le scienze sperimentano, nei rispettivi gradi di conoscenza, impulsi sempre più forti verso i limiti. Qui sorgono domande che rinviano a nuove origini. Le *scienze-limite* sono caratterizzate da un impulso che le sospinge sempre in avanti. Il carattere speculativo che le accompagna fin dall'inizio comporta anche il pericolo di errare e di smarrire il contenuto autentico della conoscenza. Non c'è dubbio che ciò che prima era considerato limite e rischio può diventare il centro dell'indagine. Psicologia e sociologia sono *scienze-limite in assoluto* perché non possono in alcun modo abbandonare quella situazione che le colloca al limite. Per questo rimangono sempre all'inizio. Loro oggetto è infatti il limite costituito dall'esserci onnicomprensivo che noi siamo.

Il limite può essere *un limite apparentemente determinato e particolare*. Così quando l'anima è intesa come limite tra la vita e lo spirito, perché interviene nella realtà di entrambi, allora la *psicologia* non è né biologia né scienza dello spirito, ma, al limite, rinvia all'una e all'altra. Analogamente la *sociologia* indaga la società considerando le condizioni naturali e le possibilità spirituali, il suo oggetto è al limite tra natura e spirito. Per questa ragione essa sviluppa ordini di idee che sembrano appartenere alle scienze naturali e altri che hanno la pretesa di giungere fino alla filosofia della storia.

Il fatto poi che il limite, costituito dall'esserci in generale, si traduca per queste scienze in *una sostanza peculiare della propria realtà di genere specifico* è l'aspetto della loro essenza che le fa apparire simili alle scienze empiriche particolari; il limite tuttavia non è costituito dall'effettivo oggetto d'indagine in cui si esauriscono, ma entrambe queste scienze sono tali quando oltrepassano il loro limite e si dirigono verso *tutta l'altra realtà*. In esse allora si intrecciano le

più lontane direzioni dell'orientazione nel mondo come su un suolo comune.

Ma dove tutta la realtà si incontra in quell'unico limite del tutto, costituito dallo stesso esserci, allora non c'è più alcuna realtà speciale che come tale possa essere l'oggetto particolare d'indagine di una singola scienza.

c) In quanto l'orientazione nel mondo si riferisce ad un esserci di volta in volta determinato, questo mi si rende noto come qualcosa che sussiste senza libertà. Ma ciò che l'orientazione nel mondo afferra è il luogo in cui si trova la libertà in vista della trascendenza. L'essere del mondo è l'essere intermedio, in cui libertà e trascendenza si incontrano.

Come scienze-limite di carattere universale, la psicologia e la sociologia realizzano nel modo più sensibile *questa direzione verso l'essere intermedio tra libertà e trascendenza*. Infatti se l'orientazione nel mondo non può raggiungere la totalità del mondo e se tutte le immagini del mondo non sono che aspetti particolari di un essere intermedio, allora l'unica realtà accessibile sembra essere non questo essere, ma *l'esserci inteso come quel mondo in cui io sono e che io stesso sono*. Questo mondo, in cui è tutto ciò che in generale è per noi, è compreso dalla psicologia e dalla sociologia in base ai rispettivi procedimenti. 205

Ma anche questo mondo manifesta il suo carattere di essere intermedio. Se si comprende tutto il sapere dell'orientazione nel mondo in relazione all'esserci dell'anima nella società, allora si raggiunge *il vero limite dell'orientazione nel mondo* che, dovunque sia, è in una forma decisiva per l'esistenza possibile.

In principio posso conoscere l'uomo con la psicologia e la sociologia, ma completare questa conoscenza è un compito infinito. Oppure, concettualmente, posso esser presente a me stesso nella possibile comunicazione con l'altro se stesso. Ciò che noi siamo non è accessibile ad alcuna orientazione nel mondo, né ad alcuna delle sue idee, ma solo alla chiarificazione filosofica. Noi siamo ciò che di noi riconosciamo nella psicologia e nella sociologia, ma siamo anche molto di più di ciò che lì vi riconosciamo. Nasce da qui la possibilità dell'*annullamento della libertà* dell'esser-se-stesso in un essere saputo. Se la psicologia e la sociologia sono concepite come la conoscenza dell'autentico essere dell'uomo, allora esse hanno abbandonato il carattere loro proprio di scienze empiriche; sciolte dalla tensione che le

caratterizza nell'orientazione nel mondo, diventano nemiche mortali della filosofia. Offrono le giustificazioni più seducenti perché, all'apparenza, non si limitano a pensare la totalità dell'esserci, ma la possiedono conoscitivamente. Quando si suppone di aver trovato la verità definitiva dell'essere in quelle formule che, ad esempio nel marxismo e nella psicanalisi, hanno rivelato la più alta capacità in ordine alla distruzione della dignità umana, che ha le sue radici nell'essere-stesso a partire dalla libertà, non si fa che esprimere l'intenzione di sfuggire davanti alla libertà possibile e di misconoscere ciò che è scientificamente possibile. La psicologia e la sociologia assumono nell'esserci un punto di vista che è come se fosse al di fuori dell'esserci. Se io, invece di pormi come coscienza indagatrice in generale, mi pongo come io stesso in questo punto di vista che per la sua universalità è sostituibile e quindi in nessun modo incondizionato, allora come esistenza possibile mi sono spezzato la spina dorsale. Nella mia autenticità non esisto più. Escluso dall'ambito degli esseri che esistono per sé, che si avvertono perché sono l'uno per l'altro, mi ritrovo trastullo di infinite possibilità, attaccato alla rigidità degli schemi dogmatici del sapere, pronto a mutare a secondo dei momenti, e a dispormi ora qua, ora là.

Gerarchia delle scienze.

Il fatto che nella sistematica delle scienze si chieda il rango di ciascuna di esse sembra contraddire il senso della scienza. Da quando, a partire da Galilei, si rifiutò l'idea che il cerchio e la sfera siano di rango più elevato rispetto alle altre figure matematiche, l'eliminazione di ogni considerazione di valore fu identificata con la scientificità. Da allora ciò che è oggetto delle scienze dimora, per queste, *sull'unico piano del conoscibile*, per cui sembra che per esse *non ci sia alcuna distinzione di rango*, se non quella che prevede il rango della scienza determinato dalla misura della sua *esattezza*, vale a dire dall'univocità vincolante dei suoi risultati e dalla possibilità di risolvere definitivamente i propri problemi. A ciò ci oppone l'altro aspetto della coscienza scientifica secondo il quale le forme conoscitive degli oggetti sono proporzionate ai rispettivi oggetti. L'unica esigenza che si presenta è che *il pensiero sia capace di penetrare adeguatamente le cose*. Dove in generale c'è scienza deve essere possibile questo rigore che prevede uno sforzo metodico secondo modalità

specifiche. I ricercatori, non le scienze, valgono in misura proporzionata al rigore di cui danno prova in sede scientifica. Da questo punto di vista le *scienze non esatte* non sono inferiori a quelle esatte.

Ci sono poi altri aspetti in riferimento ai quali ci risultano familiari *valutazioni comparative tra le scienze*. La medicina interna e la psichiatria sembrano avere una certa preminenza tra le scienze cliniche perché abbracciano l'uomo nella sua totalità. L'oftalmologia attrae per la precisione delle sue analisi e dei suoi procedimenti e per la nobiltà dell'organo di cui si occupa. La scienza dell'antichità classica è la più nobile tra le scienze filologiche perché pone davanti agli occhi l'umanità più luminosa. L'archeologia, condotta dalle sue origini, grazie allo spirito di Winckelmann, in una tradizione che va da personalità a personalità, è la scienza nobilitata dal suo oggetto e, per così dire, amministrata da una scelta famiglia di indagatori come un prezioso tesoro. La fisica rinvia alle scienze naturali perché abbraccia la totalità del mondo inorganico nei suoi principi. Ogni ²⁰⁷ scienza, adeguatamente compresa, possiede un valore insostituibile in forza del suo oggetto e dei suoi metodi, del suo sviluppo storico e del carattere spirituale delle capacità che la crearono. Ciascuna possiede anche aspetti che tornano a suo svantaggio. Il fatto che l'odontologia, la statistica ed altre scienze di questo genere siano presenti nell'Università (che è il cosmo reale della conoscenza) come scienze indipendenti ha la sua ragione in esigenze pratiche; dal momento che non possiedono alcuna idea in grado di conferire ad esse una certa unità, perderebbero il diritto di comparire se non fossero richieste dalle necessità pratiche. Molte scienze ascendono e discendono, attraggono per un certo tempo uomini importanti e poi si irrigidiscono in risultati fissi, tacciano per un certo tempo e poi riprendono quota. La loro valorizzazione si capovolge nel contrario.

C'è sempre stata *una determinata scienza* che di volta in volta è stata considerata come la *più alta*. L'*astronomia* è stata chiamata regina delle scienze perché ha per oggetto la totalità spaziale del cosmo; la stessa cosa è capitata alla *matematica* per la sua validità apodittica e la purissima attività scientifica, e alla *logica* perché è l'universale istanza probatoria di tutta la conoscenza. Questo riconoscimento, tuttavia, non viene ad esse conferito in tutti i sensi. Queste tre discipline, ad esempio, sono carenti di contenuto. Per quanto efficaci sotto il profilo formale non sono esistenzialmente obbliganti.

Evidenziano di ogni cosa l'identità, ma con ciò evitano ogni reale inserimento nell'esserci.

A questo punto sembra più naturale determinare il *rango* delle scienze *in base al contenuto dell'oggetto*. La sicurezza del sapere ha poco valore quando ciò che si sa non interessa in modo decisivo. L'altezza dell'oggetto suscita esigenze elevate nell'indagatore che lo accosta. Come l'artista sincero preferisce dipingere nature morte perché sa di non essere in grado di dipingere la Madonna, così il ricercatore, nel suo campo, sa di fare quello che può. Di fronte ai contenuti più elevati, il ricercatore, a causa della pretesa dell'assunto e delle sue capacità che non lo soddisfano, si viene a trovare in una grande ampiezza spirituale e in una grande inquietudine, ma, nello stesso tempo, in una falsa posizione rispetto al suo esserci. Chi invece sceglie ciò che veramente può raggiungere si trova a proprio agio in ciò che fa. Le scienze più ricche di contenuto sono anche, e forse proprio per questo, in un continuo e reale movimento, perché gli uomini che vi si applicano lo fanno al di sopra della loro misura, per cui, nell'attività di ricerca, non sono mai veramente a casa propria. Scienze di questo genere sono, ad esempio, la *psicologia* e la *sociologia* che, racchiudendo in sé le possibilità più alte in ordine al contenuto, giungono a figure isolate e a risultati medi, muovendosi quasi sempre al più basso livello di scientificità. In termini più pericolosi ciò capita anche in *filosofia*. La filosofia è la regina delle scienze perché non è una scienza tra le altre, ma qualcosa di più di tutte le scienze; è, per così dire, al di fuori e al di sopra di esse e, nello stesso tempo, in esse come loro senso. Ogni autentico indagatore è filosofo. Afferrare la filosofia direttamente significa per l'uomo fallire inevitabilmente per non essere all'altezza del compito. I più grandi filosofi ci lasciano solo i frammenti dei loro tentativi, le loro opere sono le rovine del loro naufragio, che è tanto più suggestivo quanto più perfetta è la forma oggettiva della loro creazione mentale.

È dunque evidente che *non c'è una gerarchia* delle scienze che sia *universalmente valida*. Ogni ordinamento gerarchico sembra *relativo* al punto di vista scelto. Nella relatività delle possibilità di costruzione di gerarchie, quella che fa riferimento al contenuto è la più indeterminata, anche se è solo il contenuto l'elemento che potrebbe fondare la gerarchia assoluta. Questa sarebbe la vera se la si potesse concepire in modo oggettivamente valido. Ma ciò è impossibile perché il contenuto è sperimentato e posto solo attraverso l'esistenza, e

questa non è mai unica. Il contenuto si manifesta nella capacità di creare vita esistenziale, di formarla, di riempirla e di far avvertire l'essere della trascendenza. È quindi opportuno limitarsi alla constatazione che le *scienze si muovono in molteplici ordinamenti gerarchici* senza chiudersi in una *gerarchia*. Questa impossibilità di una oggettiva gerarchia delle scienze è in sé un'indicazione che rinvia alla *trascendenza* che, nella temporalità del conoscere, costringe imperscrutabilmente le scienze in una relazione instabile nei diversi ordinamenti gerarchici. Se la filosofia e la teologia possedessero l'unica verità della trascendenza, alle altre scienze non resterebbe che porsi al loro servizio. Il fatto che le scienze costituiscono un ambito di potenze autonome dice che la verità della trascendenza non può assumere la forma di un'unica scienza da tutti riconosciuta al vertice nel sistema delle scienze. La sua manifestazione è d'altro genere.

Il ricercatore che al proprio posto, qualunque sia la scienza, fa, adeguatamente all'oggetto considerato, ciò che è giusto ed esatto, al di fuori di qualsiasi oggetto ordinamento gerarchico, è irraggiungibile.

Il sapere si comprende nella sua storia.

209

Ciò che si conosce in termini vincolanti e universalmente validi e che così deve essere considerato e appreso non ha bisogno di essere approfondito nel processo storico in cui, peraltro, si raggiunge questa conoscenza. Il significato di quest'ultima, infatti, la sua essenzialità o la sua indifferenza, l'interesse che vi si ripone sono senz'altro aspetti che si possono comprendere solo nella connessione storica, ma la struttura vincolante, come tale, non è storica. Le scienze pensano ciò che possiede una validità atemporale, ma da parte loro si muovono come realtà storiche.

Un criterio per considerare le scienze può essere quello di vedere quanto la *conoscenza della loro propria storia appartenga di volta in volta al loro stato presente*. La fisica e la filosofia, ad esempio, sarebbero, in base a questo criterio, ai poli opposti. In fisica la storia di questa scienza non riveste alcun interesse per i suoi assunti. Ci sono altri punti di vista che si relazionano più con la psicologia della ricerca, coi disorientamenti, con la repentinità o la preparazione delle grandi scoperte, e che sono decisivi quando ci applichiamo alla storia della fisica. Se si vuol sapere che cosa si sa in fisica si studia la ricerca

attuale e quella degli ultimi decenni. In filosofia, invece, c'è da studiare un passato di due millenni e mezzo. Le realizzazioni filosofiche, quando hanno una certa sostanza, restano vive nelle rispettive opere originali. In generale, la conoscenza filosofica la si comprende unicamente nella sua storia; nello studio delle grandi filosofie antiche la filosofia è già assestata al punto che si potrebbe abbandonare lo studio della filosofia contemporanea, più facilmente dello studio degli antichi, senza che per questo il proprio filosofare resti privo di valore. Questa contrapposizione schematica tra fisica e filosofia indica come possibilità estreme le questioni storiche da un lato e la sostanza della loro storicità dall'altro. Senza dubbio, anche nella fisica c'è un minimo di connessione con la propria storia, nella misura in cui questa scienza rivede i propri fondamenti, e, per contro, in filosofia ciò che è logicamente vincolante è storico come in qualunque altra scienza. Ma in filosofia ciò che è vincolante non è mai propriamente rilevante dal punto di vista filosofico, mentre in fisica la struttura vincolante è ciò che dà la misura.

La storia delle *scienze particolari* ha, come materiale esterno, la somma dei progressi di ciò che è vincolante e dimostrato come suo ambito. Senza dubbio la semplice enumerazione diventa, nella sua
 210 indefinitezza, senza senso e si interrompe solo arbitrariamente. In questa materia, la storia delle idee, che si appropria di quelle passate e di quelle presenti, è il secondo compito e il più profondo. Tra i due c'è, infine, per il ricercatore che studia la storia della sua scienza, la comunicazione con i ricercatori precedenti la cui esistenza consistette nella partecipazione alle idee. Quest'ultimo aspetto, che è il più profondo e indiretto della storia della scienza particolare, diventa elemento della storia della filosofia, e si connette con le forme
 210 che oggettivamente si presentano come filosofie.

L'indagine storica della scienza particolare coglie il suo oggetto nell'*articolazione storico-reale delle scienze in generale*. La storia di una scienza conduce alla storia dell'articolazione della scienza. Il modo in cui questa si realizzò di volta in volta determina anche la maniera e la forma dell'indagine nei campi particolari. In alcuni gruppi di scienze si avverte una progressiva moltiplicazione e semplificazione del sapere. Scienze diverse si risolvono nella teoria che le trascende come in un fondamento comune (ciò accade nelle scienze esatte della natura), in altre invece sembra prodursi una separazione che giunge fino all'esclusione. Là dove le scienze giungono ad un

assestamento relativamente chiuso, i confini diventano fecondi, e da essi si parte per scoprire principi più ampi (la chimica-fisica). Dallo schema teorico di una totalità ideale delle scienze risultano spazi vuoti per possibili scienze che ancora non sono state coltivate; ma come scienze programmate giungono, a seconda dei casi, a discorsi vuoti o a costruzioni veramente nuove. Dall'articolazione delle scienze, sia di quelle pratiche che di quelle teoriche, possono partire impulsi per la conoscenza scientifica. L'indagine della situazione storica, la comprensione di se stesso nel proprio luogo storico conduce il ricercatore sul cammino delle scoperte.

Da ultimo, il sapere dell'orientazione nel mondo è storicamente comprensibile *in connessione con tutto l'esserci dello spirito* nella sua realtà sociologica. Un'enciclopedia come storia dello spirito, come fu concepita nell'epoca del romanticismo, dovrebbe chiarire, nei loro rapporti reciproci, le storie delle scienze, della filosofia, della religione, della poesia e della società, in modo che insieme costituiscano una totalità capace di condurre all'autocomprensione dell'attuale enciclopedia dello spirito sul fondamento della sua storia. Questo compito si 211 realizza oggi come storia dello spirito. Ma la comprensione delle dipendenze sociologiche deve, in definitiva, lasciare intatta nella sua origine la sostanza dell'orientazione nel mondo, così come quella della filosofia. L'orientazione nel mondo, nella sua effettiva realizzazione, è condizionata solo esteriormente dalla sociologia, dall'economia, dalla politica e dalla pedagogia; essa infatti ha le sue radici in impulsi esistenziali e in idee trascendenti, e quindi non può più essere concepita in modo soddisfacente dal sapere che orienta nel mondo, ma, come agire autentico, si chiarisce solo facendo appello alla filosofia.

CAPITOLO QUARTO

ORIENTAZIONE NEL MONDO CHE SI CHIUDE IN SE STESSA (POSITIVISMO E IDEALISMO)

²¹² Il sapere raggiunto nell'orientazione nel mondo tende ad imporsi come l'essere assoluto. L'ipotesi che tutto sia conoscibile consente di abbracciare anticipatamente il conosciuto come immagine del mondo; è come se tutto non solo fosse conoscibile, ma, nel suo principio, già conosciuto. Il singolare, relativo nella sua particolarità, appartiene al tutto che, come assoluto, è oggettivamente conosciuto nelle sintesi universali di ogni orientazione nel mondo. La molteplicità dell'esserci è intimamente connessa; ogni cosa ha la sua ragione e il suo posto, nulla è perduto. Il mondo è l'unico sistema che include in sé ogni sistematica particolare. Il vero è la totalità.

²¹³ Nell'immagine di questa totalità, l'orientazione nel mondo giunge al suo compimento quando, oltrepassando le sue possibilità, si assolutizza. Diventa allora la totalità del movimento eternamente ordinato che riposa in se stesso, l'unità pensata come totalità degli opposti, il mondo come cosmo. Il desiderio di sapere viene soddisfatto perché c'è risposta per tutto, e l'animo si acquieta perché la visione complessiva sembra aver reso tutto trasparente e chiaro, per cui ogni essere che in essa si inserisce possiede il suo autentico essere. Il particolare non ha alcuna rilevanza. Liberato da se stesso all'interno della libertà generale, ha valore come scenario di questa generalità. Il particolare è al servizio e in funzione della totalità.

Il modo di sapere la totalità nasce o dal fatto che l'orientazione nel mondo, invece di essere sospinta a suo rischio in un futuro

oscuro, è incanalata in una prospettiva del mondo, come se si potesse *restare in un puro e semplice sapere* (positivismo), oppure dal fatto che l'idea, invece di limitarsi a chiarire il cammino, *anticipa una compiutezza presente*, rendendo tutto, in apparenza, trasparente (idealismo).

Il positivismo e l'idealismo, nonostante si combattano aspramente, sono sullo stesso piano. Entrambi, infatti, identificano la filosofia con l'assolutizzazione dell'orientazione nel mondo che essi concludono. Nei loro taciti, ma comuni, presupposti possono essere caratterizzati, nelle loro linee semplici e generali, come poli effettivamente terminali, che l'esistenza, che non voglia abdicare a se stessa, deve far propri per superarli.

Positivismo.

Il positivismo è la visione del mondo che identifica l'essere con *ciò che è conoscibile mediante la scientificità positiva delle scienze naturali*. Reale è solo ciò che è percepibile nello spazio e nel tempo. La manipolabilità delle cose dimostra la loro realtà.

Ciò che è, è come oggetto. *Essere-oggetto e essere sono tutt'uno*. Anche il soggetto è un oggetto tra oggetti. Come questi sono accessibili alla percezione esterna, così la realtà di quello lo è alla percezione interna. Entrambi sono conoscibili come oggetti.

Conoscere l'oggetto significa concepire il suo esser-divenuto. Tutto l'essere è subordinato alla *categoria della causalità* che è la categoria dominante della realtà. Nelle variazioni, passando da una forma all'altra, essa identifica la conoscenza con la concezione causale. Tutto ciò che è, è a causa di qualcos'altro. La conoscenza è conoscenza genetica. Se so in che modo, da dove e perché una cosa è, allora so che cos'è. Concepire qualcosa non significa averlo davanti agli occhi. L'identità, di qualunque genere sia, si annulla nella domanda geneticamente impostata.

Un oggetto reale è *conosciuto* quando se ne *ricosce* l'identità o ²¹⁴ la classe d'appartenenza. Un essere reale è conosciuto quando lo si può *prevedere* in base all'esperienza o quando, accedendo alle sue condizioni, lo si può *rendere* fisicamente manipolabile. L'ideale della conoscenza positivista, che fin dall'inizio non riconosce alcun limite alla propria realizzazione, è contenuto nel principio che dice: io conosco veramente solo ciò che posso fare.

Percettibilità, essere come essere-oggetto, categoria causale, quindi esperienza e possibilità di fare, esprimono nella loro connessione una realtà valida che per il positivismo è l'essere assoluto, nel senso che non c'è altro che questo, e nei termini in cui è conoscibile. La sua conoscenza genetica lo esprime chiaramente, sia partendo dall'essere-oggetto inteso come materia e come vita, sia partendo dal soggetto pensato come oggetto dei suoi impulsi, delle sue necessità e del suo impiego dell'esserci in ordine all'utilità. *Io stesso mi converto in cosa* e mi considero assolutamente penetrabile dalla conoscenza e intenzionalmente producibile e modificabile. Tra quell'oggetto che sono io e tutti gli altri oggetti non c'è alcuna vera differenza; la scissione soggetto-oggetto è fin da principio annullata in un unitario essere-oggetto.

Nelle sue intenzioni il positivismo esclude come ovvio la possibilità di mettere in questione l'ipotesi di una *giusta organizzazione dell'esserci*. Dall'esserci nasce il *compito* che offre ad un tempo tutti i mezzi per la sua realizzazione. L'esserci, sottomesso alla legge della genesi delle cose, produce a sua volta la coscienza della *giusta* finalità. Il cammino necessario del mondo è quello stesso progettato come compito. Ne consegue che per il positivismo da un lato è già tutto buono, dall'altro solo ciò che è buono è raggiungibile. Per esso non c'è alcuna contraddizione nel *riconoscere il reale come tale* e nell'intenzione di modificarlo, *valorizzandolo*, in funzione degli scopi preposti.

Riconoscere la positività *del reale* è il primo aspetto del positivismo. Tutto ciò che c'è, è ammesso con ugual diritto. Si riduce tutto all'ambito fattuale, al cieco esserci, al puro e semplice esser-così. La forza che trascina il singolo è volontà d'esserci, interesse personale, volontà di prestigio ed erotismo. Sono queste potenze naturali che agiscono necessariamente in base a leggi conoscibili.

L'altro aspetto del positivismo, che consente di *distinguere le realtà* ²¹⁵ *in base al loro valore* e quindi di porre *finalità*, concepisce l'essere come qualcosa che può essere diretto dalla conoscenza. La vita reale è compresa nella polarità dell'istintività vitale e della razionalità tecnica. Quest'ultima non nega la prima, ma la pone al suo servizio. Se la propria vita minaccia di naufragare nei moti casuali e incalcolabili dell'anima, questi non hanno ragione d'esserci, basta conoscerli immediatamente e dirigerli. La psicoanalisi crede di comprendere il fondo più remoto degli impulsi dell'anima e la psicotecnica

crede di poterne dirigere gli effetti sui binari desiderati. Come Edison dominò la materia morta, così Freud l'anima.

Le *finalità* che scaturiscono necessariamente dall'esserci naturale sono colte dal pensiero positivista mediante *due* possibilità tra loro contrapposte.

O si deriva il *diritto del più forte dal valore di una minoranza* che si manifesta come forza, come superiorità fisica e intellettuale, come capacità.

Oppure si concede il proprio diritto ai deboli, sia per il loro *numero*, sia perché *ogni esserci come tale è riconosciuto e accettato*. Nulla deve essere annientato, ma tutto deve essere limitato in modo che ogni esserci possa sussistere con ogni altro. È preferibile ciò che serve al *maggior numero*. La realtà vale tanto di più, quanto più è massiccia; dove tutti hanno lo stesso diritto il quantitativo è il criterio che decide ciò che è meglio, le maggioranze hanno il carisma della validità. La cosa migliore è la più lontana, quella che assicura la *permanenza come durata nel tempo*; l'azione giusta è quella che ha successo, nel senso che il futuro testimonierà la persistenza e l'efficacia del suo esserci. Anche se è la maggioranza a decidere, è necessario, dal momento che ogni vivente mantiene il suo diritto e il suo valore, che le minoranze siano protette e, pur nella sottomissione, sia lasciato ad esse uno spazio; occorre inoltre curare gli infermi e conservarli in vita. La carità è richiesta indipendentemente dalla persona. L'impotente non deve essere soppresso.

Entrambe le direzioni, nel proporsi la giusta organizzazione del mondo, traducono tutto il presente in mezzo. La vita è *completamente trasformata in mezzo d'azione*. Di fronte ad ogni manifestazione spirituale, ad ogni azione, ad ogni direzione della vita si pone la domanda orientativa che si chiede se in questo modo è possibile raggiungere qualcosa, se serve alla maggioranza degli uomini, se promuove chi è forte e capace, se crea utilità e rende felici. A proposito di ogni cosa si considera ciò che significa, non ciò che è. Se non 216 è un mezzo utilizzabile, allora non è nulla e viene messo da parte. Il bisogno di successo in ordine alla quantità spinge l'uomo che vuol accertarsi del proprio esserci ad una azione che si evidenzia nella giusta organizzazione del mondo. La vita si traduce in un esserci da manager per se stesso e per gli altri.

Il positivismo *urta contro limiti* che *riconosce* secondo modalità sue proprie. Considera il positivo come l'unica realtà, però confessa

che *c'è un inconoscibile* e chiama questo suo riconoscimento agnosticismo. Ciò non gli impedisce di metter da parte l'inconoscibile come se non gli importasse nulla. Allo stesso modo vede che i compiti richiesti dalla giusta organizzazione del mondo nascono per necessità naturale dal mondo e tuttavia, per quanto lunghi siano i tempi, non giungono mai al loro scopo. *Il carattere indefinito del compito* rispetto allo scopo non lo disturba assolutamente, perché il positivismo possiede la sua soddisfazione nel percorrere la via, nonostante tutto sia solo mezzo per un giusto esserci futuro che non è mai raggiunto.

Contro il positivismo.

Una confutazione del positivismo cerca di provare in modo rigorosamente convincente che non è possibile ridurre la realtà al solo aspetto empirico. È vero che, oltre a questa, non c'è altra conoscenza di realtà; dimostrarlo significa restringere la conoscenza proprio in quella realtà che si dovrebbe oltrepassare. Tuttavia è possibile, con un procedimento negativo, evidenziare l'incompiutezza della realtà empirica e quindi dimostrare l'impossibilità dell'assoluta autosufficienza di questo mondo. Al manifestarsi delle *contraddizioni*, che il positivismo non riesce a controllare, si avverte immediatamente ciò che il positivismo *non può concepire*.

1. Assolutizzazione dell'intelletto che pensa meccanicisticamente. Il positivismo riduce l'essere all'esserci spazio-temporale nei termini in cui è oggettivamente pensabile in base all'esperienza. Detto esserci è successivamente ricondotto a quegli ultimi elementi identici che si muovono nello spazio e nel tempo secondo leggi causali e che compongono la realtà come un meccanismo. Ciò che muta nella successione temporale può essere concepito come un nuovo ordinamento di questi elementi che però rimangono identici. Il positivismo è dunque quella tendenza che considera come realtà assoluta ciò che l'*intelletto* può pensare come *meccanismo*. Esso sa che seguendo questa via sono inconcepibili tanto la visione sensibile di tipo qualitativo, quanto la vita e la coscienza, tuttavia ciò non gli impedisce di ammettere come realtà in senso positivo queste altre forme di realtà che però, conformemente alla sua natura, cerca di spiegare meccanicisticamente. Pur

AULA-VOORDRACHTEN
DER RIJKSUNIVERSITEIT
TE GRONINGEN

No. 1

KARL JASPERS
VERNUNFT
UND
EXISTENZ



BIJ J. B. WOLTERS' UITGEVERS-MAATSCHAPPIJ N.V.
GRONINGEN — BATAVIA — 1935

Frontespizio di *Vernunft und Existenz*.

riconoscendo le fratture che esistono nel reale, considera possibile, anche se non si capisce come, che una realtà si produca dall'altra in una continuità di passaggi. Dopo averla assolutizzata traduce la verità di una limitata sfera dell'esserci in una chiacchiera della presunta conoscenza della totalità. In tal modo il positivismo mostra i propri limiti nelle sue affermazioni concrete, in cui si avverte che non realizza una conoscenza analoga a quella delle scienze naturali, ma si limita a parlare con le categorie di queste scienze e in *analogia* con esse, *come se conoscesse*, mentre in realtà, senza esperienze concrete, cioè, senza esperimenti, senza statistiche e senza casistica, pretende di far passare per realtà necessarie quelle che sono semplici possibilità. Il positivismo impiega prevalentemente le categorie che gli sono preferite in un modo indeterminato, come quando parla di « evoluzione », di « transizioni » o quando dice che « ogni cosa ha la sua causa », o « questo non è altro che », o « è da ricondurre a ».

2. Il falso passo metodico dal particolare alla totalità. Un esempio darà un'idea di questo procedimento. Nella conoscenza empirica l'uomo è condizionato dall'ereditarietà, dai mezzi, dalle disposizioni naturali e dall'educazione. Tutto ciò è riscontrabile con minor o maggior chiarezza in ogni singolo. A proposito delle relazioni ereditarie la conoscenza si appoggia sulle analoghe conoscenze botaniche e zoologiche. Per i casi particolari, il più delle volte è del tutto indeterminata la possibilità di fare predizioni concrete, solo in occasioni favorevoli si raggiunge una probabilità statistica. Ora, secondo il positivismo, partendo dalla supposizione della possibilità di un'indagine empirica e dal risultato particolare, enuncio un'affermazione universale sull'uomo nel suo essere in sé, *tutto l'essere* dell'uomo sarebbe inevitabilmente determinato da queste catene causali; l'uomo, nel suo *complesso*, sarebbe senz'altro il risultato di tutte le possibilità a cui giungono le concatenazioni causali.

Tutto ciò non è assolutamente dimostrato. Infatti il senso di queste affermazioni è fin da principio diverso da quello di una conoscenza di singole relazioni causali concrete. Per l'*indagine* dell'uomo è senz'altro esatto dire che il singolo è il risultato di tutte le possibilità a cui giungono le concatenazioni causali, ma questo nella misura in cui l'uomo è oggetto d'indagine; se la realtà è tale per la nostra conoscenza solo in quanto è subordinata a leggi causali, ne con-

segue che per la conoscenza teoretica è necessario dedurre da leggi generali tutte le possibilità dei suoi casi. Ma questo enunciato metodico non significa una conoscenza di tutta la realtà; infatti la conoscenza è sempre determinata e quindi particolare. *L'errore nasce* quando la tesi generale, invece di abbracciare solo il numero indefinito delle sue applicazioni, si estende fino ad affermare che la totalità « non è altro che ». L'errore consiste ogni volta *nel passaggio dal « particolare » alla « totalità »*, non più in rapporto alla particolarità di un finito conosciuto nel numero indefinito delle sue manifestazioni, *ma dal finito determinato al tutto indeterminato, dall'indefinito all'infinito*. La totalità e l'intero sono erroneamente trattati come oggetti empirici. Ma la realtà del singolo uomo è innanzitutto, come del resto quella di ogni singolo esserci, indefinitamente indeterminabile, quindi inesauribile per la conoscenza nel tempo, in secondo luogo la possibilità di *esser-se-stesso* dimora nell'uomo come qualcosa la cui apprensione non richiede alcuna oggettivazione.

Anche se il positivista, nel riconoscere come non provate alcune sue affermazioni, solitamente ammette la sua ignoranza, finché non si rende conto di quell'errore fondamentale non può evitare che nuove affermazioni si producano indefinitamente come le teste dell'Idra. Con l'ammissione della sua ignoranza, che solitamente si riduce al riconoscimento della lacuna del non-sapere-ancora, si sottrae a tutte le difficoltà. Anche quando, in un punto qualsiasi, giunge ad ammettere una fondamentale impossibilità di sapere con un *ignorabimus*, questa ignoranza gli è indifferente. Se con essa si salva, ciò avviene senza conseguenze; egli infatti rimane interiormente prigioniero dell'assolutezza di un presunto sapere e, ingannando se stesso, prosegue con nuove affermazioni.

3. Impossibilità di attenersi all'unità della realtà empirica. Il positivismo pensa la connessione del tutto nell'universale unità del mondo empirico. Non ci fosse questa unità si disgregherebbero l'essere assolutizzato dal positivismo. Di fatto, però, il tentativo di pensare questa unità conduce, in alcuni ambiti della conoscenza, a *contraddizioni insolubili*. Così il problema della connessione tra *anima e corpo* è tale che ciascuna delle sue possibili soluzioni conduce a conseguenze assurde. Se penso al corpo e all'anima ²¹⁹ *in azione reciproca* urto contro il principio della conservazione dell'energia, perché, non potendo osservare l'anima mediante categorie

materiali, mi trovo a dover concludere o che in essa l'energia scompare o che è da essa prodotta; se invece penso alla relazione corpo anima come ad un *parallelismo* tra due mondi causali chiusi in se stessi, senza alcun influsso reciproco, allora o urto contro la quotidiana esperienza immediata che mi attesta tale influsso, oppure, accanto ad *ogni* evento fisico, sono costretto a pensarne parallelamente uno psichico. A questo punto ne consegue: o che un irrapresentabile e concomitante fenomeno psichico della radiazione luminosa sarebbe la causa delle mie vissute percezioni visive, mentre la radiazione luminosa sarebbe a sua volta la causa dei processi nervosi e cerebrali, oppure dovrei limitarmi a pensare ad un parallelismo parziale che comincia e finisce senza causa in un punto del sistema nervoso; se poi volessi evitare queste ipotesi inconcepibili, dovrei supporre l'*intervento di una potenza estranea* che, in occasione dei processi fisici, produca il processo psichico corrispondente, oppure il processo fisico corrispondente a quello psichico. Queste difficoltà nascono solo quando pretendo di concepire e di affermare come derivante da un essere in sé nella sua totalità il salto che c'è tra la vita corporea e la coscienza che io scorgo e riconosco come un salto inevitabile per l'indagine particolare nel mondo; in una parola, quando, procedendo alla maniera positivista, pongo la realtà empirica come assoluta.

Allo stesso modo cado dovunque in antinomie insolubili quando pretendo di conoscere il mondo come unità del tutto, come finito o infinito nello spazio, come avente o non avente principio nel tempo, in breve, come chiuso in se stesso. Infatti, perché il mondo mi sia completamente trasparente, dovrei pensarlo come qualcosa che lo sguardo può abbracciare, vale a dire, come un sistema finito. Pensare il mondo come un meccanismo di questo genere non può non condurre a contraddizioni, perché si pone come finito un infinito (anche se affermo il mondo come un infinito reale). L'esserci oggettivo e incontraddittorio è sempre il particolare considerato nella sua finitezza dai rispettivi punti di vista. Solo questa è la realtà che sussiste per la conoscenza, e non la realtà empirica in generale o in sé.

4. Il concetto di verità del sapere vincolante viene erroneamente assolutizzato. Oltre alla realtà empirica, il positivismo assolutizza anche il concetto di verità che è proprio della conoscenza vincolante. Il suo presupposto è che tutto ciò che è, rientra in questa verità. Pertanto, in analogia al sapere 220

positivo che si realizza nel mondo, il positivismo è indotto a pensare e ad enunciare come sapere vincolante anche ciò che non lo è assolutamente. Per questa ragione non è in grado di coglierne la relatività. Il sapere vincolante, infatti, com'è decisivo nella conoscenza particolare delle scienze positive, così è arbitrario e vuoto quando presume di sapere dov'è la verità dell'esser-se-stesso e della trascendenza. Che tutto il positivismo nel rivolgersi alla totalità non possa evitare di cadere di fatto sul piano del sapere non vincolante lo si deduce dal risultato della conoscenza dei limiti nell'orientazione nel mondo.

5. Il positivismo non è in grado di concepirsi da sé. Tra le scissioni che si riscontrano nell'esserci reale ce ne sono due nella cui rappresentazione naufraga l'assolutizzazione positivista dell'essere come essere-oggetto percepibile e sperimentabile.

Partendo dalla realtà che il positivismo riconosce non si può concepire che sia conosciuta. Il positivismo non fa i conti con se stesso. Il fatto che nel mondo si conosca è una realtà che sta di fronte al conosciuto come un essere subordinato a leggi. La relazione soggetto-oggetto è una totalità che precede la semplice sussistenza dell'oggetto.

Inoltre, partendo dalla realtà, *non si può concepire che i meccanismi conosciuti siano impiegati per raggiungere fini*; non solo, ma non si può spiegare geneticamente che, in generale, siano perseguite delle finalità nel mondo, né si può fondare geneticamente e con ragioni sufficienti, il diritto di un fine incondizionato.

Il positivista non dispone di alcuna *genesì* per concepire la *validità* del generato. Se sapessi, cosa che non so, come il pensiero s'è sviluppato psicologicamente, e lo stesso dicasi per lo sviluppo di qualsiasi cosa che abbia valore per me, con ciò non saprei nulla circa l'esattezza o falsità del pensiero, ma dovrei già presupporre questa differenza come condizione per realizzare la mia indagine genetica. In base al principio di causalità, il positivista non può dedurre né la validità della propria argomentazione, né il senso della propria azione. Se nella sua conoscenza e nella sua azione non ci fosse altro che un processo esplicabile causalmente, egli si troverebbe nella situazione di non poter intendere nulla di ciò che fa pensando e agendo. Il positivista si nasconde questo dilemma con un equivoco ingannevole: egli chiama « naturale » ciò che concepisce come evento della natura, e con ciò pensa di dire, ad un tempo, che cosa deve essere. Questo doppio

significato, assunto prima nel senso dell'evento necessario e poi in quello di ciò che deve accadere, ma che assolutamente non accade sempre, è l'errore fondamentale che bisognerebbe sopprimere perché il positivismo possa superare se stesso. 221

6. L'assurdo dell'autogiustificazione della vita positivista. L'indagine intramondana che rende possibile il positivismo non è inevitabilmente, illimitatamente e assolutamente positivismo. Chi indaga realmente non pensa positivisticamente anche quando crede illusoriamente di farlo. La forza della vera orientazione nel mondo si manifesta nella lotta contro le illusioni. La sfida e l'abbandono dell'esistenza possibile sono proprie del ricercatore originario che intende impadronirsi del sapere. Egli è molto di più di ciò che conosce pensando. Una vita positivista sarebbe possibile solo con una coscienza dell'essere che non si limitasse ad affermare i contenuti dell'indagine, ma li assolutizzasse come se fossero effettivamente l'essere.

La *vita positivista* si rivela già *impossibile* in sé per il semplice fatto che si *giustifica*. Se io non sono altro che natura strutturata in connessioni causali conoscibili, allora non solo è inconcepibile che io la conosca e con la conoscenza intervenga in essa, ma è assurdo che io mi giustifichi. Ciò che in base alle leggi di natura è così come è necessario che sia, *non ha bisogno di alcuna giustificazione*. Come la natura non sa di se stessa, non si conosce e non si giustifica, ma è semplicemente lì, per noi, nell'evidenza del suo ordine come del suo caos, così è del mio esserci, in quanto oggetto di conoscenza. Come ciò che è prodotto dalla natura *resiste* ad ogni attacco che pretendesse di porlo spiritualmente in questione perché non lo si può avvertire, così resiste il mio esserci che vuole indiscutibilmente se stesso. Come ogni esserci naturale va in rovina o è mandato in rovina da qualcos'altro senza giustizia e senza ingiustizia, così è di me se è vero che sono natura.

Ma il positivista *si giustifica*. Se come positivista posso ricondurre tutto ciò che è, in quanto oggetto di indagine, alle sue cause, allora fondo ciò che sono e ciò che faccio a partire da quelle cause nei cui confronti non posso nulla. Là dove potessi comprendere qualcosa restando in me stesso, negherei la mia identità e mi nasconderei dietro la necessità che sarebbe la sola a possedere l'essere. Invece di rispondere in prima persona, risponderei solo per dire come qualcosa

è accaduto. Non sarei l'attore e il responsabile, ma solo una necessità psicologica, o sociologica, o economica, o biologica. Una giustificazione del genere, che di fatto si propone di servire il mio esserci nella sua affermazione e nella sua prevaricazione nei confronti degli altri, è in funzione della cieca lotta dell'esserci, mentre l'autentica giustificazione avrebbe senso solo se in essa provenissi dalla libertà per giungere a me stesso nella libertà. Se poi la giustificazione, a sua volta, ha solo il valore di un evento naturale necessario, non ha senso richiamarsi ad essa, al contrario, è più conseguente affermare, contro la pretesa dell'altro, la propria come necessità naturale. All'accusato che cerca di non essere punito con la scusa che non poteva agire altrimenti perché così egli è nella sua unicità irripetibile si risponde che il giudice che lo punisce non può comportarsi altrimenti, ma è a sua volta costretto ad agire in quel modo perché così egli (e la struttura della società) è, e, per un potere che esiste per necessità naturale, resta il più forte. Nella giustificazione positivista la mia identità scompare davanti ad ogni esigenza che in me sorge, e si afferma solo il mio esserci che avanza pretese.

Se vivessi positivisticamente, all'apparenza potrei senz'altro raggiungere una particolare comunicazione nell'ambito oggettivo (razionale) e in quello animale (istintivo), ma non una comunicazione come esistenza possibile. Non sarei me stesso, di ciò ne sarei più o meno cosciente e non avrei alcuna quiete. *L'impossibilità del positivismo* conduce, attraverso disperazioni semicoscienti, alla *crisi della coscienza dell'essere*, da cui può nascere o lo *slancio filosofico* dell'esistenza possibile, o la *vuota sofistica*. In essa tutti i discorsi, desunti dai residui del pensiero indagatore, si applicano ad argomenti in cui si nasconde l'interesse di una volontà d'esserci chiusa in se stessa.

Idealismo.

Al positivismo si contrappone la visione del mondo idealista che identifica l'essere con l'essere dello spirito che si indaga e si comprende nelle scienze dello spirito.

L'idealismo sa che *tutti gli oggetti sono solo per un soggetto*, che nella relazione soggetto-oggetto nessun termine può venir meno senza trascinare l'altro con sé. Il *soggetto*, tuttavia, ha in qualche modo il *primato*. È la forma dell'esserci dello spirito cosciente di sé.

A proposito degli oggetti, invece, è possibile chiedere se in generale e in che senso sono. La realtà del mondo esterno diventa un problema.

Se l'essere non si identifica più con l'essere-oggetto, l'accertamento dell'essere non può più avvenire attraverso il pensiero oggettivo dell'intelletto, anche se non può prescindere da questo. *C'è un'altra forma di pensiero* che l'idealismo esegue nel pensare della ragione che, con l'aiuto dell'intelletto, apprende ciò che è al di là di ogni intelletto, ossia l'idea come essere dello spirito nella totalità di soggetto e oggetto. Questo pensare è dialettico, non lascia sussistere alcun oggetto fisso, ma apprende ciò che è, in un'analisi genetica che dissolve ogni fissità, che si muove circolarmente e che non ha nulla a che fare con la concezione causale. È il pensiero che pensa se stesso quando, nella sua soggettività, si coglie ad un tempo come essenza di tutto l'essere. Al contrario del positivismo, questo essere è *l'essere della libertà* che, nel pensiero, si partecipa alle idee. Spirito e libertà sono la stessa cosa, se intendo l'essere dialetticamente come esser-soggetto che si riferisce a se stesso, cioè come mio proprio essere, sono libero, se invece sto di fronte all'altro semplicemente come a un estraneo, allora non sono libero.

Questo essere dello spirito si fa a sua volta figura oggettiva nelle forme originarie, nelle norme e nei modelli. In base a questa oggettivazione della libertà in verità valida, l'esserci sottostà ad una valutazione secondo la quale la *realtà autentica si realizza attraverso l'idea*. Ciò che nell'esserci le corrisponde o ne partecipa è ad un tempo vero e reale, ciò che le resta estraneo è non-vero, anzi, propriamente, non-essere. La realtà empirica non è riconosciuta come tale, ma solo in quanto è penetrata dall'idea. L'esserci ascende nei gradi dell'essere fino all'assoluta penetrabilità dell'idea. Non sono rilevanti né le cause né gli effetti, ma solo il divenire di tutto verso un essere come totalità.

L'essere dell'idea è pensato come un processo che si chiude in se stesso. La conoscenza della verità è la sospensione di questo *essere senza tempo*, dovuta ad una successione di atti del pensiero che di nuovo sopprime ogni oggettività. Poiché la verità, come atemporalità dell'essere è già da sempre, non c'è nulla di essenziale che sia ancora da produrre. La forma del compito che presiede l'agire temporale è una forma intellettuale che, nell'esserci, vale come un momento fuggevole di verità, e che nel suo isolamento, è fuori dalla verità del-

l'essere atemporale e, pertanto, non è veramente. L'essere come idea è eternamente prodotto e quindi sempre presente. La filosofia come idealismo è « concezione atemporale anche del tempo e di tutte le cose in generale in conformità alla loro eterna determinazione ».

224 Poiché l'idea, come processo circolare dialettico di una verità che riposa in se stessa, non è un oggetto intellettuale determinabile e definibile, può o svolgere il suo essere in una *successione di atti concreti del pensiero*, da intendersi come sua forma di volta in volta determinata, o rendersi genericamente e *indeterminatamente sensibile*. Nella realtà di una comunità umana l'idea mi parla come atmosfera di un mondo. Essa è come una vita invisibile che anima tutte le cose in vista della totalità, sicché ne scaturisce qualcosa che è di più di un semplice apparato o di un legame in vista di un fine, infatti si tratta dell'essere spirituale che conferisce all'esserci movimento e senso. L'idea è incalcolabile, come tale non la si può né razionalizzare né volere, ma solo partendo da essa è possibile volere. Non la si può richiedere, perché, come totalità infinita in cui ogni verità è al suo posto e nella sua misura, è il fondamento di ogni richiesta. Essa è la sostanza di una comunità che si comprende nei rispettivi ideali senza racchiudersi in alcuno di essi. Un legame che si costruisce in vista di un fine e che si conclude nel suo raggiungimento non è che mezzo razionale per fare qualcosa nel mondo, mentre l'idea si sviluppa come legame assoluto della comunità nel tempo; in ogni istante essa è presente come compimento che agisce nelle forme empiriche della sua realizzazione. Le simpatie vitali e l'ordine abituale della vita sono per sé senza idea se non significano la sua incarnazione nell'esserci, ma solo l'opacità della continuità inerte di quest'ultimo nella sua autosussistenza.

L'*indefinito numero* di oggetti e di fini dell'intelletto e della volontà è ricondotto dall'idea, come totalità, a un *infinitudine* in sé chiusa. Questa deve essere pensata come l'identità del soggetto con se stesso, perché solo qui, e non in un oggetto, si realizza quella relazione con se stessa, che è poi la duplicazione del soggetto nell'opposizione con se stesso. Qui la contraddizione e l'alterità come negatività possono essere superate in una totalità senza l'esteriore correlazione dell'« e » o il compromesso del « tanto quanto » che sono forme a cui ricorre l'intelletto quando vuol riunire ciò che è disperso e contrapposto.

L'idea, che come un contenuto a cui partecipo, non è qualcosa che io posso abbracciare con lo sguardo, né un dispotico al di là che mi domina, è *in me vita* che ad *un tempo si oggettiva* e dal mondo mi viene incontro. Questa partecipazione all'idea si verifica a due livelli: quando *realizzo* l'idea nella conoscenza della natura, nell'azione politica, nell'educazione, eccetera, e quando prendo parte ad essa in quanto già realizzata nella *comprensione* da spirito a spirito. Il primo grado è la forma dell'ordine *pratico*, dove l'essere dell'idea si realizza nella manifestazione temporale. Il secondo grado è la forma dell'ordine *contemplativo*, dove l'essere dell'idea è l'essere eterno che mi si riflette dalla sua manifestazione temporale. 225

Dal momento che partecipare all'idea significa che l'oggetto, come oggetto intellettuale, cessa di essere qualcosa di estraneo, così io, annullato nella totalità dell'idea, nell'altro sono presso di me. Nella vita dell'idea c'è dunque la *quiete* della totalità e la *pace* del compimento. Nell'idea c'è *conciliazione*; ogni particolare è giustificato come momento della totalità. Non c'è propriamente un bene e un male, ma solo i gradi di partecipazione e i gradi d'isolamento del particolare che così decade fino alla nullità.

L'idea è pensata tra i poli della sua forma oggettiva e del suo essere soggettivo nell'io, tra il suo essere come potenza temporale e il suo senso atemporale. Se è vero che in nessun caso essa può adeguatamente oggettivarsi per l'intelletto, è altrettanto vero che, sia pure in modo inadeguato e incompiuto, si oggettiva. Nella sua forma sussistente è pensata come *misura*, come *tipo* nella figura di una costruzione, come *ideale* per un compito, come *circolo dialettico* nella sua contemplazione. Colta esclusivamente nella sua oggettività è, di volta in volta, uno schema. L'idealismo assolutizza l'orientazione nel mondo delle scienze dello spirito in cui l'esser-soggetto e l'essere-idea sono intesi come essere intelligibile. Esso inoltre fissa l'idea in figure chiuse. Circola in se stesso come un sapere formalmente compiuto che pretende di porsi come definitivo. Cristallizza i propri ideali, conosce la vera vita del sapere, la forma del vero Stato e della vera società. Le idee, come determinate potenze oggettive, si traducono per esso nell'essere assoluto. Trasformando i propri ideali in schemi di tipo ideale, l'idealismo può offrire all'indagine positivista le proprie forme che, spogliate del loro senso, possono essere impiegate come mezzi metodici ausiliari.

Per l'idealismo la *vera vita* è quella dello slancio che annulla il singolo nella *partecipazione alle idee*. L'idealista si libera dalla finitezza, dall'angustia e dalla nullità del mero esserci nella visione delle idee; nell'unità consaputa, che crede d'aver raggiunto nell'immagine del mondo intesa come idea onnicomprensiva dello spirito, trova la sua quiete e la sua soddisfazione.

L'idealismo *conosce* da sé il *proprio limite*; ma solo quando lo menziona, o quando pensa di superarlo, o quando lo trascura come se gli fosse indifferente. Sa che l'idea ha sempre di fronte un'alterità che vorrebbe annullare in sé e che però non riesce a signoreggiare: si tratta della materia del mondo, delle dimensioni indefinite, dell'opaca realtà empirica. Per questo Hegel parla dell'impotenza della natura incapace di obbedire al concetto, della casualità di ciò che è solo positivo, e poi trascura l'una e l'altra cosa come se si trattasse di qualcosa che non riguarda la filosofia perché non ha alcuna consistenza. L'idea è reale come spirito. Dalla realtà empirica le viene incontro la possibilità di una conoscenza sistematica della natura morta in generale, la realtà della vita come vita organica, l'anima come luogo in cui si realizzano le idee spirituali nel mondo. Ma ciò che è altro, ad eccezione di ciò che viene incontro all'idea, per l'idealismo è irrilevante.

Opposizione tra positivismo e idealismo.

Anche per l'idealismo, nonostante l'identificazione del reale con l'essere dell'idea, la realtà empirica resta chiusa nella sua impenetrabilità e impotente risulta il tentativo di contrapporre all'assoluta impotenza di quest'ultima quella che, per l'idealismo è l'autentica realtà del *mondo ideale*. Per questo l'idealismo cade in pensieri che si risolvono in mere illusioni. Sul possibile senso della realtà esso disattende l'elementare positività dei dati di fatto. Costruisce un regno in funzione dei propri desideri, e in quell'immagine, nascondendo disarmonie, contrasti e orrori, esalta realtà particolari che poi vede in perfetta armonia. Materializza idee irreali trasformandole in fantasmi reali, oppure le rende evanescenti riducendole a meri valori che poi contrappone, come se si trattasse di un altro mondo, alla realtà empirica che ad essi dovrebbe attenersi; ma così facendo si smarrisce in un dover-essere semplicemente pensato, e quindi senza forza, su cui la realtà, che l'idealismo non osa guardare in faccia, sorvola.

Nella misura in cui la radice del positivismo è *l'indagine del reale nella sua fatticità e causalità*, esso manifesta la sua forza proprio contro simili illusorie conseguenze. A differenza dell'idealismo, il positivismo non lascia sussistere la realtà empirica solo in generale e nella più assoluta indifferenza dei suoi fondamenti, ma, come scienza, la indaga nella sua incomprensibile particolarità con tutti i mezzi possibili. Inoltre possiede un'illimitata volontà di verità come certezza vincolante della datità empirica. Sollecita l'indagine per l'importanza che per esso assume la realtà come tale. Alla tendenza dell'idealismo di nascondersi nelle nebbie radiose delle sue idealità, il positivismo contrappone il rischio che accompagna la volontà di conoscere la realtà come tale. L'idealismo teme le indagini empiriche indispensabili alla conoscenza, per la sua osservazione si accontenta di tranquilli schemi della realtà e, per la pratica, del ricorso agli « esperti » delle cui conoscenze, se mai qualcosa lo dovesse realmente riguardare, preferisce non saperne nulla. 227

La forza del positivismo, nella sua radice scientifica, consiste nell'attenersi rigorosamente al criterio della realtà empirica che è quello della percettibilità sensibile nello spazio e nel tempo mediante l'osservazione e la testimonianza. Se tutto ciò che per noi è reale deve essere empiricamente reale come fenomeno, per il positivismo non c'è alcun limite. Lo spirito diventa esserci nello spazio e nel tempo, come tale è prodotto e distrutto. La realtà empirica della causalità oggettiva della natura sovrasta senza eccezioni tutto ciò che è divenuto oggettivo. In conclusione il positivismo mantiene la sua forza solo se evita di porsi come assoluto, cioè, se non diviene autentico positivismo, ma rimane indagine libera e sempre particolare nella realtà empirica.

Alla realtà e alla dimostrabilità apodittica si contrappone la libertà come slancio voluto e dovuto. La forza dell'idealismo è nell'originaria attualizzazione del contenuto spirituale. Quando il positivismo ha abbandonato il suo punto di partenza nell'indagine autentica e il suo limite nelle finalità finite, l'idealismo ricorda all'uomo le possibilità che ci sono in lui quando si inserisce nella tradizione dello spirito, assimilandola. La storia del pensiero è percorsa da un *antagonismo* che assume innumerevoli forme: in nome della verità il positivismo si rivoltò contro le fantasie dell'idealismo, in nome degli ideali quest'ultimo si oppose al livellamento positivistico.

In questa polemica emerge una contrapposizione tra l'essere e il pensare dei contendenti, nel senso che la vera realtà del pensatore non si accordava col rispettivo pensiero. Così s'è potuto assistere a validi idealisti caduti in bassezze esistenziali e a depravati positivisti assurti a paladini dell'essere autentico. Non raro fu anche il caso di positivisti che, pur facendosi forti dell'esperienza, erano immersi in illusioni e di idealisti fantasiosi che indossavano le vesti di pratici realisti dalle chiare vedute. Ciò che si presenta direttamente ed espres-
 228 samente come idealista o come positivista non corrisponde alla vita di chi così pensa. Si manifesta piuttosto una tendenza al contrario, nel senso che se mi ritengo soddisfatto di ciò che apprendo pensando, e che presumo sia divenuto mio possesso, per una esigenza di completamento, nell'esserci reale, realizzo il contrario. Il pensiero positivista, proprio nella sua eroica e inesorabile esigenza di scorgere il reale nella sua nuda realtà, può nascere dall'idea di verità di un'esistenza che non si comprende nel suo pensiero, così come il pensiero idealista può tradursi nell'illusione di un esserci ostinato e vuoto che vuol evitare di comprendere se stesso.

Per noi questa polemica non è assolutamente decisiva. Scorgiamo il carattere paradossale di entrambe le posizioni quando si assolutizzano, e la loro verità quando si mantengono su posizioni relative. Il *contrario di entrambe*, che peraltro le mantiene come proprie autentiche premesse, è la *filosofia come chiarificazione dell'esistenza*. Essa sa che tutta la verità essenziale non si decide sul piano dell'universale validità, così come sa che nell'orientazione nel mondo c'è tanto la visione decisamente vincolante dei fatti, quanto la verità oggettivamente intuibile dell'idea. Solo nell'assolutizzazione di questa orientazione nel mondo si avverte ciò che vi è di comune nelle posizioni del positivismo e dell'idealismo.

L'elemento comune.

Alla domanda che chiede che cosa veramente è, in un modo o nell'altro rispondono entrambi: *la totalità e l'universalità*. Per il positivismo l'essenziale è costituito dalle leggi di natura. Fra tutti i suoi interessi il primato è detenuto da una certa forma d'universalità. Per l'idealismo l'essenziale è costituito dalla totalità intesa come un mondo di cosmi in sé infinitamente articolato. Per esso l'universale

acquista significato solo in funzione della totalità; così, per esempio, l'esattezza del giudizio è valida solo come parte della verità ideale.

Il positivismo e l'idealismo conoscono l'*individuo* solo come oggetto nella sua oggettività, e precisamente o come un caso nell'ambito indefinito del particolare o come una forma particolare dell'universale; per entrambi la cosa migliore è l'universalità e la totalità come essi se la figurano. L'ambito degli individui è solo lo scenario e il luogo di transito; gli individui come tali sono solo casi o strumenti, nel senso che o sono punto d'intersezione di leggi atemporali, geneticamente conoscibili fin da principio, e quindi privi del carattere proprio di un essere autosussistente, oppure, siano essi impiegati o rifiutati, sono comunque sovrastati dalla totalità espressa dall'idea ²²⁹ come lo esige la maestà del suo incedere contro l'individuo insignificante.

A prescindere dal fatto che entrambi riconoscono la possibilità di giungere anche alla divinizzazione degli individui, qualora questi riescano ad essere rappresentativi nelle categorie dell'universalità e della totalità, sia l'uno sia l'altro non riconoscono il principio dell'individuo come esistenza possibile. *Entrambi infatti sono contrari a quello che chiamano individualismo* che, in diverse forme che non rivestono alcun senso per gli individui, concepiscono unicamente come ostinazione, egoismo, vanità, lirismo soggettivo. Per essi si tratta solo di disordine e male; ciò che conta è solo la dedizione all'universale e l'abbandono alla totalità; il valore dell'individuo è nel suo annullamento nell'armonia onnicomprensiva o nella sua ubbidienza alle leggi universalmente valide del dovere; si identifica quindi la personalità con la dedizione alla cosa. Lo spazio residuo che si concede alla personalità è subito degradato a sfera « privata », la personalità perde così tutto il suo pathos e, in caso di conflitto, non le resta che ritirarsi. In questo modo sia il positivismo sia l'idealismo confondono l'individualità oggettiva del singolo esserci con l'esistenza possibile del singolo che nell'esserci può manifestarsi come libertà, e trattano come se fosse la stessa cosa la nullità del mero individuo e l'autenticità dell'esistenza possibile. Nessuno dei due è in grado di trovare un criterio per differenziare una cosa dall'altra, perché tale criterio di fatto non si oggettiva per l'orientazione nel mondo, ma si radica nella coscienza assoluta che è di volta in volta storica. Nessuno dei due è in grado di intendere la non-verità, perché questa, come inautenticità, è il negativo dell'esistenza, non una realtà empirica.

Sia il positivismo sia l'idealismo nella loro autentica realtà hanno come oggetto una *struttura atemporale*, che per il primo è costituita dalle leggi della natura, per il secondo dall'idea. Per nessuno dei due la storicità ha una sostanza specifica. Essa infatti si traduce o nell'idea eterna che assume forme temporali, o nella materia che manifesta la sua essenza nelle leggi della natura. Il tempo non è nulla, la materia è disprezzabile. La storia, come oggetto d'indagine, è per entrambi un cammino in cui ci si accerta di ciò che vale indipendentemente dal tempo, e in cui si conoscono le necessità sociologiche universali. Sia l'uno che l'altro voltano le spalle alla profondità della storicità come se si trattasse di un'assurda stravaganza. Ciò che ad essi importa è la totalità della storia, la storia del mondo, la sua universalità, l'umanità. Ciò che non rientra in questa connessione, stabilita in base a punti di vista che tutto dispongono partendo dall'universalità e dalla totalità, non interessa, anzi è pura casualità. I sostenitori di tali pensieri si dimenticano di se stessi in quanto esistenze possibili. Essi traggono la loro certezza dell'essere partendo dalla visione della totalità atemporale o dalla conoscenza dell'universale.

Per il positivismo e per l'idealismo l'essere è *dimostrato e dimostrabile*. Per entrambi il modello è la matematica. Anche se questa è stata intesa dall'idealismo come alterità assoluta rispetto alla sua forma di valutazione, il sapere idealista concernente la verità è pur sempre, sia pure in un senso differente, qualcosa di dimostrato, di dedotto, di fondato e, come il sapere matematico, è valido indipendentemente dalla persona che se ne rende conto. Ciò che l'idealismo conosce come essere lo conosce nella forma di una scienza impersonale. Si tratta sempre dell'orientazione nel mondo della coscienza in generale, sia pure non empirica, ma aprioristica, in quanto riferita alle idee che nel mondo mi si presentano come evidenti. Per entrambi, tutto ciò che è, si converte oggettivamente in cosa, che può essere sia una cosa comune, sia una tesi dimostrata, sia un'idea esplicitata e perciò anche cristallizzata.

Sia il positivismo sia l'idealismo soddisfano il bisogno di *una vera immagine del mondo*. La molteplicità del sapere vi si ordina in funzione di una totalità che si costituisce come sapere oggettivo di tutto l'essere; nel polo positivista si progetta di volta in volta « l'immagine attuale del mondo », connettendo i risultati delle scienze e colmando con ipotesi le lacune che si manifestano nello scibile; nel

polo idealista si progetta un sistema di filosofia in cui si imprigiona il contenuto di tutto l'essere. Entrambi richiamano la sintesi. Ma siccome questa può essere data in termini universalmente validi solo nell'orientazione nel mondo, sia il positivismo, sia l'idealismo devono avere davanti agli occhi qualcosa come la costruzione e il piano del mondo. Per questo entrambi si presentano in enciclopedie e, al contrario del sapere scientifico specializzato che bada realmente ai fondamenti e, stando in continuo contatto con le cose, rimane in un aperto problematicismo, essi costruiscono qualcosa di fisso e immutabile. Sia l'uno che l'altro possono senz'altro indicare una fantastica e grandiosa visione di una totalità, ma con ciò trascurano il sapere dimostrabile o addirittura costituiscono per esso un ostacolo.

Alla domanda: *che devo fare?* sia il positivismo, sia l'idealismo o fondano il *dover-essere in termini di universale validità*, partendo l'uno dalla genesi dell'utilità e della finalità e l'altro da una legge ideale, *oppure annullano il dover-essere* a favore di un essere. In tal modo l'idealismo può dire che ciò che deve essere è già come idea, e questa non ha bisogno di attendere che il dover-essere la realizzi, mentre il positivismo può affermare la realtà empirica come tale che, essendo prodotta secondo leggi di natura, anche così deve essere. ²³¹ Nel riconoscimento di tutto ciò che ha successo, nella presa di posizione a favore di tutto ciò che nella storia vince, nella collaborazione a ciò che tutti fanno, nelle gioie che naturalmente si presentano all'esserci e nella sua semplice conservazione c'è, in fondo, di identico, l'affermazione di tutta la fatticità empirica.

L'etica positivista concepisce la morale come originata dalla convivenza sociale. Ci sono regole di comportamento che garantiscono la sussistenza della totalità, o come salvaguardia della sfera privata e della maggior felicità possibile del maggior numero possibile, o come selezione dei più capaci. Il proprio interesse, da intendersi come interesse di tutti, è il fattore decisivo che si realizza attraverso la valutazione sociale, il giudizio di chi osserva e i sentimenti di simpatia acquisiti storicamente. *L'etica idealista* concepisce la morale come lo spirito di una totalità. Nella convivenza di molti, essa è la realtà della libertà che non è possibile in un apparato meccanicisticamente concepito, ma lo è, senza costrizione, grazie all'idea intesa come la solida sostanza della totalità.

Positivismo e idealismo si corrispondono per ciò che hanno in comune. Connessi tra loro, si limitano e si richiamano reciproca-

mente. Nella loro rispettiva manifestazione storica sono l'uno debitore dell'altro e insieme formano figure intermedie, ma nel loro elemento comune sono entrambi limitati dal filosofare che, partendo da essi, li supera quando l'orientazione nel mondo, l'unica che è possibile scorgere e pensare oggettivamente, in essi si assolutizza e si chiude, mostrando, ai propri limiti, l'impossibilità di questa via.

Loro limiti.

1. **Positivismo e idealismo pensano, in linea di principio, di sapere tutto.** La non-verità del positivismo e dell'idealismo risiede nel fatto che, nel loro isolamento, si fondano su se stessi. È troppo ciò che credono di sapere. Il *positivismo* considera i dati di fatto, ma sorvola sul fatto che non tutti i dati sono tali nello stesso senso. Invece della loro relatività, crede di cogliere l'essere assoluto. L'*idealismo* considera i veri ideali, perciò si adatta malvolentieri all'indagine empirica e non offre alcuna garanzia per quanto concerne il riconoscimento di questa realtà. Siccome entrambi ²³² credono di possedere una verità capace di includere tutto l'essere trattano con la metafisica come se fosse un sapere oggettivo e la coltivano come scienza e non come lettura delle cifre che, per l'esistenza, è una funzione della coscienza dell'essere. Partendo dalle esperienze del pensiero, in prossimità dei limiti, pongono o un'ipotesi o un sapere razionale della totalità. Ma con ciò si trovano entrambi nell'impossibilità di essere colpiti e sorpresi in senso autentico, perché le loro filosofie eliminano lo stupore, sopprimono la sofferenza e la contesa, e pur di starsene protette e sicure nel tutto, non riconoscono la morte, il caso, la colpa. Dubbio e disperazione non sono per esse serie possibilità; sono incapaci di vedere i fatti umani come enigmi; per il positivismo, ad esempio, l'infermità mentale non è che un processo naturale indagabile, per l'idealismo qualcosa che non lo riguarda e che quindi deve essere trascurato come abnorme, o costruttivamente e spiritualmente utilizzato come espressione estranea alla realtà nelle sue erronee rappresentazioni. Entrambi risolvono tutte le cose in questo modo particolare.

2. **La decisione ha smarrito la sua origine.** Dal momento che il positivismo e l'idealismo sanno che cosa è, e che cosa deve essere, per essi ogni decisione è oggettiva e vera quando

si risolve a favore dell'universalità e della totalità, è invece non-vera quando è a favore del particolare e in contrasto con ciò che essi ritengono universale. Nella misura in cui l'idea si orienta verso la totalità e riduce tutto a suo momento, è impossibile un'autentica decisione. Infatti se posso sapere oggettivamente che cosa è vero, la decisione è in sé già anticipatamente dedotta.

Né il positivismo né l'idealismo riconoscono nel dover-essere quello dell'esistenza storica. Quest'ultima, infatti, non è rintracciabile positivisticamente nell'esperienza e non ubbidisce a una legislazione universale, ma, tra questi due estremi, è in sé un destino razionalmente impenetrabile, che scaturisce dalla libertà che si manifesta storicamente e ubbidisce all'imperativo: diventa ciò che sei. La coscienza dell'esistenza, inaccessibile tanto al positivismo quanto all'idealismo, conduce di volta in volta a queste domande: dove storicamente si richiede la decisione autentica? Dove può formarsi l'idea della totalità, o dove la decisione può sostituire la legge universale? Poiché la decisione storica può spezzare una legge universale e può forse fondarne una nuova, sembra verificarsi il contrario, e precisamente: chi in ogni occasione insiste nell'aut-aut, le cui alternative non sono mai solo universali, e cerca le situazioni decisionali per esasperarle, distrugge col suo esserci l'esserci del mondo, in quanto quest'ultimo non lo distrugge; chi invece in ogni occasione cerca il livellamento, perde l'esistenza, perché nasconde la realtà e occulta la decisione anche come possibilità. Eludere il destino rimettendosi alla totalità significa volere come destino la mancanza di destino che è accompagnata da una cieca quiete, perché non si produce la rovina e la rottura originaria. La totalità a cui penso di appartenere per il compromesso privo di decisione non può mantenersi nella sua validità. Infatti, trovare decisioni prive di riferimenti esistenziali, o perché semplicemente arbitrarie, o perché solo razionali, significa solo perturbare l'ordine delle idee. D'altra parte, accompagnare, come spettatore che non assume mai decisioni, il corso delle cose, nel senso che le lascio andare verso un presunto essere in sé nella totalità, conduce a quella debolezza in cui di fatto decidono e sono efficaci solo le forze istintive di ordine psicologico e sociologico. L'autentica decisione, che esclude da sé l'arbitrio e la cecità dell'istinto, è propria del singolo e di quei pochi che sono tra loro in comunicazione esistenziale. In ogni decisione o si mette in questione una relativa to-

talità e universalità, oppure la decisione è annullata a favore di un presunto sapere che riguarda la totalità.

Ignorando l'esistenza possibile, l'idealismo risolve la *libertà* nell'intelletto e nell'idea, mentre il positivismo la nega. Entrambi, oltre al senso della decisione, obnubilano quello della responsabilità e del pericolo. In base alla loro filosofia è possibile sviluppare un'ingannevole riflessione, apparentemente libera, che prova angoscia solo davanti alla decisione. Si tende ad una conciliazione della cultura idealista e del sapere positivista, dove la misura è data dall'inconfessato rispetto per il mero esserci, per il successo come tale, per ciò che vale e risplende nel mondo, e dove il sogno metafisico tende a velare le paure che nascono di fronte alle situazioni-limite.

3. Il limite osservato è di fatto obliato. Chi, pensando, si limita a sapere non può giungere, senza errore, ad alcuna totalità. Non può evitare di urtare nei limiti dove non sa e dove non c'è nulla. Sebbene non possa esserci alcun sistema onnicomprensivo del sapere che valga come verità assoluta, il positivismo e l'idealismo cercano di ottenerlo con forza o di crearne almeno la possibilità. Entrambi avvertono i limiti, ne parlano, ma in una forma tale che di fatto questi restano obliati.

²³⁴ L'*agnosticismo* del positivista consiste nell'indifferente ammissione che c'è qualcosa di inconoscibile che pertanto non mi riguarda. Al contrario, l'*autentico non-sapere filosofico* è l'appello che, al di là della coscienza dei limiti, invita a raggiungere, sulla via di una chiarificazione della libertà conseguita, ciò che per il sapere oggettivo è inaccessibile o addirittura non esiste. Ma quando l'agnosticismo non dà pace perché il riferimento all'inconoscibile diventa un pungolo, allora cessa il positivismo.

Per l'idealismo il *reale, che nella sua empiricità resta inconcepito*, l'impotenza o la malvagità della mera natura sono un limite indifferente e privo d'interesse, come per il positivismo il non-sapere. Ma dove la realtà non concede pace, l'idealismo è spezzato, si aprono le situazioni-limite e l'esistenza possibile avverte la sua origine.

L'*idea*, che ha un significato nell'idealismo che nel suo itinerario circolare si pone come orientazione nel mondo spirituale, ha un altro significato nel filosofare che parte dall'esistenza possibile. Là l'*idea è chiusa in se stessa e alla fine non sussiste per sé*. L'idea che si chiude

dimentica l'idea che dirompe. Anche in Hegel ogni circolo realizzato da un'idea è spezzato, ma alla fine il circolo dei circoli ruota chiuso in se stesso, non può essere più spezzato, e nella sua rotondità esprime la soddisfazione e la conciliazione definitiva di tutto l'essere. Per Kant, invece, le idee sono compiti infiniti, esse non sono né forma, né soggetto, ma abbracciano i due significati di principio metodico dell'indagine e di principio pratico dell'azione, in tal modo ottengono tanto una realtà oggettiva quanto una indeterminata, e si traducono in forza per il soggetto, che in esse e da esse vive. In Kant, quindi, il limite dell'idealismo è superato. Anche per il positivismo dagli eventi naturali nascono compiti senza fine, ma mentre per esso questa dimensione indefinita rimane del tutto indifferente perché il positivismo trova nel progresso la propria soddisfazione, nel filosofare kantiano il carattere indefinito dei compiti rende consapevoli che sul piano dell'immanenza non è possibile raggiungere alcuna finalità assoluta e, quindi, il mondo *non deve essere chiuso* in se stesso.

A questa chiusura, da intendersi o come *apparente armonia dell'esserci* concepito come essere, o come *abbandono di ciò che non è indagabile*, conduce l'assolutizzazione del mondo che si riscontra nel positivismo e nell'idealismo. Ma sia l'uno che l'altro *non sono molto scrupolosi con le loro dimostrazioni* che dovrebbero indurre a credere nella sussistenza di un unico mondo conoscibile in un'unica immagine del mondo. In forma di ipotesi o di sistema orientativo anticipano ciò che, in base al loro senso, non costituisce alcuna meta possibile. Se invece la dimostrabilità è assunta rigorosamente, allora si disintegra il loro bel mondo costituito da un unico cosmo. Mentre entrambi rifiutano come arbitraria soggettività la vera forma della partecipazione della verità filosofica che, senza una validità vincolante, parla in espressioni evanescenti, contro di essi si rivolta, partendo da questo atteggiamento filosofico che li supera, sia la prova reale, quando è affermata in termini universalmente validi, sia la rinuncia alla prova quando questa è impossibile in base al senso. Solo nella rottura che si realizza col positivismo si può alla fine gettare uno sguardo sulle possibilità del filosofare. 235

4. Slancio dell'esistenza come limite. Il positivismo e l'idealismo, come poli di grandi sistemi, mostrano visibilmente l'essere nella sua estensione e nella sua totalità. Tuttavia per-

mane il silenzio dell'essere invisibile che disturba l'opera quando questa pretende di sussistere per se stessa.

Nello *slancio* del filosofare ciò che importa è la meta. Il filosofare passa dal positivo all'*idea*, attraverso questa all'*esistenza*, da questa alla *trascendenza*. L'idealismo si trattiene presso l'*idea*. Il positivismo, quando sotterra i fantasmi dell'idealismo, aiuta a disporre l'esistenza al trascendere.

Lo slancio è affidato al singolo nella sua situazione; ciò che gli riesce è indissolubilmente connesso alla sua *particolarità*. Egli può senz'altro assumere una forma universale, ma la sua particolarità può giungere fino all'eccezione, che non è una via per nessuno, ma al massimo un orientamento. Positivismo e idealismo non conoscono il particolare che frantuma l'universale o il discordante che è un segno premonitore per la sussistenza dell'esserci nel suo aspetto universale come il positivismo e l'idealismo lo vedono. Ma nessuna eccezione può essere dimostrata come valida contro l'universalità e la totalità.

236 Come esserci, questo essere può giungere a se stesso solo in una possibile *comunicazione*, la cui essenza resta preclusa al positivismo e all'idealismo. Per essi è vero solo ciò che connette gli uomini come enti di ragione astratti e intercambiabili; ammettono sì la simpatia e l'antipatia come sentimenti privati, in quanto ammettono una sfera della variabile vita naturale e umana dell'anima, ma solo come un'inessenziale realtà empirica del particolare. Il loro pathos, che prevede sia vero solo ciò di cui deve convincersi chiunque lo comprenda o ciò che collega gli uomini in forza della sua universale validità, è solo relativamente giustificato; esso si volge equivocamente contro ogni manifestazione della comunicazione esistenziale, la cui realtà, che non è accessibile all'orientazione nel mondo ma solo alla chiarificazione dell'esistenza, ne costituisce il limite.

Il loro valore filosofico.

I. Al servizio del filosofare esistenziale. Non posso cogliere il mondo nello specchio, né trasformarmi in mondo, ma posso chiarire me stesso per giungere ad essere *nel mondo* ciò che sono. Quando la totalità chiusa del mondo s'è frantumata resta l'orientazione nel mondo.

Positivismo e idealismo sono veri quando mantengono l'impulso e il limite che ricevono da un'origine più profonda. Non solo sono reali, ma nella loro relativizzazione sono vere potenze nella storia che ci è nota e nella coscienza del proprio esserci. Senza positivismo non c'è corpo, senza idealismo non c'è spazio per una realizzazione oggettiva e sostanziale dell'esistenza possibile. Questa accoglie le forze del positivismo e dell'idealismo come orientazione nel mondo e le pone al suo servizio. Ma mentre l'essere, come mera positività, si riduce all'opacità dell'esser-cosa, come possibile linguaggio delle cifre diventa, per l'esistenza, impulso a trascendere; mentre, come semplice idea, è sulla via che conduce ad una chiusura rigida, per l'esistenza diventa lo spazio in cui può assumere una forma compiuta in una opposizione che poi si dissolve.

Fissare il carattere del positivismo e dell'idealismo non significa definire una volta per tutte la filosofia di qualsiasi vero filosofo compaia sotto tali denominazioni correnti. In ogni filosofia che mi si presenta storicamente, dovunque la penetri, devo trovare verità. Questo perché, se si eccettuano i particolari, non c'è in filosofia la differenza tra esatto e falso, ma quella tra pensiero originario e pensiero escogitato, cioè tra pensiero esistenziale e pensiero inautentico. Così è per i grandi sistemi dell'*idealismo* che, come espressione oggettiva di un riferimento trascendente, ossia come metafisica, deve essere concepito come quella verità obbligante in cui un'esistenza comprende di non sussistere da sé. Altrettanto dicasi per le grandiose formazioni del *positivismo* che, come espressione di un'imprescindibile volontà protesa alla conoscenza del reale, è l'impulso verso quelle situazioni-limite in cui mi accerto del mio essere; i grandi positivisti, pur non comprendendosi, prepararono una possibile auto-comprensione. 237

Solo i *pensieri separati dall'esistenza* concludono in quella non-verità che abbiano caratterizzato come positivismo e idealismo. Questa non-verità si manifesta quando originariamente si traduce in una cultura, in un immenso sapere assimilabile, l'oggettività del filosofare e del conoscere antecedenti.

2. *Valore e carenza della cultura.* Si chiama cultura l'orientazione nel mondo del singolo che, attraverso le categorie e i metodi di ricerca tramandati, ha conquistato dei contenuti dello scibile

e delle strutture già formate dell'essere. Positivismo e idealismo sono come i poli dell'orientazione nel mondo che delimitano di volta in volta il possibile ambito della cultura. Non posso uscire dal mondo se è vero che solo per suo tramite sono reale. Se la massima ampiezza della cultura non fa del singolo un'esistenza, ma si limita a creare le condizioni per la sua realizzazione, allora ad una cultura ristretta corrisponde un angusto ambito d'esserci per l'esistenza.

Cultura è la coscienza in generale divenuta esserci reale. L'uomo colto non vede il mondo e le cose caoticamente o nel loro isolamento, ma in determinate prospettive articolate; non opera in base ai principi meccanici dell'intelletto, ma partendo dalla sostanza di un'idea impersonale.

Teoreticamente la cultura è il possesso delle forme del pensiero e delle possibilità del sapere, *praticamente* è la seconda natura dell'attitudine e dell'azione corrispondente al tipo di ideale storicamente vigente.

In senso *positivista*, la cultura è la conoscenza della realtà nella forma di un sapere fondato in cui so come e perché so, e che cosa non so. La cultura si manifesta nella possibilità di domandare che, mediante il sapere acquisito, può penetrare concretamente nel fondo delle cose. In essa si ritrova il senso della struttura logicamente vincolante, la positività dell'ambito fattuale, la possibilità della produzione. In senso *idealista*, la cultura è la pienezza di figure e immagini partecipanti a totalità. In essa si ritrova il senso delle idee empiricamente indimostrabili, partendo dalle quali c'è la possibilità di formulare intuibili progetti nel mondo. Essa inoltre rende possibile una comunicazione tra le varie formazioni; questa comunicazione, al di sopra di ogni struttura vincolante, si realizza nel contenuto di un esserci mondano. Nel polo *positivista* cultura significa potere tecnico, ossia dominio finalizzato delle cose che mi si presentano e potere filosofico, che è poi la condizione della comprensione autentica. Nel polo *idealista*, questa comprensione, che si realizza in un mondo interiore di natura spirituale, si converte in un potere creatore che si estende dall'arte di una terapia medica fino alla produzione di opere e di azioni significative.

La cultura è il suolo che ogni individuo deve conquistare e coltivare. Il suo ordine pregnante è la condizione per la chiarezza dell'esistenza. È il campo del lavoro quotidiano. La cultura sarebbe il

senso ultimo se lo fosse anche il mondo come esserci. Ma se questo non lo è, allora la cultura non è la totalità onnicomprensiva (*Umgreifende*) che mi include, ma qualcosa che devo dominare.

Originariamente la cultura è creata, poi è sopportata e infine è spezzata dall'esistenza. Ciò accade quando la cultura non fa che assestarsi su se stessa. Solo con lo smarrimento dell'esistenza il mondo diventa l'essere assoluto. Può nascere allora una *vita della cultura in sé*, una vita estetica e non obbligatoria, nel senso che ad essa importa solo l'intuizione della pienezza sempre nuova dell'essere oggettivo, e il primato è detenuto dal cerchio chiuso della totalità dove l'essere-stesso si estingue. Ciò che contraddice questa cultura, la gravità di una decisione, la distinzione della forma, la violenta continuità di un singolo, la problematizzazione di ogni genere di oggettività, l'eccezione, il caso e l'arbitrio, possono rappresentare una possibile forma di manifestazione dell'esistenza, o, più semplicemente, un mutamento insignificante o addirittura negativo dell'esserci elementare di un individuo.

Nella vita filosofica la cultura è un bene da accrescere. In essa la totalità è la misura per la comunicazione della coscienza in generale che ha i suoi limiti nell'esistenza che la supera, per cui più è ricca la cultura più ampie sono le possibilità dell'esistenza. Ma la realtà esistenziale è là dove la cultura, esprimendo in ogni sua forma qualcosa di più della semplice cultura, si fa trasparenza del contenuto esistenziale. La tensione dell'esistenza è proporzionale all'incremento della cultura. Mentre nello stadio primitivo si può avere un'esistenza irreflessiva avvolta da una sicurezza ingenua, in uno stadio più elevato di cultura c'è la tendenza alla dissoluzione dell'esistenza, ma anche le condizioni per una sua elevazione in vista di una decisione più chiara.

3. **Ri man g o n o d u e v i e.** Ci fu un tempo in cui la scienza ²³⁹ spezzò l'autorità, la tradizione e la rivelazione per divenire strumento dell'uomo alla ricerca di un fondamento in se stesso. Successivamente si assolutizzò nelle forme del positivismo e dell'idealismo e cadde in crisi. Non fornì le prestazioni che all'inizio sembrava promettere: visione del mondo, fondazione di valori, conoscenza degli scopi. Affermando di più di quanto poteva affermare, la scienza tradì se stessa e, come cultura, si separò dall'essere. Dalla crisi così originata

ora si dischiudono due itinerari: o il *ritorno all'autorità*, alla rivelazione, alla comunanza di totalità e universalità che ora, in quanto volute, sono strutture differenti da quelle che erano quando, accolte nella più assoluta aporeticità, si risolvevano in un'imposizione esanime senza la feconda tensione dell'autentica storicità; l'altra possibilità è quella di *volgersi al filosofare* che può destare nell'esserci l'esistenza possibile, che è poi l'unica cosa che importa, in vista della libertà che si attua in una relazione trascendente che non si sa dove conduce.

CAPITOLO QUINTO

ORIGINE DELLA FILOSOFIA

Tra le numerose risposte che si danno alla domanda: che cos'è ²⁴⁰ la filosofia, non è possibile rintracciare alcun criterio oggettivo. La filosofia infatti crea di volta in volta da sé il proprio concetto e non è subordinata ad alcuna norma. Se so che cos'è la filosofia, lo so perché ci vivo, non per una definizione. Uno svolgimento che, riflettendo *sulla* filosofia, la cerca *nel mondo* come *realtà spirituale* ha molto più senso di quanto non ne abbia la sistematica in cui ci troviamo; dai sentieri che conducono alla filosofia (che sono poi quelli dell'orientazione nel mondo), ci disponiamo ad entrare nel suo atrio (rappresentato dalla chiarificazione dell'esistenza e dalla metafisica) il cui tempio è nel singolo uomo esistente e non nel prodotto oggettivo di un'opera pensata.

La filosofia, che non può concludersi in una compiuta orientazione nel mondo, non è solo conoscenza dei limiti, ma anche *coscienza dell'essere che proviene da un'altra origine*. L'origine, che pur non costruendo alcun sapere si chiarisce nei modi del pensiero filosofico, si rende sensibile nel mondo attraverso le manifestazioni della vita spirituale. Cerchiamo di incontrarla nell'orientazione filosofica nel mondo anche se ancora non la penetriamo con un processo di chiarificazione. Al di là di ogni assestamento del sapere, essa è *visione del mondo*. Al di là di tutto ciò che si può sapere, è tensione ²⁴¹ tra *fede e negazione della fede*. Al di là delle sfere della realtà spirituale dell'esserci, è *l'uno* in cui si radica la sua incondizionatezza.

Visione del mondo.

Nel mondo spirituale le filosofie si presentano come esplicite visioni del mondo, che poi diventano oggetto di studio delle scienze dello spirito, anche se nello stesso tempo la loro essenza sfugge all'indagine perché, nel mondo, sono qualcosa di più del mondo.

1. Senso della visione del mondo. La parola «visione del mondo» ha un senso indeterminato ed equivoco. La *visione* del mondo dà l'impressione di cogliere il mondo nella sua totalità così come risulta in immagine; essa inoltre contiene un momento attivo che si riferisce al modo con cui io vedo. Sembra allora che ci sia la possibilità di molteplici immagini del mondo e di molteplici modi di vederlo. Oppure che ce ne sia una sola o che ci sia l'unità che tutte le comprende come sue parti che hanno lo stesso valore tentativo, o infine che ci siano molteplici verità. Se ci fosse una molteplicità di visioni del mondo reciprocamente escludendosi e al tempo stesso tutte vere, allora dovrebbe valere un altro concetto di verità rispetto a quello di verità universalmente valida che conosciamo nell'ambito scientifico.

Con visione del mondo si pensa effettivamente a qualcosa di più di un semplice sapere. C'è in essa anche ciò che ad essa si contrappone come *visione della vita*, ossia il modo con cui il singolo valuta le cose, ciò che incondizionatamente gli importa, ciò che per lui possiede un significato relativo, e, infine, il suo comportamento e le sue azioni. La visione del mondo è il principio, espresso in forma universale, di questo modo di valutare, di comportarsi e di agire.

Nell'espressione «visione del mondo» si ritrova, in definitiva, quell'atteggiamento interiore rivolto a ciò che non è più mondo e che, dal punto di vista teoretico, forse è solo creduto e forse non lo è neppure, ma che in ogni caso significa semplicemente essere, ossia il fondamento di tutto ciò che come mondo si dissolve: la *trascendenza*. Qui sembra di nuovo possibile credere e pensare le cose più disparate, o addirittura non credere assolutamente.

Visione del mondo, *Weltanschauung*, questa parola specificatamente tedesca, logorata dall'uso quotidiano, possiede originariamente un contenuto infinito che, abbracciando indeterminatamente una totalità, si riconosce nell'incondizionatezza di una vita e nello stesso

tempo, nel rapporto con gli altri che possiedono una loro origine propria.

2. *Considerazione ed essere della visione del mondo.* Nell'orientazione del mondo le visioni del mondo si possono *considerare* solo dall'esterno; si può progettarne la molteplicità facendo riferimento alle loro possibilità, si può dedurne le lotte dai conflitti impliciti nelle loro conseguenze. Teoreticamente si può sperare di poter abbracciare tutte le possibili visioni del mondo mentre si presentano e si sottopongono alla scelta dell'altro. Ma in questo modo non si enuncia alcuna visione del mondo, ma si offre una *teoria delle visioni del mondo*. L'uomo, però, non è un essere che sa tutto e che può penetrare col proprio se stesso in ogni manifestazione della visione del mondo; quando pensa con serietà egli *si trova* già necessariamente in *una* visione del mondo da cui vede tutto, e che per lui è l'unica vera; non può abbracciarla con lo sguardo perché non è compiuta, e nessuno può considerarla da un punto di vista esterno perché essa è reale solo là dove, partendo dalla propria origine, si realizza rendendosi presente. Per questa ragione le visioni del mondo non sono mai considerate per ciò che sono quando l'uomo vive in esse. Visioni del mondo al plurale non sono mai un'autentica visione del mondo. Si possono concepire come delle possibilità di cui però se ne smarrisce l'essenza che non si può afferrare con l'intelletto.

Pertanto o ci si dispone *contemplativamente* senza una visione del mondo e allora ci si orienta su di esse come se fossero formazioni spirituali a ciascuna delle quali si concede il proprio diritto, in questo caso, in mancanza di una realizzazione propria, non si sa propriamente che cosa sia una visione del mondo; oppure ci si dispone *in un luogo* che non si riconosce come uno tra i molti possibili se non nella tolleranza comunicativa con l'altro.

La teoria delle visioni del mondo, che non è in grado di penetrare in una reale visione del mondo, si limita a sbizzare immagini mediante la sensibilità estetica o le costruzioni logiche. *La visione del mondo*, che per sé è realmente unica, entra in comunicazione con le altre mediante la lotta, la comprensione e la discussione; manifestandosi incompiuta nel tempo si mette in movimento e, nell'incontro con l'altro, cerca se stessa dal proprio fondo.

Se la visione del mondo è enunciata lo è necessariamente in *forma universale*. Sebbene storicamente il suo fondamento appartenga a un

243 uomo nell'incondizionatezza della sua situazione, la visione del mondo guadagna un'espressione oggettiva per il fatto che la situazione e l'uomo sono a loro volta convertibili in qualcosa di relativamente universale, infatti gli uomini hanno una certa affinità, vivono in una situazione analoga e in un mondo comune. Quanto più ampio è il mondo, quanto più illimitato è l'orizzonte, quanto più numerosi sono gli esseri umani storicamente accessibili che insieme intervengono in questo mondo, tanto più dovrebbe essere possibile avvicinarsi, almeno così parrebbe, all'unica, vera e universale visione del mondo, in cui si ha l'unica esatta immagine del mondo, l'incondizionatezza dell'uomo in generale e l'unica vera trascendenza.

Ma non appena la visione del mondo è *enunciata* in termini universali, diventa oggetto della considerazione astratta che la riconosce come una possibile. Un tale riconoscimento equivale ad una sua relativizzazione. Se essa è possibile lo sono anche le altre. Dal punto di vista astratto di una considerazione, nel momento stesso che enuncio la mia visione del mondo, sono *assunto* col mio enunciato in un tipo. La pura e semplice considerazione si impadronisce della cosa, mi pone un'etichetta in base alla quale sono romantico, idealista, realista, materialista... pessimista, ottimista... La semplice considerazione, inoltre, non entra in comunicazione con me. Mentre classifica l'enunciato non dà una risposta.

Da parte mia sono sempre *l'una e l'altra cosa*: sono l'io stesso che dal suo fondo si esprime cercando e volendo chiarezza e, nello stesso tempo, sono colui che considera e che nell'enunciato vede un fatto, un contenuto avvertito. A nessuno delle due cose rinuncio.

3. **Relativismo, fanatismo, assenza di fondo.** Oggi la considerazione oggettiva s'è così estesa da potersi riconoscere come relativismo universale: tutto vale da un punto di vista che si può indicare e che io posso assumere o mutare; l'unica cosa che mi serve è quella di intendere senza difficoltà da qualsiasi punto di vista senza dover essere necessariamente in uno. La libertà è nella possibilità di scegliere a piacere il punto di vista.

A questo punto si otterrebbe il risultato che *io non sono più me stesso*. Infatti nel momento in cui uno mi vuol comprendere io sono già un altro, perché posso *tutto difendere e tutto rifiutare*. Se invece mi colloco in un unico punto di vista perché mi spaventa l'assenza di terreno in cui mi verrei a trovare, allora divento *fanatico*. Ma an-

che in questo caso non sono me stesso perché, identificandomi col mio punto di vista, mi irrigidisco in un luogo che si può fissare oggettivamente nel mondo, come, ad esempio, l'ambito sociologico nell'assolutizzazione della classe e della professione, quello logico nell'assolutizzazione di una categoria, o quello psicologico nell'assolutizzazione di un tipo di carattere.

Se però rifiuto sia il relativismo che tutto fluidifica, sia questa ²⁴⁴ rigida ristrettezza, nel tentativo di essere me stesso in conformità alla mia origine, perdo, con quelle forme di universalità, anche tutto l'essere. Mi ritrovo quindi nell'incertezza dell'arbitrio e del caso; vivo, godo, soffro oggi questo, domani quello. Senza fine e sempre diverso mi ritrovo stanco della vita e annoiato davanti al vuoto prodotto dalla mancanza di sensazioni; non giungo infatti ad esser me stesso se demolisco ciò che è universale.

4. Punto di vista e identità. Dal momento che la visione del mondo, una volta oggettivata, non è più se stessa, può sembrare che io, nonostante la considerazione universale delle visioni del mondo, alla fine non venga mai a contatto con alcuna di esse perché non afferro mai la mia, ma solo l'universalità della sua esteriorizzazione per se stessa. Se poi, in un orizzonte ancora così ampio, intendo le visioni del mondo come possibilità offerte alla scelta, allora sperimento che tale scelta non è assolutamente incondizionata. Se nelle visioni del mondo voglio attenermi all'oggettività dell'*universale*, nulla mi impedisce di assumermele *tutte*. Una teoria relativistica delle visioni del mondo offre una molteplicità di elementi a nessuno dei quali vorrei rinunciare, oppure offre una singola visione del mondo a partire dalla quale le altre possono essere dichiarate non vere solo psicologicamente o sociologicamente. Sarebbe un'illusione voler esercitare una scelta reale fra universalità oggettivamente enunciate. Infatti di fronte all'universale nella sua verità rimango io come termine di confronto, e sperimento l'esigenza della sintesi nella totalità. Quando un punto di vista è saputo *come* punto di vista, esso non è più la mia visione del mondo; ogni altro punto di vista che io conosca diviene in certo modo il mio possibile punto di vista. Ma l'origine più profonda si sottrae a quel sapere che la intende come un punto di vista: la scelta è incondizionata solo quando è *storica*, è concreta solo in questa *situazione*. Io sono nella situazione storica quando mi identifico con una realtà e col suo inesauribile

compito. Non posso essere in ogni luogo, ma devo essere interamente in un solo luogo per essere in generale. Questo luogo non è in nessun caso un punto di vista universale. Posso appartenere solo a un popolo, posso avere solo due genitori, posso amare una sola donna, anche se posso in ogni caso tradire. A chi considera astrattamente può sembrare che ci siano anche altre possibilità: perché non devo appartenere ad altri popoli se il volto del mio popolo, contrafatto e mendace, mi appare estraneo? Non voglio riconoscere i miei genitori come miei, non è colpa mia se essi sono come sono. Mi sono ingannato nell'amore, oppure la sua vita si è estinta, posso amare anche un'altra donna. La vita è così ricca, offre sempre nuove possibilità e crea realizzazioni sempre nuove e diverse. Tutto ciò sembra evidente. Così parla la considerazione astratta, e così diventa seducente. Quel tanto di verità che possiede, quando mi orienta nello spazio dell'universale, separa il mio cuore dall'essere autentico per divenire essa stessa il mio essere. Tradirei me stesso se tradissi gli altri, se non fossi deciso ad accettare incondizionatamente il mio popolo, i miei genitori, il mio amore, dal momento che ad essi devo me stesso.

La mia identificazione con il luogo della realtà in cui mi trovo, nonostante sia espressione del mio essere, viene falsata quando è assunta e considerata semplicemente nelle sue conseguenze esteriori. Se non mi prefiggo alcun compito vado in rovina con la mia realtà, se mi sopraggiunge fatalmente ciò che, visto dall'esterno, sembra non consentire la realizzazione della propria identificazione, allora questa, forse proprio qui, potrebbe realizzarsi interiormente, senza oggettivarsi e senza esprimersi. Una volta espressa, infatti, si traduce subito in una visione del mondo universale, ma, come origine, l'auto-identificazione non può essere adeguatamente compresa in questa universalità. Come visione del mondo essenzialmente anonima, essa è l'origine del filosofare.

La visione del mondo, che nell'ambito dell'universale si manifesta come *chiarezza dell'origine della mia identità, non si esaurisce mai in quest'ultimo*. Non riducendosi a un caso dell'universale, l'identità, nella sua realizzazione storica, lo può anche spezzare, per cui la visione del mondo non è mai qualcosa di sussistente e di compiuto. Ciò non toglie che di volta in volta possa essere enunciata dall'universale come una totalità, allora diventa una costruzione spirituale, ma questo non è che un passo. Infatti essa è sempre in cerca

di se stessa e quindi sempre in uno stato di inquietudine su cui la considerazione universale delle possibilità e dei tipi di visione del mondo non riflette mai abbastanza.

Per questa ragione la visione del mondo non è mai, neppure in se stessa, una possibilità nota accanto ad altre. Per nessuna considerazione, neppure per la propria, c'è un punto di vista esterno che consenta di vederla. Il mondo, nella sua realtà empirica può senz'altro essere abbracciato *dall'esterno, da quel punto di vista immaginario* che è l'universale coscienza in generale, ma non può esserlo come incondizionatezza dell'uomo che sussiste per sé. Questa, o la ²⁴⁶ *si vive dal di dentro o non la si vede*. Quando la si vive dall'interno si sta di fronte ad altre incondizionatezze che non si possono comprendere come si comprende se stesso, e con le quali, ponendosi in questione e ponendole in questione, si lotta camminando, parlando e ascoltando, non osservando, chiarendo e classificando.

Limite dell'orientazione nel mondo è l'effettiva visione del mondo che, nonostante sia in se stessa reale, non è ulteriormente indagabile; essa è l'*origine* del filosofare.

Fede e negazione della fede.

Il nucleo della visione del mondo è la fede. La fede non può oggettivarsi in un sapere ad essa adeguato, perché è l'origine che si avverte ai limiti dell'inconoscibile come consapevolezza di una verità incondizionata.

È impossibile trovare la verità solo col pensiero. Il pensiero, che per sé è vuoto e senza fondo, quando coglie la verità è riempito da qualcosa d'altro. Se questo qualcos'altro è la realtà empirica dell'esserci allora non chiamiamo fede ciò con cui viene riconosciuto, ma evidenza, perché si tratta di qualcosa che si impone necessariamente. Se invece questo qualcos'altro è l'essere che non può essere toccato direttamente con mano, né verificato nella sua consistenza, ma solo esperito dall'essere del soggetto pensante a partire dalla sua libertà, allora possiamo dire che ciò che si chiarisce nel pensiero, senza essere qualcosa di solamente pensato, è creduto. Non si può dedurre la fede da argomentazioni, né la si può dimostrare sulla base di dati di fatto, la fede può solo essere pensata partendo da essa o muovendosi nella sua direzione.

Con una considerazione contemplativa è possibile entrare in contatto con l'origine perché, non appena si esprime una *fede*, una *negazione della fede*, annunciandosi, ad essa si oppone: l'una e l'altra sono in evidente contrasto, e proprio per questo sono entrambe accessibili alla nostra osservazione, le cui constatazioni, se non colgono l'essenza, rinviano però alla fonte del filosofare.

Nella misura in cui la fede, pensando, si comprende e si esprime, non c'è cosa su cui non si possa *dubitare*. Attraverso il dubbio, la fede, da evidente che era, viene messa in questione, e solo se si afferma in questa problematicità è fede autentica; solo se s'è fatta consapevole nella problematicità, e attendibile nella lotta, è veramente decisa. Una fede senza decisione è solo una possibilità. Essendo legata al dubbio, che può anche decidere per la negazione della fede, la fede sussiste solo quando sussiste anche la sua negazione. Se condizione della fede è la negazione della fede, quest'ultima si costituisce solo in relazione alla fede che nega. Se poi la negazione della fede si annulla nella fede, allora vien meno lo stimolo, e una fede che non ha più bisogno di confrontarsi si estingue. Infatti è reale solo quella fede che è in grado di considerare la negazione della fede come una sua possibilità. Allo stesso modo una negazione della fede, che non ha però alcuna fede da combattere, riaffonda nell'opacità della coscienza, dove dominano le aproblematiche ovvietà dell'esserci e dove non c'è più tensione tra fede e negazione della fede. L'una e l'altra costituiscono infatti i poli dell'esser-se-stesso. Dove cessa questo contrasto cessa anche il filosofare, ciò può accadere sia con la fede, sia con la negazione della fede. Le evidenze che dominano l'esserci, nella loro aproblematicità, sono cieche. Solo problematizzandole si possono introdurre nel processo dell'autocomprensione. Il filosofare crea quella situazione in cui è possibile, con una decisione esclusivamente fideistica, decidere consapevolmente su ciò che io sono.

1. Esempi di esplicita negazione della fede. Se si ha presente la negazione della fede nelle conseguenze che derivano dalle sue affermazioni, per contrasto, si evidenzia anche la fede che, con l'abbattimento della negazione della fede, acquista la sua certezza. L'esplicita negazione della fede s'è manifestata, in presenza di un pensiero sistematico, in India, nell'antico mondo ebraico, nell'antichità greca e nel mondo moderno. Il fatto che un'esplicita nega-

zione della fede compaia in epoche così diverse significa che in essa c'è una verità universale e atemporale. La situazione dell'esserci, da cui si parte per arrivare alla negazione della fede, è così universale che ogni particolarità storica è solo un mutamento esteriore.

In India lo scetticismo è connesso al nome *Carwaka*. Questa antichissima dottrina, conosciuta attraverso le informazioni tramandate dai suoi oppositori e attraverso un dramma, è rimasta per millenni un patrimonio culturale che non ha subito mutamenti. In base ad essa la nostra coscienza si realizza solo attraverso la percezione. Ogni sapere fondato sull'autorità o su deduzioni logiche è da rifiutare. Esiste solo la materia nei suoi quattro elementi visibili. L'anima si origina dalla combinazione degli elementi materiali, allo stesso modo della forza inebriante che nasce dalla mescolanza di determinate sostanze. Un'anima separata dal corpo non può esserci perché non è visibile. Non ci sono assolutamente cose sovrasensibili. Con la morte finisce tutto. Non ci sono che i piaceri e le gioie di questo mondo. Solo gli stolti si lasciano ingannare da libri che insegnano fandonie e si alimentano di speranze. Godere dell'amplesso di una bella donna ²⁴⁸ è meglio che torturare il proprio corpo con l'accattonaggio, col digiuno, con l'astinenza e col calore del sole. La felicità consiste nel godere di piaceri il più possibile esenti da dolore. Non si rinuncia ai pesci perché hanno le spine. L'essere supremo è il re che si può vedere e ascoltare. La politica decide tutto, invece i libri dei Veda contengono solo stupide chiacchiere. I sacrifici portano vantaggi solo ai sacerdoti di Brahma che li compiono dietro pagamento in denaro.

A questo modo di pensare si possono paragonare, anche se non vi corrispondono perfettamente, le *considerazioni di Salomone* « Che cos'ha da guadagnare l'uomo con tutta la sua fatica?... Tutto quello che il mio occhio poteva desiderare non glielo rifiutai... Mi procurai cantori e cantatrici e donne in abbondanza, che sono il piacere dei figli degli uomini... Quando gettai uno sguardo sulle mie opere trovai che tutto si riduceva a un voler afferrare il vento... Dove c'è molta sapienza c'è molta tristezza, chi accumula conoscenze accumula dolore. Vidi tutti i fatti che succedono... non c'è nulla di nuovo sotto il sole... nessuna rimembranza per gli uomini del passato... Con la morte se ne va sia il saggio, sia il matto. Per questo, odio la vita... I figli degli uomini e le bestie hanno uno stesso destino... non c'è alcuna superiorità dell'uomo sulla bestia. Chi sa che cosa sia bene per l'uomo nella vita durante i giorni che egli trascorre come un'om-

bra?... Non essere troppo giusto... Perché mai vuoi andare in rovina?... Non sbagliare troppo e non fare lo stolto. Perché vuoi morire prima che per te sia giunta l'ora?... E così apprezzerai la gioia. Per gli uomini non c'è di meglio sotto il sole che mangiare e bere e stare allegri... Un cane vivo è meglio di un leone morto? ».

Salomone si distingue dal *Carwaḡa* per la sua rabbia. Il suo atteggiamento è una *ribellione* all'interno di una fede che è stata delusa. Egli non è soddisfatto del piacere. Conosce il dolore che deriva dal sapere e il tormento del non-sapere. Scorge un identico destino per i giusti e per gli ingiusti. La sua inquietudine in questa negazione della fede è già una *possibile fede*. La dottrina del *Carwaḡa* si mantiene per lungo tempo in un tranquillo godimento simile ad un epicureismo indiano, mentre la negazione della fede di Salomone è un elemento della dinamica della fede veterotestamentaria. Le possibilità in essa implicate indussero un uomo di fede a mitigare le sue affermazioni. Sotto questa forma il testo poté entrare a far parte della Bibbia.

La negazione della fede nella filosofia *greca* ha sviluppato con la massima chiarezza tre motivi:

249 La *realtà autentica* si riduce a *particelle materiali* diverse per grandezza, forma, posizione e movimento. Tutto si forma da esse e in esse si dissolve. Tutto, quindi, è fenomeno di questa realtà autentica che dà luogo alle sue innumerevoli mutazioni secondo il caso e secondo un'immutabile necessità (materialismo).

La *cosa più importante* è il *piacere*. Per raggiungerlo nella maggior durata e nella maggior purezza possibile è necessaria la riflessione. Non ogni piacere è buono. Il valore del piacere deve essere calcolato innanzitutto in base alla sua durata. I piaceri sensibili vengono rapidamente attenuati dall'abitudine e portano periodicamente stanchezza e disgusto, per questo sono da preferire i piaceri dello spirito. In secondo luogo il piacere deve essere valutato in base al dolore che esso comporta. A regolare la vita è quindi una dottrina che, col calcolo, valuta il piacere (edonismo).

Non c'è alcuna verità. Oppure: c'è sì una verità, ma noi non possiamo conoscerla; se invece la possiamo conoscere non la possiamo comunicare. Non c'è alcuna giustizia. Giusto è ciò che posso fare; a decidere è l'arbitrio della forza. La morale è un'invenzione dei deboli (scetticismo).

A questa dogmatica che ancora persiste in determinate asserzioni, il pensiero antico ha contrapposto uno scetticismo completo che evita qualsiasi affermazione, ivi compresa quella che dice: non c'è alcuna verità. Esso riconobbe che ogni negazione della verità non può essere vera perché include, e non solo formalmente, anche se stessa; inoltre non si limitò al campo della pura indagine, all'astensione dal giudizio, alla contrapposizione di giudizi contraddittori ugualmente dimostrabili, all'affermazione che una cosa è di volta in volta come ad ognuno appare, ma considerò questo modo di pensare come una *forma di vita*, perché la completa astensione dal giudizio ha come sua conseguenza la tranquillità dell'anima; giunse infine al riconoscimento di una vita indifferente al condizionamento delle situazioni e conforme alla costituzione psicofisica del proprio esserci. Gli scettici si attengono a ciò che appare nei termini in cui appare. Riconoscendo l'impossibilità di essere del tutto inattivi, vivono, ma senza progetti; la costrizione che di volta in volta si determina nelle circostanze indica la via da tenere: con la fame si cerca il cibo, con la sete l'acqua; la tradizione dei costumi e delle leggi ha la sua forza obbligatoria nell'abitudine che ha assuefatto a considerare, nella vita, la pietà come un bene e l'empietà come un male.

Questo scetticismo è di una consequenzialità rigorosa e di un'evidenza impressionante. L'unico punto fermo che rimane è l'indipendenza che si raggiunge con l'astensione da ogni affermazione e la tranquillità dell'anima che si consegue nella più completa indifferenza di fronte a qualsiasi contenuto che si accoglie senza partecipazione. Si tratta di rinunciare ad ogni attività positiva che richieda una decisione, di rinunciare al tempo e al futuro, si tratta di sussistere nella puntualità di ogni singolo momento, di vivere nel mondo così come si presenta, senza impegnarsi a fondo, dato che niente ha importanza.

Se ci rendiamo conto delle affermazioni e delle argomentazioni di chi nega la fede, possiamo fare alcune considerazioni generali.

2. L'inevitabile residuo di fede presente nell'esplicita negazione della fede. La coscienza umana *non può evitare di ammettere qualcosa di assoluto* anche quando non lo vuole. Possiamo dire che per me c'è un inevitabile luogo dell'assoluto, di volta in volta occupato da un contenuto che, quando è eliminato, è automaticamente sostituito da un altro che ne

prende il posto. La conseguenza dell'esplicita negazione della fede è quella di ammettere in tutta chiarezza non già quei contenuti che caoticamente e inconsapevolmente si avvicinano in chi non crede, ma *determinate assolutizzazioni immiserite fino all'estremo*. L'atteggiamento dell'*atarassia* è la quiete impersonale intesa come quell'indipendenza del momento che è priva di ogni contenuto. L'affermazione della *materia* è l'assolutizzazione dogmatica dell'ordine sensibile e di ciò che vi sta alla base. Il *piacere* è la semplice forma del sentimento positivo indipendente da ogni contenuto, o ridotto al piacere dei sensi. In tutti i casi l'assoluto è *l'astrazione di qualcosa di formale che non può mai trovarsi nella realtà*. L'*atarassia* è la formalizzazione e quindi l'irrigidimento della libertà, la *materia* è lo svolgimento dell'esserci spogliato di tutta la ricchezza della fatticità, il piacere esclusivamente sensibile non può mai essere completamente attuato da un essere umano.

L'esplicita negazione della fede è già un *minimo di fede*. Ma è una fede *dogmatica*. Le sue tre direzioni formano un gruppo sistematico che formula dogmaticamente quel minimo di oggettività delle cose (la *materia*) oltre cui non è più possibile pensare, quel minimo di soggettività psicologica (il piacere) che serve per integrare l'attuazione effettiva della valutazione; infine nella *scepsi*, la relatività di tutto ciò che è oggettivo e soggettivo per mantenere, come ultimo residuo, un'imperturbabilità esistenziale che non riposa su nulla.

3. Argomenti contro l'esplicita negazione della fede. Contro le formulazioni razionali è possibile riprendere argomenti razionali che di volta in volta dimostrano l'insostenibilità dell'assolutizzazione.

251 Contro il *materialismo* si può osservare che, partendo dalla *materia*, non è possibile concepire la coscienza e l'anima, e che la *materia* non è tutto.

Contro l'*edonismo* si può obiettare che non c'è il piacere in generale. Di fatto io aspiro a un contenuto in cui trovo piacere. Alla domanda relativa al genere del piacere, l'*edonismo* o risponde da un punto di vista materiale dicendo che si tratta del piacere dei sensi, e allora si può replicare che il piacere dei sensi è un minimo in cui si riscontra subito qualcosa di più di quel semplice piacere; oppure risponde, da un punto di vista formale, che si tratta del piacere più

duraturo che presuppone e comporta un minimo di dolore, e che quindi si basa su un calcolo; in questo caso si può replicare che non c'è alcun criterio per distinguere i diversi livelli di piacere (appagamento, godimento, felicità) e ciò perché ogni distinzione non si può intendere come riferita al piacere, ma come riferita al contenuto, per cui ogni quantificazione del piacere naufraga.

Contro lo *scetticismo* si possono fare le seguenti considerazioni: o esso afferma che non c'è alcuna verità, e allora, proprio con questo suo giudizio, viene di fatto a riconoscere, come minimo, la forma della verità contenuta in una simile negazione, in questo caso lo scetticismo si viene a trovare in un circolo che contraddice razionalmente ciò che razionalmente esso afferma; oppure si astiene da ogni affermazione decisiva, e allora, non asserendo niente, non ha neppure bisogno di esser confutato, anzi non pronunciandosi su nulla, si sottrae alla comunicazione ed è come se non ci fosse. Per l'atarassia ogni contenuto deve essere indifferente, ma chi la sostiene, in un modo o nell'altro, finisce col dimostrare il contrario col suo comportamento.

Queste confutazioni del residuo positivo presente nell'esplicita negazione di fede hanno in se stesse un valore solamente *negativo*. Esse scoprono le difficoltà che permangono nelle affermazioni di chi nega la fede e le confutano. Ma non appagano pienamente, solo liberano dalla pressione che quelle affermazioni potrebbero esercitare su chi le ritenesse giuste e insuperabili. Esse infatti non inducono ad assumere alcuna posizione e si muovono solo nell'ambito dell'argomentazione. La fede ha un'altra origine che non si trova tra le argomentazioni.

4. Fecondità della negazione della fede. Non si liquida l'esplicita negazione della fede attaccando le sue affermazioni assolute. Essa si dimostra feconda sotto ogni riguardo.

Il *materialismo*, con le sue teorie intorno all'essere, ha creato le premesse per la conoscenza di un mondo che è accessibile alla conoscenza esatta dell'indagine sperimentale e che, nella misura in cui è indagabile, è anche tecnicamente dominabile; sebbene la realizzazione della conoscenza e del dominio della natura abbia avuto storicamente origine, in buona parte, anche da altri motivi di fede, tuttavia il *materialismo* rimane sempre l'ambito costante, al punto che la conoscenza del reale ne risente ogni volta che si introducono altri principi. 252

Il mondo, la cui assolutizzazione costituisce l'essenza della negazione della fede, è stato concepito, anche da quest'ultima, al servizio dell'uomo.

L'*edonismo* appare giustificato di fronte a quelle dottrine astratte che sottraggono alla vita ogni consistenza. Il piacere dell'attimo fuggente è certamente un minimo, ma è infinitamente di più del nulla dell'immaginario, che, nella misura in cui è solamente pensato, non si traduce mai in una presenza attuale. Non si può negare all'*edonismo* il merito di aver riaffermato la vita quando s'era dimenticato che ciò che è, si tratti del dolore o dell'appagamento, per essere in generale deve attuarsi nel presente.

Lo *scetticismo* è già fecondo nella sua funzione di stimolo critico presente in ogni indagine particolare; come tale diviene scetticismo metodico che, attraverso il dubbio, va alla ricerca di ciò che è esatto. Come visione del mondo diventa fecondo in quanto esprime in modo razionale il dubbio razionale che vieta di considerare assoluta una verità formulata in un giudizio. Questo principio, che è uno stimolo per la fede, ci mette in guardia da quei sentieri che pretendono di condurre alla verità assoluta nella forma vincolante della conoscenza oggettiva; inoltre suscita la possibilità della fede, anche se non produce ancora una fede vera e propria. Mentre il dubbio metodico era solo una via per raggiungere una verità particolare, lo scetticismo qui diventa una continua relativizzazione di ciò che, nell'esserci temporale, tende a divenire in ogni sua parte compiuto. Con ciò si impedisce la divinizzazione di qualsiasi finitezza e si mantiene libero lo spazio per la fede intesa come principio dell'esistenza possibile. La conoscenza custodisce lo scetticismo nella sublimazione di un'esistenza aperta alla trascendenza; di fronte ad essa tutto è nulla.

5. La fede nella negazione della fede e la negazione della fede nella fede. La negazione della fede non è solo feconda, ma diventa essa stessa una fede, intesa come forza *d'indipendenza nella dignità di poter prescindere da tutto*. L'esplicita negazione della fede dice ciò che era, ma chi la enuncia, se parla sinceramente, senza saperlo ne è già oltre.

Non si può negare che ci sono uomini che in tutta calma e serenità guardano in faccia alla morte e, senza scomporsi, impiegano tutte le forme della negazione della fede per vivere, dietro quel riparo, un'esistenza originariamente nobile. In quella puntuale indi-

pendenza, la fede consente una vita che, pur in mezzo a ogni genere di angustia, può apparire come una tranquilla felicità dell'esserci. ²⁵³ Non è vero, come spesso volentieri si afferma, che l'uomo che non ammette la fede sia duro di cuore, che chi non prova angoscia di fronte alla morte dimentica la morte, che ogni uomo nell'ora della morte ritorna ansiosamente alla fede; così come non è vero che questa negazione della fede rende immorali, anche se toglie ogni aspetto patetico all'azione, a cui non riconosce alcun valore e alcuna importanza.

Ma la fede che si trova nella negazione della fede può creare solo una condizione di riposo, non la vita dell'esistenza; essa, infatti, si chiude in se stessa. A ciò che non è temporale manca lo stimolo e l'impulso. Storicamente infruttuosa, essa è solo un atteggiamento di salvaguardia quando non se ne può più, è un minimo di fede al limite del suo dissolvimento. È feconda perché conserva la possibilità di riaccendersi quando l'esserci temporale ridiventa per me reale. Ma quando la negazione della fede s'è fatta dogmatica, sembra che anche questa possibilità si dissolva. Gli scettici, gli epicurei, i materialisti meritano una certa attenzione da parte nostra quando li consideriamo nella loro essenza e nelle loro più alte espressioni, ma nei loro riguardi sembra debba ancora valere la parola di Goethe che, a proposito del conflitto tra la fede e la sua negazione, riteneva che tutte le epoche in cui domina la fede sono splendide, incoraggianti e feconde per i contemporanei e per i posteri, mentre tutte le epoche in cui la negazione della fede afferma un misero dominio si dissolvono, perché nessuno volentieri è portato a tormentarsi per conoscere ciò che non porta alcun frutto.

A questo punto sembra che siano scaturite alcune posizioni in contrasto tra loro.

Nella negazione della fede c'è la fede come residuo di positività nell'indipendenza di chi vive momento per momento, riuscendo così a dare alla vita un sostegno, anche se non uno sviluppo fecondo. Ma nella negazione della fede c'è anche un'altra fede che si esprime nella forma di una negatività aggressiva che nega per giungere ad una fede autentica; in questo senso la negazione della fede ha una nuova fecondità.

Nella fede c'è la negazione della fede. Infatti è autentica solo quella fede che conosce, sperimenta e sopporta le negazioni della fede, che si mette a dura prova con essa, che si spinge fino alle ma-

nifestazioni di quest'ultima per superarle e divenire così sicura di sé. Per questo la fede ha sempre in sé la possibilità della negazione della fede.

254 *La forza della fede sta nella bipolarità che viene rimossa quando* parlo unilateralmente della fede e della sua negazione. La riduzione della fede ad un contenuto o ad un ambito minimo, per quanto potente e vitale, si chiama negazione della fede, mentre l'estensione del contenuto e la purezza della positività che rimane attiva e operosa per lo stimolo della negazione della fede, si chiamano fede.

6. *La vera mancanza di fede.* Quando si indebolisce o *si perde la polarità* che esiste tra fede e negazione della fede nasce la mancanza di fede. Allora non rimane né la fede né la negazione della fede, ma solo un ordine inconsapevole dell'esserci regolato dall'abitudine, dalla costrizione psicologica, da oggettività accolte in modo ap problematico, o, altrimenti, da continui mutamenti, dal caso, dal disordine dell'anima; in entrambi i casi manca la fede e i risultati di cui è feconda; qui le parole di Goethe valgono senza limitazione. Quel poco di ordine che rimane e che potrebbe chiamarsi fede è in realtà una vera e propria mancanza di fede che si rivela nel fatto che si rimane disarmati quando si tratta di affrontare problemi reali. Qui il puro e semplice risultato di ciò che accade è il caos.

Anche *questa negazione della fede, senza la tensione* che deriva dalla polarità, può annunciarsi solo se considera razionalmente i contenuti di fede espressi e la loro negazione come contenuti dogmatici. Allora questo tipo di negazione della fede, invece della lotta e della decisione implicita nell'atto di fede che crea e fonda l'esser-se-stesso, può fare un compromesso razionale, caratterizzato essenzialmente da un'inevitabile mancanza di contenuto, che si ferma all'apparenza di valori oggettivi e di plausibilità razionali.

Le conseguenze di una vera e propria mancanza di fede non possono essere portate ad una consapevole chiarezza, perché allora c'è di nuovo una fede che dà impulso e annulla la mancanza di fede. Per questa situazione intermedia Renan ha trovato un'espressione adatta: « Può darsi che il mondo non sia altro che una buffonata di cui nessun Dio si dà pensiero. Noi dobbiamo perciò regolarci in modo da non metterci in nessun caso dalla parte del torto. Dobbiamo porgere l'orecchio alle voci più elevate, ma in modo da non restare come gli stupidi nel caso altre ipotesi dovessero verifi-

carsi... Occorre dunque che ciascuno sia *in utrumque paratus*... Se, a secondo delle circostanze, ci lasciamo andare ora alla fiducia, ora al dubbio, ora al godimento e ai piaceri della vita, possiamo essere sicuri che almeno in certi momenti saremo nel vero... Se siamo virtuosi lo dobbiamo all'Eterno, ma abbiamo anche il diritto di aggiungere a questo tributo la nostra ironia, come una specie di riabilitazione personale... L'Eterno deve sapere che se accettiamo il rischio di rimanere delusi lo facciamo di nostra volontà e con piena consapevolezza ».

L'originario atteggiamento filosofico dell'ironia diventa un atteggiamento privo di fede quando non si vuol più dar peso a nulla e nulla più si cerca di conoscere secondo verità; è questo il momento in cui si assume con leggerezza o addirittura si nega ciò che potrebbe avere una qualche importanza, oppure lo si ridicolizza in base al principio: *le ridicule tue*. Ma anche questo atteggiamento di fatto, non può fare a meno di prendere giorno per giorno qualcosa seriamente in ordine alla cura degli interessi vitali dell'esserci. Esso diventa una teoria per quanti intendono seguire, senza responsabilità, le circostanze del momento e le finalità connesse ai propri interessi.

Se il problema fondamentale dell'uomo, quello a cui deve rispondere, non con un'opinione teorica, ma con tutta la sua realtà, sembra essere quello di stabilire se deve entrare nella tensione di fede, o se deve limitarsi a vivere nella mancanza di fede, allora bisogna dire che nel filosofare egli coglie la tensione per accertarsi della sua fede e uscire così dall'opacità della sua incoscienza.

L'uno e la molteplicità delle sfere spirituali dell'esserci.

Le sfere in cui si articola l'esserci dello spirito per l'orientazione nel mondo appaiono, ad una considerazione astratta, l'una accanto all'altra. Scienza, religione, arte, politica, erotica, economia, ecc. hanno leggi proprie che valgono nei rispettivi ambiti. Ogni sfera ha la tendenza a sottomettere l'esserci alle altre e a considerare relativa l'autonomia altrui e assoluta la propria. In base al punto di vista assunto nell'operare simili assolutizzazioni, nascono possibili gerarchie di sfere che corrispondono all'ordine di precedenza con cui si autoporrebbero o si proporrebbero in caso di conflitto.

L'*incondizionatezza* relativizza questa considerazione astratta, riducendola ad una considerazione intellettuale. La teoria delle sfere è un mezzo ausiliario dell'orientazione nel mondo, l'autonomia di ciascuna di esse non coincide con l'incondizionatezza della fede. Mentre l'autonomia è da concepire come qualcosa di universale, la fede è da chiarire in se stessa. Le autonomie sono molte, l'incondizionatezza non può essere che una. Posso seguire le leggi che conferiscono autonomia a ciascuna sfera, però le devo relativizzare, l'incondizionatezza, invece, è in se stessa assoluta. Come costruzioni intellettuali, le leggi proprie di ciascuna sfera si oggettivano insieme alle loro conseguenze, mentre l'incondizionatezza della fede non è, come tale, comprensibile. L'autonomia delle leggi, classificate in sfere, non ha in sé nulla di patetico; l'incondizionatezza, invece, che
 256 è inclassificabile se si eccettuano i singoli mezzi e i singoli modi necessari alla sua manifestazione, in cui però essa già non è più se stessa, possiede un pathos che scaturisce dall'originaria presenza della libertà.

La filosofia non è l'autonomia di una sfera che ha leggi proprie, ma è l'espressione dell'incondizionatezza di una fede. Nella loro autonomia le sfere non dispongono ancora di un contenuto di fede, a fornirglielo è solo l'esistenza. I conflitti tra le sfere, ciascuna nell'autonomia delle proprie leggi, sono relativi; gli autentici conflitti sono tutti conflitti di fede. Questi si possono comprendere nel filosofare, perché solo lì si accendono. La loro origine è nelle tensioni tra autonomia e incondizionatezza a cui è sottoposto l'uno nella molteplicità delle sfere; nel contrasto esso indirettamente si chiarisce.

a) All'*autonomia razionale* appartiene la consequenzialità logica del pensiero. In base al principio di contraddizione è possibile dedurre apoditticamente da proposizioni date altre proposizioni.

Quando penso e quando esprimo qualcosa in proposizioni, ciò che è espresso, anche se si tratta di una fede, per il solo fatto di essere pensato, è sottomesso a questa razionalità. Se un'esperienza originaria della libertà è *formulata* come contenuto di una fede, le conseguenze delle proposizioni che così scaturiscono dapprima forse non sono pensate o sono immediatamente rifiutate dalla fede originaria, perché, anche se le leggi proprie dell'ambito razionale hanno per sé un carattere vincolante, sottostanno al controllo della fede da cui è scaturita la prima proposizione. Nel conflitto che si crea tra fede e consequenzialità razionale non combattono forze

dello stesso genere e dello stesso rango, ma, nell'ambito delle argomentazioni, c'è la lotta della fede per la sua chiarezza e della fede contro la fede, che può determinare o una migliore comprensione delle rispettive concezioni più pregnanti, o lo smarrimento della fede nel puro argomentare come tale e nella pretesa di aver comunque ragione.

Se nell'epoca moderna si combattè in nome della scienza contro la teologia, a combattere non erano le leggi proprie della ragione, ma una nuova fede che si manifestava in forma di scienza. Le scienze tornarono ad essere campo impotente e discrezionale di tutte le fedi quando furono abbandonate dalla filosofia che le animava. Se si riconosce alle scienze un contenuto è perché esse sono guidate da idee che hanno la loro incondizionatezza nella filosofia esistente. Ad una lotta di fede non conducono né la consequenzialità logica come legge propria della ragione, né la certezza empiricamente vincolante di un Galilei, ma la convinzione filosofica di un Bruno o di uno Spinoza in cui la razionalità è solo un mezzo, anche quando Spinoza, e con lui tutti i filosofi fino a Kant, identifica il mezzo dell'intellezione apodittica con il contenuto della propria filosofia. 257

La contraddizione rappresenta uno stimolo per il sapere: là dove l'incondizionatezza diventa scienza spezza la propria legge e rischia la contraddizione. In filosofia si sono fatti grandissimi sforzi per *superare* la contraddizione accogliendola nel pensiero, senza *risolverla* nell'annullamento razionale. Nelle scienze empiriche eludere la contraddizione significa rendere l'indagine improduttiva. Planck distingue, tra i fisici, quelli che si danno da fare subito per liberarsi completamente dalle contraddizioni, per cui non procedono nella ricerca, da quelli che, per procedere, sopportano talvolta una contraddizione che poi in seguito necessariamente correggono. Ma la fine non è mai raggiunta e la contraddizione rimane sempre come stimolo. Per il fatto di arrischiarla, l'idea pretende una conoscenza empirica sostanziale, mentre il pensiero, senza idea, e quindi senza sostanza, si sottomette incondizionatamente alle leggi della logica, per accumulare, senza fine, inutili pensieri. L'impulso a soddisfare le leggi proprie di una sfera è ad un tempo ciò che può spezzarne la legalità.

b) *L'autonomia erotica* seduce, crea distanze e modi sempre nuovi per annullarle, arricchisce il gioco, rifiuta la mera competizione e sorprende. Non conosce alcuna stabilità, ma solo l'irrepeti-

bilità dell'attimo. La sua attenzione è per la forma di ciò che la vitalità satura e rinnova nei suoi periodici mutamenti. Mai soddisfatta, se non occasionalmente, nella consumazione di un istante che si dissolve senza lasciar tracce, l'erotica tende alla molteplicità, alla variazione, alla conquista. Abbandona, è infedele e insaziabile.

Questo ordine autonomo di leggi non è una fede. Esso non ha alcuna forza vincolante a cui una fede possa opporsi e resistere. Se la fede è religiosa allora domina l'erotismo annullandolo radicalmente nell'ascesi, lo teme come una legalità spirituale che dà alla sensualità pura e semplice una disciplina attraverso la quale essa entra in concorrenza con la fede. Ma questa concorrenza sarebbe senza effetto. Come sfera spirituale, infatti, l'erotismo non vive da sé così come la scienza non vive di puro intelletto. Perciò quando in nome dell'eros si entra in conflitto con la fede, nell'eros parla un'altra fede. L'emancipazione dell'amore nei confronti del cristianesimo non esprime un conflitto tra una legalità propria e una fede religiosa, ma un conflitto tra due incondizionatezze. Non è l'autonomia dell'erotismo che la Chiesa combatte in Eloisa, ma il suo amore a quest'unico uomo, quell'amore che distrugge anche l'autonoma legalità dell'erotismo; l'amore non è annullato con la castrazione di Abelardo, che dovrebbe spezzare l'erotismo nella sua radice vitale; quell'amore è una fede, perché Eloisa con Abelardo, e solo con Abelardo, si sa con Dio; non è il suo Dio che le chiede di separarsi da Abelardo; nel XII secolo ella non poteva dedurre questa conseguenza nel suo rigore razionale; Eloisa è devota; la sua intenzione di voler seguire Abelardo persino all'inferno non significa che Abelardo sia il suo Dio, che tra Dio e Abelardo sceglierebbe Abelardo, ma che non può essere un vero Dio chi cercasse di separarla da Abelardo per un voto monastico; non si tratta di una sensualità selvaggia, che per sua natura passa rapidamente, e che è così forte da esigere l'immediata soddisfazione; non si tratta neppure di un erotismo spiritualizzato, ma di un amore incondizionato e trascendente, il cui tradimento costituirebbe una minaccia per l'esistenza che vedrebbe compromesso il suo rapporto con la trascendenza. Non è l'ostinazione di Eloisa che osa scegliere persino l'inferno, ma è la sfida lanciata contro il Dio della Chiesa e dei monaci, che non è il Dio di Eloisa, e il cui inferno non ha per lei alcun valore. Dio, infatti, non esiste per gli uomini come un'oggettività che esclude tutte le altre, che esprime le sue richieste e amministra

la sua grazia, ma Dio è sempre e solo quel Dio che esiste per la singola esistenza. Così Eloisa lo concepisce nel suo amore per Abelardo, e potrebbe comprendere se stessa solo nel filosofare.

c) In forza dell'*autonomia politica* c'è lo Stato come forma di sovranità della società umana, in cui si rende possibile la volontà che decide per tutti. Questa sovranità, che non si realizza senza violenza o senza la minaccia della violenza, è possibile solo attraverso essa, anche se solo transitoriamente. Il consenso interiore della maggioranza è legato ad essa perché i più credono di poter sviluppare autenticamente la loro vita in questa forma di sovranità. La volontà politica utilizza tutto, anche le forze spirituali della vita, come fattori nel meccanismo del potere. Tutto ciò che esiste è quindi subordinato a quella relativizzazione che fa di ogni cosa un mezzo in vista dei fini. Ogni inganno e ogni trasformazione delle cose in strumento della sovranità trova la sua giustificazione nel risultato, ²⁵⁹ nella nascita e nel mantenimento di una forma di sovranità e del tipo d'uomo che la sostiene. Di fatto l'azione politica si realizza, in conformità alle leggi proprie di questa sfera, attraverso un'intelligenza istintiva, che nella maggior parte dei casi nasconde a se stessa le proprie regole, perché incrementa la sua forza e il suo senso di sicurezza nel cogliere in ogni momento ciò che è decisivo. Il senso rimane lo stesso: assicurare il potere nella forma strutturata della sovranità, negando i diritti che sono propri di tutti gli altri finché non si giunge al conflitto.

Ma nella lotta politica non è questa autonomia politica che si può opporre, come una potenza indipendente, alla fede. *In* essa ha da esserci una fede capace di conferire ad essa forza di convinzione. La Chiesa ha portato avanti una politica tanto intelligente e machiavellica quanto gli Stati temporali. Solo il contenuto di fede di una volontà politica è ciò che può entrare in conflitto con un'altra fede: ad esempio, la volontà d'esserci del mio popolo la cui dignità non ammette condizioni. Questa incondizionatezza è radicata nella storicità del proprio essere, rispetta gli altri popoli e li combatte come nemici a cui chiede rispetto. Ma come incondizionatezza divenuta oggettiva si oppone a quell'oggettività specifica rappresentata dalla fede religiosa che, come Chiesa, pretende la sovranità universale. Machiavelli era disposto a rinunciare all'eterna beatitudine offerta dalla Chiesa, per l'unità d'Italia. Il conflitto dell'Accademia platonica con Siracusa era un conflitto di fede in ordine al vero

Stato in cui, solamente, sarebbe stata possibile la realizzazione del vero uomo. Si concepisce l'autonomia politica incondizionatamente solo partendo da una fede, che può essere religioso-ecclesiastica o di altro genere; mentre nelle lotte senza fede, originate dalla necessità o dal caso, l'incondizionatezza è sostituita dalla volontà vitale d'esserci; queste lotte non creano alcuna forma di sovranità, ma tutto oscilla indefinitamente tra l'arbitrarietà indifferente e la costrizione brutale; esse non coniano alcun uomo nel suo Stato, ma, in un mondo che va in rovina, rinviano ognuno a se stesso.

La fede che trascina può spezzare le leggi proprie della politica. Il cameratismo che si crea in guerra diventa un'incondizionata fedeltà senza che ci sia un assoluto legame politico, e nonostante sia politico il senso della guerra. L'autonomia politica ha un altro limite nell'origine che l'anima, quando ad un'esistenza in condizioni disperate si preferisce la rovina (come nel caso di Cartagine), o quando si rifiuta il gioco politico, per sè vantaggioso, perché indegno della propria nazione.

In ogni caso l'autonomia di una sfera è *valida oggettivamente*, ma *esistenzialmente è relativa*. Come le leggi proprie dell'ambito razionale, erotico e politico, dal punto di vista dell'orientazione nel mondo sono autonome, ma anche vuote, così è per tutte le altre sfere dello spirito. Nell'arte le leggi estetiche sono infrante dal genio esistenziale che non si propone una rettifica estetica, ma la manifestazione dell'essere trascendente.

Si ha l'impressione che la legge propria di ogni sfera spirituale lotti per la propria assolutezza. Lotte di questo genere si sono combattute in nome della scienza, dell'arte, della politica e dell'erotica. Ma dall'autonomia di queste legislazioni specifiche non scaturisce alcuna forza esistenziale. Esse possono diventare l'ambito di ogni fede. Nel caso di una lotta autentica non assistiamo al conflitto tra autonomia e fede, ma a quello tra fede e fede. La negazione della fede, come assenza di fede o come vuoto d'esistenza, può trovare il suo sostegno proprio in questa autonomia; dal punto di vista filosofico l'esistenza, per quanto si fraintenda quando parla dell'autonomia di una sfera, professa comunque la sua fede.

Se l'autonomia delle *leggi proprie* di ciascuna sfera *non è incondizionata, non è neppure indifferente*. Dette leggi non possono essere trasgredite senza danno. Il nostro essere nell'esserci risponde di tali violazioni non solo nei conflitti che si verificano tra le norme

delle diverse sfere che concorrono sullo stesso piano, ma in quel conflitto flagrante che riguarda il primato dell'origine rispetto alla propria autonomia. Se la violazione tende alla salvezza non lo fa incondizionatamente, la tensione diventa approfondimento dell'essere che in essa si manifesta. La *contraddizione razionale* deve essere annullata, ma non a danno del contenuto dell'effettiva ricerca a cui, peraltro, dà impulso e non per paralizzare la coscienza dell'essere che, invece, ridesta. Alla *perdita della realtà politica* occorre porre rimedio, ma non quando la dignità dell'essere, che giunge a se stesso nella forma della sovranità, dovesse essere annichilita, soprattutto se si tien conto che la dignità è veramente fondata solo se sottomette alle proprie condizioni la necessità. Occorre superare il *cattivo gusto*, ma non in modo da perdere il genio con questa correzione, che, al contrario, dovrebbe trascinare in quella tensione che rappresenta per esso l'espressione più rivelatrice possibile. Occorre evitare la *violazione delle leggi proprie dell'erotica*, ma non a costo di perdere con essa l'amore; piuttosto occorre sopportare anche la 261 mancanza d'una bellezza attraente, nel caso l'erotismo, sotto le condizioni di un incondizionato, sia espressione d'amore che raggiunge nella tensione la sua massima profondità possibile.

La fede che interviene nelle leggi proprie delle sfere dello spirito si sottrae alla considerazione astratta di queste sfere. Nell'ordine delle sfere non compare la fede. La legge propria della vita filosofica è costituita dall'incondizionatezza della fede che non si oggettiva mai in una forma sensibile chiusa, ma che nel suo movimento si oppone a tutte le sfere che per essa non hanno altro significato se non quello di un ambito necessario per la sua manifestazione e realizzazione. L'oggettiva autonomia che traspare non è più quella della fede, ma quella della consequenzialità logica, della forma estetica, dell'obbligazione morale, dell'ordine dell'esserci sociale e così via.

Ma se la *filosofia* in quanto autochiarificazione dell'incondizionatezza, è *concepita a sua volta come una sfera*, allora è intesa in una forma deviata. L'origine, che è la vita di tutte le sfere nella loro forma sensibile, non può essere a sua volta una sfera, neppure quando la coscienza ha l'impressione di coglierla direttamente. L'origine, per così dire, rimane sempre alle spalle.

L'incondizionato è di volta in volta *uno*, perciò non tutto. Le sfere spirituali, invece, sono molte e possono abbracciare *tutto* ciò che, come spirito, s'è espresso in forme comprensibili. L'esistenza,

che comincia a manifestarsi nella sua prima decisione, relaziona il suo esserci nel mondo alla sua verità, conosce la relatività delle diverse autonomie e, in caso di conflitto, spezza tutte le forme dell'universale. Solo l'uno, che non è mai possibile esprimere in maniera definitiva, sa che l'esistenza è la realtà più seria in assoluto. Essa non è reale in questa o nell'altra sfera, ma è al servizio del suo unico Dio, che riconosce esclusivamente nell'esecuzione di ciò che sente come incondizionato. È cercata e interrogata non nel suo oggettivarsi, ma nel suo esistere; le sue risposte sono intese solo parzialmente dall'esserci, e in ogni caso sono avvolte dal mistero. Ma anche questo criterio dell'incondizionatezza non è definitivo, ma è l'ultimo in ordine di apparizione nella storicità della nostra esistenza; nel tempo, infatti, non c'è alcun compimento in ciò che è unico.

La filosofia, come autoaccertamento dell'uno nell'esserci, diventa un'espressione del pensiero sottomessa, come tale, alla razionalità. In questa forma non è più o non è ancora se stessa perché, per sussistere, deve adottare la forma dell'universale. Come verità, tuttavia, è l'unica e l'incondizionata in cui l'esistenza apprende il suo essere dall'origine.

La filosofia non può servire *da mezzo* per qualcos'altro senza, con ciò, andare in rovina. Quando si chiede l'utilità della filosofia, non si è già più nella filosofia, ma, con la posizione stessa della domanda, s'è già smarrita la sua essenza. La filosofia è origine. O vi partecipo, o ne sono estraneo e allora la considero dall'esterno. Se parto da essa posso interrogare ogni cosa, se la considero invece nella sua inseità, la filosofia è un processo aperto e incompiuto in cui si realizza l'autoaccertamento dell'esistenza possibile che si manifesta nell'esserci. Senza fondarsi su nulla e senza giustificarsi in qualche finalità, la filosofia è l'uno, che però non è tutto, anche se si rivolge all'essere autentico come alla propria sostanza.

LA FORMA DELL'ESSERCI DELLA FILOSOFIA

Il filosofare possiede la sua realtà nella pienezza di una vita che ²⁶³ è sempre singolare; l'uomo, come esistenza possibile, è *filosofo* nell'atto stesso in cui pensa. Come prodotto spirituale espresso nelle opere del pensiero, il filosofare diventa *filosofia*; questa non può che essere la filosofia di un determinato esser-se-stesso, ma ciò non implica che si oggettivi in un oggetto, o che si faccia soggettiva in un'individualità chiusa nella sua empiricità, la sua tendenza è infatti quella di divenire una totalità sovrastante, cioè un sistema. Il singolo, sebbene sia di volta in volta origine, non è mai all'inizio, ma appartiene a una *tradizione filosofica*, ossia a quel mondo del pensiero in cui si ritrova come ultimo sopraggiunto.

L'esserci della filosofia è quindi, innanzitutto, opera di singoli uomini, è ciò che, *a partire dalla situazionalità dell'esserci*, assume per essi *un carattere necessario*. In secondo luogo, come prodotto del pensiero che si raccoglie intorno all'unità, la filosofia è formazione di un *sistema*. Infine, nella *comunicazione memorialiva* del filosofare, la filosofia è *storia della filosofia*.

Il carattere necessario che, per l'esistenza, assume la filosofia nella ²⁶⁴ situazionalità dell'esserci.

1. **Angustia dell'esserci e totalità.** La filosofia non può che attuarsi *in* un uomo e nella tensione di *una* vita. Quando non si realizza questa esigenza, il filosofare perde il proprio senso.

Nelle *scienze* il singolo lavora nel processo di una ricerca che sovrasta il suo esserci; può specializzarsi in una scienza particolare e in essa perseguire qualche problema specifico. Non ha bisogno di scorgere la fine, perché può vivere nella consapevolezza che altri verranno a proseguire l'indagine, e che i risultati da lui raggiunti saranno superati dopo essere stati utilizzati. Ogni risultato, infatti, è solo un mezzo per consentirne uno nuovo che annulla il precedente. La realtà del *filosofare*, invece, non è nel risultato oggettivo, ma in un atteggiamento della coscienza, dove c'è sempre qualcosa di definitivo quando si enuncia il filosofare. Ciò accade, per gli altri individui, solo in occasione di un possibile risveglio determinato dall'appello che quest'essere invia.

Il *ricercatore* che partecipa all'infinita corrente delle affermazioni scientifiche, preferisce fare un piccolo progresso conoscitivo mediante discussioni non obbliganti intorno alle possibilità supposte. Il *filosofo*, invece, si avventura in un discorso dove non c'è alcun criterio oggettivo che consenta di distinguere la parola autentica, che nasce dall'origine del filosofare, dall'intellettualità vuota. Mentre l'uomo, come ricercatore, possiede di volta in volta un criterio universalmente valido per i suoi risultati e raggiunge la sua soddisfazione nell'imprescindibilità del loro valore, come filosofo, per distinguere il parlare vuoto da quello che risveglia l'esistenza, possiede solo il criterio, di volta in volta soggettivo, del suo proprio essere. C'è dunque un diverso *ethos* che differenzia radicalmente l'agire teoretico nella scienza e nella filosofia.

Poiché la filosofia, a differenza della scienza, non registra alcun essenziale progresso, se vuol essere qualcosa deve realizzarsi per intero, altrimenti non è nulla. Ciò è dovuto al fatto che il singolo nella finitezza del suo esserci deve oggettivarsi la totalità. Infatti ogni mio agire è per me significativo solo se è in grado di porsi in relazione *ad una totalità nella sostanza dell'essere*. Questa totalità, che può presentarsi come oscuro impulso nell'azione concreta e nell'indagine particolare, entra nella sicura continuità di una vita cosciente solo quando si oggettiva. Allora può fornire il quadro per un ordinamento rigido di tutto il sapere e di tutto l'agire, ma *originariamente* può solo essere enunciata come espressione della coscienza, di volta in volta assoluta, per chiarirsi nella problematizzazione che nasce con la comunicazione e la discussione. In essa l'esistenza pos-

sibile si accende, si propaga e si trasmette, lungo il tempo, da uno all'altro.

La vita dell'esistenza, essendo *limitata* nell'esserci e nell'ambito della natura che ad essa è stato assegnato, è del tutto inessenziale alla scienza, il cui senso è nel progresso a cui tutti gli individui concorrono, e la cui essenza, di natura oggettiva, è del tutto indifferente alle sorti del singolo. Per il filosofare, invece, la limitazione è essenziale. Questa, come limitazione dell'esserci, non è per l'esistenza un'angustia oltre la quale si dischiude qualcosa di più ampio, ma è la *forma dell'esserci in generale* che è l'unica che possiamo conoscere e rappresentare. Oltrepassare i limiti mediante la storia, che col ricordo può rendermi familiari i millenni passati e può mettermi in rapporto con l'esserci degli altri nella loro origine, da cui deduco ciò che io non sono, non significa oltrepassare i limiti del mio esserci finito. Anche se si dovesse giungere ad un compimento ideale del ricordo storico e della comunicazione presente e alla revisione universale dei possibili orizzonti nell'orientazione nel mondo, non si farebbe che ricondurre a sé il proprio se stesso, senza poterlo annullare nella totalità di un essere in generale, la cui immagine, qualora la volessi perseguire, condurrebbe, con il suo ingannevole linguaggio, al dissolvimento nichilistico del mio essermestesso e dei miei compiti.

Poiché ciò che è limitato si sa indipendente nella sua origine, sia pure non nel senso dell'essersi creato da sé, e poiché il filosofare deve entrare in una vita come una costruzione intellettuale in *una* testa, allora, se ognuno deve realizzare la totalità, lo può fare solo nei termini in cui questa è nella manifestazione del suo esserci. Come tale, la totalità è unica e, nella sua unicità, intrasferibile. La totalità della filosofia *non* è anche *la totalità delle totalità* che si possono ricavare dalla storia; infatti le *esistenze*, con le loro formazioni filosofiche, *non* sono *parti o componenti* di una *totalità* conoscibile. Non possono essere elementi di una divisione del lavoro con cui edificare una costruzione filosofica, ma devono restare, l'una rispetto all'altra, come origini indipendenti, il cui fondamento ultimo e unico per tutte è nella trascendenza inindagabile. Ognuno costruisce quella totalità che è tale solo per lui e che è accessibile solo all'esistenza possibile. Nelle scienze si può lasciare indecisa la totalità, perché, nel progresso dell'indagine, la si presuppone come dimen-

sione infinita. Nel filosofare, invece, la totalità *deve* essere di volta in volta *presente*, perché non si tratta della totalità in generale.

2. *Semplicità*. Dall'angustia dell'esserci e dalla necessità di totalizzarsi, avvertita dall'esistenza che deve accertare se stessa nella sua manifestazione, scaturisce, per la forma del pensiero filosofico, l'esistenza della semplicità.

Non si deve confondere questa semplicità con quella richiesta per *accedere* al sapere, per dominare il materiale, per regolare i rapporti e per manipolare tecnicamente le cose. Per questo tipo di semplicità sono sufficienti, ad esempio, libri brevi, sommari dei punti didatticamente più comprensibili. Si tratta infatti della semplicità che si riferisce a ciò il cui senso è accessibile per semplificazione, a ciò che si risolve nella pura oggettività che si può percepire con i sensi e pensare con la ragione in termini identici e universalmente validi. Qui è giusto che l'essenzialità eviti prolissità e complicazioni.

Se la *semplicità* come comunicazione didattica dovesse convertirsi in oggettiva comunicazione *filosofica* diverrebbe uno schema vuoto. Nella comunicazione filosofica c'è infatti l'esigenza di trovare l'espressione che non tragga in inganno con quella falsa semplicità che fa passare per apprendibile ciò che si realizza solo nell'attuazione del pensiero. La semplicità filosofica è quella naturale certezza che, nella decisione della coscienza assoluta, si manifesta come chiara presenza in ogni pensiero e come univocità dell'azione interiore che non si può fondare razionalmente. Nella sua verità, questa semplicità non è atemporale, né identicamente ripetibile. È il raro risultato della tensione di un'intera vita. È necessario arrischiare l'esserci per conquistarla dal momento che non si tratta di una pura e semplice semplificazione. La semplicità filosofica, infatti, è la semplicità del pensiero che prende le mosse dall'esistere originario. Mentre nelle scienze la semplicità di ciò che è facilmente accessibile si consegue mediante analisi circostanziate che poi cadono come impalcature fittizie perché sono solo dei mezzi utili al ricercatore per trovare alla fine la via più semplice, la semplicità filosofica è un risultato del cammino storico di un'esistenza che realizza il suo mondo. Non è un sapere che si può pensare con semplicità, ma è il semplice
 267 come espressione dell'essere che ha trovato parole che non sono mai esaminabili. È il semplice che si riscontra nell'esserci dell'uomo che nel filosofare ha conquistato se stesso. Non si tratta di quella sem-

plicità che si raggiunge nell'unificazione di un'immagine del mondo, di cui se ne esige piuttosto l'annullamento, ma della semplicità della certezza dell'essere raggiunta da un se-stesso nel suo esserci limitato, della semplicità che rifugge da ogni apparenza per creare spazio all'essenza. Quando, ad esempio, il linguaggio di Kant presenta una complicata costruzione sintattica, dove sono impiegati molti termini e dove gioca un determinato apparato logico, ciò che egli dice non è solo la semplicità della verità, ma, come egli ha detto, la realizzazione della perfetta semplicità.

Nelle creazioni del pensiero filosofico c'è verità quando, accanto alla tensione che sollecita verso la totalità necessaria e possibile, c'è anche l'indugiare pensoso che si sofferma in ogni singolo particolare. Le comunicazioni filosofiche possiedono quella semplicità che consente di rinvenire in ogni singola proposizione l'unione del particolare con la totalità.

Ma la filosofia, che pretende di farsi semplice e trasparente ricorrendo al mero pensiero intellettuale che la traduce in una scienza speciale a cui conferisce questo nome prestigioso, rischia di dover annientare proprio quella semplicità filosofica. Mentre questa si raccoglie in parole originarie dal significato inesauribile come idea, spirito, anima, sostanza, esistenza e mondo, la filosofia scientifica conduce una lotta costante contro queste parole per ridurle a segni razionali che possono essere definiti semplicemente mediante concetti fissi e finiti.

La semplicità del filosofare, condizionato dalla situazione, ha come suo carattere quello di non essere mai compiuta in una costante presenza, ma di essere sempre in cammino verso quella sua pienezza che raggiunge solo attraverso progressive mutazioni. Il filosofare, già in germe, si realizza attraverso una vita *intera* di cui ne è lo svolgimento e non la semplicità di un istante. È già accessibile al bambino come domanda e come prima risposta, e poi, in termini sempre più profondi, al vecchio. Già compiuto in ogni tempo, il filosofare non rimane un sapere che sa di sé, ma entra continuamente in crisi ad opera di domande mai appagate, finché dura l'esserci temporale. La semplicità della verità filosofica e l'aspirazione mai soddisfatta di abbracciare illimitatamente l'essere nell'esserci sembrano escludersi, ma entrambe sono presenti nella realizzazione di una vita. Per questo nell'opera di un filosofo sono altrettanto importanti le prime come le ultime cose, non per vedere

come vi si è giunti, ma per scorgere la verità di quell'esistere che si esprime nella successione della vita e non nell'assunzione delle ultime cose come delle uniche vere. La semplicità filosofica, quindi, non è qualcosa di compiuto che si può mostrare o possedere col sapere. Persino nelle opere dei filosofi più autentici non è presente dappertutto.

La difficoltà di giungere alla verità nella semplicità del filosofare non risiede nel fatto che si debbano sapere molte cose e che nessuno riesca più a dominare quanto è possibile sapere e realizzare. La difficoltà risiede nel fatto che la semplicità del filosofare è nel pensare solo se questo si fonda sulla *semplicità dell'agire e dell'effettiva vita spirituale*. Per un esserci non solo è impossibile abbracciare tutti i ricordi storicamente accessibili, ma anche entrare in comunicazione con tutte le esistenze presenti. Ciò che si offre empiricamente è solo un piccolo ed evanescente settore del possibile. La quantità di forza di cui si dispone nell'angustia dell'esserci può essere dissipata occupandosi di cose accidentali o trattando con tutti gli uomini che si incontrano. Alla semplicità conduce la scelta intuitiva; infatti è possibile tanto l'apprensione incondizionata del presente e di ciò che realmente mi appartiene quanto il trascurare l'una e l'altra cosa; è possibile tanto l'attesa quanto la decisione immediata. Ciò non dipende da un piano intelligente, ma l'intelligenza crea l'ambito in cui la possibilità dell'esistenza giunge alle sue decisioni, alle sue conquiste, alle sue perdite. Per la profondità della semplicità è per me determinante sapere quali uomini entrano in contatto con la mia esistenza, se è vero che, tra i molti, solo pochi, nel corso della vita, si conoscono come reciprocamente appartenentesi. Quali letture compio e quali rifiuto, quali attività coltivo sotto l'impulso delle impressioni momentanee che indefinitamente e casualmente si presentano nel corso della vita, quali filosofi scelgo per affidarmi ad essi invece che ad altri, tutto ciò appartiene al cammino percorso dalla semplicità dell'esistere che non può disperdersi nell'arbitrario e nell'occasionale. La semplicità è la guida del pensiero scientifico e filosofico che così si differenziano da quel cieco lavoro che considera sullo stesso piano tutti gli oggetti e tutti i problemi che sono oggetti d'indagine, come se dovessero essere rielaborati, mentre in realtà il lavoro ha senso solo se si sottomette alle finalità di una vita filosofica che aspira alla semplicità.

3. La filosofia come essere-intermedio. Il filosofare che si realizza in *una* vita, se vuol mantenersi vero, non può tradursi completamente in un prodotto intellettuale. Infatti, come pensiero enunciato, la filosofia è *tra* la realtà passata che in essa ²⁶⁹ si chiarisce e la realtà futura che, attraverso essa, diventa possibile. Non è conclusa in se stessa come un'opera in cui l'uomo possa esprimersi e abbandonarsi in una felice atemporalità, essa è piuttosto una funzione come appello o come accertamento. Se così è, la filosofia fa la sua comparsa quando la realtà è accaduta, per offrire ad essa, che ormai più non esiste, il sapere di se stessa e per conservarlo nell'essere attraverso il ricordo; da questo punto di vista Hegel ha detto che la filosofia è come la nottola di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo, quando termina un'epoca. Oppure la filosofia precorre una nuova realtà di cui ne anticipa il possibile cammino, e in questo senso Nietzsche la chiama il lampo che accende un nuovo fuoco. In entrambi i casi non si tratta di due filosofie essenzialmente distinte, ma è il filosofare che è ad un tempo l'una e l'altra cosa; infatti, mediante la chiarificazione del passato e di ciò che al presente sussiste, esso consente di cogliere il reale dal possibile; e ciò non nell'ambito del finito come tale, dove la cura dell'esserci ha questa funzione intermediaria, ma nell'esistere davanti alla propria trascendenza nella manifestazione di ciò che è temporale, e che in esso, sia passato o sia futuro, è elevato all'eternità dell'essere autentico.

Questa elevazione scaturisce dalla *trasposizione* della filosofia, e non dalla filosofia come prodotto intellettuale. Il fatto che la filosofia sia « qualcosa di intermedio » significa che può possedere verità solo nella totalità dell'esserci singolare dell'uomo, e che non può attenderla da un futuro che la trascende. Il filosofare, che originariamente è pensiero come vita esistente, si scioglie necessariamente dalla sua situazione e dall'azione in essa incondizionata per meditare su se stesso, per confrontarsi, differenziarsi, verificarsi ed estendersi senza fine. Ma nello sciogliersi, perde in forza d'esecuzione ciò che guadagna in ampiezza nella sfera del possibile e del discrezionale, conservando, nello stesso tempo, la consapevolezza della sua carenza, per cui riesce ad essere propriamente vero solo quando si ritraduce nell'azione presente. Infatti, come mero pensiero incompleto, mostra, nell'enunciarsi come prodotto intellettuale, quel piano di rottura

che può comporsi solo se il filosofare, o nel ricordo, o nella realizzazione, fa tutt'uno con la vita dell'individuo. Ciò, però, alla sola condizione che il ricordo non sia conclusione, ma fondamento per una nuova realizzazione, e che la realizzazione non cominci nel vuoto, ma sia apprensione storicamente memorativa del futuro.

Il trasporre del filosofare sul piano della realizzazione conduce *oggettivamente* a un rapportarsi, a un indagare, a un produrre e ad un'agire, *soggettivamente* a un atteggiamento interiore, a un sapere dell'essere, a una quiete nell'inquietudine. Come realtà è sempre qualcosa di determinato che, come esserci finito, è inafferrabile nel suo fondamento. Ad esempio, nella scienza ciò che si indaga è oggettivamente chiaro, ma la ragione per cui s'è indagato, la consapevolezza del senso, il primo inizio d'un pensiero è quell'ambito originario in cui la scienza è un filosofare. Questo s'è trasposto nell'indagine, attraverso cui fa luce su un esserci nel mondo, in modo tale che ciò che in esso è conoscenza scientifica possiede il suo valore anche se si separa dalla propria origine che è nell'esser-se-stesso del ricercatore.

4. La filosofia come prendersi cura del proprio se-stesso. La realtà che risulta dalla trasposizione è l'esser-se-stesso del singolo. Filosofando sono presso di me, non presso una semplice cosa. Che filosofare sia un prendersi cura del proprio se-stesso risulta dalla situazione dell'esserci. In essa non divento un oggetto per me, ma, se cerco di penetrare nell'origine, non posso prescindere da me, se lo pretendessi, finirei sempre col rincorrermi per via. Quando così mi incontro, non sono come già sono, ma, filosofando, cerco di diventare ciò che sono come possibilità. Infatti, nell'esserci come tale, non possiedo come dato l'essere autentico, ma mi dirigo verso di esso nell'identità della mia libertà e nella decisione di ciò che faccio e perciò sono.

L'esser-se-stesso non è reperibile nella situazionalità dell'esserci, ma nella comunicazione che va dai contatti più semplici, che si realizzano una sola volta, a quelli della comunità, in cui l'esser-se-stesso giunge ad essere per virtù dell'altro-se-stesso nella reciprocità di una vita. La filosofia enunciata in un tempo può solo essere il *risultato della comunicazione dell'esser-se-stesso che si prende cura di sé* negli innumerevoli individui che, in situazione analoga, tro-

vano qua e là modo d'esprimersi. Perciò la filosofia, come prodotto, appartiene originariamente a molti, e il singolo che la enuncia si limita a conferire chiarezza e connessione a ciò che è già presente anonimamente, potenziandolo forse in acutezza ed estensione. È fuori dubbio che i pochi grandi filosofi hanno creato schemi di pensiero che hanno avuto un'enorme importanza, ma solo perché si sono fatti rappresentanti di un'epoca che poteva riconoscersi in essi come nei suoi migliori esponenti, così come poteva rifiutarsi. C'è dunque questa comunità che non annulla l'esser-se-stesso, ma che lo attrae a sé. Ciò che costituisce di volta in volta l'unità, che non c'è mai già, ma che solo indirettamente si manifesta e fonda la comunità, rimane occulto. Il filosofo dice col suo se-stesso ciò che molti pensano. Chi lo ascolta pensa a sua volta col suo se-stesso in una pienezza che non è mai universale, ma che è essenziale per la verità. 271

Poiché il filosofare è prendersi cura del proprio se-stesso è possibile obiettare che allora chi filosofa parla sempre e solo di sé. Effettivamente è così, ma non solo, come sottintende equivocamente l'obiezione, dell'io empirico che può essere oggetto di un'analisi psicologica, ma del se-stesso come esistenza possibile, di quest'origine di ogni pensiero che chiunque cerca la filosofia vuole ascoltare. Filosofando, infatti, oltrepasso il mio mero esserci empirico e, come esistenza possibile, cerco un'altra esistenza per pormi in comunicazione con lei. È fuori dubbio che c'è il pericolo di confondersi e di scivolare verso il lato peggiore della comunicazione personale, che nasce dalla curiosità istintiva che cerca, in un certo senso, di distruggere l'altro riducendolo ad un oggetto psicologico, c'è poi il pericolo di cedere alla tendenza che induce ad assumere un altro aspetto per produrre sensazione e per trovare una pseudoscienza di se-stesso da far valere nei confronti degli altri. Ma è impossibile pensare un pensiero filosofico senza parteciparvi, come se fosse un pensiero scientifico, a meno di tradurlo in un vuoto materiale intellettuale che si pensa solo esteriormente come qualcosa d'apprendere. Nel pensiero filosofico il se-stesso è colpito e sollecitato ad elevarsi, anche quando il pensiero s'è già tradotto nella fredda oggettività del linguaggio, senza cui non si fa chiaro. Invece di obiettare che in filosofia si parla sempre di sé, c'è da dire che chi filosofa parla sempre del suo esser-se-stesso, e chi non lo fa, non filosofa, anzi si inganna perché non è assolutamente presente a se-stesso, ma se ne dimentica.

Filosofia e sistema.

Il *pensare* è già sistematico per natura, non si arresta a ciò che è stato pensato, né si limita a giustapporre i pensieri, ma cerca di porli in relazione fino ad esaurire e ad abbracciare tutte le possibilità del pensabile. Il *filosofare* è quel pensare che, oltrepassando ogni limite, si dirige in quell'unica direzione che conduce alla totalità come tale. Questa che non è mai posseduta come un oggetto, può essere accertata attraverso *il sistema che, della totalità, ne esprime la forma.*

272 Il filosofare non può costituirsi in alcun sistema; diventa sistema nella misura in cui sa; il sistema è il suo *aspetto d'universalità generica*. Trasformarsi in sistema significherebbe, per il filosofare, morire; per questo esso si riconquista al di là di ogni sistema, e rimane in lotta col sistema che esso stesso, pensando, produce. La distruzione di ogni sistema è l'*aspetto di realtà* che gli compete in quanto pensiero attuale di un se-stesso.

Se il filosofare è la via attraverso cui io spezzo ogni catena e rendo possibile e attuale la mia libertà, allora a ciò che è pensato si deve chiedere se alimenta la mia ricerca o se la paralizza. L'essere, come esser-se-stesso isolato nel suo mondo, è come una prigione, ma se tenta di evadere corre il rischio di cadere nel sistema del pensato che è una nuova prigione. Una costruzione dell'essere che pretendesse di porsi come verità assoluta non lascerebbe alcuna libertà, in essa non potrei sfuggire ad una costruzione asfissiante. La libertà esige una riserva nei confronti di tutto ciò che è pensato, in modo da dominare ogni metodo determinato senza risolversi incondizionatamente in alcuno di essi. È infatti presente in ognuno, ma in modo assoluto, in nessuno. Se si chiudesse nel sistema, che peraltro persegue, il filosofare si arenerebbe. Il vero filosofare, infatti, vuol percorrere quelle vie che alla fine gli consentono di scorgere il naufragio del proprio voler-sapere. Non vuol colmare lo spazio con intuizioni conoscitive, ma crearlo per la sua libertà; in ogni sistematica, il filosofare, originariamente totalizzante, si conclude in un sistema che resta decisamente frammentario. Si concede così alla libertà il diritto alla sua più alta aspirazione, che consiste nell'avanzare aperta verso il mondo, nel ritrovarsi presso di sé nell'interiorizzazione dell'esistenza, nel cercare il fondamento nella sua profondità trascendente. Questa aspirazione, che è poi la manifestazione della

verità che neppure l'incompiutezza dell'essere temporale riesce ad annullare, verrebbe sepolta dalla verità saputa nel sistema.

1. Il sistema nella scienza e nel filosofare. *Nella scienza, il sistema esprime, nel suo aspetto formale, la totalità di una conoscenza in sé connessa che diventa oggetto del sapere. Si richiedono, allo scopo, delle premesse da cui partire, delle modalità che consentano la deduzione di un termine dall'altro, e la totalità delle possibilità del materiale in modo che la deduzione giunga a un termine; il sistema, per la sua stessa forma, non può che essere chiuso avendo già predisposto al suo interno lo spazio per eventuali novità che dovessero sopraggiungere.*

Il sistema è presente in tutte le scienze. I principi possono essere molti o pochi, la deduzione può limitarsi ad essere un semplice rag- 273
gruppamento in vista d'un certo ordine, e la struttura chiusa del sistema solo uno schema molto generale e vuoto.

Il sistema può essere quello degli oggetti di un sapere, o quello dei metodi che consentono alla conoscenza di dominare i propri oggetti. Si va alla ricerca della sistematica che è presente nella natura stessa delle cose, come il sistema delle leggi naturali dedotte da un principio, il sistema delle forme delle cose reali, il sistema delle forze psichiche e sociali, ecc. Un vero sistema dovrebbe significare una conoscenza definitiva della corrispondente sfera degli oggetti. Dal momento che è impossibile giungere ad una simile conoscenza, perché si tratta di un compito senza fine, non si può che realizzare un sistema relativo, che rappresenta un'approssimazione compresa tra un ordinamento estrinseco e arbitrario e il sistema ultimo delle cose, utopisticamente pensato lungo il cammino che vi conduce. Alla convinzione che si illude di essere in possesso col sistema della conoscenza definitiva si oppone l'indagine scientifica per la quale ogni sistema è solo un tentativo o uno strumento di cui disporre. L'indagine, cioè, non si sottomette al sistema, ma, attraverso la verifica empirica che non ha mai fine, si trasforma in qualcosa di insau-
ribile.

Nel filosofare, il sistema, pur essendo come sempre la forma del pensato nei suoi aspetti generali, possiede un senso radicalmente nuovo in quanto, al di là di tutta l'oggettività, cerca di cogliere l'essere stesso, per cui non può sussistere come scienza. Il sistema del filosofare è in funzione della libertà. Nelle scienze, la libertà intel-

lettuale della coscienza in generale considera il sistema come un tentativo, come uno strumento da utilizzare. Ma nel filosofare come antochiarificazione, la libertà non è così distante dai contenuti pensati da poter impiegare la propria sistematica ad un livello meramente tecnico. Come nelle scienze la sistematica esprime un'approssimazione al vero sistema naturale della cosa, così nel filosofare quanto più la sistematica è autentica, tanto meno si radica in un'oggettività, e tanto più nell'originaria coscienza dell'essere. Vista così dall'esterno, essa è solo l'espressione dello stile del pensiero di un se-stesso. Vista dall'interno, invece, possiede una verità singolare che il pensatore può senz'altro tradurre in un prodotto oggettivo, in una possibilità tecnica, ma con la conseguenza che, distanziandosi da essa, perde quel contenuto che gli consentiva di esserne certo come di una verità. Ovviamente egli si distanzia solo dai prodotti della sistematica nella sua espressione concettuale, non dal sistema stesso con cui, invece, nella sua origine, si identifica. Nel filosofare, dunque, il sistema non è solo lo schema di un prodotto oggettivo, né solo la vera sistematica di una conoscenza oggettiva, ma la libertà stessa che in esso diviene consapevole. Nella sua oggettivazione il sistema diventa per sé la chiarezza dell'esser-se-stesso, ma, separato dal se-stesso, come semplice prodotto oggettivo decade al livello di ciò che si può utilizzare e apprendere.

2. Il molteplice significato del sistema nel filosofare. Nel filosofare il sistema gioca un ruolo molteplice. A secondo del piano in cui si realizza ha ogni volta un senso diverso. La filosofia, come prodotto intellettuale, possiede e si articola in sistemi che poi supera, pur essendo essa stessa, come totalità, a sua volta sistematica per la scelta del principio che presiede l'interna sua connessione. Se si considerano le filosofie come opere è possibile tipicizzare le rispettive forme di sistema.

a) Il sistema filosofico è una *costruzione oggettiva dell'essere intesa come costruzione della totalità* nel suo fondamento. Come tale esso è originariamente la lettura metafisica delle cifre dell'essere e il suo oggetto è l'essere trascendente; se poi smarrisce il riferimento all'origine, può valere come ipotesi nella particolare conoscenza scientifica dell'esserci che coglie sempre e solo un essere particolare.

b) Il sistema filosofico è la *forma di un'orientazione onnilaterale* nel mondo e delle categorie e dei metodi del conoscere. Come

tale è la forma generale della teoria, è l'ordinamento non vincolante, non falso, ma non ancora positivamente vero, perciò insufficiente, ma indispensabile, di ciò che sopraggiunge e di ciò che è possibile. È l'appropriata sistematica scientifica presente nella logica e nella psicologia, non però nel filosofare a cui semplicemente serve.

c) Il sistema filosofico vuol essere, nel pensiero, *la forma in cui si manifesta la fede di un'esistenza storica*. Come tale è una forma di volta in volta unica che, per un impianto oggettivo simile al secondo dei tipi citati, possiede un contenuto autentico che, radicandosi nella continuità di un comunicativo divenir-se-stesso, costituisce un linguaggio insostituibile. Così sono le grandi figure, così sono anche le minori se sono veritiere, così è tutto l'autentico filosofare che non si riduce a un semplice gioco, anche quando non trova un'espressione storica efficace o non crea nuovi prodotti intellettuali, ma, nell'esserci, si limita a parlare a chi gli si fa incontro, come un'esistenza ad un'altra esistenza.

Di queste forme di sistema solo la seconda, per la sua infinita ²⁷⁵ mobilità e universalità, è logicamente chiara per qualsiasi intelletto. La prima e la terza sono tali che in esse si esprime, in forma generale, un'alterità assolutamente storica; nella prima, come cifra, l'essere della trascendenza; nella terza, come appello, la possibilità dell'esistenza.

La sistematica che esprime la *coscienza esistenziale dell'essere* nello stesso momento in cui la crea è per noi la più originaria perché, partendo dalla situazionalità dell'esserci, decide per l'esistenza possibile, il cui cammino registra l'identità di pensiero e azione interiore. Se l'*essere nella sua eternità* potesse essere oggetto e punto di partenza del nostro filosofare, la sua sistematica sarebbe l'unica vera, anzi essa diverrebbe il compimento della filosofia. Questa cesserebbe di essere filosofare, nel senso di aspirazione verso la conoscenza del vero essere, per tradursi in sapienza, come possesso di questo sapere. In un sistema del genere il filosofare anticipa nell'esserci temporale ciò che si potrebbe apprendere alla fine dei giorni, e che invece ora si può solo tentare per un istante di leggere in cifre, cioè in quella forma storica che si dissolve e va in frantumi.

3. Il sistema nella situazione dell'esserci temporale. Nel filosofare, dunque, il sistema può essere compreso secondo le sue possibilità solo nella situazione dell'esserci temporale,

che è poi l'unico luogo in cui il filosofare si presenta e ha senso. L'esistenza, infatti, è sempre e solo in cammino, e si perde se già si crede alla meta. Non c'è la comprensione sistematica dell'essere atemporale che consenta di sottrarsi all'inquietudine connessa alla possibilità di decidere; non c'è la giusta direzione della vita che possa valere per sempre e che sarebbe sufficiente seguire per decidere rettamente; non c'è la conoscenza della verità assoluta a cui sarebbe sufficiente ricondurre ciò che io sono e faccio. Noi siamo nel mondo siamo il mondo e non ci troviamo mai di fronte ad esso. Nel mondo giungiamo ad essere ciò che siamo, in una situazione storica che è la nostra e che non è né unica per tutti, né identica in ogni tempo. L'assoluto per noi è nel tempo, e perciò dissolventesi; ciò che è solo atemporale è relativo, come mera universalità, mera esattezza, mera validità. L'assoluto diventa per noi decisivo quando, come manifestazione nel tempo, è esposto al pericolo. Per questo il filosofare è quel pensare che non conclude l'assoluto nella compiutezza di un sistema, ma che, mediante una sistematica, può orientare, chiarire, equivocamente manifestare, per preparare a quella realizzazione che
 276 non si può anticipare, ma solo effettuare, partendo dalla possibilità esistenziale. Filosofare nel pericolo connesso all'esistere esprime di volta in volta la certezza di superare, e mai d'aver superato, come presupporrebbe la filosofia nel sistema compiuto.

Partendo da questa situazione si comprende l'*originarietà della sistematica che dilacera l'essere*, senza essere capace di ricomporlo in unità. È la chiarezza della coscienza dell'essere che, manifestandosi, riconosce all'esserci ciò che è inevitabile:

Non c'è alcun sistema dell'esserci, infatti, il mondo è già in sé lacerato e inconcluso, e solo relativamente, in isolate prospettive, diventa un'unità.

Non c'è, inoltre, alcun sistema dell'esistenza, perché l'esistenza si dà solo con l'altra esistenza, e non è possibile abbracciare le esistenze da un punto di vista esterno; la storicità dell'esistenza ha una possibilità inesauribile, è infinita e inabbracciabile.

Non c'è, infine, alcun sistema della trascendenza, perché questa è accessibile solo all'esistenza che dimora nell'esserci in una forma che è a sua volta storica, in cui può essere colta esistenzialmente dalla libertà come unità, senza che, peraltro, sia possibile concepire, partendo da questa unità, ciò che per noi esiste nel tempo.

Questa *lacerazione* è a sua volta origine di una *sistematica*, anche se, dovunque, annulla il sistema. Non è un sistema che si limita a differenziare gli ambiti dell'essere oggettivamente fissato, per poi ricostruirli ciascuno per sé, ma è la *sistematica del trascendere*, ossia una forma originaria e non un semplice ordinamento formale ottenuto con metodi particolari; in essa agisce un principio che in sé non è logico. Questa origine si trova nella coscienza dell'essere; perciò la forma originaria del filosofare sistematico è il trascendere dell'essere nell'esserci.

Quando si tratta dell'essere autentico *quest'origine ritorna in ogni domanda*. Se penso a tutto ciò che mi si presenta, a ciò che sono e a ciò che faccio, non posso evitare di chiedere anche che cosa penso, verso dove trascendo o non trascendo. In tutto c'è esserci, libertà e trascendenza. Così, nella coscienza dell'essere, l'origine, quando è pensata, diventa un principio *metodico* del filosofare e della sua sistematica, ma non diventa assolutamente un principio da cui poter dedurre il *contenuto* dell'esserci e dell'essere. Infatti, l'origine, *come coscienza esistenziale dell'essere*, non è origine *dell'essere stesso*. Il tentativo di pensare l'origine dell'essere in generale ²⁷⁷ è un trascendere metafisico sulla base dell'esistenza possibile. Se potesse essere realizzato in termini universalmente validi, e non semplicemente storici, la filosofia si fonderebbe solamente sull'essere in sé, avrebbe raggiunto la meta, la libertà sarebbe annullata, il tempo sarebbe giunto alla sua fine. Ma, nello stesso tempo, *l'origine della coscienza esistenziale dell'essere*, essendo unica, avrebbe scarsissime possibilità di essere l'*inizio* del filosofare da cui poter cominciare, nella successione di una produzione intellettuale, come da un punto di partenza fisso. Se non che l'origine della coscienza esistenziale dell'essere è il fondamento indeterminabile e quindi il luogo non spaziale a cui il filosofare ritorna per ogni verifica decisiva. Da esso parte l'accertamento dell'essere nei modi del trascendere e ad esso ritorna il compimento nel trascendere come la realtà presente nella situazione dell'esserci. *L'origine dell'essere* può essere solo unica e identica; l'inizio del filosofare, se quest'origine fosse conosciuta, avrebbe, ma solo a livello di rappresentazione e non in sé, varie possibilità. *L'origine della coscienza dell'essere* è invece storica, e quindi mobile e mai definitiva. L'inizio del filosofare, nel movimento verso i prodotti intellettuali che hanno il loro fondamento e la loro fine in *questa* origine, ha infinite e inesauribili possibilità.

Nessun prodotto intellettuale costituisce per esso il sistema unico: anzi, esso stesso muta di volta in volta nella realizzazione del filosofare.

4. Il problema della verità nella sistematica del proprio filosofare. Se quest'origine è il fondamento di una sistematica *oltrepassante* che opera in quell'*articolazione del trascendere* prevista dall'orientazione nel mondo, dalla chiarificazione dell'esistenza e dalla metafisica, c'è da chiedersi se questa sistematica esige, sia pure solo a livello formale, una validità vincolante. A questa domanda si risponde che vincolante è solo il trascendere nell'orientazione nel mondo, sia pure solo nella misura in cui si pensa negativamente ai limiti. Per nessun trascendere positivo è possibile pretendere una validità vincolante, perché ogni trascendere oltrepassa l'intelletto che vi si rivolge, che pensa partendo da esso, che lo prepara, ma che non lo produce. Dal punto di vista filosofico i modi del trascendere appaiono come l'ambito stesso della verità, perché in essi si coglie chiaramente nelle sue dimensioni la coscienza dell'essere nell'esserci temporale.

La lacerazione, in cui l'essere appare all'esistenza possibile nell'esserci, non consente di trovare un essere trascendente che sia in grado di includerlo in una visione universalmente valida capace di renderla comprensibile. Al contrario, nell'esserci mi si chiarisce tutto l'essere quando questo, malgrado la lacerazione, anzi proprio a causa di questa, trova in essa il suo luogo, la sua giustificazione e il suo rifiuto. La coscienza della lacerazione dell'essere, che in sé non è un principio d'ordine, costituisce il punto di partenza di una ricerca trascendente e di un rinvenimento storico. Quando però è espressa, *diventa* immediatamente un principio d'ordine, e senz'altro quello fondamentale del filosofare; grazie ad essa, le domande e le risposte filosofiche si differenziano secondo il loro vero senso, per cui si chiarisce ciò che in esse si può pensare e volere. Come principio d'ordine essa mostra i metodi e le vie del trascendere, dopo aver escluso i metodi della conoscenza nel mondo.

L'espressione dell'essere, come essere lacerato in mondo, libertà e trascendenza, è nella situazione dell'esserci, la formula per indicare un'insolubilità. L'eterogeneità di questo essere, ad eccezione che nella trascendenza dove alla fine tutto può essere ricondotto ad unità, non si chiude né in un possesso immediato, né in un abisso in cui poter

precipitare ciecamente, ma nel compimento incomunicabile di un cammino in cui un'esistenza si affianca ad un'altra esistenza, senza comunque poter giungere ad una conclusione conosciuta in un filosofico prodotto intellettuale. Per questa ragione la sistematica originaria di una coscienza dell'essere dilacerata in mondo, esistenza e trascendenza non trova mai un'espressione assoluta. A causa di questa lacerazione è impossibile attenersi a questa sistematica nella sua oggettivazione e alle formule della sua espressione, come se si trattasse di un sapere. La verità è in ciò di cui questa sistematica è espressione lacerata, e verso cui deve trascinare il soggetto pensante. Proprio perché l'autochiarificazione della coscienza dell'essere nei modi del trascendere sembra così evidente, è difficile e quasi innaturale rinunciare al carattere vincolante della sua universale validità. Veramente anche chi non dubita non deve fraintendere il senso della verità del suo pensiero. Il « coraggio della verità » è un atteggiamento ambiguo: il coraggio è nella realtà che attuo e in cui agisco in modo da non dubitare della verità. Non c'è alcun coraggio nell'affermare. Piuttosto ciò che qui soprattutto importa è distinguere ciò che è realmente vincolante dal rischio di doversi compromettere.

Se per noi anche la sistematica che scaturisce dalla lacerazione della coscienza dell'essere è trascendente, allora non c'è un'unica radice da cui nasce tutto ciò che la filosofia ha da dire. Ad essa si contrappone il filosofare ricco di contenuto che, nel rispettivo presente, nasce da una *cosa*, da una *situazione* storica, dalla *decisione* assunta, e dalla *pienezza trascendente*. Tutto ciò, quando è enunciato, si ritraduce in sistematiche. Ma anche quando, partendo da questo filosofare che si muove nella molteplicità dell'esperienza, cerco il legame con la sistematica che lo oltrepassa, non nasce alcun sistema, ossia nessun filosofico prodotto intellettuale che si ponga come onnicomprensivo. 279

L'impossibilità di raggiungere l'unità potrebbe dipendere solamente dalla debolezza del pensiero. Sembra anzi che la *libertà* precinda da questa unità perché è impossibile senza inganno. Infatti si riprodurrebbe sempre quel sistema che sarebbe possibile alla fine dei giorni quando ormai non sarebbe più necessario. Nella misura in cui la sistematica del filosofare si fonda inevitabilmente sulla coscienza esistenziale dell'essere nell'esserci, non può assumere una struttura chiusa neppure a livello formale, come si verificherebbe, ad esempio, nel caso in cui tutto ciò che ancora deve sopraggiungere

storicamente trovasse il suo posto già predisposto nello schema del sistema.

Ne consegue, per le rappresentazioni del filosofare, che la sistematica di una totalità che nasce da una trascendente coscienza dell'essere nella sua lacerazione, deve fare tutt'uno con la sistematica contenutistica che nasce da ogni pensiero filosofico originario, e infine con l'ordinamento che, mediante l'intelletto, e analogamente alla classificazione scientifica, dispone, compone e costruisce. Questo ordinamento, che come sistematica non vincolante non ha alcuna rilevanza filosofica, costituisce solo una supervisione delle possibilità del pensiero, un rifugio dove un pensiero sistematico potrebbe proseguire solo sottoponendosi ad una violenza falsamente costruttiva. La sistematica vincolante, pur essendo il contenuto del filosofare, non è in grado di dominare né la produzione intellettuale nel suo complesso, né ogni proposizione. La nostra sistematica oltrepassante nelle modalità del trascendere può, a sua volta, essere considerata come una sistematica speciale; allo stesso modo una sistematica metafisica, che cogliesse veramente l'essere oltrepasserebbe a sua volta, secondo i metodi del trascendere, il senso del suo contenuto, perché sarebbe costretta ad uscire da sé. Mentre, come prodotto intellettuale, la filosofia si irrigidisce in una forma particolare, come filosofare, è in sé infinitamente mobile. Questo alternativo spostamento non ha bisogno di modificare il contenuto. Perciò il vuoto ordinamento esteriore dei contenuti è il destino necessario che implica, come sua conseguenza, l'atteggiamento autentico del filosofare che si sa sulla via del processo esistenziale. Come opera, la filosofia non può essere scambiata col filosofare che è poi la chiarezza dell'esistenza, per cui anche il sistema pieno di contenuto, come prodotto intellettuale, non può avere se non un valore funzionale.

La nostra sistematica, quindi, non può tradursi in sistema, ma rimane scissa in se stessa, coglie la sua essenziale *origine sistematica* e fa della coscienza della lacerazione dell'essere, che si chiarisce nel trascendere, la radice di una *sistematica oltrepassante*. Essa non può costringere la totalità in una forma unica, anche se si concede ad un *ordinamento* meramente *intellettuale*. Questo modo di disporre la sistematica su tre piani è per noi la conseguenza necessaria della situazione in cui si trova ad esserci il filosofare e quindi la forma, a nostro giudizio, più onesta. Ciò che la fa prediligere è il fatto di essere la meno esposta al fraintendimento e alla seduzione, e la più

idonea a raggiungere la maggior ampiezza possibile nella coscienza di ciò che in essa si pensa.

Se vogliamo fare un *paragone* per illustrare il sistema oggettivo possiamo pensare al progetto, alla costruzione e al compimento di un edificio. Se fosse possibile girare intorno ad esso, porlo in situazioni, mostrarne le prospettive e gli aspetti, sarebbe un paragone adatto ad illustrare la pura e semplice sistematicità. È evidente che il sistema ci condurrebbe troppo profondamente nell'essenza della costruzione se l'essere fosse un edificio accessibile quando è ancora in fase di costruzione. Ma l'essere non ci è accessibile nella sua struttura definitiva in base ad un piano finito ed esaminabile, ma solo in quanto ci troviamo in esso. L'esistenza possibile, se è origine del filosofare, realizza il suo edificio non in base a un piano progettato, ma, superando tutti i suoi piani particolari, come il processo delle sue ultime decisioni. Di questo edificio si accerta nel filosofare, ma non attraverso una presunta conoscenza dell'edificio dell'essere, che, tra l'altro, sarebbe impossibile.

Con un altro *paragone* possiamo dire che nel filosofare la sistematica essenziale non è un edificio fondato su una pietra angolare, ma piuttosto su una sfera che ruota liberamente e che in un incessante movimento si dilata e si contrae, da entrambi i lati, all'infinito; una sfera che assume forme asimmetriche e poi le perde; che non ha alcun centro assoluto, ma ne ha uno di volta in volta, e che è costretta a sostenersi in un centro che non è in essa, ma nell'esser-stesso che l'ha pensata.

La filosofia e la sua storia.

281

In ogni nuova epoca che si presenta, la filosofia, vista dall'esterno, appare in forma diversa, mentre, vista dall'interno, la si coglie sempre rivolta ad un'unica e identica cosa. La modificazione della sua forma nella successione temporale non è un processo estrinseco, ma è la filosofia che, mentre si riconosce e si accetta come fu, possiede il suo *esserci* come sua *storia*.

1. La presenza del passato. È essenziale il senso in cui il passato è presente. Nelle *scienze* il passato può essere inteso come un'acquisizione su cui si costruisce la conoscenza successiva; le scienze, nella misura in cui la situazione sociologica lo concede,

trasmettono le loro scoperte da generazione a generazione, moltiplicandole. Ma per ciò che si riconosce esatto è indifferente quando e dove è stato conosciuto. Quando il sapere si applica all'esattezza atemporale siamo in un processo di continuo avanzamento, possediamo sempre qualcosa di più dei predecessori crescendo, per così dire, sulle loro spalle. La storia, allora, è solo la forma temporale dell'acquisizione della verità, nei cui confronti rimane estranea e non prova alcun autentico interesse. L'indagatore pensa alle cose e al modo di impadronirsene, non al passato.

Ma se il materiale delle scienze, i loro metodi e i loro risultati rientrano in questo processo d'avanzamento, non vi rientrano il senso, l'immagine del mondo e la filosofia che le scienze sempre implicano anche quando pensano di essersene completamente separate per il fatto di occuparsi esclusivamente della pura conoscenza delle cose. Per contro, se nel filosofare c'è logica e psicologia come strumenti che registrano una crescita e una diminuzione che si possono imparare e incrementare, ciò che in esse si può apprendere non è assolutamente filosofia e l'apprendere non è filosofare. Infatti nel filosofare la rispettiva storia è sostanzialmente presente, senza che peraltro sia possibile conoscerla sufficientemente come risultato.

Se dunque le scienze sono già oltre il loro passato, lo stesso non si può dire per il *filosofare* dove il passato ha un'importanza fondamentale, perché si dà il caso che il vero sia già stato colto definitivamente proprio nel passato e da parte nostra non si sarebbe fatto altro che perderlo, per cui il compito è di ritornarvi. Se però si considera la filosofia come già compiuta nel passato, allora si annulla la storia come tale, e la verità non è più, nel tempo, trasformazione da una nuova origine, ma restaurazione.

282 C'è infatti in filosofia qualcosa che della storia ci parla come un che di compiuto e a proposito del quale siamo certi di non poter far meglio. Quando consideriamo come s'è realizzato il filosofare nella figura temporale di uno dei grandi filosofi è assurdo dire che, in determinate circostanze, egli avrebbe dovuto pensare diversamente e allora avrebbe avuto ragione. L'inesattezza del dettaglio non ha alcuna importanza per l'autentica filosofia. È dunque possibile domandare e rispondere solo rispetto alla storia delle scienze in cui, progredendo si migliora. In filosofia, invece, ciò che è compiuto, proprio per il fatto d'esser compiuto, non può esser migliorato né

ripetuto in maniera identica. Si tratta infatti di qualcosa che è, solo se è se stesso. La sua massima forza non si radica nella trasmissione di qualcosa di identico, ma nella sua capacità di ridestare e creare una nuova origine.

Questo continuo ridestare è il tratto caratteristico della manifestazione della storia della filosofia. Il filosofare è *legato* al suo passato e nello stesso tempo è *originariamente* se stesso, perché entra nella dimensione atemporale partendo da un suo proprio fondamento e da un suo tempo. Questa è la storicità del filosofare. Esso non può prendere le mosse da ciò che l'ha preceduto, perché, per *noi*, è quell'accadimento unico, e in sé coerente, dell'essere umano che cominciò con i greci, e dal quale bisogna partire per comprendere, almeno in parte, anche il filosofare che ci è estraneo come, ad esempio, quello indiano e quello cinese. Cartesio e Kant, ossia i filosofi che più di tutti erano convinti di cominciare di nuovo e in maniera autentica, erano penetrati da una tradizione così ben assimilata da poterla trasformare. Ciò che realmente iniziarono senza conoscenza della tradizione lo fecero sulla base delle correnti più confuse e disperse che da essa provenivano, senza poter giungere ad un'essenziale chiarezza. La trasformazione che accompagna la filosofia, quando si ridesta in una nuova forma temporale del filosofare, non può essere in sé ulteriormente chiarita, ma costituisce piuttosto l'enigma della storicità di tutto il nostro esserci, in cui c'è per noi l'origine.

Come da sé procede questo risveglio da cui nasce, nella trasformazione, una ripetizione che può costituire un filosofare originario, è impossibile concepirlo. È come se in un punto invisibile l'essere fosse entrato in contatto con l'essere. *Che* poi nell'esserci sia necessario questo risveglio, sembra che lo si possa comprendere dall'esterno.

Poiché nell'esserci temporale l'esistenza dispone di volta in volta solo di *una* vita, nella sua manifestazione è necessariamente *limitata*. Ciò che in essa può essere e può dire nasce da una *disposizione* originaria che il singolo *non* può *frequentemente* conquistare a sua *discrezione* e pretendere di realizzare a suo modo. Io non sono solo un vivente che cresce e poi muore, ma ciò che sono lo sono per *nozze originarie* con ciò che storicamente mi ridesta. Nell'origine sono *unico e irripetibile* e mi sviluppo a partire da un inizio grazie

all'attività trasformatrice della materia cosmica che mi compone e dei movimenti che mi conducono a me stesso. Quanto più numerosi sono i miei inizi, tanto più inautentico suole apparirmi il mio essere. Quanto più sono io stesso, tanto più decisamente sono legato alla mia origine e al mio cammino. Essendo un'esistenza finita, ciò che incontro lo apprendo nei limiti del mio esserci, dove afferro ad un tempo la mia finitezza e l'idea della totalità con le quali mi identifico per raggiungere la mia verità nella sua manifestazione storica. Se poi il vero essere è l'uno che, nel momento stesso in cui è conosciuto, determina una apprensione dell'essere, allora l'essere deve manifestarsi come esserci temporale nel momento in cui si desta da un individuo limitato a un altro. In ogni manifestazione empirica di un'esistenza, l'essere, pur rimanendo identico con se stesso, resta sempre una manifestazione tra le altre. Per il fatto poi che, provenendo dal passato, può rivolgere la parola sorgendo nel presente, la manifestazione dell'essere, nella *disposizione* di una nuova vita e attraverso la possibile *connessione originaria* col suo fondamento passato, può rivelarsi in un modo che non ha potuto realizzare al suo *primo* inizio. Anche se la vita dell'individuo fosse più lunga, la sua forza germinale primitiva andrebbe consumata; nel filosofare non ci sarebbe altro che un protrarsi e un disgregarsi di ciò che già c'è. Ma la nuova vita originaria, partendo dalla manifestazione della verità filosofica, può ascoltare ciò che la sua precedente manifestazione, nel suo primo prodursi, non aveva potuto. Non si tratta del fatto che la nostra vita è troppo corta, per cui non possiamo continuare le nostre indagini che, piuttosto, dovevano essere lasciate al principiante che ha solo bisogno di imparare il mestiere, ma si tratta dell'ampiezza sostanziale di una vita che è se stessa solo una volta e solo in forza della sua origine propria. Come un uomo può amare sinceramente e totalmente una sola volta e col tradimento del suo amore spezza il suo essere proprio, per ricominciare senza fondamento, e più volte, a fare, a godere e a distruggersi, allo stesso modo può realizzare in sé una sola forma di manifestazione, se vuol essere autentico e non vuol ridursi a disarticolati atteggiamenti esteriori; se vuol esser se stesso e, come tale, vuol parlare senza dissolversi dietro una maschera.

Si può quindi dire che *attraverso i millenni* del pensiero occidentale noi viviamo in un'*unica filosofia*, la *philosophia perennis*, se con

questa espressione intendiamo il sapersi del vero essere. Nessuno la possiede, piuttosto, essa è presente quando, in ogni generazione che si succede, assume negli individui una vita nuova in forme sempre differenti, quando ciascuna generazione, prescindendo da tutto ciò che sa del pensiero passato, possiede, dal suo presente e dal suo fondamento, la verità in questa storicità che nessuno può conoscere dall'esterno.

Ne consegue che anche le filosofie originariamente creatrici dispiegano la loro verità solo in quel processo di trasformazione operato da altri che, nel farvi la loro comparsa, si presentano come una nuova identità che non si costituirebbe senza questa premessa storica, grazie alla quale, la filosofia conquista nuove possibilità che non erano presenti neppure al primo creatore. Nel pensiero non si vive e non si fa mai la stessa cosa un'altra volta, perché se, come vissuto e come fatto, qualcosa parla dal passato, è perché il suo essere non è ancora compiuto. Nella trasformazione della filosofia passata nella verità presente è custodito il senso della storia filosofica della filosofia che differisce dalla storia perché questa si limita a conoscere ciò che fu come oggetto di studio, come problema, come sistema.

Con la coscienza di questa storicità si potrebbe giungere a pensare una filosofia capace di illuminare fino in fondo tutta la filosofia passata, che così si tradurrebbe, chiara come la luce del giorno, nella realtà presente della vita. Questa filosofia sarebbe la vera, in essa non solo apparirebbe la verità nella sua peculiarità storica, ma la si comprenderebbe come l'unica verità in tutta la storia. Essere e manifestazione si identificherebbero. Ovviamente una simile filosofia sarebbe possibile solo con la fine della storia, quando non ci sarebbe più bisogno di alcun filosofare come manifestazione dell'esistenza possibile nella finitezza dell'esserci, perché si avrebbe a che fare con l'unico vero essere che, nella sua inseità, non esisterebbe per noi.

Non c'è presente che possa ideare una nuova filosofia senza percorrere la sua storia. La prima difficoltà rimane sempre quella di intendere e di *appropriarsi* della filosofia precedente. La si conosce certo nelle sue opere, si sa che cosa ha detto, la si considera nei suoi elementi scientifici e nei suoi condizionamenti sociologici, ma ciò che importa è che questo sapere si traduca in ciò che sempre è il filosofare: l'esser-se stesso che si chiarisce nella sua trascendenza.

285 2. **Appropriazione.** Quando comprendo la *totalità* della tradizione e me la rendo presente nella sua concretezza c'è qualcosa che cambia in me senza che io me ne renda conto. Io divengo ciò che apprendo senza saperlo esplicitamente. Nascono nuove abitudini di pensiero perché non si sono presentate altre possibilità. Accolgo i contenuti senza una previa problematizzazione, mi riconosco in essi prima ancora di essermi chiesto che cosa voglio essere. D'altra parte ciò che fu non può ripetersi un'altra volta. Io sono ciò che sono divenuto grazie ad una trasformazione avvenuta sulla base di quanto ho ricevuto. Ciò che si mantiene identico per un certo periodo di tempo non è che l'estrinsecazione e la meccanizzazione di ciò che è stato.

Questa assimilazione, inavvertita e non verificata, non è ancora un'appropriazione, perché quest'ultima nasce solo *da una differenziazione*. Come mi oppongo a un altro che pure comprendo, per poter entrare con lui, dopo aver preso le distanze, in un'autentica comunità, così mi separo da tutta la tradizione, in cui in un primo tempo inavvertitamente ero caduto, per poter, dopo una *scelta* operata con chiara coscienza, *rifutarla* o *farla propria*, una volta che ho capito che mi appartiene e che con essa mi posso identificare. Mentre l'esser-uno nella sua immediatezza non è l'esser-se-stesso passato o presente, ma è o la sorda possibilità di destarsi, o il consolidamento deviante di quanto s'è realizzato esteriormente, solo la separazione rende possibile la realizzazione del proprio-se-stesso, o il proprio smarrimento nel nulla. Questo esser-se-stesso che si differenzia *deve* appropriarsi della tradizione perché, partendo essenzialmente dalla sua origine, non giunge ancora a se stesso. Un se-stesso isolato che, non essendo ancora se-stesso, si distanzia da tutto, affonda nell'assenza di terreno. Il processo d'appropriazione, a sua volta, deve procedere dall'attività della propria origine, senza la quale nessun se-stesso potrebbe crescere.

L'appropriazione si attiene al passato in cui l'esistenza possibile cerca di incontrare il se-stesso di un'altra esistenza. Non si tratta più solo di sottostare alla corrente della tradizione, ma di mettervi piede per captare i tesori che porta con sé. Le parole più sommesse che giungono dal passato possono ridestarlo, mentre la più solida tradizione può contrastarlo come se ne fosse estranea. Dipende da chi l'ascolta e dalle parole da cui si sente toccato.

L'appropriazione è essenzialmente diversa dall'*accettazione* esteriore. Il pensiero e la parola, che non essendo legati all'esistenza restano a livello di pura apparenza, sono mera ripetizione. Quel *prendere* che *trasforma* ciò che s'è acquisito, assorbendolo nel proprio agire, non è un furto.

L'appropriazione è la semplicità dell'originario che non può essere messo in questione, è l'unità nella differenza, è l'essere attratto da ciò che s'è liberamente scelto. È come un'intima amicizia, però con la distanza di una relazione rivolta al passato. È come l'enigma presente in ogni genere di comunicazione, l'enigma per cui io sono io solo in virtù dell'altro che mi consente d'esser me stesso, l'enigma per cui mi perdo sia quando mi faccio assorbire senza resistenza da ciò che ho recepito, sia quando mi isolo in me stesso.

C'è appropriazione anche nel *rifiuto*, anche quando, accostandomi a ciò che è estraneo, sono risospinto verso me stesso. Chi è veramente nell'ambito che gli appartiene avverte ciò che v'è d'essenziale nella realtà estranea, e in questo modo diventa ancor più se stesso. Io nego la mia specifica possibilità quando disattendo questa appropriazione, quando provo angoscia di fronte alla potenza dell'estraneo, oppure quando, senza legarmi a nulla, mi preoccupo di tutto come se fosse un riflesso del mio essere.

L'appropriazione del *filosofare* passato si realizza attraverso la comprensione dei *testi*. Per prima cosa è necessario riprodurre il senso pensato nelle frasi. Questa comprensione è tanto più sicura quanto più le parole sono segni per la definizione concettuale di un senso che è possibile fissare in termini identici. Poiché nel filosofare le parole hanno sempre un senso fluttuante e indeterminato nei suoi limiti, questo senso può essere ritrovato solo dal complesso dell'uso linguistico dell'autore. Ma siccome ciò che è filosoficamente decisivo è sempre qualcosa di più del senso determinato nella fissazione, il processo di comprensione che parte dall'uso determinabile della parola non ha mai fine, e non c'è alcuna comprensione che vi possa corrispondere. Chi comprende si pone, per così dire, dalla parte dell'autore e, nei limiti del possibile, entra concretamente nel suo mondo. Solo in questo modo è possibile l'appropriazione che, lungi dal ridursi al puro e semplice apprendere, penetra nel filosofare storico, partendo dalla propria storicità. È come se in fondo ci fosse una comunità in cui c'è l'uno, e in cui si viene a contatto con ogni se stesso.

Se il processo di trasformazione consiste nell'appropriazione, allora è possibile pensare che la verità si dischiude non perché la si può leggere immediatamente nel testo, ma *perché* l'autore è lì presente. Non si deduce una verità che da tempo è stata trovata, ma si evidenzia una verità che fu attuale in un altro tempo così come ora la si coglie. L'originarietà del filosofare realizza una momentanea conciliazione. L'appropriazione, come esclude una conoscenza migliore, così rifiuta una modificazione e una correzione intellettuale arbitraria. Analizzare i contenuti mentali affidati alle parole, porre i suoi elementi in nuove relazioni, costruirli è solo un'opera di chiarificazione per giungere alla fonte. Mediante la conoscenza del pensiero già fissato, il trascendere, che è stato realizzato una volta nella dottrina, deve essere *ripetuto* come se fosse attuale. In ogni rapporto con la filosofia tramandata, l'unica differenza essenziale è dunque costituita dal fatto che, o si tratta di un mero lavoro intellettuale condotto su parti di dottrine, senza una propria motivazione, ma con la semplice intenzione di ordinare per rendere più facilmente comprensibile, con parafrasi, ciò che si assume impropriamente come un semplice contenuto di conoscenza, oppure si tratta di un filosofare autentico nato da un proprio slancio vitale nell'attuale situazione.

3. *Dottrina e scuola.* Il filosofare vive fundamentalmente grazie a pochi filosofi che nel corso di due millenni e mezzo sono apparsi, ciascuno nella propria unicità e nella propria misura, come apice e origine del filosofare stesso. Gli altri procedono da essi, ma non partecipano alla loro origine se non la incontrano a partire dalla propria. Nessuno è acceso dalla verità tramandata se già non ne possiede in sé la scintilla, e anche in questo caso non è propriamente creativo anche se è vero e originario.

Per l'identità del vero filosofare e di quello originario è impossibile imparare la filosofia o limitarsi a recepirne la verità. L'appropriazione, che non è né progresso né irrigidimento, è la realtà del filosofare che si diffonde ridestando.

Quando la propria originarietà, cercando l'origine nei grandi filosofi, è sospinta verso ciò che traspare dalle loro dottrine, il filosofare che ne risulta, e che mentre interpreta sussiste da sé, può esprimersi svolgendo una filosofia sistematica che, se non riesce mai ad entrare, neppure in piccolissima parte, nello spazio riservato ai

grandi, costituisce però quell'organo del filosofare che, pur non creando da sé, rimane sempre un filosofare originale che mantiene aperto l'accesso ai grandi. Questa filosofia non potrà evitare di cercare di nuovo, in ogni situazione storica, la propria forma. Chi la cerca nell'appropriazione, nella tradizione e nella venerazione incondizionata di quei filosofi secolari che non compaiono in ogni tempo, finisce col non distinguersi più da essi.

Poiché l'appropriazione presuppone che il filosofare mi giunga in forma oggettiva, e poiché per comprendere si richiede un certo mestiere, il filosofare si traduce inevitabilmente in dottrina che, 288 come tale, espone il filosofare a quei possibili fraintendimenti che lo annichiliscono. La dottrina e la scuola, nonostante rappresentino un pericolo per il filosofare autentico, costituiscono pur sempre un compito a cui nessun filosofare si può sottrarre se vuol comunicarsi ad un esserci nel mondo.

Le *Università*, come strutture di coesistenza di tutte le scienze per realizzare in tutte le direzioni le possibilità del sapere, per indagare, per comprendere e apprendere tutto ciò che può presentarsi, tanto nei fatti, quanto nelle costruzioni intellettuali, possiedono un'unità e una vita intensa dovuta al filosofare che è presente in ogni ricercatore e in ogni erudito. Questo qualcosa in « più rispetto alla scienza » di cui tra l'altro ne costituisce il senso, oltre a stabilirne le reciproche relazioni, nell'insegnamento della filosofia diventa coscienza esplicita come anima del complesso. Le *Università* prosperano e fioriscono nella misura in cui sono penetrate e ispirate da quest'anima.

Per questa ragione la dottrina filosofica diventa insegnamento nelle *Università* che sono oggi la condizione per la conservazione della tradizione scientifica e filosofica. La scuola traduce questo tesoro in concetti, differenziazioni, definizioni, metodi di pensiero, tecnica interpretativa e sapere storico da conquistare. Ma, oltre ad offrire i presupposti del filosofare, la scuola ha la funzione di richiamare l'attenzione e di rendere disponibili all'ascolto dell'origine del filosofare passato. Con ciò non fornisce la verità filosofica, ma si limita a creare le condizioni per la sua acquisizione mediante una disciplina intellettuale, a insegnare ed esprimere con fondamento e precisione ciò che s'è conquistato come verità, a creare un'atmosfera in cui l'individuo può sentirne l'esigenza.

La *dottrina* per quanto sia la forma con cui si trasmette il filosofare, è pur sempre una forma transitoria. Sorta dalla necessità storica di una comunicazione creatrice, essa considera la verità come funzione e, nella sua struttura cristallizzata, diventa ingannevole, perché quando la filosofia è considerata come un contenuto oggettivamente conoscibile è già sulla via del proprio smarrimento. Il filosofare ha infatti questo punto di transizione in cui, oggettivandosi, si raccoglie in un istante, presso di sé per conservarsi e insieme annullarsi, con la perdita della propria origine, in una vuota oggettività.

La *scuola*, a causa della stabilizzazione della filosofia, incorre nella perdita del filosofare nella misura in cui gli uomini tendono a raggiungere in una dottrina quella stabilità che li dispensa dall'esigenza d'esser-se-stessi. In questa forma di irrigidimento aumenta per la filosofia il pericolo di tradursi in un'attività ricercata per ottenere prestigio, soprattutto quando, per la sua tradizione nelle istituzioni sociologiche (nell'antichità e nelle Università moderne), seduce quanti, privi di vocazione, sono indotti a crearsi con essa una posizione. Allora chi non ha filosofato a proprio rischio, a contatto col mondo, con gli uomini e con la tradizione storica, è indotto a trattare la filosofia come se fosse una scienza costituita, una disciplina specifica che si può apprendere, che si può incrementare con operazioni intellettuali e quindi insegnare.

Un'attività del genere, se si configura come tradizione delle opere storiche e come conservazione del sapere che riguarda i *capita mortua* del filosofare, e se ha una chiara consapevolezza della natura del proprio compito, rappresenta una condizione per la continuità del filosofare che non ne risulta adulterato, e pertanto è un'attività necessaria e meritoria. La falsificazione incomincia solo quando si costituiscono scuole in nome di determinate filosofie che, spacciandosi per scienze, pretendono di possedere la verità. L'istituzione di una scuola di questo genere offre un prestigio particolare, e a chi ne è discepolo maggiori opportunità. Il rapporto che si instaura con i filosofi autentici prevede che questi abbiano già trovato qua o là l'esatta comprensione delle cose, o che per lo meno vi ci siano avvicinati. Li si cita accanto ai propri colleghi, li si tratta con confidenza e con accenti modesti, come se fosse possibile costruire la filosofia a pezzi, mediante un'adeguata divisione del lavoro. Nella solidarietà che esiste tra queste scuole, in cui si ritiene importante ciò

che reciprocamente si scrive, si scambia la propria attività con quello che dovrebbe essere un movimento spirituale.

Ma chi filosofa con l'*intenzione di fondare una scuola* non può che esser falso fino alla radice. Non solo, infatti, tratta la filosofia come se fosse una scienza, ma suppone d'esser l'unico a possederla veramente per averla posta, come scienza, sul retto cammino. Separa, ad esempio, la filosofia dalla visione del mondo perché, a suo giudizio, la filosofia contiene affermazioni universalmente valide, e alla visione del mondo non riconosce altro valore se non quello d'esser una tra le molte; secondo lui la filosofia deve essere possibile senza una visione del mondo. Esige riconoscimenti per la sua dottrina e ritiene che ciò che gli altri hanno fatto non sia filosofia. È polemico, perché vive originariamente senza quel se-stesso che lo porterebbe a filosofare, per cui si limita a negare gli altri e a solidificare la propria posizione. Per lui il positivo è sempre una cosa, per cui non può evitare di restare senza contenuto o di giungere, tutt'al più, ad una scienza particolare di cose nel mondo.

Chi, come *discepolo*, adotta la dottrina e il metodo di un altro ²⁹⁰ che funge da maestro, traduce l'una e l'altro in qualcosa di estraneo, anche quando il maestro, filosofando originariamente, si limita a dare espressione a un contenuto. La storia della filosofia ci mostra i modi attraverso cui la filosofia s'è trasformata in un giro vuoto di concetti o nell'arte dei metodi. La condizione di discepolo può avere la funzione storica di conservare gli scritti di un grande filosofo e di darne notizia; modificando le sue costruzioni intellettuali, il discepolo può gettare una luce retroattiva sul filosofo, può ampliarne qualche aspetto tecnico, e, per il contrasto che esiste tra il suo essere e quello del filosofo, può delinearlo con maggior esattezza, ma non può filosofare, perché il filosofare è l'espressione specifica di un se-stesso originariamente libero.

La scuola che risolve la filosofia in una scienza specifica fa assumere al *maestro* un atteggiamento che lo induce a promettere continuamente ciò che non può mantenere, per l'impossibilità di fornire la conoscenza della verità dell'incondizionato nelle forme di un sapere oggettivo. Nel *discepolo*, invece, fa sorgere il desiderio di impadronirsi a poco a poco della filosofia, memorizzandone le tesi. Ma quando il maestro e il discepolo s'aggrappano tenacemente a qualcosa, la filosofia in essi si estingue senza neppure diventare scienza,

perché di fatto sia l'uno sia l'altro non hanno tra le mani proprio nulla.

Filosofano veramente solo quegli uomini che sono originariamente se stessi e che nel filosofare si incontrano e si legano tra loro. Si porta la bandiera della filosofia ancor più nobilmente quando si coglie ciò che v'è di autentico nella totalità, attraverso itinerari che si inoltrano nel vuoto senza alcun aiuto, mentre si vien meno all'intento quando, per dignità professionale, si affossa il filosofare nell'ordine convenzionale di un atteggiamento condizionato dalla superstizione scientifica. Se dunque la realtà della filosofia si affianca necessariamente alla corrente dell'attività scolare, ciò avviene solo nell'intento di assicurare la trasmissione professionale del pensiero e di accompagnare nella ricerca chi impara, affinché questi si separi con l'inizio del suo filosofare e rischi tutto su di sé. La filosofia si realizza se ci si riprende dallo smarrimento in cui sempre e di nuovo si cade. Essa non può rivolgersi, come fa la scienza, a degli specialisti, ma solo alla vita filosofica presente in ogni uomo, sia esso scienziato, ricercatore o erudito. Originariamente filosofi, costoro si prendono la libertà di oltrepassare, nel pensiero, il pensiero, per giungere là dove non si ha a che fare col sapere vincolante, ma con la totalità, ossia con l'essere stesso.

La vera scuola, quindi, sia pure in un senso del tutto indeterminato, ossia senza l'unità di una dottrina, è l'insieme di una *vita filosofica* che si trasmette. Gli individui, che sono insostituibili, scelgono già nel punto di partenza del loro filosofare le loro prossimità e le loro distanze. Questa scuola non si raccoglie intorno al nome di un maestro. I suoi membri si incontrano in un rapporto di autentica indipendenza perché possiedono la solidarietà della libertà, mentre gli insinceri considerano un valore la solidarietà che nasce dall'appartenenza a un circolo. La libertà si avverte dove c'è libertà, la si percepisce con entusiasmo anche là dove c'è dell'ostilità. I membri di questa scuola possono incorrere in una situazione di ostilità filosofica che è tanto radicale quanto cavalleresca perché cercano di convertire i nemici in amici. Infatti anche nell'opposizione perdura quella comunità che ha le sue radici profonde nel possibile essere libero. Questa scuola è l'atmosfera del filosofare occidentale iniziato dai greci come un regno anonimo che perdura nel tempo.

Nel legame indeterminato che si stabilisce in questa scuola, la tradizione è assicurata dall'istituzione e, ciò nonostante, è libera; essa

si limita a porre una disciplina nelle premesse e non pretende di prolungare se stessa nella forma di una dottrina conquistata, ma piuttosto spera di ridestare l'altro se-stesso. È una forma di decadenza indugiare nel ruolo di discepoli soddisfatti d'esser seguaci, perché l'amore per l'altro, che nasce dal profondo della propria libertà, permette solo che si instauri un identico livello di comunicazione come realtà, oppure una lontananza che consenta di prendere le distanze come difesa della possibilità.

CAPITOLO SETTIMO
LA FILOSOFIA
NELLE SUE DIFFERENZIAZIONI

292 Una considerazione esclusivamente oggettiva condotta nell'ambito dell'orientazione nel mondo sull'esserci della filosofia non può coglierne l'essenza, perché non c'è un punto di vista esterno da cui poterla considerare, paragonare e definire. La filosofia, come ultimo punto di vista, è radicale anzi non è più neppure un punto di vista, perché non può mai oltrepassare se stessa. Perciò anche il tentativo di una considerazione oggettiva della filosofia è condizionato dalla filosofia e dalla non-filosofia.

Ciò nonostante, anche nella considerazione è possibile perseguire indirettamente l'essenza della filosofia, perché se ne può osservare il comportamento. La filosofia si rivela nel differenziarsi da ciò che essa non è, ma che, nello stesso tempo, può accogliere in sé come propria differenziazione. Questo perché essa si rende conto che, nel tentativo di negare o di minimizzare ciò che vi è di estraneo, non può evitare di entrare in lotta con se stessa, essendo essa la chiarezza di un essere che ha dell'altro fuori di sé. La filosofia si differenzia dalla religione, dalla scienza e dall'arte, da dove provengono dei giudizi che contestano ad essa la possibilità di una fede. Questi giudizi dicono:

la *religione* è la verità, la filosofia ne è solo il preambolo, o comunque dipende da essa;

293 solo la *scienza* possiede la verità, la filosofia è superflua, perché nelle scienze particolari è possibile ridurre tutto a oggetto d'indagine;

la filosofia è nulla perché la verità, che non si può né pensare né conoscere, può essere intuita e avvertita solo nell'*arte*, che dunque resta la sola capace di coglierla.

La filosofia ammette queste distanze, ma solo per riappropriarsi, in una forma nuova, di queste differenze. Se frequentemente è caduta nel pericolo di *sottomettersi* ad altro, nel riconoscimento della differenza si è *ricostituita nella sua inseità*.

La filosofia, coprendo oscuramente come *religione* filosofica la terribile lacerazione dell'esistenza nell'esserci, ha cercato di estinguerne la lotta, ma nella sua libera incondizionatezza non ha potuto evitare di riconoscersi differente dall'incondizionatezza della fede religiosa fondata sulla rivelazione e sull'autorità.

Ha tentato inoltre di identificarsi con la *scienza* e di assumere un proprio ruolo come filosofia scientifica, senza potersi affermare altrimenti se non accettando incondizionatamente tutta la scienza che, come vita pensante, è ad essa affine; ne è comunque rimasta separata per il fatto che il suo pensiero non è in grado di giungere a quell'universale validità che è invece tipica dei risultati scientifici.

La filosofia, infine, ha potuto porsi sullo stesso piano dell'*arte*, intendendo scorrettamente il pensiero di quest'ultima come una poesia di concetti nella forma di un'opera d'arte; e in effetti la filosofia, come arte, giunge a realizzare una presenza piena, ma, a differenza dell'arte, non realizza la sua pienezza nella perfezione della forma, perché la sua legge spezza ogni forma.

Il *sensu della differenziazione* è dunque *eterogeneo*. La filosofia deve mantenersi *in lotta* con la *religione* in cui riconosce un'alterità assoluta con la quale non può identificarsi, ma che, proprio per questo, non può essere ad essa indifferente; non vi ci si trova accanto, perché non c'è alcun punto di vista capace di abbracciarle entrambe; ma questa alterità, nei cui confronti la comunicazione tentata conduce alla più decisa repulsione, attrae di nuovo per l'inquietudine che determina, al punto che la filosofia finisce col pensare in relazione ad essa. La filosofia può anche *accordarsi* con la *scienza*, qualsiasi conflitto con essa si risolve perché non è necessario; piuttosto la libertà della scienza è un suo proprio assunto. Infine, la filosofia può *amare l'arte* come forma in cui essa stessa può realizzarsi.

Anche se la filosofia è se stessa solo se si differenzia dalla religione, dalla scienza e dall'arte, è comunque presente in tutte queste forme e non è mai senza di esse. Di *comune* a tutte c'è che in esse

294 l'uomo giunge alla sua autentica *coscienza dell'essere*: nella religione attraverso il riferimento a Dio, nella scienza attraverso il sapere oggettivo, nell'arte attraverso l'intuizione simbolica; se è vero che la filosofia si perde separandosi da esse, è altrettanto vero che non può identificarsi con esse. Rispetto alla *religione* la *tensione* è assoluta; l'uomo veramente religioso può essere teologo, ma non può essere filosofo senza una rottura, così come, senza rottura, non può un filosofo, come tale, essere religioso. Rispetto alla *scienza* la tensione ha un carattere dialettico e può essere annullata, l'indagatore si fa filosofo e il filosofo indagatore. Rispetto all'*arte* la tensione è un'esclusione includente, io posso essere o completamente filosofo o completamente artista, non c'è una via di mezzo; ma il filosofo e l'artista, a differenza dell'esclusione reciproca che esiste tra filosofia e religione, sono, per così dire, l'uno nell'altro, di volta in volta l'uno nascosto nell'altro.

Filosofia e religione.

Religione e filosofia, viste dall'esterno, sono *formazioni spirituali nel mondo*. In se stesse non sono oggetto di una possibile comprensione e intellesione. Ma per ciò che presentano, per ciò che enunciano e per come lo realizzano è possibile determinarle e caratterizzarle e, quindi, sperimentare dove l'incondizionatezza religiosa rompe di fatto la comunicazione. Il loro proprio fondamento è presente comunque solo a chi vi ci si trova inserito.

La realtà mostra che le religioni sono in lotta tra loro e con la filosofia. Non ci sarà mai una prova relativamente oggettiva che ci possa far conoscere da che parte sta la verità. Il singolo uomo è nato in una religione e, da questa educato, giunge a se stesso; i convertiti sono, in maggioranza, personaggi problematici senza una solidità interiore. La filosofia sembra crescere solo sulla base di una religione. La tradizione religiosa risale a tempi immemorabili, mentre la filosofia incomincia nell'ambito della storia da noi conosciuta.

Queste notazioni empiriche sul diverso senso e sul diverso valore della religione e della filosofia non rispondono alla domanda circa l'origine del loro divario o il senso della loro lotta. A questa domanda non si può dare una soddisfacente risposta oggettiva, ma ci si deve limitare a indagare, partendo dalla filosofia, fino alla massima profondità raggiungibile, in cui si chiarisce l'inevitabilità di questa lotta.

Se si chiamasse religione l'incondizionatezza esistenziale che si sa ²⁹⁵ relazionata alla propria trascendenza, anche la filosofia sarebbe una religione^a. L'importante è evitare che la filosofia si dissolva nell'indeterminato. La religione ha un carattere positivo, di fronte al quale la filosofia non può che riconoscere la sua carenza.

1. Caratteristiche esterne della religione. Dalla parte della filosofia non è possibile cogliere nella sua autenticità il tratto positivo della religione, ma ci si deve limitare alla considerazione dei suoi elementi.

a) *Preghiera e culto* sono gli atteggiamenti originari che caratterizzano un rapporto con la divinità, il loro senso essenziale si riferisce alla situazione, alla condizione storica, ai fini e alle circostanze, limitatamente alla presenza della realtà dell'esserci che in essi viene superato. La preghiera e il culto possono divenire la base di una meditazione successiva, ma nessun pensiero e nessuna organizzazione sono in grado di condurvi. Essi non sono pura esteriorità, come potrebbe sembrare a chi li considera senza parteciparvi, né sentimenti che si possono riprodurre in base a regole attraverso cui poter conservare quanto s'è perduto. Anche se esenti da illusioni magiche, la preghiera e il culto rimangono, per chi le vive dall'interno, realtà trascendenti. In essi si realizza e si sperimenta un rapporto reale e non semplicemente sentimentale con la divinità, si avverte e si compie un evento reale di rilevanza trascendente. Grazie ad essi, l'uomo viene a trovarsi in un altro mondo come a casa propria, è un mondo che non si avverte lontano ed estraneo perché si ha l'impressione di percepirlo sensibilmente, in esso ciò che è lontano si avvicina e ciò che è estraneo si fa presente.

a. La parola ha cambiato il suo senso. Originariamente, cioè prima della fede negli dei personali, la religione si identificava col *tabù* (*Deubner in Chantepie de la Saussaye*, I, 430), ma più tardi assunse il significato di *religere* (osservare attentamente) e di *religare* (legare). Nel medio evo (*LAGARDE, Deutsche Schriften*, p. 46) la parola religione fu attribuita a quelle persone che avevano fatto un voto monastico, e la ritroviamo nell'uso della lingua tedesca dal 1750. Secondo Lagarde, la parola religione fu introdotta allora in decisa contrapposizione alla parola fede presente nella chiesa luterana, riformata e cattolica. A causa della scarsa chiarezza esistenziale originata da quest'uso linguistico, forse il senso dell'espressione appare meglio se invertito, e precisamente: al filosofare come tale è possibile la fede, non la religione.

296 b) La *rivelazione* è la fonte originaria dell'oggettività religiosa che è colta come trascendente nella preghiera tradotta in culto. Essa non è considerata semplicemente come l'aspetto storico della manifestazione della trascendenza così come è giunta attraverso la libera tradizione e, quindi, ad un tempo, onnicomprensiva e relativa, ma come rivelazione unica, storicamente irripetibile, escludente, quindi come un miracolo. Per il sapere essa raggiunge la sua cristallizzazione originaria nel *dogma* che, quando è pensato sistematicamente, diventa *teologia*.

c) Preghiera, culto e rivelazione sono caratteri costitutivi di una *comunità* che può diventare chiesa. In essa l'uomo si crede legato a tutti gli altri con cui forma un corpo; potendo fare a meno della necessità della comunicazione esistenziale da singolo a singolo, egli possiede quella sicurezza sostanziale che gli deriva dall'appartenere a quel tutto, che per lui assume il significato di un *corpus mysticum* animato dalla presenza dello spirito di Dio. Mentre chi è escluso da questo corpo ed esiste indipendentemente da esso può sperimentare interiormente solo la comunicazione da singolo a singolo e mai l'ambito oggettivo di questa comunicazione al di fuori della quale incontra solo o associazioni costituite in vista di qualche finalità, o società empiriche, senz'altro animate e d'una rilevanza incondizionata, ma storicamente relative e comunque non onnicomprensive, nella religione la chiesa, con la sua pretesa universale sull'intera umanità, è l'aspetto visibile dell'autorità e la certezza che solo in essa si trova l'unica vera trascendenza che vale per tutti coloro che in essa hanno riposto la loro fede. È evidente che, dal punto di vista empirico, anche la chiesa è una collettività sociologica soggetta, secondo la sua particolare realtà, a connessioni causali e intelligibili. Ma per il credente essa non è essenzialmente nulla di tutto ciò, ma piuttosto l'espressione dell'autorità sovrasensibile.

d) Infine, chiesa, dogma e teologia, nel loro complesso, propagano la rivelazione nel tempo come un'oggettività unica e sovratemporale che rimane sempre identica. Il credente è *ubbidiente*, si sottomette, non pone domande, ma si limita a ricevere quella salvezza che non può concepire. In teologia riduce ad obbedienza il *pensiero*, di fronte ai precetti della chiesa l'*azione*. All'esserci non resta che sottomettersi nella sua totalità. Non ci può essere nulla di serio al di fuori della divinità manifesta nella sua oggettività, al di fuori della sua parola e del suo comando. Essa deve dominare il

mondo (teocrazia), ogni valore non può che fondarsi su di essa (teonomia), ogni vera oggettività è concepita in essa come procedente da Dio (teomorfismo). L'uomo è racchiuso nell'essere divino dove, se è ubbidiente, ha il suo posto.

La religione, che è considerata dalla filosofia come quell'alterità che essa non realizza, né propriamente concepisce, c'è solo là dove la preghiera, il culto e la rivelazione fondano una comunità e diventano la fonte dell'autorità, della teologia e dell'ubbidienza.

2. La filosofia nel suo distinguersi dalla religione. L'uomo che filosofa non si trova in quella possibilità escludente propria di chi crede di essere in possesso dell'unico vero essere, ma considera il fatto religioso come una trascendenza che gli è presente nella fede. Nel filosofare non è possibile trovare un'origine analoga a quella da cui parte la religione, per cui il filosofare, consapevole di questa mancanza, si mantiene in uno stato di continua problematicità, di cui la possibilità della religione non ne riduce in alcun modo l'inquietudine. Se consideriamo la religione nella sua totalità non possiamo dire che la forma della sua autorità sia costituita dalla violenza. L'autorità seduce, sembra aprire le braccia per accogliere in quella trascendenza certificata da garanzie oggettive. Ad ogni uomo sincero si richiede, oltre alla chiarificazione della sua orientazione nel mondo e della sua coscienza dell'essere, la scelta. Egli si può sottrarre solo con l'offuscamento prodotto da un compromesso poco chiaro, oppure, accogliendo quel fondamento storico che gli è stato dato con la religione, può custodire, in questo ricordo, la filosofia e riaffermare quanto è stato abbandonato come una via che non si può smarrire e come una verità per gli altri. In questo modo rifiuta quel compromesso ed evita di considerare religione qualsiasi fede, qualsiasi eroismo e persino il filosofare. Filosofando egli deve rimaner fuori dalla religione e se lo si chiama religioso è solo per differenziarlo, sia pure negativamente, dall'indeciso, ossia dall'uomo che dice no quando vorrebbe dire sì. Il filosofare si caratterizza, quindi, in contrapposizione alla religione.

a) L'*indipendenza* filosofica riconosce l'universale validità dell'oggettività che si raggiunge nell'ambito del sapere empirico e apodittico, ma riconosce anche che se, nella forma dell'autochiarificazione storica dell'esistenza possibile, la verità dovesse pretendere l'universale validità andrebbe immediatamente perduta.

L'*oggettività della rivelazione*, nella sua unicità e irripetibilità storica, viene fissata dalla religione in qualcosa di puntualmente conoscibile a cui non si attribuisce un carattere simbolico, come si converrebbe ad una articolazione del trascendere storico, ma il carattere rigido e definitivo che spetta alla diretta parola di Dio. L'*indipendenza* dell'esistenza, invece, non vede, in tutta l'oggettività, che un possibile linguaggio della trascendenza, la cui comprensione, che può avvenire solo nella forma dell'appropriazione, costituisce quel compito specifico che, a suo rischio, essa può realizzare o rifiutare.

298 Mentre per la fede religiosa è indispensabile l'*ubbidienza* anche davanti a quell'assurdo costituito dal fatto che un evento storico finito deve valere come condizione per la salvezza di tutti gli uomini, per l'indipendenza dell'esistenza la *messa in questione* di ogni contenuto è un diritto irrinunciabile. Quando la fede religiosa riconosce la parola rivelata di Dio come obbligatoria, entra in conflitto con l'esserci che incontra e con cui ha a che fare; il discorso della montagna non può che essere un'esigenza valida, ma seguirlo significherebbe mandar tutto in rovina. L'esecuzione rigorosa e conseguente di quei precetti si fa evidente, nei martiri e nei santi, come qualcosa di irrealizzabile nel mondo, a meno che non se ne voglia la fine. Per questo la teologia cerca di inventare compromessi, interpretazioni, ripiegamenti per nascondere i conflitti che nascono tra le esigenze riconosciute e rivelate e la propria azione che mai vi si avvicina, e per render possibile l'esserci come durata e come mondo. L'indipendenza del filosofare tende, invece, a quell'*onestà* per cui o si segue decisamente, o decisamente *non* si segue.

b) La possibile esistenza dell'indipendenza non pensa ad alcuna realizzazione trascendente se non nella forma della *realizzazione immanente*. Gli atteggiamenti specifici di un culto e di una preghiera che, dal punto di vista dell'immanenza non hanno alcun senso, non possono che esserle estranei. La loro incondizionatezza specifica ha il senso che può avere un qualsiasi esserci reale nel mondo, e come tale, non trova giustificazioni sufficienti. L'esistenza, infatti, vive di fronte ad una trascendenza che, se per un istante si oggettiva, non per questo possiede un'oggettività specificatamente propria e particolare. Non crede assolutamente ad un amore per Dio che non si esprime nell'amore per il singolo uomo, non affonda in quell'aldilà che non si realizza come figura del proprio mondo.

c) Poiché la filosofia non sussiste come oggettività valida, ma si realizza solo nell'esserci pensante del singolo, ciò che essa oggettivamente esprime vale per chi l'ascolta *solo* come *linguaggio dell'altro*, che diventa proprio quando, comprendendolo, lo si assimila. Nessuna filosofia può essere trasmessa in modo identico, e, d'altra parte, ogni filosofia deve tendere ad essere partecipata, perché è il mezzo di comunicazione tra le esistenze che, a loro volta, sono l'essere autentico del filosofare. I filosofi sono i più autosufficienti tra le esistenze indipendenti e, nello stesso tempo, quelli che hanno raggiunto l'espressione più decisiva nel pensiero. Se ogni filosofo è se stesso e non può limitarsi semplicemente a scegliere la filosofia di un altro, nel momento in cui se ne appropria la trasforma nel proprio senso; si sente ridestato e chiarito da chi nell'opera gli parla, ma non rinuncia a porre domande e a chiedere verifiche.

Se la filosofia assume una forma oggettiva, sia come scienza, sia ²⁹⁹ come autorità creduta, se si formano scuole e un culto per il fondatore della scuola, già si sta percorrendo il cammino della religione, con la differenza che si tratta di un *surrogato*, in cui sia la filosofia, sia la religione finiscono con l'essere offuscate nell'origine e nell'essenza. Alla potenza *sociologica* della chiesa la filosofia non oppone alcuna potenza sociologica, perché altrimenti sarebbe annientata al primo passo e vinta prima ancora di combattere. Ovviamente le potenze sociologiche non sono le uniche che determinano il nostro esserci. L'uomo, come singolo, comprende il filosofare nella misura in cui è in grado di porsi contro la comunità di fede costituita, non, ovviamente, contro la comunicazione, dal momento che per lui la vera comunità si costituisce solo partendo dal filosofare che è autentico solo se nasce da questa comunità.

d) La religione può sussistere da sé, non necessita di alcun completamento, nella filosofia non vede che un pericolo da combattere, il che non le vieta di prelevarne i concetti che ritiene utili incorporare nel proprio pensiero, sradicandoli dalla loro origine. La filosofia, invece, mantiene un *lato aperto*, non si chiude come la religione dogmatica che conosce solo seguaci o pagani ed eretici. Il fatto stesso che si differenzi, significa che si sa incompleta. La sua verità, anche se pretende di essere incondizionata, conosce i propri limiti. Negli slanci dei singoli sembra giungere, in certi momenti, nelle prossimità della religione, tuttavia le manca un salto che esita a fare anche se ne è preparata. La prossimità più eccitante può es-

sere costituita dalla possibilità della preghiera, ma la filosofia non confonde la devozione, la disposizione d'animo e neppure l'esaltante presenza di una lettura delle cifre con la preghiera, intesa come relazione reale con la divinità. Quand'anche il filosofo dovesse sperimentare in certi momenti questa realtà, essa, nel suo isolamento, non sarebbe ancora religione, lo sarebbe solo nell'oggettivazione a cui si giungerebbe con le conversione. Ma il filosofo non può fare questo salto, non si permette ciò che si permette il religioso. Prova timore a partecipare alla quotidiana devozione che si esprime nel culto, e che può essere sincera in coloro che credono religiosamente, perché per costoro non sussiste che l'oggettività permanente. Il filosofo, invece, conosce l'incomunicabile che, quando è oggettivato, perde quella verità che poteva avere.

Il filosofare può guardare alla religione, e in questo rapporto è reale. La relazione possibile è di tre tipi.

300 *La filosofia lotta contro la religione*, ma di volta in volta contro una religione determinata, e precisamente contro la sua falsità, che emerge quando essa devia dall'oggettività delle cose fino a giungere alla materializzazione della trascendenza con cui l'uomo si degrada; la religione, allora, diventa paura di fantasmi, violenza fanatica senza idee, inquisizione, distruzione di ogni forma di libertà nel mondo. Questa lotta contro le oggettivazioni della religione, combattuta con passione in tutto il corso della storia, conduce, sia pure a rischio del singolo, a conquistare spazio per la libertà e ad evitare che si giunga a polverizzare Dio. Così combatté Senofane contro l'immoralità degli dei mitici, Epicuro contro la paura degli dei, così Kant contro il falso culto e il clericalismo nella religione statutaria, Feuerbach contro l'illusione, Kierkegaard contro la chiesa.

A chi ne è fuori, queste deviazioni della religione appaiono in primo piano, per cui si richiede un grande sforzo di buona volontà per realizzare la seconda relazione con la religione, che consiste nell'avvertirne l'essenza di cui la filosofia non solo ne riconosce l'esserci, ma è disposta a *rispettare come possibile verità*. Per trovare delle motivazioni autentiche, anche se solo esteriori, di questo rispetto basta pensare che, solo grazie alla religione come chiesa, s'è potuta conservare la tradizione della fede nell'oggettività sociologica, e che solo per sua virtù sussiste la tentazione per la libertà da cui, solo difendendosi, la religione come chiesa ha potuto vivere; senza lotta, infatti, la libertà non esiste, quella concessa non è già più libertà. Il

rispetto, invece, ha radici più profonde; c'è una *verità nell'esistenza religiosa* anche quando non posso farla mia; infatti *io non sono tutto*. Nel regno dell'esistenza possibile occorre riconoscere la verità di ogni autentica possibilità, anche quando non la si può comprendere comunicativamente. È verità, anche se non è per me.

In terzo luogo, dopo la lotta e il rispetto, il filosofare, nella sua volontà di verità, cerca di *chiarire* il più possibile la *contrapposizione* tra religione e filosofia. Occorre approfondire l'esistenza di entrambe affinché ciascuna possa cogliere l'autentica difficoltà del proprio compito. La vera esistenza, qualunque essa sia, non può realizzarsi senza porsi in questione. Se non si confonde religione e filosofia si evita di vacillare indeterminatamente tra le due con leggerezza e disinvoltura, e di presentarsi indifferentemente una volta come religioso, un'altra come filosofo. La chiarificazione dell'opposizione si appella all'origine autentica sia della filosofia, sia della religione. Essa solleva ³⁰¹ l'uomo contro la religione nella misura in cui questa diventa certezza oggettiva, abitudine, magia e materialismo, e contro la filosofia nella misura in cui questa si traduce in una scienza oggettiva, o nella comoda accettazione di un sapere valido. Né la filosofia, né la religione possono realizzarsi nella loro purezza se non al prezzo di sapersi minacciate da un'altra verità.

Poiché la filosofia, dovendo limitare e relativizzare l'oggettività nella sua pretesa di porsi come universalmente valida, è costretta a restare ad un livello problematico e di ricerca, l'uomo, in essa, si sente in pericolo e, in ultima istanza, rinviato alle sue possibilità specifiche. Se a questo punto il teologo obbietta che è confondersi con Dio vedere la verità nell'esistenza, e che ciò che un uomo, Cristo figlio di Dio, ha potuto fare non lo può fare nessun'altro uomo, queste sarebbero parole che il filosofo non potrebbe assolutamente comprendere.

Il conflitto deve esser deciso in ciascun individuo o con l'obbedienza e la rinuncia all'indipendenza, o con la libertà e la rinuncia al culto e alla rivelazione. Nessun uomo può sottrarsi onestamente a questa decisione tra religione e filosofia, a meno che non voglia restare nell'oscurità dell'indeterminazione. Filosofia e religione, infatti, non costituiscono mai due possibilità coordinate tra cui è possibile scegliere, ma la decisione è consapevole solo se io sono già da una parte. Non è possibile scorgere e tanto meno conoscere la religione dalla filosofia o la filosofia dalla religione. Per questo mo-

tivo la scelta che ne risulta dipende dal fatto che io filosofi o no, e che quindi accetti risolutamente che cosa io, sotto questo profilo, sono.

Decidersi per la religione significa, in conformità al suo senso, compiere una decisione definitiva, resta solo il pericolo del dubbio e dell'insicurezza. Decidersi per la filosofia è invece una decisione aperta, perché in essa l'uomo è condannato a cercare. Ma quando, filosofando, non si nega la verità della religione, viene spontaneo chiedersi perché non ci si dedichi ad essa. La risposta è che si dovrebbe dimenticare che cosa per essa è la verità inevitabile.

Poiché nell'esserci temporale l'esistenza può apparire solo storicamente, la pura e semplice oggettività nel suo complesso possiede solo un valore relativo; da ciò deriva che, siccome anche l'oggettività, come presenza manifesta della trascendenza nell'esserci, è sempre stata prodotta dagli uomini nelle rispettive situazioni, nell'esserci è assolutamente impossibile poter fissare, senza falsità, un'incondizionatezza oggettiva che valga per tutti. La manifestazione dell'esistenza *non può per sé anticipare la fine*. L'esistenza perderebbe la sua possibilità che verrebbe sostituita da mere illusioni. Per essa, libertà nell'esserci significa che c'è un essere il cui non essere è ancora possibile.

La filosofia, come coscienza di questa situazione, è *disposizione alla ricerca*. In essa, a prescindere da ogni realizzazione, c'è dell'insoddisfazione. Non si conoscono né l'inizio, né la fine, perché l'uomo come tale non può sapere che cosa da sé può trovare e raggiungere. La sua massima colpa consiste nell'ingannarsi, con un falso sapere, sulle possibilità di conquistare la sua esistenza nel processo della decisione storica. Finché dura il tempo, non si è mai alla fine del tempo.

L'uomo deciso a filosofare vorrebbe la presenza reale e diretta della trascendenza e anche il reale rapporto con Dio nella preghiera, perché non vuole ingannarsi^a. Vorrebbe inchinarsi, ma non ingi-

a. L'oltrepassamento del limite avrebbe come necessaria conseguenza l'assoluto silenzio. Parlare della divinità significherebbe tradurla immediatamente in qualcosa di oggettivo, ciò che si sperimenterebbe, una volta comunicato, non sarebbe più vero. Solo nel mistero resta intatto il segreto della divinità; ma, nel silenzio della sua intimità, l'anima non si chiude alla possibilità, negandola fanaticamente.

nocchiarsi davanti a ciò che è opera dell'uomo, e che, a suo giudizio, è suscettibile della più libera interpretazione perché non è l'essere escludente della verità.

Perciò, tanto più la filosofia ha dolorosamente avvertito le proprie carenze di fronte alla religione, tanto più luminoso è per essa il regno della libertà. La divinità non dice nulla direttamente, ma attraverso questa possibilità della libertà sembra parlare, sembra esigere che sia compiuta la sua volontà che, sia pure in un modo per noi incomprensibile, fece l'uomo indipendente affinché, con la propria responsabilità, possa decidere da sé realizzando in tal modo la sua dignità. Da questo punto di vista la religione può sembrare una prigione in cui la perdita della propria identità nell'esserci è coperta da un falso splendore, e in cui s'è peccato contro la divinità che, nel suo nascondimento, sembra proibire a chi filosofa di tornare alla religione.

La divinità rimane nascosta. Però l'uomo che si fonda su se stesso tende la mano all'altro uomo. Entrando nell'eternità dal tempo è egli stesso l'unica anticipazione nell'esserci.

Chi filosofa, separato dalla salvezza che la chiesa concede, deve rinunciare alla comunità di milioni di uomini che per millenni si sono ritrovati in quell'ipotesi di salvezza, in compenso può credere in quel *corpus mysticum* costituito dal regno dello spirito che non è assolutamente oggettivo, ne si può vedere dall'esterno. In esso il singolo può incontrare coloro a cui appartiene per sempre: i contemporanei che vivono in un rapporto reciproco e i morti come esigenze del passato. Questo regno è per lui quello del vero essere, senza che egli sappia perché è, e che cos'è. Egli infatti può orientarsi solo nel *mondo*, non in quel regno che non apre le sue porte a nessuno che voglia sapere e vedere. In esso, infatti, c'è solo chi, col suo agire, si incontra con l'altro nella libertà.

3. I conflitti reali. Filosofia e religione costituiscono una possibilità per il singolo che, mentre lotta o ha lottato con se stesso, lotta nello stesso tempo col suo nemico interiore, nella forma in cui l'ha incontrato nel mondo. I conflitti che qui si realizzano hanno la loro radice negli atteggiamenti escludenti degli uomini che si contrappongono.

Sono conflitti che nascono dal rapporto che si assume nei confronti del *sapere* e dell'*autorità*, e che perdono la loro purezza

quando si traducono in conflitti d'esserci o in questione di potere. Le caratteristiche della maggior parte degli uomini presi come massa e l'organizzazione delle chiese fanno apparire il più delle volte come lotte politiche quelli che originariamente erano problemi dell'esistenza *stessa*.

a) *I conflitti in rapporto al sapere* nascono perché il sapere considera l'oggettività come universalmente valida, il cui valore è dimostrabile a chiunque perché indipendente dal modo di condurre la vita e dalla visione del mondo del pensante.

Ora, il contenuto di una fede assume, nella sua oggettivazione, la forma di un sapere, ma lungi dall'essere valido per tutti, sussiste solo se ognuno mette in gioco il proprio essere. La certezza della fede, che osa vivere sull'indimostrabilità del proprio contenuto essenziale, può trovar conferma non nell'ambito della validità oggettiva, ma nell'esperienza del credente.

Ciò che posso dimostrare non ha bisogno d'esser creduto. Quando cerco di dare al contenuto della mia fede il valore di una certezza oggettiva, ho già perduto la mia fede. Se non ha alcun senso voler dimostrare razionalmente la fede, è invece cosa sensata svolgerla in pensieri razionali e chiarirla alla coscienza. Questa razionalità vive solo in forme singolari, in sé e nelle sue conseguenze sottostà alle forme della razionalità universale. Il pensante riconosce come sua fede ciò che per lui è autentica verità.

304 La fede, quando è espressa e *oggettivata* nel pensiero e nelle azioni, entra nel mondo dei fenomeni, del sapere e dei fini. Come fede espressa in enunciazioni affermative è necessariamente sottoposta alla verifica del giudizio. Gli argomenti in suo favore possono essere contraddetti da altri argomenti; se poi si annuncia in azioni specifiche, se ne può richiedere il senso che può anche essere negato. Se infine la fede trova la sua espressione nell'oggettività assoluta e nell'incondizionatezza dell'azione, questa sua oggettività si dissolve davanti all'intelletto che cerca di mostrare la sussistenza dell'oggettività assoluta e di fondare l'incondizionatezza.

Il sapere che traduce in giudizi le affermazioni della fede o si riconosce sul piano delle possibili *conoscenze apodittiche*, per cui entra in conflitto col sapere realmente apodittico, oppure si riconosce come esplicazione dell'esistenza credente e allora, *proprio perché fideistico, non pretende di essere logicamente vincolante*. Come tale non chiede sottomissioni, ma lancia appelli.

La fede può sottomettere il sapere, può negare ciò che l'intelletto vede come logicamente vincolante ed esigere il *sacrificio dell'intelletto*. Il conflitto può essere evitato solo se la fede si rende conto che ciò che è logicamente conoscibile non la può contraddire perché non coincide con ciò che essa è. Questa posizione, nonostante sia nota, non ha effetto per tre *motivi*.

Anche se può sembrar facile separare il sapere come certezza logicamente vincolante dal sapere fideistico, per la sua realizzazione si richiede innanzitutto una *coscienza metodica dei modi del sapere* in tutte le direzioni dell'indagine empirica e apoditticamente aprioristica, quindi una conoscenza del senso e dei limiti di tutto il sapere, e infine una conoscenza di ciò che posso o non posso sapere. La separazione dei limiti, riconosciuta a livello generale, viene misconosciuta nel particolare, o perché si rivendica impropriamente un sapere logicamente vincolante là dove non esiste, o perché la violenza dell'autorità si ostina a negare il sapere vincolante là dove esiste.

Il secondo motivo per cui non si evita il conflitto è costituito dal fatto che l'uomo tende all'oggettività vincolante perché vuole garantirsi ciò che per lui è essenziale, come se si trattasse di qualcosa di *esterno* che si può assicurare *senza correre il pericolo di mettere in gioco se stessi*. Questa, almeno, è la forma che la fede assume per le masse, quando dimostra l'esserci di Dio, o l'unica finalità politica giusta, o la rivelazione testimoniata e quindi storicamente dimostrata. 305

Un terzo motivo è costituito dal fatto che *nella tradizione* la forma immediatamente assunta come reale tra quelle con cui il contenuto di fede si presenta agli uomini è *innanzitutto* quella oggettiva e universalmente valida. Effettivamente l'oggettivazione dei contenuti di fede nella tradizione può essere considerata come una posizione preparatoria per la possibile appropriazione, ma nella misura in cui questa preparazione si traduce in una violenta affermazione del contenuto oggettivo di fede, allora, a secondo del contenuto, può cominciare quella lotta tra fede e sapere che non esplose apertamente finché non si possiede una chiara coscienza della differenza dei modi del sapere, ma che si produce immediatamente non appena il sapere rigorosamente empirico diventa consapevole di sé e su nient'altro si fonda che su se stesso.

Nel rapporto tra fede e sapere apodittico occorre distinguere se si crede *contro* il sapere reale e in conflitto con esso, o se, *senza conflitto*, si crede a ciò che non può essere dimostrato né contraddetto dal sapere apodittico perché, in generale, è al di fuori dei limiti della possibile esperienza dell'essere sensibile e razionale. Il limite tra l'esperienza del mondo e il contenuto della fede può essere superato solo con un salto in un'altra dimensione dell'essere. Se si *sopprime* questo *limite*, allora, in nome del sapere, si può negare o affermare erroneamente ciò che in nessun modo rientra nell'ambito del sapere logicamente vincolante.

Se si afferma un *miracolo*, ossia un intervento della divinità nel mondo empirico contro le leggi di natura e contro le attese, si può sottoporre ad esame un simile evento e chiarirlo nella connessione degli eventi empirici. Ogni affermazione di un miracolo si espone ad una verifica del genere. Un caso come la resurrezione del corpo e l'ascensione al cielo è escluso da qualsiasi sapere. Una relazione di testimoni oculari non aiuta per nulla, infatti, da testimoni apparentemente eccellenti sappiamo cose così impossibili che nasce spontanea la domanda che si chiede come ha avuto luogo quella testimonianza e che cosa effettivamente è successo; una domanda ovviamente senza speranza per mancanza di fonti soddisfacenti.

Ma la verifica cessa quando l'affermazione si riferisce a qualcosa che non è presente, come, ad esempio, un al di là non localizzato nello spazio astronomico e nel tempo empirico. Inoltre c'è un limite ³⁰⁶ nelle possibilità di verifica a causa dell'infinità delle connessioni e degli elementi di ogni processo individuale. Non è assolutamente possibile spiegare in termini rigorosi un singolo processo in ogni sua particolarità; se, ad esempio, intravediamo in esso un destino o una provvidenza non nasce alcuna contraddizione col sapere, se si ha cura di evitare ogni determinata spiegazione. Non contraddice assolutamente il sapere vincolante l'esperienza di eventi assolutamente irripetibili e quindi non formulabili adeguatamente. La conoscenza di destini più significativi di questo, il presentimento profetico, la certezza di un evento nella sua terrificante realtà generano, in chi non si limita a vivere questi eventi ma li traduce in un'esperienza esistenziale, uno stato di quiete che induce al silenzio. In tutto ciò c'è qualcosa che, quando è espresso in enunciazioni universali, è immediatamente falsato, soprattutto quando si fanno redigere dichiarazioni su esperienze del genere e se ne verifica la

realità. L'esserne silenziosamente sorpresi esprime quella più profonda verità che dice: non si sa nulla.

Anche quando la situazione è chiara e non genera alcun conflitto tra la fede e il sapere logicamente vincolante, il conflitto si presenta comunque *nella realtà sociologica*, o come repressione violenta del sapere ad opera di una fede divenuta sociologicamente potente, o come esplosione della libertà del sapere contro la fede. La religione e la filosofia si comportano, di solito, in un modo radicalmente diverso.

La religione ha costretto al *sacrificium intellectus* senza, per questo, crollare nella sua essenza. Solo raramente essa ha espresso con chiarezza il senso di questa lotta, e precisamente quando ha ammesso che il contenuto della fede è vero perché è assurdo (*credo quia absurdum*). A questo punto si esige apertamente che il contenuto della fede, oggettivamente stabilito, e in contraddizione col pensiero apodittico e con l'indagine empirica, abbia il primato, e che la sottomissione dell'intelletto, come fede contro l'intelletto, sia meritoria. Con un atteggiamento del genere si crede, e questa volta consapevolmente, contro l'intelletto e non al di sopra dell'intelletto. Tuttavia solo quando i contenuti di fede si esprimono in *giudizi affermativi* è possibile questo conflitto e, quindi, la sottomissione ad essi e la resistenza contro di essi. Il più delle volte si elude la situazione con raggiri escogitati dalla ragione. La fede cerca di non entrare in conflitto col sapere rigoroso e di farsi accettare dall'intelletto senza, per questo, perdere la sua oggettività. Infatti quell'autoannullamento dell'intelletto non è un atteggiamento interiormente consapevole di cui sia capace la gran massa degli uomini che generalmente vivono tra aggiustamenti e compromessi, senza cercare di portare le cose all'estremo. E a dire il vero, non c'è mai stata e 307 non c'è neppure oggi una realtà di fede religiosa sociologicamente potente in cui, di fatto, non si sia verificato il *sacrificio dell'intelletto*.

Ma per chi *filosofa* è una questione che riguarda esclusivamente il proprio essere quella di stabilire se *legarsi* in ogni caso al sapere *logicamente vincolante*. Ogni forma di *sacrificio dell'intelletto* è una distruzione della propria libertà e quindi della propria dignità. Chi filosofa non consente che si pongano limiti alla propria ricerca e alle proprie domande. Per lui non c'è nulla che lo possa intimorire al punto da indurlo a evitare di cercare e di vedere. Disprezza quel

modo di pensare che, per rispetto al mito, cerca di impedire una chiara delucidazione di ogni fatto empirico.

Questo legame di chi filosofa a tutto ciò che si può sapere esprime anche un'*autolimitazione del sapere logicamente vincolante* che, essendo fondamentale solo come chiarificazione della realtà empirica, si mantiene libero da illusioni e pone lungo il cammino quegli articoli contro cui noi urtiamo quando, nelle situazioni-limite, si manifesta la realtà. Il sapere logicamente vincolante non scopre mai l'essenza delle cose, il suo valore è relativo e particolare; se in sé è incrollabile, non offre però alcuna risposta alle domande della vita.

b) *I conflitti in rapporto all'autorità*. Mentre il conflitto tra fede e sapere logicamente vincolante può essere risolto, in conformità al suo senso, in una chiarezza spiritualmente disciplinata, il sapere che si costituisce come autocomprensione della fede rimane in quell'antinomia per cui la sua verità si presenta o come universalmente valida attraverso l'*autorità*, o in un'*indipendenza* originaria dove non è escluso il pericolo di un rifiuto nel caso non la si faccia propria.

La religione e la filosofia *sanno entrambe* che il loro contenuto di fede, attraverso la *tradizione*, si presenta alla coscienza in forma *oggettiva*. L'uomo, destato di volta in volta in una situazione creatasi storicamente, possiede, in ogni generazione, una nuova possibilità per il solo fatto di possedere già un proprio fondamento in una sostanza vitale tramandata. Al limite, se la situazione lo gettasse in quell'assenza di mondo che caratterizza ogni isolamento atomistico, egli dovrebbe esistere dalla nullità dell'esserci vitale del proprio intelletto; non sapendo che cosa propriamente cercare, vivrebbe in una disperazione dolorosissima, ma cieca; apprenderebbe confusamente cose tra loro disperate e, nell'impossibilità di resistere, si aggrapperebbe al vuoto del nulla. Vista dall'esterno, la tradizione non è che la *connessione storica* che dà di volta in volta l'impronta alle nuove generazioni mediante ciò con cui esse, a loro volta, continuano a lasciare l'impronta; vista invece dall'interno, la tradizione è ciò in cui la realtà dell'esistenza si sottrae alla considerazione oggettiva. La cristallizzazione della tradizione in un'*autorità* fissa è *inevitabile*, anzi è necessaria, sociologicamente per assicurare alla tradizione la continuità nel tempo, esistenzialmente perché, per ogni esserci che si ridesta, la tradizione è la prima forma di certezza dell'essere.

La religione e la filosofia, nonostante abbiano in comune la coscienza della storicità del vero contenuto dell'esistenza possibile come incondizionatezza della fede, entrano in conflitto con l'autorità.

L'*indipendenza* filosofica può realizzarsi solo nella tradizione garantita dall'autorità e in tensione con essa. Ma come la sottomissione all'autorità significherebbe, per essa, la perdita consapevole dell'esistenza e quindi anche della fede, così l'*indipendenza assoluta*, nel rifiuto della sostanza storica, significherebbe la perdita di ogni contenuto. Poiché l'autorità e l'*indipendenza* non sono membri coordinati di un tutto, ma tutto dipende da ciò che si impone come verità *in caso di conflitto*, e poiché chi ha deciso non può più vedere l'altro lato nella sua autenticità, la tensione tra filosofia e religione si spezza in una o nell'altra direzione. Chi è legato all'autorità ha l'impressione che chi ne è indipendente posseda una soggettività caotica, un'essenza equivoca che confonde se stessa con la divinità. Chi invece ne è indipendente ha l'impressione che chi resta legato all'autorità tradisca la libertà dell'uomo che è ancorato nella trascendenza.

Per distinguersi dalla sottomissione incondizionata all'autorità il filosofare la concepisce, da un punto di vista esterno, come sua massima alterità. *Nella fede nell'autorità* la filosofia, anche se è cosciente di equivocarne la realtà, non può vedere se non una *deviazione della storicità* nell'universale e nell'assurdo, da cui la filosofia potrebbe risorgere nella sua purezza, se io sapessi che, come storicità, non sono il risultato forzato di condizioni storiche, ma sono colui che esiste nell'*indipendenza* della scelta che prevede l'accettazione o il rifiuto. Il *modo* in cui si realizza la trasformazione dell'oggettività *decide* l'essenza della nuova esistenza che sorge. In un primo momento c'è senz'altro una sottomissione all'autorità, in quanto l'esistenza esiste solo attraverso ciò che riceve, ma poi c'è nell'esistenza un'*indipendenza* del se-stesso dovuta al fatto che per lei non è verità ciò che *vale* oggettivamente, ma ciò che è vero per *lei*, e in lei è ad un tempo oggettivo. 309

Il filosofare si sa storico nell'appropriazione storica, ma né il sapere *storico*, né la sottomissione all'*autorità* storicamente riconosciuta è storica o appropriazione storica.

Cercare di concepire la storicità dell'esistenza *storicamente* equivale a realizzarla. Ciò che è realizzato nella storicità non è una possibilità tra le altre (come lo è invece per la storia ciò che è semplice-

mente accaduto). L'esistenza è certamente tentata a considerare come verità unica e universalmente valida la propria incondizionatezza storica nella sua oggettività indipendente, ma questo fraintendimento rende immediatamente problematica anche la propria incondizionatezza. Se a questo punto si fissa come valida per *tutti* l'unica verità che s'è manifestata storicamente, questa appare al filosofare come un paradosso inaccettabile.

Sono poco convincenti le motivazioni che si adducono a favore della *sottomissione* all'autorità. Dire, infatti, che l'uomo è troppo debole per potersi fondare solo su se stesso, che l'autorità che gli indica la retta via è per lui una benedizione, che senza il forte appoggio dell'autorità l'uomo si dissolverebbe in una casuale soggettività, che è necessario che egli riconosca, attraverso la sottomissione, la coscienza della propria nullità, che la tradizione dell'autorità attraverso i millenni offre una garanzia della sua verità, significa addurre ragioni che negano la *libertà*. Se è vero, come sembra, che il filosofare conferisce dignità all'uomo, non bisogna dimenticare che questi, nella maggior parte dei casi, lo trascura; il filosofare infatti è presente come possibilità in tutti, ma come realtà in pochi. Se occorre riconoscere la bontà degli ordinamenti della chiesa per quegli uomini che sono privi di libertà, o carenti di volontà, c'è da dire che questa valutazione della situazione empirica, anche se è esatta e indicativa per una condotta politica, non coglie comunque la sostanza della realtà ecclesiastica.

Nessuna di queste motivazioni consente di riscontrare nell'autorità l'essenza della fede. Se le motivazioni fossero solo queste, l'autorità sarebbe la non-verità, non solo per chi filosofa, ma per l'uomo in genere. L'autorità sarebbe ingannevole se non avesse la propria origine nella religione, a cui il filosofare non è in grado di richiamarsi. Né il potere sociologico della chiesa, né il significato della religione come stimolo per il filosofare sarebbero possibili, se tutto ciò dovesse significare solo un'obbedienza a uno statuto sussistente. L'autorità parla a chi filosofa attraverso la *coscienza storica* che in essa si esprime. L'autorità sembra un alleato contro l'inconsistenza di una ragione che presume di partire dal nulla e che, in ultima analisi, non è che un'intelligenza vuota. L'autorità consente di sperimentare la verità dell'abbandono dell'esser-se-stesso davanti alla trascendenza, ma, al filosofare, essa appare solo come autorità *nel*

mondo, non come trascendenza. Proprio in questa prossimità c'è il vero nemico del filosofare.

Resta a questo punto da stabilire come ciò che è storico *sia originariamente presente*, e cioè se lo è in un rapporto di dipendenza nei confronti dell'oggettività che, nella sua autorevolezza, non è ulteriormente indagabile, o in un'appropriazione indipendente; se nascosto nell'oggettività che accompagna l'inavvertito dissolvimento del se-stesso che nel mondo ci tende la mano, o in questo esser-se-stesso che si afferma a proprio rischio. Filosofando, l'uomo cerca di render presente, a partire dalla propria origine, ciò che è storicamente, cerca di comprendere nella propria esperienza ciò che sceglie, di mettere in chiaro nel proprio modo di vedere ciò che decide e, quindi, di rifiutare l'autorità come *ultima* istanza.

Nella sua astrattezza questo punto di vista è solo formale, infatti, è senza contenuto e quindi anche senza possibilità. Io lo conquisto nel momento in cui me ne rendo chiaramente conto, anche se in esso già mi ci trovo perché il suo contenuto è costituito dalla sostanza storica da cui vivo già prima che vi ci rifletta sopra. A questo punto inizia solo la critica su ciò da cui sono prima ancora che avessi la possibilità di volerlo. Ora diventano minacciosi quei pericoli che consistono o nell'impoverimento che nasce dall'isolamento in una vuota indipendenza e che poi si traduce nell'assolutizzazione della mia particolarità come nuda immediatezza dell'esserci presente, o nella rinuncia all'indipendenza mediante la facile sottomissione al contenuto autoritario ricevuto così com'è.

Ma l'esistenza è originaria solo quando è storica, ed è storica solo quando è originaria.

Per non cadere nell'assenza di terreno, l'uomo che si desta filosoficamente come esistenza possibile *confida nella tradizione*, finché non incontra una contraddizione che lo annulla; *ubbidisce* all'autorità là dove non è possibile o non è necessaria una verifica o una decisione, e rifiuta l'opposizione contro quanto è stato ricevuto se nasce solo dal fatto che è stato ricevuto. *Anche* il suo se-stesso *tende* ³¹¹ *all'autorità* quando non riesce a chiarirsi partendo dalla propria particolarità. Prova rispetto davanti alla tradizione e devozione per quelle personalità che gli hanno consentito di giungere a se-stesso. La propria decisione, la cui possibilità non è mai in questione quando s'è raggiunto il punto di vista dell'indipendenza, coglie l'esistenza solo quando, nella concretezza della situazione, esige respon-

sabilità per il suo se-stesso. A differenza della negazione puramente razionale e sofisticata, che parte da un se-stesso vuoto che ha solo la parvenza dell'indipendenza, l'atteggiamento negativo nei confronti della tradizione, dove è necessario, assume, per chi è veramente se-stesso, il significato di un *superamento*. Egli non rifiuta alcun legame a cuor leggero, perché vuol essere fedele nel recepire e nel non-dimenticare. Chi è giunto ad esser cosciente della piena indipendenza la arrischia con una decisione serena e non con un cieco giubilo, perché ha un senso altissimo della tradizione e dell'autorità, di cui s'è ripromesso di conservarne il massimo possibile.

4. Quadro riassuntivo delle direzioni della lotta. Nel filosofare si registrano tre tipi di lotta contro la religione in cui l'avversario non deve essere annientato, ma riconosciuto; si combatte contro l'azione *specificatamente* religiosa, contro l'oggettività *fissata*, contro la storicità *estranea*.

a) La lotta contro l'azione religiosa è sempre una lotta interiore. Io non posso pregare, o perché non posso accettare il senso reale della preghiera per quel tanto che è magia, o perché la considero un'illusione, o perché mi manca ciò senza cui pregare sarebbe un inganno, o perché non posso chiamare preghiera la contemplazione della coscienza assoluta nel suo slancio universale e onnipenetrante, senza alcuna specificità, alcun atteggiamento, alcuna localizzazione temporale, alcuna forma intenzionalmente ripetibile. Con tutto ciò la preghiera è una realtà possibile, della cui mancanza non ne vado fiero, ma ne sono dolorosamente consapevole.

b) La lotta contro l'oggettività *fissata* vorrebbe essere una lotta interiore. In effetti è inevitabile per liberarmi da ciò che non è stato penetrato, per rendere possibile il proprio destino, e come presupposto per un'autentica appropriazione. Ma so che senza il rigore dell'oggettività non è possibile alcuna tradizione, e senza tradizione alcuna libertà. So che l'oggettività della religione, che è poi la realtà del suo esserci nel mondo, è l'unica tradizione che assicura all'uomo il riferimento trascendente. Se questa tradizione fosse abbandonata, naufragherebbe immediatamente anche la filosofia. Dal momento che anche come filosofo ho il mio fondamento religioso in cui sono nato e in cui mi sono ridestato alla coscienza, ora, animato dall'evidenza del contenuto, non posso negarlo razionalmente senza cadere nell'assenza di terreno. Come filosofo voglio evitare di dissolvermi

nel nulla, e quindi preferisco, per esprimermi in un linguaggio d'altri tempi, essere eretico nella chiesa o protestante per essenza; non ho bisogno di giungere alla rottura, ma posso limitare le reali relazioni della mia persona con la realtà ecclesiastica a un minimo di realtà sociologica: non voglio lasciare la nuova generazione senza ciò che mi diede un fondamento insostituibile, né voglio perdere il rispetto per la tradizione.

Non posso rifiutare la chiesa in cui nacqui, perché senza di essa non sarei giunto al contenuto della mia libertà. Se non fossi nato in nessuna chiesa, il rifiuto non potrebbe significare che, in generale, non devono esserci chiese nel mondo perché, sia pure in modo indiretto, ad esse devo ancora ciò che sostanzialmente posso essere. Ma la chiesa dei teologi che mi escluderebbe non è la chiesa che custodisce una verità, ma un'aberrazione tra vuote fissazioni dogmatiche.

c) La lotta contro la *storicità estranea* nasce dal fatto che non c'è un'unica tradizione religiosa, né un'unica verità universale, ma diversi cammini da seguire che si escludono per le loro origini eterogenee. C'è qualcosa, l'Uno remoto e assolutamente inaccessibile, che mi costringe a cercare la comunicazione proprio con ciò che v'è di più estraneo, non per conciliare tutto, ma perché tutto s'accenda e si possa così giungere alla decisione della verità di se stessi, nella lotta per il muto riconoscimento che non significa unificazione. Partendo da questa esperienza non posso rifiutare la storicità che mi è estranea, anche se essa non può diventare la mia, non perché io la rifiuto, ma perché non può esserlo. Quindi l'affermo e desidero che il suo esserci si realizzi nel mondo anche per me.

5. *Filosofia e teologia*. L'opposizione tra indipendenza e autorità giunge alla sua massima tensione nel pensiero della filosofia e della teologia.

Poiché entrambe, nel loro contenuto essenziale, non possono affermare alcun sapere apodittico come esplicitazione di una fede, nell'ambito della certezza rigorosamente vincolante si trovano sempre in uno stato d'inferiorità. Sarebbe per esse catastrofico voler dimostrare la loro verità, perché dove c'è la prova c'è anche la controprova; c'è infatti conoscenza apodittica solo del particolare, per cui se si ricorre a proposizioni per esprimere la verità autentica come accertamento dell'essere, allora, sul terreno della conoscenza apodittica, le proposizioni opposte possono avere la stessa validità. Non

c'è quindi apologetica che possa aiutare la fede; i suoi argomenti possono solo mostrare i limiti e le difficoltà del sapere non creduto, quando, nella sua assolutizzazione dogmatica, si pone come negazione della fede. L'apologetica, quindi, non conduce ad una fede storicamente determinata, ma piuttosto ad una crisi da cui può nascere una fede. In questa crisi c'è una duplice possibilità: o quella di gettarsi nelle braccia dell'autorità che offre il prete come salvezza, o quella di far correre all'esserci il suo rischio.

Seguendo la via indicata dal prete si incontra, se si vuole, la teologia, seguendo la via dell'indipendenza si incontra la filosofia che non è altro che il colloquio con quanti hanno tentato questa via, non per sottomettersi al suo sapere, ma per metterlo alla prova. I filosofi non possono essere né autorità, né servi di qualcosa, ma solo compagni di viaggio. Mentre la teologia pensa *in relazione all'autorità* che si oggettiva nella figura di una chiesa, la filosofia pensa senza riserve; tutto può essere messo in questione e qualsiasi tentativo può essere osato. La teologia si lega a una determinata forma storica di comunità religiosa, i cui documenti, ritenuti sacri, valgono come rivelazioni; essa è origine della propria costruzione. La filosofia, invece, non dispone di alcuna figura sociologica, tra gli uomini come individui instaura quell'unico legame che è essenzialmente comunicazione, e non tenta di nascondersi dietro il paravento di una società che si impone con violenza, che non consente di porre nulla in questione, e che può sostenersi solo attraverso ideali di carattere autoritario.

La teologia può perdere la propria origine quando si presenta come filosofia e quando, nella propria considerazione, riduce la chiesa e la sua autorità a struttura esteriore e quindi a qualcosa di inessenziale. A sua volta la filosofia può tradire se stessa assumendo strutture scolastiche che possono far nascere confuse autorità e produrre qualcosa di analogo a sette rigide e inefficaci.

A prescindere dalla loro differenza essenziale, teologia e filosofia sono affini. Entrambe cercano di chiarire l'origine o di accertare una fede in termini razionali. Storicamente sono quindi in una *reciproca relazione di dare e avere*, oltre che in una continua lotta. Hanno la massima cura di non essere reciprocamente debitorici. Tra di esse ci sono questi rapporti:

a) La filosofia cresce di fatto *sul terreno di una sostanza religiosa di cui, nello stesso tempo, ne combatte la manifestazione for-*

mulata. Così s'è pensato nella filosofia greca da Senofane a Platone e ad Aristotele, così in quella tedesca con Hegel e Schelling. Da questo punto di vista la filosofia è *religione secolarizzata* che si estingue in un pensiero vuoto quando si consuma il contenuto tramandato da cui sussiste; questo contenuto è il terreno storico comune della teologia e della filosofia.

b) Per contro, *la teologia si appropria*, nella maggior misura possibile, *dei concetti creati dai filosofi*. La dogmatica cristiana si costituì grazie alla filosofia greca, la teologia protestante del XIX secolo grazie alla filosofia dell'idealismo tedesco. L'assunzione della filosofia da parte della teologia allontana quest'ultima dalla propria origine, la rende fragile e spesso insincera.

c) Ma c'è pure *una teologia originaria e creatrice come anche una filosofia*. Nonostante l'evidente influsso di forme e concetti provenienti da altra fonte, questo carattere originario è visibile nella teologia di Agostino e di Lutero, e, per la filosofia, nei filosofi greci, in Bruno, in Spinoza e in Kant. Nell'ambito filosofico c'è una sostanza propria che può trasmettersi solo da individuo a individuo. Questa origine filosofica è, per la teologia, inaccettabile e improporzionabile. Solo quando è spogliata e privata della sua forza, allora la teologia la ammette nel proprio sistema, sia pure in forma subordinata e relativamente giustificata. Ma è abissale l'odio che essa nutre per tutto ciò che non riesce a determinare e che, dalla sua alterità, la problematizza in termini radicali. Se potesse l'annienterebbe. Bruno fu bruciato. Spinoza espulso dalla Sinagoga e poi, per secoli, ritenuto ateo e dimenticato. Nessun filosofo tedesco fu tanto vituperato dei teologi quanto Kant. Fu l'indipendenza a renderli insopportabili ai teologi, la stessa indipendenza che li rese eroi della vita filosofica. L'origine teologica fu meno contrastata dai filosofi di quanto non lo fu la teologia derivata. Ovviamente, per una vita assolutamente filosofica, detta origine non è accettabile, tuttavia non solo è rispettata, ma rimane un problema. Il tentativo della filosofia di appropriarsi del contenuto della teologia, eliminando l'autorità, 315 ma conservandone la storicità, allo scopo di creare una religione filosofica, deve essere rifiutato tanto dalla teologia quanto dal filosofare che custodisce chiaramente le differenze e la verace manifestazione della lotta inevitabile nel nostro esserci. A questo punto è necessario decidersi per l'autorità o per la libertà, ma senza un compromesso che annienti l'essenza di entrambe.

6. Incondizionatezza di religione e filosofia rispetto alla molteplicità delle sfere autonome. Nel differenziarsi, il filosofare diventa consapevole del proprio conflitto con la religione che ha la sua radice nella fede. La religione, infatti, come del resto il filosofare, è una fede di cui non è possibile appropriarsene se non partecipandovi. Entrambe rinviano alla loro origine propria ed entrano nella molteplicità delle sfere dello spirito come in un corpo in cui si manifestano. La realtà delle sfere spirituali, infatti, non sussiste per se stessa, ma per la fede che è filosofica o religiosa. Religione e filosofia sono per sé universali, esistono solo per se stesse, e ogni altra realtà è da esse animata. Essendo tra loro in conflitto, nessuna di esse è tutto. Nella fede c'è la stessa lacerazione che si riscontra nell'esistenza che urta nell'esserci ogni volta che tenta di giungere all'essere stesso. Da entrambe le parti si sono fatti tentativi per subordinare l'una all'altra. La religione tradusse la filosofia in sua vassalla, si comportò come se la includesse, come se marciasse con essa, però limitandola e completandola. La filosofia degradò la religione a forma di fede per le masse, a rappresentazione sensibile di se stessa per una coscienza primitiva, a potere sociologico da cui difendersi come da una resistenza, da un'opposizione o da una seduzione. Ma per un'onesta coscienza non fu mai possibile fissare definitivamente queste subordinazioni relativizzanti.

L'*incondizionatezza* della fede è presente in entrambe, ma *non* come *autonomia* di una sfera spirituale. Anche se la filosofia possiede solo una propria tenue oggettività e la religione una ricca nelle sue opere, entrambe, con la propria oggettività, rientrano immediatamente nelle sfere dello spirito come negli ambiti della loro manifestazione. Sia l'una che l'altra ne hanno bisogno, così come hanno bisogno dell'esplicazione razionale, della forma del dovere, della figura per l'arte, della realizzazione nella comunità. I tentativi
 316 di distinguere in questo modo la filosofia della religione non fanno riferimento alle loro caratteristiche che, per la religione, sono definite dal culto, dalla preghiera, dalla rivelazione, dall'autorità, dall'obbedienza, dalla chiesa, dal dogma, e dalla teologia e, per la filosofia, dall'indipendenza, dall'esistenza che il singolo attua a proprio rischio, e dalla libertà del se-stesso. La rivelazione della verità religiosa e la ricerca problematica del filosofare si incontrano in tutte le sfere come modi del proprio accertamento, come avversari che co-

municano e che si combattono solo dall'origine, esse sono spesso in accordo semplicemente nelle leggi che sono proprie di queste sfere. Ciò da cui tutte le sfere traggono la loro autonomia può essere a sua volta una sfera.

Nella *storia della religione e della filosofia* il materiale esterno è costituito dall'oggettività che, nell'indagine, è appresa da punti di vista psicologici, logici, sociologici, anche se non è qui la sua essenza. Questa storia diventa un caos di illusioni, di errori e di inconsapevoli capovolgimenti di impulsi, per cui ciò che ne è estraneo, come la religione e la filosofia, e che non può essere delimitato in sfere precise, per una coscienza scientifica rimane subordinato a un ordinamento che lo sottrae costantemente alla conoscenza. Solo chiarendo ciò che si può conoscere oggettivamente si può anche scoprire ciò che, *al di là* di ogni oggettività, è accessibile all'appropriazione esistenziale come religione e filosofia.

Se ciò nonostante la religione e la filosofia diventano a loro volta specifiche *sfere* spirituali con un'oggettività propria, allora *decadono*, perché, se sono veramente differenti, non possono risolversi in una sfera; non concependosi l'un l'altra come una realtà conoscibile, e ponendosi originariamente al di là di tutto, determinano in se stesse una frattura. La scissione di ogni origine in fede religiosa e filosofica, e poi di nuovo da entrambe le parti nella molteplicità della fede, costituisce la nostra situazione nell'esserci. Anche se non si può vedere la divinità, tuttavia l'ultima realtà non è costituita dall'uomo in generale, come lo si può conoscere in un'antropologia universale in cui ogni possibilità ha il suo posto, ma dalla coappartenenza e dalla contrapposizione delle origini della fede nelle sue realizzazioni.

Quando la religione devia in sfere spirituali e, invece dell'incondizionatezza, offre universale validità, diventa per la filosofia un appello.

Se la scelta fosse tra Dio e un uomo, sarebbe impossibile non scegliere Dio. Ma poiché Dio non lo posso incontrare né come un oggetto tra le cose, né come un uomo, né come una sfera dell'esserci 317 accanto ad altre, è impossibile che una scelta del genere abbia senso e possa presentarsi, al massimo la si può immaginare solo nell'ambito coercitivo di quelle religioni che conferiscono a Dio una forma determinata con una propria oggettività. Il pensiero religioso che vuol tutto fissare cade in un'alternativa inaccettabile quando ritiene che Gesù pretenda che si debba abbandonare il padre e la madre,

la moglie e i figli, i legami con il proprio popolo e con la propria professione per seguire lui che è la verità e la vita. Se c'è da scegliere tra le relazioni umane più profonde e Gesù, è perché Gesù non è solo uomo, ma uomo e Dio nello stesso tempo, perché non è unico come esistenza, nel senso dell'unicità di ogni possibile esistenza, ma lo è nel senso dell'unica vera esistenza, infatti è figlio di Dio, rispetto al quale gli uomini non sono neppure possibile esistenza. Il fatto che Kierkegaard concepì l'uomo come esistenza, come mai nessuno prima di lui, senza peraltro rinunciare a credere in Gesù uomo-Dio, lo si spiega con la violenza della sua fede che fece di Gesù l'assurdo e il paradosso, mentre, per il resto, Kierkegaard abbandonò di fatto il cristianesimo e la chiesa.

Quando, ai tempi della conquista franca, a un capo frisio, che prima di ricevere il battesimo aveva chiesto se così avrebbe incontrato suo padre e i suoi antenati in paradiso, risposero di no, perché come pagani essi non potevano che essere all'inferno, egli, retrocedendo, replicò: « io voglio essere dove sono i miei padri ». Questa risposta esprime una scelta esistenziale e un atteggiamento filosofico originario che si realizza nel mondo in determinati e insostituibili rapporti di fedeltà che, in caso di conflitto non si subordinano a specifiche oggettività religiose stabilite dagli uomini. Non si tratta di separarsi da Dio, ma piuttosto di dirigersi verso la divinità, percorrendo quell'unica via possibile che è quella di esistere veramente nella propria storicità.

Da questo punto di vista la filosofia si differenzia dalla religione per allontanarsi di nuovo da essa. Dove la religione è vera nella sua incondizionatezza storica, la filosofia è solidale con essa e la riconosce nella sua verità anche se non la può condividere; ma dove la religione assume una consistenza oggettiva e si traduce in qualcosa d'empirico nel mondo, ponendosi come una cosa tra le altre, come una sfera spirituale accanto ad altre, allora cessa di essere verità per la filosofia e viene da questa evitata. La religione o la filosofia coinvolgono l'uomo nella sua totalità, perché, senza essere a loro volta sfere specifiche, penetrano tutte le sfere del suo esserci.

318 *Filosofia e scienza.*

Se si chiama scienza non solo il sapere logicamente vincolante nel mondo, ma anche la forma razionale di una comunicazione meto-

dica, allora anche la filosofia, che esige questa forma, può essere chiamata scientifica, non solo perché le scienze sono per essa il cammino verso se stessa, ma perché essa adotta queste forme metodiche di pensiero e di partecipazione anche quando, con esse, non si giunge ad alcuna conoscenza utilizzabile o valida nel mondo.

Innanzitutto resta fermo che la filosofia non è scienza, ma ne guadagna in chiarezza *distinguendosi*; essa è infatti qualcosa di più e qualcosa di meno della scienza. In secondo luogo è *volontà originaria di sapere* che ha nel sapere scientifico una delle direzioni in cui si realizza. In terzo luogo, *nella lotta* per il sapere, sta con la scienza contro la falsa scienza.

1. L'autodifferenziarsi della filosofia dalla scienza. Ogni scienza ha un oggetto. Se la filosofia si presenta come scienza non può legittimarsi attraverso *alcun oggetto*.

La filosofia definisce suo oggetto « la totalità ». Ma se si sviluppa come scienza rigorosa della totalità, allora, come ogni altra attività teoretica, nelle sue indagini è separata dal proprio oggetto che conosce a distanza. Questo modo di conoscere, senz'altro significativo per la visione delle cose nell'orientazione nel mondo, non lo è per la filosofia. È infatti impossibile giungere in questo modo a comprendere la totalità che, non appena la nomino, si sottrae come oggetto. La filosofia teoretica, come scienza pura, va alla ricerca di un punto fisso su cui fondare la costruzione oggettiva della sua presunta conoscenza; essa vorrebbe conoscere oggettivamente ciò da cui tutto dipende come da un principio, si chiami esso materia, io, spirito, Dio. Ma qualunque cosa essa pensi, su questo cammino non ha davanti agli occhi se non costruzioni relative a qualcosa di particolare nel mondo.

Differenziandosi dalla scienza, il filosofare si rende conto di non disporre di un oggetto come ne dispongono le scienze che si estinguono quando non hanno più alcun oggetto. L'oggetto della filosofia sarebbe, invece della totalità come oggetto, il fondamento di tutta l'oggettività e di « ogni oggetto » che potesse essere riferito a questo fondamento. Paragonato alla scienza, il pensiero filosofico rimane ³¹⁹ come sospeso in aria. Dare alla filosofia un oggetto in senso diverso, ma equivalente, significa applicare ad essa impropriamente la forma della conoscenza scientifica.

Ma senza oggetto il filosofare non può fare un passo. Anche se non c'è un oggetto che sia specificatamente suo, esso si muove tra tutti gli oggetti senza pensarli unicamente come tali. Gli oggetti si trasformano nel filosofare che in essi li trascende. A differenza di quanto accade nelle singole conoscenze metodiche della scienza, nel filosofare l'oggetto non è costruito per essere trasformato, ma si fa trasparente come fenomeno; invece di essere oggetto di conoscenza si fa linguaggio. Quando penso l'oggetto faccio scienza, quando, invece, nell'oggetto dirigo lo sguardo all'essere, allora filosofo.

Se identifico la scienza con la conoscenza apodittica, allora la filosofia è qualcosa di meno della scienza e se ne *differenzia* perché non pretende di conferire a ciò le è essenziale una validità apodittica. Essa ritiene di cogliere la verità incondizionata e, per questo aspetto, è qualcosa di più della scienza. Il filosofare è infatti quel pensare che, nel possesso della conoscenza logicamente vincolante, si accerta della conoscenza non-vincolante che è poi l'esplicazione della fede. Senza la base della conoscenza scientifica, che peraltro non contesta, la filosofia non giungerebbe alla propria verità.

I pensieri filosofici sono logicamente vincolanti solo negativamente, non essendolo positivamente, queste conoscenze negative avviano al trascendere e, in ciò, è la loro essenza propriamente filosofica.

Positivamente, la filosofia enuncia pensieri che hanno solo il carattere della possibilità, e la cui positività è nel loro proporsi come liberazione, appello, evocazione. In sé essa è equivoca, e quindi necessariamente fraintendibile. Nata dalla libertà come espressione dell'incondizionato può essere intesa solo partendo dalla libertà, per questo non può dire ciò che pensa nella forma diretta di cui dispone. Non essendo mai realmente scienza, a differenza della scienza, non è mai, neppure di fatto, universalmente riconosciuta. Pertanto, quando pretende di presentarsi nelle vesti, per essa impossibili, della scienza valida ed esistenzialmente non obbligante, la filosofia va in rovina da sola.

La differenza tra la filosofia e la scienza è decisiva nel *modo di realizzare la comunicazione*. I risultati e i metodi scientifici si ³²⁰trasmettono da uno all'altro nell'ambito e per mezzo della coscienza in generale. Nel filosofare questo tipo di coscienza è solo un mezzo che non è a disposizione di chiunque per qualsiasi genere di comunicazione, ma solo di *un singolo individuo che con un altro individuo*

entra in quel rapporto di comunicazione che è obbligante perché storica. La filosofia nella sua espressione verbalizzata è il mezzo di comunicazione per possibili individui tra loro sconosciuti.

L'indagine scientifica e il filosofare sono dunque essenzialmente diversi anche nella *discussione*. La discussione scientifica è impersonale e riguarda un oggetto particolare e determinato pensato sempre nella sua identità. Ci sono ragioni e dati di fatto, rapporti ed esperienze che, dedotti, valgono finché vale la decisione oggettivamente vincolante. Nel filosofare la discussione scientifica fa da terreno e da ambito in cui, però, si pensa qualcos'altro. Il linguaggio filosofico non si esaurisce nel contenuto oggettivamente espresso.

Il filosofare *non* è *separato* da ciò che nel suo oggetto propriamente si coglie. Mentre nelle scienze la conoscenza della cosa non si identifica con la cosa conosciuta, la conoscenza di un processo chimico non è a sua volta un processo chimico, nel filosofare il se-stesso è per forza presente nell'oggetto. La possibilità di discussione nel filosofare è quindi relativa, perché avviene in una comunicazione che, oltre che a percorrere la via che passa attraverso le cose, è, per il suo stesso senso, specificatamente personale. Nella misura in cui il filosofare cerca di attenersi rigorosamente all'oggettività, non è più filosofare. Il criterio di lasciare che le cose si facciano valere da sé, se per la scienza può essere possibile, sensato e fecondo, per la filosofia è un'illusione ingannevole. Chi nel filosofare è solo alla ricerca di fondazioni e non mette mai in gioco se stesso cade nella sofistica, che è la vendetta del mero intelletto per il tradimento del filosofare. Come nella scienza la conoscenza va progressivamente riducendosi quando l'intuizione si perde nel vuoto scambio delle forme logiche e negli innumerevoli dati di fatto empirici, così avviene nel filosofare quando nessuna esistenza possibile può più parlare o può concedere che le si rivolga la parola.

Ma se la filosofia, nel differenziarsi dalla scienza, la *suppone* come propria *condizione* e l'accoglie come *forma metodica* per la propria comunicazione, allora si può senz'altro dire che la filosofia è una *visione scientifica del mondo* nella *forma* dell'articolazione del pensiero, non, ovviamente, nel senso di una visione del mondo *dimostrata* dalla scienza. La filosofia si differenzia dalla scienza, non per affidarsi a dei sogni, ma per tenerla veramente in sé. Non è un caso che quasi tutti i grandi filosofi sono stati maestri in una determinata scienza. Le scienze servono alla filosofia, non la filosofia

alle scienze, perché, come senso di tutto lo scibile, la filosofia è in sé qualcosa di più della scienza. Il fine delle scienze particolari che orientano nel mondo è la conoscenza del proprio oggetto, il fine del filosofare è l'autocomprensione dell'esistenza che, nella sua singolarità, si manifesta nell'esserci del mondo.

A questo punto resta da chiedersi che cos'è la filosofia in questo suo autodifferenziarsi, se è vero che non può essere né l'annuncio diretto della verità essenziale nella sua oggettività e unicità, né l'esame dei possibili punti di vista e delle forme della visione del mondo da proporre all'intelletto per una scelta; nel primo caso, infatti, la filosofia si tradurrebbe in un messaggio di salvezza, nel secondo in scienza.

Il carattere obbligante della filosofia deve apparire come un'*esigenza*. Se parla in proposizioni che dicono ciò che, secondo essa, è o deve essere, allora è *filosofia profetica*. Se progetta possibilità, non come proposte da scegliere, ma come possibilità incondizionate, e per essa vere, che riguardano, oltre a se stessi, anche chi le ascolta, allora è *filosofia che ridesta*. Alla coscienza ingenua si presenta innanzitutto l'aspetto profetico, alla coscienza critica l'aspetto evocante che, nel suo richiamo, contiene sempre un abbozzo profetico. Nel filosofare, infatti, la libertà si rivolge alla libertà che, dalla propria incondizionatezza, vuole legarsi all'altro che trova solo se l'altro, nel farsi incontro, parte dall'originarietà del proprio se-stesso, e non dall'oggettività del mio dire. Chi filosofa ha senz'altro l'impulso di far pressione parlando e di dirigersi impetuosamente verso l'altro, ma fallisce lo scopo quando l'altro lo segue. Trattenersi a pensare *nelle oggettività come possibilità* è la condizione perché l'altro cresca nell'incontro finché, nella concretezza della situazione storica, la parola filosofica, come espressione della decisione, vincoli il se-stesso al se-stesso. Il pensiero filosofico, che si manifesta nello svolgimento delle opere, non vuole sottomissione o imitazione, ma vuol semplicemente ridestare a questa possibilità.

2. Polarità del filosofare nel movimento della volontà di sapere. Se filosofare è originaria volontà di sapere, sembra che ad esso debba competere la forma di una scienza. Ma mentre nelle scienze il sapere è determinato dalla specificità dei metodi e dei risultati, la filosofia, se la si vuol comprendere nel suo

manifestarsi come volontà di sapere, la si può definire solo indeterminatamente e per contrapposizioni. Essa è alla ricerca dell'*incondizionato*, ossia dell'essere autentico, ma non può coglierlo se non nel *particolare* che è l'unico ambito della sua esperienza. Si volge al sapere come *posse* per superare, con domande *radicali*, ogni possesso raggiunto. Si volge all'*oggettività* degli oggetti, ma è priva di senso senza la realtà dell'*esistenza* a cui ogni oggettività, nell'ambito dell'esserci, conduce. Se si tenta di definire la filosofia mediante l'accertamento di un aspetto di tali contrapposizioni, nell'unilateralità che si verrebbe a creare, essa diverrebbe dogmatica, e come tale si estinguerebbe, perché la sua verità è custodita nella tensione dinamica che esiste tra queste *polarità*.

a) *Il particolare e il tutto*. La conoscenza esatta è il sapere e il potere che si raggiunge in un ambito particolare dell'orientazione nel mondo. Ma ciò che si può conoscere non ha limiti e la filosofia non è la conoscenza della totalità; già dal suo inizio essa si oppone al sapere enciclopedico. La filosofia è solo volontà di sapere che non si rivolge ad alcun ambito particolare, ma alla totalità, cioè non all'infinita molteplicità degli enti, ma all'essere in sé, non alla dispersione della molteplicità, ma all'origine. Tuttavia, nonostante si rivolga alla totalità, la filosofia, come sapere, si realizza di volta in volta solo nel particolare, e mai come una scienza presente in tutte le scienze. Ogni oggettività particolare è trattata, primo o poi, da qualche scienza particolare; non c'è oggetto che non sia singolare e particolare. La totalità è presente come idea nell'impulso filosofico delle singole scienze e nel complesso delle scienze. Il dominio del sapere come sapere totale è impossibile nell'ambito indefinito delle conoscenze e dei metodi scientifici, ma è possibile il dominio del sapere come funzione del pensiero che accompagna ogni essenziale prospettiva, ogni comprensione dei principi e quella formazione che consente, in ogni caso particolare, di conquistare e di intendere quanto, fino a quel momento, è conosciuto. Dal punto di vista filosofico la totalità è presente nella volontà di percorrere illimitatamente tutte le possibili vie che orientano nel mondo e nella disposizione a seguirle in ogni ambito particolare, senza pensare esclusivamente ai risultati.

Quando, partendo dall'origine della volontà di sapere, il filosofare giunge ad una conoscenza particolare, allora, in sostituzione, subentra quella scienza che si evidenzia per il suo stretto rapporto

323 con la filosofia da cui ha ricevuto il proprio impulso; così nacquero, ad esempio, la teologia, la matematica, le scienze matematiche della natura, la filosofia, la storia, la psicologia e la sociologia. È ovvio che le conoscenze oggettivamente valide sono sempre e solo quelle raggiunte nelle scienze particolari, ma queste, per il solo fatto d'esser nate da un impulso della filosofia, mantengono per questa una rilevanza che le pone al di sopra di un qualsiasi sapere particolare.

b) *Possesso del sapere e tensione verso il sapere.* La filosofia si volge contro quel suo presunto possesso costituito da un insegnamento che genera una scolastica filosofica il cui intento è di abbracciare enciclopedicamente tutto il sapere e di presentarsi come un particolare sapere filosofico. Il suo stesso nome indica che è una *tensione*, non un possesso. Come filosofo, l'uomo conosce il suo non-sapere e tende al sapere.

Ma mentre questa tensione è impossibile se già non si è entrati in contatto col sapere e se di volta in volta non ci si è già procurati una chiarezza concettuale, poi *divenuta* possesso, il definitivo possesso del sapere annullerebbe la tensione. Per questo Kant diceva che non si può imparare la filosofia, ma solo a filosofare. Sia la filosofia come dottrina, sia la negazione della possibilità della filosofia sono prive di un autentico sapere. Quella costruzione concettuale, che non ha altro valore se non quello artificiale che ad essa conferisce una scuola, non va oltre la propria negazione.

La filosofia che non sa, e tuttavia si muove verso il sapere, è caratterizzata da quella tensione per cui, nel dirigersi verso la totalità, tende ai limiti del sapere. Dove incontra un limite non si arresta, ma trova la domanda che la rispinge oltre. Afferra alle radici tutto ciò che si presenta come essere, e si definisce radicale. C'è in essa qualcosa che rimette tutto in questione e che rende ogni possesso insicuro. Per cogliere l'essere, la sua ricerca va al di là di ogni essere. Così facendo sa di esprimere un'antinomia, quella di voler comprendere l'impossibile e di non volervi rinunciare.

Quest'originaria volontà di sapere propria della filosofia cerca, sulla via della conoscenza del particolare, la chiarezza della coscienza che culmina nell'autocoscienza. Il filosofo non vuol limitarsi a vivere, ma vuol vivere con coscienza; per lui è essere autentico non ciò che conosce con la riflessione esteriore del mero intelletto, ma ciò di cui diviene consapevole in quelle specifiche chiarificazioni che sono il risultato possibile del filosofare quotidiano. Si tratta di qual-

cosa che non si può comunicare come si comunica la conoscenza delle cose, ma che solo l'annuncio può ridestare in chi ne è preparato. È filosofico partire dall'oscurità del mero istinto per ritrovarsi nel sapere. Ma poiché il sapere come possesso appartiene alla divinità, il filosofo, non trovandosi mai in uno stato di chiarezza definitiva, tende ad affidarsi all'oscurità. La sua chiarezza, infatti, non nasce dal nulla, non si sostiene da sé; se così fosse non sarebbe dissimile dall'indifferente trasparenza dell'acqua. Per questa ragione nella ricerca del filosofare si realizza tanto l'autocomprensione, quanto la manifestazione di ciò che è veramente incomprensibile perché tale rimane. La peculiarità del sapere filosofico consiste, in definitiva, nel sapere di non-sapere.

c) *Sapere ed esistenza.* La scienza indaga l'esserci che è qualcosa di *indipendente dall'essere dell'indagatore*. Il filosofare chiede dell'essere di cui ho esperienza per il fatto *che anch'io sono*; anzi, come io sono, così posso sapere dell'essere. Il sapere filosofico dipende quindi dal mio essere di cui ne è l'autoaccertamento.

La filosofia non vuol dimenticare se stessa identificandosi col sapere che orienta nel mondo, come se nel filosofare si trattassero le stesse cose che si trattano nelle scienze, o si avesse a che fare con un oggetto del sapere che le scienze dimenticano. Se la filosofia crede di affrontare e risolvere problemi particolari, e quindi di fornire soluzioni, allora assume quella posizione che deriva dal collocarsi nella continuità di un'indagine, dal procedere al di là di quanto è stato tramandato nella prospettiva di giungere, in seguito, ai risultati attesi. Ma la verità della filosofia non è nello sforzo richiesto dal conseguimento di particolari risultati, ma nel processo di appropriazione delle possibilità dell'essere.

Se le scienze trovano il loro senso nel filosofare che dà impulso alla loro *ricerca*, esse servono da materiale alla filosofia, ma la totalità del loro contenuto non giunge ad esaurire l'essere. Certamente, già nell'orientazione scientifica nel mondo, io, come coscienza in generale, posso dire che sono ciò che so; che, come sapere, sono ciò in cui tutto si raccoglie, che l'essere è racchiuso in ciò che è saputo. Ma solo come esistenza possibile, cioè nella differenza qualitativa costituita dal filosofare, posso dire che ciò che so è la condizione attraverso cui mi accerto del mio essere.

Se si considera la scienza come l'unica modalità possibile per l'apprendimento della verità nella negazione di tutte le altre, allora

325 si *rifuta* il filosofare. Se invece si rinuncia alla scienza, ossia al mondo dell'universale validità apodittica, allora si cade nel vuoto e non si *può* filosofare. D'altra parte non è possibile una sintesi di scienza e filosofia, come se le due discipline potessero costituire un unico complesso capace di accogliere la totalità del sapere. La loro separazione e la loro tensione appartengono alla manifestazione del nostro esserci temporale, in cui possiamo trascendere solo quando, attraverso le scienze, conosciamo il mondo oltre il quale trascendiamo.

La filosofia non è una dottrina che dobbiamo seguire come dovrebbe fare un'azione tecnica nei confronti di una dottrina scientifica. L'accordo tra *pensiero e vita non significa subordinazione* dell'individuo concreto alla legge o al quadro dottrinale. Ciò che già non si pensa in funzione della vita non è pensato con sincerità. La filosofia è originariamente il pensiero quotidiano nella sua concretezza, è l'azione interiore del pensiero. Ciò che si pensa e si rappresenta in un'opera filosofica è caratterizzato o dall'unità in cui si radicano il pensiero e la vita, o dalla chiarificazione interiore del proprio se-stesso nell'attualità della sua presenza, allo scopo di ordinare e di riprodurre metodicamente quanto è possibile dire partendo da quell'unità o da quella chiarificazione. Poiché io solo sono soggetto pensante, e poiché il filosofare è quel pensare che si realizza nell'eserci, se in ciò l'esistenza possibile è compresa nella sua libertà come incondizionatezza, la filosofia, per quel tanto che è espressa, è per un momento dottrina, ma non come semplice comprensione oggettiva, ma come possibile traduzione nel se-stesso.

Sebbene non sia possibile filosofare senza l'impiego dell'ordine concettuale corrispondente, questo non costituisce l'essenza del pensiero filosofico, come accade per la conoscenza scientifica. Sia la concettualità dell'indagine, sia il balbettio di un linguaggio privo di concetti sono la fine del filosofare. Questo, infatti, come smarrisce la propria verità nella concettualità vuota che rimane pura terminologia, così naufraga nell'assoluta mancanza di chiarezza in un linguaggio privo di concetti.

Se la filosofia oltrepassa la scienza, senza essere a sua volta scienza, nel linguaggio tenta di presentarsi come un sapere. Ciò che s'ha da curare nel filosofare non è tanto la differenza tra *filosofia e scienza*, quanto la tensione tra *sapere ed esistenza*. Anche se il sapere raggiunge solo nelle scienze una figura chiara e uno sviluppo metodico, è comunque presente nel suo aspetto materiale e formale

in qualsiasi concretizzazione filosofica. Il *modo* con cui si realizza ³²⁶ questa presenza, e attraverso cui il sapere possiede quel *senso* e quella *dimensione obbligatoria* che per sé non possiede, caratterizza il filosofare in cui il sapere si trova in quella tensione che nasce dal dover contemperare l'aspetto contemplativo e l'aspetto attivo, dal momento che nessuno dei due sussiste senza l'altro.

Come sapere, la filosofia è *contemplazione*. I greci paragonano la vita a una festa dove alcuni giungono per mostrare la propria arte, altri per realizzare guadagni nei rapporti commerciali con i partecipanti alla festa, altri solo per contemplare. Con ciò essi non intesero il filosofare come una contemplazione gratuita, ma cercarono nella contemplazione del divino di rendersi simili a Dio. Per essi la filosofia non è solo sapere, ma anche *prassi*, studio della vera vita, difesa nei confronti della morte, perché filosofare significa imparare a morire.

Se si interpretasse la contrapposizione tra vita e sapere come contrapposizione tra un mero sapere contemplativo e un mero esistere attivo, allora, ognuno dei due aspetti, con la perdita dell'altro, perderebbe anche se-stesso. Se ci si *limita* al sapere, a quell'oggettività in cui non è più in gioco alcun se-stesso, allora si contempla una grandiosa immagine del mondo e si crede di sapere, mentre in realtà non ci si avvicina né all'altrui pensiero, né al proprio. Se però si *disprezza* il sapere, se lo si tratta con indifferenza per rifugiarsi nel sentimento, nell'istinto e nell'intuizione, allora cessa ogni forma di comunicazione che è essenziale alla ragione; infatti, quando si torna a razionalizzare questo atteggiamento, si crede, ostentando sfacciatamente le propria virtù, di fornire prove a favore della propria verità mediante la vita che si conduce e l'esperienza che si vanta. Le contrapposizioni, quando sono vissute come atteggiamenti psicologici, si richiamano reciprocamente, perché ciascuna di esse, presa per sé, è morta, o quanto meno produce solo noia, per cui si lascia tentare dal suo contrario.

Il filosofare si trova tra questi due poli che lo animano. La filosofia è quell'*avviarsi* nella scienza per rendersi conto della verità nella propria vita. Essa vuol indagare nel mondo e non può realizzare questa sua volontà di sapere senza scienza; il suo intento è di penetrare tutto con la luce della ragione, senza limiti di sorta. Ma la filosofia esige anche che ciò che è saputo sia anche interiorizzato nell'*esistenza*, non perché in essa si concluda nella più assoluta in-

327 differenza, ma perché si dischiuda il cammino che conduce alla vera coscienza dell'essere. Per non perdersi nel sapere oggettivo che non ha fine, o nel caos del sentimento occorre muoversi tra i due con l'esistenza che interviene come un terzo, e che, non essendo né oggettiva né soggettiva, resta da *chiarire* filosoficamente.

La chiarezza non può essere chiarezza di nulla. Un filosofo che procedesse come un matematico e che si immaginasse un oggetto particolare che fosse possibile trattare come si tratta un semplice oggetto intellettuale a cui non fosse connesso il destino della propria vita, si arresterebbe ad una chiarezza formale, senza poter giungere ad una vera chiarificazione. L'impulso verso la chiarezza è filosofico solo quando si dirige verso quel fondo ricco di contenuto, ma oscuro, che sta alla base della manifestazione dell'esistenza. Il filosofo preparato e aperto al suo destino è proteso verso il mondo, cerca di conoscerlo nel suo aspetto naturale e nell'ampiezza dell'oggettività storica, e di farne esperienza nella concretezza effettiva e storica del suo proprio esserci. La filosofia non può starsene da parte; potrebbe coltivarla unicamente per sé solo chi avesse risolto nella propria solitudine una vita e un mondo che si fosse conquistato.

Ma l'esistenza non è un dato di fatto che può essere chiarito nella sua compiutezza, ma è qualcosa da realizzare attraverso la chiarezza che via via si conquista. La filosofia non nasce solo dall'esserci e dalle scienze, ma, penetrandovi, vi produce la manifestazione dell'essere. Filosofando io mi trovo originariamente nelle stesse condizioni in cui si trovava il barone di Münchhausen che pretendeva di uscire dal pozzo tirandosi per i capelli.

Una filosofia *dogmatica* che si offre solo come sapere è quindi essenzialmente diversa dalla filosofia della *libertà* che *nel* sapere prende quota e si eleva. Là si realizza un legame a un enunciato contenutistico dell'essere, qui invece il legame alla decisione esistenziale. Là ci si appassiona alla lotta per la validità apodittica, alla accettazione della sua verità oggettiva, alle necessità della scuola e della sua espansione; qui si tratta di appassionarsi alla purezza dell'anima, all'apertura e alla comunicazione, all'amore per l'incondizionatezza storica. Nasce da qui, dalla reciproca chiarezza che si raggiunge nelle oggettività che, come tali, sono sempre problematiche e possibili, una tolleranza che cessa solo di fronte all'intolleranza della dogmatica, dietro cui si nasconde l'uomo e si interrompe, di fatto, la comunicazione. Nell'ambito dogmatico, la filosofia è

una totalità oggettiva e chiusa; in quello della libertà è il mezzo di comunicazione al servizio dell'esistenza. Nel primo caso la filosofia è una fede in un'oggettività di carattere generale; nel secondo un autopenetrarsi del singolo in rapporto alla sua trascendenza in un progresso infinito.

Il filosofare, dunque, non è né solo scienza, né solo esistenza, ³²⁸ ma chiarificazione metodica, pensabile scientificamente; il suo risultato è solo nella *trasposizione* nella coscienza esistenziale che rende possibile la chiarificazione stessa.

Come *scienziato* mi allontano dalla vita, colgo gli oggetti nella loro oggettività, vado alla ricerca di criteri e di verifiche universalmente valide, la *vita* è qualcosa di privato in cui assumo un altro atteggiamento rispetto a quello che adotto nella ricerca. Come *filosofo* recupero l'una e l'altra cosa. Nel rapporto con me, in quanto esistenza possibile, penso partendo da questa mia vita dove verifico la verità e l'illusione di quanto in essa vado pensando; ne consegua che non posso più separare la mia vita dal mio pensiero, considerando la prima privata e il secondo oggettivo, perché una cosa si risolve nell'altra; se non filosofo quotidianamente nel mio esserci, non filosofo in generale. La filosofia è un fattore della vita che, come manifestazione dell'esistenza, si crea nel sapere, e nel sapere tende a superarsi; la sua chiarificazione, tuttavia, non avviene sulla base di un semplice riferimento alla vita, ma attraverso se stessa. Il pensiero filosofico è vita, così come la vita esiste solo come vita pensante.

3. La lotta della filosofia per la scienza. Filosofia e scienza devono separarsi per meglio rendersi conto del loro legame. Come totalità delle scienze esse costituiscono un complesso poco chiaro. Chiaro è invece quel complesso che la filosofia o la scienza realizzano quando, ciascuna, nella chiarificazione del proprio senso, si rende conto di non poter prescindere dall'altra.

Se il *filosofare* è quel voler sapere che per un momento si realizza anche nell'ambito scientifico, per poi ritornare immediatamente alla propria origine, se la *scienza* ha il suo senso nell'impulso che riceve dal filosofare, e se, infine, il rigore dell'autocritica della scienza, che si limita al conoscibile, ha la sua origine e la sua sicurezza nella forza del se-stesso filosofico, è comune alla scienza e

alla filosofia la problematizzazione e il cammino metodico contro l'opacità dell'ignoranza che sempre si accompagna.

Non c'è dunque una vera lotta tra filosofia e scienza, ma piuttosto una lotta tra la vera scienza e la vera filosofia che le vede entrambe alleate. È la lotta condotta contro l'*oltrepassamento dei limiti* che ha luogo quando la scienza si chiude in se stessa, presentandosi come sapere logicamente vincolante per tutte le cose nel mondo, quando tenta di *assolutizzarsi* come sapere dell'essere; quando, sciogliendosi dal suolo della sua solida consistenza, avanza in qualsiasi spazio nel tentativo di estendersi su tutto, e quando infine assegna la forma di un sapere a contenuti che sono espressione di una fede.

La lotta si estende *contro la filosofia acritica* quando si presenta come scienza. Contro di essa si rivolta anzitutto la scienza autentica che abbatte le presunte conoscenze filosofiche, o se le incorpora come conoscenze scientifiche particolari (quando non sono assolutamente filosofiche, ma hanno la loro collocazione nell'ambito delle conoscenze oggettive nell'orientazione nel mondo); contro di essa si rivolta anche la filosofia come contro la propria falsificazione, dal momento che il sapere filosofico non vale per la coscienza in generale, ma per la coscienza assoluta, in cui l'individuo storico, nella sua singolarità, giunge a se stesso.

La lotta della filosofia contro la filosofia come falsa scienza si dirige fundamentalmente contro quella *debolezza* che, andando alla ricerca di un punto d'appoggio, impedisce alla filosofia d'esser se stessa e di rispondere di se stessa. Così facendo si occulta la realtà nelle situazioni-limite; ci si dà da fare e si opera per assicurare qualcosa che in se stesso è poco chiaro e che, alla fine, ad altro non si riduce che a mero esserci. Con la pretesa di filosofare in stretta aderenza con la scienza ci si chiude dogmaticamente nel tentativo di nascondere a se stessi la propria angustia. Alternativamente si succedono un'oscura pedanteria e una leggerezza posticcia, perché l'autentico dolore e la naturale serenità sono prerogative esclusive della verità. Questa debolezza non sopporta né la sospensione, né la problematicità che, nel filosofare, accompagnano tutto ciò che è solo oggettivo o solo soggettivo.

Da ultimo la filosofia deve lottare *a favore* della scienza, la cui libertà coincide con la propria essenza, e contro le potenze sociologiche che, utilizzando la confusione che esiste tra i diversi sensi del vero, tentano di far passare come universalmente valido ciò di cui

hanno bisogno. Nella forma dell'opinione pubblica o attraverso la violenza dei decreti dei governanti, queste potenze, mediante l'autorità subordinata, potrebbero decidere e assicurare *ciò che deve esser vero* e che si può affermare come risultato scientifico. Nella lotta contro tutte quelle potenze di fede che cercano di servirsi della scienza, la filosofia è alleata con la scienza autentica e con ogni fede che presuppone come sua condizione la libertà di chi domanda e di chi indaga.

Filosofia e arte.

330

1. In che senso l'arte è autonoma. Attraverso i millenni la corrente della creazione artistica fluì da una sorgente propria. Mentre la filosofia si oppose fin dal suo *inizio* alla realtà religiosa problematizzandola, l'arte è stata per lungo tempo, nel contenuto e nella coscienza, identica all'azione religiosa; l'artista è al servizio della religione, non solo è anonimo storicamente, ma come artista non possiede un'autonomia personale; crea opere sublimi sostenute da una generale coscienza trascendente. L'arte può raggiungere le sue vette quando ancora non c'è la filosofia. Nei tempi di liberazione, l'arte esce dal letargo della sua dipendenza, proponendosi come quell'ultima creatrice di miti, ai limiti di una chiarezza spirituale che si eleva senza più crear miti. Quando l'arte non si oppone ancora esplicitamente alla religione, ma, radicata nell'indipendenza interiore dell'esistenza di un grande artista, in un certo senso la sostituisce, allora diventa una possibile espressione dell'accertamento dell'essere dell'uomo che si fonda su se stesso, ossia dell'uomo che filosofa; quando poi si libera anche il filosofare, allora anche l'arte si separa dalla religione. Lo spirito della filosofia agisce nell'artista per affinità elettiva, finché, alla fine, quando religione e filosofia languono, anche l'arte sembra svuotarsi.

Il problema dell'unità e unicità dell'essenza dell'arte lascia perplessi. C'è la tendenza a trovare dovunque qualcosa di essenzialmente identico nella forma e nella qualità, qualcosa di comune e di valido, come ad esempio il bello, che possa essere l'equivalente dell'esattezza logica nella conoscenza. Ma questo elemento universale, che è senz'altro indispensabile per poter partecipare all'arte e per potervi accedere persino a distanza di millenni, non è l'essenza dell'origine, ma solo il mezzo espressivo.

L'origine è da cercarsi prima del mezzo, prima dei modi dell'oggettività, addirittura prima dell'idea. Se vogliamo vedere come l'arte si separa dalla filosofia, non possiamo far riferimento, per orientarci, a ciò che una determinata arte è divenuta, né all'idea artistica di forma classica o romantica, né al materiale (che è artistico per contenuto o per espressione), né alle finalità (che possono essere tecniche, politico-tendenzieose o moralistiche), né, infine, all'arte formalistica come tentativo di un gioco autonomo. Ne consegue che se non torniamo all'esistenza, da cui nascono sia l'arte sia la filosofia, l'arte sembra sottrarsi ad una concezione univoca ad essa adeguata.

Nella sua origine, l'arte è la chiarificazione dell'esistenza attraverso un accertamento che, *intuendo*, porta alla presenza l'essere nell'esserci. L'essere, che nel filosofare è pensabile, nell'arte è *rappresentabile*. Il massimo di mediazione diretta negli enunciati filosofici è possibile attraverso la coscienza del pensiero; nella partecipazione immediata dell'arte, invece, il carattere indiretto è conseguenza della sua intuizione che, per il pensiero, rimane del tutto oscura.

Ma anche queste formule si riferiscono di nuovo al mezzo e non all'origine. Anche se in tutti i tempi l'arte appare come la cosa più accessibile, la sua essenza, nelle sue rispettive origini, è storica come storica è la filosofia, e solo nel suo mezzo espressivo appare come un mondo unico e in sé connesso.

L'arte, come la filosofia, è presente solo nell'*appropriazione*, nella *produzione* e nell'*opera* in atto.

2. *Filosofia e arte nell'appropriazione.* *Filosofare* è pensare nella vita che, in questo pensare, si libera dalla non-verità; esso cerca di elevare dalla cecità alla visione, dalla dispersione all'unità del se-stesso, dall'esserci all'essere. Il filosofare non abbandona, ma trattiene in sé il punto da cui ha preso le mosse per elevarsi, per aver sempre presenti le possibili deviazioni a cui è esposto onde disfarsene. Considerando la verità come una direzione e non come un possesso, il filosofare è quel movimento che dallo smarrimento conduce alla conquista di sé. I suoi limiti sono costituiti da ciò che esso deve superare e da ciò che deve raggiungere; suo destino è l'insufficienza che caratterizza il suo esser qualcosa di intermedio. Giunge a se stesso nell'appropriazione del pensiero traman-

dato, che non è la conoscenza di quanto è stato pensato, ma la trasposizione di tale conoscenza in una propria azione pensante. Non si tratta semplicemente di ricevere qualcosa né di raggiungere qualcosa definitivamente, non c'è un complesso di contenuti essenziali, né la visione di un prodotto intellettuale definitivamente assestato in se stesso.

Con l'*arte* la pienezza è raggiunta in un salto reso possibile dalla forma dell'intuizione che si conclude nell'immagine. L'appropriazione dell'arte nel godimento delle sue opere produce emozione, distensione, serenità e fiducia. In questa perfezione, inaccessibile alla ragione, ma presente al linguaggio dell'intuizione, non c'è alcuna mancanza. Interrompendo la quotidianità e dimenticando la realtà dell'esserci, l'uomo prova una liberazione davanti alla quale si dissolvono tutte le preoccupazioni, i propositi, i piaceri e le pene. Ma poi è costretto a ritornare immediatamente all'esserci, senza poter far altro che ricordare la bellezza che l'ha abbandonato. La contemplazione artistica non è un essere-intermedio, ma un esser-altro. Lontana dalla vita, essa dà l'impressione di portare l'intera vita alla perfezione, salvo poi abbandonarla quando questa torna ad essere realmente quello che è. Quando l'arte, gettando luce negli abissi e nei timori dell'esserci, lo trasfigura nella chiarezza della coscienza, che qui si accerta ad un livello di trasparenza che non si raggiunge neppure nei più chiari pensieri dell'essere, l'uomo, sottratto all'ebbrezza e alla passione, ha l'impressione non solo di scorgere l'eternità in cui tutto è annullato, ma, in essa, d'esser-se-stesso.

Mentre il fine del filosofare è il pensiero nella realtà della vita, il senso dell'appropriazione dell'arte è proprio questa separazione tra realtà e immersione contemplativa. Mentre il filosofare che parte dal possibile non può dare alcuna soddisfazione, senza perdere la propria autenticità, per il godimento artistico la soddisfazione concessa non costituisce solo la sua essenza, ma il fine.

La separazione tra la realtà della propria vita e la profonda soddisfazione che si raggiunge con l'arte si manifesta nel modo più decisivo là dove l'arte raggiunge la sua massima profondità. Il poeta tragico, con una incomprensibile anticipazione, può presentare il naufragio come l'ultima cifra dell'essere nell'esserci. Egli conduce l'ascoltatore nelle situazioni dei suoi eroi, che, non essendo adeguati alla nostra vita effettiva, commuovono, ma non diventano per noi

un destino. Ciò che, contemplando, temiamo, soffriamo e sperimentiamo come una liberazione, non lo soffriamo a partire dalla nostra storicità, perché non ci troviamo in quelle situazioni-limite in cui sembra essere l'eroe. Il tragico non è il proprio naufragio. Solo l'esistenza è realmente nella situazione-limite, non noi nella contemplazione dell'eroe tragico, né questi in quanto contemplato da noi. Non si può rappresentare la situazione-limite nella realtà dell'ambito storico, né ce la si può figurare in una forma tipico-ideale.

Ne consegue che anche il *pensiero* che pensa la situazione-limite come possibilità filosofica è fondamentalmente vuoto, perché obbliga chi lo pensa a ripiegarsi interamente sulla realtà del proprio essere per *contemplare* la situazione-limite nella sua rappresentazione tipica, con l'inevitabile pericolo di allontanarlo da se stesso.

Spesso vorrei seguire il poeta nel suo mondo ricco che tutto dà o promette, ma devo credere all'appello di chi filosofa nella sua probità. Faccio tanta più esperienza e rimango tanto più aperto all'origine esistenziale dell'arte quanto meno mi perdo e quanto meno tralascio di filosofare.

3. *Filosofia e arte nella produzione.* Cercare col *pensiero* di oltrepassare se stesso nel filosofare, godere con l'*intuizione* della soddisfazione che nasce dalla presenza dell'essere nell'immagine, sono tratti tipici dell'uomo che possono essere *partecipati* nelle opere prodotte da quegli individui che si chiamano filosofi e artisti.

Se per entrambi il contenuto nasce dalla propria esistenza, da questa nasce anche la possibilità della sua partecipazione attraverso quel *potere creativo* che nell'artista si chiama genio; ciò che esso produce, anche se è impenetrabile nella sua origine infinita, è presente in quanto prodotto, e questa presenza costituisce il punto di partenza per una comprensione sempre nuova, come se si trattasse della realtà stessa. L'artista sta di fronte alle sue opere come se fossero enigmi; il filosofo sa solo che se non avesse trovato i pensieri adatti a concepire con chiarezza il contenuto, che pure gli appare luminoso, questo gli sarebbe rimasto enigmatico. Il potere creativo del filosofo non è caratterizzato propriamente dal genio; se non ci si vuole ingannare nel comprendere l'opera del filosofo, occorre filosofare a propria volta e giungere alla trasparenza dell'opera, onde

poter rivendicare per sé quei pensieri che, se non fossero ripensati, resterebbero in una condizione di inerzia e di insignificanza.

Il potere creativo, per quanto sia degno di ammirazione, rimane pur sempre un gioco privo di contenuto, la cui verità è nel servire l'esistenza che si dispiega nella produzione della propria opera. C'è senz'altro una genialità dell'artista in cui è possibile percepire l'esistenza; in questo caso ci troviamo di fronte ai Bonaparte che, come i Rubens o i Wagner, rivoluzionano la mappa del regno della loro arte. La loro essenza è un gesto inaudito, anzi travolgente. Le loro opere sono perfette, anche se non giungono a parlare al nostro profondo. È come se in definitiva fossero sospinti da un'esuberanza vitale, dall'erotica, dal mondo in forme sublimite. Ma non basta essere esistenza, così come non basta essere genio, per render creativamente presente il linguaggio della trascendenza. Come poi, nell'artista, esistenza e genio si richiamano in una maniera unica e 334 irrepetibile, è il mistero dell'origine dell'artista.

L'artista e il filosofo aspirano a *una totalità*. Ma mentre il filosofo ha a che fare con una totalità irraggiungibile come meta e coscienza del suo cammino sempre inconcluso, l'artista raggiunge in ogni opera una totalità compiuta. Solo a livello incosciente la sua vita diventa, con tutte le sue opere, una totalità trascendente. Per questo è significativo che il filosofo produca una sola opera, di cui tutte le altre sono solo preparazione e interpretazione, e che quell'opera, pur essendo una totalità dal punto di vista del sistema, non è mai compiuta. Così come è significativo che nell'artista la totalità compiuta della singola opera continui in una serie di opere che, nella loro successione, non compongono una totalità conclusa, ma, come la filosofia, non sono che un grandioso frammento. Per l'artista le proprie opere sono come i propri figli che deve lasciare dietro di sé per continuare. Il filosofo invece deve cercare di raggiungere con un unico e irripetibile progetto ciò che per l'artista non costituirebbe mai una meta. Ma l'artista raggiunge la propria meta di volta in volta, il filosofo mai.

Se l'artista, come esistenza, è qualcosa di più della sua opera, quando separa l'opera dal suo fondo esistenziale perde la gioia di creare e avverte il dolore dell'insoddisfazione in ogni compimento. Il compimento dell'opera conclusa diventa, per il creatore, origine dell'inquietudine esistenziale in cui, solamente, può proseguire il processo creativo.

4. Filosofia e arte nell'opera. L'opera filosofica non è la realtà del filosofare per il quale essa è solo una funzione. L'opera del pensiero filosofico ha la propria radice e il proprio criterio nel filosofare inteso come vita pensante.

Quando l'opera filosofica tende a sciogliersi dal suo fondamento per sussistere come totalità oggettiva, allora assume *tratti affini all'opera d'arte*. Come questa, anch'essa si chiude in se stessa costituendo un mondo nella concretezza di una singola immagine che si offre allo sguardo come visione del suo creatore che ha lavorato intorno ad essa come intorno a un'opera d'arte. Insomma l'opera gli è di fronte come un che d'altro. Egli aveva un progetto che poi ha sbizzato, eseguito e realizzato, componendo le parti tra loro. Per lui la totalità era presente nel particolare. Non solo nell'espressione, 335 ma nella costruzione stessa del pensiero, che in principio poteva esporre con espressioni differenti e con altre parole, c'è qualcosa di analogo all'opera d'arte. La filosofia, inoltre, mira alla positività e alla chiarezza che sono affini all'intuizione, mentre la decisa articolazione della creazione dell'artista è una specie di concettualità. Il pensiero del filosofo può sembrare un colpo di genio istintivo e artistico, per cui le filosofie sono godute anche da chi le accoglie come opere d'arte, di cui se ne può rintracciare la ricca varietà nel museo della storia della filosofia.

Ma quando la filosofia si separa completamente da se stessa per raccogliersi nell'esserci sussistente dell'opera, allora muore. Nella sua opera, il filosofare *si differenzia* dall'opera d'arte per salvare la propria essenza; essa, infatti, non può realizzarsi compiutamente nell'opera, mentre l'opera d'arte è compiuta in se stessa. Il pensiero filosofico rimane sempre problematico quando si oggettiva, quando invece si rivolge a chi l'ascolta lo fa non solo per essere accettato, ma per essere trasformato. Nell'opera filosofica l'uomo non riposa abbandonato nella presenza dell'essere, ma in essa s'accorge di quest'essere che chiarisce col filosofare, e che non gli è già dato come nella contemplazione dell'opera d'arte dove, immerso nella pienezza dell'istante, non vuol più andar oltre. Mentre il pensiero ha nella propria essenza l'inquietudine che lo sospinge sempre innanzi, l'intenzione ha la quiete della profondità.

Il filosofare, che si oggettiva in *formazioni* di pensiero simili alle formazioni dell'arte, si allontana da se stesso quando *concentra la sua*

attenzione nella creazione di un'opera che può nascere solo se *non è premeditata*.

In questo caso, alla serietà del filosofare che vuol esprimere una fede, si sostituisce la ricerca consapevole dell'*espressione linguistica* del pensiero. La creazione linguistica di alcuni filosofi (come Hegel) seduce fino al fraintendimento. Hegel non ha riservato un'attenzione consapevole al linguaggio; nelle riflessioni che ha condotto in proposito ha considerato le parole come semplici segni. I neologismi sorprendono per i loro sensi inattesi e deviano il lettore che filosofa. Quando si oggettiva il pensiero nella parola o nella proposizione, il filosofare diventa un'arte del linguaggio che si diffonde come modo di dire. Come è possibile una deviazione della filosofia nella mera scienza, così è possibile un suo distrarsi in forme linguistiche. Nel filosofare esser presso la cosa non significa esser presso l'oggetto, ma esser presso di sé. Operare con un linguaggio autonomo è un modo di liberarsi dall'esigenza di filosofare; ciò è evidente nella discontinuità che esiste tra il linguaggio impiegato in questa attività e quello impiegato nella vita comune. L'arte esige questa discontinuità, mentre il filosofare esige la continuità, perché è il pensiero come vita pensante. 336

Poiché la forma dell'opera d'arte non è quella della filosofia, il filosofare, in conformità al suo senso, si traduce in qualcosa che trascende, perché, come totalità, *non può essere concluso*; come totalità, quindi, è l'autentica assenza di forma, è *l'aperto* da tutti i lati.

Ovviamente anche in filosofia, come del resto in tutto, è possibile cercare solo l'esperienza vissuta, considerare l'edificio intellettuale nella sua architettura, goderlo come se fosse un'opera poetica, gioirne esteticamente, o mostrare la propria insoddisfazione per l'insufficienza di questi motivi. In verità la filosofia è il sentiero che conduce al nostro essere e al nostro senso, con essa ci educiamo. Sua essenza è la vita stessa che si chiarisce pensando. Non è mezzo né strumento, infatti, come *organon*, non può essere separata dalla sua funzione. Solo come prodotto pareggia la sua pienezza. Non ha un termine che sia meta o compimento; nel suo presente realizzarsi è soddisfazione e, nello stesso tempo, come fenomeno temporale, è incompiutezza.

5. Il carattere non-obbligante dell'estetica. Se è vero che l'arte è legata nel contenuto alla religione o all'indi-

pendenza filosofica dell'artista, è altrettanto vero che come arte *pura* non è obbligatoria, perché la sua forma rientra nella coscienza in generale a cui appartiene anche la forma della pura validità logica che, a sua volta, non è obbligatoria a livello esistenziale. Quest'arte pura accoglie tutto, solo perché tutto è rappresentabile. Per principio non c'è cosa che non possa divenire suo oggetto; potere e forma sono per essa tutto. Poiché, come puro mezzo espressivo, non è obbligatoria né religiosamente, né filosoficamente, quest'arte non può essere né a favore né contro la religione o la filosofia, perché non ha un'origine propria all'infuori di quella che ospita l'infinita libertà del possibile che entra in gioco.

Se l'uomo, come filosofo e come artista non va oltre la mera forma o la formula razionale, non può cogliere veramente la situazione-limite. Se assolutizza la serietà cade in una pesante rigidità, se non va oltre la comicità si trattiene in una nuova affettazione, se non conosce altro atteggiamento che non sia l'ironia si ritrova in un nichilismo privo di contenuto. Tentare di rappresentare direttamente l'assoluto in un'opera d'arte che non è più religione è una pretesa impossibile, e, in filosofia, un'ipotesi priva di fondamento
 337 esistenziale. L'arte e la filosofia sospendono il loro cammino verso la trascendenza quando si arrestano rispettivamente al carattere non-obbligatoria della forma e della bellezza, e alla possibilità del pensiero sistematicamente chiaro.

Nell'opera d'arte la liberazione è apparente e non-obbligatoria; nell'opera, infatti, vige solo la legge dell'arte, non quella della vita reale. Nella poesia mi libero, attraverso la forma, dalla decisione di esistere; nel pensiero delle possibilità evito di cogliere la realtà, invece di decidermi posso limitarmi a progettare ciò che posso essere, invece di dover essere posso accontentarmi delle mie visioni fantastiche. Nel godimento contemplativo posso estendermi illimitatamente e sentirmi sollecitato da tutte le possibilità che si offrono all'uomo. Sono smarrito e disperato. Posso dimenticare me stesso nell'atemporalità di un puro presente senza conseguenze. Fra tutte le arti la musica è quella che più di ogni altra esercita questo tipo di seduzione. Platone, Agostino, i calvinisti e Kierkegaard inveivano contro di essa. L'uomo che si lascia rapire e trasportare dai momenti d'abbandono si ritrova nell'esserci disorientato e perplesso. Solo il filosofare giustifica nell'uomo il fascino soggiogante della musica.

Quando colgo il compimento atemporale nell'arte, pur restando necessariamente ed effettivamente nell'esserci temporale, vivo in due mondi slegati tra loro e giustapposti. Mi divido in due esseri, uno che si abbandona alla confusione dell'esserci occupato dai motivi contingenti della quotidianità, l'altro al godimento di una fulgida chiarezza lontana. La vita interiore non avverte più l'esigenza dell'unità; nei due modi di vita allento la tensione che mi lega all'immediatezza, vivo di malumore la vita quotidiana e con trasporto la vita nell'arte.

Quando si assegna il primato alla vita nell'arte, senza riconoscere alcun carattere obbligante all'azione che si svolge nella realtà dell'esserci, allora si parla di *vita estetica*. Questa si scompone nelle singolarità dei momenti belli in cui non mi limito a godere le creazioni dell'arte, ma cerco di configurare la realtà della mia vita come un'opera d'arte, senza comprometterla con la realtà. Questa vita conosce solo la legge della forma del particolare, è costretta a cercare sempre qualcosa di diverso per goderne la forma; la novità e la varietà sono le sue condizioni. Nella vita estetica l'uomo non esiste nell'identità del proprio se-stesso, non conosce fedeltà, continuità, obbligazione, ma solo l'unicità del gesto che ha scelto. L'incondizionato è perduto, al suo posto si alternano la miseria dell'esserci e la liberazione dell'arte. Come il filosofare può cadere in un presunto sapere, così l'arte, come vita estetica, può cadere nell'illusione fantastica che, nella forma dei gesti e nel gioco dei sentimenti, traduce in apparente possesso quella vera salvezza che, attraverso le lettura della cifra, è possibile raggiungere nell'arte, sulla base di quell'autentico contenuto di vita che cerca nel filosofare la propria chiarezza. 338

Ma il carattere non-obbligante, senza il quale l'arte sarebbe profezia, è un tratto *specifico* che differenzia l'arte dalla possibilità della filosofia. Mentre nel pensiero filosofico la possibilità è solo un appello che invita a trasporsi nella realtà dell'esser-se-stesso, nell'arte è una licenza a vivere nell'ambito gratuito di una dimensione non-obbligante, è un volersi trattenere nell'illusione d'esser mossi interiormente, nell'esperienza concreta, dalla presenza delle più remote e più profonde possibilità dell'essere.

6. La filosofia in lotta e in accordo con l'arte. Sia la comprensione dell'arte sia il filosofare sembrano possedere o cercare insieme la presenza dell'essere autentico. La filosofia può

vedere nell'arte una forma della presenza della trascendenza che è anche per essa sorgente e compimento. Dall'arte, e in particolare dalla poesia, ha ricevuto impulsi e ne ha resi. La filosofia può sembrare la forma più sbiadita in cui si rifugia chi non è in grado di creare artisticamente. In realtà poeti e artisti furono così affascinati dal filosofare che alcuni poeti divennero filosofi e alcuni filosofi poeti.

Nel filosofare è in gioco il pensiero che chiarisce il carattere obbligante della vita reale e che, come azione interiore incondizionata, eleva senza disinserire dalla vita. Ma poiché la gratuità non-obbligante della condotta artistica può diventare una condotta di vita, la verità dell'arte un surrogato della verità dell'incondizionato, il godimento artistico la realtà dell'esistenza, *il filosofare ha spesso combattuto l'arte*. La lotta è presente in tutta la storia della filosofia, soprattutto in quei filosofi che riconobbero in se stessi il pericolo di cadere nell'arte. La lotta è *contro la tentazione* di ridurre l'esserci a semplice immediatezza, invece di cogliere, con la mediazione del pensiero, il proprio destino nell'esser-se-stesso; *non è invece lotta contro la possibilità custodita dall'arte* in quanto accertamento contemplativo che lo stesso filosofare ricerca nella consapevolezza della propria povertà. La filosofia conduce al limite in cui cessa il suo linguaggio, ma l'arte, senza linguaggio razionale, sembra possa parlare solo se è quell'arte autentica che annuncia l'originaria verità dell'essere, non se è gioco capriccioso che si limita a intrattenere senza misurarsi sulla verità. Quando la filosofia, con mezzi razionali, cerca di accertarsi della verità che non può conoscere, e si trattiene nel pensiero, dove rimane vuota per l'incapacità di tradursi nella condotta esistenziale del singolo, allora il mondo dell'arte si dischiude come una rivelazione superiore che la filosofia comprende meglio di quanto l'arte non comprenda se stessa.

L'appropriazione esistenziale dell'opera d'arte, nel realizzarsi attraverso la coscienza filosofica, si accorda con la volontà di verità dell'artista che non rincorre futilità fantastiche, ma dà notizia dell'essere stesso nei termini in cui gli appare e nei limiti espressivi che gli sono propri e che non gli consentono di renderlo se non nell'intuizione delle proprie immagini. Ma il filosofo che c'è nell'artista dà piena libertà alla sua azione che, a proprio rischio, può dirigersi tanto alle futilità, quanto alla manifestazione della verità. Si tratta ovviamente di una verità gratuita e non-obbligante che, se vuol es-

Existenzphilosophie

Drei Vorlesungen
gehalten am Freien Deutschen Hochstift
in Frankfurt a. M. / September 1937

von

Karl Jaspers



Berlin und Leipzig 1938

W a l t e r d e G r u y t e r & C o .

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Frontespizio di *Existenzphilosophie*.

sere veramente autentica, deve realizzarsi nella manifestazione dell'esserci.

La filosofia conduce all'*appropriazione dell'arte*. Questa appropriazione è falsa se si pone come una verifica morale dell'opera d'arte o un'analisi che si riferisce ai fini o agli effetti dell'arte, è vera se è un abbandono a quella contemplazione ricca di possibilità che la filosofia scorge, ma, pur disponendovisi, alla fine fallisce. Un filosofo può rendersi conto della propria inferiorità; *con* l'arte, e *come* artista, cerca di fare ciò che non gli riesce come filosofo. Ciò che comunque resta decisivo nell'*appropriazione filosofica* è la consapevolezza di cogliere il contenuto della verità attraverso la penetrazione di quella riflessione che ha la propria verifica nella coscienza esistenziale; a questo punto c'è una *scissione nell'arte*. La filosofia accoglie l'arte vera e la considera come il compimento di tutto ciò che essa, pensando, può offrire, mentre rifiuta l'arte non-vera come assoluta non-verità. Conosce il cammino della caduta nella creazione artistica, perché questa è presente nelle opere autentiche di chi crea davanti alla verità della trascendenza. Queste opere offrono all'uomo il linguaggio che rende accessibile l'essere, se è vero che l'uomo lo porta con sé come possibilità. Il filosofo cerca quella comunicazione obbligante, perché non gratuita, con l'origine dell'artista che crea e produce quelle opere da cui il filosofo è stato colpito.

C'è un solo punto in cui la filosofia si affianca all'arte: nella *speculazione metafisica* che, come tentativo di una lettura razionale ³⁴⁰ della scrittura cifrata, è analoga all'arte. Quando, ai limiti della conoscibilità e della chiarificazione dell'esistenza, il filosofare entra in uno spazio dove tutto si dissolve, non per questo si estingue nel silenzio più assoluto. Nell'astrattezza delle categorie logiche e nell'interpretazione delle intuizioni reali e mitiche, la filosofia parla, come metafisica, un linguaggio sempre equivoco in cui s'ha da cogliere l'essere stesso. È un mondo d'una musica che difficilmente si può udire. È una musica disturbata dal frastuono delle pure e semplici asserzioni e razionalizzazioni. Non la si può udire intuitivamente in un momento, come può accadere, in casi favorevoli, nell'arte, ma richiede una lunga familiarità con queste pratiche di pensiero. Come nell'arte sono necessari metodi, esperienze, addestramento perché, come in ogni ambito spirituale, non si realizza ciò che si può, immediatamente e naturalmente, ma solo grazie alla cultura, così è nell'ambito speculativo. Ma mentre l'arte

giunge a un compimento, la speculazione, dopo un lungo esercizio, giunge solo alla consapevolezza di poter balbettare qualcosa. Soprattutto in metafisica, il destino del filosofare è il circolo. Speculare significa essere sempre per via; lungi dal divenire a sua volta arte, la filosofia metafisica manifesta a chi filosofa la verità nelle figure dell'arte. Ma non sempre. La speculazione è tanto simile all'arte che alle volte può bastare a se stessa. L'obiezione secondo cui chi possiede un autentico talento musicale non filosoferebbe e viceversa, non è una legge, ma una regola che non contempla molte eccezioni. Ai filosofi cultori della musica, come Schopenhauer e Nietzsche, manca completamente quella musica filosofica della meditazione metafisica che invece è propria di Plotino, di Kant, di Hegel e di Schelling.

Per quanto perfetta nella sua compiutezza, l'arte, quando è appropriata dalla coscienza filosofica, *non rimane intatta*. Si spezza la gratuità del godimento estetico, la liberazione, che valeva come anticipazione, si ripropone come problema; la musica, oltrepassando tutto ciò che si può dire, alla fine riconduce alla parola, tutte le intuizioni dell'arte diventano pensieri. La speculazione metafisica esprime questi pensieri in cui l'uomo, partendo dall'atemporalità del godimento artistico ritorna alla temporalità del suo esserci che non può portare a compimento. L'arte si traduce, a sua volta, in funzione esistenziale. Invece di chiudersi nel mondo particolare dell'esserci, diventa un fattore dell'incondizionatezza che si chiarisce nel mondo dell'apertura umana.

LIBRO SECONDO

CHIARIFICAZIONE DELL'ESISTENZA

CAPITOLO PRIMO

ESISTENZA

Esserci-nel-mondo ed esistenza.

Se chiamo mondo tutto ciò che, attraverso l'orientazione conoscitiva, può essermi accessibile come un contenuto che tutti possono conoscere in termini logicamente vincolanti, allora nasce il problema se la totalità dell'essere si esaurisce nell'essere del mondo, e se il pensiero conoscitivo si conclude con l'orientazione nel mondo. Ciò che nel linguaggio mitico si chiama anima e Dio, e nel linguaggio filosofico esistenza e trascendenza, non è mondo. Queste realtà non sono nello stesso senso in cui sono le cose del mondo, ossia come qualcosa di conoscibile, ma potrebbero essere in un'altra maniera. Se non sono sapute, non per questo sono nulla; se non sono conosciute possono comunque essere pensate.

Qui nasce quel problema che costringe la filosofia a prendere una decisione fondamentale: *che cosa c'è di fronte all'essere del mondo preso nel suo complesso?*

L'essere, che *non* è nella manifestazione dell'esserci, ma che *può essere e deve essere*, decide nel tempo se è eterno.

Questo essere sono io stesso come *esistenza*. Come esistenza infatti non mi oggettivo, ma mi so indipendente anche se non posso contemplare ciò che chiamo mio me-stesso. Vivo a partire dalla sua possibilità e solo nella sua relazione sono me stesso. Se cerco di afferrarla mi si dissolve, perché non è un soggetto psicologico. Nella sua possibilità mi sento molto più profondamente radicato di quanto mi senta nella mia oggettivazione, dove colgo la mia posizione e le mie attitudini. L'esistenza è qualcosa che si manifesta nella po-

larità compresa tra soggettività e oggettività, pertanto non è la manifestazione di qualcosa che da qualche parte si oggettiva o che qualche considerazione può dedurre come substrato. La sua manifestazione vale solo per se stessa e per le altre esistenze.

Il mio esserci non è dunque esistenza, ma *l'uomo* è, *nell'esserci*, possibile esistenza. L'esserci c'è o non c'è; l'esistenza, invece, essendo possibile, con la scelta e con la decisione, dirige i suoi passi verso l'essere o, allontanandosene, verso il nulla. Il mio esserci si differenzia dagli altri per l'ampiezza o la ristrettezza del proprio essere nel mondo; l'esistenza, invece, si differenzia dalle altre esistenze sulla base della propria libertà. Come essere, l'esserci vive e muore; l'esistenza non conosce la morte, ma, rispetto al suo essere, si eleva o decade. L'esserci c'è empiricamente, l'esistenza solo come libertà. L'esserci è assolutamente temporale; l'esistenza, nel tempo, oltrepassa il tempo. Il mio esserci è finito perché non è tutto l'esserci e, quindi, per sé, è chiuso in se stesso; anche l'esistenza non esiste solo per sé e non è tutto, infatti è, solo quando è riferita all'altra esistenza e alla trascendenza che è l'assolutamente altro, davanti a cui l'esistenza diventa consapevole di non esistere solo per sé; ma mentre l'esserci nella relatività del suo ambito può essere considerato infinitamente indefinito, l'infinitudine dell'esistenza non è un circolo che ripete se stesso, ma è possibilità aperta. Per l'esserci l'azione che nasce dall'esistenza possibile è problematica, perché la preoccupazione dell'esserci per la propria sussistenza temporale non può che volgersi contro l'incondizionato, il cui cammino è sospetto perché può significare lo smarrimento o addirittura l'annientamento dell'esserci. Le preoccupazioni dell'esserci potrebbero subordinare l'azione esistenziale alle condizioni della propria sussistenza, ma per l'esistenza possibile l'apprensione e il godimento incondizionato dell'esserci rappresentano già una caduta, perché, da parte sua, subordina la realtà del proprio esserci alle condizioni in cui essa si coglie nella sua incondizionatezza. Ma la semplice volontà incondizionata dell'esserci, quando vede chiaramente che il proprio esserci è la realtà del naufragio totale, non può che disperare.

L'esserci raggiunge la sua piena realizzazione come *essere-nel-mondo*. Per l'esistenza possibile il mondo è solo il campo della sua manifestazione.

Il mondo, *come ambito di ciò che si conosce*, è l'estraneo. Rispetto ad esso io sto a *distanza*; ciò che si può conoscere intellettualmente e sperimentare empiricamente mi respinge da sé; è per me l'altro a cui io rimango indifferente, rimesso come sono alla potente causalità che domina il reale e alla coercizione logica che presiede l'universale validità. In quest'ambito non sono al sicuro perché non odo alcuna voce che mi sia affine. Più decisa è la mia comprensione del mondo, più mi sento ad esso estraneo perché ne colgo l'alterità e avverto la desolazione che nasce dall'aver a che fare con ciò che è solo mondo. Insensibile, né benevolo, né spietato, sottomesso a leggi rigorose o affidato al caso, il mondo non sa di sé. Non lo si può capire perché si presenta impersonalmente, se lo si riesce a chiarire in qualche particolare, resta comunque incomprensibile nella sua totalità.

Ciò non toglie che io *conosca il mondo anche in un altro modo*. Un modo che me lo rende affine e che mi consente di sentirmi, in esso, a casa mia, al sicuro. Le sue leggi sono quelle della mia ragione, per cui, sistemandomi in esso, mi sento tranquillo, costruisco i miei strumenti e li conosco. Mi parla; in esso soffia una vita a cui partecipo, e nell'affidarmici, mi sento presso di me. Mi è familiare nelle piccole cose e in quelle che mi sono presenti, mentre mi affascina nella sua grandezza; la sua vicinanza mi disarmo, la sua lontananza mi attira. Non segue i sentieri che attendo, ma anche quando mi sorprende con insospettate realizzazioni o inconcepibili fallimenti, alla fine conservo, anche nel naufragio, un'inflessibile fiducia in esso.

Questo non è il mondo di cui ho notizia nella semplice orientazione conoscitiva, per cui ciò che mi soddisfa nella comprensione del mondo è equivoco. *O desidero* il mondo che soddisfa il piacere del mio esserci, e allora la cieca volontà di vivere mi seduce e mi inganna sul mondo che inevitabilmente desidero una volta che ci sono, ma quando questo desiderio diventa un impulso assoluto finisce con l'esser deleterio anche per me, perché, in sua presenza, non odo più il richiamo della mia possibile esistenza che mi invita a liberarmi dal mondo dove corro il pericolo di perdermi. *Oppure realizzo nel mondo* che mi è affine e vicino *un trascendere*. Se vedo e penso, se in esso agisco e amo, produco e creo, ebbene in tutto ciò colgo anche qualcosa che mi rimanda ad altro, alla

manifestazione della trascendenza che mi parla. Da questo punto di vista il mondo non è qualcosa di conosciuto, ma è come se avesse perso la sua consistenza. Questo mondo cambia a secondo dei tempi e delle persone e anche secondo il mio atteggiamento interiore, la sua parola non è identica per ogni persona e per ogni tempo. Se 4 voglio ascoltarla devo esserne preparato. Se non le vado incontro essa tace proprio là dove potrei trascendere, perché esiste solo per la libertà e attraverso la libertà, e non ha nulla di coercitivo.

Perciò l'esistenza possibile si *distingue* dal mondo per poi entrarvi autenticamente. Se ne separa per poter raggiungere, nella propria comprensione, qualcosa che possa essere più del mondo. L'esistenza è attratta dal mondo perché questo è l'ambito della sua realizzazione, ma nello stesso tempo lo rifiuta per evitare il pericolo di decadere a mero esserci. Mondo ed esistenza sono tra loro in *tensione*. Non possono né unificarsi, né separarsi.

Questa tensione è il presupposto del filosofare che muove dall'esistenza possibile. Il mondo *come ambito del conoscibile* e l'esistenza *come ciò che s'ha da chiarire* sono dialetticamente distinti e poi di nuovo unificati.

L'esser-mondo, come ambito del conosciuto, è *universale* perché valido per tutti; è ciò che accomuna tutti gli esseri ragionevoli che su questa base compongono una comunità perché sono intenzionalmente diretti alla stessa cosa; qui vale la legge che, nell'ambito indefinito del reale, ogni singola cosa cade sotto una determinazione concettuale.

Per l'*esistenza*, come tale, non c'è *nulla d'universale*, quindi non c'è un caso che possa essere assunto come un particolare sotto un concetto universale. Ciò non toglie che, nella sua *manifestazione* oggettiva, l'esistenza sia un'individualità nella propria particolarità storica. Come tale può essere concepita sotto categorie universali, dove l'unico limite è costituito dall'individuo che, per il carattere indefinito della sua realtà fattuale, è inesauribile e perciò indefinibile. Ma questa individualità non è assolutamente un'esistenza, ma solo la ricchezza visibile dell'esserci del mondo che non può essere avvicinata da alcun sapere, ma solo dall'esser-se-stesso che interroga sulla base della propria originarietà esistenziale.

L'unificazione di esistenza e mondo è un processo illimitato di cui può averne coscienza solo chi vi si trova per realizzare se stesso.

L'insoddisfazione dell'esistenza possibile nell'esserci del mondo.

1. Dubbio sull'essere dell'esistenza. Una volta che si separa l'esistenza dall'esserci, dal mondo e dall'universale sembra che di essa non rimanga più nulla. Se è impossibile oggettivarla sembra inutile tentare di coglierla col pensiero. Se questo pensiero non può mai ottenere un risultato o una certa consistenza, sembra che il tentativo di pensare l'esistenza debba vanificarsi da sé. Si può dubitare dell'essere dell'esistenza in tutti i sensi ed esigere che il sano intelletto umano consideri l'ambito oggettivo come l'unico reale e vero. È dunque questo tentativo una vana illusione?

Non è possibile eliminare il dubbio che investe l'esistenza, in primo luogo perché non si può conoscere l'esistenza come si conosce un esserci, in secondo luogo perché l'esistenza non sussiste come sussiste tutto ciò che possiede un'universale validità. *Si può negare l'esistenza* come si può negare il contenuto di qualsiasi pensiero filosofico che, a differenza di una conoscenza particolare e oggettiva, può presentare il suo oggetto. Di me stesso non posso mai dire che cosa sono, come se fossi una realtà esterna. Tutto ciò che di me si può dire oggettivamente vale solo per la mia individualità empirica che, per il fatto di poter essere manifestazione della mia esistenza, si sottrae ad una analisi psicologica che cercasse di determinarla definitivamente; questo limite del mio sapere non vale solo per me stesso, ma anche per l'altro di cui non posso avere un'intuizione diretta. La chiarificazione dell'esistenza, quindi, libera, ma non offre alcun sapere; mi conquista spazio, ma non mi dà alcun riferimento sostanziale come potrebbe essere, ad esempio, un rinvio ad un essere oggettivamente comprensibile.

L'esistenza, se è inaccessibile a chi indaga nell'ambito dell'oggettività intellettuale, resta sacrificata al dubbio permanente; non c'è dimostrazione che mi costringa a riconoscere l'essere dell'esistenza, per cui, pensando, non giungerò mai alla fine. All'oltrepassamento dei confini del sapere oggettivo non giungo con un procedimento razionale, ma con un *salto*. Il filosofare incomincia e si conclude in un punto che viene conquistato solo con questo salto. L'esistenza non è il fine, ma l'*origine* del filosofare che in essa si possiede. L'origine non è un inizio oltre il quale mi si ripropone di nuovo il problema di un inizio successivo, non è un mio arbitrio di cui possa dubitare, non è un atto di volontà risultante da

una serie indefinita di motivi discutibili, ma è *l'essere come libertà*, verso cui trascendo *se*, *filosofando nel non-sapere, giungo a me stesso*. L'abbandono in cui si trova il filosofare nel dubbio sull'origine esprime l'abbandono in cui si trova il mio me-stesso, la realtà del filosofare è lo slancio iniziale di questo se-stesso. Il filosofare presuppone quindi la *comprensione* dell'esistenza che, all'inizio, è solo oscura ricerca di un senso e di un punto d'appoggio, una ricerca che, accompagnata dal dubbio e dalla disperazione, ritorna, alla fine, alla propria possibilità, e che in seguito si presenta come quella certezza inconcepibile che si chiarisce nel filosofare.

- 6 2. Insoddisfazione nell'esserci come espressione dell'esistenza possibile. *L'insoddisfazione* che mi pervade quando identifico teoricamente o praticamente l'esserci del mondo con la totalità costituisce un'origine negativa che mi fa sentire la verità della separazione dell'esistenza dall'esserci del mondo. Poiché non c'è alcun sapere capace di includere nel proprio ambito il mondo, alcuna possibilità per una giusta e definitiva organizzazione dell'esserci, alcuna finalità assoluta che si offra nel mondo come unica per tutti, l'insoddisfazione diventa tanto più decisa quanto più chiaro si fa il mio sapere e più onesto il senso del mio agire.

Non si hanno motivazioni sufficienti per *fondare* questa insoddisfazione. Essa è l'espressione dell'essere dell'esistenza possibile che, nel manifestare la propria insoddisfazione, non si riferisce ad un altro, ma a se stessa. *L'insoddisfazione* non è dunque l'impotenza del sapere, né la vacuità di ogni mia prestazione nel mondo, in cui mi ritrovo davanti all'abisso del nulla, ma è lo stimolo del mio divenire.

Questo genere d'insoddisfazione che non si può fondare nasce dall'esserci. Con essa entro nella *solitudine del possibile* davanti al quale si dissolve tutto l'esserci del mondo. Questa solitudine non è la rassegnazione del ricercatore che dispera di poter giungere ad una autentica conoscenza dell'essere, né la desolazione dell'uomo attivo che equivoca il senso di ogni azione, né la sofferenza dell'uomo che, fuggendo da sé, non può star solo, ma al di là di tutte queste delusioni, è l'insoddisfazione che nasce dall'esserci nella sua *pretesa d'essere dall'origine mia propria*. Se con la mia insoddisfazione, che nasce dalla condizione inadeguata del mio esserci, mi contrappongo al mondo, allora, superando ogni illusione, con la mia

libertà ritorno, nel mondo, all'altro uomo col quale mi accerto dell'origine. A ciò non giungo attraverso una riflessione meditata, ma, al di là di ogni considerazione concettuale, vi giungo nella realtà del mio agire e del mio naufragare.

Solo su questa possibilità di superamento si fonda la ricchezza della relatività, altrimenti ineliminabile, del *sapere* teoretico e dell'*agire* pratico.

Sapere teoreticamente l'*universale*, abbracciare con lo sguardo le immagini del mondo, considerare la forma dell'esserci, continuare ad ampliare e a controllare tutto questo con idee, offre senz'altro un'autentica e profonda soddisfazione; ma dall'insoddisfazione nasce in me la consapevolezza che tutto questo mondo, nonostante la sua universalità e validità, *non è tutto l'essere*. Nel mondo non sono animato dalla volontà di sapere ogni particolare con la collaborazione di chi indaga con me, come se fosse sostituibile nella sua funzione, ma dalla volontà originaria di sapere con l'*amico* rivolto con me all'essere stesso. A lui mi accomuna l'ordine delle domande e delle risposte e quanto, nell'ambito della validità oggettiva, indirettamente mi si partecipa come proveniente da quell'ulteriorità che trascende questo ambito stesso.

Se domando il senso dei compiti oggettivi che la vita *pratica* mi propone non posso non avvertire l'insoddisfazione che spezza ogni senso che non oltrepassi i limiti del mondo. Anche quando la comprensione cosciente è alimentata dall'idea di una totalità in cui faccio le mie cose al mio posto, la coscienza dell'esistenza possibile non può acquietarsi. L'idea di una compiuta realizzazione in un tutto è sempre relativa, è la tentazione di nascondere le *situazioni-limite* che costantemente distruggono ogni totalità. Se è vero che l'idea della totalità è anche un passo per oltrepassare di volta in volta la dispersione dell'assoluta casualità, è altrettanto vero che non riesce mai ad abbracciare con lo sguardo la totalità, ma finisce sempre con l'essere irretita dalla casualità dell'esserci nel mondo. È sempre problematico trovare nella totalità un luogo che consenta al singolo di considerarsi membro del corpo di questo essere. Alla mia individualità resta solo ciò che non si può mai ordinare in una totalità; nella scelta dei compiti e nello sforzo per realizzarli si fa valere un'*altra* origine che posso scorgere solo se non chiudo gli occhi davanti al pensiero nichilistico che prospetta una possibile mancanza di senso del mio agire. Nel dedicarmi con la mia individualità empi-

rica a compiti finiti supero, con la mia possibile esistenza, l'individualità empirica e la realtà oggettivamente impersonale delle azioni che compio nella vita politica, scientifica ed economica. L'esistenza, anche quando realizza la propria essenza nel mondo partecipando all'esserci del suo processo storico e opponendosi al suo oscuro fondamento che la pervade, cerca di affermarsi, naufragando nel mondo e contro di esso, nell'eternità dell'essere autentico.

Solo partendo dall'insoddisfazione dell'esistenza possibile, che si registra tanto a livello teoretico nella conoscenza e nella considerazione di tutte le cose nel mondo, quanto a livello pratico nella realizzazione di un compito in una totalità ideale, questa insoddisfazione può anche essere *espressa* e compresa. Si tratta di una insoddisfazione che non è mai *motivata* da ragioni universalmente valide, la cui tendenza è piuttosto quella di soddisfare e tranquillizzare nella totalità di un esserci del mondo penetrato dall'idea e quindi spiritualizzato. L'insoddisfazione del possibile esser-se-stesso, aprendo nel mondo una breccia, ha consentito al singolo di ritornare a quella origine da cui egli può afferrare il proprio mondo e realizzarsi come esistenza con l'altro.

3. La rottura dell'esserci del mondo è accertata nella chiarificazione dell'esistenza. Se cerco di chiarire la mia insoddisfazione non per porre in risalto me stesso, ma per pensarne *positivamente* il senso, allora giungo alla *chiarificazione dell'esistenza*.

Se l'esistenza è realmente una rottura aperta nell'esserci del mondo, la chiarificazione dell'esistenza è l'*accertamento* di questa rottura mediante il *pensiero*. La rottura va dall'esistenza possibile alla sua realizzazione senza che ciò implichi l'abbandono dei limiti della possibilità. La realtà di questo agire, anche se non è oggettivamente dimostrabile, costituisce la realtà autentica dell'esistenza. La chiarificazione filosofica andrà alla ricerca di tutti quei pensieri che in qualche modo fanno riferimento a questa rottura.

a) La rottura si verifica ai *limiti* dell'esserci del mondo. Il pensiero che vi conduce consente di farne esperienza e di udire l'appello che ne nasce. Dalle situazioni nel mondo esso conduce alle *situazioni-limite*, dove la coscienza empirica diventa *coscienza assoluta* e l'azione finalizzata *azione incondizionata*.

b) Ma poiché la rottura ai limiti del mondo non conduce oltre il mondo, ma si realizza *nel* mondo, il pensiero filosofico persegue la manifestazione dell'esistenza nel mondo, nella *coscienza storica* e nella *tensione tra soggettività e oggettività* in cui si trova il suo esserci.

c) La rottura nasce da un'*origine*. Mentre nel mondo accadono solo eventi, nella rottura si decide qualcosa di me. L'esistenza è certa che nulla di quanto si manifesta nell'esserci temporale può rimanerle indifferente, per cui, o io lascio che il corso delle cose decida *su* di me, e allora il mio essere si dissolve perché non decide propriamente nulla, ma si limita a registrare l'*accadere* di tutto, oppure, da quell'*origine* autosussistente, colgo l'essere con la consapevolezza che si deve decidere e allora il pensiero rivolto all'*origine* cerca di chiarire la *libertà*.

d) Ciò che si deve decidere deve essere colto nel suo ambito perché non può essere fondato da alcun sapere del mondo. Che l'esserci del mondo sia penetrato dalla chiarificazione dell'esistenza non significa che così si giunge a conoscere ciò che importa, ma che così si avvertono le possibilità che consentono di cogliere quella verità che è, perché io la *realizzo*. L'*io-stesso* e l'esser-se-stesso, che esistono solo in *comunicazione*, possono esser colti solo in quei pensieri che sono fondamentali per tutta la chiarificazione dell'esistenza.

Metodi della chiarificazione dell'esistenza.

Il distacco dell'esistenza possibile dal mero esserci del mondo, la sua soddisfazione nel mondo come tale, la coscienza della rottura che, in occasione della decisione, conduce l'esistenza verso la propria realtà, sono tutti aspetti che consentono di rendersi conto di un *limite* del sapere, anche se all'inizio mettono il pensiero davanti ad uno spazio in cui sembra di non poter scorgere nulla. I *mezzi del pensiero* che conducono alla chiarificazione dell'esistenza devono avere un *carattere particolare*, perché l'esistenza non è un oggetto nel mondo, né un oggetto ideale universalmente valido.

Il pensiero che chiarisce l'esistenza si rivolge alla *realtà* dell'esistere che, nella sua situazione storica, è un trascendere verso se stessi. Ma il *pensiero* che chiarisce ha bisogno del pensiero oggettivo come di un mezzo necessario per poter trascendere verso quel trascendere originario che è proprio dell'esistenza. Se nella chiari-

ficazione dell'esistenza il pensiero filosofico è *pensato solo* in pure oggettività, è privato del proprio trascendere e quindi è frainteso. Se invece è pensato trascendendo, allora è una *realizzazione* non della realtà esistenziale, ma della *possibilità esistenziale*. Come possibilità ce se ne può appropriare mediante una *prima trasposizione*. Ma lo stesso esistere esiste solo come possibilità dell'effettivo fare; l'appropriazione nella possibilità può realizzare inizialmente la sua *seconda trasposizione* nell'agire interiore, per cui resta da distinguere ciò che semplicemente mi anima da ciò in cui mi *realizzo*. Se, *filosofando*, non facciamo che rivolgerci alla nostra esistenza, non siamo ancora, ma solo *pensiamo* al nostro essere. Ne consegue che, quando in questi pensieri mi concepisco come uno che pensa la sua possibilità, mi approprio di questi pensieri in un modo personale ed esclusivo, perché se così non fosse, se i pensieri chiarificatori dell'esistenza fossero pensati in termini universali, non avrebbero alcun senso, anzi sarebbero del tutto incomprensibili. Ma questa prima appropriazione esige, innanzitutto, *ciò che è autentico*, e che solo nell'appropriazione è possibile avvertire, anche se non è ancora realizzato.

Nel filosofare che chiarisce l'esistenza le enunciazioni che riguardano l'essere fanno riferimento alla libertà. Partendo dalla libertà enunciano in pensieri trascendenti ciò che può essere. Il loro *criterio di verità* non è un contenuto oggettivo che consente di distinguere l'enunciato vero dal falso, né un fenomeno dato che si può cogliere o mancare col pensiero, ma è la volontà stessa che afferma o rifiuta. Come libertà, verifico, attraverso me stesso, non solo ciò che sono, ma ciò che posso e voglio essere, anche se la mia volontà può esprimersi solo nella chiarezza della coscienza. Nei momenti decisivi, il filosofare come chiarificazione è *già di per sé estrinsecazione della volontà* della libertà.

La *forma di ogni enunciato* è legata a contenuti oggettivi e quindi a un senso *universale*. Ma se nell'enunciato si cerca di chiarire l'esistenza, allora il suo senso non è più universale, perché trascende il senso della stessa universalità. Il pensiero che chiarisce l'esistenza e il suo linguaggio, pur possedendo una validità universale, si realizzano a livello personale, anzi singolare. Qui l'universale nella sua mera universalità, è vuoto, e il suo senso è ingannevole. L'esistenza, invece, se non disponesse di alcun linguaggio,

ossia di alcuna espressione universale, non sarebbe reale, perché non avrebbe alcuna certezza di sé.

La chiarificazione dell'esistenza esamina il rapporto che l'esistenza possiede col suo universale. Derivata da ciò che essa chiarisce e nello stesso tempo crea mediante la possibilità della propria autocomprensione, cerca di fissare in pensieri universali ciò che non può essere assolutamente universale. Coi suoi pensieri non pensa propriamente l'universale ma in esso trascende verso quell'esistenza che io realizzo con l'altro che è in comunicazione con me, e che, come me, non è oggetto, ma libertà. L'esistenza, infatti, deve essere presente come possibilità, se si vuole che i pensieri universali abbiano un senso trascendente come chiarificazione dell'esistenza. Muovendosi all'interno dell'universale, questi pensieri sono al *limite dell'universale*. La loro forza filosofica non è tanto nella chiarezza logica, che in sé è solo una condizione, e presa per sé inganna, ma è in quell'ordine di problemi, pensieri e intuizioni che, quando sono animati dall'esistenza, accendono in chi li pensa la scintilla dell'esser-se-stesso, che non si può trasmettere direttamente, perché ciascuno o è se-stesso da sé, o non lo è assolutamente.

L'esistenza possibile, quando si comprende nel pensiero, considera valida quell'universalità che essa stessa riempie, e la differenzia dall'universalità assoluta che tutti possono conoscere in maniera identica. Nell'enunciazione dell'universale, che è poi la forma del pensiero che chiarisce l'esistenza, l'esistenza possibile si volge a se stessa e all'altro per giungere, in entrambi, a se stessa. Si rivolge all'altro, non a *tutti* come la conoscenza scientifica. Non tutti, come se l'uno fosse arbitrariamente sostituibile con l'altro, possono dare ad essa il proprio assenso, ma solo il singolo che, come possibilità, vede ciò che non si può dire direttamente in un linguaggio universale, anche se vi appartiene come suo aspetto complementare. Il pensiero che chiarisce l'esistenza ha infatti due aspetti di cui uno è per sé falso (la pura universalità), e l'altro è per sé impossibile (l'esistenza senza linguaggio); congiunti, questi due aspetti si incontrano in una felice espressione che però non può essere riprodotta metodicamente. Questo pensiero è metodico per quel tanto che se ne può verificare la verità e se ne può esporre la connessione, ma le formulazioni che lo dovrebbero sostenere convergono in quell'unico e complesso tentativo dell'esistenza possibile che tende alla comunicazione. È un pensiero questo che si realizza solo quando

prende quota con entrambe le ali, quella dell'esistenza possibile e quella del pensiero universale. Se ne vien meno una, la chiarificazione che stava prendendo quota precipita al suolo. In essa, come nel filosofare di cui sono le ali, si incontrano *l'universale e l'io nella sua specifica identità*.

Tentare di chiarire l'esistenza con il solo intelletto è inutile, perché, dove non c'è alcun oggetto e alcun universale, l'intelletto ha l'impressione di non aver nulla da trattare, da conoscere, da sapere, da chiarire. Se si deve pensare e nello stesso tempo non-pensare questo pensiero che si realizza senza oggetto, si ha l'impressione di pretendere l'impossibile. Per capire come ciò sia possibile occorre comprendere la *triplice funzione dell'universale* nel pensiero che chiarisce l'esistenza.

1. Giungere ai limiti. *Nel metodo negativo* si ha a che fare con oggetti da cui occorre staccarsi perché non sono l'esistenza; si
 12 attraversa un ambito oggettivo, avanzando passo passo verso il limite in cui non si presenta più alcun oggetto, ma solo il vuoto, che rimane tale finché non è riempito da un'altra origine. Qui si sente l'appello che invita a trascendere. Quando ciò accade nel salto che parte dall'universale, allora, rispetto al primo, è questo il secondo battito d'ali in cui si pensa l'oggetto solo per escluderlo, perché non è ciò che si pensa nella comprensione esistenziale. L'argomentazione non può imporre la verità; il suo intento è di cogliere indeterminatamente, nella rottura dell'esserci del mondo, l'esistenza possibile.

2. L'oggettivazione nel linguaggio psicologico, logico e metafisico. L'ambito oggettivo, in cui necessariamente ci si ritrova a parlare anche quando si pensa l'esistenza, è ad un tempo annullato e realizzato come un'oggettivazione in cui si riconosce l'esistenza possibile, che però non si identifica con l'oggettivazione stessa. Qui l'oggettivo è qualcosa di più della semplice oggettività, perché diventa un oggetto della possibilità esistenziale. L'oggettività psicologica, logica e metafisica diventa, come l'universale, un'ala della chiarificazione filosofica dell'esistenza.

Nel pensiero filosofico si esprime, mediante la *comprensione psicologica*, ciò che sembra essere il motivo e il senso di ciò che s'è realizzato. In sé l'esistenza è incomprendibile. La sua comprensione

è condizionata dal suo ingresso in una sfera dell'universale, ma l'esistenza è ad un tempo il *processo* dell'autocomprensione, per cui, al limite del comprensibile, si ripresenta di nuovo e in maniera originaria. La comprensione è quindi tanto un aspetto dell'esistenza in cui l'*esistenza stessa* risuona, quanto qualcosa che l'esistenza deve perseguire fino al suo limite se vuol evitare di perdersi. Nel comprensibile l'esistenza si chiarisce come incomprendibilità, e nel massimo di comprensibilità si rende conto della sua autentica incomprendibilità. Nella comprensione psicologica di origine filosofica è possibile progettare ulteriori possibilità che tra loro si combattono. Esse si presentano come vie tra cui occorre scegliere. Il progetto chiarisce l'esistenza attraverso la possibilità di questa scelta, in cui però la possibilità scelta, essendo solo pensata, rimane sul piano dell'universalità, dove comprenderla significa solo esprimere una scelta esistenziale, non scegliere.

Nelle *determinazioni logiche* si parla dell'esistenza possibile mediante pensieri astratti che, invece di afferrare un oggetto, si annullano nell'uso, e così guadagnano una funzione chiarificatrice. Sem-¹³bra che si costituisca un sapere che ha come suo scopo specifico quello di realizzarsi in un chiaro non-saper-nulla su ciò che è presente. Le determinazioni logiche sono l'universale, il non sapere è il movimento dell'esistenza possibile che realizza la determinazione. Gli argomenti non scorrono in una connessione lineare che alla fine offre la verità come un risultato. Il pensiero, mentre potrebbe arenarsi nel vuoto argomentare, quando è riempito di senso esistenziale può esprimere, col suo naufragio, l'autochiarificazione dell'esistenza possibile. Non può dimostrar nulla con ragioni, ma può voler convincere con richiami.

Un modo per realizzare annullando è il *circolo* oggettivo, in cui ciò che è detto oggettivamente perde il proprio fondamento e si dissolve, mentre permane ciò di cui si tratta. Se, ad esempio, dico che io come esistenza sono solo attraverso l'altra esistenza, così come l'altra lo è solo attraverso me, e che quindi l'esistenza come tale non esiste se non attraverso la comunicazione e nella comunicazione, il senso di questo dire non possiede alcuna verità oggettivamente valida. L'esser-l'uno-per-l'altro dell'io e dell'altro nella comunicazione non ha altro significato oggettivo se non quello del circolo. Se i membri polari sono pensati erroneamente come entità che prima sussistono per sé e poi entrano in azione reciproca, al-

lora sono possibili affermazioni sui processi oggettivamente osservabili del loro interscambio e del loro reciproco influsso; questi modi dell'esser-l'uno-per-l'altro, quando sono concepiti oggettivamente, si riferiscono solo a quell'esserci psicologico, e come tale indagabile, in cui l'io e l'altro sono due cose che si trasformano nell'azione reciproca. Ma l'essere esistente dell'io non è mai, dapprima, in un simile isolamento, ma è sempre e solo con l'altro; la comunicazione o la disponibilità alla comunicazione è il momento in cui l'io nasce e si manifesta. Cade a questo punto il presupposto dell'esistenza autonoma delle due entità (non solo dei due esserci), e il pensiero del loro esser-l'uno-per-l'altro diventa oggettivamente privo di senso, perché, da nulla, nulla può giungere all'esistenza, neppure per reciproco scambio. La costituzione di questo circolo è un tentativo volto a spiegare la differenza tra l'essere dell'esistenza in comunicazione e la conoscibilità dell'esserci vitale nella sua azione reciproca. L'essere che nasce dalla comunicazione, essendo nulla per il sapere oggettivo, non può essere espresso se non indirettamente nelle determinazioni dell'esser-l'uno-per-l'altro, in cui si trascende verso di esso. Il tentativo pone davanti agli occhi ciò che, naufragando oggettivamente, chiarisce la raggiunta certezza dell'esser-se-stesso nella comunicazione.

Un altro modo per cogliere l'esistenza attraverso categorie universali è quella della *contraddizione logica* degli enunciati in cui si rende presente la realtà. Una tensione tra due concetti che si contraddicono e che nel loro insieme costituiscono una possibile espressione per l'esistenza, qui svolgono un'adeguata funzione espressiva perché non consentono all'intelletto di fissare e di definire oggettivamente l'esistenza.

Una coppia di concetti che esprime una connessione esistenziale in una contrapposizione logica è ad esempio quella di *temporalità* ed *eternità* nella coscienza storica; delle due solo la temporalità è una realtà oggettiva, ma l'aspetto temporale oggettivo, assunto per sé solo, è senz'anima, mentre l'eternità, per sé, è nulla. *Solitudine* e *comunicazione* costituiscono un'altra coppia i cui termini, assunti oggettivamente, non sono ciò che possono essere esistenzialmente; dal punto di vista oggettivo, infatti, la comunicazione è solo la relazione intellettuale tra due oggetti interscambiabili e sostituibili, e la solitudine l'isolamento dell'individuo atomizzato; oggettivamente o c'è l'una o c'è l'altra, esistenzialmente le due esistono come se

fossero un'unica cosa. *Libertà e indipendenza* sono una coppia concettuale in cui solo l'indipendenza ha un riscontro oggettivo, mentre la libertà è oggettiva e formale quando la si identifica con l'arbitrio, mentre, come libertà autentica che non si presenta nel mondo come realtà oggettiva, è l'unità di libertà e indipendenza.

Se poi il pensiero dell'io fa dell'io un oggetto immediato e afferma che l'essere di questa immediatezza è nella duplice relazione dell'io con se stesso, allora afferma come realtà dell'essere qualcosa che è impossibile, ossia che l'io è un uno che è due, e due che sono uno. Ma se, oltrepassando questa duplicità che appartiene alla coscienza in generale, mediante l'autoriflessione trascendo verso l'io come esistenza possibile, allora si apre l'abisso del circolo dialettico nella contraddizione delle asserzioni su ciò che io sono. Io mi posso pensare solo se ad un tempo mi concepisco come uno e due o più esserci che si combattono tra loro, si cercano reciprocamente, e si rivolgono l'un l'altro la parola in forme infinite; io sono l'essere che in ognuna delle sue forme e in quelle ad esse opposte, nelle une e nelle altre, sono uno, e ad un tempo non lo sono.

Gli *oggetti metafisici* che, nell'oggettività della loro assoluta oggettivazione, sono tema della metafisica, possono essere compresi metodicamente solo *partendo dalla* chiarificazione dell'esistenza. Ma *in* essa possono già essere *anticipati* (come quando si parla delle figure mitiche dell'Uno e della trascendenza) per cogliere retrospettivamente con essi possibilità per la chiarificazione della coscienza esistenziale.

3. L'ideazione di una specifica universalità per la chiarificazione dell'esistenza. Il linguaggio psicologico, logico e metafisico non escludono possibilità di deviazioni; i concetti universali che vi sono utilizzati possono sussistere, come tali, separatamente, e in questo caso non si giunge ad alcuna chiarificazione dell'esistenza. Oppure l'esistenza può vibrare e risuonare nell'universale come in un'alterità in cui si manifesta, come può anche affievolirsi ed estinguersi e allora l'universale continua, *col* pensiero filosofico, ad essere solo universale.

Ma c'è anche un'ultima e autentica forma di linguaggio che chiarisce l'esistenza mediante un *universale* che *non è assolutamente riscontrabile* nel sapere *che orienta nel mondo*. Le sue categorie non possono determinare nuovi oggetti perché sono semplici *segni*. Que-

sto genere di universalità non si costituisce mediante universalità isolate. Non « c'è », ad esempio, alcuna esistenza, alcun se-stesso, alcuna libertà, alcuna commozione esistenziale, alcuna storicità, alcuna azione incondizionata, alcuna coscienza assoluta. Se queste parole vengono snaturate e ridotte a oggetto del sapere dell'esserci umano non dicono quello che dicono come segni esistenziali. La chiarificazione dell'esistenza, nell'indicare mediante segni il vero essere per l'esistenza possibile, non lo determina oggettivamente ma lo segnala come qualcosa che non si può afferrare se nello stesso tempo non lo si *vuole*, perché si tratta di me stesso come esistenza possibile. Nei segni, considerati nella loro universalità, si scopre la libertà come attività di quell'essere il cui essere dipende da sé.

Nella chiarificazione dell'esistenza i segni specifici sono senz'altro derivati esteriormente dagli oggetti dell'orientazione nel mondo (anzi spesso sono contraddistinti espressamente dall'aggettivo « esistenziale »), ma per essere in definitiva non categorie che presiedono la formazione degli oggetti, ma segni per i pensieri che evocano possibilità esistenziali. Come segni hanno l'*aspetto dell'universale* che, però, non è più essere del mondo, ma essere dell'esistenza. Per pensarli autenticamente è necessario che gli enunciati universali abbiano una risonanza esistenziale, senza la quale i segni non sono solo vuoti, ma nulli.

Così, la chiarificazione dell'esistenza parla del se-stesso in termini universali e ne mostra le strutture, ma ne può parlare solo facendo riferimento a me stesso, a quell'io insostituibile che io sono; io non solo l'io, ma quell'io che sono nella mia identità. Io cerco l'io per trovare *me* stesso, e *me* stesso per volere *dell'io*. Quando chiedo di me, mi accorgo originariamente che non posso *parlare* di me in termini assoluti, perché sono qualcosa di incomparabile. L'io diventa il segno con cui colgo ciò che penso quando *unifico* il me stesso e l'io. La chiarificazione dell'esistenza parla poi di molti io come di molte esistente, ma senza poter veramente pensare ciò che dice, perché non ci sono molti io come esemplari di qualcosa di universale. Essa parla di comunicazione e pensa alla mia comunicazione, allo stesso modo pensa alla mia libertà, alla mia coscienza storica, alle mie situazioni-limite, e, d'altra parte, di tutto questo può parlare solo esprimendosi in termini universali.

Quando si tratta di filosofare nella chiarificazione trascendente dell'esistenza l'aspetto universale, che è sempre presente anche a

livello esistenziale, diventa un *linguaggio* in cui vibra e risuona la possibilità esistenziale. L'esistenza è solo qualcosa che posso essere, non qualcosa che posso vedere o sapere, e tuttavia esiste solo nell'ambito universale del sapere che chiarisce. Ma se l'universale già pretende d'esser tutto, allora l'esistenza nella sua singolarità vi ci si sottrae. Pertanto, la chiarificazione filosofica dell'esistenza può sempre tradursi nell'universale, ma senza possedere a sua volta una validità universale; può essere universalmente comprensibile, ma solo per la possibile esistenza.

Nel pensiero dell'esistenza si costruisce, mediante segni, uno *schema formale dell'esistenza*. Questo schema non è in rapporto con l'esistenza come potrebbe esserlo uno schema di un gruppo d'oggetti con i rispettivi oggetti, ma è assolutamente inadeguato. Poiché è impossibile sussumere un'esistenza sotto un concetto universale, lo schema ha senso solo se serve da guida per poter parlare di un'esistenza nella sua singolarità. Ma poiché la considerazione dell'esistenza non si riferisce ad una singola esistenza reale, né a un concetto specifico di esserci esistente che si chiami esistenza, detta considerazione non può che riferirsi allo schema formale di un'esistenza. Essa può solo tentare quelle vie di chiarificazione che, percorse, consentono all'esistenza reale di divenire di volta in volta consapevole di sé. Solo partendo dall'esistenza possibile, e quindi in un modo unico e incomparabile, i pensieri che presiedono la chiarificazione dell'esistenza possono trovare la loro piena realizzazione. Nella misura in cui si parla in generale è inevitabile l'impiego di questo schema e dei suoi elementi, che sono poi l'analogo dei concetti oggettivi. Il linguaggio possiede molte parole di questo genere che non si riferiscono a oggetti, né sono definibili, oppure, se lo sono, non custodiscono nella definizione il loro autentico contenuto (tali sono le parole: libertà, scelta, decisione, risoluzione, conferma, fedeltà, destino). Anche il linguaggio concede quel filosofare che è chiarificazione dell'esistenza e che, *come* linguaggio, ha già realizzato.

Per meglio chiarire l'aspetto specificatamente universale dei segni che chiariscono l'esistenza contrapponiamo la *manifestazione* temporale dell'esistenza possibile all'*esserci* temporale come *oggettività* universalmente valida, o, detto altrimenti, i *concetti d'esistenza* alle *categorie* kantiane.

Sia la realtà oggettiva del mondo, sia quella esistenziale si manifestano nel tempo. Kant ha applicato le sue categorie per la determinazione della realtà oggettiva al materiale sensibile della percezione, assumendo come intermediario il tempo nei suoi cosiddetti schemi. Ora è possibile contrapporre questi schemi kantiani della realtà oggettiva agli schemi completamente eterogenei della realtà esistenziale, perché entrambi hanno bisogno di quel termine intermedio che è il tempo, per cui formano un parallelismo particolare che può essere enunciato in brevi formulazioni^a.

La realtà oggettiva sottostà a *regole* che ne consentono la conoscenza, quella esistenziale, priva di regole, è assolutamente *storica*. Le regole della realtà sono *leggi causali*; ciò che accade ha una causa e un effetto nel tempo; la realtà esistenziale, invece, provenendo da un'origine propria, si manifesta da sé nel tempo, cioè è *libera*. La sostanza *permane nel tempo* senza aumentare né diminuire, l'esistenza invece svanisce e risorge nella manifestazione temporale; alla durata nel tempo corrisponde, in un parallelismo contrastante, la *conservazione* nel tempo. Alla *reciproca causalità* delle sostanze (azione reciproca o comunanza), si contrappone la *comunicazione* delle esistenze. La realtà oggettiva è ciò che, in generale, corrisponde a una *percezione sensibile*; la realtà esistenziale è l'*incondizionatezza nell'istante decisivo*; la *realtà empirica* sta di fronte
 18 al *contenuto* della decisione. Alla *grandezza* oggettivamente determinata in una relazione quantitativa si contrappone il cosiddetto livello o *rango* dell'esistenza che non si può determinare oggettivamente. Alla *possibilità oggettiva*, come accordo delle rappresentazioni con le condizioni temporali, si contrappone la *possibilità della scelta come indecisione di quel futuro che è la mia stessa esistenza*. Alla necessità (all'esserci di un oggetto *per tutto il tempo*) si contrappone la *pienezza temporale dell'istante* (invece del tempo senza fine). Al tempo in generale (che in Kant è la forma della permanenza il cui correlato è la sostanza) si contrappone questa pienezza temporale come eterna presenza. Quello è oggettivo e misurabile, è realtà sperimentabile, questa è la profondità dell'esistenza che ha nella libertà la propria origine. Quello è valido per tutti, mentre qui il tempo, manifestandosi come scelta e decisione, è il tempo

a. Cfr. soprattutto il testo di KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2^a edizione, pp. 176-185.

di ogni singola volta. L'esistenza ha il *suo tempo*, non il *tempo assoluto*. Questo vale per la coscienza in generale, quello solo per l'esistenza nella sua coscienza storica. Oggettivamente non può nascere *nulla di nuovo* come sostanza (altrimenti l'unità dell'esperienza sarebbe annullata, anzi l'esperienza stessa sarebbe impossibile). Esistenzialmente, invece, non c'è alcuna oggettività che sussista definitivamente, ma ci sono *salti e rinascite* dell'esistenza nella sua manifestazione.

Lo stesso Kant, nell'esaminare con le proprie categorie oggettive alcuni segni esistenziali, li rifiuta esplicitamente, come, ad esempio, quando dice che nel mondo non ci sono salti (nel tempo) e vuoti (nello spazio), perché non c'è il caso, non c'è alcuna cieca contingenza a presiedere gli eventi, né alcun destino, alcuna necessità che non si possa comprendere in base a regole. E in effetti non c'è nulla di tutto ciò nel mondo a livello di conoscenza oggettiva. Ma quando si va alla ricerca di una spiegazione dell'esistenza tutte queste parole ritornano. Con ciò non si dice che esistono due mondi, uno accanto all'altro; il mondo è uno solo. Ma in tutt'altra dimensione, nelle sembianze di un parallelismo (parallelismo solo perché, per l'espressione, le categorie e i concetti oggettivi sono strumenti inevitabili), in altro senso e in altre forme rispetto a quelle richieste dalla conoscenza oggettiva, si chiarisce per noi l'esistenza senza che per questo possa esser conosciuta.

Equivocità della manifestazione dell'esistenza e possibilità di fraintendere gli enunciati che la chiariscono. 19

L'esistenza si manifesta nell'*oggettività* che, come linguaggio dell'esistenza possibile, è *equivoca* rispetto all'univocità dei contenuti conoscibili. Siccome poi ogni discorso che riguarda l'esistenza non può cogliere se non un aspetto universale in essa presente, ogni enunciato che si propone di chiarire l'esistenza è essenzialmente *esposto al fraintendimento*.

L'esistenza *non pretende alcuna universale validità*. Il suo essere, infatti, è incondizionato, non trasmissibile e non sostituibile. Nelle sue oggettivazioni espresse in termini universalmente validi, sia che si tratti di enunciati sull'essere, sia che si tratti di esigenze e valutazioni, c'è per chi le pronuncia un'incondizionatezza e un appello rivolto ad un'altra possibile esistenza e non l'evidenza di un sapere

fondato e valido per tutti. In sé, quindi, l'oggettivazione e la generalizzazione dell'esistenza sono qualcosa di equivoco; l'oggettivazione, infatti, non è mai la stessa, ma, o rimane manifestazione dell'esistenza e allora è *unica* e irripetibile nel suo fondamento, che è poi il suo aspetto nell'ambito dell'universale, oppure diventa univocamente valida per tutti, e allora, nella sua identità con se stessa, cessa di essere manifestazione dell'esistenza. Quando l'esistenza, manifestandosi nel mondo, si esprime in forma universale, questa forma, separata dall'esistenza, non è più la stessa che si radicava nella presenza storica da cui trae origine ogni effettiva esistenza. Come esseri intelligenti siamo incessantemente sospinti dalla nostra coscienza in generale verso l'universale; anche ciò che facciamo e diciamo ha nell'universale la propria giustificazione; solo così entriamo nel mondo e siamo per il mondo. Ma penetrando tutto questo e oltrepassandolo, siamo noi stessi quando ci apriamo ad un altro se stesso e al rapporto con la trascendenza, ossia, realizziamo la nostra autenticità quando riduciamo l'universale a mero strumento. L'esistenza possibile si trasmette nel mondo attraverso un universale che può separarsi da essa e valere per sé; ma l'esistenza non è universale né universalmente valida.

Poiché nel cercare di chiarire l'esistenza sono costretto a parlare mediante oggettività, tutto quello che è filosoficamente pensato dal punto di vista esistenziale può essere *frinteso* se è assunto come psicologia, logica e metafisica oggettiva.

La conseguenza è la confusione dei termini opposti tra loro.

a) La cieca impulsività del momento che si esprime nell'arbitrio del « così io voglio », l'impenetrabile forza vitale della vita pura e semplice e dell'ebrezza della vita (senza alcuna fedeltà e coerenza, senza effetto formativo sulle conseguenze dell'esserci) si contrappongono all'oggettività dell'irrazionale, che, partendo dall'origine della libertà, si costruisce la propria realtà, restando legato a se stesso e non dimenticando nulla. Ciò che oggettivamente sembra un arbitrio è invece inserito nella consequenzialità, non logica ma esistenziale, di una vita che ha coscienza dell'eterna certezza, in contrapposizione all'ebrezza passeggera che accompagna l'apparente certezza della soddisfazione momentanea.

b) Dire che uno parla sempre di sé anche quando discute di un problema oggettivo può significare tanto un rimprovero rivolto a chi non riesce a prescindere dall'interesse egocentrico per la propria

individualità empirica, quanto l'intima approvazione per chi parla sinceramente, mettendo in gioco se stesso, ossia dalla propria esistenza. Che uno si dia troppa importanza può significare tanto la vana piccineria di chi non vede oltre la propria empirica individualità, quanto la cura per il proprio autentico se-stesso che è ciò che più importa.

c) Nella vita della scienza sembra che oggettivamente si confonda l'inevitabile interesse che, per motivazioni estranee, nasce in un ricercatore per un determinato risultato e l'amore entusiasta che sta alla base della ricerca. Entrambi gli atteggiamenti contrastano con l'impersonalità della prestazione che, vuota di contenuto, solo casualmente è utile a qualcos'altro. La positività dell'idea, che servendo un'esistenza domina l'indagine, può essere confusa con quell'apparente positività che, con un numero indefinito di argomentazioni, va alla ricerca di giustificazioni e di risultati fissi e validi per tutti.

d) L'esistenza ha un punto assolutamente indipendente in cui riposa su se stessa (e da cui entra necessariamente in comunicazione). Questo stato è oggettivamente simile, e quindi facilmente fraintendibile, con quella chiusura nei confronti dell'altro che serve ad assicurare l'individualità e la sensibilità empirica (da cui non è più possibile alcuna sincera comunicazione).

e) La storicità della singola esistenza manifesta il suo essere nella particolarità oggettiva. Questa particolarità, oggettivamente indifferente, ma bella e infinitamente varia, affascina, incuriosisce e piace. L'esistenza assolutamente storica si raccoglie nella manifestazione di un particolare, la cui varietà infinita rimane dispersione caotica.

Questi fraintendimenti sono esempi della completa equivocità ²¹ che accompagna la manifestazione dell'esistenza e gli enunciati che la riguardano. È un'equivocità che nessun sapere può eliminare, ma solo l'esistenza possibile nella sua responsabilità. L'inganno, quindi, anche se non può essere compreso né evitato dal mero intelletto, genera un senso di colpa di cui se ne avverte la responsabilità. La *coscienza critica* dell'esistenza possibile si trova, per così dire, tra due mondi, che al semplice intelletto sembrano uno solo: la manifestazione di ciò che non ha alcuna consistenza e la manifestazione dell'esistenza.

La vita di questa coscienza critica consiste nel tener separate queste due forze che, confuse, generano false apparenze e ingan-

nevoli illusioni; è una separazione che si deve eseguire continuamente. L'esserci è condizionato, come tale, da mere forze empiriche, quelle esistenziali si realizzano e si avvertono nel rifiuto e nella penetrazione; il processo di separazione, nei momenti di completa chiarezza, è totale e non ha mai fine.

Che poi si vada alla ricerca degli *enunciati che chiariscano l'esistenza* come si va alla ricerca di un sapere che riguarda cose sussistenti, il cui presunto esserci potrebbe consolare e tranquillizzare, dipende da quella volontà che, *opponendosi all'esistenza*, aspira ad una *sicurezza oggettiva*. La posizione fondamentale di tutto il filosofare è quindi determinata da questa alternativa: o voglio quella quiete priva d'esistenza che si raggiunge con la conoscenza di qualcosa che sussiste così com'è anche senza esistenza, oppure, nella coscienza dell'esistenza possibile, vedo in questa volontà un tradimento dell'esistenza. Se ho la consapevolezza che l'essere autentico non è qualcosa di sussistente, allora, nell'inquietudine e nel pericolo del mio esistere, devo trascendere tutto ciò che semplicemente sussiste con la certezza originaria che la cosa più importante è il mio me stesso, in funzione del quale, devo relativizzare tutto l'essere sussistente.

Il fatto poi che gli enunciati che chiariscono l'esistenza possono essere fissati e intesi erroneamente come un sapere dell'essere spiega il loro cattivo uso nelle argomentazioni. Ciò che nelle spiegazioni filosofiche dell'esistenza ha un senso transitorio e non oggettivo viene impropriamente utilizzato come un modo di dire per giustificarsi. Si vorrebbero trovare dei criteri oggettivi per poter distinguere in ogni caso l'esistenziale dal non-esistenziale, l'autentico dallo spurio. Tutto ciò è impossibile per principio. Ogni fondazione e ogni recusazione, ogni verifica e fissazione, ottenuta con mezzi razionali mediante categorie, hanno senso nel mondo, ma non riguardano assolutamente l'esistenza. Nella chiarificazione dell'esistenza non vale più il rapporto che intercorre tra l'universale valido per tutti e il particolare a cui si applica. Nell'esistenza possibile ogni prova ha valore solo nella comunicazione che si realizza attraverso la propria coscienza, mentre le fondazioni e le confutazioni valgono per essa solo come mezzo ed espressione.

La coscienza che non si inganna avverte e distingue gli enunciati che chiariscono l'esistenza da quello pseudo-sapere che riguarda l'esistenza concreta nel suo proprio esserci. Se la confusione nasce

nel rapporto con l'altro, allora si risolve nella comunicazione dove le argomentazioni non hanno il significato di un giudizio su un essere e quindi non implicano impugnazioni o giustificazioni che si rivolgono da intelletto a intelletto, da coscienza in generale a coscienza in generale. La coscienza in generale interviene in filosofia per porre limiti logicamente vincolanti, ma non va alla ricerca di questi limiti per superarli. La filosofia, infatti, non esprime una verità valida per tutti, ma si realizza nella comunicazione per recuperare, dalla confusione delle possibilità, ciò che è autentico.

Se si discute l'equivocità di tutto ciò che è oggettivo in vista dell'esistenza, e se la si risolve nella coscienza delle esistenze storicamente determinate, ciò non significa che si rifiutano le fondazioni oggettive, al contrario, queste consentono di evitare che semplici sentimenti problematici assurgano a verità. Solo attraverso il pensiero la coscienza può creare quelle situazioni in cui può lasciar decidere alla propria sensibilità.

Poiché gli enunciati che chiariscono l'esistenza non conducono a quel sapere che sussume il singolo sotto una conoscenza universale, anche la proposizione: *io sono un'esistenza* è priva di senso. Questo enunciato è impossibile perché l'essere dell'esistenza non è assolutamente una categoria oggettiva. Io posso parlare dell'esistenza possibile solo in quanto un altro mi ascolta, allora l'esistenza di entrambi è una per l'altra, ma questo esser-l'una-per-l'altra non è per alcuna di esse un sapere. L'esistenza come convinzione, come fede, come coscienza assoluta non può essere conosciuta oggettivamente.

La proposizione « io esisto », che si realizza nella comunicazione come un'espressione evanescente, se pretende di avere nel mondo un senso confortato da esigenze, giustificazioni e buone ragioni è presuntuosa e, nello stesso tempo, insensata. Nel mondo delle oggettività e delle espressioni posso pretendere solo oggettività, cioè prestazioni, proprietà, attitudini, diritti, compiti proposti, e nella lotta per il mio esserci posso disporre solo della forza e della potenza. Ma se sono in comunicazione esistenziale non c'è pretesa o validità che tenga. Se, poi, capovolgendo il tutto, dicessi: quando ²³ non pretendo nulla allora esisto, non commetterei un errore minore. Infatti, nell'equivocità della manifestazione dell'esistenza, la mia condotta può essere tanto la debolezza dell'impotenza, quanto un accorgimento appositamente impiegato per avanzare, con le espres-

sioni della filosofia dell'esistenza, nuove pretese simulando una mancanza di pretese.

Tutto ciò che la chiarificazione dell'esistenza enuncia per una coscienza in generale ha solo un carattere negativo che nasce dall'insoddisfazione che accompagna la conquista di oggettività che pretendono di essere tutto; in questo modo si pongono i limiti. Ogni passo positivo oltre i limiti per entrare nell'esistenza non può pretendere, nella sua espressione, alcuna validità universale e alcun diritto, perché ha solo il significato di una domanda e di una chiarificazione attraverso la partecipazione indiretta.

SEZIONE PRIMA

IO STESSO NELLA COMUNICAZIONE
E NELLA STORICITÀ

CAPITOLO SECONDO

IO STESSO

In uno stadio di vita naturale in cui non mi preoccupo del mio ²⁴ io, non mi pongo alcuna domanda, ma semplicemente realizzo le finalità che mi sono più prossime e penso ai miei compiti. Anche se dico « io » non mi preoccupo del senso in cui lo dico.

Quando poi mi rendo conto di poter domandare sorge in me il desiderio di sapere *che cosa* sono, e allora penso all'uomo come a una specie dell'essere a cui anch'io appartengo; oppure *chi* sono, e allora domando ciò che penso quando dico: io.

Non pongo le due domande per caso, come se per esse provassi lo stesso interesse che provo per le innumerevoli cose che nel mondo mi si presentano o mi si sono presentate. A generarle non è una semplice curiosità, ma un'*autentica partecipazione*. Con esse mi ridesto dal torpore che caratterizza quello stadio naturale in cui non mi preoccupo di me.

In questo stadio mi trovavo da bambino quando il mio io non aveva raggiunto un equilibrio. Nell'opacità della mia autocoscienza non sapevo riconoscermi, per questo ero capriccioso e, nella confusione in cui mi trovavo, non io, ma i miei genitori ponevano ordine. ²⁵ Vivo nell'ingenua coscienza dell'esserci, con un io non ancora deciso, ma già possibile; senza alcuna autoriflessione, ma già ca-

pace di dire io; pieno d'angosce e di momentanee perplessità, ma senza disperazione; mosso dalle mie emozioni, non mi curavo di trovare un accordo con gli altri.

Da tutto ciò mi *destai* non per l'intervento di un pensiero, ma per qualcosa che scosse la mia situazione e che mi colpì così radicalmente da farmi sentire l'esigenza che qualcosa di decisivo dipendeva da me.

Possedere un'ampia conoscenza del mondo e un'abilità pratica non implica un autentico risveglio o, se lo implica, questo può rapidamente rientrare. Porsi di fronte alla domanda che chiede chi sono io come di fronte alla cosa più ovvia del mondo significa essere ingenui o evasivi, in ogni caso non ci si dispone a rifletterci sopra, a meno che non si riconosca alla domanda quel senso essenziale che è proprio di tutto ciò che, se è compreso, lo è solo attraverso me stesso e non attraverso altro.

Se invece tento di rispondere a questa domanda così ovvia, mi sorprendo nel constatare che *non so*. Privo come sono del linguaggio necessario per parlare dell'essere del mio me stesso, vado alla ricerca delle vie necessarie per chiarirmelo.

Mi rivolgo allora alla *mia originaria interiorità* che, prima di ogni riflessione realizzo non come coscienza di qualcosa, ma, apparentemente, come reale presenza. In essa mi sembra di trovare ogni contenuto, mi basta allungare la mano per rendermi conto di ciò che di fatto mi anima. Se però cerco di entrare in possesso del tesoro, questo subito svanisce. Se domando della mia origine dissolvendone l'oscurità, la luce che in essa sembra illuminare la mia interiorità si estingue non appena cerco di scorgere con essa che cos'è. Mi rendo conto che con la possibilità di afferrarla e di smarrirla ho abbandonato non solo l'oscurità ma anche l'origine, sia pure forse non realmente e definitivamente, ma senz'altro come coscienza. Il fatto poi che *devo interrogarmi* testimonia che mi sono allontanato dall'origine. Io non sono per me qualcosa d'evidente, né mi ritrovo ritornando là dove presumo d'essermi perso, ma sento il dovere di comprendermi proseguendo senza sosta il cammino.

Io ai limiti del pensabile.

- 26 1. Io in generale. Giunto alla chiarezza negativa, mi dirigo verso me stesso come coscienza in generale per comprendermi come « io in generale ».

Io sono l'essere che *comprende se stesso*, che diventa cosciente di sé dirigendosi verso di sé, come uno che è ad un tempo due, che, per quanto si differenzino, restano sempre uno. È il soggetto che si oggettiva da sé. Come oggetto è, *in sé, un dato*, ma non come lo sono le *cose* nel mondo nella loro estraneità e alterità, ma in quel modo unico e peculiare che *annulla* la datità dell'esser-io. L'io è se stesso nella scissione-oggetto-soggetto, che non è una scissione radicale come potrebbe essere la separazione che contrappone le cose del mondo, né una soppressione di tale scissione, che, in tal caso esisterebbe solo come un'unità mistica. L'io è cosciente di sé in circolo con se stesso.

L'io comprende se stesso solo come *io penso* che costituisce il centro di tutta la coscienza dell'io; infatti, mentre tutte le altre cose possono cambiare, l'«io penso» non può che permanere. Nell'io-penso l'io si coglie nella propria identità, come l'uno nell'istante presente e nella successione del tempo attraverso il ricordo e l'anticipazione del futuro.

L'io si *coglie* solo *in relazione* all'altro che non è io, ossia in relazione al mondo in cui si trova. Di fronte al mondo in cui si percepiscono e si pensano le cose, l'io è il soggetto rispetto a cui tutte le altre cose sono oggetto. Come tale è un soggetto in generale, sostituibile da qualsiasi altro soggetto, è la pura e semplice coscienza, l'intelletto, ossia il punto a cui fa riferimento tutto ciò che è conoscibile e, anche se è solo un punto, non è, a sua volta, un oggetto rispetto al quale ogni altro concreto *esser-io* è oggetto. Questo soggetto in generale, che è solo formale, si presenta come quell'universale trascendente dovunque l'essere è come coscienza.

Come «io-penso», l'io, nell'istante in cui pensa, è certo del suo *esserci nel suo mondo*. Non sa *che cos'è*, ma sa *di esserci* nel tempo che per lui è il presente.

Di fatto io sono questo «io in generale». In esso non ho alcun dubbio di essere identico ad ogni altro io. Ma io non sono solo «io in generale», ma *sono* anche *io stesso*. Nelle strutture dell'io in generale riconosco le condizioni del mio *esserci* come forme in cui io sono quando mi manifesto, tuttavia non mi riconosco già in queste forme come me stesso. Io sono come «io-penso», ma non ²⁷ lo sono come me stesso, perché lo sono come io in generale. In esso sono identico a me stesso, ma questa identità non è che la *forma* vuota del mero «io sono io». In esso sono un punto della sogget-

tività svuotata di me; questa forma, priva di contenuto, esprime solo la coscienza del mio esser-uno nella duplicazione.

L'impossibilità di mettere a confronto l'esser-io col senso dell'oggettività si riflette nel linguaggio. «Io» è un pronome e una forma linguistica in cui tenta di esprimersi l'unicità dell'essere che non è oggetto, ma che dice «io». Invece «l'io» di cui stiamo parlando è una forma sostantivata, artificiale, linguisticamente scorretta che si introduce nel filosofare per consentire di immaginare un essere-oggetto dell'io. È il risultato dell'inevitabile tendenza che oggettiva tutto ciò di cui parliamo, anche se non si traduce mai adeguatamente in oggetto.

2. Aspetti dell'io. Poiché nella coscienza dell'io, come coscienza in generale, non trovo ancora me stesso, mi rivolgo alla realizzazione materiale del mio esser-io nel senso di *questo esserci*. Non solo avverto di esser cosciente di me stesso, ma domando di *che cosa* sono cosciente. Per me stesso sono una vita ricca di contenuto e insostituibile che, nello spazio e nel tempo, mi viene incontro facendosi oggetto. In queste oggettività, che sono aspetti del mio io, divento consapevole di me come in uno specchio. In nessuna di esse mi vedo per intero, ma solo in parte; scorgo aspetti del mio essere, in cui mi identifico parzialmente, senza, tuttavia, identificarmi, in esse, completamente e assolutamente con me stesso. Infatti chiunque di fatto io sia in tali oggettività, rimane, di fronte ad esse, la coscienza di ciò che avrei anche potuto essere. Poiché queste oggettività sono manifestazione già realizzata della mia possibilità si chiamano anche aspetti dell'io, di cui occorre caratterizzarne le forme tipiche che valgono come schemi dell'io.

a) Quando dico «io» mi penso come corpo che si presenta nello spazio. È un corpo che si muove quando io lo muovo; se invece lo muove una forza, allora io sono colui che, in ogni cosa, non può non avvertire questi movimenti; se poi è vero che sono attivo grazie al mio corpo, devo sopportare ciò che lo colpisce. O mi identifico con esso, o con esso faccio tutt'uno. Nella misura in cui sono cosciente della mia vitalità corporea, mi sento forte o debole, allegro o triste, in attività o in quiete, gaudente o sofferente.

28 Così accade nell'esserci che non si prende cura di sé e in cui io mi trovo senza un'esplicita coscienza. Se però mi chiedo che cosa sono e mi penso espressamente, allora la consapevolezza del mio

corpo diventa per me un oggetto di cura. Mi riconosco nel mio esserci specifico, secondo la mia particolare figura corporea, secondo la mia grandezza, la mia forza, la mia mobilità che mi fanno conoscere mutevole in tutte le trasformazioni che il mio corpo subisce per le diverse situazioni in cui viene a trovarsi, per le infermità, gli incidenti e l'età. Così io vedo la mia corporeità, e nel vederla ho l'impressione di separarmene, pur rimanendo tutt'uno con essa. Quest'unità non è però un'identità. Io non sono il mio corpo.

Se fossi la mia *corporeità* sarebbe strano che nessuna parte corporea mi appartenga per essenza. Anche se perdo un membro, singoli organi e persino parti del cervello non cesso d'esser io. Per queste ragioni può cambiare la mia situazione, e, per difetto, le mie condizioni di vita, ma io rimango essenzialmente lo stesso. Solo quando con la distruzione del mio corpo si estingue la coscienza o, quando, per sopraggiunte alterazioni, resto così perturbato da perdere l'orientazione e la memoria, allora mi diventa impossibile la comunicazione, resto vittima di illusioni e di incontrollati sentimenti che mi conducono alla pazzia, per cui io non sono più lo stesso. Ma questo non-esser-più non lo sono per me stesso, ma per l'osservatore. Finché ci sono, io sono ad un tempo legato al mio corpo e ad esso contrapposto; anche nel vortice della distruzione e della pazzia sussisto come puntualità dell'io rimasto identico con me. Colgo il corpo come qualcosa che mi appartiene perché è penetrato dal mio essere, e nello stesso tempo mi oppongo ad esso considerandolo come un peso e un elemento di disturbo che opprime il mio essere. In nessun caso lo identifico con l'autenticità di me stesso. Il corpo che sostiene il mio esserci nel tempo è lo stesso che alla fine lo annienta.

Il mio corpo continua a rinnovare la sua materia, ma, per quanto questa muti, io rimango sempre lo stesso. Come corpo sono *vita*, la quale, come forma e funzione, è, a sua volta, la continuità di questo corpo che muta continuamente. Io voglio la mia vita senza la quale non ci sono. Sono presente alle sue funzioni vitali senza identificarmi. Se fossi solo vita sarei solo un processo naturale. Se tento di realizzare la mia vita nella sua totalità, sperimento, come uomo, di non poter essere animale. L'animale è un esserci compatto senza alcuna scissione nel suo esserci, quindi è quello che è senza alcuna possibilità. L'uomo può essere se stesso, o può ab-²⁹bruttirsi abbandonandosi alla vita pura e semplice; nella vita, in-

fatti, c'è una possibilità anche per chi tenta di distruggerla. La vita pura e semplice è irrealizzabile. La vita dell'uomo è legata a condizioni che non procedono solo dalla vita, ma anche dal se-stesso dell'uomo, essa è legata alle decisioni che egli assume nella propria interiorità e che poi attua nella realtà. Questa scissione tra la vitalità e la propria identità consente alla seconda di condizionare la prima in termini così rigorosi come rigorosa è l'unità con essa; tutto ciò significa che il proprio se-stesso conosce la costituzione fondamentale della propria autocoscienza temporale che si vede costretta a sopportare e a dominare il proprio esserci corporeo in quanto corporeo. L'unità, dal canto suo, significa che la vita del se-stesso è autentica quando la sua vitalità diventa il compimento della sua identità. L'uomo infatti ama tanto il proprio se-stesso quanto il proprio esserci corporeo, nonostante lo debba spesso considerare come qualcosa di problematico e trattare come se gli fosse estraneo^a.

Più della corporeità come tale, sono i *rapporti* che instaurò col mio corpo, sono le condizioni e i limiti che pongo all'esercizio della libertà che gli ho dato che mi rendono decisamente consapevole della mia identità. Della corporeità infatti ne dispongo, l'ho tra le mani. Mi posso anche uccidere e dimostrare così di non identificarmi con la mia corporeità. Nell'*ucciderla*, io uccido qualcosa che solo passivamente può morire. Ma posso anche chiedermi se in questo modo non divento, a mia volta, un nulla assoluto.

b) Mi posso pensare per *ciò che valgo* nelle relazioni della vita sociale. La mia funzione nella professione, i miei diritti e doveri si impongono come mio essere. La mia azione sulle altre genera un'immagine del mio essere che, agendo di riflesso su di me, mi spinge inavvertitamente a pensarmi come gli altri mi pensano. E come per essere è necessario il corpo, così è necessaria la società tanto per chi ne è inserito quanto per chi, dall'esterno, vi si contrappone. Il nostro io *sociale* ci domina al punto che un uomo ha

a. La *resurrezione del corpo*, che in sé è un pensiero desolante, può essere un vero simbolo se mediato dall'idea di una trasfigurazione della possibile unità della corporeità con la condizione dell'autentico se-stesso che, dopo la morte, si identifica con essa, secondo modalità che l'esperienza del nostro esserci non è in grado di rappresentarsi.

l'impressione di cambiare il proprio essere quando cambia la sua posizione sociale e gli uomini con cui tratta. Negli stadi primitivi gli uomini possono perdere completamente la coscienza del loro essere quando sono strappati improvvisamente dal loro ambiente. Non possono più esser se stessi perché di colpo sono stati privati di ciò che erano.

Ma anche come io sociale non sono io stesso. Se mi si strappa ³⁰ dal mio mondo non mi dissolvo nel nulla ma, nella catastrofe, posso destarmi al mio me stesso, sia pure in un modo ancora indeterminato e solo possibile.

Ciò che sono come io sociale e la misura in cui lo sono è impresso nell'ineliminabile legame della mia vita con la società. In questa condizione sociale io sono questa particolarità storica, sono *un esserci del mio mondo*, e lo sono per tutto ciò che mi trattiene in questa connessione. In una società razionalizzata, la sostanzialità del particolare viene sempre più annullata fino al caso limite in cui, la coscienza della sostanza del mio esserci determinato si estingue per la fede riposta nel senso storico dell'insieme espresso in questo Stato. A questo punto resta solo la realtà dell'esserci sociale in cui io sono quell'insieme di diritti e di doveri che la società mi concede. Ognuno è per principio come l'altro, ossia un esemplare che in ugual misura deve partecipare alle possibilità sociali al mantenimento, al lavoro, al godimento. Come io sociale divento *noi tutti*.

Se quindi il mio io sociale tenta di imporsi, posso *interiormente* difendermi. Nonostante sia inesorabilmente legato al mio esserci sociale in cui acquisto coscienza del mio me stesso nello specchio della mia attività, posso comunque oppormi ad esso come me stesso. Sia che ci perda o ci guadagni socialmente, posso continuare ad esser me stesso in tutti i mutamenti. Non coincido mai col mio io sociale anche se ogni volta mi ci trovo inserito. Nel mio esserci sociale posso aver coscienza del *ruolo* che occupo e mantengo, ma io e il mio ruolo sono per me separati. So di essere veramente solo quando dispongo del mio ruolo incondizionatamente e con energia mi inserisco attivamente nell'esserci. Ma quel io sociale che non cesso mai di essere, e che non sussiste da sé come invece il mio corpo, diventa per me un oggetto da cui mi distanzio. Io non sono il risultato delle strutture sociologiche, ma anche quando tutte le mie manifestazioni oggettive sono determinate dal mio esserci so-

ciologico, io sono, dalla mia origine, la possibilità di me stesso. Non voglio abbracciare il mio ruolo solo per poter sussistere materialmente, ma per giungere ad esser-me-stesso; anche se mi conosco solo in esso, con esso non mi identifico.

31 Quando nella conversione dell'io sociale nel « *noi tutti* », che tende ad imporsi e a dominare attraverso le strutture generali, il se-stesso si difende risolutamente e reclama il proprio primato, la sua incondizionatezza si contrappone a tutte le condizioni dell'essere del noi tutti. È vero che io vivo accanto agli altri e con gli altri, che svolgo determinate funzioni in un rapporto di reciproco servizio, ma è anche vero che conosco singoli uomini a cui non sono legato solo da queste relazioni, ma incondizionatamente. Questi uomini, coi quali sto in comunicazione come con me stesso, non li posso collocare nello stesso mondo in cui si trovano gli altri che, messi a confronto con loro, sono del tutto indifferenti. L'esser-se-stesso che esprimo con essi non lo posso esternare con tutti, e, in ordine alla possibilità, non ho con essi gli stessi rapporti che ho con tutti.

c) Nella società il mio valore è misurato dalle mie *prestazioni* che sono per me un nuovo specchio di ciò che sono. Ciò che accade per causa mia, i miei successi e le mie opere, come i miei insuccessi e i miei fallimenti sono altrettanti modi con cui mi oggettivo in un modo proprio e specifico. Nelle *prestazioni dell'io* la coscienza dell'io può coincidere con la coscienza della prestazione.

Io non sono ciò che faccio, a questo proposito posso anche essere in contraddizione. Come possiamo dipendere dalle cose che facciamo, così possiamo opporci ad esse. Se è vero che ci troviamo in esse, non per questo con esse ci identifichiamo, non siamo infatti dei semplici produttori. Quando altri copiano o ripetono ciò che noi abbiamo creato, a ognuno resta la possibilità di opporsi al proprio se stesso risolto nella propria opera. Un'opera prodotta è un'opera che s'è separata da me. Non posso esser trattenuto da qualcosa quando ancora potrei essere qualcos'altro, né posso dire di essere ciò che produco. Ciò che sono e ciò che voglio fare sono sempre uniti, ma non identici, infatti posso produrre anche là dove non sono. Non mi esaurisco mai in ciò che faccio. Sono io stesso a sfuggire dall'identificazione con le mie opere, sia che le riconosca come relativamente mie, sia che le custodisca per una forma di fedeltà con me stesso. Evito questa identificazione quanto più le mie opere

sembrano sottrarmi a me stesso, quanto più avverto il futuro e le possibilità ad esso connesse, e quanto più ho presente l'ambito in cui posso accertarmi di me stesso.

d) Infine, io sono ciò che sono in virtù del mio passato. Ciò che ho vissuto e visto, ciò che ho fatto e pensato, ciò che è stato fatto per me e come sono stato aiutato, tutto ciò determina, inconsapevolmente o in un ricordo consapevole, la mia attuale coscienza dell'io, ³² da cui nasce la stima o il disprezzo che ho per me e le simpatie e le antipatie nei miei rapporti con gli altri. Dal passato mi parla nel presente ciò che evito o cerco. Questo *ricordo dell'io*, che senza una particolare riflessione non presenta alcuna problematicità, mi si oggettiva, come gli altri aspetti dell'io, in limiti determinati. Il mio passato diventa il mio specchio; io sono ciò che ero.

Se però mi separo da tutto ciò che è stato, con l'idea che avrebbe anche potuto essere diversamente, allora ricado in una possibilità vuota, perché, senza la base del mio passato, io non sono più io. Ma la possibilità di sciogliermi dal mio passato significa che non mi identifico neppure con la totalità dei miei ricordi. Io, infatti, sono presente e ho un futuro, se mi identificassi con l'immagine che ho del mio passato mi perderei. Costruirei il mio passato in uno schema che poi cercherei di realizzare, sottoporrei il presente e il futuro al criterio del mio passato e in questo modo li svaluterei. Non sarei ciò che divento ma ciò che penso di essere in base al mio passato a cui ricondurrei tanto il presente quanto il futuro.

È fuori dubbio che nei ricordi posso scorgere la continuità e quindi la sostanza del mio essere; la misura del proprio se-stesso è data dalla profondità del ricordo ancora *efficace nel presente*. Ma nel ricordo non vado oltre il mio apparire. Nella sua fissazione oggettiva il ricordo non è l'io stesso, ma mentre vivo, esso si trasforma nei suoi effetti. Ogni momento del mio io è da esso determinato e ad esso contrapposto, perché, partendo dalla decisione vitale che si impone al momento, l'io può sviluppare o atrofizzare il senso e il significato del ricordo fino a cambiarlo per ragioni di autentica fedeltà.

Se voglio sapere che cosa sono, i pensieri esposti offrono lo schema del mio essere come esserci oggettivo. Nel cogliermi in esso mi rendo anche conto che in esso non mi risolvo totalmente: ciò che così s'è *oggettivato non realizza l'assoluta identità con me stesso*, perché io posso oltrepassarlo, e in questi schemi non devo perdermi.

3. Carattere. Domando che cosa sono riferendomi alla ma-
 33 nifestazione di quell'essere che fundamentalmente sono per me, o
 in sé e per me. Io sono il dato delle mie manifestazioni, ma ciò che
 in esse mi è dato lo sono anche in me stesso. Perciò non *so* imme-
 diatamente che cosa sono in me *stesso* e come sono, ma *deduco* il
 mio essere da ciò che *sta alla base* di ogni mia manifestazione. Una
 delle mie esperienze originarie è che non mi limito ad esserci, né
 sono la possibilità di tutto ciò che potrei essere, ma che anche mi
 sono *dato così come sono*. Con stupore e vergogna, con timore e
 con amore deduco il mio essere dal mio agire; con un'improvvisa
 riflessione posso senz'altro dire: dunque tu sei così. Quotidiana-
 mente sperimento di dipendere da un me stesso che assolutamente
 non possiedo e con cui, d'altra parte, ho a che fare perché lo dirigo,
 lo promuovo e lo tengo a freno; è un me stesso che, nel darmi,
 mi diventa significativa come oggetto d'indagine psicologica, come
 quell'essere che io sono *in me stesso* e che si manifesta nel corso
 della mia vita: è il mio carattere.

Ma anche quell'io che sono in me stesso quando dico positivamente: « io sono così ora e per una sola volta », anche quell'io non mi è dato come mi sono date le cose che sono fuori di me. Queste non sono come mi si presentano, ma sono qualcosa d'assolutamente altro, mentre io sono *in me stesso* l'essere che agisce e che quindi è e si manifesta come quel se-stesso che *può* essere, ma che, *nello stesso tempo*, *può* cogliersi solo nella sua libertà. Per questo c'è in me una certa *resistenza a riconoscermi* solo come un dato, fino a sentirmi colpevole per il fatto che sia così. Anche se non so ancora come devo fare per trasformare la mia situazione in volontà attuale, sono comunque certo della mia libertà, non solo perché la riscontro nelle azioni di volta in volta finalizzate come possono essere gli interventi tecnici, ma perché essa mi è così profondamente radicata che, nella successione di una certa quantità di azioni che sfuggono al mio sapere, sembra che da me nasca una vita nel mio attuale esser-così, sembra che ciò che sono per nascita l'abbia voluto per una scelta precedente, per cui me ne sento responsabile. Come dato, *mi ritraggo ancora dall'essere in sé* per potermi comprendere partendo da esso o contro di esso.

4. Nell'ambito del pensiero non mi riconosco come una totalità. Tre sono state le risposte alla domanda: chi sono,

perché tre sono i sensi in cui dico « io », di cui ciascuno è solo un modo dell'esser-io e non l'io stesso nella sua autenticità.

Io sono *coscienza in generale*, quindi, come qualsiasi altra coscienza, posso pensare razionalmente, posso comprendere e riconoscere ciò che possiede un'universale validità. Il fatto che sia questa coscienza in generale, e in essa sia impersonale, mi conferisce una dignità specifica. Senza di essa non potrei essere me stesso. 34

Nella misura in cui mi realizzo negli aspetti dell'io, sono la *realtà del mio esserci*, ossia questo individuo concreto, presente in questo spazio e in questo tempo, al di fuori dei quali non potrei, in generale, apparire.

Nel *esser-così del mio carattere* sono il relativo permanere di ciò che mi sono dato e che, sebbene sia solo pensato e inferito, è tuttavia inevitabilmente supposto come fondamento della mia manifestazione per quel tanto che mi conosco. Senza questo *esser-così* non avrei alcuna stabilità nell'esserci.

In ciò che sono non mi riconosco come una totalità. Nell'esser-io in generale, negli aspetti del mio io, nell'esser-così del mio carattere avverto dei limiti. Tuttavia quei pensieri, che sono inevitabili per la mia oggettivazione, producono indirettamente una certa chiarezza. Innanzitutto, constatando la mia *costante incompiutezza*, concludo che io sono anche altrimenti, quindi, *separando* ciò che di volta in volta penso di me stesso, ritorno a me stesso partendo da quelle oggettività che con quei pensieri ho chiarito. Nasce così un sapere indiretto che, pur *riguardandomi*, non sa di me, perché io sono qualcosa di *più di tutto ciò che di me posso sapere*. Percorrendo le vie della mia oggettivazione posso rendermi conto in modo non oggettivo della possibilità che mi costituisce. L'oggettivazione è l'unico linguaggio attraverso il quale si esprime il mio essere. La mia coscienza attiva, che può dire seriamente « io-stesso », capta questo linguaggio, mentre relativizza ogni oggettività che da sé si manifesta.

Se, anticipandomi nel mio esserci temporale, mi immaginassi come una totalità in cui, attraverso ciò che sono, ritenessi di sapere chi sono, mi ingannerei. Solo in un *trascendere metafisico*, che può realizzarsi solo partendo da quell'origine che rimane ancora da cogliere nella chiarificazione dell'esistenza, posso dirigermi verso il mio essere nel compimento dell'esserci temporale, come se il mio sapere fosse nell'eternità. Ma di fronte ad ogni mia immagine com-

piuta mi rendo conto che nel tempo, non posso raggiungere effettivamente alcun compimento. Solo per questo si risveglia in modo autentico la coscienza della possibilità che io ho d'esser me stesso, con cui, invece di riconoscermi come essere, mi riconosco, problematicamente, come processo e come futuro. Nel trascendere metafisico accerto me stesso mediante un salto che ne presuppone un altro, un salto che mi conduce dalla mia oggettivazione alla mia libertà. Di fronte ad ogni mia oggettivazione rimango come possibilità, di fronte all'io fattosi oggetto rimane il mio io come libertà.

Anche se, nell'impossibilità di oggettivarmi, fossi solo quell'essere per il quale si oggettiva ogni esserci, quell'essere che conosce ogni essere ma non se stesso, pur vivendo esclusivamente in questo mondo di esserci, mi troverei in una situazione insuperabile che dovrei sopportare. Questa situazione che abbiamo anticipato è l'*origine della chiarificazione filosofica dell'autentico esser-se-stesso*. Ormai disincantato, non posso più volgermi verso ulteriori possibilità del sapere oggettivo, ma, dopo averlo tutto compreso, posso solo servirmi delle sue possibilità come dei mezzi per entrare in un nuovo ambito di possibilità che sono quelle proprie dell'esser-se-stesso.

Autoriflessione.

1. Esser-io e autoriflessione. Retrocedendo dall'io della coscienza in generale, dalla molteplicità degli aspetti che caratterizzano la mia manifestazione empirica, dalla datità del mio carattere c'è una *relazione con me stesso*, e, in essa, un punto d'appoggio per una mia nuova comprensione. Se esamino oggettivamente che cosa sono, trovo solo una quantità di fatti sempre particolari, al di là dei quali, però, vedo ciò che propriamente sono e mi accorgo che tutto questo *m'appartiene*. Io sono l'essere che si prende cura di sé, e che in questa relazione con sé, decide che cos'è.

Se, dopo il naufragio di ogni sforzo oggettivo, dico « io stesso », allora non mi limito semplicemente a pensare qualcosa, ma faccio qualcosa. Sono per me, ad un tempo, uno e due, ossia faccio riferimento a me stesso non solo per contemplarmi, ma per agire su di me. Nasce allora la domanda se posso conoscermi solo con la mia azione interiore, e quindi se sono solo ciò che si manifesta, o anche ciò che *si crea da sé*. A questa domanda si può rispondere con un sì e con un no: io non posso essere me stesso se non lo voglio,

e d'altra parte non sono già me stesso per il solo fatto che lo voglia; divento me stesso se mi creo, ma se sono me stesso non mi sono creato da me. Per il solo fatto di pormi in relazione con me stesso non significa che sia già me stesso, ma semplicemente che mi dispongo ad esserlo in un'azione interiore. Nell'essenza di quest'auto-relazione, che è poi l'origine del proprio esser-se-stesso, naufraga alla radice la possibilità di una mia identificazione in qualcosa di oggettivo. Nel rapporto attivo con me stesso c'è solo la possibilità d'esser-se-stesso. Per questo, nel tempo, io non sono, per me, né fine né compimento, non conosco me stesso, ma ne sono certo unicamente per quel tanto che lo sono.

Se, persistendo nel tentativo di conoscermi direttamente, dicessi, ad esempio, di non poter essere per opera della mia volontà, ma di essere effettivamente quelle manifestazioni empiriche e quel carattere in cui mi riconosco con la coscienza in generale, allora nasce il problema di sapere come vivo se veramente credo a queste affermazioni: se cioè affidandomi ai piaceri e alle mie inclinazioni così come vengono, o alla disperazione nel caso tutto ciò non abbia alcun senso. I due atteggiamenti non hanno conseguenze. Innanzitutto non posso vivere realmente senza senso neppure per un momento, lo stesso cammino tracciato dall'inclinazione e dal piacere casuale è già una decisione; nella semplice affermazione del mio esser-così c'è già un atto di volontà che, nell'avvertire una mancanza di senso, esprime inevitabilmente un senso, sia pure negativo, in cui, a partire dall'esistenza possibile, si ripropone la domanda se voglio realmente un senso, o se preferisco ingannarmi nascondendomi davanti ad esso. Subentra allora la disperazione che mi induce al suicidio, con cui dico che la mia vita è priva di senso, mentre desidererei che l'avesse, perché, nell'assenza di senso, non posso esser-me-stesso. Il suicidio, come azione attiva, è il senso con cui l'esserci si realizza negativamente; esso è una decisione che esprime, anche se solo negativamente, un autentico esser-se-stesso che solo ora potrebbe incominciare e, trascendendo il suicidio, riannullarsi nell'eternità. L'essenza e la situazione dell'uomo sono iscritte in una richiesta di senso e in un'azione che s'ha da svolgere con senso; all'uomo resta solo da scegliere, e in generale non può non scegliere perché c'è sempre una scelta da realizzare attivamente o passivamente. Se vuole una consequenzialità l'uomo, anche se non conosce alcun senso assoluto, non può cessare di esigere un senso

e di continuare a realizzarlo con le sue forze. Egli è infatti quell'essere che o si aiuta o non si aiuta nel cogliere o nel perdere la sua possibilità. Se invece *non* vuole *alcuna* consequenzialità, si troverebbe di nuovo in una richiesta di senso sia pure negativa; per non agire più con senso dovrebbe evitare ogni esteriorizzazione, dovrebbe distruggere tutto ed essere deliberatamente pazzo, per quel tanto che nel suo esserci ancora traspaiono tracce di senso.

Oggetto delle precedenti considerazioni era il soggetto come autocoscienza che, per entrare in rapporto con se stesso, doveva *dissolvere* la consistenza oggettiva dell'io. Questa autorelazione, se fosse riferita alla soggettività in generale nella sua universalità, sarebbe vuota. Essa, infatti, sussiste solo per il *singolo* se-stesso che io cerco di realizzare in quell'attività che mi caratterizza nella mia concretezza storica.

Da parte mia osservo che sono me stesso solo se esercito un dominio su di me. Anche se non penso a me stesso perché sono totalmente assorbito da una cosa, io sono realmente nella misura in cui, controllandomi, divento imparziale, astraendo dalla mia soggettività. La positività del mio comportamento non è autentica senza l'intervento decisivo del mio se-stesso che si realizza nel mio autocontrollo. Questo mi serve non solo nell'indagine oggettiva nel mondo, ma ovunque, fino a quelle domande che non conoscono limiti e nel cui ambito mi accerto dell'incondizionatezza del mio agire originario. Questo ambito, in cui mi ritrovo tra sentieri che percorrono l'essere del mondo e il mio esserci in esso, si chiama *autoriflessione*. Se questa fosse un mero atteggiamento contemplativo sarebbe passiva e infeconda perché si perderebbe in direzioni indefinite. L'autoriflessione è autentica solo se è attiva, ossia solo se in essa io agisco su di me, traducendo la contemplazione in un mezzo unico e insostituibile per realizzare quel vedere che ha nella mia attività il proprio senso e il proprio fine.

Nell'autoriflessione, la domanda: « chi sono? » si ripropone in una forma *nuova*. Il sapere che riguarda se stessi non è più pensato come tale, ma la domanda diventa quello stimolo che mi consente di giungere a me stesso. Nell'autoriflessione esistenziale io mi cerco come prodotto da quel *giudizio* che ho formulato su di me. Nell'autoriflessione la serietà con cui mi rivolgo a me stesso non può scaturire dalla semplice volontà di conoscermi che fonda il giudizio della coscienza in generale. Nell'autoriflessione c'è una

fonte del mio essere in cui mi identifico con la mia origine. « Conosci te stesso » non significa vedere in uno specchio che cosa sono, significa esercitare un'azione su me stesso, in modo che io possa diventare ciò che sono. Nell'autoriflessione, volgandomi dalle cose del mondo a me stesso, *esamino* le mie azioni, le mie motivazioni e i miei sentimenti per stabilire in che misura in essi mi riconosco e in che misura li voglio. Mi chiedo, ad esempio, se in essi raggiungo la pace dell'anima, se riconosco me stesso, se conservo la mia purezza, se essi corrispondono a quella che ritengo sia la ragione morale, se in essi sono autentico. Nessuno di questi *criteri* è oggettivamente conoscibile, ma ognuno di essi, quando è formulato e applicato, è verificato dall'autoriflessione e, in questo modo, è messo a sua volta in questione.

2. L'autoriflessione dissolvente. Per me l'autoriflessione non è mai un ambito chiuso in se stesso, con essa posso affondare nella più completa assenza di terreno. In qualunque modo mi incontri nella mia interiorità, posso sempre chiedermi se dietro la mia manifestazione non si nasconde qualcos'altro. È sempre possibile che il sentimento che ho di me nasconda inconsapevolmente un'ulteriorità, che dietro le finalità di cui sono consapevole ve ne siano delle altre; forse mi inganno quando, ritenendomi soddisfatto del mio essere, cerco di eliminare ciò che non mi soddisfa. Ma se vado alla ricerca di ciò che sta dietro mi colgo solo nell'*eliminazione* della mia immediatezza ingannevole, non nel mio essere; io sono solo quell'autoriflessione che penetra tutte le mie maschere senza sapere se dietro di esse può trovare qualcosa di generale. Questa comprensione raggiunta nell'autoriflessione mi trasforma eliminando le mie illusioni ingannevoli, ma, nelle modalità di volta in volta particolari di questo dissolvimento, è sempre possibile chiedere le motivazioni che stanno alla base di questa comprensione, fino a considerarla a sua volta ingannevole. Così comprendendomi, cado in un processo che non ha fine. Nell'ingannevole speranza di giungere in questo modo a me stesso, non mi resta altra originarietà se non quella espressa dallo stesso domandare.

In questo modo faccio naufragare l'autoriflessione senza giungere ad essere me stesso. La mia sincerità non si esaurisce nella *volontà di chiarezza*; perché questa non è ancora il mio essere-stesso, non agisce ancora nel futuro e non osa alcuna realizzazione.

Sotto il suo dominio assoluto eviterei il pericolo sotteso ad ogni mia manifestazione. Vorrei sapere la verità prima ancora di averla cercata. L'autoriflessione distrugge così ogni mio tentativo di realizzarmi, perché, dopo il suo intervento, ogni tentativo diventa problematico. Non posso più avanzare d'un passo perché la volontà di chiarezza mi ha paralizzato.

39 Tutto ciò accade quando riduco l'autoriflessione ad un semplice voler sapere e la mia attività ad una semplice verifica e valutazione, per cui il suo agire è solo negativo. Con la negazione pretendo di fare o di scoprire che cosa sono. Ma solo originariamente io sono quell'attività che raggiunge la sua pienezza sopportando positivamente la riflessione. Quando sono, c'è sempre un senso in cui sono immediato; anche la volontà di chiarezza, nel ridurre il mio *esser-se-stesso* alla negazione e all'eliminazione di tutte le illusioni, vive nella certezza della propria *sincerità* e, nella distruzione universale, di fronte all'aspetto ingannevole di tutto, può esser certa di non lasciarsi ingannare almeno da sé. Questa immediatezza, nell'autocertezza della mera sincerità senza contenuto, problematizza tutti i contenuti con la propria domanda, ma non la propria domanda. Per questa ragione anche quando crede d'aver perso il proprio se stesso nell'illusione universale, non si dispera, ma, comunque vadano le cose, nel proprio sapere è certa di sé. In essa, sono io con la mia domanda ad essere preoccupato, e non propriamente della mia essenza storicamente realizzata nella sua realtà, né del mio assoluto smarrimento, ma della mia sincerità che s'è ridotta alla pura e semplice possibilità di negare. Qui io mi limito a girare a vuoto intorno a me stesso, senza essere. E come negli aspetti dell'io posso smarrirmi in quelle immagini di me stesso in cui propriamente non mi ritrovo, così qui, nell'autoriflessione, posso perdermi in una funzione la cui attività non si svolge più tra se-stesso e se-stesso.

3. Autoriflessione e immediatezza originaria. Prima che subentri la riflessione vivo nella mia immediatezza senza preoccuparmi di me. Quando poi, sentendomi incerto, rifletto su di me, giungo, attraverso la riflessione, ad una immediatezza consapevole di sé.

Da una certezza più profonda, che può essere un'autoriflessione, decido *in* essa di *non identificarmi con essa*, anche se ne ho biso-

gno per essere, ed essa ha bisogno di me, perché, solo in mia presenza, possiede la sua verità; da parte mia devo portare con me quella *positività originaria* che non si limita a dissolvere, ma coglie e realizza il suo esserci storico-temporale. L'autoriflessione non è la meta, ma la via. Ciò che importa è *come* io, di volta in volta, da essa ne *esco*, io che, senza di essa, posso essere solo un esserci racchiuso nella sua immediatezza, senza possibilità, senza spirito e senza identità. L'autoriflessione possiede solo quei motivi che nascono da me. Non è uno studio, ma una *comunicazione* che io realizzo *con me* non a livello conoscitivo, ma a livello di autocreazione.

L'autoriflessione è dunque un mezzo *transitorio* in cui di volta in volta si perde e si recupera l'immediatezza; riflettendo su di me c'è ogni volta un momento in cui non sono più e non sono ancora me stesso, mi trovo infatti in quella possibilità, che è poi una scissione, in cui si annulla l'immediatezza inconscia e mi si rende possibile l'autentica originarietà.

L'autoriflessione, quando è *separata dal suo terreno* in cui si radica la possibilità d'esser-se-stesso, diventa arbitraria, e in essa io mi osservo, mi metto in questione, discuto le possibilità così come capita. Se invece, realmente presente a me stesso, rifletto sulle mie realizzazioni precedenti e sui miei attuali comportamenti, allora voglio giungere ad autentiche decisioni nelle mie azioni interiori ed esteriori. So infatti di essere ciò che divento, non ciò che mi trovo ad essere dopo esser cresciuto passivamente come essere vivente, ma ciò che voglio essere dopo esser giunto a me stesso attraverso l'autoriflessione.

Quella solida *consistenza* del mio me-stesso che ho smarrito nel processo indefinito dell'autoriflessione non la ritrovo, ad esempio, con una autoriflessione corretta e definitiva, ma solo con un'autoriflessione permanente e separata dal mio me-stesso.

Percorrendo il cammino dell'autoriflessione mi ritrovo solo ad eseguire ciò che è giusto nella consapevolezza che è giusto; a volerlo, perché, di fronte all'eternità, voglio il vero. Dico allora: questo è il mio destino, il mio compito. Tale realizzazione, preparata e resa possibile dalla comprensione e dal sapere, non per questo è già realizzata. L'esame delle possibilità non è ancora una decisione come se si trattasse di oggettività. Dietro l'autoriflessione, in cui passo da un giudizio all'altro, in cui separo e sciolgo, c'è l'impulso della volontà che tende all'*unità* della risoluzione che scaturisce dal-

l'origine dell'esser-se-stesso. Finché rimango nell'autoriflessione mi tormento come un Tantalo, mi cerco e tutto indietreggia; oppure, a differenza di Tantalo, ho la speranza di incontrarmi nella forma della decisione.

Si dice che l'autoriflessione disturba la naturale sicurezza della vita e dell'azione, mentre, in realtà, disturba solo l'arbitrio e la volontà brutale nel caso questi siano a loro volta insicuri. Nella problematica immediatezza dell'opaca istintività non può esserci sicurezza, perché questa nasce solo nella *chiarezza dell'autocoscienza* e cresce sul *fondamento* dell'inesorabile autoriflessione. Pur non riconoscendo a se stessa alcuna consistenza, senza sapere e senza domandare, essa è certa del suo essere nell'istante in cui coglie la continuità della vita.

Ovviamente anche la più chiara autocoscienza non può dir nulla di diverso rispetto a quanto dice il cieco istinto, può dire solo: voglio perché voglio; infatti, nella situazione concreta, anche una determinata direzione della volontà diventa oggettivamente conoscibile, ma, come ogni oggettivazione che si riferisce al se-stesso, rimane *equivoca*. L'autoriflessione urta contro due limiti differenti che si possono facilmente confondere. Uno è il limite dell'oscurità assolutamente impenetrabile del dato empirico costituito dall'incomunicabile volontà istintiva che, come una potenza naturale, può essere più forte o più debole, ma non più chiara o più oscura, come accade per ogni forza che resta chiusa allo spirito; l'altro è il limite costituito dall'esistenza possibile del se-stesso che si manifesta nell'ambito della comprensione. L'equivocità aumenta anche perché l'esistenza si impadronisce della propria vitalità oscura, e, nell'impiegarla come corpo della propria immediatezza, la considera sua e la trasforma, da cieco essere, in libertà, in essenza e in colpa sua propria. Nel comprendersi, l'autoriflessione si estende tra questi due limiti che essa sposta indefinitivamente per guadagnare, partendo dal se-stesso, nuovi spazi da chiarire con i propri mezzi. Ma l'autoriflessione, come comprensione oggettivante, non coglie questo se-stesso, che proprio davanti ad essa retrocede, e con una sovranità inattaccabile può contrapporsi a tutto ciò che è saputo e interpretato.

La mia volontà di *por fine* all'autoriflessione non è più espressione di quell'arbitrio sempre oscuro, estraneo e ostile allo spirito, di quella mera brutalità dell'esserci che, incapace di comprendersi e di amarsi, non fa che soddisfare se stessa, ma è espressione del

se-stesso che in essa si accerta. Dall'oscurità originaria, il se-stesso, penetrandosi, entra in quel processo infinito di chiarificazione in cui si pone, come coscienza assoluta dell'esistenza che, aperta allo spirito, oltrepassa lo spirito. Finché mi limitavo a fissare, a esaminare e a giudicare, l'autoriflessione era una semplice istanza e non come la volevo quando mi dirigevo verso di essa. L'autoriflessione, infatti, non mi penetra; lungo il sentiero dell'infinita manifestazione essa conduce fino a quella soglia enigmatica in cui, con un *salto* si trova in presenza dell'« io-stesso » dal cui impulso, era stata sollecitata.

4. Venir meno a se stesso ed esser donato a se stesso. ⁴²
Se manca quella realizzazione originaria in cui il se-stesso si accerta di sé, l'uomo può *cadere nella disperazione*.

La minaccia della disperazione non è incombente quando l'autoriflessione è solo un *casuale divenir coscienti* senza un'autentica attività di giudizio e d'azione, quando è un'autoriflessione che io esercito senza preoccuparmi di me e dimenticandomene rapidamente. In questo caso l'autocoscienza che raggiungo dura solo un istante e in essa non instauro con me un rapporto che sia determinante.

Ancor meno minacciosa è la disperazione che si determina quando l'autoriflessione che distrugge tutte le illusioni produce, nella *volontà di chiarezza*, un'autocoscienza negativa che non problematizza chi la attua.

Ma se quest'autocoscienza diventa problematica, se *nell'attesa* l'uomo *viene meno* a se stesso, allora l'autoriflessione, invece di essere uno stimolo verso il proprio se-stesso, diventa un fuoco che si estingue da sé. Invece di rimanere al servizio del se-stesso che avviene nella relatività dell'istante presente, l'autoriflessione, assolutizzandosi e quindi annullandosi, formula su di me un giudizio complessivo e totalizzante. Invece di essere un'istanza nel mio divenire, diventa un'istanza per il mio puro e semplice essere, ed io, invece di cercarmi dalla mia esistenza possibile con fede in questa possibilità, dissolvo anche questa possibilità nel vortice del dubbio. Da questa assoluta problematicità in cui sono io stesso a pormi, mi pare di non poter più trovare la via per uscirne. L'autoriflessione oltrepassa quei limiti che le sono stati posti da quell'originario se-stesso che solo essa, a sua volta, rende possibile. La *disperazione* mostra la forza che sa esprimere il possibile se-stesso che la vive e l'autentica autoriflessione. Io resto senza speranza per aver riposto

la mia fede solo in essa, per avervi creduto in una paradossale mancanza di fiducia nelle mie possibilità, perché mi sembrava di credere eternamente di dovermi eternamente negare.

Ma quando la disperazione si fa minacciosa posso tentare di *evitarla* solo se evito anche me stesso. Se una volta, per esser stato sincero nell'autoriflessione, mi sono spaventato di me, ebbene ora, per ragioni di sicurezza, *mi affido ad un'altra interpretazione* le cui formule fisse mi consentono di evitare e di distruggere le nuove possibilità offerte dall'autoriflessione. Siccome non potevo sopportare quanto di me si manifestava, siccome mi spaventavano i pericoli e le esigenze che mi si ponevano, sono fuggito di fronte alle mie possibilità per raccogliermi in me stesso come in una *struttura* rigida. Ma così, evitando le mie possibilità, mi sento indeterminatamente *inquieto*. È vero che ho fissato delle strutture rassicuranti per cui più nessuno può parlare con me senza riserve, tutto è sistemato in un ordine fisso, il « ritmo del tempo » costituisce un controllo superiore del tutto indeterminato, ma è altrettanto vero che così mi sono proibito la possibilità del pensiero. Questa sicurezza non riesce a mascherare i suoi vuoti che scorgo nell'abisso della mia inconsistenza, dove il mio esserci naufraga, e dove, anche se non lo confesso, vedo la *nullità* del mio me stesso. L'autorità, che mi dà dall'esterno quello che non voglio darmi da me, può sembrarmi una salvezza. Da essa voglio sapere chi sono, che cosa devo fare per realizzarmi nell'ubbidienza, limitando la possibile autoriflessione ad un controllo della mia conformità ad una norma fissa che mi è stata data per un aiuto esteriore. E così, nell'inquietudine della finitezza, sotterro la mia inquietudine che è assoluta nella sua origine. Il se-stesso non riesce più a sostenersi nel movimento dell'autentica comunicazione che si svolge tra se-stesso e se-stesso. Io stesso non oso più esser me stesso e desidererei esser salvato su un altro piano dell'essere, dove questo problema non si pone.

Oppure *evado* in un'altra direzione. Invece di urtare con l'autoriflessione nei limiti dell'autentico me-stesso che, pur chiarendosi continuamente, non riesce mai ad essere definitivamente chiaro, mi affido al limite sempre oscuro, e che oscuro rimane, della mia dattà empirica. Mi sottraggo alla mia identità che esiste solo nell'ascolto di una coscienza assoluta, per far prevalere, senza preoccuparmi e in forma radicale, solo quell'oscuro esserci. Così mi anniento nel mio isolamento e divengo un essere che non solo non è

più se stesso, ma addirittura può esser qualificato come malvagio perché non impiega né il volere né il sapere che pure possiede; e come potrebbe sapere e volere autenticamente un essere che ha bisogno solo d'aiuto e la cui identità nascosta si limita ad attendere inconsapevolmente la mano che le si porge, onde poterla seguire come fa un bambino?

Al termine dell'autoriflessione c'è dunque la possibilità della *disperazione* che induce ad abbandonarsi all'autorità o all'esserci. In entrambi i casi mi si fa incontro qualcosa dallo sguardo vuoto e dalla mano senza presa. Non mi risponde più un se-stesso, ma un modo di dire, uno schema o un sentimento generico, una sensazione d'aver ragione, un impulso di compassione per il debole.

L'esistenza può incontrare se stessa solo se vive costantemente il pericolo connesso alla riflessione senza fine, nella completa problematicità del tutto, da intendersi come imprescindibile articolazione del possibile se-stesso che non teme di aprirsi in uno spazio senza limiti. Questa apertura che io posso avere con l'altro solo se l'altro l'ha con me, esige nell'ambito indefinito del sapere e della riflessione la mia unicità che è di volta in volta inconoscibile e che, nella generalizzazione delle domande e delle risposte, si pone come originaria. Siccome la riflessione tiene in sospensione ogni oggettivazione del mio me stesso, quest'ultimo mi si rivela immediatamente nella sua identità, se il mio sguardo, penetrandolo, riesce a oltrepassare ogni sua oggettività e soggettività. Per il mio me-stesso non può esser-se-stesso chi mi si sottomette, chi considerandosi solo un ente razionale e sostituibile, si rifugia in vuote generalità, o chi, standosene nascosto altrove, non si incontra davvero con me, ma si limita semplicemente a trattare. *L'unico essere che, venendomi incontro nella sua unicità mi stupisce e mi sorprende, è l'uomo che è veramente se-stesso.* È l'uomo che non si mantiene rigidamente nell'ambito delle validità oggettive, ma consente, e a sua volta realizza, un domandare che non conosce limiti. E tutto ciò lo fa non in modo arbitrario, ma in prima persona, parlando e rispondendo a sua volta. È un essere razionale che vuol ascoltare tutte le ragioni e, nello stesso tempo, l'unicità del proprio se-stesso. Presente a se stesso fa ciò che il tempo gli richiede. Ha pazienza d'aspettare e sicurezza nell'agire. Pur accettando la situazione in cui si trova non vi ci si identifica. Si inserisce tra gli uomini, qualunque sia il loro genere, e rischia se stesso. È attratto da ciò che più gli è estraneo,

da ciò che gli è ostile, da ciò che lo mette in questione o addirittura lo nega. Ne va alla ricerca per sperimentare che cos'è, e come vi ci si trova legato. Non realizza mai compiutamente se stesso perché, nella forma sempre valida di un'immagine, non sarebbe più se-stesso. È consapevole della sua finitezza così come della sua infinita originarietà. Se illumina il proprio esserci è solo per rendersi conto della sua vera oscurità. Nella problematicità dell'autoriflessione incontra, nella concretezza dell'istante, se-stesso e il proprio fondamento. Dalla riflessione esce di nuovo in tutta la sua autenticità, sia pure tra lacerazioni, incertezze e perplessità. Incontra se stesso e non sa come. Poiché questo suo costante sforzo *non* può prodursi da sé, egli *giunge a se stesso come un dono*; tutto allora diventa chiaro, manifesto, deciso, inevitabile, semplice, al punto che vien da chiedersi come ha potuto durare così a lungo il dubbio. L'autoriflessione si dissolve nell'effettivo esistere.

45 Ma quando ciò non succede? *Quando l'uomo vien meno a se stesso?* Quando si tormenta disperatamente e si trattiene nell'indeterminato? Quando, pur cercando con tutta la sua buona volontà d'esser-se-stesso, non ci riesce?

L'esser-se-stesso è libero. Io cerco di esserlo, qui io e il mio essere sono la stessa cosa. È quindi colpa mia il venir meno a me stesso?

In contrapposizione alla semplicità del suo essere, la paradossalità del se-stesso raggiunge il suo apice nell'espressione. La duplicità articolata nell'identità del mero esser-io realizza qui un'unità autentica e unica: *io sono responsabile di me* perché voglio me stesso, della cui originarietà sono certo; inoltre, per quanto mi concerne, *io sono, solo se sono a me donato*, perché questo voler-se-stesso ha bisogno di *qualcosa che sopraggiunga*.

Se vengo meno a me stesso e naufrago, allora mi tormenta un senso di colpa che mi rimane sempre equivoco; esso è dovuto al fatto che di tutto ciò non posso render responsabile, come nel caso di una malattia, qualcosa d'altro che io non sono. Mi rendo conto della possibilità del mio essere come di una possibilità pensata, sperimento il mio non-essere come una possibilità che mi son lasciato sfuggire. Quando mi sfiora questo senso di smarrimento, l'affermazione a cui pervengo attraverso l'amico che non dubita è l'unico punto d'appoggio che mi sostiene per il tempo in cui mi sento

senza terreno sotto i piedi. Egli non mi consente di dimenticarmi di me quando mi sento perduto.

Il permanere dello smarrimento genera disperazione che però, per l'altro che la considera dall'esterno, non è mai definitiva. Se la considerassi definitiva come un dato di fatto non potrei evitare lo smarrimento totale. Ma non c'è uomo che estingua completamente la sua *possibilità*, anche se ancora non la scorge. E come lo *smarrimento permanente* sussiste solo nella sua assoluta problematicità, così tutto *ciò che sopraggiunge* e che mi consente di realizzarmi è quell'oscurità in cui affondo il mio sguardo in attesa che si chiarisca nel processo della mia realizzazione.

Quando giungo a me stesso realizzo la coscienza del mio essere autentico. Ma quando vengo meno a me stesso *non sono contento di me*. Sperimento infatti la mia libertà come dono trascendente.

Antinomie dell'esser-se-stesso.

Oggettivamente non posso mai sapere se realizzo me stesso oppure no. Infatti la mia manifestazione è temporale, e nel tempo non posso mai esser tutto. Quando sono autenticamente, sono per me un compito. Se, nonostante la problematicità del mio esserci, cerco di sapere che cosa sono, allora mi accorgo di non poter sapere ⁴⁶ ciò che, peraltro, devo sapere; posso solo smarrirmi in uno pseudo-sapere o annientarmi nell'estinzione della domanda. Dopo aver abbandonato ogni exteriorità, mi accorgo che, se voglio essere, devo cogliermi proprio in questa exteriorità. Qualsiasi discorso su questo autentico se-stesso non approderebbe ad alcun risultato. Poiché la manifestazione non è il se-stesso, anche se questo in essa si manifesta, sia la manifestazione sia il discorso che lo riguarda finiscono col muoversi in contraddizioni insolubili per una inadeguatezza di fondo che non si può sopprimere. In queste contraddizioni possiamo solo ripetere le stesse spiegazioni modificandole.

1. Il senso empirico e il senso esistenziale dell'«io sono». Già l'espressione «io sono» esprime un senso equivoco: come esserci *empirico* non sono qualcosa di definitivo, ma ho delle possibilità nel mio futuro se decido che cosa sono in base a quello che divento. Come *esistente*, invece, possiedo un senso che trascende il tempo. Per il sapere oggettivo e per l'azione sono solo come *feno-*

meno. Ma la forma del divenire temporale è a sua volta il fenomeno e la manifestazione dell'essere autentico che non conosco mai. L'«io sono» che il se-stesso dice di sé, senza dire «altro» è diverso dall'«io sono» che è solo un enunciato valido per esprimere la realtà di cui parlo nella mia individualità empirica. All'essere nel tempo si contrappone l'essere incondizionato, all'essere in qualche modo determinato (cioè, come realtà empirica o come realtà spazio-temporale) si contrappone l'essere indeterminato. Il dubbio che riguarda l'«io sono» pensato *empiricamente* si risolve subito nell'atto del pensiero che pensa il dubbio. Il fatto che dubiti implica che in quello stesso momento sono. Ovviamente anche qui è necessario che al mero pensiero sopraggiunga qualcosa che lo riempia con il sentimento vitale dell'esserci. Se questo manca, come negli stati patologici, posso giungere a quella terribile conclusione che mi fa dire: sono morto, non ci sono proprio più, e morto devo essere indefinitamente. Ma il dubbio nell'«io sono», inteso in senso *esistenziale*, non si risolve in generale in alcun pensiero, ma solo in quegli atti che non hanno alcun fondamento a proprio sostegno, ma nei quali sono cosciente della mia libera responsabilità e della mia origine. In questo caso la formula «io sono» non è l'enunciato di un sapere, ma *signum* per denotare l'essenza del fenomeno di cui m'accorgo quando decido incondizionatamente nella pienezza della coscienza assoluta. Ciò che nell'affermazione «io sono» è pensato come essere eterno in modo non-oggettivo, e quindi inconsistente per un sapere, mi *appare* come una *decisione* non ancora definitiva, per cui, nella chiarificazione concettuale, io sono, secondo il cammino intrapreso da questo pensiero, futuro o eternità, divenire o essere. Nel fenomeno io sono solo in quanto mi conquisto, nell'eternità in quanto mi manifesto. Se mi creo nella manifestazione fenomenica, non mi sono creato da me nell'eternità.

2. Giungere a se-stesso nell'autosuperamento. Nella manifestazione giungo a me stesso solo con un autosuperamento. Dal punto di vista empirico posso concepire il mio essere come l'insieme delle disposizioni naturali, come il mio esser-così e per una sola volta; per l'autentico me stesso, invece, il mio carattere non coincide con l'io; ma è qualcosa che l'io possiede e a cui si rapporta. Il suo essere cieco, perché semplicemente *dato*, lo trasformo lottando in un essere *liberamente voluto* in cui mi dispiego e che accetto come mio debito.

L'«io stesso» si sovrappone al carattere passando da un'indipendenza solo formale, compresa in una considerazione passiva, ad un'influenza attiva. Questa sovrapposizione fa sì che nessun motivo, fra quelli che come impulsi mi si presentano attraverso la datità del mio carattere, possa in qualche modo costringermi; che nessun motivo, neanche il più forte che in una lotta potrebbe avere il sopravvento per la sua forza quantitativa, mi possa sopraffare, perché una simile sopraffazione si eserciterebbe su di me. Da parte mia lascio che tutti i motivi esercitino il loro influsso e poi rientrano, senza essere a mia volta un motivo che li sopraffà, che li domina o che ad essi soccombe. Se io sono io nei motivi, allora, senza un autosuperamento, non c'è nella manifestazione alcun vero io. Il vero io rifiuta gli involucri che nascondono la sua identità, anzi li giudica falsi per poter guadagnare il più profondo se-stesso, quello autentico, infinito e vero. In questo naufragare per incontrarsi c'è la manifestazione del proprio esser-se-stesso.

L'*autoriflessione* è in funzione del proprio superamento. Come tale è afflitta da un'inevitabile contraddizione che consiste nel fatto che in essa mi rivolgo a me stesso, ma non colgo che una manifestazione; sono diretto a qualcosa di particolare e tuttavia voglio essere in essa totalmente me stesso. Mi penso come futuro mentre dirigo lo sguardo al mio passato. Giudico sentenziando su di me, e non sono giudice se non nell'origine dell'autoriflessione, la quale, una volta realizzata nel suo giudicare, è a sua volta messa in questione e sottoposta a giudizio. Realizzo l'autoriflessione originariamente come libertà, ma con essa non faccio che cercare le condizioni sotto le quali giungo a me stesso liberamente.

L'autosuperamento può *degenerare* in un *autodissolvimento*. L'io è superato e annientato quando lo scopo è la mancanza dell'io. Invece di divenir cosciente di me stesso nella manifestazione delle forme oggettive, invece di vedere il riflesso della mia essenza in continua trasformazione, voglio perdere ogni identità e giungere, in questo modo, là dove non si può più parlare di un io e dove cessa ogni manifestazione; perché questa degenerazione sia possibile è sufficiente che il se-stesso non possa essere conoscibile. Il dissolvimento di ogni manifestazione oggettiva del se-stesso ha la sua espressione più decisa proprio in questa degenerazione che comporta anche lo smarrimento totale del se-stesso. Con un'espressione mitica potremmo dire che, nella *degenerazione* del se-stesso, l'essere è il mare di luce in cui ogni

io affonda e si dissolve, mentre come *esser-se-stesso*, l'essere è il reciproco illuminarsi delle anime che si manifestano in un presente eterno.

3. Esser-se-stesso nel mondo e davanti alla trascendenza. Nel circolo che si costituisce tra il se-stesso e l'autoriflessione oltrepasante, un circolo che può anche svuotarsi, mi si offre un *punto d'appoggio per elevarmi* al di sopra del mio esserci nel mondo; ma io *spezzo* il circolo solo di fronte alla trascendenza.

Io sono nulla quando sono solamente. L'esser-se-stesso è l'unità di una duplicità, la duplicità dell'io che deve essere ad un tempo in sé e affidato al mondo e alla trascendenza. Da solo non posso far nulla e, d'altra parte, smarrito nel mondo e nella trascendenza, mi dissolvo nella mia identità. Come me-stesso sono senz'altro autonomo, però non basto a me stesso.

Realizzo il mio *esserci* solo partecipando al *mondo* in cui opero; sebbene sia solo membro, ho la possibilità di oltrepasare la totalità che mi comprende. Nei suoi confronti posso assumere un atteggiamento di sfida, ma nel mio isolamento, la mia indipendenza si svuota, perché la mia ampiezza non sussiste senza l'ampiezza del mondo, anche se, solo contrapponendomi ad essa per un istante, posso cogliere le forme dell'esserci. Resta comunque contraddittorio il modo in cui io entro nel mondo, perché in esso mi realizzo solo riunendo gli opposti. L'esser-se-stesso è veramente reale solo se si manifesta nell'oggettività dell'essere-del-mondo.

Come non *ci* sono senza mondo, così non sono me *stesso* senza *trascendenza*. Sono certamente io il fondamento delle mie decisioni, così come sono io a produrmi nella conoscenza razionale e nell'azione autonoma, ma l'origine del mio me-stesso, illuminata da questa ragione, appare come mio essere solo se in essa mi sono donato. Dato a me stesso come materia empirica del mio esserci, 49 con cui mi devo costruire, io sono donato nell'origine in cui mi riscontro libero. Sto davanti alla trascendenza che non mi viene incontro nel mondo come i fenomeni delle cose, ma che mi si rivolge come possibilità a partire da tutte le cose che ci sono, e, ancor più decisamente, dal mio me stesso. La profondità del mio me-stesso ha la sua misura nella trascendenza davanti a cui mi trovo.

La domanda: « chi sono io? » si converte nella domanda « *sono io in generale?* ». Con questa domanda non mi chiedo più se, nel

momento in cui la pongo, ci sono empiricamente, ma con essa mi riferisco all'essere autentico, a ciò che il linguaggio mitico chiede con la domanda sull'immortalità. Che il corpo, la coscienza, la memoria e in generale la manifestazione del mio esserci non abbiano fine nello spazio e nel tempo, ma permangano immortali e indistruttibili, nessuno oserebbe affermarlo in tutta serietà, ma il se-stesso autentico può essere cosciente della sua immortalità, nel senso che essere e immortalità sarebbero la stessa cosa. Un se-stesso non possiede questa consapevolezza attraverso un sapere, un'adeguata rappresentazione, una garanzia oggettiva, ma solo perché, e nella misura in cui è veramente se stesso di fronte alla sua trascendenza ogni volta che decide e agisce su di sé nel mondo. Si rende allora conto di dipendere da una trascendenza che ha voluto la cosa più alta possibile: un libero esser-se-stesso che diventa a sua volta origine, un essere che si manifesta nella fugacità dell'esserci temporale. Senza alcun fondamento, il se-stesso è sicuro di sé solo in rapporto alla trascendenza, senza la quale scivola nell'abisso del nulla. Se mi considero nella manifestazione dell'esserci, non mi colgo mai nel mio autentico me-stesso; ogni manifestazione finita acquista, col mio trascendere, un peso e una rilevanza che, come mero esserci, non potrebbe avere. Vedo la trascendenza e mi accerto del mio essere, anche quando essa non mi parla o io assumo nei suoi confronti un atteggiamento di sfida. Se però non la vedo, sento che mi perdo e affondo.

Se tentiamo di chiarire ulteriormente l'esser-se-stesso osserviamo che esso non esiste nell'isolamento dell'io, ma solo in *comunicazione*; non si presenta come un intelletto puro e sostituibile, ma in una unicità *storica* determinata da questo spazio e da questo tempo; non esiste come un dato empirico così e così determinato, ma come *libertà*.

CAPITOLO TERZO

COMUNICAZIONE

Comunicazione come origine.

50 Alle domande: « perché c'è la comunicazione », « perché non sono solo? » è impossibile dare risposte concettualmente comprensibili ed esaurienti, così come era impossibile a proposito del se-stesso. La proposizione: « io sono, solo se sono in comunicazione con l'altro » se la si considera oggettivamente e soggettivamente in riferimento a un esserci legato alla comprensione e all'azione, allora ha un senso determinato che può essere indicato stando effettivamente uno con l'altro; se invece la si considera esistenzialmente allora il suo senso si riferisce all'origine del se-stesso che nell'enunciato assume un significato paradossale; infatti, se è vero che ciò che è autentico è *per se stesso*, è altrettanto vero che *non è solo per se stesso o con se stesso*. Questa comunicazione esistenziale vorrebbe
51 disporre, come ogni empirica comunicazione dell'esserci, di un proprio corpo in cui potersi manifestare.

1. La comunicazione dell'esserci. La comunicazione, cioè la vita con gli altri come si realizza in molti modi dell'esserci, consiste in relazioni comunitarie che si possono osservare, distinguere nelle loro particolarità e render trasparenti nelle loro motivazioni e nei loro effetti. Ogni forma della comunità, inevitabile per l'esserci e quindi per l'esistenza possibile nell'esserci, non coincide propriamente con quella che io voglio come esistenza possibile. Questo tipo di comunicazione s'ha da scoprire al *limite* della comunicazione *che si può osservare*. Infatti, mentre le comunicazioni psi-

cologiche e sociologiche sono oggetto d'indagine, la vera comunicazione, che è poi l'unica in cui conosco veramente il mio essere, in quanto sono io stesso a produrla con l'altro, non è empiricamente riscontrabile; la sua chiarificazione è un compito filosofico.

a) *L'ingenuo e aproblematico esserci dell'uomo nella comunità* fa sì che la coscienza del singolo coincida con la generale coscienza degli uomini che lo circondano. L'esserci non chiede del proprio essere perché la domanda già implicherebbe la scissione. Anche se l'uomo, per tendenze e per istinto, sa volgere a proprio vantaggio tutto ciò che lo circonda e che conosce, la sua coscienza d'esserci è fondata in ciò che è comune. La sostanza della vita comunitaria, il mondo e il pensiero degli uomini a cui l'esserci appartiene non si contrappone all'autocoscienza particolare del singolo come qualcosa di estraneo e di problematico da verificare. Nell'ingenuità dell'esserci io faccio quello che tutti fanno, credo a quello che tutti credono, penso come tutti pensano. Opinioni, scopi, angosce, gioie si trasmettono da uno all'altro senza che ce se ne accorga, perché c'è un'originaria e aproblematica identificazione di tutti. La sua coscienza è chiara mentre la sua autocoscienza è velata^a. Il se-stesso, per quanto viva nell'ambito di questa comunità, non vive ancora in comunicazione, perché ancora non è cosciente di sé. Se voglio la comunicazione non posso voler rituffarmi in questa incoscienza.

b) C'è un salto quando l'io, *divenuto cosciente di sé*, può *contrapporsi* all'altro e al suo mondo; quando differenziandosi, coglie⁵² la sua indipendenza originaria. Nel suo sviluppo questo salto è connesso al *pensiero logicamente vincolante* e universalmente valido in cui il mondo, prima evanescente come un sogno, si cristallizza in oggetti e in strutture regolari, determinate, fisse e riconoscibili^b.

Dopo la separazione di un io indipendente, il problema che si pone è quello di stabilire come l'io e un altro io si *intendono e trat-*

a. L'indagine psico-sociologica di questo stadio primitivo, che come sfondo relativizzante è sempre reale e come totalità perdura come una possibilità, è stata realizzata da diversi punti di vista da Tarde, Le Bon, Levy-Brühl, Preuss e altri.

b. Il problema dell'*effettiva* nascita e dello sviluppo della coscienza dell'io e del pensiero logico è un problema preistorico, che, se si vogliono evitare trivialità, può essere illustrato solo con ipotesi per la mancanza di una tradizione positiva.

tano tra loro. Se pensiamo che quella comunità aproblematica e ovvia nell'esserci primitivo sparisce, allora gli uomini si risolvono in tanti io atomizzati la cui unica relazione è quella da intelletto a intelletto, da esserci a esserci.

In primo luogo c'è una comprensione da io a io attraverso la *comune comprensione di una cosa oggettiva*, ossia di un contenuto concettuale in cui si apprende e si riconosce un'esattezza, o attraverso un'azione in cui insieme si coglie uno scopo e i mezzi necessari. Questo genere di comunità è impersonale, in essa ogni io, se si prescinde dalle sue proprietà formali, è per principio sostituibile con qualsiasi altro io, perché si tratta di io puntiformi tra loro interscambiabili.

In secondo luogo l'io che s'è individuato può trattare ogni altro *io come si tratta una cosa*. La comune comprensione delle cose, così come la comprensione psicologica delle motivazioni dell'altro sono utilizzate solo come mezzi per portare l'altro dove si vuole in funzione delle finalità che ci si è prefissate. Non si riconosce l'altro come un esserci del proprio rango a cui si partecipa la propria volontà, ma lo si considera come un oggetto naturale da dominare con azioni e trattamenti di cui egli non ne conosce lo scopo e il cui senso ultimo gli rimane ignoto. A questo livello non interviene alcuna relazione personale. Ma mentre nella comune comprensione di una cosa si considera l'altro impersonalmente come il proprio io, anche quando, volgendosi esclusivamente alla cosa e vedendo l'altro solo nella cosa, anche l'altro diventa a sua volta una cosa, per cui ogni partecipazione e ogni rapporto diventano solo un mezzo per dominare l'altro come si domina una cosa, non appena questa relazione si fa reciproca, allora sorge una lotta per stabilire *chi* dei due, coi mezzi del silenzio e dell'apparente comunicazione, è la cosa diretta e dominata.

53 c) In questo genere di comunicazioni io sono pensato solo come intelletto di una coscienza in generale. Ma la possibilità di questa razionalità universale non è che l'ambito in cui io rimango ancora esistenza possibile. *Attraverso la ratio* non sono veramente me stesso, ma *senza* di essa non posso esserlo. Colgo la comunicazione delle cose che sono identiche per tutti, ma nel concepirle nella loro *purezza*, trascendo al di là di esse.

L'uomo, infatti, non si risolve nell'io formale dell'intelletto, né nella semplice vitalità dell'esserci, ma è portatore di un contenuto

che o si mantiene nell'oscurità di una comunità primitiva, o si realizza attraverso una totalità *spirituale* di cui l'uomo diventa cosciente senza tuttavia conoscerla a sufficienza. Come *idea* essa oltrepassa la comunanza della determinatezza e della finalità perché questa, pur essendo chiara per l'intelletto, è essenzialmente diversa dall'interesse egocentrico dell'individuo soggetto a oscure tendenze istintive. Queste non guidano mediante finalità determinate e fondabili, ma accrescendo nell'individuo le sue possibilità di realizzarsi nel mondo dedicandovisi.

L'idea dominante non è a sua volta una cosa oggettiva, ma nella sua totalità è universale, per cui, a causa della sua impersonalità, è costretta a realizzarsi nei soggetti che, in senso superiore e inoggettivo, la chiamano loro « assunto ». Ciò che, visto dall'esterno, sembra essere comunità primitiva può divenire corpo dell'idea, ma solo tramite il se-stesso dell'io in generale che, consapevole della propria indipendenza, trasforma completamente quella primitività e quella ingenua aporeticità. La comunità dell'idea di un tutto, che può essere questo Stato, questa società, questa famiglia, quest'università o questa professione, mi porta per la prima volta in una *comunicazione sostanziale*.

Anche in questa comunicazione mi manca, tuttavia, l'identificazione con me stesso. Nell'oggettività dell'esserci del mondo la mia vita può realizzarsi solo con la partecipazione a idee sostanziali, ma anche in questo caso l'individuo conserva un'autonomia che gli consente di spezzare questa oggettività e di contrapporsi ad essa anche se, come individuo empirico, ne è completamente assorbito. La comunicazione nelle idee e la loro realizzazione attraverso l'esistenza conduce l'uomo ad una maggior prossimità con l'altro di quanto non facciano l'intelletto, la finalità e la comunità primitiva, senza però consentire una prossimità assoluta dell'« io stesso » con l'altro se stesso, che, dal punto di vista dell'idea, potrebbe essere tenuta in scarsa considerazione perché privata, poiché non più sostituibile. 54

In ordine al soggetto e per gli aspetti che lo riguardano le *relazioni sociologiche* possono essere esaminate seguendo tre direzioni tra loro connesse: la comunità primitiva, la finalità e la razionalità oggettive, e la spiritualità del contenuto determinata dalle idee ^a.

a. L'analisi delle idee la si conduce attraverso interpretazioni storiche che tentano di cogliere lo « spirito » o i « principi » delle epoche, delle culture

A qualunque genere appartengano le realtà particolari della relazione sociologica che diventa oggetto di considerazione, sarà possibile fornire un'interpretazione soddisfacente solo nei casi limiti, quando si sarà riusciti a derivare qualcosa che appartiene alla psicologia di massa dalla comunità primitiva, qualcosa di esclusivamente razionale e di finalisticamente determinato, qualcosa di puramente spirituale da una totalità. Ora che si tratti di una comune finalità di lavoro (che mette capo a solidarietà professionali o ad associazioni tra colleghi), o del rapporto tra maestro e discepolo, tra medico e paziente, tra superiore e subordinato, tra venditore e acquirente, tra addetto al pubblico e cliente, che si tratti di controparti in un contratto, di accusa e difesa in un giudizio, del regime dei dibattiti parlamentari o di altri ad essi simili, che si tratti del clima socievole che si instaura in occasione della celebrazione di feste, dell'amicizia, del cameratismo che nasce tra compagni d'armi o d'associazioni, a *fondamento* c'è sempre una realtà psicologica, di cui finalità e intelligenza ne sono il *mezzo* proficuo, mentre l'idea della totalità e l'appartenenza a qualcosa di trascendente rappresenta il *vincolo* che, più o meno consapevolmente, mette ordine e che, per quanto rinnegato, perdura almeno come possibile.

I limiti si avvertono nell'attuazione delle forme di comunicazione oggettivate in cui si articola la direzione verso la *comunicazione esistenziale* che però in esse *non è ancora colta*. Nella comunità sostanzialmente ingenua il limite era costituito dall'io assestato su di sé. Nella comunicazione di quest'io con un altro io, entrambi puntuali e sostituibili, il limite ulteriore era costituito dalle idee trascendenti delle totalità in cui esse agiscono e da cui sono connesse non causalmente, ma idealmente. Infine il limite della comunicazione subordinata alle idee è l'esistenza che, anche se appare connessa a tutti i gradi delle precedenti comunicazioni, non si risolve né si conclude in alcuna di esse. Nella sua originarietà,

dei popoli e delle istituzioni, per quanto siano tra loro distanti come distanti sono Montesquieu, Hegel e Ranke. Come scienza, la sociologia è veramente feconda quando, mostrando le conseguenze inconscie e involontarie di tutte le forze che, in queste tre direzioni, intervengono effettivamente nella storia, cerca di comprenderle nel modo più determinato possibile, cosa questa che le riesce decisamente e in termini universalmente validi solo nel secondo gruppo.

l'esistenza sta in quelle uniche comunicazioni che le appartengono. Queste, essendo sperimentabili solo nell'esistenza, non sono evidenti come le comunicazioni oggettive. Nelle comunicazioni esistenziali io sono in gioco con tutto il mio essere, non solo col mio esserci, e in forme che, non essendo universali, non si possono universalmente trasmettere.

2. L'insufficienza della comunicazione non-esistenziale. Se in ogni comunicazione sperimento una soddisfazione specifica, in nessuna ne sperimento una assoluta. Quando mi rendo conto della particolarità della mia comunicazione e urto nei suoi limiti mi invade un senso di insufficienza. Infatti mi trovo sempre in una direzione determinata, come mero esserci, come io in generale, come funzione di una totalità ideale, sempre condizionato da questo carattere e mai come me stesso.

L'insufficienza della comunicazione è dunque l'origine di una rottura che avviene in direzione dell'esistenza e di un filosofare che cerca di chiarirla. E come ogni filosofare incomincia con la meraviglia, ogni sapere che riguarda il mondo col dubbio, così la chiarificazione dell'esistenza incomincia con *l'esperienza dell'insufficienza* della comunicazione.

L'insufficienza è il punto di partenza per la riflessione filosofica che cerca di capire perché io sono, solo se sono con l'altro che è di volta in volta insostituibile.

a) *Insufficienza nella comunicazione della coscienza in generale e nella trasmissione dell'esserci.* Come *coscienza in generale* io sono già con un'altra coscienza. Come non c'è coscienza senza oggetto, così non c'è l'autocoscienza senza un'altra autocoscienza. Un'unica coscienza isolata sarebbe senza partecipazione, senza domanda e senza risposta, perciò senza coscienza *di sé*, che già come linguaggio esiste solo nel distacco del mio me stesso da un altro. Essa deve riconoscersi in un altro io per potersi contrapporre a se stessa nell'*autocomunicazione*, e per comprendere ciò che è universalmente valido. Ma questa comunicazione è ancora sostituibile a piacere, perché è solo un mezzo e non l'essere del se-stesso. In essa io sono uno qualsiasi, cioè l'universale io in generale; è vero che questo voglio essere, ma voglio anche essere me stesso e non solo uno qualsiasi.

Già come *esserci empirico* io sono *solo* in virtù dell'azione reciproca che instaurò con l'altro esserci. Un uomo è veramente uomo non solo per nascita o ereditarietà, ma anche e soprattutto per la tradizione che lo pone nel suo mondo. Un essere umano isolato è solo una rappresentazione limite, non un fatto reale. Lo si potrebbe pensare rattrappito, un tempo i sordomuti erano deboli di mente, non molto diversi dai veri idioti, ma da quando ricevettero un linguaggio di segni, che rese loro conoscibile la tradizione, divennero uomini completi. Questa tradizione, tuttavia, nonostante tutta la comunicazione possibile con la sostanza storica dell'essere umano, non è quella autentica che mi consente di diventare me stesso. Nella tradizione oggettiva gli individui che me la trasmettono e io stesso siamo sostituibili, senza che nell'oggettività come tale si modifichi qualcosa. Ora, l'uomo non è solo un vaso da riempire. Se si limita a ricevere quanto è tramandato si atrofizza, mentre, se se ne appropria, diventa se stesso.

b) *Insufficienza nell'io solo*. Se, in mancanza di comunicazione, mi aggrappo a me stesso cercando una coscienza in cui poter stare solo con me, allora emerge quell'insufficienza che di colpo si accentua fino a diventare assoluta e definitiva. Se cerco di cogliere il senso della vita che scaturirebbe dall'«io solo», come se da solo potessi conoscere la verità, o se, interessandomi agli altri, lo facessi solo per fornir loro ciò che mi sembra per loro giusto, ma senza un intimo interessamento, finirei con l'atrofizzarmi in me stesso. Da solo non posso trovare la verità, perché la verità non è ciò che è vero solo per me; non posso amare me stesso se non amando l'altro. Da solo, mi ritrovo nell'aridità e nella desolazione.

Certamente c'è in me un autentico impulso originario che mi induce a *star solo con me*; quando si interrompe la comunicazione vorrei poter vivere intatto nella mia solitudine. Ma se di fatto o per mancanza di disponibilità tradisco la comunicazione possibile, se l'insoddisfazione non si traduce più in una volontà di comunicazione, allora cado nel nulla. L'insoddisfazione diventa coscienza d'essersi separato dall'essere, e questa coscienza ha paura d'esser sola con l'esserci empirico divenuto inospitale. Cerco allora d'aiutarmi filosofando sull'autosufficienza del se-stesso disperatamente risolto, e affermo l'inevitabilità di ciò che inconsciamente mi sono procurato con la mia libera negazione. L'esserci mi si oscura.

Nasce allora una lotta interiore circa la possibilità di star solo con me. Devo rinunciare a raggiungere il senso della vita da solo; 57 la lotta conduce talvolta alla decisione di porre il proprio se-stesso in comunicazione per il legame che esso possiede con essa; nella comunicazione, che è richiesta dalla profondità del mio possibile esser-se-stesso e che nell'altro è richiamata dalla stessa possibilità, io divento ciò che sono con l'altro che è ogni volta unico.

c) *Insufficienza nell'altro.* Io non posso diventare me stesso se l'altro non vuol essere se stesso; non posso essere libero se l'altro non lo è, e non posso esser certo di me se non lo è l'altro. Nella comunicazione non mi sento responsabile solo di me, ma anche dell'altro, come se egli fosse me ed io lui; avverto infatti che la comunicazione si stabilisce solo quando l'altro mi viene incontro allo stesso modo con cui io vado incontro a lui. Dal momento che con la mia sola azione non riesco a raggiungere il senso della comunicazione, è necessario che mi venga incontro l'azione dell'altro. Non posso evitare il doloroso rapporto dell'eterna insufficienza quando l'altro, invece di venirmi incontro, mi diventa a sua volta oggetto. Se l'altro nel suo agire non è autosufficiente, allo stesso modo non lo sono io. Se la subordinazione ubbidiente dell'altro non mi consente d'incontrare me stesso, ancor meno me lo consente il suo dominio. Solo nel reciproco riconoscimento giungiamo ad essere entrambi noi stessi. Solo insieme possiamo raggiungere ciò che ciascuno di noi cerca di raggiungere.

d) *Impulso alla comunicazione.* Se vien meno la comunicazione, la colpa è essenzialmente *mia*. È evidente che non si può raggiungere la comunicazione con la sola buona volontà dell'intelletto pratico, ma mettendo in gioco il proprio se stesso a cui, peraltro, giungo solo nella comunicazione; all'autentica comunicazione, infine, pervengo solo se mi comporto senza riserve e se non considero le comunicazioni relative e particolari come possibilità ultime. La coscienza d'essere un fattore decisivo per me stesso e per l'altro mi *dispone incondizionatamente* alla comunicazione.

Ogni relazione che noi abbiamo con un uomo può condurci oltre la sua determinata e perciò limitata realtà. La *coscienza* di un significato essenziale che, nell'incontro delle esistenze possibili, nel loro contattarsi e sopravanzarsi, *oltrepassa tutto ciò che è concepibile* nel mondo, si impone senza che, da parte nostra, la si comprenda esattamente. Un'omissione, che sentiamo come una perdita

perché non abbiamo afferrato propriamente, ma solo socialmente, una mano tesa, la coscienza di dover rompere una comunicazione o di doverne patire la rottura, l'oppressione di un essere ostile assolutamente indipendente da tutti i possibili danni dell'esserci, l'inclinazione a risolvere, in caso di morte, tutti i contrasti e i dissidi di una certa importanza, l'orrore al pensiero che, anche dopo la morte, per molto tempo ancora si potrebbe recar danno all'odiato, tutti questi sentimenti rinviano a una coscienza esistenziale, per la quale la comunicazione è il vero essere e non solo un vincolo temporale. Ogni perdita e ogni mancanza nella comunicazione è come una perdita dell'essere autentico. Essere è esser-l'uno-con-l'altro, non solo per l'esserci, ma per l'esistenza che, nel tempo, non esiste nella stabilità della propria autosussistenza, ma come processo e pericolo. Per questo penetra così interiormente e dolcemente smuovendo, fino all'ultima radice, ciò che nella comunicazione mi giunge o mi manca. Per questo l'insufficienza che si riscontra nella commozione già realizzata dell'esserci è il pungolo che mi *desta* alla più profonda comunicazione esistenziale.

e) *Comunicazione esistenziale.* Nella comunicazione, in cui so di essere a mia volta compreso, l'altro è solo *quest'altro*; la *singularità* è la manifestazione della sostanzialità di quest'essere. Non è possibile insegnare o imitare la comunicazione esistenziale, essa esiste nella sua unicità di volta in volta irripetibile. Esiste tra due se-stessi che sono solo questi e non rappresentanti di due generici, e perciò sostituibili, se-stessi. In questa comunicazione, che è assolutamente storica e che dall'esterno non è riconoscibile, il se-stesso giunge alla certezza di sé; in essa, *esiste per l'altro se-stesso in un rapporto di reciproca creazione* e, nella decisione storica, annulla con questo legame il proprio isolamento, per cogliersi in comunicazione.

Solo partendo *dalla libertà come possibilità* si può intendere il senso di quella proposizione secondo cui sono me stesso nella mia libertà solo se l'altro vuol essere ed è se-stesso, ed io con lui. Mentre le comunicazioni che si effettuano nella coscienza in generale e nella tradizione sono conoscibili necessità dell'esserci senza cui affonderemmo inevitabilmente in uno stato d'incoscienza, la necessità della comunicazione esistenziale è una necessità della libertà che, come tale, non può essere compresa oggettivamente. Voler sot-

trarsi all'autentica comunicazione significa rinunciare al proprio stesso; se mi sottraggo, tradisco me stesso e con me l'altro.

3. Limiti della comunicazione esistenziale. La realizzazione della comunicazione esistenziale è legata a qualcosa che *non è vincolante* e che quindi può mancare, e inoltre è connessa alla *ristrettezza oggettiva* della sua manifestazione. 59

a) *Mancanza di comunicazione.* Se la certezza di poter essere me stesso solo con l'altro è all'origine della mia coscienza dell'essere, allora, quasi per evitare una condanna per la mancanza di comunicazione, si sente dire che non capita a tutti di trovare un amico; lo si è spesso cercato, ma non lo si è mai trovato; tutti gli uomini avrebbero deluso; l'altro è stato fortunato ad averlo trovato; per quanto mi sia dato da fare, nessuno mi è venuto incontro.

Con simili considerazioni si riduce la comunicazione a un *processo* oggettivo che può accadere o non accadere come un qualsiasi evento esterno, quasi che ad uno potesse capitare in sorte un amico come capita un bene materiale, come se la disposizione a riceverlo fosse evidente e la sua mancanza fosse analoga alla mancanza di una cosa. Ma *trovare* un amico non è solo un processo passivo, ma è qualcosa che si fonda sull'esistenza possibile e che si prepara anticipando nella manifestazione il rischio della comunicazione o il timore, onde evitare di confondere la comunicazione con un mero contatto spirituale, nella solidarietà delle comuni soddisfazioni e dei comuni interessi. A questa preparazione concorrono la dolorosa sopportazione della solitudine precedente e l'essersi mantenuti nella speranza e nell'attesa. Il contrario di tutto ciò è un impedimento all'origine dell'autentica comunicazione, che diventa impossibile se ci si affida a ideali oggettivamente fissati. La comunicazione con una libera esistenza richiede che si eviti ogni criterio definitivo. Ogni verifica è secondaria ed è solo un mezzo per la comunicazione, non la sua condizione. L'esigenza istintiva che gli altri siano come dei o come santi impedisce ogni comunicazione. L'amico si concede solo alla tensione interiore nella realtà della più ampia considerazione e nella possibilità dell'assoluta serietà.

Ma se, soddisfatto di me, considero mio *merito* l'aver un amico e la relativa comunicazione, allora incorro in una profonda falsità che mi fa perdere sia l'uno sia l'altra; ciò che in definitiva non dipende da me non me lo devo attribuire. La forza maggiore del-

l'esistenza incondizionata può trovarsi proprio là dove manca la felicità.

Qui, nell'origine, non si può parlare di colpa o di merito. Qui non c'è alcuna *giustificazione* per non aver impedito la mancanza di comunicazione, né alcuna *legittimazione* per averla meglio realizzata, perché ciò che non dipende da me non può che sopraggiungere. Tutto ciò che appartiene all'esistenza è al di fuori delle oggettività che io posso propormi o non propormi come fini. L'irrepetibilità storica della comunicazione è una totalità che nasce non quando già ci sono e mi limito ad aggiungere qualcosa al mio bagaglio, ma quando divento veramente me stesso; inoltre, come totalità inoggettiva, essa è senza fondamento. La comunicazione è l'origine dell'esistenza, ciò che in essa dipende dalla mia libertà è merito e colpa. Con leggerezza posso sacrificare e trascurare il germe che si sta sviluppando, così come posso, con la mia vita, stroncarlo subito. Se quando interrompo o non sviluppo la comunicazione provo un senso di colpa, quando la realizzo so di non essermela meritata, ma di averla semplicemente ricevuta in dono in un modo che mi risulta incomprensibile. Se poi non la realizzo, la solitudine che provo non è assolutamente definitiva, ma in essa, se ho cercato veramente di spezzarla, mi creo l'amico nella stessa trascendenza.

b) *L'angustia storica della comunicazione.* È come se tutti avessero diritto a tutto. Se è vero che rifiutare una comunicazione è colpa mia è altrettanto vero che la partecipazione ad una reale comunicazione comporta l'esclusione di altre possibilità. Io non posso raggiungere tutti gli uomini.

D'altra parte distruggo la comunicazione se la tento in tutte le direzioni possibili. Se cerco di rivolgermi a tutti quelli che incontro, realizzo il mio esserci con superficialità, e, per una immaginaria possibilità universale, vengo meno a quella che, pur nella sua limitazione, è di volta in volta l'unica possibilità storica.

All'origine della coscienza comunicativa dell'essere è connessa, come una colpa inevitabile, l'angustia oggettiva della sua manifestazione, ma in essa solamente nasce anche la vera ampiezza.

Chiarificazione della comunicazione esistenziale.

Contro la tendenza all'autosufficienza, contro la soddisfazione nel sapere della coscienza in generale, contro l'egoismo dell'indivi-

duo, contro l'impulso della vita a chiudersi in se stessa, contro l'assunzione della tradizione costituita come forma abituale di vita, il filosofare vuol chiarire la libertà che, davanti alla minaccia sempre incombente del solipsismo o dell'universalismo dell'esserci, coglie originariamente l'essere attraverso la comunicazione. Questo filosofare, che nasce da me, mi invita a tenermi aperto per accogliere senza riserve il legame realizzato comunicativamente. Inoltre cerca di *custodire* la *possibilità* disperatamente negata nel solipsismo e nell'universalismo della coscienza in generale. 61

1. Solitudine e comunione. Se nella comunicazione giungo a me stesso, allora in essa ci sono due cose: l'esser-io e l'esser-con-l'altro. Se neppure nella mia autosufficienza raggiungo l'indipendenza, allora mi perdo completamente nell'altro, e con me si annulla anche la comunicazione. Se invece comincio ad isolarmi, allora la comunicazione si impoverisce e si svuota e, nel caso limite di una rottura assoluta, io cesso di essere e mi dissolvo nel vuoto.

La solitudine non si identifica con l'isolamento sociologico. Chi, ad esempio, negli stadi primitivi e senza un'autonoma coscienza dell'essere, è espulso dalla sua comunità, continua a vivere interiormente in essa, o possiede un'oscura e disperata coscienza di non-essere; ma sia quando si trova in una condizione di sicurezza, sia quando si vede escluso, non è mai solo perché non è un io per se stesso.

Solo nella chiarezza coscienziale che si raggiunge in stadi più avanzati *esser-io* significa *esser-solo*, ma solo nel senso che nella solitudine non sono ancora me stesso, perché la solitudine è la coscienza d'esser disposto all'esistenza possibile che si realizza solo nella comunicazione.

La comunicazione si realizza di volta in volta tra due che, pur vincolandosi tra loro, devono continuare a restar due, in quanto si relazionano nella solitudine e conoscono la solitudine *perché* sono in comunicazione. Non posso giungere ad *esser me stesso* senza entrare in comunicazione con l'altro, e non posso entrare in comunicazione con l'altro senza *esser solo*. Se con la comunicazione cessa una solitudine, ne nasce una nuova che non può svanire se da parte mia non cesso d'essere condizione della comunicazione. Devo volere la solitudine se voglio essere dalla mia origine propria e avere così il coraggio di entrare nella comunicazione più profonda. Certo,

posso rinunciare a me stesso e, senza distanziarmi, risolvermi nell'altro; ma, come l'acqua non arginata si disperde senza forza in piccoli rigagnoli, così mi disperdo io se non voglio più la durezza del se-stesso e del distanziamento.

Nell'esserci è esistenzialmente insopprimibile la polarità dell'entusiastico abbandono del proprio se-stesso e il rigoroso mantenersi in solitudine. Nell'esserci, l'esistenza possibile è presente solo come movimento tra due poli, lungo una via la cui origine e il cui fine rimangono oscuri. Se non voglio accettare la solitudine per superarla sempre di nuovo, allora scelgo o di dissolvermi nel caos o di stabilizzarmi in forme e strutture anonime; se non voglio rischiare l'abbandono mi anniento in un io irrigidito e vuoto.

Se rimane comunque un'inquietudine nell'esserci del se-stesso un'inquietudine che, se sparisce solo per qualche istante, rinasce subito in una forma nuova, allora questo movimento non è un'infinita ripetizione in un disperato affannarsi, ma in essa l'esistenza possibile coglie la propria direzione e lo slancio il cui scopo e il cui fondamento, anche se non sono intelligibili, possono chiarirsi all'esistenza nel trascendere.

A questa comunicazione della solitudine si oppone un atteggiamento ad essa originariamente estraneo, per il quale una simile comunicazione sarebbe solo il tentativo disperato di una comunità di solitari; in essa ci sarebbe solo l'ostinazione di un se-stesso che si chiude alla verità che dimora solo nell'autentica comunità; il solitario colpevole si creerebbe un filosofare per illudersi di avere dei compagni di solitudine. Ma alla domanda: che cos'è allora l'autentica comunità, si risponde: ciò che può legare tra loro tutti gli uomini. E questo sarebbe o la verità rivelata che si deve seguire con ubbidienza nella comunità dei credenti, o l'idea di una più giusta organizzazione del mondo, o quell'unione escludente, propria dello Stato nazionale, che raggruppa tutte le forze in una forza diretta da una volontà unica, in una conquistata organizzazione del mondo come felicità per tutti, e così via. L'uomo deve rinunciare a se stesso; io sono in vera comunità solo se servo la totalità; essere-se-stesso significa esser-senza-se-stesso.

Sia l'atteggiamento filosofico verso la comunicazione, sia il suo contrario sono *entrambi* convinti che è *la verità a fondare la comunità*; religione e filosofia concordano nel ritenere che ciò che è meramente intelligibile stabilisce solo pseudocomunità nell'ambito di

un sapere oggettivo. È vero che l'intelligibile è il mezzo per la comunità nell'inintelligibile, ed è ciò che porta quest'ultimo nel processo infinito di chiarificazione, ma è altrettanto vero che il mero sapere intelligibile non è vincolante perché è distanziato dal se-stesso e, se diventa la cosa più importante, allenta i vincoli della comunità. Nella diafana razionalizzazione di tutto si dissolverebbe la comunicazione come comunità.

La *separazione* dei due atteggiamenti si ha in riferimento *al* ⁶³ *luogo e all'origine dell'inintelligibile* che fonda la comunità. Per un esserci filosofico esso si trova nella realtà del se-stesso degli uomini che effettivamente si incontrano, per un esserci che ubbidisce è nella rivelazione divina fissata oggettivamente, o nell'esattezza autoritaria di un'immagine del mondo come nel marxismo. Ora, o per me vale la realtà storica della mia comunicazione con uomini di carne e ossa, al cui se-stesso io devo il mio esser di più di ciò che potrei udire come verità oggettiva; oppure risolvo la mia possibile comunicazione con gli uomini in amore universale per il prossimo che ha il suo punto di appoggio nel mio amore extramondano per la divinità, o in una coscienza razionale non meno incomprensibile e oscura del destino dell'umanità. In ogni caso o rischio di nuovo la mia solitudine per conquistare l'esser-se-stesso nella comunicazione, oppure mi annullo definitivamente in un altro essere.

La separazione diventa più *profonda* nell'atteggiamento che si assume rispetto alla possibilità della *comunità di tutti*. Dal punto di vista empirico si impone di nuovo la verità della tesi secondo la quale quanto maggiore è il numero degli uomini che comprendono una cosa tanto più povero è il suo contenuto. Ma poiché la verità filosofica considera tutti gli uomini come possibili altri, nei cui confronti rimane l'esigenza della comunicazione, allora è inevitabile che essa pretenda quella più profonda verità secondo la quale tutti gli uomini potrebbero comprendere ciò che consentirebbe loro di formare un'unica comunità. In questo dilemma, il criterio che tenta di imporre con forza l'unità e che si ritiene soddisfatto di una comprensione superficiale o addirittura di un'ubbidienza senza comprensione si separa radicalmente dall'altro criterio che, per amore di verità, non vuol ingannare anticipando qualcosa, ma si limita a riconoscere ciò che di fatto esiste e che solo in una sincera comunicazione potrebbe essere superato, sia pure in un processo di cui non è dato scorgerne la fine. La comunità, che nel suo ordinamento

si prende cura della possibilità dell'esserci, deve avere delle finalità che tutti comprendono. Ma questa comunità non è propriamente quella in cui raggiungo la coscienza dell'essere autentico, ma è l'ordine del mondo degli uomini in cui si può rispettare reciprocamente ciò che, pur rimanendo incomprensibile, esige un avvicinamento progressivo in una comunicazione che va via via ampliandosi.

La possibilità dell'esistenza nella tensione tra solitudine e comunicazione è l'alternativa che, pur non essendo valida per tutti, assume per il se-stesso un valore incondizionato in quanto gli consente di cogliere l'essere che gli è accessibile nell'uomo.

2. Manifestarsi e realizzarsi. Nella comunicazione mi manifesto con l'altro.

Questo divenir-manifesto è ad un tempo un divenir-reale dell'io in quanto se-stesso. Se penso, ad esempio, che il mio divenir-manifesto sia una chiarificazione del mio carattere innato, allora, con questo pensiero, abbandono la possibilità dell'esistenza che nel processo della sua manifestazione si crea chiarendosi. Certo, per il pensiero oggettivo può manifestarsi solo ciò che c'è già *in precedenza*. Ma un divenir-manifesto, che in questo divenire dà luogo anche all'essere, è come un venir fuori dal nulla, e perciò non è cosa che si possa intendere nel senso del mero esserci. Se parto dal punto di vista secondo cui io sono così come nacqui, e nella mia vita posso conoscere le mie disposizioni, rimanendo però sempre quello che sono, allora mi limito a fare delle considerazioni psicologiche su me stesso nella presupposizione che una conoscenza empirica completa potrebbe già dirmi fin da principio che cosa sono. Tutto questo è giusto per quanto riguarda le mie disposizioni e le mie attitudini, conoscerle appartiene all'orientazione nella mia situazione. Ma la coscienza dell'*esistenza possibile che decide* è in grado di cogliere questi dati. Cercare di chiarirli è solo la condizione per la manifestazione esistenziale, per cui nel mondo mi diventa chiaro non solo quel che sono come esserci empirico, ma quel che sono propriamente in me stesso. Il riconoscimento dei limiti reali nella situazione del dato significa, per questa manifestazione, che in esso io conquisto solo il materiale per un'altra realizzazione; da ciò ne consegue che, non essendovi alcun sapere definitivo, un simile riconoscimento del dato implica in pari tempo la possibilità, inverosimile per una considerazione empirica, di oltrepassare ogni limite.

La *volontà* esistenziale di *manifestarsi* racchiude in sé un'apparente antitesi tra l'assoluta chiarezza per tutto ciò che è empirico e la possibilità di diventare in questo modo ciò che eternamente sono, tra le catene imposte dall'inevitabilità del reale empirico e la libertà di potervi metter mano per modificarlo, tra il riconoscimento della situazione di fatto e la negazione di ogni situazione di fatto fissata una volta per tutte.

Questa volontà di manifestarsi arrischia tutto nella comunicazione in cui solamente può realizzarsi, sfida ogni situazione di fatto perché sa che solo in essa la propria esistenza giunge a se stessa. Invece la volontà di chiudersi in sé (dietro una maschera, o al riparo di una garanzia) entra solo apparentemente nella comunicazione, dove non arrischia affatto se stessa, perché scambia la propria situazione di fatto che vuole salvare col proprio essere eterno. Per essa ogni sua manifestazione sarebbe un'annientamento, mentre per il se-stesso manifestarsi significa afferrare e superare la semplice realtà empirica a favore dell'esistenza possibile. Infatti, mentre nel manifestarsi mi perdo nel mio esserci empirico per conquistarmi come esistenza possibile, nel chiudermi in me stesso mi conservo nella mia sussistenza empirica, ma non posso fare a meno di perdermi come esistenza possibile. Manifestazione e realtà esistenziale sono tra loro in un rapporto tale che sembra sorgano reciprocamente dal nulla e da sé si sorreggono.

Questo processo del diventar-reale inteso come diventar-manifesto non si compie nell'esistenza isolata, ma solo con l'altro. Come singolo, io non sono né manifesto né reale. Il *processo del manifestarsi* nella comunicazione è una lotta unica nel suo genere, una lotta che è, ad un tempo, *amore*.

3. Lotta amorosa. Come amore, questa comunicazione non è l'amore cieco e indifferente nei riguardi dell'oggetto a cui si volge, ma è l'amore che lotta e che vede con chiarezza. È un amore che problematizza, che crea difficoltà, che ha delle esigenze, che, da un'esistenza possibile, coglie un'altra esistenza possibile.

Questa comunicazione è la lotta del singolo per l'esistenza. Mentre nella lotta che ha luogo nella sfera dell'esserci ogni arma è buona, l'astuzia e l'inganno diventano inevitabili, così come non si può evitare un rapporto ostile nei confronti dell'altro che è assolutamente altro e oppone una resistenza analoga a quella della natura, nella

lotta per l'esistenza le cose vanno in un modo infinitamente diverso, perché l'apertura è incondizionata, l'esclusione di ogni potere e di ogni superiorità è assoluta, la ricerca dell'altro se-stesso è come la ricerca di sé. In questa lotta i due si rivelano senza riserve e si mettono reciprocamente in questione. Se l'esistenza è possibile essa apparirà nella forma di questa conquista di sé che non è mai oggettiva, ma si realizza solo se ci si affida alla lotta con un abbandono che, pur oggettivandosi in parte, resta sempre incomprensibile dal punto di vista delle motivazioni dell'esserci.

Nella lotta della comunicazione c'è una *solidarietà* senza confronti. Solo questa solidarietà rende possibile un'estrema problematizzazione, perché non teme il rischio e tende a unire in vista del comune conseguimento del risultato. Essa limita la lotta alla comunicazione esistenziale che ospita il segreto di due esistenze, per cui, pubblicamente, solo gli amici più intimi possono esserne partecipi, 66 quelli che con maggior decisione scendono in lotta per l'esistenza, in una lotta in cui sono comuni sia la vittoria, sia la sconfitta.

Per questa lotta in vista della manifestazione si possono dare delle *regole*. Non si vuole mai né la sopraffazione né la vittoria; se si verificano devono essere sentite come una colpa e un fastidio, e, quindi, devono essere a loro volta combattute. Tutte le carte devono essere scoperte senza riserve e senza calcoli. La reciproca trasparenza non è cercata di volta in volta solo nei contenuti oggettivi, ma anche nei mezzi dell'indagine e della lotta. Ciascuno penetra in se stesso con l'altro. Non si tratta della lotta di due esistenze l'una contro l'altra, ma di una lotta comune contro se stesso e contro l'altro, col solo scopo di giungere alla verità. È una lotta che può aver luogo solo sullo stesso piano. Se c'è una differenza nei mezzi tecnici della lotta (nel sapere, nell'intelligenza, nella memoria, nella forma di esistenza) i due stabiliscono una parità di condizioni con un reciproco conguaglio delle rispettive forze. Ma questa parità di condizioni richiede che ciascuno, dal punto di vista esistenziale, renda le cose il più difficile possibile a se stesso e all'altro. Qui, la cavalleria e ogni altra facilitazione vale solo come assicurazione provvisoria, col consenso di entrambe le parti, nelle angustie che, per un tempo limitato, subentrano nella manifestazione del nostro esserci. Se tutto questo dura a lungo, la comunicazione è annientata. Ma render più difficile la cosa ha senso solo in riferimento ai fondamenti più autentici della decisione nel contenuto deciso. Quando

vince una forza superiore delle facoltà dell'anima, quando diventa possibile persino la sofistica, allora la comunicazione si estingue. Nella comunicazione che lotta a livello esistenziale, ciascuno mette *tutto* a disposizione dell'*altro*.

Nella comunicazione non c'è cosa rilevante che possa restar senza risposta. Esistendo, prendo sul serio, fin nelle sue ultime sfumature, quanto ho ascoltato e vi reagisco, sia che l'altro, consapevolmente anche se indirettamente, faccia una domanda e voglia una risposta, sia che istintivamente voglia tacere e non cerchi assolutamente alcuna risposta, mentre ora è costretto ad ascoltare. Quel che dico è inteso come una domanda, io voglio sentire una risposta, ma non voglio mai persuadere o costringere. Una comunicazione autentica esige un illimitato domandare e rispondere. Se la risposta non vien data immediatamente, essa rimane un impegno che non vien dimenticato.

Poiché la lotta avviene sullo stesso piano e a parità di condizioni, in essa c'è già un riconoscimento e, nella problematizzazione, un'affermazione. Per questo, nella comunicazione esistenziale, la solidarietà si manifesta proprio nella lotta più accanita. Invece di dividere, questa lotta è la via per la realizzazione di un sincero legame tra le esistenze. Regola di questa solidarietà è che questi uomini abbiano tra loro una fiducia assoluta e che la loro lotta non sia oggettiva e visibile agli altri sì da far nascere dei partiti. È una lotta per la verità dell'esistenza, non per qualcosa di universalmente valido.

Da ultimo, è impossibile raggiungere la sincerità nella lotta della comunicazione e garantire la libertà nei rapporti da esistenza a esistenza, se nello stesso tempo non viene riconosciuta la realtà di quelle regole spirituali e di quelle tendenze psicologiche che fissano l'io in se stesso e lo isolano. Queste forze disturbano, inceppano e impediscono la libera attività della comunicazione e tendono ad imporle certi limiti e a subordinarla a certe condizioni. Se l'uomo non conosce queste forze e non le scopre non può diventarne padrone. Al massimo può liberarsene nei momenti più alti della sua esistenza, ma poi ci ricasca senza sapere come.

4. Comunicazione e contenuto. Quando l'uomo, dopo esser passato attraverso tutte le forme dell'esteriorità, si presenta col proprio se-stesso, quando cadono tutte le illusioni ingannevoli e si

manifesta ciò che v'è di autentico, allora la meta possibile è l'unione manifesta dell'anima con l'anima, senza più alcun legame con l'esteriorità dell'esserci del mondo.

Ma *nel mondo* l'esistenza non può incontrarsi con l'altra esistenza immediatamente, ma solo mediante il contenuto. L'unione delle anime ha bisogno della realtà dell'azione e dell'espressione. La comunicazione, infatti, non è reale come la chiarezza trasparente di un essere angelico senza spazio né tempo, ma è il movimento del se-stesso nella materia della realtà. Ci sono senz'altro dei momenti in cui il contatto è come se fosse immediato perché può realizzarsi nel trascendere al di sopra di ogni esserci del mondo, ma anche in questo caso l'ampiezza e la chiarezza del contenuto trasceso dopo la sua oggettivazione è la misura per decidere il momento della vera comunicazione, che trae slancio dalla partecipazione alle idee nel mondo, ai compiti e ai fini.

La tendenza a scambiare l'immediatezza del contatto con l'autentica comunicazione consente all'uomo di avvicinarsi con la semplice simpatia e antipatia a ciò che si sottrae ad ogni trasparente giustificazione. Dalla coesistenza vitale alle tensioni erotiche, dal sentirsi richiamato dall'aspetto esteriore dell'uomo fino ai limiti in cui riluce la possibilità di un'intima coappartenenza, anche senza aver inteso una parola, questa immediatezza si estende per un ambito i cui limiti sono appena intravedibili. C'è in ogni caso qualcosa di impersonale e di tipico, ma nessuna reciprocità nel movimento dell'autentico se-stesso. L'immediatezza o è già raggiunta nel movimento vitale in cui si dissolve, o è solo una possibilità che deve ancora manifestarsi e imporsi. Senza contenuto, ogni contatto immediato è vuoto. La semplice comunità vitale della gioventù, la semplice prossimità senza attività nel mondo, il cameratismo senza idea e senza finalità, la comune allegria presente nel gioco e nello sport sono cose che, pur dando una specifica soddisfazione nel momento in cui sono vissute, non bastano, perché lasciano un'inevitabile insoddisfazione nel se-stesso che concepisce la vita come decisione.

Quando, trascendendo ogni esteriorità, l'amore tra uomini ha raggiunto i suoi momenti più alti, allora, anche se si è colto il più decisivo esser-se-stesso, può risorgere la tendenza che, riconducendo la comunicazione amorosa in una *nuova* immediatezza, la coltiva nella sua pura interiorità. Allora l'amore langue; infatti, non può

mantenersi a livello esistenziale nella comunicazione diretta, senza la rilevante mediazione dell'esserci mondano nella successione del tempo. Tentarlo significa annichilirsi nel superamento della durezza impenetrabile dell'esserci, oppure restare nella mera possibilità che si annulla da sé. Per questo l'amore più profondo parla rarissimamente di sé.

L'immediatezza del contatto è tanto l'origine quanto il risultato di ogni autentica comunicazione. Dalla sua oscurità provengono gli impulsi che raggiungono la chiarezza del se-stesso nel mondo dell'azione determinata e del pensiero articolato. Nella sua forma, la comunicazione raggiunta rimane come atmosfera di tutta l'oggettività dell'esserci e come disponibilità ad una nuova realizzazione. C'è una falsa alternativa nella differenza che si pone tra il giungere *all'anima dell'altro attraverso la cosa* o l'interessamento per *la cosa attraverso l'anima dell'altro* a cui la cosa riguarda. In quest'ultimo caso si produce un progressivo impoverimento perché le cose sono solo accidentali, mentre nel primo caso l'anima affonda in un soggetto impersonale per il quale le cose hanno valore. Poiché anima e cosa, se-stesso e mondo sono correlati, è un fraintendimento ridurre la vita, che è possibile esistenza, a una comprensione reciproca delle anime, così come è un fraintendimento farla consistere nel reciproco riconoscimento di azioni e risultati. Senza contenuti mondani la comunicazione esistenziale non ha modo di manifestarsi, e senza comunicazione i contenuti mondani sono vuoti e senza senso. Solo la seria assunzione dei contenuti mondani consente di dare realtà all'esistenza possibile; ma siccome in questa assunzione ciò che interessa è l'essere dell'esistenza possibile, nella comunicazione dei contenuti mondani rimane solo il vuoto che nasce dalla loro fugacità e indifferenza.

5. L'esserci della comunicazione come processo. La comunicazione non cessa mai di combattere. La lotta può aver fine solo nel particolare, mai nella totalità, e questo per l'infinitudine dell'esistenza che, lungi dal trovare nella manifestazione il proprio compimento, per lontano che giunga non cessa mai di divenire.

Nella solidarietà di questa ricerca che lotta, c'è sempre tra i singoli una maggior prossimità o lontananza, perché, nel tempo, la comunicazione assoluta c'è solo come certezza dell'istante, ed è falsa se si fissa in un risultato oggettivamente stabilito, mentre rimane

vera della fedeltà da esso prodotta. Più una cosa è autentica e vera, meno il suo essere è consistente, come fenomeno esiste solo nel divenire e nel dissolversi.

Per l'uomo è essenzialmente impossibile cogliere d'un colpo la verità. L'uomo e il suo mondo non sono maturi nella puntualità dell'istante, ma *si conquistano* nella *successione* delle situazioni. È necessario passare attraverso posizioni provvisorie, intermedie, incomplete, perché queste si completino; è necessario portare le cose all'estremo affinché si decantino. Chi vuol agire e vuol parlare solo con esattezza, non fa niente. Non entra nel processo, e non può esser nel vero perché non è reale. Chi vuol essere nel vero deve correre il rischio di sbagliare, di essere ingiusto, deve portare le cose all'estremo, al punto critico, per poter decidere veramente e realmente.

Poiché nessuno può pretendere, per sé o per l'altro, una completezza nel tempo, la solidarietà esistenziale cerca di *penetrare nel tessuto dei rapporti reciproci*, non solo per assumere col giudizio un atteggiamento di rifiuto, ma anche per tendere la mano nei momenti di smarrimento e di angustia. Lungi dall'esser blanda, essa è inesorabile nelle richieste, ma è anche consapevole di poter sbagliare nell'esigere. Nella comunicazione la richiesta non stronca come una legge rigida, per essa vale l'autentico esser-se-stesso, anche là dove potrebbe sembrare quasi perduto, di esso ne custodisce la possibilità da cui solamente scaturisce ogni richiesta. Percorrendo l'evidenza empirica si incontrano queste possibilità che, nel processo della manifestazione, cercano di giungere all'accertamento del proprio essere. Per giungere ad esser-se-stesso è necessario entrare nel processo in cui ciascuno si manifesta all'altro, onde potersi staccare insieme da terra nello slancio del vincolo assoluto. Qui la colpa è nell'orgoglioso isolamento di un se-stesso che si chiude in sé e che, disancorato da questo processo, è come un morto in un corpo vivente.

Non si può conoscere lo scopo finale nella comunicazione. La domanda relativa al *risultato* ha un doppio senso a secondo che si intendano i risultati o come realizzazioni riferite a fini mediante la comunità nel mondo, o come ciò che si decide e con la decisione si eleva a realtà eterna. I risultati materiali si riconoscono nell'evidenza dell'esserci e costituiscono il possibile corpo del risultato esistenziale, ma poi tutti finiscono nell'assurdità dell'indefinito e del transitorio. Per il risultato esistenziale, invece, non c'è alcun crite-

rio oggettivo, ma la sua verifica è affidata solo alla certezza dell'esistenza possibile nel vincolo della comunicazione. Nell'esserci l'esistenza è realizzata come se-stesso con l'altro se-stesso, anche se questa realtà non sussiste per alcun sapere.

6. Comunicazione e amore. Poiché l'esser-se-stesso si costituisce solo nella comunicazione, né io né gli altri siamo un *essere sostanzialmente fisso e determinato* che precede la comunicazione. Sembra piuttosto che la comunicazione venga a cessare dove io e gli altri ci arroghiamo questo essere sostanziale, perché in questo caso, la comunicazione diventa il contatto, essenzialmente aproblematico, di un essere solipsistico, senza fondamentali conseguenze per il se-stesso.

Sembra dunque che il divenir-se-stessi nella comunicazione sia *come una creazione dal nulla*. È come se nella polarità di isolamento e comunione, di manifestazione e realizzazione si rendesse possibile una lotta solidale, dalle origini ignote, che consenta all'esser-se-stesso di sorgere da sé. Infatti, all'affermazione che stabilisce l'esistenza di una singolarità come monade chiusa si contrappone una dialettica del divenire i cui elementi si costituiscono solo attraverso i rapporti reciproci dei rispettivi se-stesso. Ma l'affermazione che il divenire esistenziale trae origine dal nulla ha solo un valore polemico nei confronti del tentativo di una chiarificazione oggettiva che parte da un esserci presupposto, e quindi non vuol significare che l'esser-se-stesso può sapersi colto positivamente nella sua origine. Il problema sta dunque nel vedere in che senso è da concepirsi *ciò che precede* l'essere dell'esistenza che nella comunicazione viene alla luce come se-stesso.

La *possibilità*, come anelito che nasce dall'insoddisfazione, precede la comunicazione, dispone all'amico e consente d'incontrarlo nell'accertamento di ogni anticipazione ingannevole. La *realtà dell'esserci*, che precede la comunicazione, è l'effettivo incontrarsi nel tempo come casualità, mentre la *sostanza*, nel suo precedere, è l'infondato amore per il singolo. Se per la considerazione *oggettiva* il nulla è l'origine dell'esser-se-stesso, per la *coscienza esistenziale* è la trascendenza nella forma storica dell'insufficienza che prepara, della casualità che rende possibile la realtà, dell'amore che muove il se-stesso.

L'amore non è ancora la comunicazione, ma la sua sorgente, che, attraverso la comunicazione, si chiarisce. L'*unificazione della reciproca appartenenza*, che nel mondo è inconcepibile, consente di avvertire qualcosa d'*incondizionato*, che è poi il *presupposto* della comunicazione che rende possibile in essa la lotta amorosa nella più rigorosa sincerità.

L'amore è di volta in volta *unico*. Come suo corpo empirico ha la realtà di questi uomini con la loro *oscurità*. È come se in questa manifestazione l'essere dell'origine parlasse a se stesso.

Il contatto più profondo si ha nella trascendenza. La successione temporale è come una manifestazione dell'eterno presente, è l'*incontro* di coloro che già si appartengono nell'eternità. Come Plotino dice dell'Uno che è sempre presente, per cui l'uomo che il più delle volte è chiuso in se stesso non dovrebbe far altro che aprirsi ad esso, che è sempre e non è, non viene e non va, così nella canzone dice l'amante:

« non mi dire benvenuto quando vengo,
non mi dire addio, amore mio, quando vado
perché non vengo mai quando vengo
e non vado mai quando vado ».

Io e tu, separati nell'esserci, siamo uno nella trascendenza, là senza incontrarci e senza mancarci, qui, invece, nel divenire della
72 comunicazione che lotta e che nel pericolo si manifesta e si consolida. Dove c'è questa unità, c'è il salto da ciò che è già inconoscibile all'assolutamente impensabile.

Ma nella manifestazione dell'esserci temporale permane il *movimento* dell'amore. Esso *nasce* come amore immotivato eppure amato, quindi lo si sperimenta come decisione sull'essere dell'amante stesso, infine nella sua sicura necessità. Scorgere l'essere in quest'uomo è come scorgere l'essere stesso sul fondo della manifestazione storica, la visione dell'uomo si fa trasfigurazione senza illusione. *In seguito* il proprio amore diventa lo slancio, l'anelito, l'appello all'autentico se-stesso. L'esserci porta dure realtà da penetrare, la comunicazione porta la manifestazione che consente al se-stesso di giungere a sé. In essa sia l'uno sia l'altra sono responsabili di tutto. Poiché l'amore vero è indissolubile, la comunanza del destino costituisce l'esperienza, non solo del pericolo e della perdita nell'es-

serci e nel se-stesso, ma anche del naufragio radicale nella manifestazione.

Sebbene l'amore sia sicuro di sé, il se-stesso dell'uomo si fa problematico nella *confusione* che nasce quando credo d'amare mentre una decisa commozione del mio essere sembra irretirmi in falsità; quando l'*erotica*, impadronendosi di me, determina un'unione vitale e spirituale che, essendo sperimentata come un evento determinato da particolari condizioni, non obbliga incondizionatamente l'uomo nella sua totalità; quando l'*evasione dalla solitudine* fa sì che ci si aggrappi disperatamente all'altro nell'illusione di trovarvi qualcosa che risponda al proprio desiderio di legami obbliganti, mentre sostituisce al movimento promosso dal vero amore l'estenuante e quotidiana delusione che nasce dal trovarsi legati semplicemente a degli idoli; quando, infine, la *volontà di possesso* cerca di far proprio e di difendere ciò che ad un tempo pensa d'amare e di rispettare, mentre in realtà non può né amare né rispettare perché si affida al giudizio che gli altri esprimono sul suo amore e sul suo essere amato, e dalla loro negazione si sente colpita nel proprio se-stesso. Nessuna forza che impedisce la comunicazione può essere amore.

L'indelebilità della realizzazione dell'amore in una comunicazione incondizionata che si compromette senza riserve significa che alla fine permane ancora una fedeltà. Ma, *senza comunicazione esistenziale, ogni amore è problematico*. Anche se la comunicazione non fonda l'amore, non c'è amore che nella comunicazione non sia messo alla prova. Dove la comunicazione si spezza definitivamente, lì cessa l'amore, perché si trattava solo di un'illusione ingannevole; 73 quando invece l'amore è reale, la comunicazione non può cessare, ma deve cambiare la sua forma.

La comunicazione è il *movimento* realizzato dall'amore nell'eserci temporale, un movimento che sembra tendere all'unificazione e che nell'unificazione dovrebbe cessare. Ma l'*essere in due* non consente all'amore d'estinguersi. Ciò che nella trascendenza è pensato come esser-uno, se lo si considerasse reale nell'eserci e nella trascendenza come esserci, farebbe naufragare l'amore in una presunta stabilità e consistenza dovuta alla mancanza di un processo.

L'amore, che è l'*origine sostanziale del se-stesso nella comunicazione*, può produrre il se-stesso come movimento della propria manifestazione, ma non può condurlo a un compimento e ad una conclusione.

Mancanza nella comunicazione.

Poiché nell'esserci la comunicazione è un processo e non un compimento, nella sua realtà è cosciente della propria mancanza. Questa mancanza si rivela in forme diverse: ora come *impulso*, ora come *componente* indispensabile della manifestazione, ora come *limite* inafferrabile che scuote.

1. Esperienza indeterminata della mancanza di comunicazione. È tipico dell'esperienza giovanile non sapere ancora che cosa si vuole. Se rifiuto di sottomettermi interiormente alle convenzioni sociali e a un interesse incondizionato nascondendo in questo modo qualcosa d'essenziale che è ancora sconosciuto; se non trovo soddisfazione nel contatto impersonale con quanti si applicano a contenuti oggettivi in cui, a prescindere da qualsiasi soddisfazione che può nascere dalla comunità, ha luogo solo una comprensione distaccata di contenuti; se non sopporto quella diffusa tendenza che, in base alla comunità d'interessi, riunisce i nostri esserci nelle situazioni in cui si manifesta e nella reciprocità di riconoscimenti che da essa risulta senza un'effettiva penetrazione, allora mi rendo conto della *distanza* inavvertita che esiste tra gli uomini, e del fatto che il mio non sentirmi interlocutore di nessuno determina, nei confronti dei miei simili, una vicinanza solo esteriore e una profusione di parole.

Se ad animare questo atteggiamento c'è la nobile speranza di voler evitare ogni sorta di ingannevole illusione, alla radice c'è la consapevolezza di venir meno nei confronti del prossimo. Col mio
74 amare ed il mio essere-amato non soddisfo la mia cordialità e stabilità, se l'espressione di questi sentimenti non si inserisce nell'origine di quel processo indefinito da cui tutto sembra dipendere, una volta che ci si è resi conto che l'autentico se-stesso può essere deciso solo nel rapporto con l'altro. Vorrei trovare la parola e perciò continuo a cercare, se però muoio la parola non è detta, l'essenziale non è stato fatto..., la comunicazione assoluta non s'è veramente realizzata.

Di fronte alla mancanza di comunicazione gli uomini che sono vicini per un prolungato vincolo del loro esserci, nella situazione concreta avvertono certamente, anche se indistintamente, il dolore che si prova di fronte a qualcosa che va in rovina. Non nasce cioè quel momento culminante in cui la coscienza comunicativa dell'e-

sistenza annulla a tal punto il dolore che sorge dal dissolvimento di ogni manifestazione temporale da non consentire, al limite della coscienza assoluta, di avvertire la tristezza della fugacità. C'è solo una comunicazione possibile, non una comunicazione chiara e reale. Nella tristezza che irrompe c'è solo un anelito di comunicazione, ma la parola, il fatto e la verità non sono propriamente presenti. Sembra che non ci sia nulla da apprendere, nessuna reale carenza da eliminare, nessun compito da abbracciare; si è buoni l'uno con l'altro, si parla, si considera, si è disponibili; non si accetta alcuna forma di superficialità e si tace.

Ci sono sentimenti particolari che manifestano in diverse forme il dolore che nasce dalle possibilità non realizzate della comunicazione. Sollecitando l'interiorità, essi non hanno alcun valore nel mondo, dove addirittura sembrano insignificanti, perché sono un delicato appello che proviene da un indeterminata esigenza dell'esistenza. Mentre il nostro esserci vitale e sociale si attiene al senso delle cose finite, qui parla qualcosa che non si propone dei fini, ma in cui sembra che tutto sia in gioco; è come se l'eterno significato della comunicazione fosse presente come decisione dell'essere autentico.

2. Silenzio. Tacere è un modo di non-agire, come tale esso paralizzava solo la comunicazione empirica. Ma non sempre. Come attività specifica il silenzio svolge una funzione nell'ambito stesso della comunicazione. La possibilità di tacere esprime la forza del se-stesso disposto alla comunicazione.

Il silenzio che ha luogo nella comunicazione autentica non è il *silenzio che si ostenta* per provocare la parola dell'altro, né il silenzio altero che si impiega per darsi importanza, per assumere un tono di superiorità, per far intendere che ci sarebbe qualcosa che si potrebbe sapere o dire, non è neppure il silenzio che nasce dalla compassione quando non si vuol dire la verità, o, quando, senza comunicazione, si agisce e si aiuta tacendo; infine non è il silenzio con cui io interrompo bruscamente la relazione.

Il silenzio è il *momento di tacere* nella continuità di un processo comunicativo. Questo silenzio è tanto un'oppressione quanto una colpa. Se l'altro lo nota, ci soffre. Solo la comune sospensione della parola che tace per rinviare la comunicazione potrebbe giustificare il silenzio. Nell'intervallo, che in questo modo inevitabilmente si

crea, ci si dispone a un'attesa, si attende, cioè, che giunga l'ora della reciproca apertura.

Questo silenzio, che potrebbe dissolversi nell'apertura dischiusa dal parlare autentico, è superato da un altro silenzio più profondo che non lascia nulla nell'oscurità, da quel *tacere manifesto* che si traduce in un esser-l'uno-per-l'altro che *trascende* la silenziosa comprensione che si *potrebbe* estinguere. Il trattenersi nella reciproca certezza, lo sguardo e la mano invece del linguaggio, è quanto resta nei momenti di perfezione della comunicazione esistenziale. Non si può volere questo silenzio, non lo si può gestire se non in un falso rapporto, non lo si può ripetere, perché solo di volta in volta è presente nella perfezione della sua compiutezza; è il silenzio che nasce dal timore di non sapersi esprimere in maniera adeguata alla situazione che si vorrebbe occulta e non svelata. Qui il silenzio è parola autentica.

Potrebbe esserci un silenzio attivo, anche se non intenzionale, come ambito in cui si originano i legami più intimi, anche se inespresi o addirittura insaputi. Gli uomini che non possiedono alcuna comunità nel silenzio non sono capaci di una comunicazione decisiva. A vincolare è l'*origine nel silenzio*, non ciò che si dice; ciò che si dice vincola solo se è sostenuto da questo sottofondo. Nella vita i contatti più delicati assumono la loro importanza nel silenzio, in cui si custodisce ciò che lega gli uomini in una maniera obbligatoria, anche se mai compiutamente chiarificabile.

Nonostante ciò, il silenzio è pur sempre una mancanza come presenza di una *carezza d'espressione*. C'è il silenzio vuoto, il silenzio che non esprime nulla perché nulla sperimenta, e c'è il silenzio che si trattiene nel tacere perché privo del dono dell'espressione. L'esistenza raggiunge la sua espressione indiretta anche se non la si cerca, anche se la *capacità d'esprimersi* estende o restringe l'ambito dell'inevitabile silenzio. L'espressione: *l'interiorità non è l'esteriorità* vale in un doppio senso.

Se l'interiorità non riesce a giungere alla comunicazione perché manca o è poco sviluppato il dono dell'espressione, l'amante può lasciar trasparire nella sua vita e nella sua azione ciò che, ignoto in sé, rimane come possibilità in un inconscio tormento; se però gli si rivolge la parola egli può dare silenziose, ma sicure risposte, anche se il timore e la forza del proprio se-stesso costituiscono una

definitiva e insolubile chiusura che non consente all'*interiorità di esteriorizzarsi*.

Ma può accadere anche che il mondo dell'*espressione*, acquistando un'*indipendenza propria come linguaggio di parole* si traduca in un linguaggio universale nei tratti e nei gesti. Sia l'uno sia l'altro linguaggio possono stendere un velo sull'esistenza, riducendo tutto ad un livello gratuito e insignificante. Questi linguaggi non traggono in inganno quando sono consapevolmente recepiti come sociologicamente e psicologicamente inevitabili. In caso diverso, essi sono un'espressione dietro la quale non c'è alcun uomo col proprio se-stesso: *l'esteriorità non è l'interiorità*.

Se un mondo dell'*espressione si rende indipendente*, l'apparente ricchezza della comunicazione esteriore può far naufragare quella autentica, e la mera espressione può produrre una pseudosoddisfazione che fa dimenticare la mancanza di comunicazione. Nasce allora un'idea della vita basata sui mondi dell'espressione dove il silenzio può essere *l'unica salvezza della possibilità d'esistere*. Il singolo, come esserci legato alla sua tradizione, si realizza solo appropriandosi dei mondi d'espressione ricevuti, e riattualizzandoli in modo originario. Sa e può esprimere sempre molto di più di quanto egli stesso non sia. Il suo silenzio diventa una verifica di se stesso. Il pericolo di cadere nell'espressione vuota si supera solo se in parte si continua a soccombere ad esso.

Quando si possiede una profonda coscienza del silenzio sorge un nuovo pericolo, quello di sopprimere con un criterio assoluto ogni reale manifestazione e di *cadere definitivamente nel silenzio* per una sorta di preoccupazione critica che sorge davanti all'espressione insincera.

3. Mancanza di dignità. La dignità è nell'attendibilità dell'uomo in quanto *essere razionale*, nella stabilità del suo sapere e delle sue opinioni. L'uomo dignitoso ha cura di non invadere la sfera privata della persona, si preoccupa di difendere la libertà della discussione oggettiva e l'integrità delle sue decisioni. Dà ed esige il riconoscimento di questo essere.

Questa dignità è messa in questione dalla comunicazione esistenziale ed è, nello stesso tempo, insopprimibile. 77

Poiché l'esistenza possibile nella sua manifestazione è legata al proprio rivelarsi e questo alla comunicazione, *per l'esistenza non*

c'è alcuna stabilità oggettiva. Sia in me, sia nell'altro, non c'è cosa stabile e definitiva che possa esigere un rispetto assoluto. La comunicazione fluidifica tutto e non impedisce che sorgano nuove stabilità. Da parte sua non può fissare nulla con certezza, perché con la sua possibilità, peraltro ancora oscura, oltrepassa ogni sapere. Per una comunicazione sincera è necessario uno spostamento illimitato del proprio punto di vista e la massima disponibilità possibile che impedisca di fissarsi in una posizione. Ogni punto fermo posto come condizione è un muro che mi separa dall'altro e da me. Alla manifestazione nella comunicazione si sostituisce la difesa di qualche punto fisso, mentre volontà di comunicazione significa capacità di mettere in questione quanto s'è conquistato, e incertezza d'aver raggiunto con quella conquista il proprio se-stesso.

L'*instabilità* lede inevitabilmente quella dignità di cui si avverte la mancanza nei momenti critici. Se nella mia irremovibilità ero sicuro di me, quando parto da una più profonda volontà d'essere, non posso evitare, nel processo della problematizzazione rivelatrice, un momentaneo annichilimento dovuto al dissolversi di ogni punto fermo. In questa mancanza di dignità e nel suo superamento mi realizzo; le realizzazioni sono dunque legate a inevitabili sconfitte.

Poiché nella comunicazione la manifestazione è legata alla partecipazione, l'esistenza possibile non può evitare il rischio di essere *fraintesa* e quindi di essere collocata in una falsa situazione. Mentre la partecipazione esclusivamente oggettiva è univoca, la partecipazione come mezzo di comunicazione è equivoca nel suo rivolgersi all'esistenza. La comprensione letterale e isolante di ciò che è detto, quella universale e astratta di ciò che è fatto impediscono la comunicazione. L'ambiguità che nasce tra gli interlocutori esige una via in cui sia possibile una ricerca e una chiarificazione. Infatti la comunicazione esistenziale, che per manifestarsi ha bisogno di questo mezzo, non può essere conosciuta oggettivamente; nella sua semplice realtà è conosciuta nella comunità, senza parole. Il primo passo per giungere ad un'esatta comprensione, che superi la fissità dell'identità concettuale, è l'apprensione del detto nella totalità dell'idea, il secondo passo della comunicazione esistenziale è l'assunzione del detto nell'idea e nell'attualità storica. Se non si compiono questi due passi si rischia il fraintendimento, per cui mi si attribuisce qualcosa che non mi appartiene, o la mia persona e ciò che dico

sono visti in una falsa luce che, precludendomi ogni comunicazione, mi rigetta su me stesso.

Per questo possibile fraintendimento, manifestandomi, *rischio* situazioni indegne. Se mi offro alla comunicazione rimango senza eco, mi ritrovo, con quanto ho detto e fatto, disprezzato e ridicolizzato; quindi, di nuovo strumentalizzato, vivo in un'immagine che mi si attribuisce e che io non sono. Solo rischiando l'importunità posso avvicinarmi al mio prossimo, perché non c'è vicinanza d'anime senza rischiare, per un momento, situazioni indegne. Infatti, chi non si prodiga e non prova, almeno una volta, a doversi ritirare coperto di vergogna, non può giungere ad una piena comunicazione esistenziale. La rispettosa distanza, mantenuta con freddezza in tutte le circostanze, non dischiude la via che dall'uomo conduce all'uomo.

Ma questa mancanza di dignità è a sua volta *ambigua*. Può essere senz'altro la manifestazione di questo rischio, ma può anche essere il cieco impulso che, per sfuggire al vuoto del proprio essere, si offre con l'intenzione di acquistare in considerazione agli occhi degli altri, mentre, in realtà, mostra senza pudore le proprie esperienze prive di slancio esistenziale; oppure può essere l'impertinenza che, senza alcuna volontà di comunicazione, vuol solo domandare senza una vera partecipazione e dominare l'altro aggredendolo.

La volontà di comunicazione dell'esistenza possibile possiede invece la *dignità della solitudine* che mantiene come qualcosa che si deve sempre e di nuovo spezzare. La sua intenzione è di evitare comunque la dispersione perché anche i rischi devono essere richiesti dalla situazione e non devono essere arbitrari e trascurabili. Uscire dalla solitudine, disporsi ad una apertura incondizionata e sopportarla sono cose che l'esistenza si permette solo se la situazione, l'altro e la cosa che unisce sono adeguati, e se il suo amore lo richiede. La coscienza morale distingue l'arbitrario dal necessario, il cieco impulso dalla motivazione riflessa. L'esistenza non esita a riconoscere la colpa che ogni volta è connessa alla profanazione per falsificazione. Questa dignità, che è propria della solitudine che mantiene le distanze, è disponibile, non teme di andare incontro alla delusione anche a costo di ingannare se stesso o di coinvolgere l'altro in un falso entusiasmo, soffre la vergogna e sopporta la mancanza di dignità.

La dignità della solitudine che si chiude in se stessa ha quindi un *doppio senso*. Può essere l'espressione dell'ostinato istinto di potenza che accompagna l'impotenza che, nel timore di scoprirsi, ama
 79 distanziarsi in un ostinato esser-per-sé di fronte agli uomini e alle cose che non riesce a conquistare; e allora si tace perché si vuol dimostrare a se stessi e agli altri che si è superiori, e, dove non è possibile una superiorità esterna, si gode interiormente della superiorità del silenzio che in realtà è solo una non-azione che nasconde l'esserci dietro il vuoto di un mero atteggiamento.

Che la volontà di comunicazione rischi la mancanza di dignità dipende dal fatto che la dignità ferita dell'essere razionale arrocato nella stabilità delle sue convinzioni non è incondizionata. Ad essa si contrappone un'altra dignità, quella dell'autonomia più profonda che ancora si cerca nella manifestazione. Il suo coraggio connette la più completa debolezza e inconsistenza alla certezza di un se-stesso che trascende ogni manifestazione finita, e che, pur nella sua apertura e flessibilità, rimane irremovibile nell'attualità della sua presenza che non può mai esser enunciata, pensata e conosciuta.

4. Solitudine. La solitudine è innanzitutto il *polo insopprimibile* nella comunicazione, senza cui la comunicazione stessa non ci sarebbe; in secondo luogo, come possibilità di un *io vuoto*, è l'immagine del vero non-essere nella sua abissalità, da cui mi salvo per la decisione storica di realizzarmi nella comunicazione; in terzo luogo è l'attuale *mancanza di un legame comunicativo* con l'altro e l'incertezza derivante dalla possibilità di annullarla.

a) Nella polarità di solitudine e comunicazione valeva il principio secondo cui io posso essere, solo se anche l'altro è se-stesso con me nel processo della reciproca manifestazione. La situazione può senz'altro *imporre* una solitudine permanente che nasce dalla comunicazione quando l'altro non fa nulla per evitare la paralisi della sua volontà esistenziale. Allora il se-stesso può dissanguarsi nella *mancanza* di comunicazione e temere di perdere l'altro per sempre, così come può anche esser-se-stesso nella situazione-limite di questo naufragio. Il se-stesso, allora, non è più un giungere a se-stesso, perché vive come se avesse perso la sua possibilità. Ma questo non poter giungere ad essere senza l'altro se-stesso, a cui peraltro è storicamente vincolato nell'origine, è un nuovo giungere a se-stesso

nella solitudine e nell'incertezza dell'attesa che non rinuncia mai definitivamente alla possibilità.

b) Anche in tutta la pienezza dell'esserci, improvvisamente mi si può presentare la solitudine come *abisso del non essere*. Se da tempo mi attenevo esclusivamente alle oggettività e perdevo me stesso perché evitavo di aprirmi agli altri, allora può accadermi di sperimentare la disperazione che nasce nel vuoto che si genera quando sembra per un momento che tutto crolli o divenga problematico, quando diventano insignificanti, e perciò si spezzano le relazioni sociali, le numerose comunicazioni oggettive prive di qualsiasi conseguenza esistenziale, le relazioni amichevoli che, non essendo obbligatorie, si traducono, da estetiche, in forme di mera socievolezza. Allora dico con ragione di essere solo. Ma questa solitudine non è la polarità di solitudine e comunicazione che è il modo indelebile con cui il se-stesso si manifesta nell'esserci, ma è l'espressione della coscienza del proprio possibile non-essere, nonostante la ricchezza dell'involucro spirituale dell'esserci. Questa coscienza può condurre ad una crisi radicale nei modi d'essere del se-stesso. Il timore che si prova davanti all'abisso della solitudine del non-essere ridesta tutti gli impulsi che inducono alla comunicazione.

c) Se in questa situazione di carenza sono sicuro che *non sperimenterò mai un legame comunicativo*, allora mi dico: non ho uomini, o forse: non ci sono uomini. Ma, nello sperimentare questa solitudine disincantata, non mi riduco al nulla se mi sforzo con la ricerca di prender parte al processo della manifestazione. Non si tratta infatti di una solitudine disperata, ma di una solitudine feconda che non accetta compromessi e che quindi non si inganna, anche se non può sapere veramente che cos'è ciò a cui tende. Nel silenzio impenetrabile che così si costituisce, e in cui l'uomo sussiste solo per sé, senza che nessuno ne sappia qualcosa o in ciò lo riconosca o lo aiuti nel desiderio di esprimersi, c'è sempre la forza dell'esistenza possibile che non si disperde, ma rimane in attesa sempre pronta. C'è dunque questa possibilità di una solitudine inconcepibile, e in essa l'eroismo di rinunciare a surrogati ingannevoli. Nella quiete c'è un pianto senza ragione e un silenzio abissale che, in un modo unico, esprime per l'eternità la disposizione alla comunicazione. Quando sarà giunto il tempo, cadrà anche il velo. Ma parlare di questa solitudine sarà sempre impossibile.

Oppure la situazione di solitudine si ripropone quando, morti tutti coloro coi quali stavo in comunicazione, *rimango solo*. Il mondo in cui l'uomo ancora vive non è più il suo. Eppure, davanti all'abisso dell'oblio che annienta l'esistenza, la sua solitudine ha la possibilità di trascendere. Al di là della realtà presente, egli può sentirsi a casa propria nel regno dello spirito che già l'aveva accolto. Non si tratta più della solitudine disperata che nella giovinezza teme di non poter mai comunicare, ma della solitudine dolorosa del « non più » per sempre che gli è presente come ricordo. Da questa solitudine nasce l'incontro con nuovi uomini che si cercano in un rapporto di fiduciosa benevolenza, ma che non possono più instaurare la stessa intimità che c'era un tempo.

Se la solitudine che nasce dal rifiuto dell'altro e quella che scaturisce dalla mancanza d'occasioni d'incontro nel corso del tempo si traducono nella consapevolezza di dover morire da solo, allora la *trascendenza* può annullare in sé la comunicazione non realizzata. Ma poiché la solitudine è reale solo nella comunicazione storica, e nella sua possibilità non può essere annullata nella trascendenza, da essa mi posso liberare solo con la morte dopo esser stato fino allora disposto alla comunicazione; non posso invece annullare la mia solitudine trascendendo col mio me stesso, perché questo non si chiude mai definitivamente, ma rimane aperto e soffre fino alla fine.

Rottura della comunicazione.

Se comunicazione è realizzare se stesso con l'altro, la rottura della comunicazione è il rischio originario che fa naufragare l'esistenza. Se comunicazione è unione a cui ciascuno perviene dalla propria origine, la rottura è la *sepoltura* di questa *origine*. Una sepoltura che non è un originario esser-sepolto, ma l'*agire* di chi si chiude.

La rottura della comunicazione è dunque in quella stessa origine da cui *io* sono; e come non è possibile esprimere l'origine, perché si può solo chiarire ciò che da essa si realizza, così non è possibile esprimere la rottura.

Se posso chiarire il mio realizzar me stesso solo chiarendo ciò che s'è prodotto, per chiarire la rottura, che è qualcosa di negativo, devo di nuovo chiarire il mio *me-stesso*.

Se la rottura ha luogo alla stessa profondità in cui si realizza la comunicazione, è impossibile trovare un *motivo* in grado di rendere universalmente intelligibile la rottura. Inaccessibile nel fondo, la comunicazione si spezza.

Per questo la rottura avviene *in solitudine*. Come non è possibile alcuna comunicazione senza solitudine, così la comunicazione non può spezzarsi in essa, ma di volta in volta in me. Quando si spezza sono io stesso a spezzarla e la spezzo con me prima che con l'altro. La rottura presuppone che nella lotta mi esaurisca al punto da non esser più capace di lottare con l'altro.

Seppellire l'origine non significa annientarla, perché, essa *permane* come *possibilità* del mio me-stesso. La chiarificazione è un appello rivolto alla mia possibilità per quel tanto che è sepolta.

1. Angoscia davanti alla comunicazione. La comunicazione non è esistenziale quando non è consapevole del pericolo della rottura, perché non c'è ancora una lotta reale in cui posso chiaramente sperimentare e riconoscere con l'altro e davanti all'altro che, come sono ora, non sono me stesso. Questo è il punto critico di ogni comunicazione in cui o corro il rischio di perdere la mia realtà davanti all'altro per risorgere di nuovo dalla mia autentica possibilità, o mi nascondo perché non voglio espormi nudo davanti all'altro e davanti a me. O mi colgo nella mia possibilità con l'altro, oppure, di nuovo solo, riaffondo nel mio mero esserci.

Ma anche così non *divento* mero esserci, ma mi realizzo in un movimento contraddittorio. Se da un lato desidero essere come sono, dall'altro lo temo veramente. Mentre l'oscura sensazione del mio essere non corrisponde al mio esser così come sono, così come sono non voglio essere davanti all'altro.

A questo punto la contraddizione si acutizza: dalla mia origine sepolta, ma non annientata, so oscuramente che non sono me stesso. Penso tuttavia che, una volta che mi sono sottratto all'altro, ho ancora tempo per realizzare me-stesso anche se non compiutamente, mentre, se mi affido alla solitudine, non posso fare a meno di affondare completamente. Decido allora di assicurarmi tanto nei confronti della possibilità del mio me-stesso, quanto nei confronti del mio esser-così, e, nell'aspetto esteriore del mio me stesso che entrambi li ricopre, cerco stabilità. Essa mi difende dal pericolo connesso alla mia manifestazione che mi lascia nudo davanti all'altro,

e mi protegge davanti allo spettacolo del mio esserci nel suo indefinito e arbitrario esser-così. In questo modo, coprendomi da tutti i lati, affondo con me stesso e con l'altro. Anche se volessi dirigermi
 83 verso di lui, all'ultimo momento, in cui dovrei manifestarmi, finirei col volgergli le spalle. Ciò che compresi oscuramente come sua esigenza, penso di non poterlo realizzare per la semplice ragione che non lo voglio. L'angoscia che provo quando mi devo manifestare nella comunicazione mi induce a chiudermi completamente. Soccombo quando eludo il mio dovere d'esser libero, quando mi affido al mio esser-così e mi sottraggo alla vista di entrambi. Penso allora che non sarei divenuto me stesso se avessi percorso il cammino con l'altro e avessi ascoltato le sue esigenze; non voglio essere come lui vuole, ma come io voglio, e con questo principio traviso il senso della comunicazione. Non ci sono più per lui, ma solo per me. Ho spezzato il ponte che ci legava, nella speranza di sottrarmi all'angoscia della comunicazione, evitandola.

2. Resistenza del proprio esserci. Nell'angoscia si nasconde la forza del proprio esserci; come oscura e arbitraria volontà d'esser così come sono, senza fondamento e senza comunicazione, essa è presente in ogni esserci come sua proprietà vitale. Da lì nasce l'interesse per il bene materiale, per il prestigio, per il piacere che può persino isolare dal prossimo.

Questo proprio esserci, che è al di fuori di ogni comunicazione, fonda l'esserci empirico di ogni uomo. In casi di conflitto prende le opportune distanze: può rimaner *nascosto* nelle situazioni felici, senza peraltro sfuggire a chi, attento, lo sospetta e lo teme nelle parole e nelle azioni. Per quanto riduca le sue pretese e si sacrifichi, ci sono dei *conflitti estremi* in cui l'egoismo del proprio esserci compare inevitabilmente, almeno per quel tanto che l'uomo vuol vivere. Rinunciarvi significa rinunciare alla propria vita.

Ad esempio, l'atteggiamento che assumo nei confronti del *denaro* può essere un'espressione dell'affermazione egoista del proprio esserci. Non è vero che il denaro è indifferente o non ha alcuna importanza. Infatti l'atteggiamento che si assume nei suoi confronti, se in relazione alla quantità disponibile non è rilevante o quanto meno non è decisivo, è comunque rivelativo della situazione. Le cose vanno diversamente quando si tratta di quantità che per l'individuo assumono un'importanza decisiva o per lo meno rilevante in ordine

alla sua sussistenza. Il rendersi chiaramente conto della propria situazione concreta conduce l'uomo sincero a quei limiti in cui percepisce, in sé e nell'altro, l'egoismo del proprio esserci, la sua misura e il suo genere. Sia in me, sia nell'altro, sempre mi imbatto ⁸⁴ nella resistenza del proprio esserci, che è tanto più rigida quanto più l'esserci non sottostà alle condizioni dell'esistenza, ma sussiste aproblematicamente per sé.

Se, partendo dall'esistenza possibile decidessi di non voler più quest'esserci, dimenticherei che l'esistenza ha la sua realizzazione solo nell'esserci. Se invece, partendo dalla vitalità del mero esserci, ammettessi l'interesse del mio esserci empirico e di qualunque altro, riconoscendolo implicitamente nella sua evidenza, dimenticherei l'esistenza. Questi due atteggiamenti, che si limitano ad affermare o a negare il proprio esserci, non risolvono le difficoltà che, al limite, determinano sempre la rottura della comunicazione.

Quando l'uomo *annulla la resistenza del suo esserci proprio* non vuol nulla per sé, né per la propria vita, ma rinuncia semplicemente al mondo. Anche se da un punto di vista metafisico può essere un santo, non può comunque entrare in comunicazione. Mancandogli l'esserci, non può esistere con l'altro nell'autonomia del suo essere. La sua dedizione, il suo aiuto e il suo amore sono ciechi e impersonali; il suo esserci o è casuale o è perduto. C'è comunicazione solo dove un esserci proprio, disposto ad una apertura infinita, è legato all'altro. È una chiarificazione in un fondo sempre oscuro. I mezzi materiali dell'esserci ricevono qui il riconoscimento della loro realtà, quindi ordine e compromesso e, nei momenti più alti, il grande sacrificio. Ma non c'è chi possa cessare d'esserci senza rompere con ciò anche la comunicazione.

Se però *si considera il proprio esserci come qualcosa d'intangibile* naufraga di nuovo la comunicazione che, invece, provenendo dall'esistenza possibile, sottopone il proprio esserci a condizioni, lo problematizza e lo limita.

L'oscuro fondamento del proprio esserci diventa il possibile corpo dell'esistenza. Come mero esserci, questo fondo è cieca *volontà di vita* che vuole sempre di più, mentre come corpo dell'esistenza possibile, è la *volontà del suo destino*. La volontà di vita è ovunque identica, cambia solo nel suo contenuto in base alla situazione e al tempo. La volontà del destino, invece, è storica; è, per così dire, il fondamento eterno dell'esistenza, non il suo contrario. La semplice

volontà di vita, come condizione dell'esserci, è oscura e, in definitiva, estranea allo spirito, mentre la volontà del destino, che dimora in essa come nel proprio corpo, è chiarificatrice e condiziona il se-stesso esistenziale nella realtà in cui si manifesta.

85 Il proprio esserci è la causa *finita* della rottura della comunicazione, ma, come condizione dell'esserci è, *ad un tempo*, anche la sua *condizione*.

Poiché nella lotta per il *proprio esserci* io sono essenzialmente ciò che valgo per me e per l'altro, ho la possibilità di *confrontarmi*. Nel confronto il singolo o cerca di innalzarsi prendendo le distanze, o si mortifica nel rendersi conto della sua piccolezza; vuole elevarsi e odia con risentimento. Questo confronto, che ha senso in ordine a prestazioni e valutazioni universali, è *assurdo in ordine all'esistenza*. L'esistenza non è un caso tra molti, né qualcosa di rappresentabile in una serie numerica che si può sommare. Il confronto è un atteggiamento naturale del proprio esserci nella lotta per l'esistenza; se invece si riferisce al proprio essere, dà a vedere che non si realizza alcuna comunicazione, perché, se nella comunicazione si realizza l'autentico se-stesso, in essa cessa il confronto. Le esistenze possibili sono l'una per l'altra e solo così sono se stesse. Dal punto di vista esistenziale è impossibile che uno possa essere un altro così come è se-stesso. È invece espressione della coscienza dell'esistenza che io voglia esser me stesso e non chieda assolutamente di poter essere un altro, che fundamentalmente *non* mi confronti, ma mi limiti ad essere con l'altro nella sua alterità e con tutto ciò che, nella ricerca della comunicazione, incontro allo stesso livello, anche se, nelle cose confrontabili, l'altro è molto al di sopra o al di sotto di me; infatti, come in me, così in tutti, io presuppongo un'origine e un esserci proprio.

3. Senso della rottura. Una rottura, per violenta che sia, ha sempre un senso *provvisorio*. Una carenza momentanea non è una rottura definitiva anche se può sembrare, ma significa semplicemente che occorre del tempo. Il naufragio della comunicazione nella situazione presente non ha per necessaria conseguenza l'annullamento di questa comunicazione.

Chi rompe la comunicazione con *un* uomo non ha bisogno di romperla con un *altro*, anche se il sottrarsi del mio essere ad una comunicazione è pregiudizievole per ogni altra.

Chi si sottrae *assolutamente* alla comunicazione si sottrae nello stesso tempo ad *ogni* sua possibile manifestazione. Chi è costretto a rassegnarsi o a spezzare la comunicazione *in casi particolari* avverte la sua *complicità* nella perdita di questa possibilità esistenziale, ma non la perdita di *ogni* manifestazione.

Da entrambe le parti è impossibile stabilire come tra due uo-⁸⁶mini si produce una rottura che si pensa *definitiva* nel tempo. Se *io* spezzo il mio rapporto perché mi sembra di non intravedere la possibilità di realizzare me stesso con l'altro, non sono in grado di trovare motivazioni sufficienti a giustificare questa rottura, ma per colpa mia perdo nel mio me stesso ciò che da me avevo distanziato come altro. Se invece è l'*altro* a rompere con me, non posso che soffrire questa rottura senza comprenderne la necessità. Se infine sono *entrambi* a spezzare il rapporto, allora o si allontanano l'uno dall'altro come animali che neppure si congedano, oppure, nella comunità che rifiuta la comunicazione, conservano a distanza la loro possibilità.

Se la necessità di una rottura compiuta, invece di essere considerata come un'esperienza esistenzialmente inseparabile dalla colpa, è intesa come qualcosa di conoscibile, allora, traducendo il tutto in forma oggettiva, si potrebbe dire che non c'è alcuna cattiva intenzione nella rottura esterna ed esistenzialmente necessaria che decide qualcosa tra due uomini, perché in essa si esprime il sincero riconoscimento di una realtà che s'è prodotta; la rottura, invece, diventa necessaria, in quella situazione determinata in cui ciò che importa è un'azione umanamente essenziale, e in cui i due, senza alcun accordo e alcuna intesa, si contrappongono senza che nessuno dica di sì all'altro. Se ad esempio si commette un abuso di confidenza che l'altro non ammette, per cui risulta violata la condizione per una comunicazione senza riserve, se non è possibile porvi rimedio con un processo di chiarificazione, allora la sincerità *esige* una decisione. Se si annulla il processo di manifestazione, per custodirne almeno la possibilità, *occorre* prender coscienza del passo compiuto. Infatti, chi spezza il rapporto non intende cancellare l'*essere* dell'altro liquidandolo con un giudizio generale di rifiuto, ma intende semplicemente segnalare un'inevitabilità tra *questi* due uomini in *questa* situazione storica, niente di più. Che poi si tragano le conseguenze della rottura silenziosamente o in una discussione aperta nel riconoscimento di un autentico passato è solo una

differenza di forma che è importante per le successive relazioni esterne, ma non per il senso; la cosa più importante, infatti, è che la rottura esiste. Ci sono situazioni, come quelle sociologiche, in cui non è consigliabile dichiarare esplicitamente la rottura. L'atto visibile e violento sarebbe, nella realtà sociale, un inutile aggravio delle relazioni esterne che ci sono permanentemente tra gli uomini. Un distanziarsi silenzioso, invece, non preclude, ad un tempo, la disponibilità per una futura apertura.

87 Per quanto definitiva ed esistenzialmente decisiva possa sembrare sul momento una rottura, c'è da entrambe le parti il riconoscimento dei limiti della nostra conoscenza e della nostra libertà, per cui, dopo ogni offesa, ogni abuso di confidenza, ogni deterioramento di rapporti, *sussiste ancora* per il futuro la possibilità della chiarificazione e della reciproca comprensione. Nella rottura, che per chi vive sinceramente la comunicazione è un dolore insuperabile, non c'è *mai* per l'esistente un diritto su cui potersi fondare; al massimo si può pensare di averlo solo in *particolari* occasioni oggettive. L'esistente conosce, infatti, la sua incapacità a liberare l'altro dai *legami* che lo irretiscono e che non gli consentono di inserirsi in una vera lotta. Sente come *colpa* il doverlo abbandonare nella prigione della sua fittizia autoconservazione e dell'ordine assicurato, esposto alla disperazione della sua esistenza possibile. Ma proprio quest'aspetto che gli si rivela nella rottura appare in maniera differente all'altro, per il quale, la visione e la valutazione che lo riguardano sembrano viziate da un equivoco di fondo. In tutti i modi io sono colpevole. Senza una coscienza della colpa non si realizza chiaramente alcuna rottura. Per questo sorge in me l'esigenza di esser disposto non tanto a far rimproveri quanto alla lotta che, nell'ambito comune della confidenza e della messa in questione, non avviene in vista di ingannevoli conciliazioni sentimentali. Da ultimo, una *rottura eterna non è credibile*, se non altro perché almeno una volta sono stato legato ad un altro anche se solo per un momento, e perché il principio fondamentale della volontà comunicativa potrebbe prevedere che non si debba avere un rancore e un sentimento di rifiuto illimitato così come non si possono avere gli eterni castighi dell'inferno. Qui sono possibili solo azioni che sono decisive di volta in volta, per il momento in cui sono compiute, e che non precludono la disponibilità per il futuro.

4. **Forme di rottura.** La volontà propria dell'esserci, che si angoscia davanti alla possibilità dell'esser-se-stesso che la limita, rompe la comunicazione se non interviene l'esistenza a ridurla. Le *forme* non esistenziali in cui si verifica la rottura sono forme d'inganno per se-stessi e per gli altri. In esse la parola e l'azione non hanno altro significato se non quello della comunicazione corrente. Queste forme ingannevoli sono numerose; qui sarà sufficiente segnalare le più frequenti.

a) Se ostinatamente resisto alla comunicazione con la scusa « che non posso modificarmi », « che devo esser preso così come sono », di fatto, con simili atteggiamenti, chiedo aiuto all'altro, come se all'io si contrapponesse un secondo io che si dovrebbe aiutare in base al presupposto che l'altro io sarebbe immodificabile nella sua unicità. In questo modo si *cerca* la comunicazione e nello stesso tempo la si *spezza*, perché non si può aiutare il se-stesso esistente, ma si può solo entrare in comunicazione con lui (e sarebbe un errore chiamare la comunicazione aiuto), l'aiuto, infatti, è possibile solo nel particolare, negli ordinamenti e nelle azioni finalizzate dell'esserci. Mentre resisto alla manifestazione, per evitare di identificarmi con un essere oggettivo e consistente (io sono una sola volta così), finisco con l'identificarmi con una cosa senza libertà. Tutto ciò, ovviamente, non posso realizzarlo di fatto, ma posso solo dirlo. In quella frase, che suona così semplice e fatale, l'enunciazione è un atto libero che avviene nella consapevolezza d'esser presenti in essa; questa libertà è in contraddizione col contenuto della frase per la quale io divengo una pura e semplice cosa senza libertà. Mentre, ingannandomi, penso di credere alla frase, il suo contenuto, per quel tanto che lo seguo, assume il significato di una decisione esistenziale in cui mi lascio andare, divento passivo, non attendo più nulla, sono libero solo per lamentarmi del mio esserci e lo mostro agli altri solo per farmi commiserare. Non volevo la comunicazione, per cui, alla fine, desidero solo compassione.

b) Se nella situazione reale la comunicazione si riferisce a decisioni che riguardano azioni che s'hanno da intraprendere, allora la resistenza si rivolge contro quella piena chiarezza che mette in pericolo i *vantaggi* che sono propri dell'oscuro esserci o l'autocoscienza assicurata da *concezioni immodificabili*. La forte ostinazione dell'esserci limita ogni presente comunicazione con formule che, interpretando la situazione, diventano anche sofistiche; il loro

intento è di impedire all'altro di ascoltare e di interiorizzare quanto ascolta con serietà. La rottura della comunicazione è già realizzata prima ancora della sua possibilità.

c) Come l'angoscia che si prova davanti all'esistenza, e che nasce dalla preoccupazione per l'esserci empirico posto davanti all'abisso del nulla, cerca di *evitare la decisione*, così si cercano le tenebre per consolarsi della propria ignoranza e si riconosce la stabilità della competenza tecnica che mi sostituisce nel decidere ciò che ora s'ha da fare. Mentre dico: « non capisco questo », « non me ne intendo », mi sottopongo al giudizio di chi se ne dovrebbe intendere di più, all'avvocato, al medico, all'uomo d'affari, all'insegnante, al prete. In questo modo mi sottraggo alla palese problematicità, all'incertezza e al pericolo che accompagnano ogni evento concreto. Il fatto che sia l'altro a dover decidere assicura quell'istintivo non voler sapere che si prova davanti alla possibilità di diventare se-stesso nella comunicazione. Il fatto che ogni sapere contiene un elemento d'incertezza, che ogni conoscenza è una conoscenza specifica, ma sempre comprensibile e trasmissibile, che, in tutto ciò che ha relazione con la decisione, ogni uomo filosofico deve esigere un'approvazione o un rifiuto fondati nella comprensione, sono tutte cose davanti alle quali io mi chiudo. L'esser-se-stesso nella vera comunicazione preferisce qualsiasi sofferenza e qualsiasi inconveniente che possa nascere dal sapere, piuttosto che affidarsi all'oscurità della decisione estranea. Chi ha invece una competenza specifica si rinchiede nel segreto per dare ai suoi giudizi e alle sue azioni la forza dell'autorità che elimina ogni comunicazione che può nascere dalla considerazione del loro perenne problematicismo e per annullare comodamente, con la propria competenza professionale, ogni discussione critica.

d) *Consigliarsi* prima di decidere nella situazione concreta, significa, anche per il possibile avversario, esser disposti ad ascoltare ragioni e convincersi di qualcosa che, nella propria situazione, forse non era ancora stato riconosciuto nel suo giusto valore. I greci, considerandosi uomini disposti ad ascoltare ragioni, proprio per questo si ritenevano diversi dai barbari. Il barbaro, nella sua ingenuità, dice ancora oggi: « non c'è cosa che potrebbe dissuadermi dalla mia opinione ». Se con la semplice dichiarazione: « io sono di un'altra opinione » e con l'ingiustificato: « così io voglio » si rompe apertamente la comunicazione, allora al suo posto subentra l'azione

del superiore, nel caso egli possa intervenire, oppure l'orgogliosa presunzione dell'impotente che si arrocca nelle sue posizioni.

Ci sono poi delle *espressioni* che sembrano aver diritto ad una possibile spiegazione mentre in realtà servono solo per difendersi. L'altro effettivamente non ascolta più ragioni. Nella situazione che si determina con l'azione comune, egli persegue esclusivamente il proprio scopo determinato che domina tutto il suo presente e che solo occasionalmente egli è disposto a sottoporre ad una verifica. Nel valutare le mie ragioni in base al loro possibile affetto su un terzo, egli non accetta assolutamente di mettersi dal mio punto di vista, ma si limita a negarmi l'oggettività e a umiliarmi.

In conseguenza di questo comportamento, in cui si parla con me solo con prudenza e all'altro si parla di me in modo deleterio, non c'è più la solidarietà che è possibile tra esseri ragionevoli; io sono un puro oggetto; non mi resta che la speranza e la disposizione, se addirittura non si rende necessaria la legittima difesa.

e) Quando, nella situazione concreta, si spezza la comunicazione si cerca istintivamente, *nell'accresciuta angustia dell'esserci*, di piegare il comportamento altrui a proprio vantaggio. Appellandosi all'indulgenza dell'altro (« sono troppo giovane », « sono troppo vecchio », « sono debole di nervi ») si cerca di eludere per un momento, con delle scuse, le esigenze dell'incondizionatezza. Queste espressioni avrebbero senso se fossero riferite alle doti naturali, alle proprie forze, alle differenti capacità di ciascuno, ma se vengono utilizzate per spezzare la comunicazione in occasione di libere decisioni, chi le pronuncia, mentre sostiene la pretesa d'esser-se-stesso, mostra la completa irresponsabilità del proprio essere. Nel tentativo di ridurmi a oggetto della sua impotenza, egli finisce col ridurre a oggetto solo se stesso.

Da ultimo, l'insincerità si accentua fino a dover confessare l'incomunicabilità nella rottura con se-stesso: « io non ce la faccio », « è per me insopportabile », « mi riduco a pezzi », o cambiando improvvisamente tono, « non valgo nulla, non servo a nulla, si faccia di me quello che si vuole ». All'esigenza di comunicazione si risponde con la disperazione. Se mi trovo nella necessità di dover evitare uno sforzo fisico posso dirmi: « devo prima di tutto dormire », rinviare non significa necessariamente eludere. Oppure, sempre in ordine alla fatica, posso nascondermi dietro espressioni apparentemente responsabili, come: « non posso fidarmi di me, e quindi

non posso contrarre certi impegni come, ad esempio, questi atti politici». Ma a lungo andare, se non voglio rinunciare completamente a me stesso, non posso continuare a rifiutare la chiarezza che si ottiene nella manifestazione attraverso la comunicazione esistenziale, così come non posso lasciarmi semplicemente andare per non essere implicato in alcuna situazione.

f) Nella situazione concreta si può rompere *drasticamente* la comunicazione per ottenere un effetto immediato, o abbandonando la discussione lasciando l'altro solo, o sottraendosi con espressioni quali: « non puoi pretendere che io discuta con te su qualcosa », « non ammetto questi discorsi », « non voglio più parlare di queste cose ». Questa rottura arbitraria deve essere considerata per sé. Qui l'atteggiamento sembra sincero per l'accordo che si instaura tra interiorità ed exteriorità; ma l'inganno è proprio nell'ostentazione. Antepo-
91 nendo l'orgoglio, l'onore e la dignità si pretende che l'esistenza possibile di chi così reagisce rimanga intatta per aver evitato ogni sorta di compromesso. Si tenta allora di verificare indirettamente la suscettibilità dell'altro, il suo comportamento, il suo pensiero, senza rendersi conto che così appare solo l'esteriorità e non ciò che decide la rottura. Determinante è solo l'interesse immediato, la rottura è solo il mezzo per conseguirlo. Una convenzione sociale, un comportamento riguardoso e conciliativo possono alla fine tornare a coprire tutto ciò che v'è d'essenziale.

5. Impossibilità della comunicazione. Davanti a tipici atteggiamenti umani che fanno naufragare subito e per sempre ogni autentico tentativo di avvicinamento non resta che la rottura.

a) L'uomo che vive in un'oggettività pietrificata, in un mondo di contenuti materializzati e da lui considerati come l'essere assoluto, non è in se stesso accessibile. Ci sono uomini ottusi e uomini *superstiziosi* che non vogliono assolutamente la comunicazione, che non si incontrano in un autentico dialogo, perché si limitano a parlare di tutto ciò che non li riguarda. Simili uomini non possono far altro che chiacchierare impersonalmente, o proclamare i loro dogmi.

b) L'uomo che ha una morale razionale già *fissata*, che agisce meno di quanto non giudichi o non esiga, non vive una vita originaria, ma fonda, su un moralismo patetico che suppone vincolante, i risultati che poi applica di volta in volta ai casi che si presentano.

In un uomo del genere, che manifesta il suo essere con la sua vita, le azioni specificatamente etiche, derivate direttamente da principi, si mescolano con azioni nate dall'affettività impulsiva e dalla scaltrezza istintiva. Quest'uomo non può entrare in comunicazione con se stesso.

c) L'*orgoglio* ostinato dell'uomo che vuol essere solo se stesso impedisce la comunicazione. Egli vorrebbe identificare il mondo con sé, mentre in realtà desidera solo possedere il mondo. Se ascolta è solo per la curiosità suscitata dalle cose e dagli uomini, non sopporta di mostrare un punto debole o di trovarsi in una condizione d'inferiorità. Negli uomini non cerca un rapporto di solidarietà, ma cerca solo di conquistarli e di appropriarseli.

Situazioni comunicative.

Se la comunicazione esistenziale non può esprimersi se non nella comunicazione oggettiva, nella sua realtà sociologica e psicologica essa è legata ai ruoli che di volta in volta io ricopro. Da essi parte ⁹² per volgersi dal loro senso al proprio, senza mai potersi staccare da essi. Nei reali rapporti sociologici e psicologici dell'esserci empirico nascono anche situazioni che favoriscono l'incontro di esistenze possibili. Se tentiamo di descrivere queste situazioni per chiarire le comunicazioni esistenziali, dobbiamo far sentire in esse l'eco e la vibrazione della nostra specifica possibilità e caratterizzare la comunicazione esistenziale nel rifiuto delle sue deviazioni.

Nessuna di queste analisi consente un'applicazione perché con nessuna di esse si può ottenere una conoscenza sull'esistenzialità o la non-esistenzialità di un singolo caso. Una comprensione del genere consentirebbe di scorgere e di enunciare oggettivamente l'ideale per poi misurarsi su di esso e potersi muovere nella sua direzione. Immaginata come ideale, la vera comunicazione non sarebbe più se stessa. Come comunicazione esistenziale essa deve possedere una reale certezza di sé che non sia mediata dal sapere. Le spiegazioni concrete hanno senso solo come possibili chiarificazioni al servizio di una volontà di comunicazione.

1. Signoria e servitù. Il *potere*, in tutte le sue forme, siano esse fisiche, vitali, spirituali o autoritarie, pone gli uomini in un rapporto di superiorità o di subordinazione. Questo rapporto è una

realtà universale dell'esserci e in esso si realizza una comunicazione a *diversi livelli*. Le esistenze, allora, non si chiariscono reciprocamente, ma, in forme diverse, raggiungono una reciproca soddisfazione.

Chi ha degli schiavi e li utilizza come strumenti di lavoro non si trova in questa relazione di potere, ma nella mancanza di relazione interiore che è tipica del rapporto di forza puro e semplice; c'è però un vivo rapporto di potere in cui, da *entrambe* le parti, entrano in gioco forze spirituali. Nella bontà verso il subordinato e nella devozione verso il superiore c'è comunicazione. La lealtà nella cura e nel servizio, la responsabilità per i servi e il rispetto per il signore determinano un legame reciproco. È la situazione stessa a render possibile, nella distanza, una sostanziale comunicazione; sullo stesso livello si realizza una comunicazione esistenziale anche nelle forme di una reale dipendenza.

Il rapporto di dipendenza non è un pericolo per la comunicazione esistenziale, lo è invece il tentativo di giungere al compimento del proprio se-stesso nel contenuto di una comunicazione che avviene a livelli differenti. Infatti, sia il signore, sia il servo credono
93 di sottrarsi alla solitudine secondo modalità opposte per la loro coscienza. Uno rifugge da se stesso dissolvendosi nella dipendenza dall'autorità del signore, l'altro, invece, si sottrae al suo solitario se-stesso come signore che sottomette gli altri per poi farli valere come membri della *sua* totalità; in questo modo egli si sottrae alla solitudine facendo del suo io l'io del mondo. Nessuno dei due può mai *raggiungere* la meta.

Chi si sottomette deve rendersi conto che il signore non è invulnerabilmente signore e che non solo egli può cercare di ridurlo a membro aggregato della totalità, ma un giorno, a secondo della situazione, può volerne anche l'annichilimento. Il servo allora trasforma la sua volontà di dedizione in una sottomissione ideale a un dio oggettivo e alle situazioni umane interpretate come voleri di Dio. In questo modo, finché crede nel signore e nella sua manifestazione, mette a tacere l'insoddisfazione che gli deriva dal suo stato di sottomissione nel mondo.

Il signore, a sua volta, non esercita un dominio su tutte le cose, ma o vive sempre nel processo di assimilazione del mondo e degli uomini, nella conquista fisica o spirituale del mondo, seguendo una direzione che lo dovrebbe condurre a risolvere nella sua identità

la propria sofferenza, e allora, finché si trova in questo processo, sempre gli si contrappone l'esserci dell'altro non assimilato, per cui deve annientare questa volontà contraria che non gli si vuol sottomettere, mentre intorno a lui si crea un deserto che lo inganna come se non ci fosse mai stato nulla. Se è possibile, all'ultimo momento, stende cavallerescamente la mano al vinto per mantenerlo come membro del suo essere. Oppure, in questo processo, il signore si rende conto di vivere solo di questo processo il cui compimento equivarrebbe alla sua solitudine, ossia alla solitudine nel mondo del proprio se-stesso onnicomprensivo che si vedrebbe abbandonato ad un tormento senza fine. Nei momenti più alti del suo successo, là dove sembra che tutto gli sia sottomesso, egli desidera un nemico della sua levatura perché non sopporta d'essere solo. Avverte il suo terribile destino che lo costringe a distinguere ciò che potrebbe apprezzare, ma non può entrare nella comunicazione esistenziale e amorosa della manifestazione.

A questo punto sia la soddisfazione nella sottomissione implorante, sia la soddisfazione nell'assimilazione appropriativa, sia il servo, sia il signore si ritrovano nella stessa incomunicabilità. Solo l'esistenza che si realizza nell'autentica comunicazione si sottrae a questa polarità di relazioni prive di comunicazione che sono proprie di un se-stesso solitario che non si comprende. Nel mondo rimangono solo relazioni condizionate e finalizzate di superiorità e di subordinazione e la loro realizzazione storica; ma la comunicazione incondizionata si svolge solo là dove, sotto l'involucro della realtà dell'esserci, il se-stesso si incontra con l'altro se-stesso sullo stesso piano. 94

Ogni differenza esistenziale di livello, che è necessaria per realizzare la comunicazione nelle subordinazioni reali dell'esserci, è radicalmente diversa dall'*idea di una gerarchia eterna*, con cui, al di là di ogni comunicazione, penso un ordine gerarchico di esistenze che non conosco.

Si tratta di un ordine gerarchico essenzialmente diverso da quello che scaturisce da un confronto delle qualità nell'ambito dell'esserci empirico, dell'energia vitale, del rendimento e dell'effetto, della spiritualità e della cultura, del prestigio pubblico e della pressione sociale in cui si viene sempre a creare un ordine inconscio e naturale di superiorità e di inferiorità, spesso per un'immediata e istintiva reazione all'impressione fisiognomica. D'altra parte una gerarchia

di esistenze non potrebbe mai essere realizzata, né tanto meno conosciuta in generale o nei singoli casi particolari. Essa si manifesterebbe come un sentimento segreto e sempre variabile che nasce dall'interpretazione del profondo e dalla decisione dell'altro o viceversa.

Questo sentimento non è mai costante, ma muta a secondo della consapevolezza che accompagna la propria decisione. È incomunicabile, perché, se lo si esprimesse e lo si convertisse in un'oggettivazione cosciente, lo si tradurrebbe impropriamente in un confronto in cui l'uguaglianza di livello, che è condizione della comunicazione autentica, sarebbe annullata. Per entrare in comunicazione il più alto dovrebbe abbassarsi e il più basso elevarsi, senza che nessuno dei due avesse la possibilità di accorgersene. Non è possibile esprimersi nel movimento di quel sentimento gerarchico del singolo fissandolo anche solo per un momento, perché in questo caso si cadrebbe nell'incomunicabilità e si perderebbe immediatamente la gerarchia sentita.

Ma come pensiero limite, che non si può descrivere concettualmente, ma solo indicare come luogo inaccessibile, c'è il pensiero che uno sia, per così dire, più vicino alla divinità dell'altro. Ma nella manifestazione dell'esistenza non c'è né la possibilità di un confronto, perché ogni esistenza è unica nella sua identità, né la possibilità di una valutazione, ma solo un'uguaglianza di livello realizzata costantemente nella comunicazione in cui può essere confrontato ogni particolare, ma non l'esistenza. Nella misura in cui
 95 valorizzo un essere come totalità, ne tiro la somma e prendo la bilancia, questo essere, per me, non è già più un'esistenza, ma solo un oggetto psicologico o spirituale.

2. Il tratto sociale. Qualunque siano le complicazioni prodotte dalle relazioni sociali, queste sono sempre una *condizione dell'esserci*. Le forme delle convenzioni sociali sono necessarie *anche* nella comunicazione esistenziale nel suo sviluppo temporale. L'uomo ha bisogno di tenersi a distanza per difendersi, ha bisogno che l'avvicinamento avvenga per gradi, per difendere la dignità interiore prima che sia giunto il momento della sincerità della comunicazione esistenziale. Solo se perde il controllo per la disperazione che nasce dalla solitudine l'uomo può spezzare anticipatamente il proprio riserbo in un modo soggettivamente sincero, ma oggettiva-

mente sgarbato e in fondo insincero. In questo caso si getta nelle braccia dell'altro prima ancora d'aver atteso una risposta.

Nell'ambito sociale ci sono numerosi contatti gratuiti in cui capita l'*istante* che consente alla situazione e alla conversazione di rendere essenziale la relazione fino allora inessenziale. Trovarsi al primo incontro è radicalmente diverso dall'impegnarsi a star uniti inutilmente per molti anni. L'*istante* del primo contatto è sempre rischioso, o lo si supera silenziosamente come se nulla fosse accaduto, o ci si ritrova con altri davanti a un compito che richiede verità e franchezza. L'*istante* decide tacitamente, e in forma appena visibile dall'esterno, ciò che nessuno ha cercato consapevolmente; in esso si radica o una fedeltà e una lealtà senza parole e senza accordi o, per effetto di un'avversione, una segreta resistenza che dura per sempre.

Da un lato la socievolezza, come *condizione dell'esserci*, è la forma dell'incontro che avviene per scopi comuni, per un reciproco aiuto o per un servizio remunerato. Trattandosi di un rapporto non vincolante, che può verificarsi anche per puro gioco e senza alcuna finalità, la socievolezza può creare le premesse per la comunicazione, perché mette gli uomini nella possibilità d'incontrarsi.

Dall'altro lato, se non è possibile una realizzazione sostanziale, le forme sociali finiscono con l'*imprigionare* coloro che, incontrandosi potrebbero entrare in comunicazione. Il singolo, le cui possibilità non sono sufficienti per le molte relazioni possibili, non può stabilire una comunicazione esistenziale con ogni uomo che gli si fa incontro. Anche con gli amici la forza della possibilità esistenziale è limitata. In ogni ora della vita non si può realizzare il massimo rapporto esistenziale. Per questo anche gli uomini legati esistenzialmente esprimono il loro rapporto in forme convenzionali. Queste forme assicurano la loro comunità anche quando la comunicazione si affievolisce.

Determinate storicamente nella loro particolare formazione, le forme sociali diventano, con l'educazione, una seconda natura, ma è molto difficile apprenderle razionalmente e pretenderle nella situazione. Quando però il loro ovvio e comune possesso è difettoso o diventa difficoltoso nel passaggio ad un altro circolo culturale, allora lo sforzo per conquistarle esige una costante autoeducazione.

Se il tratto sociale, come condotta di vita, è una seconda natura che nasce solo con una educazione perenne, in circoli limitati, con

una specifica coscienza di sé e con un concetto specifico dell'onore, se nel suo essere è sempre minacciato dal comportamento delle masse, allora esso non è solo un atteggiamento storicamente determinato, ma è una condotta originariamente *aristocratica*. Per questo le relazioni realmente formate presentano solitamente un tratto che esclude tutto ciò che ad esse non appartiene. In seguito esse si trasmisero a tutto il popolo e in questa trasmissione s'annacquarono.

Queste forme di *umanizzazione* (di cui quelle cinesi, quelle cavalleresche dell'età medievale con i loro successivi sviluppi e le loro ramificazioni fino al *gentleman* moderno, quelle della cultura umanistico-rinascimentale, sono esempi) non possono essere confuse, neppure nelle loro espressioni più alte, con la conquista dell'esistenza. La differenza essenziale sta nel fatto che queste forme non hanno alcun carattere obbligante e non esigono alcuna fedeltà, ma sussistono solo per la continuità e per la sfera del prestigio sociale. Chi decade nella scala sociale, chi è declassato, non conta più. Per lui rimangono solo le forme della riserva libera. Ma all'interno della società, le ostilità e le simpatie personali, le inimicizie e le amicizie, portate con queste forme ad un livello sociale, vengono in un certo senso smussate, cioè vissute o a un livello più alto (dove il ricatto o l'atteggiamento ostile rispetto al modo popolare di esprimere l'ostilità), o a un livello più basso (dove la profonda umiliazione dell'amico immediatamente soccorso nella forma sociale della cortesia). Le relazioni sono oggettive ed esterne, la loro realtà è un valido risultato della cultura, in cui è possibile giungere alla soddisfazione dell'istante con un'autocoscienza priva di resistenza, mentre la malignità, l'umiliazione, e l'istintività elementare restano nascoste.

Anche se solo le società aristocratiche abbondano di forme, la socievolezza è presente dovunque gli uomini vivono uno con l'altro. *Dovunque* ci sono modi di trattare a cui nessun individuo può sottrarsi. Oggi, ad esempio sono universali le forme di cortesia e di gentilezza, la naturale franchezza che può anche passar tutto sotto silenzio, le gratuite espressioni di confidenza che non hanno conseguenze pratiche, l'ordine e la flessibilità nel tratto, l'omissione di cose che possono facilmente offendere, il tatto umano senza impertinenza, il senso di misura in ogni comportamento, in contrapposizione, ad esempio, alla mancanza di forma, al modo arrogante di pretendere prestigio personale, all'ostentare indifferenza per l'altro, al manifestare sfiducia, che è il modo più frequente con cui gli

uomini di fatto si contrappongono quando sono gli uni agli altri estranei, al comportamento irriguardoso in pubblico, come se non ci fosse nessuno. Ma queste forme, universalmente diffuse, sono superficiali e insignificanti, tuttavia ce se ne appropria per ridurre la rozzezza del tratto anche se sono del tutto inadeguate a mettere gli uomini in comunicazione tra loro.

Mentre il tratto sociale non va mai oltre la situazione dell'esserci, la comunicazione esistenziale si realizza dove non c'è alcuna pressione sociale. In essa si superano le forme sociali relativizzandole. La società iperformale consente più facilmente all'individuo, anche in contrasto con la società, di crearsi, come esistenza possibile, lo spazio di cui ha bisogno la libertà che, per la società, non possiede alcun esserci. Dove invece le leggi proprie della vita sociale non sono ordinate in uno svolgimento disciplinato perché manca ad esse lo spirito, allora resta oscura anche l'essenza dell'esistenza.

Di fatto, la connessione tra socievolezza e comunicazione, tra io sociale e possibilità d'esser-se-stesso è ovunque così indissolubile da generare nell'esserci sociale una *tensione* tra i due e una lotta dell'individuo *per* giungere alla vera comunicazione. Questa lotta non accresce il mio prestigio nella società, ma solo la considerazione che io ho di *me*. Nasce allora la tendenza a interiorizzare il mio ruolo sociale e l'opinione che gli altri hanno di me per corrispon- 98 dere alle loro attese; contro questa tendenza devo combattere per tutto il corso della mia vita, e se voglio salvaguardare me stesso, devo lottare *per la comunicazione esistenziale*. Qui si nascondono due *pericoli*.

Se non mi sottometto completamente alle regole del gioco sociale, ma curo, oltre alla mia identità, anche quella degli altri, allora instauro rapporti amichevoli dove, solo al limite, mi rendo conto della vera incomunicabilità. Ma se ancora non sono sicuro di me, se temo insintivamente gli equivoci che nascono dalla comunicazione, allora non solo non partecipo con fervore alle regole del gioco sociale, ma mi rendo incomprensibile e odioso agli occhi dell'altro; l'oscura percezione della possibilità della mia autoaffermazione da un'origine propria irrita, perché l'altro sospetta che io sia disposto a mettere tutto in questione nell'autentica comunicazione. Allora la società, ossia l'esserci di tutti o della maggioranza, tende ad *escludermi*. Nella lotta per la possibile comunicazione devo spezzare ogni comunicazione sociale e soffrire apprezzamenti ostili.

La comunicazione esistenziale e la vita sociale conforme alle regole del gioco sono antagoniste, perciò la comunicazione non conosce una sicurezza originaria, né la prudenza che deriva dall'esperienza, essa non sa giungere a compromessi, ma, nel rapporto sociale, è consapevole del significato che le compete, per cui, in caso di conflitto (ma solo allora), è disposta anche a spezzarlo. Questa prudenza che non procede secondo regole, nasce solo dalla situazione. Se nel singolo individuo traspare il conflitto, allora la sfiducia della società diventa insuperabile. Se invece sono compiacente, amabile e disposto all'altro, corro il pericolo d'esser considerato pretenzioso ed egoista in ogni percettibile autoaffermazione interiore, in cui non rappresento gli altri, ma sono a loro estraneo.

Il secondo pericolo è *in me stesso*. Evito la lotta isolandomi e ostentando nei confronti di tutta la società un'assoluta indifferenza e un falso disprezzo, dimenticando così che, per il solo fatto di vivere nell'oggettività della partecipazione sociale, mi manifesto nella professione e nel ruolo che abbraccio. In questo modo passo dall'inesistenza che caratterizza l'integrazione passiva nelle tendenze sociali che mi sovrastano all'inesistenza dell'io vuoto e privo di contenuto. Questa tendenza negativa nei confronti della società equivale tanto all'accettazione di un se-stesso imposto, quanto all'abbandono positivo alla società. Quando mi rendo conto di essere un uomo come gli altri, con gli istinti e le vanità a cui la società fa direttamente ricorso, e con il buon senso su cui essa fa un conto, allora raggiingo me stesso perché chiarisco e supero, in una lotta continua, queste tendenze che mi sono estranee e che mi spingono verso un io senza me stesso. Lo starsene ostinatamente chiusi può dare per un momento l'impressione di una certa superiorità, mentre in realtà è solo una debolezza dell'esistenza che si difende dalla necessità di farsi valere nella forma storica della sua manifestazione mediante situazioni e compiti concreti. L'esistenza possibile si realizza solo se si inserisce nei rapporti sociali e agli estremi della vita spirituale che in essi si svolge.

Se, in circostanze fortunate, si riesce a realizzare una ricchezza spirituale e una straordinaria sfera di potere in una società particolarmente distinta, c'è sempre, accanto alla tendenza a perdersi nel virtuosismo della socievolezza, anche la tendenza a raggiungere, nelle più alte tensioni della lotta, che in questo caso è anche più intensa, la singolare profondità e chiarezza dell'esistenza.

Se però cado nella tentazione di afferrare il mondo perdendo me stesso, allora, forse, nella *riflessione* sull'esperienza sconfinata del mondo, cerco gli uomini per il gusto dell'individualità, della varietà dei caratteri e dei destini, per la curiosità e il desiderio di ascoltare. Si accende allora una relazione superficiale che alla fine si conclude con l'abbandono dell'altro che si presume già di conoscere, per cui la curiosità è soddisfatta. Se di fronte a un individuo provo un insolito rispetto, se cerco di esternarglielo e di compiacergli, allora subentra una fase di sforzi straordinari per mostrarmi nei miei aspetti migliori e, nel momento in cui credo d'averlo conquistato, mi compiaccio nella vana consapevolezza d'essere apprezzato da lui. Situazioni di questo genere finiscono in un'atmosfera di indifferenza e, prive di un ulteriore interesse, indicano che fin dall'inizio non c'era una volontà di comunicazione. Se è vero che sono sovrano nel processo di assimilazione e di conquista, è altrettanto vero che questa incurante sovranità mi isola, fa del mio esserci spirituale una caccia disperata e mai soddisfatta, mentre trattiene il se-stesso nell'isolamento della sua clausura.

3. *Discussione*. La situazione propizia per un'effettiva comprensione è il dialogo nella cui sequenza deve sortire qualcosa di vero. Mentre il dibattito politico ha come suo ultimo obbiettivo una determinata decisione della volontà, la discussione oggettiva cerca di trovare e di comprendere un contenuto valido. Nell'affermazione e nella controaffermazione, nelle ragioni e nelle controragioni si chiarisce qualcosa.

La *consultazione* si propone un fine pratico e ha luogo quando più persone, animate dalla stessa finalità e dalla stessa intenzione, intendono chiarirsi reciprocamente i mezzi. Se poi la consultazione mostra che i fini non erano identici, allora la discussione si traduce immediatamente in un dibattito politico, oppure si approfondisce fino a diventare una comunicazione esistenziale.

La *discussione teoretica* cerca di giungere, in modo del tutto impersonale, ad una certezza apodittica. In essa si esamina e si assicura. Il contatto esistenziale si limita alla fiducia che reciprocamente possiedono gli uomini che esercitano l'autodisciplina della pura oggettività, e alla comunanza di idee da cui i problemi indagati traggono il loro senso e il loro valore.

La discussione, pur essendo il *mezzo per un'autentica comunicazione*, non è la sua realizzazione. L'esistenza possibile entra in discussione per chiarire a se stessa il senso della sua fede e della sua volontà. Coloro che discutono non sanno ancora che cosa veramente pensano; nella loro discussione cercano di giungere a quelle origini in cui sono o non sono in accordo, e che, espresse come principi, possono essere chiarite solo attraverso la discussione. Per coloro che discutono, i principi hanno un valore relativo, nessuno è in sé assoluto, ma, come termini razionali, hanno una portata provvisoria. Si ricomincia allora a domandare e a indagare. Quando il rapporto di fiducia nel legame esistenziale dalle diverse origini s'è intensificato, allora la forma della discussione diventa il cammino per l'incessante chiarificazione filosofica di un se-stesso con l'altro se-stesso. A questo punto il disaccordo più radicale non è una separazione esistenziale, ma un problema che lega l'uno all'altro.

Presupposto di ogni discussione, sia di quella oggettiva in cui non si mette in gioco il se-stesso, sia di quella promossa dalla possibilità esistenziale, è che coloro che discutono *siano ingaggiati* dalla discussione stessa. La discussione razionale tende a risolversi in *sofismi* quando non è condotta da un uomo che con essa va seriamente alla ricerca della cosa e di se-stesso. Le deviazioni sofistiche
 101 svaniscono quando un'onesta coscienza intellettuale le distrugge alla radice. Chi lascia all'altro la soluzione dei suoi sofismi fa naufragare la possibilità della comunicazione esistenziale. I sofismi sono come le teste dell'Idra, è già faticoso eliminarne uno, e per uno che se ne elimina ne sorgono molti altri. Essi non si presentano solo come sofismo logici, ma anche come capovolgimenti di valori, di sentimenti e di volizioni. Si intrecciano tra loro formando un nodo inestricabile, e quindi si convertono in mezzi per trarre in inganno, per convincere, per guadagnare il consenso dell'altro. Solo quando l'esistenza possibile, nella sua identità, vigila i sofismi ovunque essi sorgano, allora è possibile la vera comunicazione.

La discussione razionale, quindi, mentre per sé si snoda all'infinito, diventando perciò vuota, come manifestazione della comunicazione esistenziale è, invece, in sé connessa, perché piena di contenuto. Chi ascolta non si predispose alla *comprensione che gli si fa incontro* col mero intelletto, perché ad esser colpiti sono i suoi impulsi sostanziali, che, soli, gli consentono di comprendere l'es-

senziale. Ciò che sarebbe irraggiungibile al più complicato sviluppo del pensiero guadagna all'istante la sua chiarezza. Solo in questo modo la discussione si mantiene nei suoi limiti e conserva il suo carattere di necessità.

La discussione c'è solo nel *dialogo*. Non c'è quindi discussione quando ci si rivolge all'altro con un discorso che non implica alcuna risposta, per cui se questa si produce, si produce solo per stimolare il proseguimento del discorso, né quando non si risponde. Chi tende a monologhi unilaterali per sommergere di parole l'altro è anche capace di tacere per nascondere la verità. Il linguaggio è fecondo solo nel movimento che si instaura tra la comprensione che ascolta e la riflessione che risponde. Se si pianifica il dialogo si riduce la disponibilità all'ascolto, se però si discute casualmente di tutto ciò che capita, si cade in un caos che distrugge l'itinerario di un dialogo. Per questo c'è una speciale coscienza comunicativa che controlla tutto quello che viene in mente di dire nella ricerca disciplinata della brevità e della pregnanza. Dallo sforzo reciproco teso all'essenzialità della comunicazione nascono le vere conseguenze del dialogo in cui uno realizza la chiarezza dell'altro perché la coglie e l'approva. C'è una particolare soddisfazione nei reciproci interventi della discussione comunicativa. La deviazione più frequente è quella di ascoltare alternativamente una chiacchiera qualsiasi senza direzione né contenuto, o quella di parlare per parlare, in cui chi parla, parla per sentire se stesso.

4. Il tratto politico. Nell'esserci è inevitabile quella situazione ¹⁰² in cui io e l'altro siamo possibili antagonisti per lo spazio vitale, o possibili compagni per la realizzazione comune di fini concreti. Nel rapporto politico ciascuno dei due cerca di raggiungere qualcosa che può essere qualcosa di particolare e, più indeterminatamente, molte cose nel tempo. Poiché la decisione dell'altro è la condizione del successo della sua volontà, io mi sforzo di determinarla a mio favore o di limitarla nei suoi effetti.

La collisione degli interessi empirici dell'esistenza non genera necessariamente un rapporto politico insincero; l'insincerità nasce solo se, attraverso il potere, non si decide la verità né per me, né per il mio avversario. In questo caso o entrambi i contendenti sono insinceri perché non vogliono nulla come potere, oppure uno dei due che pure cerca la verità, si ritrova impotente di fronte all'al-

tro, se la verità non può essere nello stesso tempo potere. Poiché l'esserci, come tale, è indifferente alla verità, gli interessi dell'esserci non sono sinceri nella loro manifestazione e nella loro lotta, e poiché ciascuno nel suo esserci è in collisione con l'altro, se voglio realizzare il mio esserci devo prender parte all'attività politica ed entrare nell'ambito dell'insincerità. Nella luce che c'è tra l'essere e l'apparire, il compito dell'esistenza nell'esserci consiste nel trovare la via dell'autentica realizzazione dell'uomo anche sul piano degli opposti interessi empirici.

Se il rapporto politico è un mezzo per l'autentica realizzazione dell'essere, e quindi un'arte che io domino, allora mi ci trovo inserito col mio me stesso. Qui, nel momento decisivo, l'uomo emerge con il proprio se-stesso, e, arrischiando la sua esistenza nell'ambito politico, diventa in un certo senso un fattore politico. Allora un impulso che gli è estraneo penetra e spezza il rapporto politico, anche se il soggetto deve continuare ad ubbidire alle sue leggi; questa è la massima tensione politica della manifestazione dell'esistenza possibile nell'esserci. L'ineliminabile rapporto politico, caricato dell'inevitabile colpa dell'insincerità, resta allora legato all'essere della trascendenza; in esso si conserva la disposizione esistenziale a un'attitudine comunicativa diretta al fondamento di ogni esserci umano che, in un'utopistica idealità, annullerebbe senz'altro il rapporto politico, mentre, nell'esserci temporale, è possibile proprio solo attraverso questo rapporto che persiste come esigenza della situazione.

Mentre la comunicazione esistenziale rifiuta l'impiego dei mezzi, del potere e dell'inganno, il rapporto politico esige *mezzi specifici di lotta e di inganno* che in ogni momento minacciano di sopraffare l'esistenza possibile nella sua realizzazione.

Al servizio degli interessi c'è un'*argomentazione intellettuale* in cui tutto si può fondare e contraddire, l'arte consiste nell'imporre sofisticamente ciò che non si può rifiutare senza conseguenze. Quando non si riesce a convincere con le argomentazioni, e quindi falsamente, allora, per sfiancare l'avversario si ricorre, nella polemica, al rinvio senza termine, all'esame di nuove possibilità, al trasferimento ad altre istanze che dovrebbero decidere, per cui, alla fine, l'unico problema è quello di verificare chi resiste più a lungo.

Nelle *trattative* si rispetta, almeno formalmente, il giudizio dell'altro, sia che si sia in possesso di un potere superiore, sia che l'altro lo possa esercitare. Si tratta di leggi non scritte, ma a cui biso-

gna attenersi per non offendere la disponibilità dell'altro. Si fa in modo che la forma della dichiarazione sia il più possibile interrogativa e ipotetica, in modo che sia l'altro ad enunciarla positivamente. L'altro, allora, può accettare qualcosa contro il proprio interesse, oppure può opporsi a quanto è detto; ciò che soprattutto importa è l'effetto che sortisce. L'arte consiste nel conciliare la massima compiacenza con la silenziosa perseveranza nella propria finalità non dichiarata. Si esprime allora una profonda comprensione per la situazione particolare dell'altro, lo si lascia esporre, si giunge in questo modo a conoscerla meglio e si finge la maggior disponibilità possibile. Per dare all'espressione l'aspetto di un'apparente condiscendenza è importante una certa mobilità nella trattativa. La rigidità è quasi sempre un errore. Per creare un'atmosfera di transigenza è necessario trovare sempre nuove proposte e nuovi compromessi che, se anche di fatto si differenziano poco dall'impostazione di fondo, danno comunque l'impressione di essere diversi. Poiché il rapporto è politico, in esso è assolutamente decisiva la propria volontà. La mobilità, che all'inizio è solo un mezzo per mostrare disponibilità e cortesia, torna a proprio vantaggio quando si tratta di sfruttare nuove situazioni, di attuare ciò che non si dice, di metter l'altro, a sua insaputa, in posizione scomoda, in modo che improvvisamente appaia tutta la sua colpa.

In ogni lotta dell'esserci ci sono *spettatori*, ossia altri esseri che, ¹⁰⁴ mossi dal proprio interesse, partecipano e a volte possono collaborare. Poiché l'esserci che combatte non tende solo a comprendere *se-stesso* ma alla fine desidera anche aver ragione, nel rapporto politico è essenziale tener conto dell'*opinione pubblica*. Alla lunga non si può condurre la vita solo con la violenza brutale, ciò che si persegue deve anche giustificarsi e creare un'immagine di sé. Per questo nelle argomentazioni politiche ci si appella a ciò che in genere si considera valido, evidente, conveniente, decoroso, morale nei termini in cui è accessibile a tutti. Un'emozione dell'uomo medio esonera da un'ulteriore fondazione, perché si dà per scontato che nessuno si azzarderà a contraddirlo, a meno che non sia così abile da giocare anche contro la più flagrante evidenza.

Nel tratto politico si nascondono, a secondo della situazione, contenuti specifici, finalità e interessi. Nella tensione tra l'incondizionata volontà di successo e l'impossibilità d'esser sinceri, l'esistenza può addossarsi la *colpa dell'insincerità* per un esserci la cui possibi-

lità esistenziale non può santificarne i mezzi. Soffrire la colpa non elimina il dissidio nella coscienza dell'esistenza. Nell'incontro personale di due operatori politici sembra conveniente non incontrarsi come esistenze; in politica, infatti, si ha a che fare con gli interessi dell'esserci, e qui non è il caso di intervenire con la propria essenza.

Ogni uomo entra nel rapporto politico, che non è solo la forma dell'azione statale, ma è anche la situazione di ogni esserci umano. A questo punto resta da chiarire come il tratto politico si esprime nel commercio privato degli interessi e in generale.

Se la forma del tratto politico fosse l'unica dominante, sarebbe annullata ogni possibilità di comunicazione esistenziale. L'esistenza prende contatto con l'esistenza solo là dove si spezza la relazione degli uomini che tra loro combattono come *nemici*, ciascuno per il proprio esserci. Ma l'assolutizzazione delle forme del tratto politico fino alle piccole quotidiane, e persino nel rapporto con se stesso, risponde al tentativo di render possibile una convivenza in una condizione di relativa quiete, in cui nulla giunge apertamente ad una reale decisione. Le decisioni sono allora quei silenzi e quegli insidiosi procedimenti in cui l'esistenza cessa di mettersi in contatto con l'esistenza. Come forma di vita, il tratto politico fa sparire sotto il suo velo l'esistenza possibile. Gli impulsi vitali dell'esserci restano coperti dal manto della sua quiete e del suo ordine. Nel rapporto politico non c'è più nessuno che valga per se stesso. Non c'è rispetto né amore, ma solo la forma delle relazioni ordinate e oggettive del potere e del rango. In fondo domina un sostanziale disprezzo per sé e, segretamente, per tutti gli altri. Si nutre rispetto solo per il potere, per il prestigio nell'opinione pubblica, per il denaro e per il successo. Ci si indigna solo quando si perturba la quiete del reciproco inganno che si perpetua nella generale soddisfazione, e quando qualcuno dice come stanno le cose e le chiama col loro empio nome.

Nell'individuo, quindi, l'assolutizzazione del tratto politico è indice della sua inconsistenza esistenziale. Quando il suo vuoto interiore si aggiunge a quello degli altri, la mancanza d'esistenza genera tra loro particolari solidarietà. Coloro che per affinità di carattere, per comunanza di interessi, di situazioni e di odii si trovano d'accordo, hanno una fiducia reciproca che cammina di pari passo con la diffidenza e pensa al possibile tradimento. Questo atteggiamento può diventare essenziale a tal punto da indurre que-

KARL JASPERS

PHILOSOPHIE

I

PHILOSOPHISCHE WELTORIENTIERUNG



SPRINGER-VERLAG
BERLIN · GÖTTINGEN · HEIDELBERG
1956

Frontespizio del primo volume della terza edizione accresciuta
di *Philosophie*.

sti uomini a trattare politicamente anche se stessi se trovano un'instintiva sicurezza nel coprirsi e nell'accomodarsi con argomentazioni sofistiche che rispondono ai loro scopi. Però se alla fine si spezza il tratto politico come regime dell'esserci, allora non ci si converte più alla possibilità della comunicazione esistenziale, ma solo all'umiliante sacrificio del proprio se-stesso, o all'impertinente egoismo del proprio esserci.

Il significato che assume per il filosofare la possibilità della comunicazione esistenziale.

1. Evitare la concezione armonica del mondo come presupposto per l'autentica comunicazione. La sofferenza che nasce dal non poter realizzare una sufficiente comunicazione, e quindi il desiderio di giungere a se stesso in una comunicazione rivelatrice, è legato a un'originaria visione del mondo che non può essere armonica.

Quando, nella *quiete di una totalità trascendente*, la mia persona, unita alle altre, compone una totalità ordinata da simpatie, partecipazioni e azioni, allora esisto senza bisogno di inserirmi in quel processo che manifesta il mio me-stesso mettendo tutto in questione; si tratterebbe, infatti, di una comunità originariamente immobile, sostenuta dalla grandezza e dalla bellezza di questa totalità trasparente. Solo quando non possiedo questa sicurezza sento il vero impulso verso la comunicazione. Allora l'unica realtà che mi resta è quella che si manifesta in quell'esistere che si fonda e si mantiene nei rapporti reciproci, e in cui solamente è possibile scorgere l'armonia di un tutto come cifra dell'essere. Se so già in anticipo che alla fine tutto si conclude bene, allora non ho più bisogno d'accertarmi o di preoccuparmi. Solo se la sostanza è problematica e nessun sapere è in grado di coglierla, allora lotto perché la sua realizzazione mi si riveli nel mio realizzarmi nella comunicazione. 106

Ma se *isolo* la mia coscienza, se qualcosa diventa importante solo perché importa a me, allora agisco unicamente in base a leggi morali nella certezza di essere nel giusto, come se un uomo, *da solo*, potesse essere e porre in essere *la verità*. Se credo a questa azione morale che nasce da una semplice riflessione e che non si ripromette alcun risultato morale, ma solo buone conseguenze in sede metafisica, allora, anche nel mio isolamento, ho già l'impressione di appartenere

al vero essere grazie al mio retto operare. La sola azione morale è già sufficiente a offrirmi tranquillità, la comunicazione non è più importante, perché la verità è presente nella solitudine etica dell'io autonomo, come accade nell'unione mistica. Armonizzando tutto su basi morali, questa fede diventa, di fatto, una funzione della propria clausura. Le situazioni-limite restano nascoste, mentre sono proprio esse che, lacerando ogni essere che si chiude in se stesso e mostrando il problematicismo di ogni nostra conoscenza, pongono in movimento quell'attività incondizionata che dal proprio se-stesso si dirige all'altro se-stesso. In esse si cerca ciò che produce la certezza dell'esistenza, sulla cui base è possibile uno sguardo nella trascendenza che, come supposta conoscenza o come fede, fa naufragare la comunicazione e, quindi, l'esistenza possibile.

La comunicazione è per gli uomini un'origine decisiva solo quando *manca* la sicurezza *definitiva* nelle oggettività impersonali, nell'autorità di uno Stato e di una Chiesa, in una metafisica oggettiva, in un valido ordinamento etico di una vita, in una conoscenza ontologica dell'essere. Sotto certe condizioni queste sicurezze possono essere per me forme empiriche della mia conoscenza e della mia volontà nelle quali io vivo, se però non si radicano storicamente nella comunicazione esistenziale, non sono certezze incondizionate che fondano la vita.

In questa comunicazione la coscienza d'essere dell'esserci deve sopportare di non esser tutto, di non poter entrare in reale comunicazione con tutto e di dover restare in relazione senza comunicazione.

Nessun sistema filosofico può pretendere di possedere la verità *definitiva* se gli uomini instaurano tra loro un rapporto di autentica comunicazione; infatti anche il sistema della verità può essere conquistato unicamente nel processo con cui giungo a me stesso, e può essere realizzato nel pensiero trascendente alla fine dei giorni, quando si estingue ogni tempo e ogni processo.

Sarebbe assurdo presentare la sicurezza oggettiva e la comunicazione esistenziale, che per sé evita una concezione armonicistica del mondo, come due possibilità tra cui *scegliere*, o privilegiarne una e pretendere di dimostrarla come vera. Questa alternativa non si pone. Se la penso, già pongo un termine come condizione dell'altro, infatti, non vedo davanti a me due vie che, nella loro rispettiva realtà, sono sullo stesso piano, perché *nel momento in cui cerco di chiarirmi l'alternativa, già tendo verso uno dei suoi ter-*

mini. Ogni cammino intrapreso è un rischio per l'eternità, in ciascuno di essi può solidificarsi un'ingannevole certezza di sé, così come può prendere avvio un'ascesa della coscienza verso la verità. Importante è cercar di giungere ai limiti dell'abisso, in cui non si decide in base al giudizio della verità vigente, ma si sceglie in base all'impulso profondo che guida la vita. Inutile è solo la posizione di mezzo che coglie tutto e nulla. Nella scelta che si compie tra pensieri vivi, e non tra alternative intellettuali, ciò che inevitabilmente si decide è che io mi rendo conto autenticamente solo dell'origine *conquistata nella scelta*, e che nel comprenderla avverto la sua incomprendibilità di fondo, mentre comprendo l'altro solo nella sua manifestazione e non in se stesso e nella sua possibile origine. Ma la volontà di comunicazione deve essere anche *comunicazione con quest'altro nella estraneità*. Davanti a lui vorrei domandare, ascoltare e avanzare richieste, dopo di ché, o mi convinco e passo al suo mondo o riconosco la falsità della forma della sua autocomprensione. È comunque impossibile che io ritenga sincero chiunque altro, o che chiunque altro consideri sincero me. Questa possibilità non mi lascia tranquillo. Non mi posso accordare con l'altro come se fosse un dato, ma per esigenze di verità, mi si deve concedere di porlo in questione, e, se lo credo nella non-verità, di richiamarlo facendo appello alla sua libertà. Se ci fosse una mentalità che evitasse questa problematizzazione, come nel caso di un'autorità che proibisse la discussione con coloro che essa considera eretici, detta mentalità, per questa proibizione, avrebbe i caratteri della non-verità. 108

2. Possibile negazione della comunicazione. Se la disposizione originaria dell'esistenza alla comunicazione può essere un'imprescindibile condizione filosofica, ciò non toglie che può essere anche negata e interpretata in altra maniera.

a) Possiamo dire che nella filosofia dell'esistenza si dispiega un *soggettivismo* inconsistente e insostenibile che esagera presuntuosamente l'importanza della propria persona, che c'è un individualismo stravagante, che l'uomo, senza patria, in uno sconsolato isolamento, si costruisce una comunicazione fantastica e di fatto inconsistente, in cui, confondendo ogni cosa, pensa di essere Dio.

Una critica del genere si limita a cogliere solo *possibili deviazioni*. In essa si confonde l'esistenza possibile con la persona empirica.

rica, mentre una simile confusione si produrrebbe solo se io cercassi di giustificare con idee della filosofia esistenziale qualcosa che appartiene al mio esserci. Non c'è esistenza se non nella comunicazione autocosciente, in cui solamente io annullo il mio isolamento e conquisto l'origine che non ha, a suo sostegno, alcun fondamento.

Per chi non procede dalla propria possibile esistenza queste obiezioni critiche sembrano evidenti, mentre per la filosofia dell'esistenza sono domande radicali. Se la filosofia è veramente dell'esistenza queste critiche non la riguardano, mentre diventano pericolose quando la filosofia dell'esistenza, tradotta in *formulazioni* oggettive, è considerata come un *sapere* e non come la possibilità di un appello.

Nel *trascendere filosofico* la discussione si modifica rispetto al sapere oggettivo, perché nell'ambito delle fondazioni ci si muove al di là di tutte le fondazioni. Qui l'unico accordo possibile è la risposta che si dà al movimento del proprio trascendere. Il primo errore che si commette nel rifiuto o nella fissazione dottrinarie di una filosofia dell'esistenza è quello di separare le proposizioni del contesto, e di pensare in modo oggettivo e razionale. Anche se la verità filosofica non può prescindere dall'esprimersi in concetti universali, la verità di questi concetti non sussiste per sé, e anche se non è relativa, nel senso di insignificante, è senz'altro relativa la sua manifestazione intellettuale e oggettiva. Poiché l'essere non è una generalità assoluta, ma ogni generalità è in esso compresa; poiché non sussiste come un oggetto visibile chiuso in se stesso, ma è lacerato; poiché la nostra origine ultima è l'esistenza possibile e, come esistenza, esiste solo con le altre esistenze senza mai essere la totalità; per tutto questo, nessuna verità oggettiva potrà mai essere assoluta, ma ogni oggettività sarà sempre relativa. Mentre la discussione logicamente vincolante può cogliere solo l'universale, la verità filosofica che lo trascende, se parte dall'origine dell'esistenza, può chiarirsi nella comunicazione. Dal punto di vista *logico non è* quindi *sensato rifiutare* le obiezioni sopra formulate. Resta solo da chiedere se, attraverso la realtà dell'esistenza possibile, io sono interiormente convinto della loro verità o se invece sono convinto che esse non sfiorano neppure la direzione in cui si muovono i pensieri che chiariscono l'esistenza.

b) Un'altra possibile negazione della comunicazione è quella che dice: l'uomo, in definitiva, è solo se stesso. Conquistare l'*umanità*

significa solo accogliere in sé la ricchezza del mondo. In verità l'uomo è solo una monade senza finestre. La comunicazione è veramente impossibile perché l'uomo *non può uscire da sé*, è fundamentalmente estraneo all'altro e l'altro resta un enigma per lui. La comunicazione non è che l'ampiezza e la pienezza del proprio mondo interiore. In definitiva, per me, tutto è un'immagine; posso commuovermi profondamente, ma resto comunque legato a me stesso. Con l'ampiezza del mio me stesso posso aspirare a raggiungere i confini del mondo, ma non posso aspirare alla comunicazione che non esiste in assoluto.

Anche qui non è possibile una confutazione *logica*, perché non si tratta di una conoscenza, ma di atti della possibile libertà che in se stessi si chiariscono solo mediante affermazioni e controaffermazioni. Chi parla in questo modo nega, nel momento stesso in cui parla, la sua disponibilità alla comunicazione. La contrapposizione tra ricchezza e povertà di contenuti vitali è del tutto *eterogenea* rispetto all'apertura e alla chiusura del se-stesso. La comunicazione con l'altro si realizza solo se l'altro *non* mi si converte in immagine, solo se resta completamente se-stesso ed io me stesso, solo se nessuno si trasforma nell'altro, e se ciascuno sa che proprio qui è custodita la possibilità di giungere a se stesso.

c) La negazione della comunicazione accetta anche che si chieda freddamente e bruscamente che cos'è la comunicazione e come la si può raggiungere. Si vuol sapere in modo conciso di che si tratta e che cosa si deve fare. Se poi non si giunge ad una risposta chiara che sappia indicare atteggiamenti e forme di comportamento, allora, evidentemente, non c'è alcuna comunicazione. L'uomo ha bisogno di compiti da realizzare, non di parole. Importante è indicare compiti e portarli a compimento. Ma comprendere l'altro non è assolutamente compito mio.

Chi parla così e pone simili domande *si comporta come la coscienza in generale di un esserci vitale*, non come esistenza possibile. Infatti, la coscienza in generale, quando pensa l'essere, vuol averlo davanti agli occhi come un oggetto, e quando agisce vuol realizzare un fine che si possa determinare e trasmettere in base a un piano realizzabile. Perciò, dal suo punto di vista, ha diritto di rifiutare tutte le asserzioni chiarificatrici dell'esistenza e di ritenere che con esse non si dice nulla.

Ma se l'uomo, che fundamentalmente è esistenza possibile, si comporta solo come coscienza in generale, allora, con una negazione definitiva, si sottrae all'esigenza interiore della comunicazione. Se si colloca nel punto di vista dell'oggettività non è più in grado di cogliere nulla di specifico.

La *negazione fondamentale* della comunicazione esistenziale, quando è seriamente pensata e realmente creduta, esprime o quella visione del mondo in cui coloro che vi prendono parte possono trattare solo sulla base di *oggettività palpabili*, o l'irrazionalità dell'*oscura vitalità*.

Ma la *volontà di comunicazione* è quel sapere che scaturisce dalla libertà e per il quale, nella manifestazione dell'esserci, io sono l'esistenza possibile che, manifestandosi, può conquistare il proprio essere. Questa è la via della propria realizzazione e la condizione di tutti gli altri.

Nelle forme del filosofare si combatte quella lotta silenziosa per l'apertura. Per il filosofare che parte dall'origine della propria realizzazione deve valere uno specifico criterio di verità che non è oggettivo. *Un pensiero è filosoficamente vero nella misura in cui la sua esecuzione mentale esige comunicazione*. Se si nega questo criterio, l'autochiusura che si determina colloca la verità nell'*isolamento* della pura oggettività e cade nella *sofistica*. Se invece si accetta l'istanza di questo criterio, il filosofare coglie la verità in quell'oggettività di cui ci si è *appropriati in comunità*.

3. Dogmatica e sofistica. La filosofia, che è presentata come una costruzione oggettiva ed è ritenuta dal suo creatore e dai suoi cultori come l'unica *vera*, è radicalmente *priva di comunicazione*.
- 111 Nell'enunciare *dogmaticamente* la verità essa la presenta come qualcosa di sussistente. La sua forma è quella della scienza particolare in cui l'unica cosa da fare è quella di cercare e di trovare lungo il cammino la verità che vale oggettivamente per tutti e che può essere trasmessa mediante dimostrazioni e confutazioni.

Ma se la filosofia, a differenza delle scienze particolari, si dirige alla totalità dell'essere, allora o esiste interamente o non esiste. Se come conoscenza della totalità dell'essere fosse vera per sempre, allora, filosofando nell'isolamento della mia individualità, dovrei di fatto conoscere come conosce un ricercatore, ed esigere da ogni essere razionale che ammetta ciò che per me è intelligibile. Chi pos-

sedesse la verità in questa forma possiederebbe, come la divinità, quell'unica verità che esclude tutte le altre, e quindi dovrebbe considerare se *stesso* come l'unico che ha conosciuto la verità. Siccome gli altri non la possiedono, dovrebbero riceverla da *lui*, dovrebbero *seguirlo* o perdersi nell'errore. Poiché la coscienza dell'essere di questo filosofo è legata all'universale validità e razionalità della sua verità (e non alla verità della cifra per lui storica), di fronte ad una mancanza d'assenti, non può evitare di assumere un atteggiamento poco disposto ad una autentica comunicazione. Egli può aver solo discepoli, non amici, solo avversari e non esistenze autonome che intervengono con lui nella lotta che caratterizza la comunicazione.

Le forme della *discussione filosofica* si riducono, in un atteggiamento del genere, all'innocuità delle abituali oggettività stabilite nel gioco intellettuale. Ma contro il tentativo di giungere, attraverso queste innocuità, alle origini, sorgono forme di discussione che si oppongono alla manifestazione.

La *tecnica della riflessione all'infinito*, che nel dialogo non cerca la comunicazione, ma la giustificazione del proprio non-essere che però si presenta come essere e cerca negli altri la propria affermazione, consente di argomentare, senza assoggettarsi ad alcuna idea, su qualcosa che si suppone conosciuto e conoscibile, senza realizzare alcun progresso. È sempre valido qualsiasi genere di formule razionali che poi vengono sostituite da altre, oppure c'è un apparato concettuale che si considera valido per tutti e che è da difendere in queste discussioni senza fine. Se a questa sorda autoaffermazione si rende chiara l'esigenza di un'apertura, se l'argomentare giunge a un punto in cui è necessario fare un discorso vero e fornire risposte autentiche, allora non restano che giri di parole che interrompono la conversazione e che, in contrasto con il linguaggio che fino allora cercava insistentemente di ottenere l'assenso dell'altro, dimostrano l'effettiva mancanza di una volontà di comunicazione, causata evidentemente da una falsa coscienza. Espressioni come: « questo non si capisce », « con ciò non si può far nulla », « non interessa », « occorre distinguere per poter capire », sono fissazioni che, nel filosofare essenziale, sono sempre false.

Oltre a questi metodi grossolani per rifiutare la comunicazione, ce ne sono altri *più fini* che, essendo meno appariscenti, possono trattenere nell'inganno più a lungo.

Nella discussione filosofica l'assunto è sempre legato alla persona, se così non fosse, l'assunto sarebbe una semplice esattezza, una mera particolarità, non certo filosofia. L'obiezione che non si deve trattare la cosa *personalmente*, che bisogna evitarlo, è equivoca. L'istintiva personalizzazione dell'assunto in relazione alla mia individualità empirica per un interesse egocentrico avrebbe senz'altro un significato nichilistico, ma l'assunzione personale dell'*esistenza* possibile in relazione all'essere dell'anima, nell'altro e in se stesso, è l'autentica verità nel filosofare. Chi, in questo senso, *non* assume personalmente le cose, non è presente in esse. Il rifiuto o il buon accomodamento richiesti da questa obiezione possono essere giusti nel primo senso, ma, nel secondo senso, possono esprimere la cattiva intenzione di chiudersi in se-stesso. Nel con-filosofare l'aspetto personale è il sottofondo che risuona come coscienza morale e la critica dell'assunto che costituisce il contenuto immediato del dialogo.

Una seconda tecnica consiste nel *non rispondere* e nel limitarsi ad *assumere* quanto detto dall'altro come un puro e semplice contenuto. Il possesso intellettuale della moltitudine delle formulazioni razionali della storia della filosofia esprime una recettività diligente, in cui però si può anche perdere ogni contatto con l'origine di tali riflessioni. Quando, nel dialogo che va alla ricerca di comunicazione, qualcuno dice qualcosa per un impulso filosofico originale, allora è comodo e, in apparenza, logicamente plausibile isolare quanto è detto e segnalarlo come una posizione filosofica già nota. L'altro riceve quanto è stato così esteriorizzato, lo include in una delle sue caselle, e lo separa dalla persona, dall'origine e dalla situazione, finché non si rende conto di questo gioco. Seguendo un simile metodo, non si è presenti col proprio se stesso, ma solo con un apparato concettuale che segretamente è mosso da cattivi sentimenti personali. Trasformare la filosofia nell'assunto di un'oggettività puramente razionale e atemporale consente questa inessenzialità priva d'esistenza e questa barbarie intellettualmente addestrata.

Un terzo metodo per evitare la comunicazione nella coesistenza filosofica è legato alla *schematica del mondo* che fu dominante nel XIX secolo e che nasce dall'autonomizzazione della molteplicità delle *sfer*e spirituali. La comunicazione autentica, invece, è possibile quando tutte le sfere sono ridotte a mezzo, e in ciascuna di esse mi unisco al contenuto della verità. Ma se l'autonomia delle

sfere è considerata come una struttura ultima che vale *assolutamente*, allora si mortifica la comunicazione in *due* modi. L'autonomia delle sfere conserva la sua validità che, soggettivamente, si manifesta come reciproca negazione, per cui ciascuna sfera si erge come un *muro di separazione* che impedisce di entrare nell'autentica verità dell'esistenza. Oppure si salta da una sfera all'altra per eludere la comunicazione perché, se è vero che devo esprimere il mio essere in una sfera, è altrettanto vero che questa *muta* a piacere. Ciò che fino a poco prima era sociale, ora lo considero improvvisamente come ufficiale o amichevole e viceversa; ciò che era etico, ora lo considero come politico e poi come estetico. Entro in una sfera e poi l'abbandono quando la cosa diventa seria, e così, sottraendomi, mi comporto come se mai ci fossi veramente stato. È come se avessi molte anime senza esser mai me stesso.

4. Comunità del filosofare. L'autentica discussione filosofica è un con-filosofare in cui, attraverso contenuti positivi, le esistenze entrano in contatto tra loro e reciprocamente si dischiudono. Ma come gli uomini sono mossi più da passioni e da vuoti intendimenti che dall'amore presente e dalla ragione riflessa, così i filosofi, fin dall'antichità, fecero giustamente dipendere la comprensione filosofica da un'essenza originariamente etica del singolo (e non, ad esempio, da una specifica capacità o da un'abilità particolare). Convinti che la verità filosofica non è accessibile a chiunque, essi considerarono la discussione filosofica come un'*apertura* in cui potersi riprendere dalle *deviazioni*.

La verità essenziale che riguarda l'essere nasce solo nella comunicazione a cui è legata. Mentre nell'indagine positiva delle scienze, 114 la persona è così indifferente che l'ostilità personale non costituisce un ostacolo all'effettiva ricerca della cosa, la verità filosofica è invece una *funzione* della comunicazione con me stesso e con l'altro. È infatti la verità con cui vivo e non solo quella con cui penso; è la verità che realizzo perché ne sono convinto e non solo quella che conosco; nel realizzarla torno a convincermene, e non con le sole possibilità del pensiero. È la coscienza della solidarietà nella comunicazione che essa stessa produce e sviluppa. La vera filosofia, quindi, può realizzarsi solo in *comunità*. La mancanza di comunicazione del filosofo è un indice della non-verità del suo pensiero.

La solitudine imponente e maestosa dei grandi filosofi non è una solitudine cercata, ma l'immenso sforzo del loro pensiero verso quella comunicazione autentica che non si risolve in anticipazioni e surrogati.

Il *primo grado* della comunità del filosofare è la disponibilità ad ascoltare e ad afferrare quanto d'essenziale è stato concepito; si giunge così ad una felice familiarità anche se non ad una solidarietà sostanziale. Il *secondo grado* è la solidarietà che si raggiunge nel legame reciproco attraverso la continuità del pensiero comune; allora, nel pericolo del dubbio, che è l'inevitabile articolazione del pensiero che vuol giungere in profondità, la solidarietà diventa l'origine della certezza comunicativa.

5. Conseguenze per la forma della filosofia. Se la verità filosofica ha la propria origine e la propria realtà nella comunicazione sembra ovvio considerare il *dialogo*, in contrapposizione allo sviluppo dogmatico, come la forma adeguata della comunicazione del filosofare. Se la filosofia non sussiste come prodotto oggettivo, se è verità solo se, a sua volta, si fa origine in una comunicazione, allora la comunicazione della filosofia ha bisogno non solo della comprensione oggettiva dei suoi contenuti, ma anche di incontri e risposdenze, quindi di appropriazione e interiori trasformazioni. Ora, potrebbe sembrare che l'oggettivazione della comunicazione nel dialogo sia necessaria ad ogni filosofia per parteciparsi, in modo che il lettore sia invitato ad una possibile partecipazione in un'effettiva comunicazione esistenziale che si manifesterebbe in questo dialogo.

Ma non è così. Il dialogo, così com'è linguisticamente fissato, è solo una delle forme linguistiche impiegate dalla filosofia per comunicarsi al lettore. Anche il dialogo inteso come opera ha bisogno, se è filosofico, di un completamento o di una realizzazione in chi lo riceve. Una partecipazione dell'altro alla comunicazione esistenziale non richiede solo una semplice comprensione, ma anche una nuova e propria realizzazione.

Ma allora la comunicazione esistenziale non si esprime già dia logicamente come un'argomentazione dialettica limitata a problemi oggettivi. Per questo i dialoghi platonici non esprimono la comunicazione di esistenze possibili, ma solo la struttura dialettica della conoscenza intellettuale. Platone sa bene che la verità riluce solo

tra amici, in ore fortunate, e che non la si può esprimere in un'opera linguistica. Talvolta si legge il *Convito* come se fosse la manifestazione di un'autentica rivelazione, ma è discutibile che in Platone si trovi quella che noi chiamiamo comunicazione. Per il greco dai sentimenti elevati e legato alla forma, la comunicazione sembra estranea a ciò che egli considera essere. Ancor meno sono espressioni di un filosofare comunicativo l'artificiosità dei dialoghi di Giordano Bruno, di Schelling e di Solger, dove non si manifesta un reale incontro d'esistenze, né sussiste quell'agile e vivace dialettica dei primi dialoghi di Platone.

Se il dialogo deve essere la forma oggettiva della comunicazione, allora il movimento razionale del pensiero dovrebbe essere solo l'elemento della manifestazione di una comunicazione nelle situazioni reali della vita. Il dialogo di un poema che ci pone dinanzi la personalità in un mondo, e in esso la fa parlare e argomentare, sarebbe il modo di manifestarsi di un vero dialogo filosofico, in cui la conversazione non sarebbe solo una forma finita di partecipazione, ma l'espressione della relazione esistenziale di due uomini. Un dialogo del genere sarebbe filosofico se il suo contenuto fosse un vivo movimento razionale (e non come quasi sempre accade nelle opere letterarie, un colloquio come manifestazione di una comunicazione immediata e limitata a ciò che è solo reale e ad osservazioni aforistiche), e, soprattutto, se non intervenisse un argomentare impersonale, ma ogni pensiero si radicasse nella realtà esistenziale delle personalità in gioco. Da questo punto di vista i romanzi di Dostoevskij; e soprattutto i *fratelli Karamazov*, sono un'opera filosofica di genere particolare. Dal punto di vista estetico contengono troppe argomentazioni, da quello filosofico troppa storia filosoficamente irrilevante e insignificante. Questa doppia insoddisfazione che si genera nel lettore non impedisce a quest'ultimo di sentirsi colpito dal contenuto filosofico che qui, connesso al problema della comunicazione, parla in una forma che costituisce un richiamo penetrante. Nei momenti critici dei dialoghi di Shakespeare incontriamo posizioni filosofiche che hanno un loro peso, non per il loro contenuto isolato, ma per la situazione, per il momento, e per il loro carattere comunicativo; in essi tuttavia, a differenza che nei *fratelli Karamazov*, si trova solo raramente quell'avvincente e penetrante richiamo del dialogo filosofico nella realtà delle azioni e dei comportamenti. Al lettore manca la soddisfazione ultima, per-

116

ché ciò che sperimenta è il naufragio di un'idea vera che sfugge sempre anche se ha acquistato una certa forma. Le rare e indimenticabili frasi di Shakespeare giungono indirettamente, al limite della forma, ad una profondità filosofica maggiore di quella raggiunta dai dialoghi razionali e molto circostanziati di Dostoevskij. In ogni caso la profondità massima dell'umana esistenza possibile non può prender forma.

Il dialogo, per quanto sia efficace, non è mai la forma adeguata con cui la filosofia si trasmette, perché, nel suo complesso, il filosofare non può mai oggettivarsi come si oggettivano le figure dell'artista. Se questo fosse possibile, allora il dialogo sarebbe la vera forma della trasmissione filosofica, perché la filosofia, che nasce nella comunicazione, in essa tornerebbe a realizzarsi e ad accertarsi.

Se la forma della filosofia non può essere dogmatica come quella della scienza, né dialogica come quella delle opere letterarie, *non* è neppure possibile stabilire per essa un'altra forma che sia l'*unica* vera. Se mai ci fosse, questa forma dovrebbe essere tale d'aver sempre presente il *problema della compartecipazione*, in modo che la comunicazione non cessi d'essere origine e meta.

L'esigenza di una soddisfacente comunicazione è propria della *coscienza in generale* per la quale non esiste ciò che non è comunicabile; già dalla razionalità del nostro esserci nasce l'esigenza di raggiungere la massima comunicabilità possibile, che è un carattere della verità. Se si riferisce a contenuti oggettivi, la comunicabilità è di genere particolare e diventa immediatamente oggetto di una scienza specifica. Il pensiero filosofico si riferisce alla totalità dell'essere, ma la coglie solo perché la *fonda*. Mentre la coscienza in generale, con la sua razionalità, conosce il dato, il pensiero filosofico produce la realtà che *apprende*: *questa realtà è originariamente la comunicazione esistenziale*, e il pensiero è la forza che fonda la comunità per esseri che esistono per sé, a differenza della formazione di collettività generate da interessi, violenze e autorità.

Se la forma del filosofare deve servire alla realizzazione della comunicazione esistenziale, di essa si può dire, *negativamente*, che non è totalmente realizzabile, ma che nelle fessure che conserva, rimane l'esigenza di una trasformazione nella realtà del pensiero, che, lungi dal fissarsi in una figura, può entrare, trasformandosi, in *tutte* le forme possibili, per poi ritirarsi di nuovo. *Positivamente* la forma del filosofare è giustificata dall'esigenza di partecipare

attraverso la coscienza, ai modi della conoscenza, alla certezza, alla verità, alla personalità e ai metodi; la pluridimensionalità della chiarezza dell'esserci e dell'esistenza nell'esserci si chiarisce in una *logica filosofica* che è il centro del filosofare, anche se non esprime alcun contenuto dell'esistenza nel suo riferimento alla trascendenza. A questo contenuto aspirano le *forme del trascendere* nello stato di sospensione in cui si trovano nel mondo, l'appello all'esistenza, l'evocazione della trascendenza, senza che nessuna forma possa realizzare per sé, la quiete del sapere assoluto. Poiché il filosofare, quando giunge al fondo della sua realtà, è costretto ad abbandonare tutte le forme determinate, anche se le utilizza tutte per le sue possibili realizzazioni comunicative, esso dovrà distanziarsene e *non risolversi in alcuna di esse*.

Il criterio inoggettivo della verità di ogni filosofare è sempre la comunicazione che in esso si chiarisce e si realizza. La questione fondamentale è quella di stabilire: *quali pensieri sono necessari perché sia possibile la comunicazione più profonda?*

Quando mi si spezza tutto ciò che per me ha validità e valore, *restano gli uomini con cui sono in comunicazione* e, con essi, ciò che per me è essere autentico.

Origine della storicità.

118 1. Coscienza storica e coscienza della storicità. Chiamiamo coscienza storica la conoscenza della storia intesa non come conoscenza generica dell'accaduto così come sempre e dovunque potrebbe accadere, ma come comprensione dell'accaduto in base alle premesse oggettive del nostro esserci attuale e in base all'alterità che compete nell'eventualità della sua realizzazione storica che è sempre unica e irripetibile. Questa coscienza storica si realizza nell'ambito delle scienze storiche e si mantiene nel quadro panoramico e comprensivo di una storia universale e nella capacità, pur sempre limitata, di interpretare il presente partendo dal proprio passato. Con la coscienza storica stiamo di fronte all'accaduto solo a livello conoscitivo e investigativo, perché le nostre considerazioni non vanno
119 oltre la richiesta delle cause. Anche il presente, quando è oggettivato, è considerato come se già fosse accaduto. Il sapere storico, inoltre, si rivolge all'ambito pubblico, a quello sociologico e politico, alle organizzazioni e ai costumi, alle opere e ai risultati. La sua realtà non mi riguarda come individuo nella sua specifica singolarità, ma come caso particolare dell'uomo attuale o dell'uomo in generale che solo per caso vive oggi, per cui nella sua conoscenza è limitato ai *contenuti* finora accaduti, anche se non è limitato nel *modo* di conoscerli. In questo genere di conoscenza, non mi esprimo come singolo individuo, ma come coscienza in generale, e come soggetto conoscente sono separato dall'oggetto che conosco.

Tutt'altra cosa è la *coscienza della storicità* in cui il se-stesso si rende conto dell'unicità della sua storicità. Questa coscienza della storicità, che è propria dell'esistenza, nella sua origine è sempre personale. In essa mi rendo conto di essere in comunicazione con altri se-stessi che possiedono una loro propria storicità; nella mia manifestazione sono temporalmente legato a una successione di situazioni irripetibili e di circostanze date. Ma mentre l'essere storico degli oggetti, così come credo di conoscerlo, è storico per me, ma non in se stesso, io, nella storicità del mio essere, mi so come storicità. Qui essere e conoscere sono, nella loro origine, inseparabilmente connessi. La storicità dell'essere e il sapere che la riguarda, sono concettualmente separati, ma, esistenzialmente sono a tal punto connessi che una non è senza l'altro; ossia senza sapere, senza una chiara e consapevole comprensione non c'è alcuna storicità dell'essere, così come senza storicità dell'essere non c'è alcun sapere. La separazione dei due termini mi ridurrebbe a oggetto di conoscenza. Ma ciò che teoricamente so di me stesso, ogni mio particolare e ogni mia oggettivazione non coincide con ciò che propriamente io sono. Quando ho ben compreso e posseduto i miei aspetti particolari e le mie oggettivazioni, questi mi si ripropongono fusi nell'attivo processo della storicità della mia esistenza possibile. Non si può rappresentare con un pensiero esente da contraddizione l'identità che si realizza nel se-stesso tra il sapere che si raggiunge nella coscienza della storicità e la storicità nella sua realizzazione; quanto v'è di più certo e più chiaro dell'esistenza è, per la teoria, assolutamente inconcepibile.

Partendo dall'origine della *storicità* anche ciò che è *storico* viene da essa assorbito perché, se così non fosse, altro non sarebbe se non un evento qualsiasi, valutato positivamente o negativamente dalla realtà del presente. La mia conoscenza teorica della storia, oltrepassando tutta la scienza storica, diventa funzione dell'esistenza possibile, in quanto i suoi contenuti e le sue immagini mi riguardano, mi parlano, mi chiamano in causa o mi respingono perché, lungi dall'essere figure lontane che sussistono chiuse in se stesse o in altra maniera, esse sono *fatte proprie* dalla coscienza filosofica della storicità che le converte in funzione di quell'eterno presente che è l'esistere. La coscienza che il singolo possiede della storicità, e che si realizza estendendosi in questo immenso spazio, è vera se si traduce nell'attività del presente, è falsa se si riduce a mera immagine da

contemplare. Solo nella coscienza della storicità il sapere storico possiede la fonte del suo senso. Le scienze storiche si limitano a fornire il sapere che poi si converte in elemento di questa coscienza. Ogni analisi distaccata, ogni ordinamento oggettivo e ogni indagine causale è solo uno stadio intermedio della pura teoria che manifesta la sua forza nella capacità di produrre risultati da poter trasformare nell'autentica coscienza della storicità di un se-stesso attualmente esistente.

La coscienza della storicità è la chiarezza dell'effettiva storicità dell'esistenza nell'esserci.

2. L'essere assoluto e la storicità. Se cerco di *pensare* l'essere assoluto naufrago nel tentativo.

Infatti, o lo penso come *trascendenza*, e allora, se questa non è nulla, è così come appare, ossia qualcosa di particolare, perché il mio pensiero coglie nel mondo una cifra della trascendenza e non la trascendenza stessa. Posso parlare direttamente dell'assoluto solo in un pensiero astratto che torna ad annullare se stesso. Tuttavia, questo pensiero, anche se resta vuoto in se stesso perché lo comprendo solo in generale, mi consente di rendermi chiaramente conto della limitatezza del mio esserci dovuta al fatto che, rispetto al pensiero che si riferisce alla sussistenza di un essere assoluto, io non sono limitato solo dalla singolarità del mio esserci che ha altri esserci fuori di sé, ma anche dal fatto che nella mia datità sono riferito all'essere in un rapporto di infinita dipendenza.

Oppure, superando questa dipendenza mediante l'esperienza di un'attiva autoproduzione, identifico l'essere assoluto con la possibilità del mio *esser-me-stesso*. Se è vero che posso contrappormi alla trascendenza, allora la mia impotenza non è assoluta. Davanti ad essa posso far sì che l'esserci dipenda anche da me, al punto che
 121 posso anche privarmene. Nell'esserci, allora, distinguo l'esserci non solo dall'essere assoluto che pensavo come trascendenza, ma anche dal mio me-stesso, inteso come un essere assoluto di cui ne è possibile la realizzazione. Nel mio limite temporale mi trovo costretto e condizionato da situazioni e compiti che non mi consentono di pensarmi assoluto nel tempo.

Sia che si tratti della trascendenza, sia che si tratti del mio me-stesso mi è inaccessibile l'essere come essere *sciolto da* (ab-solutus).

Se cerco di realizzarlo *separandolo* dall'esserci, lo perdo. Non posso fare a meno di sperimentare che, su questa via, finisco per deprezzare il mio esserci e per confinarlo in un mondo peggiore, anche se, nello stesso tempo, per non essersi ritrovata in un mondo migliore, la conoscenza del mio essere si impoverisce progressivamente fino a perdersi nel nulla.

Solo *nell'esserci* posso accertare me stesso e, con me stesso, la trascendenza. Il dato, la situazione, i compiti che mi attendono hanno senso solo quando, nella loro rispettiva *determinatezza e particolarità*, si riconducono al mio *me-stesso*. Ciò da cui mi separo e che riduco a mero esserci me lo ritrovo come mia *manifestazione*. La sostanza del mio essere è presente solo nella mia manifestazione e non, al di fuori di essa, in un immaginario *se-stesso* da essa separato, o in un'astratta trascendenza. Questa mia *unità* col mio esserci, inteso come mia manifestazione, è la mia *storicità*; *accorgersene* significa aver *coscienza della storicità*.

3. Considerazioni riassuntive. Come esserci sono, nello spazio, un'inevitabile forma corporea con limitate possibilità di luogo. Sono limitato dall'altro esserci con cui mi trovo in una reciproca relazione di desiderio, di rifiuto, di lotta, di utilità; se ad esso soccombo ne sono annientato. Vengo al mondo e mi dissolvo nel tempo che vivo in un'incessante e agitata inquietudine. Mi ritrovo in un mondo di possibilità inesauribili in cui creo un mio mondo. In questo esserci temporale sono, come esistenza possibile, un essere singolare che non esiste per sé solo, sia che si contrapponga all'esserci temporale per quel tanto che è solo esserci, sia che con esso si identifichi per quel tanto che quell'esserci è sua manifestazione; l'unità di esistenza e d'esserci, che si manifesta nella sua storicità, sussiste come tale solo se il *se-stesso* si pone, nell'esserci, davanti alla sua trascendenza di cui non ne può conoscere il carattere assoluto se non nella cifra della propria storicità. Per me, come esserci temporale, la storicità è l'unico modo in cui mi si rende accessibile l'essere assoluto. 122

Così, ciò che prima poteva esser pensato come limitazione del mio esserci finito, è, come manifestazione, la sua possibile realizzazione. Ciò che per le considerazioni di un esserci mondano o per un insaziabile istinto di vita sembra semplice limitazione è invece l'*unica* realtà dell'esistenza come illimitata possibilità che, con

lo sguardo rivolto alla propria trascendenza, si accerta del proprio essere.

Nella storicità mi si chiarisce la dualità della mia coscienza dell'essere che è vera solo nell'unità che la compone: io sono solo come esserci temporale, ma nel mio me-stesso non sono temporale. Mi conosco solo come esserci nel tempo, ma questo mio esserci è per me anche la manifestazione del mio me-stesso atemporale.

Questo paradossale dualismo della coscienza della mia storicità esiste *solo per il pensiero*. Se non penso alla separazione, se non mi muovo in questa direzione, non giungo a chiarezza. La conoscenza oggettiva dell'esserci temporale e il pensiero che si riferisce all'esserproprio del se-stesso parlano, a livelli differenti, di qualcosa che, nella coscienza esistenziale, è *originariamente uno*. Io e la mia manifestazione si distinguono e si identificano a secondo che io, pensando, mi ritrovo per via o, per un istante, sono presso di me.

La storicità come manifestazione dell'esistenza.

1. La storicità come unità di esserci ed esistenza. L'unità della coscienza della storicità può comprendere l'esserci nel se-stesso e conferirgli, in questo modo, un peso e un valore assoluto, così come può abbandonarlo alla sua mera empiricità e trattenerlo nella sospensione della relativizzazione. Dal punto di vista esistenziale, l'esserci, nonostante sia *infinitamente importante* per il singolo, e questa sua importanza sia riconosciuta nella comunicazione autentica, di fronte alla trascendenza è in se stesso *nulla*. La storicità consiste proprio nel trovarsi in questa tensione dove, la profondità dell'esserci autentico si rivela, in modo inconfondibile, nell'unicità della realtà temporale come dal proprio fondamento.

Se nella coscienza della storicità so di essere originariamente legato all'esserci, in essa so anche di essere manifestazione dell'esistenza possibile.

123 Legato come sono all'esserci, perderei la mia esistenza se l'*esserci* divenisse per me qualcosa d'*assoluto* e *non* lo riconoscessi più come semplice manifestazione. Senza una chiara coscienza della propria storicità, l'uomo cade in uno stato di smarrimento, sia quando viene trasferito dal proprio mondo d'esserci ad un altro, sia quando non sa affrontare liberamente un ambiente in cui ha avuto modo di sperimentare qualcosa di decisivo, perché, incatenato alle cose,

ne è divenuto prigioniero, come se queste fossero in tutto e per tutto la sua vita. Questi legami possono essere ancora esistenziali se io, abbandonandoli o conservandoli mi comporto nei loro confronti senza alcuna costrizione; se sono io ad afferrarli consapevolmente cessano di essere dei legami che incatenano. A scioglierli è la *libera appropriazione* dell'esserci, che è poi il modo con cui si determina la mia storicità.

Nasce allora un processo in cui si costituisce un'*ordine gerarchico* delle determinazioni della mia situazione e delle mie possibilità in base alle condizioni oggettive, ai progetti, e agli uomini che incontro. Anche se nel mondo del mio esserci non sono ovunque presente col mio me stesso nella medesima incondizionatezza, è per me essenziale che, nella mia manifestazione, *in qualche luogo mi identifichi* con l'esserci, inteso come determinazione storica, *senza* la possibilità d'oggettivarmi. Non c'è alcun criterio per stabilire dove di volta in volta può essere identificato questo punto incondizionato, ma l'esistenza, nel coglierlo, realizza la propria essenza attraverso il proprio destino.

Se l'esistenza volesse tenersi assolutamente libera e non volesse riconoscersi nella manifestazione di nessun esserci, uscirebbe dal mondo e cadrebbe in una totale assenza di terreno. D'altra parte la trascendenza mi si rivela come *non-essere del mondo* solo se sono e se faccio qualcosa d'incondizionato nell'esserci e nello stesso tempo lo riconosco come manifestazione. Ogni tradimento nei confronti della trascendenza assume per me la forma di un *tradimento contro una manifestazione dell'esserci* e viene espiato con una certa perdita in ordine all'esistenza. Potrei raggiungere l'annientamento dell'esistenza solo se nessun esserci più restasse sul piano della nullità in cui non son più certo di alcuna trascendenza, perché non mi resta più nulla d'incondizionato.

Nella consapevolezza della storicità l'unità dell'esserci dell'esistenza è così originaria che questo legame, *di fatto*, è inteso come *proprio*. Partendo dalla mia libertà posso identificarmi con la mia particolare storicità così come posso anche non identificarmi.

Senza manifestazione oggettiva noi non esistiamo. Se però asso- 124
lutizziamo la manifestazione oggettiva e la separiamo dal momento storico e dalla situazione determinata in cui si presenta, allora *fissiamo* la nostra esistenza a una verità universale che sussiste fuori dal tempo e dalla realtà, e di fronte alla quale il nostro esserci e la

nostra esistenza restano del tutto indifferenti. Se poi riduciamo ogni oggettività che ci si presenta a mero esserci limitato dai suoi condizionamenti, allora *perdiamo* l'esistenza perché perdiamo l'incondizionatezza e, con essa, ogni origine. L'incondizionatezza è *vera* solo se si concentra nella presenza storico-concreta. Qui la verità che l'esistenza conquista nel giungere a se stessa esiste solo nella manifestazione, la quale, quando è pensata e fissata oggettivamente, cessa di essere verità, perché lo è solo in quanto in essa c'è anche la trascendenza. Il valore veritativo della manifestazione oggettiva, comunque e dovunque si presenti, è sempre storico e non universale.

Nella realizzazione storica della propria identità non vien raggiunto alcun possesso che si possa esprimere e mantenere, ma si realizza un'esistenza che nel suo esserci torna ad essere problematizzata ed esposta alle deviazioni e al pericolo di perdersi nel nulla, finché dura la sua manifestazione. Il più grande inganno nasce proprio nel fondo incondizionato in cui le manifestazioni, assolute nella loro situazione storica, con l'andar del tempo vengono fissate nella loro mera fenomenicità, e intese come strutture rigide simili a involucri privi di contenuto. Ciò che importa è che tutto quel che appare venga *relativizzato* e derivato da quell'origine assoluta da cui nasce la storicità del proprio diventar se-stesso. Non ci si deve accontentare di una manifestazione che, persistendo, diventa universale; anche se è necessario, finché si esiste, identificandosi sempre e assolutamente con una manifestazione.

A questa verità storico-esistenziale *corrisponde* l'inevitabile contraddizione formale del pensiero che non può essere soddisfatto da *nessun punto di vista* ritenuto oggettivamente *valido* per tutti, anche se, in generale, ogni volta che si pensa, non si può prescindere da *un punto di vista*. Ma mentre con la dottrina delle categorie e dei metodi possiamo controllare tutti i *punti di vista del pensiero*, la stessa cosa non possiamo fare con i punti di vista *storici*, che, come *passi di una libertà* in cui si snoda l'esistenza, non possono assolutamente essere teoreticamente valutati e previsti dall'inizio alla fine, dall'origine alla meta. Come passi esistenziali, essi costituiscono quella verità che si accerta di sé nella comunicazione e nel riferimento alla trascendenza, e non una verità che possa essere teoreticamente e universalmente conosciuta.

2. La storicità come unità di necessità e libertà. Nella coscienza della storicità scorgo, nell'ambito delle situazioni impo-

ste dalle necessità date, altrettante possibilità di libertà. Nonostante tutto sia già deciso, ed in esso io già mi trovi implicato, ho ancora da decidere per tutta una vita. Se sulla base di quanto è stato deciso appaio a me stesso inevitabilmente determinato, sulla base della mia decisione mi appaio originariamente libero. Se considero il dato mi trovo condizionato e vincolato, se considero la libertà allora anche ciò che è già stato definito è definito come io ora lo vedo, e cioè, se anche non può essere annullato da nuove decisioni, può tuttavia essere spiegato nel suo significato secondo un senso che si muove in direzione di nuove possibilità che il dato sembra possedere. Posso interpretare tutto secondo necessità e interessi, nel mio esser-così, completamente vincolato, ma posso anche interpretare tutto secondo la libertà e scorgere un barlume di possibilità in ogni ambito già definito. Assumere coscientemente ciò che sembra semplicemente dato consente di trasformare in qualcosa di proprio ciò che, altrimenti, sarebbe solo dato.

L'esistenza *non* può rivelarsi direttamente nell'esserci. Senza la resistenza della materia essa non potrebbe realizzarsi così come un uccello non potrebbe volare in uno spazio vuoto; senza l'esserci l'esistenza si estinguerebbe nel fuoco del suo fondo. Questo legame costituisce la sua manifestazione storico-temporale, in cui ci sono, di volta in volta, delle necessità date e acquisite, che non vengono messe in dubbio ad ogni istante.

Nella coscienza *della storicità*, sia la *necessità assoluta* delle cose oggettivamente date, sia la *libertà assolutamente incontrastata* vengono ricondotte all'originario stare-nel-proprio-fondamento realizzato dall'autentico se-stesso.

Se sono consapevole della mia esistenza, il mio essere non appare come un dato esclusivamente empirico, ma come una possibilità di scelta e una decisione. Siccome non posso *mai* cominciar *dall'inizio*, nella mia origine libera rimango sempre inserito nella storicità. Mi trovo sempre tra le conseguenze che derivano dalle decisioni che risalgono prima della mia vita e che conducono al fondamento del mio esserci a cui non posso giungere con la mia coscienza, ma a cui sono indissolubilmente legato. Se nella mia storicità giungo ad una chiara consapevolezza della mia libertà, alla fine diventa manifesto che anche *l'esserci in generale* non è definitivamente deciso, ma ha ancora da esser deciso; infatti, nella limitata consapevolezza della libertà del mio esserci, io, nel mio mondo che appare defini-

tivo nel suo essere, sono libero solo relativamente e limitatamente. Ma la coscienza della storicità *che tutto pervade*, e in cui nessun dato è senza libertà e nessuna libertà è senza dato, a illuminare ogni possibilità del reale è ad un tempo il mio fondamentale rispetto per la realtà in quanto realtà e la mia illimitata disponibilità. Essa sa di radicarsi in un fondamento dell'esserci in cui, solamente, la libertà possiede la sua verità; rifiuta pertanto ogni utopia priva di storicità che nasca da una norma atemporale che si presume esatta e universalmente valida. La coscienza della storicità conserva il contatto con la realtà perché, nella sua libertà, mantiene le sue radici nella possibilità da cui ricava, nella sua condotta, il senso e la sostanza del suo agire.

3. La storicità come unità di tempo e di eternità. L'esistenza non è né temporale né atemporale, ma è l'una cosa nell'altra e non l'una senza l'altra.

Esistere significa approfondire l'*istante*, significa realizzare la *pienezza* temporale del *presente* che, pur implicando il passato e il futuro, non si risolve né nell'uno, né nell'altro. Non nel *futuro*, come se il presente fosse solo un passaggio o un gradino al servizio di qualcosa che ha da venire (perché un simile rapporto avrebbe senso solo se si riferisse a determinati risultati da conseguire e a scopi particolari da raggiungere, come quando il cammino e la meta compongono un'unità che si risolve nella globalità dell'esistenza), né nel *passato*, come se il senso della mia vita si risolvesse nel mantenimento e nella ripetizione di un compimento raggiunto (perché un simile rapporto avrebbe veramente senso se fosse un risveglio e un'appropriazione del passato e non un risolversi in esso della vita del se-stesso che scaturisce da un'origine propria).

L'istante, come identità di temporalità e atemporalità, è l'approfondimento dell'istante effettivo in relazione all'*eterno presente*. Nella coscienza della mia storicità colgo *ad un tempo*, nella manifestazione, il *perire* della fenomenicità e l'*essere eterno*, non nel senso che ora, casualmente, colgo una validità atemporale che potrebbe esser-colta in qualsiasi altro tempo, e neppure nel senso che temporalità e atemporalità possano venirsi a trovare, nella loro disparità, l'una accanto all'altra, ma nel senso che quanto di particolare si realizza una volta nel tempo, viene colto come manifestazione dell'essere; quest'eternità è assolutamente legata a *questo* istante.

L'istante, come semplice *momento* del trascorrere del tempo, è fuggevole; per la rappresentazione oggettiva è un puro svanire, un puro nulla; può esser desiderato dall'esperienza vissuta raccolta nel suo isolamento, ma questa, come semplice esperienza, non può non dissolversi nel nulla per la sua gratuità e autosufficienza. Ciò che soprattutto importa è che l'istante si *mantenga* come manifestazione della storicità dell'esistenza ed entri a far parte della *continuità* delle manifestazioni. L'istante autentico, come *istante supremo*, è il vertice e l'articolazione del processo esistenziale. Non è un semplice mezzo, né uno stadio autosufficiente senza quel legame sostanziale con l'esserci temporale che si manifesta nella continuità del suo svolgimento. Contro il mero istante e contro il compiacimento dell'esperienza vissuta sta l'esistenza che, pur essendo presente nell'istante, in esso non è mai compiuta; nel produrre l'istante, l'esistenza se ne appropria e, in esso, si riconosce e si manifesta in una quiete inesorabile e in un tacito e fiducioso abbandono. Solo qui l'esistenza può rendersi chiaramente conto della storicità della sua manifestazione, in cui, peraltro, non è già immediatamente compiuta, ma si conquista progressivamente con le decisioni che prende nel tempo; la sua manifestazione non si affida al singolo istante, ma alla successione storica degli istanti e alla loro connessione. Quest'ultima è presente negli istanti come *attesa* dell'istante supremo, in una condotta che evita ogni forma di dispersione, come *riferimento* all'altezza attualmente raggiunta in base a determinate *premesse* che vengono conservate e non rinnegate, come *fedeltà della vita all'istante supremo* che, per quanto sia passato, è sempre presente come misura.

4. Continuità della storicità. Esistendo nella situazione concreta devo distinguere, partendo dalla mia essenza specifica, ciò che devo cogliere al momento da ciò che può chiarirsi o realizzarsi nella successione del tempo attraverso una serie di decisioni. Il fatto che io esista storicamente significa che c'è il pericolo, da un lato, di *anticipare* gli eventi, concependo e realizzando subito qualcosa che si presume debba valere per ogni tempo, mentre in realtà, per realizzarsi, avrebbe bisogno di un lavoro di preparazione, dall'altro di *lasciar passare* il momento opportuno, di non cogliere ciò che è storicamente maturo e che tuttavia, per l'esistenza, non può realizzarsi da sé. Esistendo, io sono così calato e identificato nella realtà

che si dispiega nel tempo da essere reale solo se sono interiormente
 128 presente a me stesso, mentre quando anticipo gli eventi o quando
 li lascio passare, quando vado oltre il tempo o quando ne prescindo
 percorro sentieri che mi fanno smarrire la mia realtà.

Se si può pianificare *tecnicamente* l'ordine dei singoli scopi e dei singoli mezzi richiesti dall'organizzazione necessaria alle realizzazioni temporali, *non* è possibile pianificare un'organizzazione *esistenziale* ed effettuarla secondo uno schema. Sembra, piuttosto, che la vera storicità presenti un *doppio* aspetto, perché, quando s'ha da decidere e da creare qualcosa di definitivo, essa esige un riconoscimento di ciò che è presente e, nello stesso tempo, un'apertura al futuro che può rimettere in questione quanto è stato già fatto, non per annullarlo come se non fosse stato fatto, ma per fornirgli nuovi significati. Questo restar aperto al futuro e questo non ritenere nulla come definitivamente stabilito è, nel momento della decisione, il *presupposto* della storicità. Così, ad esempio, nello svolgimento di una comunicazione, può accadere che un'amicizia possa realizzarsi autenticamente solo in base a una rottura, anche se questa non può essere preventivata, perché non posso volere la rottura come un mezzo per arrivare all'amicizia, anche se l'esistenza, che tutto osa e porta a decisioni definitive, può, di fatto, e senza alcun calcolo, trasformare qualcosa di negativo in positivo. Il rischio di ogni esistenza è di inserirsi nel tempo senza sapere a quali conseguenze va incontro e dove conduce la strada intrapresa. Attraverso le crisi e le rivelazioni che ne derivano e non attraverso piani tecnicamente elaborati, attraverso procedimenti basati su una dialettica autentica e non lineare e precedentemente calcolabile, in risultanze imprevedibili e non in una dialettica architettabile a priori, si attua la realtà della storicità, ora nascosta, che non può confondersi col gioco capriccioso delle onde in superficie.

Se l'istante, come manifestazione dell'esistenza, è stato assunto nella continuità della storicità, questa continuità corre di nuovo il rischio d'essere riassorbita in quella continuità, esistenzialmente inautentica, costituita dal passare del tempo. Considerata come *durata senza fine*, la storicità è fraintesa. Se si dice, ad esempio: « il senso del mio agire è nel realizzare nuove conquiste sulla base di quanto è stato da altri già raggiunto; la mia fine non è la fine della causa che servo; il senso della storia è nel progresso e nella vita come proseguimento di questo progresso », ebbene, frasi di questo genere

esprimono, sotto aspetti di volta in volta particolari, il senso di determinati prodotti dell'evoluzione, che nel corso della storia vengono accolti in base alla loro importanza o restano senza importanza. Riferite al mio esserci nella sua totalità, con l'intenzione di esaminare me stesso nel mio significato, queste forme rinnegano la storicità esistenziale. Così io non mi *inganno* sulla realtà di fatto quando ne prevedo la fine che, per quanto lontana, certamente so-¹²⁹praggiunge, ma mi *inganno* esistenzialmente se considero totale ed essenziale ciò che è solo singolare e strumentale.

Appartiene alla storicità solo ciò che mantiene la sua *sostanza* anche di fronte alla sua fine, perché sussiste da sé e non in forza di un futuro. Alla storicità non appartiene il corso, senza inizio e senza fine, del tempo e dei suoi eventi, ma il tempo compiuto che, nella manifestazione, porta alla presenza ciò che sussiste in se stesso e in riferimento alla propria trascendenza. Se dal punto di vista esistenziale l'istante è membro di una continuità, questa continuità è la realizzazione di ciò che, in ogni istante, sussiste insostituibile nella sua totalità temporalmente limitata. La continuità può essere intesa come l'istante divenuto *onnicomprendivo*, come il tempo in sé limitato che non è tempo senza fine, ma una atemporalità che si realizza in un'estensione temporale, un'*autentica durata tra principio e fine* come manifestazione dell'essere.

Se il Ranke dice, in un senso pressapoco analogo, che ogni epoca è da riferire immediatamente a Dio, per cui non è solo un gradino per le epoche successive, allora bisogna aggiungere che questo essere da riferire immediatamente a Dio non può essere, come tale, osservato dallo storico; non si tratta, infatti, di qualcosa che si può cogliere in immagine, ma di qualcosa che si può avvertire nel rapporto che si instaura nella comunicazione tra esistenze che, dalla propria storicità, si avvicinano al passato.

Il paradosso espresso dalla coscienza della storicità dell'esistenza, e cioè che il tempo che trascorre racchiude in sé l'essere dell'eternità, non significa che l'eternità sia anche altrove rispetto al luogo in cui temporalmente si manifesta, ma significa che nell'esserci l'essere non è semplicemente, ma appare come ciò che vien deciso, nel senso che ciò che vien deciso è eterno.

Quel che si constata in questa consapevolezza della storicità dell'eterno presente ha trovato la sua espressione nel pensiero speculativo dell'*eterno ritorno*. Il ripetersi dell'esserci, come pure e sem-

plice esserci, è cosa che all'uomo fa orrore; il rinascere senza fine genera uno sgomento a cui l'uomo vorrebbe sottrarsi. Che ogni esserci, come manifestazione dell'esistenza, sia nello stesso tempo eterno è invece evidente, per cui l'eterno ritorno diventa il pensiero che esprime il senso dell'essere autentico. Siccome la volontà d'esserci, come semplice impulso alla vita, è cieca, essa si attacca avidamente al pensiero del rinascere, in cui vede la realizzazione di una immortalità sensibile, mentre la chiara volontà d'essere della libertà ammette l'eterno ritorno solo come una cifra simbolica nell'ambito della rappresentazione temporale, come l'espressione della sua incomprensibile atemporalità.

130 I pensieri speculativi, che dal punto di vista oggettivo sono identici, possono significare cose opposte. Nell'esserci che ci viene assegnato la *ripetizione* nel tempo è tanto meccanizzazione, abitudine, monotonia, quanto incremento storico del contenuto esistenziale; è tanto da rifiutare quanto da ricercare come conferma dell'autenticità del se-stesso. La ripetizione si traduce allora nella durata come manifestazione della storicità dell'essere.

Il senso della storicità in contrapposizione alle formule oggettivanti.

Come essere pensato, l'essere diventa qualcosa d'universale e di totale; quando invece è colto nella coscienza della storicità *non è mai universale*, ma nemmeno il suo contrario; pur essendo l'universale un suo contenuto, questa coscienza sa di poterlo trascendere. Nella coscienza della storicità l'essere *non è mai la totalità*, ma nemmeno il suo contrario; è infatti un'essere che, nella sua totalità, si relaziona ad altre totalità e particolarità. Se non è una totalità onnicomprensiva dell'universalità e della totalità, non è neppure qualcosa che si possa enunciare negando l'universalità e la totalità.

1. La storicità rispetto all'irrazionalità e all'individualità. La coscienza della storicità si affida all'universalità solo di passaggio. Se l'universale fosse verità assoluta, allora si potrebbe conoscere la verità, al se-stesso non resterebbe che aggregarsi, e la sua presenza sarebbe casuale e interscambiabile, perché sarebbe l'universale a dominare in ogni dove. Il se-stesso giunge così ad esservero senza poterlo *sapere*. Dal se-stesso, infatti, apprendo la mia situazione, che prima non conosco perché la sperimento solo nel mo-

mento in cui l'apprendo; nei confronti del se-stesso ogni conoscenza universale è solo un presupposto che offre delle possibilità e serve per verificare il particolare. È impossibile vivere nell'universale come se fosse l'*assoluto* senza perdere la propria identità.

Si sente però dire che se la storicità dell'esistenza non è universale, allora è *irrazionale*. Questa posizione, se non è del tutto ineccepibile, induce comunque in errore. L'irrazionale, infatti, è solo qualcosa di *negativo*, è la materia rispetto alla forma universale, è l'arbitrarietà rispetto alla condotta legalitaria, la casualità rispetto alla necessità. Nella sua negatività l'irrazionale è, di volta in volta, il residuo opaco e impenetrabile o il residuo da rifiutare e respingere. ¹³¹ Il pensiero si sforza, giustamente, di ridurre al minimo questo residuo; per esso, infatti, le irrazionalità non sono in se stesse qualcosa, ma, nella loro negatività, sono il limite o l'arbitraria materia dell'universale. Nella sua *positività*, invece, la storicità assoluta sostiene la coscienza dell'esistenza, ne è la sorgente e non il limite, l'origine e non il residuo. Essa rappresenta un criterio unico e insostituibile, rappresenta quella verità autentica che riduce la semplice universalità a mera esattezza e l'idealità ad un gradino appena più elevato. Ignorarla significa solamente non poterla tradurre né in qualcosa di universale, né nella negazione dell'universale, mentre conoscerla significa essere responsabili in prima persona del processo di chiarificazione dell'esistenza possibile che si attua attraverso la propria realizzazione. In questo processo l'universalità e la non universalità sono solo dei mezzi per esprimere e manifestare la storicità.

L'irrazionale, inoltre, non è semplicemente il limite dell'universale, perché ci sono anche *universalità non razionali* che possiedono una validità nelle forme della poesia e dell'arte. La storicità, tuttavia, ha proprio nella forma della non universale validità il proprio fondamento che, per quanto continui a chiarirsi, non giunge mai a una completa chiarezza. Essendo *superazionale* e non irrazionale, la storicità si serve della razionalità e dell'irrazionalità come di semplici mezzi.

Il sapere, che considera l'irrazionale come negazione dell'universale o come universale che non possiede validità razionale, può indurre a iscrivere l'irrazionale nell'ambito *concettuale*. Questo pensiero, che con tanto virtuosismo è stato sviluppato da Hegel, può esprimere, in un modo del tutto singolare, cose filosoficamente rile-

vanti, lasciandosi poi sfuggire la coscienza originaria della storicità, che non si esprime intellettualmente nell'oggettivazione di una cosa, ma nell'appello alla possibilità. Quella che sembra essere la posizione più vicina alla storicità, generando un'ingannevole illusione di sapere, finisce con l'essere la più lontana dalla storicità esistenziale.

Irrazionale è anche l'individuale. Nella singolarità del suo esserci l'esistenza è un *individuo*, ma essere individuo non significa essere esistenza. L'individualità è una categoria oggettiva che, di volta in volta, si riferisce ad una cosa che, per il carattere *indefinito* del reale, non può essere di fatto ricondotta a leggi universali, per cui, nella sua indefinitività, è irripetibile e unica. Come individuo vivente può essere un'unità *indivisibile* che, nella sua totalità, non può essere penetrata da concetti universali per l'*infinitudine* della sua indefinitezza. Questi concetti che riguardano l'individuo tornano ad esprimere quel residuo che rimane quando si cerca di conoscere la realtà mediante concetti universali.

132

Anche l'ipotesi di costruire la storicità dell'individuo in un determinato senso non va oltre la struttura logica delle esposizioni *storico-oggettive* (che dipendono dalla scelta del materiale, dalla costruzione delle connessioni, dalla differenziazione dei fatti in base alla loro importanza e significanza) senza cogliere ciò che, nella storicità della coscienza, è unico e irripetibile. Quest'ipotesi, infatti, risolve la storicità in una nuova universalità che si sarebbe realizzata una sola volta, e, così facendo, stende un velo sulla coscienza dell'esistenza.

La storicità dell'esistenza, quindi, non è non-universale né come *irrazionale*, né come *individuale*, perché in entrambi i casi non sarebbe che un limite e un residuo se non, addirittura, una nuova forma dell'universale. In ogni caso si trasformerebbe sempre la storicità dell'esistenza in un'oggettività che dovrebbe essere enunciata in forme negative o in concetti generali. La sua positività si concluderebbe in una conoscenza oggettivante.

Concludendo possiamo dire che tutte le enunciazioni che riguardano la storicità, sia che vengano assunte letteralmente o logicamente, dovrebbero esser false perché non possono mai prescindere dalla forma dell'universale che è indispensabile per pensare e per esprimersi, mentre la coscienza della storicità esiste originariamente solo nella sua singolarità. Se invece fosse un caso di una specie uni-

versale, o la realizzazione di qualcosa che vale indipendentemente dal tempo, o l'approssimazione a un tipo, allora, in tutti questi casi, la storicità non avrebbe un'origine propria, ma si lascerebbe dedurre da un'universalità. Sarebbe un oggetto e non penetrerebbe le oggettività fino a tradurle in proprie manifestazioni. Il metodo esplicativo non può far altro che condurre ai limiti servendosi dell'universale come di un mezzo; a questi limiti esso può condurre solo con un salto, non del pensiero, ma della coscienza stessa; trasformando il pensiero in realtà coscienziale, questo metodo può illuminare la coscienza storica. Si tratta di un salto che deve realizzarsi nel singolo in una forma sempre unica e incomparabile, perché io posso cogliermi solo nella coscienza della mia storicità, e solo da lì posso aprirmi alla storicità dell'altro. L'universale, sia che si esprima in negazioni, in rapporti circolari, in immagini e in applicazioni inadeguate di categorie, non è che una via, una forma di comunicazione, un mezzo per ridestare l'attenzione.

2. La storicità non è una parte di una totalità. La situazione in cui mi trovo e i compiti che mi attendono appartengono ¹³³ alla mia storicità; essa si radica nella situazione unica e irripetibile in cui dimora il mio esserci e nella peculiarità dei compiti che lo attendono e che sono sempre particolari anche quando assumono per la mia coscienza una forma generale. La realizzazione del mio esserci sembra legata ad una *totalità* di cui io sono un *membro* che occupa un luogo determinato, e da cui risulta la peculiarità del mio compito. Ma non posso considerare il mio posto come un punto fisso in un mondo chiuso, se così considerassi il mio radicarmi nella situazione, mi dissolverei in una nuova universalità che considererei come una totalità assoluta. Anzi, proprio l'assoluta storicità del mio radicarmi nella situazione è ciò che non può assolutamente rientrare in un ambito universale o articolarsi in una totalità. Deduzione e articolazione hanno sempre un valore relativo e, in ogni caso, si riferiscono solo agli aspetti dell'esserci. Solo a livello immaginario è possibile svolgere in un tutto l'ordinamento della totalità e di tutti gli esseri articolati e distribuiti nei rispettivi luoghi. In questa fantasia irrealistica resterebbero escluse le esistenze reali con cui sono in comunicazione, e quindi io stesso. La fiducia cieca riposta in una simile totalità *annulla*, anche senza saperlo, la storicità nella sua origine. Questa, infatti, è nel reciproco rapporto delle

esistenze che, oggettivandosi, formano totalità isolate che non coincidono né con la totalità del mondo, né con la totalità di un regno degli spiriti chiuso in se stesso. Invece della totalità di un possibile esserci del mondo che assorbe in sé ogni individuo come membro, per l'esistenza non c'è che la trascendenza dell'Uno che, a sua volta, si manifesta storicamente. Da esso si deducono universalità e totalità che comunque non possono essere confuse con la trascendenza. A coglierle è solo l'esistenza possibile che, penetrandole, giunge al mio esserci e lo traduce nella storicità della mia esistenza. Di quest'esserci se ne può indicare la manifestazione, ma non lo si può oggettivare come si oggettiva un essere qualsiasi.

Una totalità unica e incondizionata per tutti significherebbe la possibilità della *meta finale* da perseguire nell'esserci temporale, il che implicherebbe o una duplicazione del mondo che prevede un altro mondo nell'al di là come giusto ordinamento del mondo, o un altro mondo come eternità altrove sussistente. Ma, partendo dall'origine della storicità, naufraga la possibilità di un giusto ordinamento del mondo e l'eternità sussistente diventa un pensiero cifrato. Non c'è una meta finale unica per tutti. Ciò non significa una negazione di ogni generalità e totalità che, al contrario, nella loro particolarità, continuano ad essere importanti, ma significa che qualsiasi meta finale, se io l'accetto e la voglio nella sua datità e necessità, appartiene sempre e comunque alla storicità. Questa meta
 134 non la si può dedurre dalla storicità dell'esistenza perché, in essa, non c'è alcuna totalità onnicomprensiva. Io non sono solo in comunicazione con gli altri ma, tutti insieme siamo in un'alterità che all'inizio, è priva d'esistenza, come lo sono la realtà empirica, le validità universali e le totalità particolari esistenti o prodotte.

La coscienza della storicità, nel suo realizzarsi, non è un *punto di vista* possibile e classificabile tra altri punti di vista. Come coscienza di un'origine in sé insondabile, la storicità, lungi dall'essere consapevolmente e sufficientemente espressa dalla sua manifestazione pareggia se stessa solo nella sua realizzazione. Se non si muovesse con la comunicazione nel circolo ristretto dell'autochiarificazione, e se non lo ampliasse indeterminatamente con quanto di sé rivela nel mondo, la storicità si tradurrebbe in un punto fisso e oggettivo in cui si perderebbe. È impossibile giungere al di là dell'origine; esistendo, infatti, non posso portarmi dietro me stesso come invece posso fare con la coscienza in generale, perché in que-

sto caso perderei l'origine e mi ridurrei ad un puntiforme io-in-generale, senza poter più esser-me-stesso.

3. Estensione metafisica della storicità. In quanto la coscienza della storicità dell'esistenza abbraccia col proprio sguardo l'altro, il mondo, l'universale validità e le totalità, c'è in essa la tendenza di vedere la storicità in tutto, e il mondo stesso come storicità. Mentre tento di giungere al fondo della mia origine, domando metafisicamente dell'origine del *mondo*. Per quanto poco possa penetrare la mia origine e l'origine del mondo, non posso comunque tralasciarne la domanda. In un certo senso le due domande si *unificano*. Questa speculazione metafisica appartiene ad una coscienza storica dell'esistenza. Estendere la storicità a tutta la realtà significa che tutto ciò che è, è nato, così come è, da decisioni, e quindi non è eterno e atemporale in un mondo assoluto. Anche le leggi di natura e quanto c'è di universalmente valido sono l'aspetto atemporale nato da una storicità temporale. Qui, ovviamente, la temporalità, paragonata alla temporalità empirica, è solo un'immagine nel senso di cifra, e lo stesso dicasi dell'atemporalità. Ma per rendersene profondamente conto è necessario pensare che per noi questo mondo è, in verità, l'unico possibile, e che se è conosciuto mediante strutture atemporalmente e universalmente valide ed è costruito in totalità lo è solo perché lo pensiamo con la coscienza in generale, mentre come appare nella sua radicale instabilità, è storicità.

Queste speculazioni che mettono le vertigini si snodano attraverso pensieri da cui, senza poterla comprendere, sorge la decisione della coscienza della storicità. Sono pensieri che raggiungono profondità che relativizzano universalità e totalità, mentre nessuna componente di una totalità e nessuna universalità è in grado di chiarire adeguatamente la storicità. 135

Realizzazioni.

Poiché appartengo alla storicità nel momento stesso in cui entro a far parte dell'esserci, non posso tirarmi indietro di fronte al mondo senza perdere con ciò il mio essere, inteso come realizzazione dell'esistenza possibile. Come negli interessi particolari che si riferiscono all'esserci, così devo prender parte e impegnarmi nell'esserci in generale, anche se ancora non so che cosa propriamente

voglio. Una volta che ci sono, vengo a trovarmi in determinate situazioni, vedo quel che c'è e quel che sopraggiunge, e solo allora posso sperimentare ciò che voglio e, col mio agire, diventare manifestazione storica della mia possibilità. L'impulso dell'esistenza, e non solo la cieca volontà d'esserci, è ciò che mi spinge nel mondo.

1. Fedeltà. In seguito, distinguendosi dalla semplice e arbitraria successione delle preoccupazioni e delle soddisfazioni dell'esserci, la storicità del mio esserci si viene precisando nella fedeltà. Quanto più decisamente sono me stesso nell'esserci, tanto meno posso abbandonare ciò a cui una volta mi sono attaccato. Ma con la realizzazione si viene anche a delimitare la possibilità. La fine della possibilità dell'esserci, il suo non metter più capo a nuove realizzazioni, è la morte. La fedeltà, che nella morte trova solo la fine della propria manifestazione, delimitando la possibilità, porta a compimento l'esserci dell'esistenza.

Se è vero che la storicità consiste nella fedeltà all'esistenza è altrettanto vero che per realizzare questa fedeltà *non* è sufficiente un impegno esteriore. Posso tener fede ai patti stabiliti, alle promesse e, attraverso l'abitudine, posso continuare a vivere nella direzione in cui mi sono messo, ma, nello stesso tempo, posso anche non esser fedele. La fedeltà riconosce senz'altro il valore della parola data, la garanzia morale e la stabilità dell'abitudine, e, nello stesso tempo, ha tutto ciò come presupposto. Ma, a sua volta, la fedeltà è la storicità che coglie il contenuto del proprio esserci e, mentre resta legata al suo fondamento, non dimentica e mantiene il suo passato vivo e operante nel presente.

136 *Senza fedeltà* posso sciogliermi da ogni legame e trasformarmi indefinitamente in un vuoto sconfinato. Disprezzo e spreco il mio fondamento originario, combatto contro ciò che mi può dare un sostegno come si combatte un vincolo che mi ostacola e mi deforma; amo l'universale e l'ideale e, quindi, nulla di concreto che appartenga incondizionatamente ed esclusivamente alla mia storicità; mi limito a valutare ciò che, a secondo delle occasioni, e quasi per gioco, mi piace di più, senza che nulla interessi veramente la mia intimità. Invece di riferirmi all'origine della mia storicità, nella mia tradizione, che dal punto di vista oggettivo è ancora così povera per i posteri, aspiro solo a un'educazione generale com'è oggettivamente prescritta dai pedagogisti. Rispetto alla cultura generale,

quanto di particolare appartiene alla mia storicità vale solo come prodotto cervellettico o come espressione della propria volontà egoista. Una cultura, infatti, è sempre generale, sia che venga chiamata umana, sia che venga chiamata europea o tedesca, sia che se ne riconosca una sola, sia che se ne riconoscano parecchie. Io posso ridurre il mio me stesso a un teatro pubblico o a un semplice strumento a disposizione degli altri, e allora non riconosco più alcuna fedeltà esistenziale, ma solo una fedeltà che a torto vien chiamata così, perché non è che un'istintiva disposizione a piegarsi a ogni coercizione, a ogni interessata adesione che torni utile e garantisca la conservazione di quella cultura generale.

L'estensione circoscritta del mondo determina il contenuto della fedeltà. Non ci può essere una vera fedeltà per i grandi compiti d'interesse generale e per i grandi uomini dove manca la *semplice fedeltà alle origini*. Allora non si tratta di fedeltà, ma di asservimento a idee universali, a valori oggettivi, a ruoli da sostenere, a risultati da raggiungere. La fedeltà raccoglie il suo tesoro in sfere ristrettissime, si custodisce presso di sé e non vuole altro, non cerca di mettersi in vista, ma, sicura di sé, si trattiene silenziosa.

La costante fedeltà per i *genitori* è un elemento della mia autocoscienza. Non posso amare me stesso senza amare anche i miei genitori. Se, col sopraggiungere di nuove situazioni, il tempo suscita conflitti con essi, la fedeltà può tradursi, al limite, in pietà, che è poi la forza quotidiana che assicura la fedeltà, la quale, se non può attuarsi profondamente in ogni istante, può mantenersi come disposizione sempre pronta ad attuarsi.

La fedeltà richiede che si prendano seriamente e si custodiscano per sempre le esperienze dell'*infanzia* e della *giovinezza*. Solo la sconsideratezza di un'esistenza vuota può deridere la propria giovinezza e ripudiare come illusioni giovanili quelle che invece furono esperienze reali. Chi non è fedele a se stesso non può essere fedele a nessuno.

In piccole proporzioni c'è anche una fedeltà vera al paesaggio ¹³⁷ in cui si è nati, al *genius loci*, agli antenati, una fedeltà per l'uomo che ha illuminato la propria esistenza, anche se solo per un momento, e una fedeltà per i luoghi in cui volentieri si ritorna.

Per ciò che è universale e atemporale non c'è alcuna fedeltà; in questo senso la fedeltà *non è mai* un vincolo *meccanico*. Può essere una conseguenza calcolabile, ma non deve mai essere la sua

manifestazione. Solo in momenti di stanchezza, la fedeltà, quasi perdendo se stessa, può assumere provvisoriamente la forma del dovere. Appartenendo alla storicità, la fedeltà è sempre *in cammino*. Non è oggettivamente immutabile e identica, ma, nel mutamento dell'esserci dell'esistenza è a sua volta una vita. Io non mantengo alcuna fedeltà a qualcosa che se ne sta morta e irrigidita nella sua stabilità, ma all'essere che, nella sua manifestazione, non cessa mai di trasformarsi. Il nucleo della fedeltà è nella decisione della coscienza assoluta con cui s'è *gettato un fondamento*, un'identificazione con se stesso nell'esserci. Mi sono identificato con me stesso, ed ora è fedeltà il mantenimento del mio me-stesso con l'altro. La fedeltà si oggettiva in esigenze che, nella loro origine, sono le esigenze che io ho su me stesso.

Certo, nell'esserci non si possono escludere dubbi e problemi. La fedeltà ha le sue radici nella quiete, ma non concede quiete, anzi, *può rischiare* conflitti e rotture, a condizione però che la *rottura* abbia una portata esistenziale. È mancanza di fedeltà costituirsi, in una falsa fedeltà, un proprio diritto, abbandonando un uomo o una cosa come se mai ci fossero stati. La fedeltà non c'è più quando, dovendo assumersi in determinati momenti delle responsabilità, mi sottraggo alla comunicazione con gli altri e alle mie crisi dicendo « che ormai per me è tutto finito », « che son cose che capitano », « che in fin dei conti siamo degli uomini », « che questo ormai l'ho dimenticato ». La fedeltà esige l'inquietudine che apre la via verso quel fondamento in cui non si attenua e non si tradisce, ma si approfondisce il vincolo che tutto oltrepassa.

La fedeltà *centrale* è quella in cui io sono così impegnato da identificarmi con essa. Rinnebandola, rinnegherei la mia identità esistenziale. Essa va pertanto distinta da quella fedeltà *periferica* il cui adempimento non può essermi indifferente, ma la cui esperienza mi dimostra che non può portarmi all'essere così come non può mandarmi completamente in rovina. C'è dunque una fedeltà *assoluta* ed una *relativa*, così come ci sono vari *gradi* di fedeltà; la mia vita è in continuo movimento, per cui quel che era un contatto superficiale diventa più stretto ed essenziale, mentre quello che un tempo era essenziale viene fissato e messo pietosamente a dormire.

138 La fedeltà presuppone una *riservatezza* che la salvaguarda da ogni spreco, una circospezione che le fa fare un passo per volta,

onde potersi *prodigare* nel momento veramente decisivo che sta alla base della fedeltà assoluta. Infatti, la compiuta identità dell'esserci col se-stesso si realizza solo in presenza dell'Uno, la cui trascendenza può manifestarsi nell'abisso della storicità dell'esserci.

2. Angustia e ampiezza dell'esistenza nella sua storicità. Il mondo, come manifestazione del contenuto esistenziale, si estende e si restringe in processi che, nella storicità, consentono di realizzare il proprio se-stesso; l'estensione dell'esistenza dipende dalla sua capacità d'appropriazione. Ciò con cui vivo, e che tratto come se fosse la mia vita, non si manifesta nell'estensione del mio esserci, nella sfera operativa delle mie capacità, o nella mia orientazione conoscitiva di un mondo. Posso essere in grado di attuare molte cose, senza per questo essere attivo. Posso contemplare immensi mondi storici, senza esistere nella mia storicità.

L'estensione si realizza *praticamente*; le situazioni in cui vengo a trovarmi, i compiti che vedo come possibili o che mi si pongono dall'esterno, le tradizioni che mi consentono di possedere le mie evidenze, aprono una sfera dell'esserci sempre limitata e, il più delle volte, limitatissima. Il mio inserirmi senza riserve genera la consapevolezza della mia storicità.

Teoricamente estendo la mia consapevolezza sulla via della conoscenza storica. Questo sapere si traduce in coscienza della storicità solo se entra a far parte della presente consapevolezza pratica della storicità. Se il sapere storico resta a distanza, o a lato della vita presente, in cui solitamente ha luogo ogni approfondimento in ordine ai valori, allora è possibile solo un esserci nostalgico, una presentazione romantica del passato, senza una propria partecipazione esistenziale. Eppure, nonostante il suo distacco scientifico, il sapere storico non può svilupparsi da solo, senza stare a disposizione di una reale appropriazione da parte dell'esistenza. Addirittura occorre sentire la tentazione di assolutizzare la coscienza della propria storicità, che senza esistenza vivrebbe nel passato, per poterla con ciò superare.

Esprimere la coscienza della storicità dell'esistenza, così come essa s'accerta del suo presente mediante la conoscenza del passato, è *filosofia della storia*. A differenza di un trattamento a distanza, in cui anche il presente può essere indagato storicamente come se fosse passato, la filosofia della storia chiarisce con i mezzi della

¹³⁹ conoscenza storico-oggettiva la coscienza del contenuto della storicità appropriata. Attraverso la filosofia della storia, che coglie l'esistenza in tutta la sua possibile ampiezza, non nasce un'enciclopedia del sapere storico, né si realizza una compiutezza che possa valere come un possibile ideale. Poiché l'esistenza non può mai, neppure nel suo principio, scaturire da sé, e poiché neppure il mondo delle molteplici esistenze può farsi immagine nella sua molteplicità, all'esistenza non resta che estendersi nel suo contenuto e disporsi alla più ampia comunicazione possibile. Le costruzioni storico-filosofiche hanno la loro verità come espressioni di un'esistenza che in esse chiarisce il suo spazio abbracciando passato e futuro. Ma mentre per la scienza storica il passato è solo passato e non c'è alcun futuro, per la filosofia della storia *ogni* tempo è riferito all'esistenza presente. La filosofia della storia non può che essere una di volta in volta, e solo così può esser-vera; inoltre è a sua volta storica e non abbraccia tutta la storia in ogni esistenza. Anche per essa passato e futuro rimangono realtà disparate, alla ricchezza di immagini come fondamento si contrappone la ricchezza di immagini come possibilità. Ma il passato, lungi dal chiudersi in se stesso, attraverso il presente si dischiude al futuro; anche ciò che è già stato deciso può cambiare senso; il futuro resta possibilità e non si converte in necessità inevitabile. La coscienza esistenziale del presente non si esplica quindi in un contenuto fisso, ma, al di là di esso, nella problematicità autentica. La sua forma oggettiva, anche se è legata al sapere, ha il significato di un mito in cui la realtà di fatto diventa ancora una volta trasparente. Lasciar intatta la realtà di fatto nella sua fatticità, non dimenticare nessun evento rilevante, immaginare il possibile e leggere ogni fatto e ogni possibilità come cifra dell'unità dell'esistenza con la sua trascendenza è la via che, dall'approfondimento storico-filosofico del presente, conduce all'eterno presente.

3. **Quotidianità.** La quotidianità è l'estensione dell'esserci nella durata temporale, la sua articolazione, la sua origine e la sua direzione sono esistenzialmente determinate da ciò per cui l'esserci è preparazione, condizione e conseguenza. Nessuno può esistere assolutamente, perché ogni momento e ogni oggettività del suo esserci è anche manifestazione della sua esistenza.

Ciò che della mia manifestazione appartiene alla mia storicità non mi consente di realizzare immediatamente, come si fa quando si coglie dall'albero un frutto maturo, ciò che contemplativamente ammiro come giusto e ideale. Se mi so insicuro e sfiduciato nell'es- 140
serci, se so di vivere senza alcuna fedeltà e già mi muovo in esigenze etiche sovrumane presenti in me e in altri, allora mi accade di compiere un'azione che oggettivamente sembra etica, ma di cui, neppure per un istante, è possibile stabilire il senso nella oggettività della mia vita quotidiana. Uscito per così dire dalla realtà della mia storicità non del tutto desta, sono caduto nel vuoto in cui mi comporto mostruosamente e propizio solo sventure. Il diritto che esercito sulle mie azioni non dipende solo *dal mio fondamento*, ma anche dal fatto che, *conservandolo*, ne sopporto le conseguenze, in un'esistenza ad esse adeguata nella successione del tempo. Il mondo e il carattere del singolo uomo non sono solo un dato, né qualcosa che si possa svolgere regolarmente in un modo prevedibile, ma qualcosa che si realizza nella tensione presente in ogni passo che compio e che, lungi dal trovare una giustificazione nell'ambito oggettivo, si presenta come qualcosa di cui devo convincermi e devo poterne rispondere sulla base della storicità dell'es-
serci in cui sento d'esser radicato. La coscienza della storicità, che anche nell'istante è presente solo attraverso la sua continuità, non confonde l'affetto momentaneo e il momentaneo agire esteriore, che nella loro manifestazione possono essere mera parvenza, con l'esistenza che si costruisce sulla sua storicità. Quest'ultima, infatti, si manifesta anche negli affetti, ma essenzialmente, nelle decisioni che tacitamente sostengono la vita quotidiana con la loro tranquilla certezza.

La considerazione delle possibilità come ideali appartiene solo ad uno spazio spirituale. Alla sua ricchezza si contrappone la *parca* realizzazione dell'*esistenza* che, sicura di sé, conosce quella ricchezza, ma non lo è. La distinzione di possibilità e realtà, di immagine ed esistenza si realizza nella scelta del fondamento della mia storicità che ho fatto mio in tutta la sua ampiezza, assumendomelo e appropriandomene liberamente.

La quotidianità è *preparazione* ed *estensione* dell'esistenza nella sua storicità. Ha la sua misura e la sua purezza negli istanti più alti che, come istanti passati dimostrano la loro realtà attraverso questa estensione e, come istanti futuri alimentano la tensione nel-

l'esserci che si dispone al loro accoglimento quando il tempo sarà maturo e se ne presenteranno le condizioni. Attraverso questi momenti la quotidianità possiede il suo sottofondo che la rende solenne e importante, anche quando il suo contenuto particolare è povero, e il suo splendore cede il posto ad un lavoro che deve essere disciplinato.

¹⁴¹ Un elemento dell'appropriazione dell'esserci è la *rassegnazione* che accompagna la quotidianità. Come rassegnazione storica è il puro e semplice saper resistere, una tecnica a cui ricorre inevitabilmente l'esserci in alcuni momenti; se questa tecnica pretendesse d'essere qualcosa di più, si tradurrebbe immediatamente in un cammino che conduce nel vuoto. La vera rassegnazione è attiva, sorge quando nel naufragio si sperimenta l'impotenza. Nei frangenti della vita, in cui non è possibile tornare all'innocenza primitiva, alla serenità ignara della morte, a quanto, perduto, animava la mia vita, incontro dei limiti in cui manca ciò da cui tutto sembra dipendere, ma, dal tormento che ne nasce, la rassegnazione attiva costruisce qualcosa di nuovo in cui il passato non è assolutamente passato, ma perdura salvato nell'essere eterno, mentre l'impossibilità del futuro è annullata in una possibilità trascendente. Se la rigidità dell'imperturbabilità stoica assicura solo un tempo vuoto, e consente un atteggiamento veramente atemporale perché nemico del tempo, senza nulla conservare e costruire, la vera rassegnazione è storica e anima la quotidianità perché consente di afferrare attivamente il possibile in vista dell'impossibile.

4. Un paragone. Se ricorriamo a un paragone per rappresentarci la storicità dell'esserci dell'esistenza nei suoi legami col mondo in cui si trova e con gli oggetti e coi valori che pretendono di annullarla; se vogliamo capire come questa storicità non possa appoggiarsi a nessun punto fisso, perché il suo essere trascendente, nella sua manifestazione, si chiarisce solo in un movimento incessante, allora ricorriamo a questa immagine:

Camminando in una valle scorgo in lontananza, tra le pareti rocciose, una pianura. Sul sentiero soleggiato, che conduce in quella lontananza, un cavaliere cerca un campo libero. Avvolto in una nube di polvere dai riflessi colorati non è facile scorderlo e vederlo chiaramente. È come se tutti i colori e tutte le forme si riferissero magicamente a questo cavaliere formando un vortice in cui tutto

il paesaggio si anima. Sembra che tutto converga su di lui per poi potersi dissolvere in un'unica immensità; nella chiarezza della loro forma, le cose sono presenti non unicamente per sé, ma, in parte, per quel movimento che, al limite, sembra addirittura richiesto dalle cose, perché per esso esse sembrano esserci. C'è una tensione tra la loro fissa determinatezza e il dissolvente impulso del movimento che tutto sembra fondere e ristabilire di nuovo. Solo la perfezione del vortice, che annulla ogni fissa determinazione fino a dissolvere tutto, o la perfezione della forma, che nella sua rigidità e nella sua ¹⁴² morta e trasparente cristallizzazione trasforma ogni movimento in un'infinita stabilità, potrebbe annullare questa tensione.

Deviazioni.

1. La quiete nella stabilità. La storicità, come unità dell'esserci e del se-stesso, può deviare in due direzioni. Se cerco *l'esserci senza il se-stesso* mi perdo nella casualità, nell'arbitrarietà, nella molteplicità e, con lo smarrimento della coscienza autonoma dell'essere, mi dissolvo totalmente. Se cerco invece *il se-stesso senza l'esserci* non posso far altro che negare e risolvermi in quest'atto di negazione.

Sia il se-stesso nel suo smarrirsi, sia la cieca volontà d'esserci dispongono di solidi *motivi per assolutizzare delle stabilità* che sembrano possedere essere e contenuto. Nella storicità della tensione di un movimento, in cui tutto dipende ancora dalla propria decisione che scaturisce dal fondo oscuro del se-stesso, viviamo con angoscia questa tensione, vorremmo liberarci dalla storicità, e se ci appoggiamo all'esserci, desideriamo, invece dell'eterna esistenza, una durata temporale e una verità stabile; mentre se sentiamo vuoto il nostro se-stesso, desideriamo ritrovarlo nell'essere dell'altro; qualcosa di stabile deve darci una garanzia per il tempo e per l'eternità.

Stabile è la verità *esattamente conosciuta* e garantita dall'*autorità*.

Seguendo l'indicazione *positivista* vado alla ricerca della quiete nel *sapere*. L'esattezza è l'assoluto da cui dipende ogni decisione. È qualcosa da realizzare con esattezza indipendentemente dalla situazione e dal momento, è il criterio che regola tutto il mio esserci il quale, se si uniforma, finisce con l'essere uguale a ogni altro; è superfluo attuare la verità trovata, perché per questo non è necessaria alcuna nuova esperienza. Dagli infiniti condizionamenti della

143 situazione io sono negativamente liberato in un mondo universale, astratto ed esatto. Nella storicità dell'esserci ad aprirmi il cammino è il pensiero esatto. Autentica è la realtà generale regolata da leggi causali, mentre la storicità particolare è da considerarsi un incrocio di catene causali o un caso occasionale di tipi e forme dell'essere. La mia coscienza storica è quindi un'illusione. Per me sono solo uno spettacolo, non un'origine autonoma. Non c'è alcuna storicità profonda, né alcuna esistenza, ma solo l'essere oggettivo. Io sono me stesso nell'esattezza del pensiero che si inserisce in una libertà vuota che non oppone resistenza, e che quando interviene nella realtà, incontra solo materia resistente da organizzare con forza e violenza. Invece, per l'autentico se-stesso radicato nel suo esserci la realtà è animata dalla libertà, appartiene, cioè, alla storicità, e lo sguardo del se-stesso si rivolge essenzialmente all'esistenza, non per trattarla come si tratta un materiale, ma per cercarne la comunicazione.

Nella filosofia dell'*idealismo* si raggiunge la quiete nella conoscenza dell'idea, per cui si esige « che a dominare sia la cosa in sé, e che a realizzarsi sia l'universale in cui io sono identico con tutti gli altri individui » (Hegel). Il se-stesso raggiunge la sua soddisfazione nella cosa, che qui è l'idea come universale, ossia qualcosa di più della pura e semplice esattezza. Ma nella manifestazione storica, la cosa, nella sua intelligibilità e nel suo contenuto ideale, si converte in strumento dell'esistenza possibile che non si risolve nell'idea che incontra.

La verità come *autorità* nasce quando si procede all'assolutizzazione della storia e alla sua fissazione oggettiva a cui io sono incondizionatamente legato. Invece di esistere dalla mia storicità, perdo l'esistenza possibile nelle oggettivazioni storiche. Razionalizzando la storicità esistenziale e facendola passare per storia conosciuta, ogni contenuto, perdendo la sua origine e la sua vita, può essere autoritariamente imposto. Invece di stare nella storicità del suo fondamento e di vivere in esso dalla propria origine, la coscienza, incapace di porre un nuovo fondamento, ma capace di appropriarsene, e, in esso, di trasformarsi, solidifica il mio passato. Quindi, la patina del passato ricopre le oggettività con il potere di cui al presente dispone, per rivestirle della sua autorità. L'esistenza, invece di prender coscienza di sé nella manifestazione della sua autorità, si annienta nel suo passato.

Nella fissazione del *sapere* e dell'*autorità* si dissolve ogni prossimità alla storicità dell'esserci nella sua manifestazione, per annullare ogni interiore aggancio alla realtà, così estenuante e inquietante, e per ridurre l'esserci ad una mera ripetizione. Il tempo resta allora una semplice estensione qualitativamente indifferente, l'inevitabile durata tecnica della realizzazione diventa uno spazio di tempo da percorrere fino alla fine, un progresso di ciò che, in linea di principio, è già noto in tutti i sensi.

Se cerco la stabilità nel *sapere* che riguarda le necessità universali posso disperarmi di fronte alla sua completa mancanza di contenuto. Se la cerco nell'*autorità* della storia posso disperarmi per la mancanza di libertà. Ma come esistenza possibile dispongo di una scelta originaria che mi riguarda: posso esprimermi nella mia storicità e gettare uno sguardo nella sua profondità, in cui non è dato di scorgere una coscienza che disponga di un sapere universale, così come posso rinunciare a entrambe le stabilità, senza per questo annullarle nel loro valore particolare e relativo; ogni esserci empirico, infatti, è legato ai suoi *ordinamenti*. Si tratta quindi di non perdere la *stabilità interiore* che si manifesta nella voce della coscienza assoluta che, a sua volta, appartiene alla storicità. 144

Se desidero sfuggire alla tensione del processo storico per raggiungere una pace definitiva, è necessario decidere che cosa c'è e attenersi. Ma l'esistenza si costruisce su decisioni che, pur essendo un fondamento irrinunciabile, non sono qualcosa su cui sia possibile riposare per tutta la durata del tempo.

La tendenza al *possesso della verità* potrebbe alla fine impadronirsi di quei pensieri che dovrebbero chiarire la storicità e *impiegarli come se fossero un sapere*. Si avrebbero allora come conseguenze l'autodivinizzazione e la falsa giustificazione.

2. Autodivinizzazione. Sembra che la coscienza della storicità implichi, come sua conseguenza, che l'uomo consideri se stesso come la cosa più alta e si divinizzi. Se, con la filosofia di tutti i tempi, ci chiediamo qual è la cosa più alta, possiamo constatare che non lo è né l'estasi mistica, né l'unione con la divinità, né la vita delle idee, né l'esperienza vissuta di un altro, né il pensiero che conosce esattezze e universalità, ma la realizzazione dell'esistenza che, attraverso la comunicazione, si esprime come storicità.

Poiché ognuno è certo di sé solo nella coscienza del proprio esserci, ognuno diventa per se stesso la cosa più alta.

Ma l'esistenza è la *realtà più alta* solo *in relazione* a quanto nel mondo mi si presenta come oggettività, come oggetto, come natura, come universale validità, o a ciò che io sono come esserci empirico. Solo all'esistenza, infatti, e non alla coscienza in generale, appare come realtà più alta la trascendenza, senza cui l'esistenza non può accertare se-stessa. Se in ogni tempo l'uomo non ha considerato se-stesso come la cosa più alta, ma si è inchinato a qualcosa di superiore, ciò che psicologicamente e sociologicamente traspare da questo comportamento è una vita che si crea da sé immagini e illusioni. Appartiene all'essenza dell'esistenza l'andar-oltre-se-stessa. Ma se si oggettiva questa trascendenza in enunciati e forme, la si traduce, trasmettendola in questo modo, in qualcosa di meno generale di ciò che si può dire in una chiarificazione dell'esistenza. Mentre la chiarificazione dell'esistenza, per acuta che possa essere, non va oltre all'esposizione formale di quanto v'è di comune tra le esistenze, la trascendenza, come unità in nessun modo comparabile e assolutamente storica, è tale che ogni suo aspetto non solo è inadeguato ed equivoco, ma addirittura positivamente ingannevole. Qui, la storicità, acquista, ancora una volta, nuova importanza. L'esistenza, più è autentica, più è silenzio.

L'uomo non può *divinizzarsi*, soprattutto se si considera così seriamente da rendersi conto che nulla di quanto gli si presenta nel mondo è più importante di lui. In sé, tuttavia, non è già l'individualità del suo esserci, ma la possibilità dell'essere che, penetrando soggettività e oggettività, può dirsi io autentico e cosa autentica, o entrambi insieme. Dove questa serietà, relativizzando ogni universale oggettività e ogni autorità, sembra condurre all'eccitante immagine dell'autodivinizzazione, ebbene, proprio lì e solo lì l'uomo si rende conto con maggior chiarezza della sua dipendenza dalla propria trascendenza. L'autodivinizzazione, raggiungendo la quiete in qualcosa di fisso e di stabile, è la deviazione opposta a quella che scaturisce dalla storicità dell'esistenza.

Ma l'uomo, come non può divinizzarsi, così non può esser liberamente se stesso quando divinizza qualsiasi manifestazione nell'esserci. Il discorso che considera le oggettività come forze è falso se riferito all'uomo come esistenza possibile. Il cammino verso la vera trascendenza passa attraverso l'uomo nella singolarità della sua

persona. Chi, abbandonandosi alle oggettività, vi ci si sottomette divinizzandole, smarrisce la sua esistenza possibile e, con essa, la possibilità dell'originaria manifestazione della sua trascendenza. In cambio guadagna solo un punto fisso, una struttura dell'esserci e costruzioni di pseudotrascendenze.

3. False giustificazioni. La coscienza della storicità può essere fraintesa in due sensi.

Se invece di considerare la manifestazione della *mia* storicità come l'ambito in cui posso accertarmi dell'assoluto, la considero, nella sua determinazione oggettiva, come *valida per tutti*, allora la storicità diventa, nella sua manifestazione, un possesso che mi fa credere d'esser migliore degli altri nella loro rispettiva storicità, d'avere dei diritti su di loro e di potermi servire di essa per giustificarmi e per impiegarla come un mezzo di lotta nelle argomentazioni. Nel presunto possesso della mia storicità non mi limito a formulare false pretese sugli altri, adducendo ragioni che essi non potranno mai riconoscere, ma finisco col fraintendere radicalmente anche me stesso, perché, entrando nel finito, provenendo dall'incondizionato, conferisco validità assoluta a ciò che possiede una verità solo come manifestazione dell'esistenza nel processo della propria autorealizzazione. 146

Una seconda oggettivazione conferisce ad ogni storicità il suo *posto determinato*, situando la mia in un luogo e quella di un altro in un altro. Si pensa ad un *organismo* di compiti umani nel loro sviluppo storico. Da questa immagine complessiva, che si riferisce ad un mondo nella sua totalità, a determinarmi è la mia professione che si inserisce in un ordine gerarchico che prevede diversi livelli, fino all'ultimo, dopo il quale ci sono solo gli emarginati e i rifiutati a cui non si riconosce alcuna collocazione nella totalità. Rispetto alla prima fissazione che nasce dalla generalizzazione del proprio essere, qui ci si limita a pensare, in un modo più complicato, a qualcosa d'universale, invece che alla storicità dell'esistenza. La vita del se-stesso non appartiene più alla storicità, ma a quest'ordine universale, il suo destino è identificabile e non impenetrabile e raggiungibile solo approfondendone la storicità.

Le due oggettivazioni, anche se all'inizio sembrano contraddirsi, alla fine coincidono nella *giustificazione* della *particolarità* del proprio esserci colto nel suo valore e nelle sue pretese. L'esi-

stenza possibile si smarrisce in una mera oggettività, che è tanto più ingannevole quanto più, nell'esprimere la propria storicità, si affida ad un equivoco mimetismo di pensieri, che, appellandosi originariamente al singolo, potrebbero chiarirne l'esistenza nella rispettiva storicità.

A queste due oggettivazioni si oppone l'*autentica coscienza della storicità*, la cui caratteristica fondamentale non è solo quella di *riconoscere* l'altro con cui entra in comunicazione, ma quella di *interessarsi* all'altro come se la sorte dell'altro fosse la sua. Ora, proprio la non generalizzazione del contenuto della mia storicità è la condizione perché io possa entrare in comunicazione con l'altro, mentre assumere se-stesso come unico criterio significa smarrire la coscienza della propria storicità e spezzare la comunicazione. Ogni esistenza può realizzare la sua storicità solo partendo dal *proprio* fondamento che si esprime nell'amore per questi uomini che da
 147 nessun altro possono essere amati allo stesso modo, e in questa trascendenza che in altro modo non si rivela. Nel caso poi non entrassi in comunicazione, il mio riconoscimento e il riconoscimento degli altri verso di me si esprime ad un livello in cui, da entrambe le parti si ammette reciprocamente la possibilità di entrare in comunicazione.

La coscienza della storicità, invece di dedurre ed esser costretta ad accettare il proprio destino come se fosse oggettivamente valido, può parlare dell'incondizionatezza dell'azione che in esso si svolge, assumendo il « destino » come un'espressione metaforica per esprimere la necessità di una realizzazione originaria della trascendenza che in esso si sperimenta. Il mio modo determinato d'essere lo sento come destino solo quando lo accetto. Se in base ad esso domando qualcosa nel momento della decisione, allora mi chiedo: puoi voler questo per l'eternità? Nel compiere questa azione, ti ami in tutta libertà? Puoi pretendere che ciò che fai si realizzi nel mondo? Puoi volere un mondo in cui quanto tu chiedi sia possibile e reale? Vuoi quindi entrare nell'eternità? Queste domande, pur dicendo in fondo la stessa cosa, si rivolgono alla mia origine, e solo secondariamente riconoscono un ordine oggettivo.

4. *Storicità gratuita*. Le formule della chiarificazione della storicità esistenziale, se sono impiegate come forme di conoscenza del vero essere, possono condurre a gravissimi travisamenti. Sciolto

da tutto ciò che è obbligante, compongo mentalmente situazioni ed esperienze che si fondano reciprocamente, calcolo i miei sentimenti, soppeso con intelligenza il momento opportuno tenendo conto delle conseguenze degli eventi, valuto la rilevanza dei contrasti e il fascino dello sfruttamento degli eventi casuali. Faccio così della mia vita qualcosa che solo apparentemente appartiene alla storicità, perché in realtà la creo e la godo come se fosse un'opera d'arte, senza alcun fondamento, ma anche senza alcun rischio. A regolare la mia azione sono valutazioni estetizzanti. Apparentemente libero nella mia esistenza autonoma, in realtà sono disciplinato solo dal mio arbitrio.

Nella disperazione che scaturisce da questa condotta che non ha alle spalle alcun solido fondamento, può nascere una tendenza alla disperazione radicale; si pensa che col tempo tutto debba andare in rovina per ricominciare da capo. C'è qui un'assoluta mancanza di storicità dovuta al fatto che quel generico arrangiarsi nella vita, anche se in apparenza sembra appartenere alla propria storicità, non affonda le proprie radici in qualcosa di solido. Per giungere ad esser me stesso non posso eludere la pressione che su di me esercita la consapevolezza del mio destino e l'effetto che mi procurano le mie azioni e le rispettive conseguenze; non mi comporto con sincerità quando lascio morire del tutto ciò che fu e ciò che faccio come se proprio nulla mi interessasse. L'uomo, quando dalla pienezza della propria storicità precipita nel vuoto, può demolire con violenza ogni forma di storicità, può dimenticare d'esser radicato in un fondamento profondissimo che si lascia cogliere solo nell'ambito della propria storicità, ma non può creare alcun nuovo mondo. 148

Solo nella coscienza della storicità della mia esistenza non sono né schiavo del mio passato, né smarrito nel vuoto delle conoscenze esatte e delle totalità utopiche, né nientificato dalle conseguenze che derivano da una vita condotta estetizzando.

L'ESSER-SE-STESSO COME LIBERTÀ

CAPITOLO QUINTO

VOLONTÀ

¹⁴⁹ La libertà ha nella volontà il proprio esserci. La volontà è solo un'attività propulsiva e progressiva, perché, nella sua libertà, *vuole* ad un tempo *se stessa*.

Possiamo dire che, *ad un tempo*, io *voglio* e *non voglio*. Nella volontà, quindi, la libertà si spezza in una dualità problematica; agisco contro di me e non so chi propriamente io sia, se colui che agiva così perché così sembrava volersi, o se così non si voleva quando, ad un certo momento, tacque.

Forse si può anche dire: io *posso non volere*. In questo caso non sono presente a me stesso, ma resto impigliato nella possibilità di una riflessione che non ha fine, senza mai giungere a quella decisione in cui mi realizzo quando voglio la mia volontà.

¹⁵⁰ La volontà ha il suo fondamento nella libertà che la porta in quello stato di sospensione in cui la volontà liberamente decide. La volontà che vuole se stessa non è la volontà che vuole qualcosa. La volontà che vuole *qualcosa* la si può descrivere come si descrive un fenomeno psicologico. La volontà che vuole se stessa è la coscienza dell'essere che, emergendo dal fondamento della libertà, si esprime come volontà *di* qualcosa.

Psicologia della volontà e suoi limiti.

1. Fenomenologia della volontà. Se vogliamo concepire la volontà da un punto di vista empirico dobbiamo considerarla come il grado più alto di un sistema di estrinsecazioni reattive. Ma da questo punto di vista la volontà è concepita nella sua alterità rispetto a me. I *movimenti riflessi*, seguendo determinate modalità meccaniche, si producono involontariamente e inconsciamente come risposte a determinati stimoli. Il meccanismo, per quanto sia complicato dalle inibizioni e dalle direzioni dei riflessi nel loro coordinarsi in totalità, non cessa per questo d'essere un meccanismo. Le *azioni istintive e impulsive*, anche se sono già accompagnate da una certa consapevolezza dello sforzo, sono un impulso che, nel tendere alla realizzazione e alla pienezza, incontra una resistenza che, opponendosi come un ostacolo, impedisce una sua immediata realizzazione, e quindi un suo rapido dissolvimento; questa tensione istintiva è ancora cieca e non conosce la sua finalità. Solo la *volontà* ha un'autentica coscienza e conoscenza degli scopi. Essa non è né il mero sentimento della reattività o dell'impulso istintivo, né l'indifferente considerazione pratica di un contenuto oggettivo, ma piuttosto l'unità di entrambi, la chiara consapevolezza dello scopo verso cui mi dirigo nella tensione del mio movimento.

L'esserci della volontà presuppone i movimenti riflessi dell'organismo e la mobilità della tensione impulsiva. In sé la volontà esiste solo col *pensiero che opera distinzioni*. L'impedimento esterno della tensione la fa retrocedere, dalle finalità che s'era proposta, ai mezzi. Finalità e mezzi diventano oggetto di meditazione in cui si riflette se i mezzi sono adeguati agli scopi e se gli scopi sono veri, ossia reali e tali da poter essere conseguiti con questi mezzi. Quando si passa dal pensiero che non va oltre la mera registrazione al pensiero attivante, la volontà si realizza nell'autoaccertamento, e in essa si determina un movimento che può appropriarsi di tutti i fini esaminati, perché non è vincolato ad alcun punto di vista fisso. Non c'è scelta senza la coscienza di questa razionalità in movimento.

Se si chiedono i *motivi della scelta* si risponde che la scelta è una lotta tra motivazioni opposte dove vince la più forte. Una simile descrizione è falsa. Se dovessi soffrire una lotta del genere, la mia azione sarebbe cieca, e un'azione cieca è sempre reattiva o

istintiva. Anche se a chi osserva può sembrare una scelta, essa non lo è per la volontà. La scelta infatti non è la sopraffazione di una forza, perché nulla mi impedisce di decidermi anche per la motivazione psicologicamente più debole per affettività e impulso, la scelta è una decisione che avviene riflettendo su un'alternativa che mi si presenta quando mi oriento in una situazione, tenendo conto di tutte le forze che agiscono in me. Anche se non è escluso un processo di lotta tra forze motivazionali che, senza una vera scelta, si conclude nel predominio di una, si può parlare di volontà solo dove c'è la chiarezza dell'«*io scelgo*». Quando ancora è sospesa la realizzazione dell'aspirazione, il momento decisivo è quello in cui si esaminano le possibili direzioni e in cui l'uomo non è mosso solo dalle motivazioni, ma le fronteggia dicendo: «*io voglio così*».

Siccome appartiene all'essenza della volontà, questa ricerca, per nota che possa essere nella realtà della sua realizzazione, si sottrae assolutamente ad ogni descrizione fenomenologica e ad ogni conoscenza psicologica. La volontà esiste solo *in relazione a se stessa*. È una consapevolezza della mia identità in cui non mi colgo contemplandomi, ma rapportandomi attivamente a me stesso. È un io che non sussiste da sé, ma solo in questa autocreazione. L'espressione di Kierkegaard: «quanto maggiore è la volontà tanto maggiore è l'identità» coglie questa origine. Non c'è alcuna motivazione sufficiente a spiegare questa volontà che agisce nella scelta originaria, che, lungi dall'essere una scelta tra cose, manifesta il se-stesso nell'esserci.

2. Effetto della volontà. La vita istintiva non distingue ancora l'illusione dalla realtà. In entrambe essa trova soddisfazione. L'uomo ha sempre una tendenza originaria a lasciarsi accontentare dalle illusioni. Solo per la volontà come coscienza pensante è importante la *distinzione* tra sogno e realtà. Tra l'impulso e la sua soddisfazione si inserisce la volontà che conduce alla realizzazione nei termini desiderati. La chiusura immediata e la perdita dell'esserci diventano indifferenti. Pensando e progettando a lungo termine, la volontà interviene nell'esserci, fino allora abbandonato a se stesso, ed entra nella *storia*. Oltrepassa la sfera del proprio esserci non solo di fatto, ma di proposito. Il suo effetto specifico, in cui si raccoglie il *senso* della sua azione proporzionata alle sue possibilità, si protrae illimitatamente nel tempo. La volontà, che non risponde

più solo della crisi della natura, ma interviene attivamente spezzando il mero divenire dell'esserci della vita, diventa *destino*. Non vuol raggiungere solo la sua momentanea soddisfazione, ma il fondamento della realtà che si offre.

Riferita con decisione alla realtà, questa volontà si distanzia dal desiderio, dalla rappresentazione e dal sogno. Conosce così un'altra *forza originariamente diversa* dalla tensione che è mera aspirazione. Nell'aspirazione mi sforzo psicologicamente e consumo forze vitali, nell'univocità della sua tensione questo sforzo è più debole dell'energia della volontà che segue le riflessi *direttive dell'interiorità* riferite all'equivocità delle situazioni reali. Questa energia della volontà non si realizza nella momentanea efficacia di un'azione di breve durata, ma nella chiarezza disciplinata e aperta e nella direzione di una forza fisica non appariscente. La sua durata è continuità di senso, gli scopi che si propone non rispondono a criteri d'opportunità, ma valgono per tutta una vita, la ricerca dei fini ultimi va oltre ogni sapere.

3. Punti d'aggancio della volontà. L'attività lineare della tensione produce effetti *immediati* nei miei movimenti corporei e nello sviluppo momentaneo della mia vita psichica. Gli effetti *mediati* nascono nella mia situazione proiettata verso quel mondo, che è tanto casualmente prodotto dalla mia cieca attività, quanto pianificato dalla volontà. Abbiamo in comune con gli animali le conseguenze visibili delle nostre manifestazioni fisiche, come, ad esempio, il movimento delle braccia; con queste manifestazioni possiamo esprimere sensi, azioni tecnicamente pianificate, rapporti comprensibili con altri uomini, quindi le prospettive e gli effetti umani che, nei millenni, lasciano tracce nell'esserci. Ci chiediamo che cosa può fare e che cosa non può fare la volontà, e dove può applicare il suo talento.

Tutti gli effetti della volontà dipendono da meccanismi inconsci che, presenti nell'esserci psico-fisico e nel mondo dei dati e delle connessioni, sono ignoti alla volontà impegnata nell'azione.

La prima traduzione immediata della volontà in un movimento corporeo e nelle forme di sviluppo della vita psichica è un fatto che, per quanto spontaneo possa apparirci nella sua *istantaneità*, non cessa di sorprendere la riflessione. È questo l'unico luogo al mondo dove il « magico » è reale, ossia, dove qualcosa di spirituale si tra-

duce immediatamente in realtà fisica e psichica, determinando, in questo modo, una modificazione del suo esserci proprio. Per quanto si conoscano nella loro causalità le connessioni meccanicistiche e psicologiche, questa trasposizione rimane un fatto originario che non ha confronti.

Questo fatto originario è stato esaminato partendo dai casi in cui la *trasposizione* non si realizzava come si sperava. La mancanza di corrispondenza tra membra e pensieri non consente all'uomo d'essere come vuole. Egli allora chiede al medico che cosa deve fare e dove deve agganciare la sua volontà. La stessa cosa la chiede chi, non potendo far qualcosa, desidera imparare ed esercitarsi. Oppure si parte da esperimenti che pongono compiti complicati e, nel fallimento dei risultati, si esamina il naufragio dei fini proposti alla volontà. Ciò che qui si indaga è difficilmente comunicabile in maniera dettagliata e circostanziata. Cose di questo genere, infatti, appartengono alla psicologia empirica.

Con queste osservazioni s'è perlomeno chiarito che, a differenza dell'intelligenza che pensa meccanicamente, la volontà non allinea gli atti volontari tra loro, per poi comporli e connetterli, questo avviene solo in parte, quando si tratta di muovere i primi passi per apprendere qualcosa, come, ad esempio, scrivere a macchina o imparare a memoria. La volontà, invece, come del resto ogni rappresentazione e ogni giudizio, si dirige immediatamente a *totalità* connesse che, nella loro compiutezza, si realizzano in un atto unico e irripetibile della volontà (come un complesso di movimenti o come l'improvvisa irruzione della totalità connessa di un ricordo). Agli effetti del risultato è importante sapere dove innanzitutto e immediatamente si dirige di volta in volta la volontà, e dove non si dirige. Di solito non ce ne rendiamo conto perché lo facciamo istintivamente bene, mentre, dove l'«abilità» vien meno, è perché non abbiamo debitamente applicato la volontà là dove si verifica la trasposizione. Ciò che importa è sapere dove si deve applicare l'energia della volontà, e dove invece bisogna lasciare che le cose vadano come vanno. C'è così un'abilità nei movimenti, nel parlare, nel fluire dell'immaginazione, nella riproduzione memorativa; ma come ciò avvenga nel dettaglio è quasi completamente sconosciuto. Si possono senz'altro descrivere le «attitudini», ma non ci sono delle vere e proprie regole concrete, e se anche si tenta di correggere le perturbazioni con la volontà, si tratta sempre di un'artificiosa uti-

lizzazione di contingenze, e non di un aggancio psicologicamente felice e calcolabile.

Oltre all'effetto momentaneo, la volontà, attraverso l'abitudine, la pratica e l'approfondimento, può assumere *nel corso del tempo* nuove forme nel proprio esserci psico-fisico. Ciò che al momento sembra impossibile raggiungere, può essere facilmente ottenuto nel corso del tempo. Il sentimento e il modo di vivere, che al momento ci sembrano estranei e da evitare, alla fine possono diventare forme del nostro essere. È incalcolabile quanto la volontà può raggiungere nel tempo e quanto può tollerare pazientemente. Se le nostre considerazioni non vanno oltre ciò che si può raggiungere al momento, le possibilità della nostra volontà vengono ridotte. Con la regolarità di piccole azioni si possono ottenere cose straordinarie. Non solo si acquista destrezza e abilità, ma si può trasformare tutta la nostra personalità rispetto a come ce la ritroviamo in un certo momento. Le azioni della vita quotidiana sono tutte importanti, perché, volute o no, hanno un effetto formativo. Sono quindi da ascrivere alla volontà, come sue conseguenze, non solo le azioni che, al momento, sono empiricamente condizionate dalle naturali disposizioni caratteriologiche e dai meccanismi inconsci, ma anche l'attitudine *acquisita* nell'azione. L'uomo è responsabile anche delle conseguenze che derivano da ciò che tratta come insignificante e indifferente. Quando, a un certo punto, declinando ogni responsabilità, dice « non posso », questa impotenza deriva solitamente da un volere o da un non volere precedente. È un'autoillusione ingannevole ritenersi responsabili dei propri atti volontari solo nelle grandi azioni che saltano agli occhi e poi, dopo averne goduto i vantaggi che ne derivano, permettersi altrove un atteggiamento noncurante e arbitrario. Simili azioni isolate, infatti, non tardano a tradursi in esagerazioni patetiche in cui non si può riporre la minima fiducia e in cui non si può rintracciare alcun senso. In definitiva, come l'uomo è nelle piccole cose, così lo è nelle grandi.

Sia l'effetto momentaneo della volontà nell'esserci psico-fisico sia quello che si protrae nelle formazioni e nelle trasformazioni a cui la volontà mette capo sono i presupposti per gli *effetti mediati della volontà* nel mondo. Ciò che dal punto di vista psico-fisico è un semplice movimento diretto a una finalità oggettiva, quando è relazionato a uomini e cose diventa un'*azione* nel mondo. Con l'azione, finalità e motivazioni possono avere effetti lontani. Riferita all'es- 155

serci nel mondo, l'esistenza psicofisica è come una tastiera su cui o si schiaccia alla cieca e in modo maldestro e grossolano, o la volontà esegue la sua opera accordata e armoniosa. Nel mondo, quest'opera diventa una totalità il cui fondamento non è più nella tastiera del soggetto. Nel suo senso, che si chiarisce negli effetti consaputi o oggettivi, le azioni intenzionali devono subordinarsi o inserirsi nei grandi meccanismi sociali, nei dispositivi e nelle organizzazioni per il dominio tecnico della natura, di cui l'immediata trasposizione psico-fisica della volontà ne è solo il presupposto.

Quando si chiede il punto d'aggancio della volontà, manca sempre la risposta là dove la trasposizione di ciò che si vuole non si esaurisce nell'utilizzazione del sapere tecnico di un apparato meccanico.

4. Volontà ed evento involontario. Tra gli eventi psichici che si realizzano senza particolari contrasti c'è un'unità tra la chiarezza della volontà e l'oscurità delle forze involontarie. Se la volontà non è ancora abbastanza libera per venirsi a trovare tra alternative ed equivocità, allora non si trasforma nell'originario esser-se-stesso e, quindi, questa unità permane nella sua assoluta ap problematicità. Solo se si produce una scissione tra la volontà e le forze involontarie, allora è possibile ricomporre quest'unità in una volontà esistenzialmente originaria. Le due componenti, nella manifestazione empirica, si separano, si combattono, si verificano reciprocamente, si pongono in relazione, si compenetrano.

La lotta può tradursi in una *scissione permanente* che alla fine rimane *improduttiva*. La mia natura psicologica non segue più la volontà, ma vi si oppone seguendo dei processi involontari. Io non posso fare ciò che voglio: non riesco a mantenere l'attenzione nella lettura, a guidare i movimenti naturali; mi capita di dover subire ciò che non avevo cercato: sentimenti, rappresentazioni, impulsi interiori all'apparenza estranei. Cerco di dominarmi, ma finisco per peggiorare la situazione; mi arrendo e cado in uno stato di dipendenza che alla fine, annullando la mia volontà, sottomette il mio esserci ad impulsi ciechi che si possono psicopatologicamente indagare come fenomeni di coercizione. Ci si reca allora dal medico con la speranza ingenua di ricevere delle prescrizioni per questo male che colpisce il proprio animo. Se, superando questa ingenuità, ci si dispone, nella scissione, a operare con la propria volontà, allora ci si chiede dove si deve agganciare la volontà. Se con la

« concentrazione » volontaria non si fa che peggiorare la situazione, 156
 occorre evidentemente muoversi in altre direzioni. A questo proposito non c'è alcuna conoscenza reale che possa indirizzare i consigli medici. Si sa solo che la volontà deve sottrarsi ai legami fino allora mantenuti, che può sostituirli quando, imprevedibilmente, incontra improvvise e felici occasioni, che l'esercizio e la consuetudine devono collaborare secondo modalità che sono da studiare caso per caso quando si riesce a trasformare la scissione in una fusione di volontà ed eventi involontari. Ma alla fine ci si rende conto che questa volontà immediata e unidirezionale ha in genere scarse possibilità se non si raggiunge una più profonda chiarificazione del fondo psichico in cui la volontà, sulla via della propria chiarificazione, ottiene, dal proprio contenuto originario, chiarezza e forza. La via da percorrere conduce, quindi, dallo psicofisico allo psicologico. Le complicazioni sono oggetto della psicopatologia che le indaga con un metodo fenomenologico, causale e comprensivo, ma il suo oggetto non può esser considerato chiuso in se-stesso perché, nello stesso tempo, è anche manifestazione di una rottura nell'esistenza. Per questo genere di complicazioni, come non è sufficiente un'indagine solo causale e una comprensione solo psicologica, così non è sufficiente una cura solo medica. Solo il filosofo, che è presente nell'uomo che giunge a se stesso nella comunicazione esistenziale, può aiutarsi per quel tanto che un aiuto è possibile.

Invece di scindersi in modo improduttivo, la volontà e gli eventi involontari possono fondarsi fecondamente e promuovere, senza scissione, quella *totalità che in essi si produce*, se invece *si combattono*, allora *si limitano*, e solo in seguito *si ricompongono*.

Dal lato dell'evento involontario c'è sviluppo, processo, pienezza e forza; dal lato della volontà c'è azione, finalità e costruzione. Se considerassimo reale questa contrapposizione, che in realtà è solo un'astrazione relativamente valida, la volontà non sarebbe creativa, ma dipenderebbe dal materiale dato che essa dovrebbe limitarsi a ordinare e a formare; la sua realizzazione dipenderebbe solo dal materiale a cui si applica e che le deve esser fornito, come lo si fornisce ad una macchina per evitare che funzioni a vuoto. Così *Klages* ha considerato la volontà, e dopo averla mentalmente costruita, così l'ha descritta. La volontà stabilisce e determina, e in questa sua azione coincide con l'intelletto. Di fronte alla vita, nei suoi ritmi irripetibili, costruisce strutture regolari e imitabili. Impedendo de- 157

terminate cose, stabilisce misure e uniformità. Riduce drasticamente la profusione delle aspirazioni e l'ambito d'azione, fornisce delle leggi e le utilizza. Quella che Klages abbozza è un'immagine desolante dell'azione della volontà.

Se da questo punto di vista ci si chiede che cosa può fare la volontà, la risposta è: nulla. Partendo da queste premesse, infatti, l'uomo non può tentare di trascendere se stesso, ma può solo indirizzare le sue forze psichiche in canali già predisposti. Il suo essere si risolverebbe in queste forze, e nella volontà l'uomo non sarebbe se stesso. Se questa volontà potesse creare materialmente qualcosa dovrebbe generare una pseudo-realtà. La sostanza del mio essere rimarrebbe un dato immutabile, la volontà potrebbe limitarla, ma non operare un'autentica scelta, al massimo potrebbe far qualcosa d'artificioso, ma nulla di sostanziale; a causa di questa artificiosità, ogni autoeducazione sarebbe inautentica, e la stessa volontà sarebbe già minata dalla falsità.

L'unica cosa esatta che emerge da questa impostazione è che la volontà, quando è ridotta a pura forma, dà l'impressione di non esistere proprio. Si tratta infatti di una volontà separata dalla sua origine, in cui non si realizza un io esistente, ma una coscienza in generale che sceglie arbitrariamente nell'ambito indefinito del possibile.

Se la volontà potesse delimitare, dar forma e svuotare ogni contenuto, allora, pur trattenendosi a questo livello formale, la volontà potrebbe già fare qualcosa di *più*, potrebbe non solo impedire e reprimere, ma anche promuovere e suscitare quanto nella psiche è possibile.

Concludendo, la separazione della volontà dall'evento involontario esiste *solo* per una considerazione psicologica oggettivante che oppone due potenze. La volontà di cui ne affermiamo la libertà, non può esser vista nella sua immediatezza e sottoposta a considerazioni oggettive, perché si chiarisce solo lanciando appelli. La considerazione oggettiva conduce già ai limiti. Se la volontà autonoma lavorasse nel vuoto, donde trarrebbe la sua forza? Se la forza fosse sua, allora la volontà sarebbe in se stessa una potenza essenziale; se invece questa forza appartenesse a qualcos'altro capace di sottomettere a sé la volontà, allora la volontà sarebbe mero strumento.

Ma è anche possibile chiarire la volontà e intenderla con una dimensione onnicomprensiva, come la vera *potenza* dell'uomo nella

sua esistenza, infinita e oscura per quel tanto che non è arbitraria, finita e determinata nella chiarezza occasionale dell'arbitrio. La volontà si manifesterebbe sempre e solo nella ricerca di finalità, ¹⁵⁸ dove comprende se stessa nella puntualità del momento e della situazione. Questa meccanizzazione è la forma svuotata della sua autentica natura, che non esclude la meccanizzazione, ma che, nell'ammetterla, la subordina ad una disciplina da essa predisposta. La volontà, nella pienezza del contenuto che inevitabilmente porta con sé, è l'autentico se-stesso che si differenzia dal passivo processo di sviluppo che caratterizza l'essere naturale della vita.

5. Le forme della volontà. Quando la volontà, nella chiara coscienza di una finalità, vuole qualcosa, l'intelletto pone davanti agli occhi di chi agisce questa finalità e i mezzi per raggiungerla.

Con l'aiuto dell'intelletto la volontà conosce i suoi limiti, sa che ciò che essa conosce come fine ultimo non è ultimo in assoluto, se non altro per il fatto che la ricerca della volontà non oltrepassa l'onnicomprensività che la include. La volontà conosce solo quelle determinazioni oggettive che essa può raggiungere, ma da ogni parte incontra dei limiti. Per quanto aspiri alla massima chiarezza nelle finalità e nelle motivazioni, questa chiarezza non oltrepassa quell'ambito da cui la volontà ottiene la sua forza sostanziale. Se si smarrisce il sostegno di questo fondamento, la finalità finita diventa assoluta e subentra la meccanizzazione. Quello che realmente voglio, lo conosco solo in rapporto alle finalità che sono prossime e, se vogliamo, anche in ampie prospettive, ma ciò che conosco non è l'assoluto.

Ai limiti della chiarezza della volontà, la considerazione psicologica scopre velate motivazioni inconscie che dipendono dall'ordine generale degli istinti e dalle condizioni individuali; si scorge, inoltre, l'autorità esteriore a cui la volontà ubbidisce, anche se non se ne coglie il contenuto. L'osservatore può penetrare questi limiti nella loro finitezza e può indagarli nella loro molteplicità, perché impenetrabili sono solo i limiti dell'attuale chiarezza di chi agisce. *Sfugge* invece a ogni indagine il fatto che la volontà sia sostenuta dall'idea e dall'esistenza. Nella chiarezza che accompagna chi agisce in conformità alla coscienza in generale, all'oscurità che compare ai limiti dell'autocontemplazione subentra la possibile chiarezza esistenziale dell'autocertezza che mi dice quello che devo fare per esser fedele a me stesso. Questa volontà, unendo la chiarezza

delle finalità alla chiarezza dell'esistenza, può muovermi originariamente, perché coincide con la mia essenza. Essendo psicologicamente inconcepibile, questa volontà può essere chiarita solo indirettamente.

159 Unita all'intelligenza, la *volontà formale* non possiede alcuna forza. La forza che sollecita e muove nasce da quegli impulsi finiti e psichici di cui un'altra forza può servirsi come ci si serve di un motore; tale, ad esempio, è la forza che dall'impulso conduce all'ubbidienza. Questa forza può anche nascere dalla totalità di un'idea, come nel caso della *grande volontà* il cui pathos oltrepassa le finalità chiaramente concepite di cui però non ne penetra razionalmente l'unità. La grande volontà è una volontà che si realizza attraverso idee sulla base dell'esistenza. Alle domande che chiedono lo scopo o la finalità ultima, l'intelletto non sa rispondere, anche se nell'infinito processo delle progressive manifestazioni si evidenziano di volta in volta, nella successione della vita e dell'azione, scopi concreti e finiti. Se l'intelletto non può dare una risposta alla domanda che chiede del fine ultimo, il pathos della volontà non ha bisogno di alcuna risposta, perché per esso l'infinito è presente nel finito. La volontà finita è formalizzata, mentre la grande volontà forma senza formalizzazione. La forza della volontà formale dipende dalla sua originaria sostanzialità.

Se, nel tempo, il nostro esserci non si mantiene a simili altezze, nell'esercizio della nostra volontà cadiamo in direzioni devianti che, una volta fissate, diventano false.

a) Se il pathos dell'idea e dell'esistenza provvisoriamente si paralizzava, la *volontà razionale*, agendo come un apparato difensivo, può stabilire il senso dei momenti culminanti. Nella depressione dell'esserci mi difendo consapevolmente, attenendomi alle regole e alle leggi stabilite.

b) Invece di ubbidire a un'idea, la volontà ubbidisce a una *passione*. Nonostante l'inaudita forza di realizzazione che la passione le conferisce, la volontà, fissata in qualcosa di finito, si ostina e diventa fanatica. È comunque chiaro che ad appassionare la grande volontà non è solo una finalità finita, ma anche un'idea che non è mai sufficientemente oggettivata.

c) Nelle caratteristiche formali della disciplina, nelle chiare relazioni che si instaurano tra fini e mezzi, tutti i processi della volontà concordano tra loro: l'essere formale che controlla perfetta-

mente se stesso, la passione finita e disciplinata, e l'esistenza animata dall'idea. Anche nella deviazione, la volontà, come *mera disciplina*, è animata da un pathos. L'ordine, come tale, diventa il senso ultimo. Svanendo il contenuto, il piacere diventa, nelle sue forme, autosufficiente e, anche senza idea, basta a se stesso.

d) La volontà diventa *abitudine*. Resta allora il residuo vuoto ¹⁶⁰ dell'uomo diligente, ordinato e, in un certo senso, automatizzato. L'abitudine della volontà è autentica solo come infrastruttura della vita esistenziale.

La volontà, dunque, trae il suo essere dall'*esistenza*, la grandezza del suo contenuto dall'*idea*, si muove al servizio della *passione* e degli *scopi* vitali, è meccanizzata come *forma finale* da una prolungata disciplina.

Si parla anche di *forza di volontà* in un senso che, a sua volta, ha diverse ed eterogenee direzioni.

a) Parliamo di un'*intensità* della volontà che, come proprietà psichico-caratterologica, potrebbe essere paragonata alla forza muscolare. È la forza del momento condizionata dagli affetti; l'uomo si potenzia in essi, e poi tutto va da sé. L'intensità della volontà il più delle volte inganna, oltre a quanti vi assistono, anche il soggetto, se questi la considera misura del suo essere. Essa, infatti, non dà alcuna garanzia di durata e può essere del tutto sradicata dall'essere e dal destino. Ma nessuna volontà può far qualcosa se al momento opportuno non sviluppa un'effettiva energia.

b) La *tenacità* della volontà è il suo persistere nella successione del tempo. Si manifesta in chi persevera e non demorde. Nelle sue manifestazioni ha un'analogia esteriore con qualcosa che sta tra l'automatismo e l'ostinazione. Senza tenacità non si realizza alcuna esistenza, anche se, da sola, la tenacità può condurre facilmente alla vuota testardaggine che, ostinandosi in prospettive finite, procura una formale coscienza di sé.

c) Chiamiamo *violenza* della volontà quell'agire che non considera e non si attiene alle condizioni che incontra in sé e fuori di sé. Un simile procedere, sollecitato da principi universali, da presunte intuizioni o da occasioni casuali, è deleterio, perché senza alcuna aderenza alla situazione, senza alcun legame con l'origine dell'esistenza, sbatte la testa contro il muro. Ciò nonostante, la violenza è anche il segno distintivo delle scelte più alte e delle decisioni.

d) L'*incondizionatezza* della volontà si manifesta nelle azioni che mettono in gioco l'esistenza. Tutte le precedenti forme di forza di volontà si traducono in forme di questa manifestazione esistenziale. Dall'*incondizionatezza* scaturisce la forza del momento, la tenacità e la violenza a cui l'*incondizionatezza* dà senso e vita perché sottrae ad esse la loro rigidità. L'esistenza si realizza come *incondizionatezza* della volontà nella scelta assoluta.

161 6. Situazione e sfera di potere della volontà. Di fronte al *mondo nella sua totalità* la volontà è impotente. Non può scalarlo dai suoi cardini e porlo su un nuovo fondamento, perché è la volontà di un essere finito nel mondo.

La volontà razionale è sempre delimitata da un *orizzonte*; non possiede una visione assoluta della realtà e del suo senso; non vede la totalità, ma solo prospettive nella totalità; il suo sguardo non giunge all'eternità, ma si trattiene nel tempo.

All'interno del mondo conosciuto, la *sfera di potere* della volontà è ancora *più ristretta*. Se la conoscenza intellettuale è, per principio, illimitata, la volontà è sempre limitata. Essa può disporre solo nei limiti del suo ambito, che varia moltissimo da individuo a individuo, o addirittura per lo stesso individuo nel corso del tempo. Nei limiti del suo possibile campo d'azione l'uomo incontra i suoi fini.

La volontà *non* può far *tutto nello stesso tempo*. Anche nel *corso* del tempo è costretta ad escludere molte cose. La situazione costringe, a secondo dello spazio e del tempo, a compiere delle scelte. La necessità di scegliere limita e caratterizza a tal punto la volontà che proprio e solo nella scelta si fa autentica come origine dell'esistenza. Chi non vuole veramente, cerca di « fare una cosa senza lasciarsi sfuggire l'altra »; chi vuole, è sicuro di volere solo là dove sceglie.

Se con l'aiuto delle idee siamo in grado di realizzare un'immagine oggettiva e chiusa del mondo, dove tutti i contrari sono soppressi, allora non abbiamo *più nulla da scegliere*, ma, pensando che ogni cosa sia al suo posto, possiamo solo godere e appropriarci contemplativamente di quest'ordine. Rispetto a questo sfondo smisurato che solo il pensiero riesce a immaginare, la volontà, che può esser solo una, appare ristretta e limitata. Di fronte alla contemplazione infinita, la volontà, nella sua limitazione, perde valore.

La seduzione dell'atteggiamento contemplativo può anche farci dimenticare noi stessi. Nel pericolo di dissolverci come esistenze, si accentua la necessità di scegliere a partire dall'esistenza. Diventa convincente la frase di Hegel che dice: « la ragione pensante si risolve, come volontà, nella finitezza ». Dal momento che non possiamo volere la totalità, ma possiamo volere solo nella totalità (perché ogni altro desiderio è vuoto e non possiede alcuna relazione con la realtà), noi ci realizziamo solo quando, nel posto che ci è stato assegnato nella realtà, portiamo a compimento realizzazioni finite e determinate nei loro limiti. Nella consapevolezza dell'inderogabilità di questi limiti, l'esistenza raggiunge la sua profondità.

È fuori dubbio che ogni nostra azione e ogni nostra costruzione non può svolgersi che in un ambito limitato, senza un'adeguata conoscenza dello scopo finale. Ogni contenuto incide a tal punto nel presente che il fine ultimo che ha da compiersi lo si può sperimentare non solo nel futuro, ma, sia pure oscuramente, già nel presente, come presenza dell'eternità nell'istante. La volontà è la presenza del se-stesso sul cui fondamento, solamente, è possibile la contemplazione universale che annulla tutti i contrari nella lettura della scrittura cifrata dell'essere trascendente. 162

Il risultato lo si può esprimere solamente ricorrendo a dei paradossi: noi agiamo regolandoci su dei fini di cui ne ignoriamo i limiti; nell'ambito di questi fini, agiamo esistenzialmente solo quando risolviamo ogni finalità in quell'assenza di finalità che è la totalità onnicomprensiva. Solo lungo la via che conduce alla realizzazione delle proprie finalità l'esistenza si rende conto dell'assoluta mancanza di finalità nell'esserci. Con la stessa finalità con cui mi abbandono a una finalità isolata che sacrifica tutto il presente ad un futuro immaginario, così mi abbandono all'assoluta assenza di finalità propria dell'esperienza del momento che tende istintivamente a isolarsi.

7. Ciò che non posso volere. Per la volontà che vuole qualcosa, questo qualcosa è ad un tempo oggetto e stimolo. La volontà che vuole se stessa non dispone, come tale, né di un piano, né di mezzi. L'unico volere che nella sua incondizionatezza non ha più motivazioni, né finalità è l'essere dell'esistenza che, nell'ambito della riflessione che non ha mai fine, proponendosi qualcosa, si apre a se stessa nel mondo che l'orientazione le ha reso accessibile.

Quando comunemente si parla di questo voler qualcosa si cade in un'illusione ingannevole dovuta al fatto che, coscientemente o incoscientemente si traduce in oggetto di volontà la stessa volontà originaria. Si confonde ciò che posso volere con la volontà che esiste solo perché vuole se stessa.

Questa confusione rappresenta un *pericolo* per le proposizioni della chiarificazione dell'esistenza. Ciò che chiarisco non posso oggettivarlo, o farne addirittura oggetto della mia ricerca finalistica. L'esistenza non è qualcosa che si possa volere direttamente. Posso senz'altro volere originariamente qualcosa che è chiarito da un processo esplicativo che parte dalle origini, ma non posso volere *a tergo* l'origine. Ciò che posso volere è la pura e semplice oggettività. Come non posso volere l'esistenza, così non posso volere l'idea, ma la mia volontà può esprimersi solo nell'idea e dall'idea. In ogni comunicazione mi rendo conto di indicare i fini oggettivi della mia
163 volontà, che però posso fondare solo nella misura in cui sono mezzi in vista di altri fini. Solo nella comunicazione indiretta delle idee e dell'esistenza si chiarisce il fondamento in cui e da cui quei fini, che non possono essere fondati, sono voluti e resi validi.

Dove si diffonde la volontà che vuole direttamente l'esistenza si sviluppa un atteggiamento inautentico che sfiora il patetico, e che è simile a quei vuoti discorsi sulla vita, sulla personalità e sulla nazione; un fiume di parole che, senza alcun riscontro esistenziale, è fondato su una falsa oggettivazione. Ciò che si può realizzare nell'ambito oggettivo e particolare si nientifica se si presume che sia direttamente colto nel sentimento, nella propria coscienza e nella coscienza del popolo.

Nasce così una sorprendente confusione. Si spiega la morte, l'infirmità, la guerra, la disgrazia con la loro appropriazione e il loro superamento esistenziale. Falsificando il senso esistenziale di tale chiarimento, si deduce che s'ha da volere cose temibili. Si confonde la possibile pienezza esistenziale che si realizza attraverso l'accettazione degli eventi indipendenti dalla mia volontà, con la presunta conoscenza di una regola che presiede le connessioni desiderate e da cui tali eventi dovrebbero essere voluti.

La considerazione oggettiva, al pari della volizione, si inganna quando crede di vedere, a posteriori, come necessaria e universalmente valida, la manifestazione storica di un'esistenza. Ciò che è storicamente vero si falsifica quando diventa oggetto di un volere.

Appartiene alla profonda esperienza dell'esistenza l'accorgersi che qualcosa è possibile e solo dopo il suo svolgimento impenetrabile, e perciò incalcolabile. Solo ingannandomi potrei pensare che avrei potuto ottenere qualcosa più facilmente e che, in generale, dovrei stabilire delle regole per altri casi analoghi che si dovessero verificare. Ogni evento storicamente accaduto ha una sua peculiare rilevanza. Avviene attraverso una crisi e diventa esistenzialmente fecondo. Il fatto che ogni volontà possa essere verace solo nel mondo e non in relazione alla totalità, rispetto alla quale sarebbero necessarie capacità comprensive in grado di oltrepassare i limiti dell'esserci particolare, è cosa di cui la coscienza della libertà, storicamente fondata, è certa nel presente esistenziale.

Il problema della libertà della volontà.

Le affermazioni relative alla libertà e alla non-libertà della volontà determinarono una lotta appassionata che contrappone il determinismo all'indeterminismo, come se l'essenza dell'uomo potesse dipendere da una decisione teorica. Quando si parla della libertà della volontà c'è effettivamente tra noi la tendenza di dimostrarne l'esserci oggettivo. Ma siccome la libertà non ha un proprio esserci, e poiché, nonostante ciò, l'affermazione e la negazione della libertà, ricorrendo ed enunciati che si presumono universalmente validi e dimostrabili, oggettivano la libertà come se fosse un essere, è necessario che queste enunciazioni capovolgano il loro senso. Il loro significato oggettivo, infatti, non si identifica con ciò di cui originariamente si tratta quando è in gioco la libertà. Solo se la libertà fosse un esserci oggettivo, allora potrebbero valere queste argomentazioni che ne negano o ne affermano l'esserci. Ma anche in questo pensiero è di nuovo presente una volontà.

1. Affermazione della libertà della volontà. Le affermazioni oggettive che si riferiscono alla libertà hanno un loro senso specifico che non deve esser confuso con la risposta all'autentico problema della libertà.

a) Il pensiero oggettivante che pensa la *libertà come mancanza di causalità*, adotta, rispetto alla libertà della volontà, questa formula: se tra due possibilità che hanno la stessa forza si deve sviluppare un'azione, occorre rafforzare una delle due possibilità me-

dante una scelta che consenta una realizzazione che non dipende dalla necessità, ma dal cosiddetto *liberum arbitrium indifferentiae*. Per illustrare questa situazione si ricorre alla storia dell'asino di Buridano che, posto alla stessa distanza da due mucchi di fieno, morirebbe di fame, se non intervenisse il libero volere a farlo decidere per uno dei due. Argomentazioni del genere sono pensieri vuoti che non dimostrano nulla; se anche dimostrassero qualcosa, questo qualcosa non avrebbe nulla a che fare con la libertà della volontà, perché qui non si tratta di dimostrare la libertà come casualità o arbitrio, ma la libertà autentica. L'appello alla libertà della volontà è indipendente dall'affermazione e dalla negazione di questa libertà.

b) Se la libertà della volontà non nasce dal nulla, per affermarla, la si definisce psicologicamente come *libertà d'azione senza condizionamenti esterni*. Come si parla della libera caduta dei gravi, della libera crescita di un albero, così si parla della libertà come di quell'agire che nasce dal proprio essere. Da questo punto di vista ogni esserci è da considerarsi libero e indipendente. Ma questo significa banalizzare la libertà e ridurla a mera libertà psicologica d'azione e di scelta: libertà d'azione in quanto posso realizzare indisturbato
 165 le mie intenzioni (i limiti di questa libertà coincidono con i limiti della sfera di potere della mia volontà); libertà di scelta in quanto, con una decisione riflessiva, in tutta tranquillità e senza essere disturbato, posso scegliere ciò che voglio, partendo dalle possibilità di cui sono consapevole (questa libertà è limitata dal timore che nasce dalla minaccia della violenza, dal pensiero per determinate azioni, dalla fatica e dal malumore, dalla mancanza di tempo, ed è richiesta dalla riflessione in vista della realizzazione di tutti i motivi possibili). È indiscutibile che, in questo senso, c'è una libertà di operare e di scegliere più o meno grande.

Questi concetti psicologici di libertà, per evidenti che possano apparire nella loro oggettività, ingannano per la loro sostanziale mancanza di contenuto. Non sono una risposta alla questione della libertà della volontà. In nessun caso si tratta del « sono io che lo voglio ».

Anche nelle considerazioni psicologiche si tocca il limite della vera libertà quando ci si chiede se, al di là della libertà d'azione e di scelta esteriormente condizionata, la propria volontà possiede una libertà interiore (i concetti di libertà d'azione, di scelta e di

volontà sono stati discussi nell'opera di *W. Windelband* sulla libertà della volontà). Nella scelta e nell'azione sono già operanti motivi e finalità che sono già frutto di una scelta. Sono libero nel genere e nel contenuto delle mie motivazioni? Sono libero nella scelta dei criteri di cui mi servo per sceglierle? E ancora, posso intervenire sul mio carattere? Posso volere anche diversamente? Dipende, in generale, da una libera volontà quello che voglio? C'è nella scelta un'origine ultima? Con domande di questo genere entro già nella chiarificazione dell'esistenza del mio me stesso; se però pongo queste domande oggettivamente e prospetto la risposta come risposta ad alternative oggettive, allora mi ritrovo immediatamente nell'ambito dell'oggettività dove le possibilità sono due: o riconosco l'insensatezza di queste domande che pretendono che io impersoni una volontà ormai oggettivata mentre, dal punto di vista oggettivo, ogni duplicazione della volontà sul tipo « voglio perché voglio » è una tautologia, per cui non ha senso domandare se sono libero nella volizione della mia volizione, oppure si riconoscono in queste domande delle alternative, e allora si risponde che oggettivamente non c'è questa libertà. Essendoci, possiedo senz'altro una libertà d'azione e di scelta, ma non la libertà del volere in se stesso in conformità al suo contenuto e al suo fondamento.

Anche se queste domande non sono del tutto insensate e non conducono necessariamente alla negazione della libertà, nelle considerazioni psicologiche non hanno alcuna rilevanza, perché la considerazione psicologica non è in grado di cogliere l'essenza del problema. Non si può presentare la volontà come qualcosa di scientificamente conosciuto, anche se alcune motivazioni e alcune finalità della volontà possono essere oggettivate. Là dove io sono, in quel senso originario che non si può oggettivare, là è anche il luogo della libertà che la psicologia non riesce mai a raggiungere. Quelle non sono né domande oggettive, né alternative per il sapere, ma, nell'ambito dell'oggettività, sono un'espressione indiretta per designare l'essere di qualcosa che non è oggettivo. In esse, la domanda che indaga oggettivamente capovolge il senso della sua direzione.

c) Si parla di una terza libertà oggettiva della volontà in riferimento ai rapporti di forza che esistono tra gli uomini nella società e nello Stato. *Dal punto di vista sociologico* possiamo distinguere le libertà personali da quelle civili e politiche; la libertà personale nella condizione della vita privata, che, se si presuppone il

possesto dei mezzi economici, può sussistere anche quando manca la libertà civile e politica (come, ad esempio, nella Russia zarista); la libertà civile, che, come sicurezza giuridica, può svolgersi anche quando manca la libertà politica (come, ad esempio, nella Germania imperiale); e infine la libertà politica in cui ogni cittadino decide con gli altri da chi deve essere governato (ad esempio negli Stati Uniti). La domanda relativa all'esserci di questa libertà suscita immediatamente, nel caso la si neghi, la volontà di conquistarla. Queste libertà sono *situazioni* sociologiche; per il singolo sono delle possibilità. Che ci siano non c'è alcun dubbio, ma il loro esserci non rappresenta assolutamente una risposta alla domanda che riguarda la libertà impersonata dall'esistenza stessa. Questa, infatti, continua ad essere un problema indipendentemente da quelle libertà; per cui, capovolgendo i termini, si può dire che il singolo, anche se non possiede uno spazio abbastanza esteso per la propria realizzazione, può essere esistenza, anche se non è libero nelle tre direzioni oggettive sopra indicate.

Nelle libertà oggettive c'è dunque ciò di cui si indica la possibilità o l'esserci, non ciò di cui si tratta quando la questione della libertà della volontà è posta con quella passione che si riscontra quando è in gioco l'essere stesso. Se si mette in dubbio la libertà per poi doverla cercare sul sentiero del pensiero oggettivo, è inutile l'esposizione di quelle forme di libertà di cui s'è discusso.

Le libertà psicologiche e sociologiche, pur non essendo l'essenza della libertà, non per questo sono ad essa indifferenti. Io le voglio ¹⁶⁷ realmente, anzi devo volerle se mi so originariamente libero, perché esse sono le condizioni della manifestazione della libertà dell'esserci, e la cosa mi deve importare se voglio realizzarmi nel mondo e non voglio limitarmi ad essere mera possibilità e interiorità. Le libertà oggettive acquistano il loro senso e il loro contenuto nella libertà originaria, mentre diventano mere illusioni se ad esse si sottrae questa pienezza. Se quando voglio la libertà oggettiva penso, per averla prodotta, d'aver già raggiunto in essa la mia libertà, allora veramente mi sono già smarrito. Tutto ciò si fa evidente nell'equivocità che caratterizza ogni parola che si riferisce alla libertà.

2. L'illusione dell'indipendenza. Un esempio è costituito dall'equivocità dei sensi in cui si parla d'indipendenza.

L'indipendenza è lo scopo della mia volontà di libertà nel mondo. Io vorrei un esserci in cui la mia volontà, decidendo, possa *produrre i suoi effetti*, perciò cerco di assicurarmelo e di estenderlo mediante il calcolo, la previsione e l'intelligenza. Sono indipendente nella misura in cui posso determinarmi prescindendo dalle condizioni del mio esserci. Non posso però scongiurarne i pericoli. Di fronte a questa possibilità, aspiro ad una diversa indipendenza, in cui cerco solo ciò che dipende da me, ossia l'indipendenza dell'attitudine *interiore* della mia coscienza. La libertà diventa allora ostinazione di quel se-stesso formale proprio della coscienza in generale o la caparbia autosufficienza dell'individuo empirico.

Se mi lascio dominare dall'idea della sicurezza, mi aggrappo alla libertà *esterna* per possedermi nella mia indipendenza. Nell'angustia dell'esserci raggiungo la quiete quando mi rendo conto di poter disporre di me; nell'orgoglio dell'esserci mi soddisfa la consapevolezza della mia capacità di realizzazione. In ogni caso *resto* comunque alle dipendenze di qualcosa.

Se mi ritraggo in me stesso e guardo con indifferenza a quanto, nelle varie circostanze, non dipende da me, allora mi affido a quell'indipendenza che è solo l'orgoglio di quel vuoto se-stesso che se ne sta raccolto nella sua imperturbabilità. Se però, nel mio esserci, dipendo da un minimo di condizioni esterne di vita e di partecipazione, allora l'orgoglio che isola si converte, di fatto, in un bisogno di prestigio, determinato dalla mia presunta indipendenza che in realtà non è altro che la mia assoluta dipendenza dalla considerazione altrui.

Queste *pseudo-indipendenze*, che assumono l'aspetto di un'assoluta *sicurezza dell'esserci* o di un'*imperturbabilità che isola*, costituiscono un autentico pericolo e una costante seduzione di cui se ne deve cogliere la relatività per non restarne vittima.

Non si può fare dell'*indipendenza esistenziale* una condizione 168 stabile e fissa. Per il singolo, essere-indipendente non significa raggiungere una sicurezza col calcolo, ma significa dominare, e quindi non esser dominato, dalla fissazione della sicurezza, significa prender coscienza dei limiti e avere il coraggio d'esser fedeli al proprio destino. Vivere con gli altri non significa dominarli tenendosi a distanza, ma entrare in una comunicazione tale che consenta di decidere, sulla base della comunanza delle idee e delle mete da raggiungere, una regolazione dell'esserci mediante istituzioni.

L'indipendenza dell'esistenza nell'esserci è limitata dalle condizioni esterne e dalla rigidità del se-stesso, è invece, illimitata nell'autenticità della realizzazione del se-stesso nella sua comunicazione. Nella propria indipendenza, l'esistenza, che può esser sola con la sua trascendenza, pur conoscendo la possibilità di un punto archimedeo fuori dal mondo, ritorna sempre all'esserci e alla comunicazione, in cui solamente può accertare se stessa e verificare ciò che sperimentò nella solitudine. Essa vive nel mondo e fuori del mondo, conosce i limiti e si muove essenzialmente in essi.

L'indipendenza autentica avverte che il proprio esserci si trova in una polarità tra la vita, come sostanza comune della specie che si svolge nel corso del mondo secondo una legge, e l'emergere personale dell'esistenza nella sua unicità e singolarità; tra la sicurezza raggiunta in una totalità e l'impulso verso i limiti, tra l'esserci chiuso in se-stesso e l'esserci nel corso del tempo; tra la contemplazione di un mondo ordinato e gerarchizzato e l'avventura che si corre in un esserci problematico. Nell'ambito di questa indipendenza non c'è modo di conoscere un inizio e una fine, e nessuna meta si presenta come ultima e conclusiva.

3. Negazione della libertà della volontà. Se si nega la libertà della volontà, allora si contraddice, con un'oggettivazione, qualcosa che non è ciò che, nella propria certezza della libertà, s'è avvertito come sua essenza.

S'è spesso negata la possibilità di una volontà libera in base alla considerazione che tutto ciò che accade ha *necessariamente un'origine causale*. A titolo d'esempio, si fa notare che la volontà dell'uomo è necessariamente determinata dal motivo che, nella lotta dei motivi, si rivela più forte. Se però, in base al criterio delle forze psichiche, c'erano altri motivi più forti, tra cui si considera più forte quello che è stato scelto, per il solo fatto che è stato scelto, allora si produce una tautologia che rende incomprensibile la scelta; la semplice designazione non coincide necessariamente con l'oggettiva necessità naturale.

Contro la libertà della volontà si adduce anche la statistica morale a dimostrazione che tutte le azioni sono sottomesse a leggi; per una sorta di necessità naturale ci sono, all'anno, un certo numero di suicidi, di crimini e di matrimoni. Queste leggi sono così sicure che si possono fare previsioni con un margine minimo d'er-

rore. A lungo andare s'è però anche compreso che queste regole statistiche non provano nulla contro la volontà del singolo. Il singolo non regola la propria vita in base a leggi statistiche, così come non muore di cancro per legge statistica, perché questa non riguarda la libertà o la necessità del singolo caso, anzi, a questo proposito, non è in grado di predire assolutamente nulla.

A mostrare tutta la debolezza di questi argomenti basta la considerazione kantiana secondo la quale ciò che conosciamo con la catena della causalità appartiene al nostro mondo fenomenico che non è in grado di risolvere in sé il nostro essere libero.

4. L'errore nella posizione della domanda. Mentre si cerca, con quegli argomenti oggettivi, di decidersi circa l'essere della volontà, continua la lotta tra il determinismo e l'indeterminismo, i cui sostenitori perdono completamente di vista l'autentica libertà. Innanzitutto, ogni prova oggettiva pro o contro la libertà può essere contraddetta, in secondo luogo, contro di essa si rivolta la coscienza che sa che nell'essere degli oggetti non si risolve tutto l'essere. La libertà non può essere né dimostrata, né confutata. Così pensava Kant che la riteneva inconoscibile e la considerava raggiunta dalla nostra comprensione quando ne avessimo compreso l'inconcepibilità.

Per decidere se l'uomo è libero o meno, non si può partire da interessi originariamente teoretici, ma da altri fondamenti. Si dovrebbe avere il coraggio della verità per riconoscere l'illusione di quanto non si può sostenere oggettivamente. Dovrebbe essere la pace più profonda a riconoscere la necessità di tutto e a sentirsi libera per il pentimento e la colpa. Oppure, contro la perniciosa dottrina della mancanza di libertà, si dovrebbe salvare la responsabilità, senza la quale è inevitabile la distruzione di ogni moralità.

Il coraggio della verità, la consolazione che deriva dalla necessità, la preoccupazione della moralità non hanno qui la loro sede adeguata. Il coraggio della verità è senz'altro un impulso essenziale per l'esistenza, ma non è messo in questione da quei pensieri sulla libertà che chiariscono l'esistenza. La consolazione che deriva dalla necessità è una consolazione pericolosa che assopisce la libertà, a meno che non la si comprenda in riferimento alla trascendenza, nel qual caso è accessibile solo sul fondamento della libertà. Il rischio che corre la moralità in un'impostazione deterministica è un

pericolo solo per la fede nell'autorità, che non tollera sia messa in questione la possibilità dell'ubbidienza; infatti, la moralità che nasce dall'esistenza non ha bisogno di alcuna dimostrazione oggettiva, né, tanto meno, di confutazioni che riguardano se stessa e la sua possibilità.

In ogni caso il determinismo e l'indeterminismo conducono il discorso su un *piano inautentico* dove non si riconosce l'indipendenza dell'origine esistenziale. Uno oggettiva impropriamente la libertà e, anche se ne afferma l'esistenza, proprio nell'affermarla la sopprime; una difesa delle libertà che non sono veramente libertà diventa, alla fine, un'inconsapevole negazione della libertà. L'altro, nel negare la libertà, non ne coglie l'essenza, ma solo un fenomeno oggettivo. Nessuno dei due coglie nel segno, perché, con la riduzione dell'essere a essere oggettivo, si collocano entrambi su un piano dove la libertà è già smarrita.

Questa disputa non riveste quindi alcuna importanza. È una *deviazione* in cui sempre ricade il nostro intelletto come « coscienza in generale », quando l'esistenza possibile non ha alcuna consapevolezza di sé o quando l'intelletto non si rende conto dei limiti che determinano il suo campo d'indagine.

La volontà come male.

Nell'essere, dove tutto ha un ordine gerarchico, il grado più basso non è il male. Nell'esserci proviamo repulsione per tutto ciò che è odioso, ma ciò che è odioso non è il male. Il se stesso può anche cadere, in sé si costituisce solo se si solleva dalla caduta, ma anche la caduta, il vuoto, la dispersione non sono il male. Neppure il falso è il male, neppure l'istinto passionale o le disgrazie che limitano o addirittura annientano l'esserci. Tutti questi sono solo strumenti del male animati dalla negatività del suo volere. Il male non appartiene ad alcun essere, ad alcuna realtà empirica, ad alcun valore ideale, ma c'è, perché c'è la libertà. *Solo la volontà* può essere il *male*.

1. Costruzione del male. Appartiene alla volontà come male
 171 la *ribellione* dell'esserci empirico *racchiuso nel suo egoismo* contro il possibile se-stesso dell'esistenza nella soggettività e nell'oggettività. In sé questa ribellione non è male, ma semplice istinto; diventa

male quando l'attività intelligente della volontà la realizza consapevolmente come sua essenza. La mancanza d'esistenza del mero esserci è nulla, non male. Male è la volontà che si ribella contro la possibile esistenza, che afferma l'assolutizzazione del mero esserci per realizzarsi come volontà che distrugge tutto l'essere possibile, nel tentativo irrealizzabile d'esser solo esserci.

Se la volontà che si esprime nell'«io voglio perché voglio» è la libertà dell'esistenza, male è la volontà che *si volge contro di sé*, che non si vuole come si vuole chi vuol se stesso. Come male questa volontà si annulla nella sua libertà; nel tentativo di distruggere l'esistenza, finisce effettivamente con l'annientare se stessa. La volontà non sceglie tra il bene e il male, ma, scegliendo, si fa buona o cattiva. Nella scelta, si libera come buona volontà, o si incatena come cattiva. In entrambi i casi non sceglie tra due possibilità, ma, nella sua originarietà, è la sua libertà o la negazione della sua libertà. Se sceglie il bene è libera di svolgersi e di aprirsi all'infinito, se sceglie il male perde liberamente la libertà e si riduce alla negazione di tutto l'essere e di se stessa. La buona volontà è la via della libertà che, nel mero esserci, eleva al se-stesso, la cattiva volontà incatena il se-stesso perché lo scambia con l'esserci.

Il bene e il male *non* si possono *definire in ordine al contenuto*, ma ogni possibile contenuto rientra nel loro ambito. Non ci sono determinate opere che siano, come tali, buone o cattive, ma c'è la volontà che, quando vuole qualcosa, vuole o annienta l'essere autentico.

Il male, come esserci che vuole se stesso e che, assolutizzandosi, si oppone alla propria possibilità esistenziale, si manifesta nell'odio contro tutto ciò che rinvia alla verità che nasce dall'esistenza possibile, e contro l'incondizionatezza della storicità in cui è la nobiltà dell'essere. Il male si chiude nell'incomunicabilità. Quando vuole l'esserci nell'egoismo della sua nientità, è la *volontà che tende al nulla*. Per chiarire il male non c'è che la contraddizione, che si esprime nel volere consapevolmente il nulla, nel giungere ad annientare se stessi per il piacere di annientare l'altro, nel perseguire un fine al solo scopo di perderlo dopo averlo raggiunto.

Non c'è concetto in grado di comprendere la volontà come male, per *conoscerla* occorre riferirsi a quella disperata passione che conduce a odiare se stessi e con se stessi ogni altra cosa. Ma nella chiarezza della conoscenza, c'è da sperare che la buona volontà torni

a se stessa, e nella manifestazione raggiunta, si riconosca nell'autenticità del proprio se-stesso. In questo senso la volontà di sapere, la comunicazione, la volontà di manifestazione sono già, come tali, sentieri che conducono verso il bene. Sembra evidente che nessuno possa fare il male sapendolo, in realtà il male è proprio la volontà che, consapevolmente, si ribella a se stessa. Questo, ovviamente, può accadere solo se la volontà, in qualche modo si offusca, se si proibisce il sapere e interrompe la comunicazione. Ma tutto questo già dipende dalla cattiva volontà che, nel fare il male, già è consapevole della sua azione o, per lo meno, lo può diventare.

Il male è legato all'ostinata chiusura dell'esserci e alla sua approvazione. È la passione senza alcun contenuto, la passione che non si pone al servizio di nessun dio, né celeste, né sotterraneo. È un'energia che ha il bene come suo antagonista e che entra in gioco solo per distruggere incondizionatamente l'essere nell'esserci. Appassiona solo i timidi e gli indecisi per la radicalità della sua distruzione.

2. La realtà del male. C'è il male? La sua costruzione mentale pone davanti agli occhi qualcosa che io non riconosco in alcuna realtà. Il diabolico che si contrappone al divino sarebbe di dimensioni tali che non potrebbero realizzarsi nell'esserci; noi lo conosciamo solo nelle figure mitiche o nella proiezione della nostra impotenza disancorata dall'incondizionatezza del se-stesso. La *forma abituale* del male è la ricerca del bene ad esclusivo vantaggio del proprio esserci; se invece l'esserci, nella sua impulsività empirica, che equivale poi ad una *volontà* incondizionata, non è incondizionato, la *possibilità del male* è già inclusa nella *mancaza d'incondizionatezza*. Il nascondimento, l'odio del bene, la disperazione nichilistica sono pronti ad assalire l'esserci non appena questo si sente minacciato e non sorretto da un se-stesso. La mancaza d'incondizionatezza non è ancora male, ma indecisione. La buona volontà è incondizionata e anche la cattiva lo è, ma contro l'essere. Se il male riesce a realizzarsi allora è già qualcosa d'intorpidito, e non più il male assoluto.

Nelle costruzioni mentali il male è il fantasma che *sta alle spalle* della buona volontà. Quando l'uomo ce l'ha di fronte non ha più pace davanti alle sue possibilità. Mentre le costruzioni mentali del male demoniaco implicano, come quelle del demonio reale, la co-

noscenza del proprio se-stesso, il male umano, nella sua realtà e nella sua oscura attrattiva, pur essendo differente, è ad esso per essenza affine. Per questo, quanto più è buona la volontà, tanto più viva è la consapevolezza del male che, in tutta la sua pericolosità, è presente come l'altra parte di sé. Quando la mia volontà si allontana dal male io mi colgo, in essa, fundamentalmente cattivo. Nell'indecisione mi trovo irretito in equivocità che non mi consentono di distinguere il bene dal male, avvolto dall'oscurità, non combatto più, ma mi odio segretamente, partecipo alla distruzione e, nell'istintiva negazione del bene, mi trattengo nell'egoismo dell'esserci. Senza rendermi conto, o addirittura con una cattiva coscienza, sorda ad ogni richiamo, mi muovo indefinitamente e inutilmente senza un senso e uno scopo.

Il male, che non si lascia fissare realmente, né concepire mentalmente, si mostra *improvvisamente* in tutta la sua *invincibilità*. Ma là dove lo si incontra *non* lo si può ritenere *definitivo*, come definitiva non è in me la volontà che mi dischiude la via che devo percorrere con speranza. Vengo meno a me stesso sia quando considero il male superato una volta per tutte, sia quando lo ritengo definitivo. Nell'esserci temporale vengo a contatto con forme di male sempre diverse e nuove. La vittoria è sempre momentanea, lungo il cammino essa rafforza la sua possibilità, ma se credesse d'essere alla fine, già avrebbe ceduto alla tentazione del male.

Non basta impiegare la tecnica razionale della mia volontà pianificata, di cui peraltro non posso fare a meno, per accostarmi a finalità che, irraggiungibili nel tempo, solo occasionalmente posso conquistare, incontrandomi con la mia identità, per la quale, solamente, gli equivoci trovano, nel momento storico, la loro risoluzione definitiva.

Poiché il male non è mai definitivamente annullato, e poiché il bene si realizza solo nella lotta con esso, è impossibile che nell'esserci temporale la volontà si *accontenti* della propria bontà. Anche nei momenti più alti, in cui comprendo la verità come atto della mia buona volontà, una voce mi dice che ciò che raggiungo non lo raggiungo da solo. Il bene raggiunto ridiventa strumento del male se, come possesso, si assesta nella quiete e avanza diritti. Per questo l'amore che provo per me, quando agisco con buona volontà, può condurre ad un improvviso smarrimento se traduco questo amore sincero in una contemplazione compiaciuta di me stesso, e

se, soddisfatto, credo di potermi riconoscere riflesso nello specchio della mia azione. Nel primo momento della contemplazione la mia azione mi diventa immediatamente problematica, oppure, se si afferma, avanza delle pretese per le quali, al momento, non mi sento più all'altezza.

Come la libertà, così la buona e la cattiva volontà appartengono solamente all'esserci che nel tempo si manifesta come esistenza possibile. Qui l'una e l'altra sono reciprocamente legate e reciprocamente si ridestano. Per quanto si manifesti chiara e decisiva l'esigenza del bene nel momento storico, per quanto semplice e univoca possa essere la sua presenza nella buona volontà, il bene non può mai essere conosciuto nella sua oggettività e nella sua universale validità. Non appena se ne diventa consapevoli subito interviene la possibile forma del male.

È paradossale e sorprendente che l'incontro più decisivo col male avvenga in una forma patetico-morale. Nell'aspetto di una *controfigura spettrale*, il male attraversa, nell'esserci, tutto l'essere della libertà come un equivoco insolubile. Nel suo naufragio, il male è come un'inconcepibile caricatura dell'autentico naufragio dell'esistenza possibile come manifestazione nell'esserci; la sua disperata risoluzione è un'imitazione della risoluzione esistenziale, la soddisfazione che raggiunge nella contemplazione del proprio esserci assomiglia all'amore che per sé prova la nobile ed esigente essenza dell'autentico se-stesso.

Porre il *problema* della libertà non significa intendere la libertà ¹⁷⁵ come un concetto di cui sia possibile conoscerne l'oggetto. Se si impostasse il problema in questi termini e si pensasse di risolverlo mediante un'indagine oggettiva, si giungerebbe direttamente alla negazione della libertà; infatti le possibilità della libertà dipendono proprio dal fatto che io non sono oggetto. Il problema relativo all'esistenza della libertà ha la sua *origine* in me stesso, nel senso che sono io a *volere* che essa sia.

A condizionare il contenuto e la formulazione della domanda e della risposta oggettiva è il soggetto; nella domanda sulla libertà a domandare e a rispondere è il se-stesso nella sua autenticità e possibilità. Quando mi chiedo se la libertà esiste, la domanda si traduce immediatamente in una mia azione con la quale o colgo me stesso, o mi lascio andare, non cerco intorno a me per vedere se da qualche parte nel mondo mi si presenta la libertà. Pertanto la domanda relativa all'esistenza della libertà non appartiene assolutamente alla coscienza in generale, ma cresce con la presenza dell'autentico se-stesso; non si tratta, infatti di una domanda astratta, ma di una domanda che mette in gioco me stesso.

Chi, ponendo la domanda sulla libertà, crede di possedere già ¹⁷⁶ la verità in un semplice concetto, considera la libertà come il *concetto fondamentale* della filosofia. Ma chi non *sa* nulla in proposito, lungi dall'attendersi un risultato, vuol rendersi conto del perché chi cerca di diventar se stesso lungo il sentiero della propria storicità ha nella libertà il *segno* autentico della chiarificazione dell'esistenza.

Quando, guardandomi intorno, esamino tutto quello che passa sotto il *nome* di libertà, incontro una molteplicità di fatti e di definizioni senza che una consapevolezza oggettiva del loro senso mi consenta di scegliere che cosa è, e che cosa non è la libertà. Quando a guidarmi è il mio autentico *interesse* per la libertà, nella molteplicità che mi si presenta scopro ciò che mi parla come libertà, perché io stesso ho la possibilità d'esser libero. Partendo da questa possibilità posso muovermi alla ricerca della libertà. E allora, o la libertà non c'è proprio, o è già libertà l'andarne alla ricerca. Ma il fatto che la libertà esiga un'originaria *volontà d'esser-libero* significa che questo esser-libero è già di fatto anticipato nella posizione stessa del problema. Non è possibile *dimostrare* la libertà e poi volerla, al contrario è la libertà a voler se stessa, perché ad essa è già presente un senso della sua possibilità.

Il filosofare che parte dalla *possibilità* della libertà si pone in cammino per accertarne, argomentando, l'esistenza. Queste argomentazioni, che in un certo senso sono nate con l'essere della libertà, sono indispensabili per consentire al filosofo di superarle in vista dell'autentica libertà. Da questo punto di vista negativo, chiarirle significa non pretendere di dimostrare la libertà come si dimostra un esserci qualsiasi, perché la libertà non si manifesta nell'intelligenza, ma nell'azione. Nella stessa preoccupazione per l'essere della libertà è già presente un'attività che si realizza a partire dalla libertà.

Come possibilità, la libertà è anche possibilità di non esser libero; è possibilità di soffrire l'*impulso negativo* della libertà. Nel mio me stesso non sopporto la possibilità di non esser libero, non sopportandola mi accorgo di dover esser libero per l'importanza incondizionata che assume ciò che dipende da me. Questa non è una deduzione astratta di un fatto da una sua condizione, ma è l'espressione del se-stesso che si rende conto della sua possibilità, che consiste nel poter decidere di sé. Esigendo da sé, esige se stesso e se vuol essere deve poter realizzare delle esigenze.

177 La libertà non si esprime né nell'orientazione nel mondo, né nella trascendenza, ma solo nella chiarificazione dell'esistenza di cui è il primo e l'ultimo termine. Nell'*orientazione nel mondo* c'è l'essere nella sua struttura oggettività e universalmente valida, e dove giunge la conoscenza non c'è ancora libertà. Nella *trascen-*

denza, invece, non c'è più libertà perché, in un essere trascendente, la libertà sarebbe falsamente assolutizzata e quindi negata come realizzazione esistenziale nell'essere temporale. Nella libertà c'è un movimento che ha come suo scopo quello di render superfluo se-stesso nella manifestazione dell'esserci temporale dell'esistenza, esso tende al proprio annullamento nella trascendenza. Ora la libertà è pur sempre l'essere dell'esistenza, non della trascendenza, è ciò che consente all'esistenza di cogliere la trascendenza; questo può avvenire solo se l'esistenza è se stessa e si mantiene nella propria indipendenza.

Chiarificazione della libertà esistenziale.

1. La libertà come sapere, come arbitrio, come legge. Ciò che è puro godimento o semplice evento, appartiene alla sfera di un esserci che non è libero. In esso mi ci vengo a trovare di colpo, come per effetto d'un salto. Io non sono solo un trascorrere di eventi, ma so di esserci. Faccio qualcosa e so di farlo. Devo morire come ogni essere vivente, ma so di dover morire. Sapere ciò che mi accade necessariamente e senza un mio particolare intervento non mi sottrae alla necessità, ma solleva l'io che sa, e proprio perché sa, al di là di tutto ciò che è assolutamente necessario; lo stesso esserci e lo stesso intendere ciò che devo fare è un momento della libertà. Nel sapere non sono ancora libero, ma *senza il sapere non c'è alcuna libertà.*

Sapendo, scorgo l'ambito delle mie possibilità tra cui posso scegliere; più esse sono, maggiori sono le possibilità che ciò che accade dipenda dal mio *arbitrio*. Ovviamente da un punto di vista oggettivo, posso concepire anche questo arbitrio come un evento necessario. La mia scelta dipende dal mio modo di sapere, da cui posso dedurre come s'è determinata. Io scelgo ciò che presumo di sapere e in base a *come* lo so. Ma siccome quel che so, commisurato alla realtà dell'esserci che ancora *non* so, può sempre esser falso, non posso fare a meno di constatare che si verifica qualcosa d'altro rispetto a quanto m'aspettavo. La mia scelta, inoltre, dipende anche da motivi psicologici che posso osservare. Tra questi c'è anche il motivo psicologicamente più forte che svolge un ruolo determinante. Nonostante questi rapporti di dipendenza, l'arbitrio rimane sempre un'attività che non può esser colta da alcuna conoscenza, 178

ma può solo esser presupposta; il suo essere e il suo effettivo e decisivo intervento nei singoli casi non possono essere dedotti in base ad una rigida causalità, né tanto meno, dimostrati o predetti. Anche quando, nella scelta, considero la decisione un semplice caso da attribuire alla sorte, non elimino il momento dell'arbitrio perché, di mia spontanea volontà, mi sottometto oggettivamente a quanto ha luogo per caso. In questo modo si rivela in maniera pregnante quel che è proprio dell'arbitrio in generale. Poiché qui l'arbitrio si rimette oggettivamente al caso, l'impressione che se ne ricava è che io *non operi alcuna scelta* e quindi, anche soggettivamente, sembra che le cose vadano a caso; ma questo è impossibile; piuttosto, in ogni mia decisione arbitraria agisce, accanto alla spontaneità del mio io, anche qualcosa che vi si trova a coincidere. Questo accade perché, senza contenuto, l'arbitrio non è ancora libertà, ma *senza arbitrio non c'è alcuna libertà*.

Ma quando la mia decisione non dipende dalla consapevolezza dell'arbitrio, né dal caso, ma da una *legge* che riconosco obbligatoria, allora sono libero in quanto mi sottometto all'imperativo che trovo in me stesso e a cui potrei anche non sottomettermi. La legge non è l'inevitabile necessità naturale che mi assoggetta, ma la necessità delle norme che regolano le azioni e le motivazioni delle azioni, a cui io posso attenermi o non attenermi. Nel riconoscere e nell'osservare simili norme che mi si rivelano obbliganti, acquisto la consapevolezza d'essere un essere libero, e realizzo una necessità che in sé non è, ma vale. Quali siano le norme che valgono non lo so da nessuna autorità, perché in questo caso mi sottometterei arbitrariamente a qualcosa d'estraneo, o rimettendomi ad una autorità con piena fiducia e seguendola ciecamente pur restando me stesso, o trasformandomi lentamente in essa rinunciando a me stesso. Riconosco le norme che hanno un evidente valore perché si identificano col mio me-stesso. Anche se la forma della validità di queste norme è universale, il contenuto della loro particolare validità si determina di volta in volta in concreto, e non può esser colto se non in base alla presenza viva del proprio se-stesso. Questa *libertà trascendentale*, in cui, con l'ubbidienza a norme valide, mi trovo libero nel mio me stesso, è una libertà attiva di fronte al sapere puramente passivo, ed è sostenuta da una necessità che si contrappone alla relativa arbitrarietà nell'arbitrio. In essa è contenuta la li-

bertà del sapere e la libertà dell'arbitrio, e siccome senza queste due libertà non ci può essere alcuna autentica libertà, bisogna concludere che *non c'è alcuna libertà senza legge*.

Se nella libertà trascendentale divento consapevole di me stesso ¹⁷⁹ nell'osservanza di una legge che riconosco mia in base ad una evidenza tutta propria, non posso rimanere in essa come se essa fosse un'autentica attuazione della libertà. La legge si riduce ad una regola che può essere formulata in maniera definitiva ed enunciata come un imperativo, mentre l'io si riduce a un caso particolare della sua realizzazione. In questa generalizzazione della legge e del proprio io, che diventa a sua volta un io in generale, la mia concreta coscienza della libertà non giunge ad un'adeguata chiarificazione. La definitiva formula razionale finisce necessariamente con l'irrigidirsi e col prescrivere una linea da seguire rigidamente e meccanicamente.

Il *contenuto* espresso specificatamente in forma di legge, accostandosi alla storicità dell'io in una determinata situazione temporale, non è colpito dalla legge della libertà trascendentale. Questo contenuto nasce dalla polarità che esiste tra la *totalità dell'idea* guida e l'*unicità* della storicità del se-stesso nella sua *scelta*.

2. Libertà come idea. Divento libero se estendo incessantemente la mia orientazione nel mondo, se mi rendo conto, senza alcuna limitazione, delle condizioni e delle possibilità del mio agire, se ascolto tutte le motivazioni e le considero nel loro valore. Da questo insieme caotico, la libertà nasce solo se si effettua un'intima connessione sistematica del mondo in cui agisco, e se non solo di fatto, ma anche per la mia coscienza, che è come l'occhio dell'esistenza possibile, tutto si connette. Un sistema di riferimenti di questo genere non si chiude in una forma rigida e definita; esso rimane in quella totalità infinita che non è, ma che si realizza come idea. Dall'indefinita varietà dell'orientazione e dei motivi scaturisce una struttura e un ordine attraverso l'idea che è presente in me e che non si oggettiva in schemi rappresentativi. Il mio muovermi in un ambito di infiniti rapporti oggettivi e in un'illimitata riflessione, per rappresentarmi come libertà il divenire della totalità, ha il suo contrapposto nell'angustia della situazione, nell'unilaterale determinatezza di una legge e nell'isolamento a cui conduce ogni singolo sapere. Io mi so tanto più libero quanto più riesco a derivare

dalla *totalità*, senza nulla dimenticare, il mio modo particolare di vedere e di decidere, di sentire e di agire.

180 3. Libertà come scelta (la decisione). Quando decido e agisco non *sono* una totalità ma un io legato a quei determinati dati di fatto che mi si offrono nell'oggettività e nella particolarità della mia *situazione*. Il mio agire non deriva, come potrebbe derivare un risultato, dalla mia illimitata orientazione nel mondo e da una mia possibile astensione in una riflessione senza fine. Io non sono il teatro dell'idea generale da cui si svilupperebbe, quasi per necessaria conseguenza, l'evento temporale del mio esserci; al contrario, ciò che constato è che, mentre la totalità non è mai compiuta e l'estensione del mio possibile me-stesso non ha ancora toccato i suoi limiti, *il tempo* già *incalza*. Non potrei mai agire se volessi attendere lo sviluppo dell'idea e aver presente l'insieme dei suoi presupposti e delle sue possibilità. Dall'attrito che si determina tra l'incompiutezza della totalità e la necessità imposta dal tempo di venire ad una decisione e di scegliere tra vivere ora o non vivere affatto, nasce per prima cosa una specifica consapevolezza della schiavitù che ci rende dipendenti dalle circostanze di tempo e di luogo che vengono a diminuire le possibili verifiche ideali e ogni altra forma di assicurazione. Ma poi vengo a sperimentare che questa scelta, determinata dalle circostanze temporali, non è *solo* espressione di un'irrimediabile negatività e schiavitù, qualcosa che s'ha da effettuare per forza senza la consapevolezza dell'idea, ma è una *scelta* in cui divento consapevole di quella libertà che è *libertà originaria* perché solo in essa mi riconosco, nella mia identità, per quel che sono. Da questo punto di vista tutti gli *altri* momenti di libertà appaiono solo come *condizioni* perché si porti alla luce questa libertà esistenziale che è la più profonda, e che in nessun modo può essere oggettivata e generalizzata. Dopo aver riconosciuto i momenti antecedenti e dopo essermene appropriato, si presenta il limite, di fronte al quale, o mi rendo conto con disperazione di non esser proprio nulla, oppure mi accorgo di un essere più profondo e originario. Chi è se stesso sceglie nell'unicità irripetibile della sua storicità in cui si manifesta a se stesso e all'altra esistenza.

La scelta *esistenziale* non è il risultato di una lotta tra motivazioni opposte, perché allora sarebbe un fatto oggettivo; non è neppure quella decisione apparente effettuata in base a dei calcoli che

giungono ad un risultato ritenuto esatto, perché in questo caso non avrei scelta, ma mi vedrei costretto a riconoscere qualcosa come evidente e a regolarmi in merito; la scelta non è nemmeno un'ubbidienza ad un imperativo formulato oggettivamente, perché un'ubbidienza del genere sarebbe solo una preformazione o una deformazione della libertà. Bisogna dire piuttosto che di decisivo nella scelta c'è che sono *io* a scegliere. Il contenuto della storicità, che sfugge alle considerazioni oggettive, penetrando l'ambito del particolare e del determinato, giunge all'esserci non con la coscienza della casualità 181 o della possibilità d'esser diverso, ma con quella della necessità originaria del *se-stesso* autentico.

Questa scelta è la *decisione* d'esser me stesso nella sfera dell'esserci. In sé, la decisione non è ancora quella volontà razionale che, nonostante tutto, può fare « decisamente » ancora qualcosa di finito. Essa non consiste nemmeno nella condotta incurante di un esserci che, nella sua cecità, è pieno di coraggio. La decisione è qualcosa che alla volontà si offre ancora come dono; qualcosa che io, volendo, posso realizzare, non nel senso che *la* posso volere, ma nel senso che *da essa* prende le mosse ogni mio volere. Nella decisione, nel fatto cioè che io posso volere, colgo la libertà, e con la libertà, la speranza di incontrare il fondo di me stesso.

Questa scelta è in tutto e per tutto *mediata*. Di fronte a tutte le possibilità che si offrono nello spazio del possibile, a parlare è la decisione assoluta dell'esistenza, dopo che è stata messa alla prova nell'infinita riflessione del soggetto. Accompagnata da queste riflessioni, e mai senza di esse, la decisione non ne è il puro e semplice risultato. La decisione è innanzitutto un *salto*. In base a calcoli e a riflessioni potrei giungere al massimo a delle *probabilità*. Ma se il mio agire fosse regolato solo dalla probabilità, esistenzialmente non giungerei ad alcuna decisione, perché la decisione è *incondizionata*. Se poi a decidere l'azione è solo il calcolo delle probabilità di successo, allora si *vanifica* ogni decisione, perché questa non è regolata dal criterio del successo, ma da quello della verità, che consente di cogliere ciò che rimane vero anche in caso di naufragio. La decisione, infine, non è il puro e semplice arbitrio nella sua immediatezza e nella sua opposizione all'esame attento e riflesso, ma è ciò in cui *so cosa voglio* nella concretezza storica del mio esserci. Se non ho tutto considerato, se non ho passato in rassegna, soppesandole, tutte le possibilità, se non mi son perso nella riflessione

senza fine, non prendo alcuna decisione, ma semplicemente mi abbandono ad una cieca tendenza.

Con tutto ciò bisogna dire anche che la decisione è del tutto *immediata*. Non è però l'immediatezza dell'esserci, bensì l'immediatezza del vero e proprio *se-stesso*. Decisione ed esser-se-stesso sono una cosa sola. L'indecisione è, in genere, una deficienza nel se-stesso. La mia indecisione, in questo istante, significa solo che non ho ancora trovato me stesso. Scelta e decisione, chiarezza e originarietà vanno insieme. Se la decisione sembra, sotto certi aspetti, *arbitrio* è perché, dal punto di vista oggettivo, non c'è in verità alcun criterio di distinzione, mentre, dal punto di vista soggettivo, si arriva
182 alla decisione se ci si muove in senso opposto all'arbitrarietà; l'arbitrio è infatti la libertà di chi così deve fare, perché così è.

Riferito al tempo, la scelta della decisione implica che il partito che s'è preso venga incondizionatamente *mantenuto*. Io non posso poi rinnegarlo, perché non mi trovo ad essere un altro dietro quel che sono io in quanto me stesso. Se invece rinnego quanto ho scelto, allora rinnego anche me stesso per quel che in esso ero. Il mio esserci, che interviene nella risoluzione originaria, è la *fonte* primitiva da cui scaturisce la mia vita e da cui si anima quanto di nuovo può nascere. Nella decisione nasce quel *movimento* che da solo può dare alla vita una continuità nella dispersione del suo esserci.

La libertà di questa scelta non è la libertà di scegliere, che consiste solo nell'assenza di ostacoli esterni che possono disturbare la tranquilla attuazione della scelta, ma è *un senso specifico* che, nella sua *assoluta* incomparabilità e nella sua *inconcepibilità* oggettiva, si rende noto in se stesso come origine libera. In essa io sono responsabile di me stesso, e, dall'esterno, sono reso responsabile delle conseguenze oggettive che derivano dal mio agire. La scelta è l'espressione della coscienza che io ho, non solo di agire liberamente nel mondo, ma anche di creare la mia essenza nella continuità della mia storicità. Io non so solo che sono qui e che sono così come sono, per cui agisco in questo modo, ma so anche che, nell'agire e nel decidere, sono nel contempo l'origine del mio agire e della mia essenza. Nella decisione sperimento quella libertà in cui non decido solamente su qualcosa, ma anche su me stesso, e in cui non è più possibile una separazione tra la scelta e l'io, perché *io stesso sono la libertà di questa scelta*. Una pura e semplice scelta è quella che avviene tra realtà oggettive, mentre la libertà è la scelta di me

stesso. Non posso certamente creare una contrapposizione e quindi scegliere fra esser-me-stesso e non-esser-me-stesso, come se la libertà fosse uno strumento nelle mie mani. Al contrario, sono quando scelgo, e, se non sono, non scelgo. Quel che io sono è una possibilità ancora aperta, perché ancora posso prender decisioni; in questo senso non sono ancora. Ma questo non-essere, nel senso di non-essere-ancora-definitivamente, è chiarito, nella manifestazione dell'esserci, dalla certezza esistenziale del mio essere, quando, scegliendo, divento, nella mia decisione, origine.

Nella scelta, questa decisione è originariamente *comunicativa*. La scelta di me stesso si accompagna alla *scelta dell'altro*. Ma la scelta dell'altro non appartiene a quel genere di scelte in cui io, già presupponendomi nella mia assoluta sussistenza, mi pongo al di fuori degli uomini per scegliere, fra loro, quei pochi con cui poi voglio legarmi, perché in questo modo sceglierei sulla base di confronti, come se già sussistessi senza gli altri. L'autentica scelta dell'altro non è un prescegliere in base a confronti, ma è la decisione originaria dell'incondizionata comunicazione con colui in cui mi trovo ad esser-me-stesso. Io non mi trovo perché mi cerco guardandomi intorno, ma perché sono disposto a decidermi per un'incondizionata comunicazione storica. All'altro si connette, allora, non solo il mio destino esteriore, ma anche il mio essere. All'origine della scelta come decisione non c'era alcuna alternativa e alcun interrogativo. Solo in base alla certezza di questa origine si decidono le alternative e si risponde agli interrogativi.

4. Fuga davanti alla libertà. L'uomo, che divenendo fondamento di se stesso ha provato la libertà originaria, conosce come autentico essere *solo* l'essere della libertà. Egli non vorrebbe avere in sé nulla di dato, vorrebbe poter cogliere tutto se stesso come frutto di una propria scelta e sentirsene responsabile. Di fronte al dato, raggiunge quella posizione che gli consente di rendersi responsabile anche di esso, in quanto non lo accetta con rassegnazione, ma, fin dove si estende la sua libertà originaria, lo *prende su di sé* come una cosa propria. Egli sa che, se rinnega la propria identità con il suo esserci e la sua storicità, sacrifica il proprio stesso. La decisione, e quindi l'incondizionatezza dell'impegno esistenziale, si risolvono in questa autoidentificazione. Con la decisione, infatti, io abbandono l'ambito del possibile per divenire reale.

Dal vuoto del mondo ricco di possibilità, entro nella pienezza di un mondo che, al confronto, è più povero, ma, in compenso, è più reale, perché è sostenuto dal se-stesso.

Eppure, davanti a questo impegno, *indietreggio*; non voglio realizzarmi per custodire le mie possibilità; le mie riflessioni e i miei progetti non mi costringono a prendere necessariamente una decisione, perché non solo l'esame sempre insufficiente che si conduce nell'ambito dei fatti, ma anche l'esame che può sempre esser portato a compimento nell'ambito delle idee, non sono mai in grado di fondare a sufficienza una decisione. Finché non è effettuata, la scelta ha sempre qualcosa d'incerto, e perciò di misterioso. Essa ha bisogno di una certezza che non ha confronti. In assenza di questa certezza, io rifuggo da decisioni che non potranno mai essere revocate e che implicano il mio essere; quando, infatti, è in questione il mio me-stesso, non posso sapere le cose come se le *avessi davanti agli occhi*.

184 Per questo la certezza è preceduta dalla *crisi del non-sapere*, dall'angoscia, dal momentaneo indietreggiare che non so se sia l'ultimo tentativo per evitare una falsa strada, o sia un ripigliar fiato per l'ultima volta prima della decisione. Poiché, nel processo regolato dalla libertà, non posso condividere quest'angoscia con l'altro, senza il quale, d'altra parte, l'essere non mi si fa reale, è possibile sia la più completa solitudine nella crisi, sia la più profonda comunicazione nella decisione. Poiché la decisione è lo sforzo chiaro e ponderato con cui conquisto il mio essere, col venir meno di una libertà originaria, nasce una forte esitazione in cui, senza nulla sapere e senza alcuna scelta, finisco per decidere nel vuoto. Annullo me stesso per poi riapparire con un'autocoscienza condizionata da circostanze esteriori di carattere esclusivamente sociale e non esistenziale, per svolgere un ruolo in cui non c'è più alcun se-stesso.

Questo mio non-essere lo sperimento necessariamente quando non so quel che devo fare; quando né un calcolo, né una legge, né lo sviluppo di un'idea mi dice, con la sua validità universale, che cosa devo fare; quando, rimanendo in questa situazione, e non sapendo veramente quale via prendere, vorrei sottrarmi alla libertà; quando, invece di decidere, lascio che a decidere su di me sia il caso. È questo il momento in cui mi riduco effettivamente a un palcoscenico e, mentre vedo il mio essere dissolversi nel nulla, lascio intendere, con parole ambigue, che la cosa non mi importa. Qui la comuni-

cazione tra esistenza ed esistenza o si dissolve, o si lega più profondamente all'origine. Chi manifesta in questo modo il suo non essere, in un certo senso si è già dileguato.

L'essenza della manifestazione dell'esistenza nell'essere temporale risiede nella necessità di decidersi. O sono io a decidere (esistendo), o si decide su di me (e allora, privo d'esistenza, divento un semplice materiale nelle mani di un altro). Nulla può rimanere indeciso. C'è solo una sfera limitata di possibilità temporali, oltre la quale non è più possibile procrastinare una decisione senza dover subire le decisioni degli altri, invece di decidere in proprio.

La libertà, che nel sapere, nell'arbitrio, nella legge, nell'idea è una possibilità, lascia ancora uno spazio vuoto. Quando alla domanda: « libertà da che cosa? » si risponde distruggendo tutte le oggettività, si presenta, più incalzante, l'altra domanda: « libertà a che scopo? ». Se non so che cosa voglio, resto perplesso davanti alle innumerevoli possibilità, mi sento come un nulla e, invece di provare l'angoscia nella libertà, provo angoscia davanti alla libertà.

In molte piccole azioni che, prese ciascuna per sé, non sono importanti, mentre, nel loro insieme, determinano la mia essenza, compio dei passi in cui o mi perdo, o mi conquisto. Infatti, o recalcitro di fronte alle decisioni, cerco di non vederle perché non mi va di volere, mi fa paura la libertà a cui mi lego quando decido qualcosa per sempre, voglio sottrarmi alla responsabilità e lasciare andare le cose come vanno, oppure, con calma e quasi con noncuranza, proseguo il mio cammino con le piccole azioni interiori ed esteriori e, nelle decisioni autentiche, cerco di rimaner me stesso. Ma sia che mi aggrappi alla libertà, sia che mi sottragga, si tratta sempre di una manifestazione temporale di quel che sono. 185

5. Il processo con cui si giunge a pensare la libertà esistenziale. Come s'è visto, la libertà formale è il sapere e l'arbitrio, la libertà trascendente è l'autocoscienza che si raggiunge nell'ubbidienza ad una legge evidente, la libertà come idea è la vita in un tutto, mentre la libertà esistenziale è l'autocoscienza dell'origine storica della decisione. Solo nella libertà esistenziale, che è assolutamente inconcepibile perché non si adatta ad alcun concetto, si realizza la consapevolezza della libertà. Essa non si attua senza un sapere, né senza che ci si renda conto della possibilità di un arbitrio. Si approfondisce dapprima nella manifestazione di un or-

dine legalitario dove si sceglie liberamente quello che si deve fare e dove ci si dispone all'ascolto dell'idea, quindi viene investita e dominata dall'origine assolutamente unica e irripetibile che traspare in quelle situazioni che la precedono e la preparano. Ciò che, lontano dalla legge, non chiarisce ulteriormente la propria verità, anche se ciò non implica una trasgressione della legge, peraltro possibile, che condurrebbe all'eliminazione della legge stessa, si accerta nella prossimità di un se-stesso con un altro se-stesso. Per la sua origine, la libertà esistenziale si oppone alla superficialità del caso, per la sua doverosità esistenziale si oppone all'arbitrarietà del momento, per la sua fedeltà e continuità si oppone all'oblio e al dissolvimento.

In ordine alla chiarificazione della libertà, rimane, dall'inizio alla fine, *l'impossibilità di conoscere e di pensare oggettivamente la libertà*. Di essa mi accerto, *per conto mio*, non nel pensare, ma nell'esistere, non nella sua contemplazione e problematizzazione, ma nella sua attuazione. Tutte le enunciazioni che riguardano la libertà sono semplici mezzi di comunicazione che solo indirettamente alludono alla libertà, e che spesso sono fonte di fraintendimenti.

La libertà non è mai assoluta perché dipende sempre da qualcosa che non è mai un possesso definitivo, ma uno sforzo continuo per conquistarla. Come la libertà, così anche *il processo per giungere a pensarla* non ha mai fine. La coscienza della libertà non può
 186 essere espressa e caratterizzata da un'unica espressione. Solo nel movimento da un'espressione all'altra si manifesta un senso della libertà che in nessuna singola espressione è per sé chiaro ed evidente. Se nell'« *io scelgo* » la coscienza della decisione coglie la libertà autentica, questa non è nell'arbitrio della scelta, ma in quella necessità che, pur esprimendosi nell'« *io voglio* », significa « *io devo* ». In entrambe le espressioni, l'esistenza si accerta del suo essere originario nella sua differenza dall'esserci empirico; in quell'istante potrebbe dire « *io sono* », e in ciò cogliere un essere che è l'essere della libertà. Tutte queste espressioni: io sono, io devo, io voglio, io scelgo, sono da prendere nel loro *insieme* come espressioni della libertà. Ciascuno di esse, infatti, presa per sé, senza l'interpretazione delle altre, significherebbe o un esserci empirico, o la necessità di un impulso, o un arbitrio psicologico. Nella coscienza della libertà, tutti i momenti sono dunque tra loro connessi in modo da riprodurre quel fondo originario da cui deriva ogni singolo momento nelle forme

della sua manifestazione. Infatti, non c'è scelta senza decisione, non c'è decisione senza volontà, non c'è volontà senza dovere, non c'è dovere senza essere.

Ciascuna di queste formule, nella sua *immediatezza*, si riferisce al mero esserci, e solo in una chiarificazione *trascendente* si riferisce all'esistenza possibile. Se, andando alla ricerca della libertà, dico: « *io divengo* », questa espressione si riferisce a qualcosa che non è libero, si riferisce al mio crescere, al mio passivo evolvermi nel tempo; la stessa espressione si riferisce invece alla libertà se con essa si pensa alla continuità della storicità del volere nella pienezza dei suoi contenuti.

L'espressione: « *io posso* » o « *io non posso* », esatta o falsa che sia nei singoli casi, si riferisce, innanzitutto, alle forze fisiche e psichiche dell'individuo empirico e all'ambito delle forze disponibili in una situazione, ma non all'esistenza. Identificandomi senz'altro con il mio esserci empirico, mi trasformo in un oggetto e mi annullo come esistenza. Invece, nel senso della libertà trascendentale, è possibile l'espressione: *io posso perché dovrei*, mentre nel senso della libertà esistenziale, l'espressione possibile è: *io posso perché categoricamente devo*. Questo potere non si riferisce più all'effettiva realizzazione di uno scopo nel mondo, ma all'azione interiore ed esteriore anche nel caso che empiricamente si naufraghi. Qui è in gioco l'incondizionatezza del potere che, nella coscienza della libertà originaria, non conosce limiti.

Esserci ed esser-libero.

187

1. Il problema dell'essere della libertà. Quando sono *bambino* la mia indipendenza non è per me un problema. Nel rapporto con i genitori sono annullato in una maniera unica e singolare. Ciò che più tardi può costituirsi nella comunicazione che nasce dalla libertà è ancora nell'ambito di una trascendenza non problematizzata, dove i miei genitori sono come i miei custodi che mi mettono a disposizione la loro esperienza, mentre gli antenati e Dio stesso sono come la mitica successione dell'essere in cui mi rifugio.

Anche quando mi pongo il *problema* della libertà mi sembra d'esser stato potenzialmente libero da sempre, e di esser vissuto in uno stato di torpore e di oscura dipendenza da cui ora dovrei libe-

armi. Nel momento in cui posso domandare, verificare e decidere, mi si illumina, nel suo oscuro nascere, la necessità della mia propria responsabilità. L'ethos nasce con la possibilità di sussistere da sé. Un'ombra cade sulla trascendenza non problematizzata che mi ospitava. Il primo essere dell'io è, nella sua fatticità e nella sua coscienza, un naufragare rispetto al mondo, e un attendere me stesso in una aspettativa che non si sopisce.

Il problema della libertà mi *colpisce* in due modi ugualmente originari:

Mi accorgo di affondare *in un'assoluta mancanza di terreno* quando prendo in seria considerazione il dissolversi del mondo. Ma la libertà che mi ridesta mi limita di nuovo col contenuto di quella storicità sostanziale in cui ero ingenuamente radicato, e che ora non posso, né voglio rifiutare o tradire. La libertà verifica se stessa nella sua realizzazione. Col contenuto della sua origine provvede alla sua positività nei limiti della sua nullità formale.

Si ripropone di nuovo la *possibilità della non-libertà* che mi sembrava d'aver lasciato alle spalle. Sorge in me il sospetto che, forse, in generale, non c'è alcuna libertà. Da questo primo risveglio, perplesso per come mi scopro e senza ancora un'autentica indipendenza, mi lascio guidare di nuovo e di nuovo ubbidisco, sia pure con una tacita riserva. Mi guardo intorno per orientarmi nel mondo. Forse, senza saperlo, dipendo in tutto e per tutto, forse la libertà era un pensiero ingannevole che si riferiva a qualcosa d'inesistente, forse la propria responsabilità, senza la quale io ora non posso più esser me stesso, era un fantasma. Colpito dalla possibilità dell'assoluta non-libertà, mi intimorisco fino alle radici del mio essere. In preda all'incertezza vorrei dimostrare che la libertà esiste, ma, nell'incapacità di assicurarmene con la mia azione, cerco, sul piano oggettivo, di dimostrarne le possibilità.

Questa tendenza dura tutta la vita. Non mi basta accertarmi interiormente della libertà senza conoscerla, quando mi sembra d'averla persa come mia propria realtà, cerco di *riguadagnarla* sul piano dell'oggettività. Da qui nascono dei pensieri che naufragano da soli, ma che, proprio nel naufragio, e quasi per contrasto, rinviando ancor più decisamente all'autentica libertà dalla cui minacciata possibilità sono sorti, per la prima volta, in occasione della problematizzazione della libertà.

2. Argomenti che cercano di dimostrare l'esserci della libertà. Penso alla libertà come ad un *inizio senza causa*. C'è libertà dove una serie è incominciata dal nulla. Il mondo in generale, o qualcosa nel mondo, deve pur incominciare senza che sia possibile stabilirne la causa o anche solo richiederla. Ci sarebbe un primo inizio oltre il quale non è possibile andare alla ricerca delle cause; dal punto di vista oggettivo, questo pensiero non offrirebbe alcun sostegno e non sarebbe applicabile ad alcuna realtà empirica, perché, ogni volta che si venisse ad affermare un inizio assoluto, non si potrebbe evitare la domanda che chiede « da dove? » e « perché? ». È impossibile trovare un fatto che verifichi queste domande. Sul piano oggettivo le catene causali proseguono, dovunque, all'infinito, per cui è impossibile dire oggettivamente che c'è un inizio o che non c'è.

Un inizio assoluto, che non prevede alcuna risposta alla domanda che ne chiede la causa, sarebbe *causa sui*. Ma questo pensiero contiene qualcosa d'impossibile, perché è in sé un circolo o una contraddizione. Come pensiero non ha alcuna consistenza oggettiva, ma può esser solo un mezzo d'espressione per quelle chiarificazioni in cui non si pensa più al concetto di un essere oggettivo.

Anche se la libertà non possiede un esserci proprio, si cerca di creare ad essa uno spazio, mostrando le *lacerazioni* nel tessuto delle necessità vincolanti. Al di là dei limiti oggettivi e delle leggi causali si cerca un residuo che sfugge al loro dominio. Ma anche se fosse rintracciabile, questo residuo sarebbe una cattiva collocazione per quella libertà, di cui, esistendo, siamo consapevoli nel mezzo delle necessità causali. Una dimostrazione del genere sarebbe insufficiente per soddisfare la nostra coscienza della libertà. Di fronte a questo tentativo si rendono necessarie le seguenti considerazioni:

L'ipotesi di un mondo rigorosamente ordinato dalle leggi causali ha senso per una conoscenza fattuale, perché solo in presenza di un ordine di leggi è possibile una conoscenza universalmente valida. Ma proprio per questo, un simile ordine è indimostrabile se lo si intende come l'affermazione di un essere assoluto e oggettivo del mondo. Qui, oggettività significa solo conoscibilità mediante leggi. Ciò che non fosse sottomesso a leggi solo ciecamente potrebbe essere assunto come un dato, e, in ogni caso, non potrebbe in alcun modo esser conosciuto, per cui, se si pensasse di poter trovare la libertà al di fuori della causalità, non la si potrebbe comun-

que conoscere, mentre, se si postulasse una legge non ancora scoperta, questa verrebbe necessariamente e di nuovo annullata.

Teoricamente è possibile che, al limite della conoscenza, si presenti un *residuo* irriducibile in cui si possa avvertire un limite dell'ordinamento sottomesso a leggi. Ma proprio per questo, oggetto d'esperienza è solo ciò che è compreso in questo limite, la cui esperienza, in sé vuota, non può conoscere il suo « al di là », e a proposito del suo esserci non può enunciare alcun ordine di affermazioni positive. Se si potesse dimostrare l'esattezza di una simile affermazione, si potrebbe eliminare il residuo riconducendolo nel mondo dell'ordine regolato da leggi. Ma se questo residuo, a proposito del quale non è possibile dir nulla, si mostrasse come limite, allora si potrebbe chiedere quale relazione esiste tra il residuo stesso oggettivamente conoscibile come limite dell'ordine causale, e la libertà esistenziale, e cioè, se in seguito, pensando a questo residuo, si potrà dimostrare, sia pure indirettamente, la libertà, per il fatto che esiste qualcosa per cui, come per la libertà, la causalità non regge. Ma tra il residuo che si suppone libero da causalità e la libertà esistenziale non c'è, in generale, alcuna relazione. La libertà esistenziale, nel comprender se stessa, non solo non afferma la sua oggettività, ma non ne va neppure alla ricerca, perché sa che ogni possibilità oggettiva coglie qualcosa che è assolutamente differente da ciò di cui la libertà è in se stessa certa. Se però voglio passare dall'autocertezza esistenziale della libertà all'affermazione del suo esserci oggettivo, la relazione tra questa libertà e quel residuo nei limiti della legalità oggettiva non oltrepasserebbe mai la possibilità che l'inizio, come assoluta legalità in senso oggettivo, possa essere l'involucro esteriore dell'origine in senso esistenziale. Ma così mancherebbe ogni specifica relazione dimostrabile, sussisterebbe la disparità dell'inizio oggettivo e dell'origine esistenziale, e con essa, l'errore commesso inizialmente quando si volle oggettivare la libertà esistenziale.

190 Questi pensieri hanno ottenuto un certo credito grazie ai metodi impiegati nella fisica, che concepisce le sue *leggi in termini statistici* il cui valore dipende dall'impossibilità di conoscere, nella loro necessità e nella loro conformità a leggi, i singoli processi atomici particolari che, in numero indefinito, accadono nella materia. Rispetto ai singoli processi atomici, la legge fisica si comporta allo stesso modo di come si comporta una regola statistica rispetto alle

single azioni personali nella società umana. Il movimento del singolo atomo è così poco conosciuto, come poco conosciuta è la singola azione esterna delle persone, qualora fosse considerata solo statisticamente. Come le regole statistiche non sopprimono in un modo che sia logicamente necessario la libertà della singola persona, così attraverso le leggi statistiche della natura non si conoscono esaurientemente i singoli processi atomici. Ma mentre come persona mi rendo conto del mio agire, partecipo nella comunicazione alla libertà dell'altro, e infine vedo in modo psicologicamente oggettivo un intero mondo dove la statistica ha solo un significato esteriore, quel singolo processo atomico non conta per me assolutamente nulla. L'analogia *metodologica* non implica, come conseguenza necessaria, un trattamento identico delle due cose, perché, al di là di questa analogia, non c'è alcuna relazione tra di esse. L'analogia non avrebbe alcuna conseguenza per il pensiero della libertà anche se, nel suo processo d'oggettivazione, giungesse ad affermare che, nei singoli processi atomici non sottoposti a leggi, c'è qualcosa che, al di là dello spazio e del tempo, opera nello spazio e nel tempo analogamente a quanto accade a me che, da questo lato dello spazio e del tempo, agisco nello spazio e nel tempo. La soppressione della realtà palpabile dello spazio e del tempo instaurerebbe un'oggettività che, ponendosi al di là e al di qua, finirebbe con l'essere, di fatto, inconnoscibile. A chi filosofa sulla libertà torna utile questa nuova fisica che non consente di assolutizzare il proprio mondo e di concepirlo come un essere in sé che ci include irrimediabilmente. La nuova fisica ci evidenzia con efficacia ciò che *Kant* ci aveva anticipato con quel pensiero filosofico, come tale non vincolante, secondo cui l'essere non si esaurisce nella concezione che lo prevede come sottofondo delle cose sottoposte a leggi.

La specifica soluzione data da *Kant* al problema della connessione della libertà con l'esserci del mondo, mediante la distinzione dei modi d'essere in fenomeno e cosa in sé, per cui l'oggetto che nell'ambito fenomenico mi appare in ogni sua parte sottomesso alle leggi causali (come l'individuo psicologico e il suo aspetto empirico) è in sé libero (nel suo aspetto intellegibile), è una soluzione che potremmo invalidare, in quanto prevede l'oggettivazione di due mondi, mentre c'è un solo mondo d'oggetti. Ma trattandosi di un'oggettivazione inevitabile per formulare l'essere della libertà, questa

191

impostazione resta per noi vera. La libertà non è ammessa in nessun luogo del mondo ordinato in ogni sua parte secondo leggi. La sua salvezza oggettiva è così meschina che meglio sarebbe per la libertà non essere salvata. Infatti, una volta che si converte la libertà in un'apparente oggettività, invece di salvarla, la si traduce in qualcosa di assolutamente eterogeneo rispetto alla sua essenza.

3. Origine della coscienza della libertà. Non c'è libertà fuori dal se-stesso. Nel mondo oggettivo non c'è per essa né luogo, né spazio.

Ma se io conoscessi l'essere della trascendenza e tutte le cose nella loro eternità, la libertà non sarebbe più necessaria e il tempo sarebbe compiuto; io mi troverei nell'eterna chiarezza, dove non è più richiesta alcuna decisione. Ma, nell'esserci temporale io conosco l'esserci solo nei termini in cui mi si rivela nell'orientazione nel mondo, e non nella sua eternità.

Io devo comunque volere, perché *non* so. Solo al mio volere può manifestarsi l'essere inaccessibile al sapere. Il non-sapere è l'origine che fonda la necessità del volere.

Questa è la passione dell'esistenza, la cui sofferenza per il non-sapere non è assoluta, perché ciò che vuole lo vuole in libertà. Nel non-sapere mi dispererei al pensiero di un'inevitabile mancanza di libertà.

L'origine della libertà esclude quest'ultima dall'esserci che io indago; in essa ha il suo fondamento l'essere nell'esserci che io stesso posso essere.

Libertà e necessità.

Ogni forma di libertà ha senso rispetto a un vincolo che, nella sua necessità, è per essa *resistenza*, o *legge*, o *origine*. La coscienza della libertà si sviluppa in *contrapposizione* alla necessità, o in *unità* con essa. Una libertà che ha superato *tutte* le opposizioni e un fantasma.

1. La resistenza della necessità. Ciò che semplicemente *accade* non è libero. Ciò che concepisco come *natura* è *determinato*, nel suo accadere, dalla necessità. Essendo qualcosa di *causato*, è sot-

tratto all'arbitrarietà. La determinatezza del suo esserci è necessariamente condizionata da qualcos'altro.

Se chiamo tutto ciò che è reale natura, e quindi identifico tutto l'essere con questa forma necessaria d'esserci, allora sono anch'io natura. Se, per l'esclusività e l'unicità di questa necessità, riduco l'essere a natura, allora la natura è buona così com'è, e io sono buono così come sono. Mi affido e mi abbandono ai miei istinti, ai miei impulsi, alle mie inclinazioni, ai miei umori e confido nel momento buono che sempre si ripete. Se uso qualche argomentazione è solo per addurre delle giustificazioni. Invece di giustificarmi come libertà partendo da me, dopo essermi sottratto ad ogni connessione naturale, mi giustifico partendo da qualcos'altro come potrebbe essere il dato in cui io stesso sono dato. Qualcosa è buono per il solo fatto d'esser reale (etica naturalistica).

Ma, non riuscendo a trattenermi in questa concezione, affermo l'autonomia del giudizio e della volontà contro la realtà naturale. La realtà è di per sé problematica; o la considero indifferente, ossia né buona né cattiva, o radicalmente corrotta nella sua essenza. Ciò che mi importa non è seguirla, ma realizzare qualcosa che ancora non c'è, ma che da essa può esser prodotto. Ciò che è buono non può esser dimostrato, né fondato da alcuna realtà, ma si mostra con la sua realizzazione. La volontà giudicatrice ha il suo fondamento in qualcosa che si oppone alla realtà, anche quando nella realtà naufraga. Che qualcosa sia naturale non costituisce per essa un criterio, così come il fatto che qualcosa sia innaturale, irreali o impossibile non è una ragione contro. Essa prescinde da tutto. Ciò che non è naturale è compreso se, partendo dall'esistenza originaria, può essere in qualche modo giustificato. Spesso questo ethos esprime solo negazioni, e, anche nel caso di realizzazioni oggettive, è assolutamente trascendente. La rigidità e la violenza che rendono estranei il mondo e l'esserci, che solo nel mondo può giungere a se stesso, determinano la coscienza di un'indipendenza completa (etica eroica).

La distinzione tra ciò che è naturale e ciò che non lo è, è resa possibile da una duplicità di significato: naturale è a volte, ciò che è reale, a volte ciò che è normativo. È impossibile distinguere in concreto la realtà naturale dalla normatività naturale. In ogni caso ciò che è naturale è anche reale e come tale mi vincola, sia che lo ammetta, sia che lo neghi; ciò che è reale, inoltre, presenta in ogni 193

caso, un carattere esigenziale. Da parte mia, non mi risolvo completamente nel processo naturale, né mi oppongo alla natura come entità assolutamente autonoma. Ogni differenziazione tra atteggiamento naturale e atteggiamento autonomo si riferisce solo a estremi ipotetici: nel primo caso, infatti, il limite è costituito dal fatto che il dato naturale non è ancora giunto ad un serio conflitto con la coscienza della libertà; nel secondo caso il limite è nel fatto che un'isolata coscienza della libertà è giunta fino al disprezzo di ogni realtà sussistente e naturale, presente in me e fuori di me. Questi casi sono gli estremi che chiariscono la situazione *entro* cui mi trovo. La libertà, fondata in un assoluto, è relativa nel mondo, ad essa si contrappone sempre il dato naturale che, per essa, significa dipendenza, resistenza, scoglio, materia. Ma anche la libertà è qualcosa solo in contrapposizione alla mera natura e si costituisce solo differenziandosi da essa nel sapere.

Nei confronti della datità naturale la volontà, che scaturisce dalla libertà trascendentale, opera con la coscienza di un'altra necessità che non è sottoposta alle leggi della natura, ma a quelle del dovere. La formulazione di questa necessità avviene con proposizioni che esprimono ordini e divieti. In seguito, queste norme, sorte dal riconoscimento della libertà nella sua evidenza, diventano disposizioni di una legalità vincolante, contro cui sorgono conflitti che scaturiscono dall'originaria libertà esistenziale. Nasce una nuova libertà che si vede contrapposta ad una necessità che era antecedente alla libertà stessa. La libertà, allora, deve necessariamente imporsi alle esigenze solidificate, per creare nuove forme di validità.

In questo modo, la libertà esistenziale si vede costretta tra due necessità: la necessità della natura, come resistenza irriducibile del reale, e la legalità del dovere espressa dalla formula fissa della regola. Se la libertà tenta di sottrarsi completamente a queste forme di necessità, invece di muoversi in intima promiscuità con esse, allora si perde inevitabilmente in contenuti fantastici.

La coscienza della libertà, che cerca di fondarsi completamente in se stessa, non può sostenersi in questa sua radicale indipendenza. Potrebbe sostenersi solo se fosse in grado di far valere in essa una libertà assoluta capace di accogliere tutto l'essere.

2. Il fantasma della libertà assoluta. L'idea di una libertà assoluta si riferisce ad un essere che sopprime la limitazione di ogni

libertà, senza sopprimere la libertà stessa. Ogni libertà individuale, essendo sempre in opposizione e dovendosi sviluppare in un processo di lotta, non può che essere limitata. Assoluta sarebbe la libertà di una totalità che non avesse nulla fuori di sé, e che in sé risolvesse ogni resistenza. Se c'è la libertà assoluta, questa appartiene solo a ciò che è in sé. Quest'idea di una libertà assoluta è stata sviluppata nel modo più completo da *Hegel*.

Il soggetto non ha nulla che gli sia estraneo in ciò che gli si oppone, perciò, non solo non ha alcun limite e alcuna barriera, ma nell'oggetto incontra se stesso. Raggiungendo l'oggetto, il soggetto è soddisfatto nel mondo. Ogni opposizione e ogni contraddizione si risolve. La libertà è esser-presso-di-sé stando completamente nell'altro. Una libertà esclusivamente soggettiva equivarrebbe ad una mancanza di libertà, perché avrebbe di fronte a sé l'oggettività come necessità. La libertà è conciliazione; essa si realizza nel pensiero puro dell'uomo dove lo spirito pensa se stesso. Questo pensiero puro, come libertà assoluta, è la filosofia che, non avendo altro oggetto che non sia lo spirito o Dio, è servizio di Dio. Ma l'uomo non può mantenersi nel pensiero puro, perché ha bisogno dell'esserci sensibile in cui si sviluppa una serie di libertà e di soddisfazioni relative che giungono all'autentica conciliazione solo nel pensiero puro della filosofia e, nel suo grado antecedente, in quello della religione. C'è così la soddisfazione immediata grazie alla risoluzione dei contrari nel sistema delle necessità sensibili (ovviamente le soddisfazioni sono finite e limitate, per cui, non essendo assoluta, la soddisfazione conduce, senza sosta, in una nuova necessità). C'è poi la soddisfazione e la libertà spirituale che si raggiungono nel sapere, nel volere, nelle conoscenze e nelle azioni. L'ignorante non è libero perché ha sempre di fronte a sé un mondo estraneo; l'impulso che sollecita la curiosità di sapere è lo sforzo per sopprimere questa mancanza di libertà. Chi agisce cerca di realizzare la ragione della volontà. Questa realizzazione della libertà si compie nella vita dello Stato. Ma anche qui, poiché si rimane nel campo del finito, nascono in ogni dove opposizioni e contraddizioni, per cui la soddisfazione non può che esser relativa. La libertà assoluta esiste solo nella regione della verità in sé, che si realizza nella religione e nella filosofia.

Così dice *Hegel*. Questa libertà assoluta è, manifestamente, o un mito dell'essere della divinità che pensa se stessa (e allora ha

senso come cifra), o è la chiarificazione di una forma della coscienza assoluta che si realizza nel conoscere (e allora coglie qualcosa di vero); in ogni caso è intesa come libertà reale. Ma allora non è ciò che pretende di essere perché, sia nel mito, sia nell'esperienza contemplativa della coscienza assoluta, l'uomo non può cogliere l'essere della libertà in maniera tale da poter restare presso di esso, come vorrebbe il senso di questo contenuto. Questo pensiero dell'assoluta libertà entra in un campo che, di fatto, non è assoluto, ma tiene qualcosa fuori di sé in cui il pensante finisce col cadere.

La libertà assoluta, inoltre, non è una vera libertà, in quanto, in essa, l'esistenza è soppressa a favore di qualcosa d'universale e di totale; non solo scompare il soggetto e l'oggetto, ma, col dissolversi di ogni opposizione, l'esistenza stessa svanisce nel nulla.

La libertà assoluta, infine, è qualcosa d'assurdo; dove non incontra opposizioni la libertà si svuota, perché esiste solo come processo che si svolge tra opposizioni. Non può arrestarsi in alcuna delle cose che ha raggiunto, perché il suo contenuto autentico è nel loro progressivo dissolversi; il suo luogo è nella manifestazione dell'esistenza nell'esserci, e non nella trascendenza o nella natura. Forse il suo ultimo senso è nel proprio dissolvimento; ciò in cui si annulla non è più libertà ma trascendenza.

3. Unità di libertà e necessità (libertà e dovere). Mentre nell'oggettività del suo esserci la libertà può apparire come arbitrio, nella sua origine esistenziale è consapevole della sua assoluta necessità. Ma se l'identità di libertà e necessità si realizza solo nell'origine dell'individuo, non c'è alcuna libertà assoluta.

La necessità che, attraverso tutto ciò che finora è stato fatto, condiziona l'azione che mi appresto a compiere, è identica a qualsiasi altra che, attraverso me stesso, mi determina. Ogni scelta esistenziale si chiarisce come qualcosa di definitivo che, una volta realizzato, non consente più di tornare indietro. Libero nella scelta, mi lego, con essa, a me stesso, attuandone e subendone le conseguenze. Solo la chiara consapevolezza di questa decisione fa della mia scelta una scelta esistenziale. In questo modo ogni decisione diventa una nuova base nella formazione della mia realtà storica. A questo punto non sono già condizionato dalla realtà empirica e da come essa è divenuta per effetto della mia azione, ma dal passo che in me stesso ho compiuto in quel processo di autocreazione che avviene con la

scelta. Io sono divenuto così come ho voluto. Anche se nel corso del tempo restano ancora delle possibilità, ora il mio essere è da se stesso condizionato e, nello stesso tempo, è ancora libero.

Questa necessità, che è presente in ogni nuova scelta come un vincolo che si realizza sulla base della propria storicità, manifesta la necessità più profonda che è presente nella coscienza « d'esser qui e non poter essere altrimenti », cioè, nella coscienza del « dovere », legata alla decisione più originaria della libertà dell'esistenza. Qui acquistano il loro senso quelle famose espressioni che dicono: l'uomo sceglie ciò che è necessario, e non si parli quindi di libera scelta; la libertà assoluta è l'assoluta necessità; la più alta decisione a favore di ciò che è giusto la si fa senza scegliere. Questa necessità non è ancora stata riconosciuta, né provata; la necessità naturale e la legge del dovere si possono apprendere in termini oggettivi e universalmente validi, ma questa necessità esistenziale no; di qui il rischio di comprometersi completamente nel momento culminante della decisione; di qui l'impossibilità di poter confortare dall'esterno e con ragioni la decisione; ma di qui anche la profondità e la certezza della coscienza originaria dell'esistenza in questa realizzazione.

Libertà e trascendenza.

1. Libertà e colpa. Siccome mi so libero, mi riconosco colpevole e rispondo delle mie azioni. Siccome so quel che faccio me ne assumo la responsabilità.

Non posso mai trovare l'origine da cui *ha preso inizio* la mia responsabilità. Non posso delimitare la mia colpa in modo da poter sapere da che momento ho cominciato a trovarmi in colpa.

Nella colpa, in cui già mi trovo quando me ne rendo conto, per quel tanto che dipende da me non voglio diventare più colpevole, anche se son sempre pronto ad accettare una colpevolezza che non può essere evitata.

In ciò, nonostante la chiarezza della mia libera decisione, o addirittura proprio per questo, mi rendo conto dei limiti della mia libertà, che riconosco come colpa unitamente al riconoscimento del mio agire e della sua limitazione. *Accetto su di me* tutto ciò che, per quel che ne so, non posso in alcun modo evitare. Così accetto l'origine della mia natura che sta alla base di ogni mia azione de-

terminata, e *da* cui volli, senza poter non volere. Allo stesso modo mi prendo la responsabilità di tutto ciò che sono costretto a fare e, data la situazione, non posso evitare. È come se, prima del tempo, mi fossi scelto così come sono, e con la mia azione riconoscessi e accettassi quella scelta che, in realtà, non ho mai compiuto. Nella coscienza della mia colpevolezza è come se sentissi come miei prodotti le realtà in cui mi vengo a trovare.

Se conoscessi l'inizio della mia colpa, la potrei limitare ed evitare, e proprio per questa possibilità si esprimerebbe la mia libertà. Non avrei più bisogno di sentirmi responsabile di ogni evento, di accollarmi la scelta che avrei fatto di me senza la consapevolezza d'averla fatta, ne, tantomeno, il mio esserci in cui entro e di cui, agendo, divento responsabile.

Nella mia libertà, urto contro quell'alterità che è la necessità della colpa, che sembra annullare la mia libertà e che per me esiste solo perché, ritenendomene responsabile, mantengo la mia libertà mediante il riconoscimento della mia colpa.

La colpa che nasce *all'interno* della mia libertà è di volta in volta determinata, e quindi è qualcosa che posso tentare di allontanare. Ma la colpa che nasce *dal* mio stato di libertà non si lascia determinare e perciò è senza misura, e per quel tanto che non può essere evitata diventa il fondamento di ogni colpa particolare. Nel momento in cui riconosceandomi libero, rifiuto ogni attribuzione di colpa, in quello stesso momento sono già colpevole proprio in forza della mia libertà. A *questa* colpevolezza non posso sottrarmi senza cadere nella colpa connessa alla negazione della mia stessa libertà.

Noi, infatti, esistiamo in un'attività che ha in se stessa il proprio fondamento; se così non fosse, noi non ci saremmo proprio, perché la passività non è nulla. Io *non posso non volere* perché, se in definitiva voglio *essere*, non può che essere il volere la mia ultima possibilità. Nella misura in cui liberamente *voglio*, mi si può manifestare la trascendenza.

2. Dipendenza e indipendenza. Io sono responsabile di quel che sono, eppure non posso scoprire quel che sono se non nella libertà. Se già mi sembrava di bastare a me stesso, ora mi domando se, in ultima analisi, sono dipendente o indipendente.

La prima possibilità è che io sia *del tutto dipendente*. Un dio mi ha gettato nell'esserci. La mia volontà non si identifica in tutto

e per tutto con me stesso, e in ogni caso, non mi servirebbe se una divinità non la muovesse. Colui a cui non vien concessa questa grazia, che non può esser meritata, è perduto.

Oppure la mia autocoscienza si pronuncia tranquillamente contro una simile dipendenza. Con la volontà io *creo me stesso*, ovviamente non in una sola volta, ma nella continuità di una vita, e non arbitrariamente o nel vuoto, ma sulla base della storicità del mio esserci che offre indeterminate possibilità di libere trasformazioni. Mi so indipendente in un punto centrale in cui sono in rapporto con la trascendenza che ha voluto che io stessi di fronte ad essa come essere libero, dato che non posso altrimenti esser-me-stesso. Sono anche responsabile di ciò che voglio e faccio, e di ciò che originariamente sono. Devo render conto anche del mio esserci empirico come se avessi scelto la mia natura, fino ad esserne colpevole. C'è, infatti, in me un'origine con cui mi identifico e da cui vedo, sebbene con colpa, la mia manifestazione come quell'esserci a cui devo dar forma. La libertà esige che io trasformi tutto quel che sono in *mia* libertà e colpevolezza.

Entrambe queste posizioni metafisiche, assolutizzando la grazia o l'autonomia della libertà, ci consentono di riconoscere, nella razionalità della loro determinatezza e nella gradualità della loro univocità, delle forme necessariamente inadeguate per esprimere il segreto del fondamento trascendente. Nella consapevolezza della grazia si nega la libertà per amore della volontà divina da cui si fa dipendere ogni effetto, come se in questa totale *assenza* di libertà ci potesse ancora essere della colpa; nell'autonoma consapevolezza della colpa, invece, si afferma la libertà per amore della propria responsabilità, come se *nella* libertà senza trascendenza ci potesse essere ancora della colpa. Solo nella tensione dei due pensieri, si esprime ad un tempo la coscienza dell'esperienza dell'impotenza della volontà nel riferimento trascendente dell'esistenza, e l'esperienza della libertà della volontà nell'illimitata responsabilità del mio agire e del mio essere.

3. La trascendenza nella libertà. Se non ci fosse alcuna trascendenza nascerebbe il problema del perché io sono tenuto a volere; in gioco non resterebbe che l'arbitrio senza alcuna consapevolezza. In effetti posso volere solo se c'è la trascendenza.

Se però non ci fosse altro che la trascendenza, la mia volontà svanirebbe nell'*ubbidienza* cieca e automatica; mentre, se la trascendenza non ci fosse, la mia volontà per sé sola *non* la potrebbe produrre.

Come la libertà c'è già mentre ne discuto, così anche la possibilità della trascendenza ci può essere solo *nella libertà*. Essendo libero, solo nella libertà e *attraverso* la libertà mi rendo conto della trascendenza.

199 Nella sua realizzazione la libertà *non è mai compiuta*, ma sempre si viene a trovare di fronte ad abissali carenze; nella mia realtà io non sono perfetto, né sono in prossimità di una possibile perfezione. Nella mia realizzazione, a causa delle mie carenze, che per effetto della mia libertà sono anche mie colpe, sono già in rapporto con la mia trascendenza.

Nella mia libertà mi trovo di fronte ad essa e mai da essa separato. Infatti, poiché di fronte ad essa non posso riferirmi a me stesso e alla mia perfezione, anche se questa è solo transitoria, io sono realmente me stesso nella mia libertà solo come incompiutezza; sono libero solo nell'impossibilità di far diversamente, e di ciò me ne rendo conto come una colpa; ma questa stessa condizione reale è già nella sua trascendenza. La trascendenza non è la mia realtà, ma è presente in essa.

Questa libertà onnipresente, accompagnata dalla coscienza della necessità in cui mi identifico perché sono io a crearla, rimane per me l'origine esistenziale, oltre la quale non c'è più alcuna libertà.

Proprio nell'*origine* della mia identità, in cui cerco di oltrepassare la necessità della legge naturale e della legge del dovere, sono consapevole di *non* essermi creato da me. Quando col mio autentico me stesso ritorno a me nell'oscurità mai abbastanza chiarita del mio volere originario, mi può diventar manifesto che *dove sono interamente me stesso, non sono più solo me stesso*. Infatti questo autentico « io stesso » in cui dico « io » nella piena presenza della mia storicità, può sembrare che io lo sia per opera mia, mentre mi sorprendo già con esso; quando, ad esempio, ho compiuto un'azione, so che da solo non la potevo compiere, ne la potrò mai compiere. Proprio nel volere, in cui ero veramente me stesso, mi scopro ad un tempo donato nella mia libertà.

Io sono come divento attraverso qualcos'altro, ma *nella forma della mia libertà*. L'antinomia è che io non posso esser ciò che sono

solo per opera mia; se lo sono per opera mia, ne sono colpevole; se non lo sono per esclusiva opera mia sono quel che volli per partecipazione. Questa antinomia esprime l'unità che la coscienza della libertà e della necessità raggiungono nella trascendenza. Quando compresi me stesso partendo dalla libertà, colsi in questo la mia trascendenza di cui, *nella mia libertà*, sono una fuggevole manifestazione.

Nell'esserci posso *perdere* la libertà solo perdendo me stesso. Ma solo nella trascendenza può essere *annullata* la libertà. Attraverso la trascendenza mi realizzo come esistenza possibile, cioè come libertà nell'esserci temporale. Decidersi per la libertà e per l'indipendenza contro tutte le istituzioni di questo mondo e contro ogni autorità non significa decidersi contro la trascendenza. Chi, fon-²⁰⁰dandosi su di sé, si coglie al cospetto della trascendenza, coglie senz'ombra di dubbio quella necessità che lo affida completamente nelle mani del suo Dio. Infatti, solo ora egli si rende conto che la sua libertà è un fenomeno temporale che tende ad annullare se stesso. La libertà ha il suo tempo. Essa è ancora qualcosa di inferiore che vuole annullare se stessa. Il significato di questo pensiero non è da ricercare nel mondo, ma nella rappresentazione trascendente di una fine di tutti i giorni.

SEZIONE TERZA

L'ESISTENZA

COME INCONDIZIONATEZZA NELLA SITUAZIONE,
LA COSCIENZA E L'AZIONE

CAPITOLO SETTIMO

SITUAZIONI-LIMITE

201 1. Situazione. Una rappresentazione plastica ci pone davanti
agli occhi la situazione come collocazione delle cose e delle loro
relazioni spaziali in un ordine topografico. Seguendo le direttrici
prospettiche di questa rappresentazione spaziale, ci si fa un'idea della
202 situazione come di una *realtà a cui un soggetto è, col suo esserci,*
interessato, e per il quale la situazione è limite e campo d'azione.
In essa assumono un certo valore anche altri soggetti con i rispet-
tivi interessi; i rapporti sociologici di potere, le occasioni e le mo-
mentanee combinazioni. La situazione non è solo una realtà con-
forme alle leggi di natura, ma una *realtà che ha un senso*, e che
non è né fisica, né psichica, ma l'una e l'altra cosa insieme, una
realtà che, nella sua concretezza, significa, per il mio esserci, van-
taggio o danno, opportunità o limite. Questa realtà non è oggetto
di una sola scienza, ma di molte. Così le situazioni sono metodicamente
indagate dalla biologia quando, ad esempio, questa scienza studia
l'ambiente degli animali per scoprirne l'adattamento; dall'e-
conomia politica quando questa studia i caratteri che assume la situa-
zione con la domanda e con l'offerta, o quando studia i problemi an-
tropogeografici; dalla scienza storica quando si riferisce a quelle forme
uniche e significative che vengono ad assumere le situazioni. Nel-

l'esserci, quindi, le situazioni si presentano o come *generali e tipiche*, o come *uniche e storicamente determinate*. Mentre la tipicità è una generalizzazione della determinazione sempre particolare del nostro esserci, l'unicità assoluta si rende visibile solo retrospettivamente, e precisamente quando, ad esempio, un nostro interesse per una situazione unica del mondo o per una circostanza che non si ripete ci sollecita all'indagine.

Anche se come esserci mi trovo sempre in situazioni in cui ad un tempo agisco e mi lascio trascinare, sono comunque lontano dal *conoscere* le situazioni in cui mi trovo. Al massimo le conosco schematicamente nella loro tipicità e generalità, oppure ne conosco solo degli aspetti in base ai quali mi regolo nell'azione. Un osservatore, invece, che le considera da maggior distanza, ed io stesso, quando le considero a posteriori, abbraccio e vedo la situazione in un'estensione maggiore, anche se non interamente in tutte le sue possibilità, e in questo modo mi rendo conto delle conseguenze, spesso impreviste, della mia azione.

Le situazioni si *modificano* nella loro struttura, finché viene il momento che si dissolvono. Se da un lato non posso fare a meno di subire la situazione nella sua datità, dall'altro non la subisco completamente; in essa si offre sempre una possibilità che ne consente la modifica; col calcolo io posso *produrre* delle situazioni e agire in esse come se mi fossero date. Questo è il carattere delle organizzazioni che si propongono degli scopi; con l'azione tecnica, giuridica e politica siamo in grado, infatti, di *creare delle situazioni*. Non puntiamo direttamente allo scopo, ma creiamo delle situazioni da cui esso non può non risultare.

Le situazioni, quando nascono una dall'altra, sono tra loro con-²⁰³nesse. Io dipendo da connessioni di situazioni le cui leggi sono note solo all'indagine scientifica; di queste leggi non siamo mai completamente coscienti, perché la *coscienza* che ne abbiamo modifica, a sua volta, la situazione e quindi le leggi stesse, come se nella struttura della situazione intervenisse un *nuovo fattore*. Se solo io, ad esempio, conosco un determinato aspetto di una situazione che tutti gli altri ignorano, calcolando, posso agire con una sicurezza unica, ma se tutti conoscono la situazione, cambia il modo di agire di tutti e la situazione non è più la stessa; ciò che l'altro, gli altri, la maggior parte, tutti pensano, modifica, in modo decisivo, la situazione.

Poiché l'esserci è un essere-in-situazioni, non posso mai uscire da una situazione senza *entrare in un'altra*. Controllare concettualmente una situazione significa creare le premesse per poterla cambiare, ma non per sopprimere, in generale, l'essere-in-situazione. Nelle sue conseguenze, la mia azione si presenta *come una situazione prodotta da me* e che ora è data.

2. Situazione e situazione-limite. Situazioni come quella di dover esser sempre in una situazione, di non poter vivere senza lotta e dolore, di dover assumere inevitabilmente la propria colpa, di dover morire, sono situazioni-limite. Esse non *mutano in sé*, ma solo nel loro apparire; nei confronti del nostro esserci hanno un carattere di definitività. *Sfuggono alla nostra comprensione*, così come sfugge al nostro esserci ciò che sta al di là di esse. Sono come un muro contro cui urtiamo e naufrighiamo. Non possiamo operare in esse alcun mutamento, ma dobbiamo limitarci a considerarle con estrema chiarezza, senza poterle spiegare o giustificare in base a qualcosa. Esse sussistono con l'esserci stesso.

Limite significa che c'è qualcos'altro che però sfugge alla coscienza del nostro esserci. La situazione-limite non sussiste per la coscienza in generale, perché la coscienza che conosce e agisce in vista di fini considera la situazione oggettivamente e, così facendo, la elude, la ignora e la dimentica nel suo limite; restando nei limiti, questa coscienza è incapace di avvicinarsi, anche solo problematicamente, all'origine della situazione. L'esserci, come coscienza, non coglie la differenza, o perché non è colpito dalle situazioni-limite, o perché, sottraendosi nel suo esserci alla chiarificazione, si lascia abbattere brutalmente dalla loro oscurità nella più completa disperazione. La situazione-limite appartiene all'esistenza, così come le situazioni alla coscienza immanente.

204 3. Situazione-limite ed esistenza. Come esserci possiamo evitare le situazioni-limite solo chiudendo gli occhi. Nel mondo cerchiamo di conservare il nostro esserci estendendolo; ci riferiamo ad esso senza porre questioni, o dominandolo e godendolo, o soffrendo e sopportando; ma di tutto ciò, alla fine, non resta nulla, per cui non c'è che arrenderci. Non possiamo quindi reagire sensatamente alle situazioni-limite elaborando piani, o facendo calcoli per evitarle, ma dobbiamo affrontarle con un'attività di tutt'altro genere, e pre-

cisamente, *realizzando in noi l'esistenza possibile*; infatti, diventiamo noi stessi solo se entriamo ad occhi chiusi nelle situazioni-limite. Le possiamo conoscere solo esteriormente, perché a coglierle nella loro realtà è solo l'esistenza. Sperimentare situazioni-limite ed esistere è la stessa cosa. Nello sconforto dell'esserci c'è in me lo slancio dell'essere. Mentre all'esserci il problema dell'essere resta estraneo nei suoi rapporti con le situazioni-limite, l'esser-se-stesso dell'essere può invece calarsi in esse con un *salto*, per cui la consapevolezza delle situazioni-limite, altrimenti soltanto oggettiva, si realizza in modo unico, irripetibile e insostituibile. Il limite svolge così la sua autentica funzione, e cioè quella di essere nell'immanenza, un rinvio alla trascendenza.

4. Gradi del salto dell'esistenza nelle situazioni-limite. Anche se sono nel mondo, posso *oppormi a tutto*. Se, disgustato, non voglio più prender parte al suo movimento, pur restando nel mondo col mio esserci, con la considerazione intellettuale posso pormi al di fuori di esso e collocarmi in quel punto archimedeo da cui vedo e apprendo ciò che è. In una indipendenza sorprendente, anche se vuota, mi oppongo al *mio esserci empirico come se si trattasse di qualcosa che non mi riguarda*. Col mio me-stesso mi estraneo dalla vita empirica per entrare nel mondo ed orientarmi nelle mie situazioni, non solo come vivente in vista dei miei fini particolari, ma come me stesso in vista di un sapere autosufficiente e capace di abbracciare tutto e tutti.

In questo modo conquisto il mio essere proprio in quella *solitudine* assoluta in cui, nel problematicismo sempre presente nel mondo, e nel naufragio di tutto da cui non si salva neppure il mio esserci, mi colloco al di fuori del mondo, pur restando sempre presente a me stesso, come se fossi un'isola sicura nell'oceano, da cui poter guardare, senza particolari finalità, il mondo, in un'atmosfera fluttuante che si perde nell'illimitato. Non c'è nulla che propriamente mi riguardi, ma semplicemente osservo tutte le cose nella consapevolezza del mio *sapere* che è il *punto di riferimento sicuro*. Nella ²⁰⁵ clausura propria del mio me-stesso, io sono l'*universalità della volontà di sapere* che mi rende certo del mio essere e mi consente di osservare, imperturbabile, la positività che riconosco valida. La sostanziale solitudine di chi realizza una coscienza universale al di fuori di tutte le situazioni, è come lo *sguardo puro* che vede tutte le

cose, ma non se-stesso, e a cui nessuno sguardo si fa incontro. A proprio agio nella solitudine della sua identità, il se-stesso è come un essere che, dissolvendosi, si raccoglie in un punto dove non conosce altro contenuto che la quiete del proprio sguardo. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.*

Questa solitudine non è definitiva, ma porta con sé altre possibilità. Essa è lo sguardo di un *esserci* che in essa si supera con un primo salto. Non è realmente esterna al punto, ma cerca la via che vi conduce e, pensando al termine della via, si dispone ad un nuovo ingresso nel mondo. Dopo questo primo salto fuori dal mondo, io continuo ad essere un *esserci* che, nelle proprie situazioni, vive come esistenza possibile, occupandosi di ciò che è reale. Nella sua solitudine il se-stesso acquisisce quel sapere che nell'*esserci* mi rivela in maniera autentica le situazioni-limite, la sua visione può esser pura solo in momenti passeggeri. Come esistenza possibile, che nella puntiforme solitudine che le deriva dall'esser-fuori-dal-mondo se ne sta nascosta come un germe, il se-stesso fa un *secondo* salto verso la chiarificazione. Filosofando, le *situazioni-limite*, che nell'imperturbabilità del sapere sono trascurate, si chiariscono *come possibilità* che colpiscono l'essenza del proprio essere. Per me il mondo non è solo l'oggetto di un sapere che posso lasciar indifferentemente sussistere, perché in esso c'è il mio essere autentico che non mi lascia tranquillo. Il coraggio di superare il cieco sconforto dell'*esserci* genera quel timore che nasce per tutto ciò che nell'*esserci* importa, e che nelle situazioni-limite è messo in questione.

Dopo il tentativo del sapere non condizionato da situazioni, torno a oggettivare la *mia situazione* per sperimentare che ci sono situazioni da cui di fatto *non posso uscire*, perché *non mi sono del tutto trasparenti*. Dalle situazioni non posso uscire quando non le conosco in tutta la loro trasparenza, mentre là dove, pur conoscendole, non le controllo, le posso comprendere solo esistenzialmente. Ora, l'essere del mondo, che io conosco come una specifica dimensione dell'*esserci*, mi si separa dall'esistenza, da cui non posso uscire per considerarla oggettivamente, perché tutto quello che posso fare è realizzarla o non-realizzarla. Come l'orientazione nel mondo non è in grado di racchiudere in sé il mondo, come la storicità da cui provengo non esprime la totalità, come non è possibile immaginare costruttivamente un regno di esistenze o conoscere la molteplicità della verità nella sua pluralità, perché la verità è accessibile solo

all'esser-se-stesso, così non è possibile abbracciare con lo sguardo l'essere in situazioni. Il salto, che dalla solitudine del se-stesso cosciente conduce alla coscienza della sua possibile esistenza, invece di puntare su una conoscenza valida, tende a chiarificare le situazioni-limite oscure.

Ma, *nella sua considerazione chiarificatrice*, la chiarificazione intellettuale delle situazioni-limite non è ancora *realizzazione esistenziale*. Quando discutiamo delle situazioni-limite non lo facciamo come esistenza, perché l'esistenza è se stessa nella sua realtà storica e non nell'impassibilità della riflessione a distanza; delle situazioni-limite discutiamo come esistenza possibile, perché non ci troviamo ancora nel salto, ma solo nella possibilità di compierlo. Alla considerazione oggettiva manca la situazione che, nella sua realtà e nella sua finitezza, è il corpo della manifestazione dell'esistenza. Essa tiene in sospeso la realtà di chi considera e, pertanto, è solo possibilità. Pur non essendo ancora esistenza, ha un'enorme rilevanza per l'esistenza, perché è qualcosa di più della semplice presentazione oggettiva delle situazioni. Infatti, ciò che so prepara ciò che posso sapere, ed io so solo quando raggiungo la puntualità della mia esistenza, anche se non sono ancora ciò che, filosofando, so.

Quando le situazioni-limite sono concepite anche oggettivamente come situazioni umane, allora, e solo allora, diventano autentiche situazioni-limite attraverso un'*operazione particolare che*, oltre a consentire all'esistenza di *trasformarle nel proprio esserci*, le consente anche di accertarsene e di imprimervi la propria manifestazione. Rispetto alla realizzazione in una situazione finita che, nella sua particolarità e trasparenza è solo un caso di una situazione generale, la realizzazione nelle situazioni-limite si riferisce alla totalità dell'esistenza in un modo inconcepibile e insostituibile. Con la mia vita individuale non mi trovo più in situazioni particolari interessato solo a cose finite, ma come esistenza colgo, con un interesse infinito, le situazioni-limite dell'esserci. Questo è il terzo salto, quello autentico *in cui si realizza l'esistenza possibile*.

Tutte le forme di questo salto conducono, nelle situazioni-limite, dall'esserci all'esistenza, a ciò che era *germinalmente racchiuso*, a *ciò che a se stesso si chiarisce come possibilità, al reale*. Dopo il salto la mia vita si distingue dal mio essere, inteso come mero esserci. Dico « io » in un senso nuovo. Il salto che conduce all'esistenza non è come la crescita di una vita che di volta in volta compie i passi

corrispondenti al suo tempo secondo leggi che la riflessione, indagando, può scoprire. Il salto è un'azione interiore e consapevole che, partendo da un « prima », immette in un « poi », e la cui origine ha me stesso come inizio, ma in modo tale che, all'inizio, mi so già come passato. Ciò accade perché, dalla possibilità del mio me stesso, che io non ho creato, entro, con un salto, in quella realtà in cui mi so, nel mio me stesso, nato da me.

I tre salti conducono dall'esserci del mondo, di fronte alla problematicità del tutto, alla *sostanziale solitudine che circonda chi si affida al sapere universale*; dalla considerazione delle cose, di fronte alla mia necessaria partecipazione al mondo del naufragio, alla *chiarificazione dell'esistenza possibile*, dall'esserci come esistenza possibile all'*esistenza reale nelle situazioni-limite*. Il primo salto conduce a filosofare in immagini del mondo, il secondo a filosofare come esistenza possibile, il terzo alla vita filosofica dell'esistenza.

Nonostante siano *connessi tra loro*, questi tre salti non sono disposti in una serie ascendente che persegue un'unica direzione, ma si richiamano reciprocamente. La *solitudine del se-stesso, raccolto nella puntualità del suo sapere*, non è solo un rifugio per conservarsi come possibilità, ma è in se stessa qualcosa di positivo. Quando, considerando la realtà dell'esistenza, il se-stesso tende ad uscire dalla solitudine, questa mantiene il suo valore perché altrimenti non potrebbe sussistere nemmeno come struttura preparatoria. Anche se si dissolve nell'esistenza, non per questo cessa di esserne la condizione. Infatti, solo chi ha conosciuto la solitudine assoluta può divenire esistenza. Se poi alla fine questa solitudine vien meno è perché preferisce sacrificarsi piuttosto che dipendere dal mondo; in ogni caso, anche se se ne annulla l'essere, essa rimane sempre come possibilità. La *chiarificazione dell'esistenza come pensare filosofico* crea lo spazio in cui l'esistenza può articolare la sua decisione. Senza di essa, l'esistenza resta oscura e incerta, perché è da essa, che, accertandosi, l'esistenza trae la propria coscienza. In questa chiarificazione vive una possibilità che consente di avvertire e di preparare anche ciò che non si realizzerà mai, ossia l'ampiezza dell'umanità, analoga all'ampiezza del sapere che si raggiunge in quella solitudine puntuale di cui s'è detto.

L'esistenza reale è la realtà della propria storicità che cessa di parlare. Il suo silenzio oltrepassa ogni sapere che si possa raggiungere nel mondo e ogni filosofare che si possa compiere sul possi-

bile. Implicandoli entrambi e lasciandoseli alle spalle, l'esistenza reale si colloca dove ogni pensiero lascia un fianco aperto. Senza questa realtà, l'esistenza non disporrebbe neppure della sua possibilità, che, in chi sa e in chi filosofa, si raccoglie in un punto che è il *minimum* della loro rispettiva realtà. 208

Tutte le forme del salto si traducono in *deviazioni* quando *smarriscono* la loro *reciproca relazione*. Il se-stesso conoscente può tradursi in un angusto egocentrismo che, privo di ogni interesse e di ogni sensibilità, nell'indifferenza del « così è », si pone come puro sapere senza essere. Il filosofare che chiarisce le situazioni-limite, trattenendosi con compiacenza nel possibile, può precludersi ogni realtà e ridursi miseramente a immaginare ambiti esistenziali senza alcuna disposizione all'esistenza. Una realtà immediata dell'esistenza, che non abbia un'idea chiara della trascendenza, può ridursi ad una torbida passionalità, radicalmente incapace di suscitare qualcosa d'autentico.

5. Duplicità dell'essere nel mondo. Come esserci sono in situazioni, come esistenza possibile nell'esserci sono in situazioni-limite. Dopo il salto mi trovo di fronte ad una duplicità irriducibile: *non esser più solo nel mondo* e non poter esistere se non manifestandomi *in esso*. Sembra che questa duplicità possa risolversi in una delle due direzioni, ma allora si smarrisce la situazione-limite perché, o esco completamente dal mondo per entrare in una mistica incomunicabile e senza mondo, oppure mi affido completamente al mondo assumendo, di fatto, un comportamento positivista.

Ma il *mistico* continua a vivere in questo mondo. Il suo estatico estraniarsi dal mondo e la sua vita quotidiana o trascorrono senza alcuna relazione tra loro, e allora il misticismo diventa l'ebbrezza o l'estasi di una vita che, per il resto, affonda le sue radici nella quotidianità mondana, e la situazione limite resta nascosta dall'inconsaputa contraddizione; oppure la sua vita quotidiana sta in intima relazione con la sua esperienza mistica e diventa la manifestazione di questo estraniarsi dal mondo, e allora il mistico si muove ancora in quella duplicità che, nella situazione limite è, per l'esistenza, l'essenza dell'esserci nel mondo.

Per una ragione opposta, anche il *positivista* non può trovar pace nel mondo. Per sfuggire alla minaccia della situazione-limite inse-

gue le novità finché riesce, e poi cade in quella crisi da cui emerge come possibile esistenza, e allora vede il mondo come limite.

L'esserci, come possibile esistenza, passa, a secondo dei momenti, dal misticismo al positivismo, per poi rifiutarli entrambi e *tornare* alla *duplicità*. Questa si manifesta solo indirettamente nell'inconcepibilità immanente delle due posizioni, che determinano una *contraddizione apparente*, la cui forza, se non abbatte nessuna delle due posizioni, è la verità dell'esistenza. Nel mondo tutto è completamente indifferente così come tutto può avere un'importanza decisiva; dal punto di vista esistenziale, io sono al di là del tempo proprio perché nella mia manifestazione, resto assolutamente temporale; nella manifestazione dell'esistenza l'inessenziabilità del tempo assume, ad opera della decisione, un'importanza assoluta; nell'azione la passione lega alla coscienza in modo da determinare, con l'annullamento di tutto, un approfondimento della serietà dell'azione e una sua attivazione.

6. Sistematica delle situazioni-limite. La prima situazione-limite nasce dal fatto che, *come esserci*, sono *sempre in una determinata situazione*, e quindi non sono, in generale la totalità di tutte le possibilità. Sono in questo tempo storico e in questa situazione sociale; sono uomo o donna, giovane o vecchio, a guidarmi sono occasioni e opportunità. La situazione-limite, costituita dall'esser legato ad una situazione unica nell'angustia di ciò che mi è dato, si acutizza per il contrasto che nasce dal confronto con l'idea dell'uomo in generale e degli attributi e delle perfezioni che gli competono. L'angustia lascia pur sempre uno spazio, perché in ogni situazione sussista anche la possibilità come indeterminatezza di un futuro. In questa situazione-limite c'è l'inquietudine che nasce dalla necessità di dover decidere e la libertà di accettare il dato e di farlo proprio come se lo si fosse voluto.

Mentre la prima situazione-limite rende consapevoli della storicità presente in tutto l'esserci dell'esistenza, le *single situazioni-limite*, come la morte, il dolore, la lotta e la colpa, nella loro generalità, colpiscono ciascuno nella propria storicità specifica.

In terzo luogo, queste situazioni-limite producono nell'esserci una prospettiva che mette in questione l'esserci *nella sua totalità* prospettandolo come possibile, impossibile, o possibile altrimenti.

L'esserci in generale è compreso allora come limite, e il suo essere è sperimentato nella situazione-limite che manifesta la *problematicità dell'essere del mondo e del mio essere in esso*. L'universale, qualunque esso sia, si risolve in una coscienza esistenziale che vede ogni esserci del mondo inserito, come passato, presente, e futuro, in una storicità assoluta. In questa situazione-limite, la coscienza dell'essere, che nasce dalla storicità della singola esistenza, si approfondisce nella coscienza dell'essere in generale che si manifesta storicamente.

Il cammino delle nostre rappresentazioni delle situazioni-limite ²¹⁰ percorre la storicità determinata e finita dell'esistenza, per elevarsi al di sopra delle singole situazioni-limite e giungere alla storicità indeterminata e assoluta, come la si avverte nella situazione-limite universale di tutto l'esserci.

PARTE PRIMA

LA SITUAZIONE-LIMITE

DELLA DETERMINATEZZA STORICA DELL'ESISTENZA

Che io non mi trovi solo in un mondo in generale, ma, nel rapportarmi ad esso col mio esserci particolare, mi trovi di volta in volta in determinate situazioni, è un fatto che si dimentica quando si avanzano esigenze che pretendono tutto per sé, come se realmente si potesse disporre dell'esserci in tutte le sue possibilità. Quando si confrontano le proprie possibilità oggettive con quelle degli altri, si vorrebbe essere almeno come gli altri e poter disporre delle cose in ugual misura. Invece, nella consapevolezza della propria storicità e della propria inconsapevole originarietà, si può cogliere con piena coscienza e attivamente la propria determinata situazione quando l'angustia del determinato, agendo come situazione-limite, risveglia l'esistenza possibile nella manifestazione del suo esserci.

1. La determinatezza. La situazione è sempre determinata, a differenza dell'idea che pensa una situazione universale in un mondo in generale che, pur essendo nell'integralità del suo esserci l'insieme di tutte le determinazioni, resta in se stesso indeterminato. Nella sua determinatezza, la situazione non può esser derivata e

concepita come un caso di momenti generali nella loro combinazione. In questa determinata situazione sono a tal punto condizionati che, solo partendo da essa, giungo, nelle prospettive delle immagini del mondo, ad un'immagine generale del mondo da cui, però, non posso dedurre la mia situazione in un modo che sia soddisfacente per la coscienza della mia storicità. Nella determinatezza della situazione l'esserci è la limitazione di un universale immaginario; la deduzione dell'universale, là dove è possibile, è solo un procedimento concettuale che, nella situazione, consente di pormi al di sopra della situazione, come se in essa non mi ci trovassi. Se invece di concepire la situazione come una positività nella possibilità del proprio fondamento, la concepisco come una possibilità che potrebbe anche essere diversamente, io sono, in un certo senso, già al di fuori di essa. Questo procedimento, che fa di ogni situazione determinata un caso dell'universale, non conduce all'essere, ma esprime solo un modo di orientarsi, al di là del quale c'è la realtà nella sua pienezza che, solo dal punto di vista dell'universale, è qualcosa di determinato, mentre di fatto, pone un limite alla possibilità di uscire dalla situazione per entrare nell'universale. Questo residuo, irriducibile all'universale, è l'abisso infinito del reale, è la piena presenza dell'essere. Che poi questo assuma di volta in volta per il nostro pensiero la forma angusta della determinatezza, è, per la nostra esistenza, una situazione-limite. L'intelletto, che concepisce solo l'universale e che in un processo indefinito presuppone di poter concepire l'esserci ricorrendo a strutture universali, non può cogliere questa situazione-limite, ma può solo nasconderla.

Ciò che per la considerazione intellettuale è, rispetto all'universale, determinato nella sua particolarità, per l'esistenza possibile nell'esserci diventa *destino*. Quando, nonostante ciò, si cerca di dedurre questo destino dalla generalità di un tutto, all'interno del quale esso avrebbe il suo essere e il suo luogo, allora la situazione-limite, relativizzando ogni totalità, ricaccia l'esistenza nella sua oscura origine. Infatti, né l'esserci dell'esistenza nella determinatezza della sua storicità, né la totalità in cui quest'esserci troverebbe il suo essere, sono conoscibili nel loro essere. Invece di poter agire in base alle regole oggettive che scaturiscono dalla totalità, l'esistenza, nella situazione-limite della sua determinatezza, è chiamata alla decisione del suo destino. La sua coscienza dell'essere, invece di acquietarsi nell'oggettività di una totalità, può trovare la propria quiete solo nella pro-

fondità del suo fondamento raggiunto attraverso le forme delle oggettività.

2. La determinatezza come angustia. In ogni istante io sono determinato dal dato da cui non posso prescindere nel mio volere e nel mio agire; nel mio esserci empirico sussisto per me stesso, e il mio mondo, che mi è accessibile nella sua determinatezza, mi è presente come un dato a cui devo dar forma. L'angustia della situazione reale dipende dalla resistenza che essa oppone; come tale, essa limita la libertà ed è legata a possibilità limitate.

Nella loro determinatezza le *resistenze* contro cui si dirige la nostra azione assumono, in generale, le seguenti forme.

Ciò a cui la mia azione si applica è, in primo luogo, il *materiale che si utilizza* che, idoneo per il mio uso, è in se stesso inadeguato, perché per sé è qualcosa d'altro rispetto alla funzione che svolge ²¹² come materiale. Il vivente diventa commestibile, gli uomini diventano materiali in funzione delle macchine. In secondo luogo, la mia azione ha come suo campo d'applicazione la *vita da coltivare*. Si creano e si sviluppano così le condizioni per il tipo di vita voluto. Questo genere di cure è una violenza che ha come suo scopo l'essere che si vuol coltivare. Anche se lo si pensa in sé, e non come materiale per qualcos'altro, ciò che è coltivato dipende, senza una propria autonomia, da ciò per cui il coltivatore l'ha coltivato. In questo tipo di relazione non c'è comunicazione. In terzo luogo, la mia azione si applica all'*educazione dell'anima*. La comunicazione che esiste nel rapporto d'ubbidienza all'autorità è analogo al rapporto di dipendenza tra chi educa e chi è educato, a cui solo apparentemente si riconosce una propria libertà, che poi non è illimitata, ma condizionata. Nel rapporto di dipendenza intervengono l'esercizio, il costume e un insegnamento base in vista della possibilità di una futura condizione di libertà. Come questa si presenta, la mia azione interviene, in quarto luogo, sullo *spirito con cui si realizza la comunicazione*. Anche quando si riconosce incondizionatamente l'autonomia del se-stesso, c'è una ricerca reciproca del proprio essere nell'altro, senza il limite di una finalità sottaciuta e unilaterale. Decisive non sono la persuasione, la suggestione, o l'autorità, ma la convinzione, l'umanità e la comprensione autonomamente realizzate. Se cerca il razionale in un illimitato processo di dialettica intellettuale.

Ognuno di questi campi a cui si applica la mia azione costituisce, nella propria determinatezza e *con la resistenza* che oppone, la situazione. La materia resiste al mio intervento; la vita si sviluppa in maniera diversa da come speravo; l'anima oppone la sua origine propria; lo spirito, invece d'esser solo l'universalità del razionale, è sostenuto dal se-stesso che anima l'esistenza. Se *libertà* significa superamento della resistenza che si oppone, la soppressione dell'angustia, nell'ampiezza di un esserci che *non oppone alcuna resistenza*, è pensabile in due *casi-limite*. Il primo, che concepisce la libertà come *dominio completo dell'oggetto* raggiunto mediante il sapere, supera ciò che si oppone alla libertà come se fosse qualcosa d'estraneo; la resistenza, che come impenetrabilità della natura consiste nell'ostinazione e nel caso, si adatta al mio pensiero, alla mia immaginazione e alla mia azione. Il secondo, che concepisce la libertà come incondizionato ed *effettivo accordo degli spiriti*, si realizza nella chiarezza della coscienza tra esseri assolutamente indipendenti che non si respingono l'un l'altro perché si riconoscono e, accordandosi, solidarizzano, annullando reciprocamente la ricerca delle proprie finalità nella loro resistenza. Nel primo caso rimane la forza di fronte a un materiale vinto, e a dominare è una mia esteriore identità con l'altro nella mia libertà. Nel secondo caso c'è una comunità di spiriti che si compenetrano reciprocamente, per cui si viene a creare un'unità interiore nella libertà come accordo. Sia l'uno, sia l'altro sono casi-limite ideali.

Lo *spirito* è reale sebbene solo in quella forma che prevede un legame con la *natura*. Nella realtà dello spirito permane la resistenza dell'incomprensibile e di ciò che non si può comprendere in me o nell'altro. Se si prescinde dal caso isolato di una completa comprensione in un accordo perfetto, l'azione deve fare i conti con questa resistenza e riferirsi ad essa. Se non si giunge ad un accordo nell'interiorità di una comunicazione comprensiva, si può ridurre la resistenza solo se le forze estranee, in determinate condizioni, si riferiscono le une alle altre e si dispongono reciprocamente in modo da comporre una totalità ordinata. Per ridurre la resistenza dello spirito si ricorre alla stessa cura e alla stessa educazione che si impiega per la natura.

La natura, a sua volta, è alterità assoluta e solo in casi-limite ideali è dominata dalla libertà. Impenetrabili, e quindi incalcolabili, sono solo i sistemi chiusi della realtà finita. Ma poiché nella realtà

tutto si connette con tutto, c'è sempre la possibilità di perturbare un sistema finito e di volta in volta dominato. L'illimitata casualità di ogni evento presenta una resistenza anche quando gli elementi fossero complessivamente conosciuti e dominati. Il reale è pur sempre un infinito, l'esserci, nella sua irreperibilità e nella sua impenetrabile alterità, è qualcosa che, comunque, ci irretisce.

La mia inevitabile dipendenza dai dati naturali e dalle posizioni della volontà altrui è l'aspetto restrittivo della situazione-limite. Da questo punto di vista, i limiti della libertà sono solo un impedimento e una resistenza. Ma solo da questa determinatezza, che è propria di ogni situazione, è possibile vedere che i concetti di libertà, che si riferiscono al dominio della forza o all'incondizionatezza dell'accordo in una libertà ideale e astratta, annullano l'esistenza. Per questi concetti ogni determinatezza è solo un limite e una restrizione.

3. La determinatezza come profondità dell'esistere. La determinatezza non è solo resistenza e angustia, ma, come situazione limite, è anche impenetrabile profondità della manifestazione dell'esistere.

Nella storicità determinata della situazione questa profondità dell'esserci dell'esistenza *non è semplicemente data* con la storicità della coscienza come tale, ma è realizzata con la chiarificazione esistenziale della situazione, intesa come situazione-limite. Questa chiarificazione non la si può trasmettere, ma *ognuno*, nella sua origine insostituibile, è *in sé responsabile di ciò che è*. 214

Poiché non agisco in un mondo in generale, e poiché ciò che c'è di generale nella mia situazione serve solo per orientarsi, il mio trovarmi in una situazione sempre determinata significa che io esisto tanto più decisamente, quanto più esercito la mia azione *nella situazione unica e irripetibile*. In questa azione non sono libero per aver realizzato un dominio sulla materia dopo averne annullato la resistenza, né per aver raggiunto, in una perfetta comunicazione spirituale, quell'accordo che nasce dall'annullamento di ogni incomprendimento, ma sono *libero* nel senso trascendente della storicità originaria della mia esistenza nell'esserci, ossia, perché il mio me-stesso si trova nell'*inquietudine di poter scegliere* in vista della possibile certezza di una verità che esiste solo in questa situazione, al di là di ogni chiarezza e di ogni fondazione.

L'agire determinato, che può essere fondato e perciò giustificato, perché dice ciò che fa e da ciò deduce le esigenze *che stanno alla base di altre finalità*, può essere indicato in alcuni suoi aspetti particolari che sono comprensibili nel mondo e che possono essere pensati in base a regole generali. Si ha a che fare col particolare e con cose che, in qualche modo, si possono calcolare, e perciò dominare, anche se non completamente.

Se con questo agire razionale e conforme a fini si supera in parte la resistenza, allora, quando questa possibilità d'azione è compresa insieme a tutte le forze che vi concorrono, l'insuperabile fondamento della resistenza manifesta la situazione-limite. Senza sacrificare l'idea di libertà, intesa come mancanza di resistenza o come perfetto accordo, non riducendola a condizione del proprio cammino, l'esistenza possibile si eleva o nella libera *accettazione* e nell'appropriazione di ciò che è determinato, di ciò che è casuale, e di ciò che potrebbe anche essere diversamente o nel *rifiuto* di questa realtà, per il pericolo di ledere per sempre la propria essenza in questa colpa. Dalla comunicazione impersonale nello spirito, in cui la coscienza storica è concepita solo come possibilità, nasce la profonda comunicazione personale delle esistenze che, nella coscienza della situazione, impiega la comunicazione impersonale come un mezzo. L'incomprensibilità si converte allora in una manifestazione della storicità nella situazione del proprio esserci, mentre la libertà dell'esistenza, nella sua funzione *oltrepassante*, diventa una *scelta* che nessun calcolo e nessuna idea riescono a fondare a sufficienza, una scelta in cui io *accetto* o *rifiuto* la determinatezza del mio esserci.

Se, come *caso* di un universale, agisco attenendomi a ciò che è semplicemente corretto ed *esatto*, la mia anima finisce col sentirsi vuota e si meraviglia della sua insoddisfazione che nasce da quel bisogno di mutamenti che le consentono di « passare » il tempo. Solo partendo dall'*origine storicamente* determinata nella situazione-limite, la soddisfazione si presenta come compimento, e il tempo come realizzazione manifesta in cui l'anima si sorprende del suo profondo accordo con se-stessa. Se agisco e penso riferendomi all'universale, mi prende l'ansia di *confrontarmi* e misurarmi; se esisto invece riferendomi alla mia storicità, mi sento nella quiete dell'essere dove cessa ogni confronto.

4. La determinatezza come situazione-limite dell'inizio. Io non posso pensarmi come inizio assoluto, infatti, non mi sono creato da me; mi colgo senz'altro come origine quando sono me stesso, ma nel mio *procedere* sono determinato. La fonte da cui provengo ha le sue possibilità, ma non racchiude in sé tutte le possibilità.

Oggettivando la mia origine e concependola come mio inizio, vengo a sapere che il mio esserci dipende dai miei genitori ed è determinato dall'ereditarietà, dall'educazione, dalla situazione sociale ed economica. Il mio inizio non è l'inizio. Sporgendomi con lo sguardo al di là di esso lo vedo come un momento di un processo illimitato che va oltre la mia nascita, e in cui non è possibile scorgere alcun fondamento che possa valere come primo inizio.

In questa oggettivazione, la fonte da cui provengo non assume per me lo stesso significato che possiede in se-stessa. Ciò che, come fondamento della mia storicità, sfugge ad ogni comprensione, come situazione-limite è ciò che, ad un tempo, mi *limita* e mi *realizza*. Io *mi pongo in relazione* alla fonte da cui provengo, quando mi rendo conto di provenirvi. In essa c'è qualcosa di immutabile che non si può oggettivare; se a questo qualcosa mi mantengo fedele realizzo me stesso, se invece lo rinnego mi perdo: « un essere che disprezza la sua stirpe non può mai essere determinato in se stesso ».

Non ho scelto i miei *genitori*, eppure essi sono miei in un senso assoluto. Anche se volessi non potrei ignorarli; anche se dovessero sembrarmi estranei, il loro essere è in intima comunione col mio. Il concetto oggettivamente vuoto di genitori in generale si realizza in un modo determinato solo se si riferisce ai miei genitori che mi appartengono in un modo insostituibile. Nasce da qui quella mia coscienza esistenziale che mi fa sentire corresponsabile del loro essere in un modo che non si può fondare, o che spezza irrimediabilmente le radici della mia esistenza. I miei genitori, infatti, non sono qualcosa di oggettivo e di fisso come può esserlo un rapporto tra generazioni, ma, a loro volta, esistono per me come esistenza possibile; tra loro e me e tra me e loro si svolge un processo di coappartenenza in una comunicazione reale o possibile. La determinazione storica di questa appartenenza non si sviluppa come si sviluppa un semplice esserci o una crescita, ma si approfondisce in tensioni e crisi. Si perfeziona nell'amore — che è il fondamento incondizionato e non problematizzato di quel processo che nella si-

216

tuazione-limite è la realizzazione esistenziale dalla fonte non scelta da cui procedo —, e nella scelta originaria che mi consente di accettarli come miei.

L'infinitamente indeterminato, che è esistenzialmente presente nella forma determinata dell'accettazione dei propri genitori, quando è sperimentato nella situazione-limite, crea dei vincoli che precedono qualsiasi comunicazione. Qualunque cosa capiti, non vien mai meno l'amore per essi, anche quando la situazione obbliga a rinunciare alla comunicazione. Per comprendere la *pietà* filiale non è sufficiente la comunicazione, anche se questa tende ad assumere, nella pietà, una forma singolare. La pietà, pur fondando la comunicazione, la supera. Ringrazio i miei genitori quando sono contento della mia vita, li amo anche quando mi prende la disperazione; in definitiva ogni uomo ha vissuto qualche volta volentieri, anche chi è giunto a togliersi la vita.

5. La determinatezza come situazione-limite del caso. Le condizioni determinate della mia situazione mi si presentano, nella successione del tempo, come dei casi. Ciò che divengo, i compiti che abbraccio dipendono da occasioni, il corso di un'evoluzione dipende da una situazione socio-economica iniziale fortuita, l'amore per quanti mi accompagnano nella vita dipende da un incontro casuale nell'esserci.

Se mi pongo di fronte al caso come di fronte a qualcosa contro cui non posso far nulla, allora mi rendo conto che davanti a me passa un'incalcolabile quantità di casi, e che io sono colui che o li vede o non li vede, o li coglie o li lascia passare; il mio cammino nella realtà sembra dipendere essenzialmente da me. Ma non dipende solo da me tutto ciò che avviene, anzi, al limite, posso sentirmi anche giocato da questi casi. Per evitare questa situazione-limite, appena sopportabile, ci si consola con l'idea che la cecità del caso viene annullata nella quiete di una necessità che domina ogni singolo evento. Non si tratta, ovviamente, della imponente necessità metafisica, ma di quella necessità che determina le cose particolari che mi riguardano e di cui si va alla ricerca fino a giungere agli accertamenti astrologici. Quando conosco quale determinata necessità mi domina, subentra immediatamente come seconda intenzione quella di scegliere tra l'accettazione o la possibilità di raggiungere questa necessità, in modo da annullarne il carattere costrittivo.

Se la necessità è assoluta è insopportabile come il caso; l'uomo cerca di liberarsi ora dell'una ora dell'altro; dall'arbitrio del caso col pensiero della necessità; dall'inesorabilità della necessità col pensiero della possibilità e delle opportunità del caso.

Solo nella manifestazione della situazione-limite, l'esistenza possibile può uscire dal circolo delle preoccupazioni finite del proprio esserci per entrare in un'altra coscienza. Nella situazione-limite, la determinatezza storica, *invece* di essere *puro caso*, diventa *manifestazione* di quest'essere che il mio intelletto non comprende, ma che io posso accertare come *eternità nel tempo*. L'amante dice all'amata: « Ah, tu fosti in passato mia sorella o mia moglie ». Come soggetto agente non mi distinguo propriamente *dalle* situazioni in cui mi son venuto a trovare solo per ragioni esterne, in esse io sono come il corpo fisico di ciò che posso essere. Trascendendo ogni pensiero comprensibile, oltre a sentirmi scosso nella situazione-limite, mi sento *tutt'uno col caso* che ho compreso come *mio*.

6. Chiarificazione mitica nella situazione-limite della determinatezza storica. La coscienza che ha presente la situazione-limite si esprime in termini mitici essenziali per la propria chiarificazione. Kant ha detto: « ci sono anche dei concetti usurpati, come ad esempio quello di sorte o destino, che, pur essendo divenuti d'uso corrente, non possiedono alcuna chiara giustificazione in ordine all'esperienza o alla ragione »; in effetti, concetti di questo genere non hanno alcun valore per una visione oggettiva che sia metodicamente cosciente di sé, tuttavia, essi sono funzioni della chiarificazione metafisica nelle situazioni-limite. Come tali non si possono fondare con dimostrazioni, ma si possono solo accettare o rifiutare.

a) *Sorte*. — Il caso è considerato di volta in volta come buona o cattiva sorte. Opponendomi alle circostanze esteriori, stabilisco una netta *separazione tra me ed esse*. La connessione delle circostanze si presenta miticamente retta dalla *fortuna* che, come una potenza superiore, la compone. In questa *separazione* ci sono *tre possibilità*. 218

La sorte è il caso favorevole, è il buon esito che accompagna continuamente l'uomo che « *ha fortuna* ». Egli è un *fortunato* sempre accompagnato dalla buona sorte. Il caso diventa allora l'elemento di una totalità in cui si può confidare. Un uomo del genere ha la sua stella e si considera *felice*.

La sorte è qualcosa d'*equivoco* che, spostandosi ora dall'una, ora dall'altra parte, sembra muoversi senza scegliere. In essa non si può aver fiducia. Non la si può evitare se non con quell'impossibilità che esclude dal mondo, che sottrae interiormente agli istinti e assicura l'esistenza in quella calma imperturbabile che è al di là della buona e della cattiva sorte.

La sorte non è una potenza estranea, né qualcosa su cui si possa decidere, ma semplicemente qualcosa che si può *afferrare*. Nell'ambito del potere e dell'osare, la sorte è qualcosa che s'ha da conquistare e che non si concede a chi è passivo. La sorte, come dice Machiavelli, è come una donna che si concede volentieri e si pone al servizio di chi l'afferra e la costringe.

b) *Amor fati*. – Nella situazione-limite le tre rappresentazioni della sorte non vanno oltre le finalità finite dell'esserci nella *separazione* dell'io dalle circostanze. Di fronte al carattere finito ed estrinseco delle situazioni affidate alla sorte, la situazione-limite si chiarisce veramente solo quando ci si appropria interiormente delle contingenze casuali nel tentativo di *annullare quella separazione*. Io e le circostanze ci apparteniamo. La coscienza della propria storicità si sa a tal punto identica alla specificità del proprio esserci, che la buona e la cattiva sorte non sono più concepite come estranee, ma sono sentite come appartenenti al proprio se-stesso nel profondo pensiero del *destino*.

Mi immergo nella determinatezza della mia storicità in cui accetto incondizionatamente il mio esserci non solo nella sua oggettività empirica, ma anche in quella esistenzialmente penetrata. Non ha senso che cerchi di essere in un altro modo; io sono nella determinatezza della mia storicità che non è definitiva, ma è nella forma che vengo ad assumere quando riesco ad essere nel tempo ciò che eternamente sono. Affidandomi così alla mia storicità colgo il destino, non solo esteriormente, ma, nell'*amor fati*, come mio. Lo amo come amo me stesso, perché solo in esso posso giungere ad una certezza esistenziale di me. Nello sbiadirsi dell'universalità e della totalità, sperimento esistenzialmente l'essere in ciò che, oggettivamente, è limitazione. Come coscienza del destino, la coscienza della propria storicità assume seriamente l'esserci concreto.

Ci sono poi delle false riflessioni che banalizzano questa coscienza del destino.

L'universale riduce il particolare a un caso da inscrivere nell'ambito dell'individuale e del privato, che, data la sua insignificanza,

deve essere diretto dall'universale. Ma le universalità e le totalità si risolvono nell'esserci, nella sua assoluta particolarità che è reale come esistenza. Come esistenza, il singolo può sentirsi importante rispetto all'universale che rimane solo un mezzo e una via. Quando non sente più il bisogno di darsi importanza, nel senso di assolutizzare le particolarità nella loro incontrollata molteplicità, allora a ribellarsi è la coscienza dell'esistenza. La particolarità, infatti, non è esistenzialmente rilevante, anche se ciò che è assolutamente importante può manifestarsi solo nel particolare. La serietà, che ha sbadito e superato l'universale e il mero compiacimento nella molteplicità del particolare, è la verità dell'*indissolubile unità della particolarità e dell'esistenza* che si chiarisce nella coscienza storica dell'*amor fati*.

Trovare la serietà della vita nella considerazione teoretica del filosofare riflessivo non significa ancora vivere esistenzialmente, perché questo genere di vita si realizza solo nell'unità e nell'irripetibilità della determinatezza che non ha bisogno di alcuna giustificazione di fronte all'universale. Contro la convinzione che la cosa più importante sia la compiutezza (un criterio, questo, che va bene per le opere e le finalità limitate), e che l'esserci debba attenersi ad una regola universale, intesa come verità oggettivamente valida, l'esistenza realizza, nella coscienza storica dell'*amor fati*, l'appropriazione del particolare come trasformazione del determinato nella profondità di se stessa.

L'*amor fati* ha in sé, come suo momento superato e come suo costante contrario che non gli consente di realizzare in sé un'armonica quiete, il «no» che opponiamo alle condizioni particolari dell'esserci, e la possibilità del suicidio, della contesa e della sfida che io posso opporre a tutto il mio destino.

PARTE SECONDA

SITUAZIONI-LIMITE PARTICOLARI

La morte.

1. La consapevolezza della morte e la situazione-limite. La morte, come fatto oggettivo dell'esserci, non è ancora una situazione-limite. Per l'animale, che non sa niente della morte, que-

sta situazione-limite è impossibile. L'uomo, invece, che sa di morire, traduce questo sapere in un'attesa di un punto indeterminato nel tempo; ma finché la morte non gioca per lui altro ruolo se non quello che si esprime nella preoccupazione di evitarla, essa non può valere, neppure per l'uomo, come situazione-limite.

Come *semplice vivente* perseguo degli scopi, aspiro alla durata e alla stabilità di tutto ciò che ha valore per me. Soffro dell'annientamento di un bene raggiunto e del trapasso di esseri amati; non posso fare a meno di sperimentare la fine; ma intanto vivo e dimentico che ogni cosa ha la sua fine.

Come *esistente*, invece, nella consapevolezza della storicità del mio esserci come manifestazione nel tempo, so d'aver a che fare con una semplice manifestazione, ma so anche che è la manifestazione dell'esistenza possibile; allora l'esperienza della fine di tutte le cose si connette a questo aspetto fenomenico dell'esistenza. La sofferenza della fine diventa un accertamento dell'esistenza.

Nella considerazione oggettiva non mi è possibile afferrare la necessità della morte e della transitorietà, mentre l'esistenza si sente legata a questo dileguare dell'apparire. Se non ci fosse questo dileguare, il mio essere sarebbe una durata indefinita e io non esisterei. Come esistente devo considerare estremamente importante la realizzazione e la decisione che compio nell'apparire temporale. Qui non posso osservare passivamente questo dileguare, né causarlo intenzionalmente, ma posso, anzi devo appropriarmene intimamente. Alla verità non conducono né il desiderio, né l'angoscia che si prova davanti alla morte, ma solo il dileguare dell'apparire come presenza dell'esistenza. Se assumo l'esserci come essere in sé perdo l'esistenza e mi inganno a tal punto da ridurmi a mero esserci che oscilla tra l'oblio e l'angoscia. Cado invece nell'errore opposto se considero l'apparizione dell'esserci così irrilevante da non preoccuparmi minimamente della sua scomparsa. Come esistenza possibile mi realizzo solo se appaio nel mio esserci, nell'apparire dunque, ma come qual-
 221 cosa di più del semplice apparire. Come esserci non posso annullare la sofferenza della fine, ma nella certezza dell'esistenza posso vincerla e dominarla. La morte è, per l'esistenza, la necessità del suo esserci, nel dileguarsi dell'apparire che resta sempre non vero.

Quanto è stato detto non deve essere generalizzato, perché nella situazione-limite non c'è la morte in generale che è solo un fatto oggettivo. Nella situazione-limite la morte diventa qualcosa che ap-

partiene alla storicità come *morte* determinata *di chi mi è prossimo* o come *mia morte*. Essa non è superata da una considerazione di ordine generale, né da un conforto oggettivo che con ragioni apparenti protegge il mio oblio, ma è superata solo nella manifestazione di un'esistenza che si accerta di sé.

2. La morte del prossimo. La morte di chi mi è prossimo, della persona più amata con cui sto in comunicazione, è il taglio più profondo che possa verificarsi nella vita fenomenica. Son rimasto solo quando, all'ultimo istante, lasciando solo il morente, non l'ho potuto seguire. Nulla si può far ritornare; è la fine per sempre. A chi muore non si può più volger la parola; ciascuno muore da solo; davanti alla morte la solitudine sembra totale sia per chi muore, sia per chi rimane. L'essere-insieme finché c'è coscienza, questo dolore del separarsi, è l'ultima povera espressione della comunicazione.

Ma questa comunicazione può essere così profonda che la stessa conclusione nella morte può divenire sua manifestazione, conservando così alla comunicazione il suo essere come eterna realtà. L'esistenza, allora, viene ad esser trasformata nella sua manifestazione; il suo esserci è irrevocabilmente avanzato con un *salto*. Il mero esserci può dimenticare, può consolarsi, ma questo salto è come il principio di una vita nuova; la morte è accolta nella vita. La vita dimostra la verità della comunicazione che sopravvive alla morte, in quanto la vita si realizza attraverso la comunicazione nei termini in cui questa si effettuò ed ora deve essere. La morte non è più solo un abisso vuoto. È come se io in essa, non più abbandonato, mi attaccassi all'esistenza con cui ero nella più stretta comunicazione.

L'*assoluta* solitudine che si prova nella *mancanza della comunicazione* è radicalmente diversa dalla solitudine che si prova con la *morte di chi m'è prossimo*. Quella è una muta mancanza, una forma di coscienza in cui non so io stesso come mai mi ci trovo. Qualsiasi forma di comunicazione, anche quella che può essersi realizzata almeno una volta, è in grado di annullare per sempre la solitudine assoluta; la persona sinceramente amata rimane come presenza esistenziale. L'ansia annientatrice di chi resta solo, l'insopportabilità fisica della separazione sono legate, nella manifestazione, a

una sicurezza, mentre la disperazione di chi è solo dall'origine non può lamentare alcuna perdita, ma è insicura nell'ansia protesa verso un essere sconosciuto. La perdita reale di ciò che, per la mia sensibilità umana, rimase senza conforto, diventa, attraverso la fedeltà che mi è possibile, realtà dell'essere.

Quando la morte dell'altro mi scuote esistenzialmente, e quindi non è un semplice evento oggettivo accompagnato da particolari emozioni e interessi, allora, con la morte dell'altro, l'esistenza si è già intimizzata con la trascendenza; ciò che vien distrutto con la morte è la manifestazione, non l'essere stesso.

È possibile anche una più profonda serenità sulla base di un dolore inestinguibile.

3. La mia morte. La morte di chi mi è prossimo ha un carattere totalizzante e diventa, perciò, una situazione-limite quando la persona che muore è per me l'unica e la sola. Tuttavia, la situazione-limite veramente decisiva rimane la mia morte che, nella sua unicità, non si può oggettivare, né conoscere in generale.

Solo la morte degli altri è un evento, la mia *non la posso sperimentare*, al massimo posso sperimentare qualcosa che vi si riferisce. I dolori del corpo, l'angoscia che si prova, la situazione di una morte che appare inevitabile, tutto questo posso viverlo, superandone poi il pericolo; morendo soffro la morte, ma non la sperimento mai. O vado incontro alla morte e la conosco nei rapporti che, come vivente, ho con essa, o soffro gli stadi progressivi di un processo che può o deve portare alla morte. Posso anche morire senza tutte queste esperienze che, per sé, non sono ancora espressione della situazione-limite.

Colpito dalla limitazione, dall'angustia e dalla distruzione, posso sperimentare, *nell'esserci*, la possibilità di incontrare di nuovo me stesso dall'abisso; nel venir meno posso anche esser ridonato a me stesso, come una coscienza che risorge, senza sapere come ciò avvenga. Eppure, *morendo*, soffro il mio *assoluto non-sapere* nell'impossibilità di un ritorno; dal nulla, infatti, non *mi recupero più* nella soddisfazione d'esser una forma viva di me stesso; di fronte
 223 al nulla sono completamente impotente, come davanti a quel punto del mio esserci che mi agghiaccia. « Il resto è silenzio ». Ma questo silenzio del non-sapere è ancora un non-*volere*-sapere ciò che non *riesco* a sapere, è l'*interrogativo* a cui segue non una risposta in

grado di farmi intendere che cosa io sono nella vita e nella morte, ma un'*esigenza* che mi impone di condurre e di verificare la mia vita al cospetto della morte.

Così la presenza della situazione-limite della morte impone all'esistenza una duplice considerazione di ogni esperienza dell'esserci nell'agire: ciò che, *di fronte alla morte* rimane *essenziale* riguarda l'esistenza, mentre ciò che è *caduco* riguarda l'esserci. È come se l'esistenza venisse meno quando, di fronte alla morte, non trovando più niente di rilevante, si perde nella disperazione del nulla. La morte non è più situazione-limite quando si presenta come una sciagura insuperabile, come l'annientamento oggettivo di ogni cosa. L'esistenza è, per così dire, assopita di fronte alla morte, perché la morte non serve a risvegliare la possibile profondità dell'esistenza, ma solo a render tutto insignificante.

Io mi perdo nel vuoto delle mere apparenze quando mi aggrappo a qualcosa di particolare come se la sua consistenza non avesse fine, come se fosse qualcosa d'assoluto; quando mi aggrappo alla durata come tale; quando, nel raggiungere degli scopi finiti, mi lascio dominare dall'angoscia e dal terrore senza rendermi conto che si tratta di semplici mezzi che occorrono all'esserci per elevarsi; quando nell'esserci mi lascio dominare dalla smania di vivere, dalla gelosia, dall'ambizione, dalla superbia, senza ritrovare in queste cose, da cui momentaneamente dipende la mia natura sensibile, il cammino in grado di ricondurmi a me stesso. Ovviamente, tutto ciò che si fa nel mondo, lo si fa come esserci, che in sé è assolutamente irrilevante, perché destinato a perire. Se però una linea d'azione diventa essenziale come manifestazione dell'esistenza, allora anche ciò che è oggettivamente insignificante può avere un certo peso. La morte diventa, allora, lo specchio dell'esistenza, perché ogni manifestazione è destinata a dileguarsi se l'esistenza è la sostanza dell'esserci. La morte, quindi, è assunta dall'esistenza non già come una speculazione filosofica o come un sapere verbalmente comunicabile, ma come una conferma di se stessa e come una relativizzazione del mero esserci.

Per chi esiste nella situazione-limite la morte non è né intima né estranea, né nemica né amica, ma è l'una e l'altra cosa nel movimento delle forme tra loro contraddittorie. La morte non è una conservazione della sostanza dell'esistenza, se questa assume di fronte ad essa un certo atteggiamento univoco, sia esso quello della rigo-

224 rosa atarassia che si sottrae alla situazione-limite con la rigidità di un se-stesso che, nella sua puntualità, non è più colpito dalla morte, o quello di una negazione del mondo che si illude e si consola coi fantasmi di un'altra vita nell'al di là.

Per l'*illimitata volontà di vivere* che considera il mondo e se stessa positivisticamente, e che assume la durata come misura dell'essere assoluto, l'inevitabilità della morte è motivo di dissennata disperazione. L'*oblio*, dovuto al fatto che non si conosce determinatamente quando la morte sopraggiunge, consente di evitare questa disperazione.

Se l'incondizionata volontà di vivere non si sottrae alla situazione-limite con l'oblio, allora finisce col *trasformare in limite il senso della morte*. Essa vorrebbe persuadersi che l'angoscia della morte dipende da un semplice errore che potrebbe essere evitato con un modo più esatto di pensare. Quell'angoscia deriverebbe o dal fatto che ci si rappresenta un'inesistente situazione dolorosa dopo la morte, o dal timore che nasce davanti all'evento della morte, e che in sé è del tutto trascurabile, dato che per chi è in vita non c'è dolore che non possa accadere e da cui non sia possibile tornare alla vita. Ciò che importa è chiarirsi le cose: se io ci sono, non c'è la mia morte; se c'è la mia morte, non ci sono io; pertanto, la mia morte non mi riguarda proprio. Ognuno di questi pensieri è esatto e riesce effettivamente a combattere delle rappresentazioni infondate che provocano un'angoscia vitale, ma nessuno di essi riesce a eliminare il terrore che si prova al pensiero di non esserci più. Pensieri di questo genere sembrano guardare in faccia alla morte, ma essenzialmente essi producono l'effetto di farla dimenticare di più. Si trascura il fatto che io devo ancora portare a termine il mio compito e che ancora non son pronto perché devo ancora porre rimedio a qualcosa, ma soprattutto si dimentica che sempre e di nuovo mi assale la consapevolezza d'esser solo esserci che, nella rappresentazione della fine assoluta, perde ogni senso e, nella sua transitorietà, lascia che tutto cada nell'indifferenza. Quando questi pensieri diventano assillanti si ripropone l'oblio mediante uno spostamento di significati che conduce a immaginare una *immortalità nell'ordine sensibile e temporale*; raggiungo così un'altra forma d'esserci in cui proseguo quel che era incominciato, e, attraverso queste forme d'esserci, di cui quella presente è solo una, la mia anima erra. Lascio che mi si forniscano delle dimostrazioni dell'immortalità e mi ac-

contento della loro verosimiglianza. Ma non solo tutte le dimostrazioni dell'immortalità sono erranee e tali da non offrire alcuna speranza, ma una verosimiglianza su un argomento di così assoluta importanza è addirittura assurdo, anzi ciò che si lascia dimostrare è proprio la mortalità. Dal punto di vista empirico la vita della nostra anima è legata a organi corporei; l'esperienza del sonno ²²⁵ senza sogni ci mostra, in un'esperienza negativa e retrospettiva, il non esserci; l'esperienza della dipendenza della memoria dal cervello ci mostra, in certi casi patologici, persino la possibilità di una vita corporea in un'anima mortale. Il nostro esserci è determinato dalle sensazioni e dal ricordo, dalla volontà e dalla coscienza. Se tuttavia, l'uomo che pensa e che tante volte ha colto se stesso in errore dove credeva di non avere alcun dubbio, non cessa di dubitare di se stesso anche nella certezza che egli ha della sua mortalità, allora, assumendo un tono critico, dice che è molto improbabile che ci sia un'immortalità, intendendo per immortalità una durata temporale in una forma qualsiasi dell'esserci sensibile, nella continuità del ricordo con la nostra vita presente.

Il *coraggio* è, nella situazione-limite, l'atteggiamento da assumere di fronte alla morte come possibilità indeterminata d'essere-stesso. Il coraggio di fronte al rischio che si corre nel ritenere false le rappresentazioni dell'inferno e del purgatorio e l'efficacia dei mezzi di grazia che sono in potere della Chiesa è necessario solo se l'uomo ha già da tempo accettato queste rappresentazioni come realtà e le ha assimilate nella sostanza della propria vita; dette rappresentazioni potrebbero ritornare ad esser potenti solo in condizioni di totale abbandono, quando, nei confronti della trascendenza, si è giunti ad un livello d'ansia tale da esser disposto ad agire « per tutte le evenienze ». Di fronte alla morte, come fine di tutto ciò che per me è reale nella sua presenza o nel ricordo, il coraggio si riduce a un minimo se, mediante rappresentazioni sensibili dell'al di là, si annulla la morte come limite e la si riduce ad un semplice passaggio da una forma d'esserci ad un'altra. La morte allora perde l'incubo spaventoso del non-essere, e come vera morte non sussiste più. La dolcezza d'esserci, di cui se ne teme il dissolvimento, data la naturale volontà di vita, si ripropone in un'altra forma, e la speranza, sulla base delle garanzie offerte da un'autorità, diventa quasi una certezza. La morte è superata col sacri-

ficio e lo smarrimento della situazione-limite. Il coraggio consiste, invece, nel morire davvero senza farsi illusioni.

4. La duplice angoscia. L'angoscia che si prova *davanti al non-essere* non la si può eliminare con la semplice volontà d'esserci, anzi resta l'ultima cosa quando si riduce tutto all'esserci, come determinata realtà fenomenica, come vita nel mondo accompagnata da coscienza e memoria. Contro il tentativo di nascondere questa angoscia mediante rappresentazioni che si riferiscono a un'immortalità sensibile, è radicale comprendere che, dell'esserci sensibile, con la morte non resta nulla. Solo da questo nulla può derivarmi la certezza della vera esistenza che, pur appearing nel tempo, non è temporale. Quest'esistenza conosce un'altra disperazione di fronte al non-essere, una disperazione che la può afferrare nonostante la vitalità del suo esserci e in contrasto con la freschezza e la pienezza che l'accompagna. *L'angoscia del non-essere esistenziale* è qualitativamente così diversa da quella che si prova di fronte al non essere della vita che, nonostante l'equivalenza dei termini « non-essere » e « morte », solo la prima può veramente dominare. Solo la certezza di cui è dotata l'angoscia esistenziale può render relativa l'angoscia dell'esserci. Partendo dalla certezza d'essere propria dell'esistenza si può dominare la brama di vivere e trovar pace di fronte alla morte, intesa come serenità nella consapevolezza della fine. Ma se nella comunicazione che si articola nella coscienza storica non s'è realizzata alcuna fede in una certezza d'essere, la morte esistenziale, di fronte alla morte biologica, finisce col portare alla più completa disperazione, per cui sembra che non sia possibile altra vita se non quella che si snoda tra l'oblio e l'illusione di un vuoto non-sapere. Se a questo punto si assolutizza l'esserci empirico e si mette da parte l'angoscia esistenziale, allora, per vivere ad ogni costo, occorre darsi da fare contro una possibile coscienza dell'esistenza. La brama di vivere relativizza l'angoscia esistenziale, annulla l'esistenza e genera una dissennata angoscia di fronte alla morte.

La certezza esistenziale dell'essere, anche nella sospensione del non-sapere, non può esser di conforto per la volontà di vita che si attacca all'esserci finché c'è. Questa angoscia non può essere annientata dal sapere, ma può solo venir sospesa *nella presenza momentanea della realtà esistenziale*, nel coraggio con cui affronta la morte l'eroe che mette in gioco liberamente se stesso, nel rischio che fa

correre alla propria vita l'uomo che, in piena consapevolezza, decide di sapersi e di volersi identificare con una causa e che, nella certezza del proprio essere, può dire: « qui sono e qui cado », e, in generale, dovunque la realtà esistenziale guarda in faccia alla morte con la consapevolezza di un essere che si rivela a se stesso nel tempo e che, pur sapendo di sé solo ciò che nel tempo appare, in ciò è certo di derivare da un'origine che non conosce.

Poiché non tutti giungono alla meta più alta, torna sempre a riproporsi in un'autentica situazione esistenziale, *la duplicità* dell'angoscia di fronte alla morte e del piacere di vivere da un lato, e la coscienza dell'essere che sempre e di nuovo si riconquista dall'altro. La *rassegnazione* di fronte alla morte è quel tranquillo atteggiamento in cui si esprimono entrambi i momenti. In questo ²²⁷ atteggiamento si supera la vita senza disprezzarla. Occorre continuare a sperimentare il dolore della morte per continuare a riconquistare una sicura coscienza esistenziale. La vita acquista un senso più profondo, l'esistenza si fa più consapevole di sé di fronte alla morte; là invece dove si offusca, la vita corre il pericolo di perdersi angosciosamente nel vuoto; chi ebbe coraggio trae dal proprio ricordo una spinta decisiva, ma sperimenta anche il limite della sua libertà.

Non è possibile aver coraggio e mostrare il proprio valore in una calma stoica che si esprime nella stabilità di una durata, perché in essa l'esistenza si perderebbe. L'ambiguità dell'esserci, non più sostenuto da una verità autentica, esige che dal dolore si giunga sempre alla conquista della rassegnazione. Chi, nella perdita della persona più cara, non mantiene in qualche modo una certa disperazione, perde la sua esistenza, così come la perde chi sprofonda nella disperazione, chi dimentica ogni timore di fronte al non-essere, allo stesso modo di chi si strugge nell'angoscia di questo dolore. La coscienza d'essere vien data in dono solo a chi ha provato la disperazione. La nostra coscienza ha questo di caratteristico: che può dire di essere, solo chi ha guardato in faccia alla morte. È infatti se-stesso solo chi ha rischiato la propria natura fenomenica.

5. La duplice morte. La duplice angoscia dell'esserci e dell'esistenza rivela l'orrore della morte in due forme: come *non-esserci più dell'esserci* e come *non-essere radicale*.

L'esserci, presente nel non-essere dell'esistenza, diventa l'orrore di una vita senza fine, senza possibilità, senza attività e senza comunicazione. Sono morto e devo vivere eternamente così; non vivo, e come esistenza possibile vivo il tormento di non poter morire. Il riposo del non-essere radicale sarebbe la liberazione da questo sgomento della morte perenne.

Se questo non-essere diventa nell'esserci quella morte seducente avviandomi alla quale vivo, allora mi sono liberato di tutto e nessun uomo mi può più interessare; nel mio intimo mi sono, per così dire, già tolto la vita.

Il non-essere che assolutamente non è spaventa l'esistenza che nell'esserci ha tradito la sua possibilità. La possibilità realizzata riempie la vita che, invecchiando, può giungere a sentirsi sazia di vivere. Senza altro futuro avanti a sé, essa può aver pace come essere nell'esserci, senza alcun problema per l'esserci dopo la morte, o senza conoscere l'orrore dell'esserci del non-essere. Provo orrore e sgomento nella misura in cui non sono vissuto, cioè non ho deciso e quindi non ho conquistato l'essere di me stesso, mentre mi ac-
 228 quieto se ho realizzato la mia possibilità. Quanto più decisa è stata la mia realizzazione, non in ordine a un sapere nel mondo, ma in ordine alla certezza del se stesso, quanto più la possibilità s'è consumata, non per negligenza, ma per attuare la realtà, tanto più l'esistenza si avvicina all'atteggiamento di chi muore volentieri nel suo esserci e va a ricongiungersi ai suoi morti.

Ma se la minaccia del non-essere, invece di rinviare alla realizzazione dell'esistenza nell'esserci, diventa un invito a godere in fretta quanto più possibile, allora si tratta di un rinvio all'esserci puro e semplice, in base alla massima « mangiamo e beviamo perché domani siamo morti ». Quando il godimento dell'esserci non fa che esaurirsi e ripetersi indefinitamente, questo atteggiamento resta senza via d'uscita. Quel che importa non è che un esserci senza speranza sia costretto a prolungarsi nel suo esserci indefinitamente, ma che si realizzi, attraverso la decisione, nella propria identità con la realtà storica. Solo nella forma dell'identità la ripetizione non è un processo senza fine, ma una realizzazione.

6. La sicurezza nella morte. La morte diventa profondità dell'essere non come riposo, ma come *compimento*. I pensieri oggettivi non sono in grado di comprendere la necessità della morte

nella sua appartenenza alla vita, eppure la coscienza di questa appartenenza non vien meno. Tutto ciò che abbiamo raggiunto nella vita è come se fosse morto, nulla di ciò che è compiuto si può dire che viva. Ogni volta che tendiamo a un compimento, alla fine ci troviamo di fronte a qualcosa che è semplicemente morto. Per questo ciò che nella nostra vita è compiuto è sempre particolare, è un gradino, un punto di partenza. Ciò che prima sembrava uno scopo, ora diventa un semplice mezzo. A sovrastare ogni cosa rimane la vita che è assurdo pensare di portare a compimento. Per chi la considera dall'esterno, la vita può sembrare qualcosa di compiuto, ma questa compiutezza non è reale per chi la vita la vive. Nella vita c'è sempre una tensione e una meta da raggiungere, c'è sempre qualcosa di inadeguato e di incompiuto. Più la vita si avvia con la propria attività al suo compimento, più si avvicina alla sua morte. In effetti, la morte è violenta e interrompe sempre qualcosa; essa non è un compimento, ma una fine. Con tutto ciò, di fronte alla morte, l'esistenza si trova di fronte al limite necessario del suo possibile compimento.

Ma questo pensiero non basta a chiarire che la vita più autentica è diretta alla morte e che quella più povera è ridotta all'angoscia di fronte alla morte. Nell'entusiasmo della giovinezza, la morte per amore sembra anticipare a livello inconscio, come spontaneo e ingenuo eroismo, ciò che, a livello di coscienza e di responsabilità appare, più decisamente e più chiaramente, come attivo eroismo di chi prende su di sé la propria esistenza. Ma nella morte per amore si anticipa qualcosa che non corrisponde più all'attivo eroismo del rischio; si anticipa la profondità della morte intesa come proprio essere, e il fatto che una vita più elevata, invece di temere la morte, può volerla. Sotto il velo di una manifestazione fenomenica si viene a scoprire una nuova verità: la morte non più come limite, ma come compimento, come perfezione in cui affonda tutto l'essere che apparve nell'esserci. Ma espressioni di questo genere sono problematiche e possono essere fraintese. Non si deve pensare alla vile insofferenza del dolore della vita, né all'odio per se stessi, né alla sregolata confusione di voluttà, dolore e morte, né al bisogno di riposo per chi è stanco. La morte può avere un profondo significato solo se non si muore per sfuggire a qualcosa, perché non si può desiderare la morte per motivazioni immediate e superficiali. La morte raggiunge la profondità del suo significato solo quando

non mi è più qualcosa di estraneo, quando io mi ci posso affidare come al fondamento di me stesso, e quando in essa c'è quel compimento che nessun concetto è in grado di afferrare. La morte era meno della vita ed esigea coraggio. La morte è più della vita e dà sicurezza.

7. La morte si trasforma con l'esistenza. Di fronte alla morte non c'è una posizione che possa essere mantenuta e dichiarata giusta; di fronte ad essa il mio atteggiamento si modifica improvvisamente insieme alle nuove conquiste che raggiungo nella vita, per cui posso dire che *la morte si trasforma con me*. Perciò l'uomo non è in contraddizione con se stesso quando si attacca alla vita con tutte le forze della sua natura e preferisce qualsiasi realtà dell'esserci all'oscurità del non-essere; quando, pur amando la vita nelle sue contraddizioni e nelle sue follie, la disprezza; quando sembra disperarsi al pensiero della morte e poi, al suo cospetto, diventa consapevole del proprio essere autentico; quando non la comprende, eppure vi confida; quando nella morte vede il nulla e, ciò nonostante, è sicuro di un essere; quando vi vede un amico e insieme un nemico; quando la sfugge e insieme la desidera. Solo nella sua fatticità la morte è sempre uguale; nella situazione-limite, pur non cessando di essere, varia nella sua forma a secondo del mio modo d'essere esistenza. Essa non è mai definitivamente quello che è, ma è assunta nella storicità della mia esistenza che si rivela.

Il dolore.

230 1. Il dolore effettivo. È incalcolabile la quantità di dolore che emerge in certe situazioni e che in altre può esser dominato, ma mai ignorato. Ci sono dolori fisici che sempre ritornano e che si devono sempre sopportare; infermità che, oltre a minacciare la vita, demoralizzano l'uomo menomandone la natura; sforzi impotenti che logorano e spezzano la volontà tesa al superamento, e che invece del volto reale della nostra natura, ne lasciano trasparire uno trasfigurato; indebolimenti dello spirito di cui siamo perfettamente consapevoli e che riducono la vita ad un livello in cui, pur continuando a vivere, si ha la sensazione di morire; senilità patologiche che atrofizzano; annichilimenti prodotti dalla forza dell'altro che riducono l'uomo ad uno stadio di dipendenza simile alla schiavitù;

e infine la fame. Il dolore è limitazione dell'esserci, è parziale annientamento; dietro ogni dolore c'è la morte. Ci sono molte differenze nel genere e nell'intensità del dolore. A tutti può capitare lo stesso dolore, ciascuno ha la sua parte da sopportare, nessuno è risparmiato.

2. L'atteggiamento dell'esserci di fronte al dolore. Quando mi comporto come se il dolore non fosse definitivo, ma evitabile, allora non mi trovo in una situazione-limite, perché pur comprendendo l'incalcolabilità del dolore, non ne afferro la necessaria appartenenza all'esserci; si tratta, in questo caso, di dolori particolari che non investono l'esserci nella sua totalità.

Io lotto contro il dolore in base alla convinzione che possa essere soppresso. Nel suo esito effettivo, questa lotta diventa una condizione dell'esserci dell'uomo. Chiunque prenda parte a questa lotta, se è onesto e se ha coscienza della situazione, esige da sé il massimo sforzo e l'impiego di tutti i mezzi efficaci, siano essi empirici o siano razionali. Ma l'esito è sempre limitato. Si pensa al dolore in termini utopistici, come se non inerisse necessariamente all'esserci, si pensa che quando la biologia e la medicina saranno adeguatamente approfondite, e l'arte politica e la giustizia saranno perfezionate, si saprà evitare ogni dolore, ogni infermità, ogni dipendenza oppressiva; la morte, che non sarà più temuta né desiderata, sarà come l'estinguersi indolore di una luce.

Questi pensieri, che sembrano salvare dal dolore, possono al massimo limitarlo, ma non eliminarlo. L'esserci, che non vorrebbe trovarsi al cospetto della necessità del dolore, finisce con l'alimentare illusioni ingannevoli. *Evito la sofferenza* eludendone la realtà di fatto, in questo modo non ne sono colpito esistenzialmente, e lungi dal tradurre questa realtà in attività, mi limito a soffrirla; riduco istintivamente il campo delle mie conoscenze, non cerco, ad esempio, di sapere dal medico la verità, evito di vedere le mie infermità fisiche e spirituali, e di chiarirmi la realtà della mia situazione sociologica; invece di rendermi chiaramente conto di quali sforzi devo compiere per annullare il dolore, pur nei limiti della sua insopprimibilità, rinuncio a questo genere di chiarezza e alla lotta razionale ed efficace contro di esso; accecato dalla rabbia, preferisco attribuire tutta la colpa alla cattiveria altrui e mi consolo al pensiero che il dolore terminerà con l'annientamento del colpevole. Oppure mi

sottraggo al dolore degli altri tenendomi lontano o ritirandomi opportunamente da chi si trova in una condizione disperata. In questo modo si viene a creare una distanza enorme tra gli uomini felici e quelli sofferenti, ci si irrigidisce nei confronti di questi ultimi, fino a provare indifferenza, se non addirittura disprezzo e odio per chi soffre, e così facendo ci si comporta come certi animali che tormentano fino alla morte i loro simili menomati.

3. Il risveglio dell'esistenza attraverso il dolore. Nella situazione-limite il dolore può presentarsi solo nella sua inevitabilità. Lo considero come qualcosa che mi compete, mi lamento e soffro veramente, non cerco di nascondermelo, vivo in tensione tra la volontà di dir di sì al mio dolore e l'impossibilità di dirlo definitivamente; lotto contro di esso per limitarlo e differirlo, ma, anche se lo considero come qualcosa di estraneo, sento che mi appartiene, e anche se lo sopporto passivamente, o faccio di tutto per evitare di comprenderlo, non raggiungo la quiete dell'armonia. Ognuno deve sopportare fino alla fine il dolore che gli capita. Nessuno vi ci si può sottrarre.

Se ci fosse *solo la felicità* dell'esserci, l'esistenza possibile resterebbe assopita. Stupisce che la felicità pura e semplice sembri vuota e senza efficacia. Come il dolore annulla l'esserci di fatto, così la felicità sembra minacciare l'essere autentico. Nello stato di felicità c'è una specie di autonegazione determinata da un sapere che non permette alla felicità di sussistere. La felicità deve esser messa in questione per poi ricostituirsi come autentica felicità; la sua verità si fonda sul naufragio.

L'uomo, che riesce più facilmente ad esser-se-stesso nell'infelicità che nella felicità, deve, paradossalmente, *osare d'esser felice*. La profondità dell'essere, che nella felicità osa apparire, non può manifestarsi come vitalità fiorente. Solo quando l'esistenza ha raggiunto il fondamento necessario per esser essa stessa nella felicità, questa felicità diventa manifestazione dell'essere, davanti a cui indietreggia il dolore che la ridesta, e che consente alla felicità di risorgere come vera positività trascendente e compiuta dell'esserci. L'esistenza può dominare l'impotenza del proprio esserci se riesce ad essere ancora autenticamente nel «no», perché, solo nel superamento di questa esperienza, è possibile, senza ingannarsi, cogliere

la felicità come vera e compiuta manifestazione dell'essere, e, nel caso manchi, amarla nell'altro.

4. Appropriazione del dolore. Rassegnandosi all'incomprensione si riconosce l'inutilità di chiedere il fine, il senso e il diritto del dolore; partendo da questa rassegnazione, una vita *attiva*, col dolore, si assesta su se stessa nella singolarità della propria esistenza che così prende coscienza di sé attraverso il dolore che non elude; in questo modo il singolo, dopo aver scoperto il dolore, lo combatte con le sue forze, e, quando gli sembra d'essere impotente, lo sopporta per mantenere il proprio atteggiamento anche nel naufragio, anche quando un vortice imprevedibile lo riporta là dove la forza del se-stesso sembra relativizzarsi e sottomettersi a potenze sconosciute.

Oppure, trovandomi in quella situazione di totale incomprendimento, divento *passivo* rinunciando all'azione e limitandomi a godere dell'esserci. Se tutto è vano e, in ultima analisi, fonte di dolore, allora, finché dura la vita sulla terra, val la pena di consumarla a tavola e con gli amici. In questo modo si rinuncia ad ogni senso, sia che lo si debba semplicemente concepire, sia che lo si debba attivamente creare.

Dall'atteggiamento che si assume di fronte alla sofferenza nella polarità di rassegnazione *attiva* e *passiva*, l'esistenza, nella situazione-limite, si libera dall'esperienza di sapersi una con la sua trascendenza, in un'*origine* che si lascia concepire nella situazione-limite dell'essere.

Così vincolato all'origine, il dolore assume un senso sconosciuto, perché radicato nell'assoluto. Il mio dolore non è più la casuale fatalità del mio abbandono, ma è la manifestazione dell'esserci dell'esistenza. Ora, per cercare l'espressione trascendente, basta pensare che quando vedo soffrire gli altri è come se questi soffrissero in vece mia, è come se si richiedesse all'esistenza di sopportare il dolore del mondo come se fosse il proprio. 233

La lotta.

La morte e il dolore sono situazioni-limite che non richiedono un mio intervento attivo. In esse, quando le considero, mi si rivela un aspetto dell'esserci. La lotta e la colpa, invece, sono situazioni-

limite solo se io intervengo attivamente a produrle; da questo mio intervento dipende la loro efficacia. Sono comunque situazioni-limite perché, di fatto, il mio essere dipende dall'efficacia della loro azione. In nessun modo mi posso sottrarre ad esse, ma, per il solo fatto che ci sono, concorro a produrle. Ogni tentativo messo in atto per eluderle finisce per ricostruirle in altra forma o per determinare il proprio annullamento. La morte e il dolore li colgo a livello esistenziale, nella situazione-limite che mi si presenta, mentre la lotta e la colpa sono io stesso a determinarle, a crearle inevitabilmente. Stando in esse, come si sta in una situazione-limite, ne prendo coscienza a livello esistenziale e, in un modo o nell'altro, me le approprio.

1. Esame delle forme di lotta. Ogni essere vivente, anche senza saperlo e senza volerlo, ingaggia una *lotta per esserci*, una lotta passiva per raggiungere una sussistenza apparentemente quieta, attiva per accrescere la forza della propria azione e per incrementare il proprio essere. Le condizioni materiali dell'esserci, che sono sempre limitate in relazione al possibile sviluppo della vita, richiedono necessariamente una lotta per il loro mantenimento. L'uomo se ne rende conto *inconsapevolmente*, anche quando questa *lotta* non si manifesta in tutta la sua evidenza e non lo coinvolge specificatamente come individuo, perché si trasferisce a gruppi, a settori di società, a Stati; ma come per l'uomo in generale, così per l'individuo, ci sono sconosciuti rapporti di forza che riducono il campo d'azione del singolo, e gli incontrollati pregiudizi degli altri che incidono sull'esito della propria azione.

La *lotta consapevole* che si ingaggia contro l'avversario che ci sta di fronte ha per scopo l'estensione dello spazio vitale. Sul piano economico, quando è in gioco la sussistenza dell'esserci materiale, quando si tratta di decidere del suo esserci o del suo annientamento, si lotta sempre con la stessa crudeltà, sia che si assuma un atteggiamento amichevole o violentemente aggressivo, sia che si ricorra ad una capacità superiore, all'astuzia o all'insidia. Quando l'impiego della violenza non si conclude con l'annientamento dell'altro, si giunge ad una solidificazione del rapporto sociale, in cui il vincitore guadagna potere, e il vinto, per aver scelto di continuare a vivere, accetta la schiavitù. In questo reciproco rapporto di potere,

che resta così fissato, sia pure con una certa relatività, ogni individuo nasce in una posizione da cui, poi, parte.

Completamente diversa è invece la lotta che si sviluppa nell'esserci partendo *dalle idee spirituali e dall'esistenza*. Questa lotta, infatti, non ha il carattere di un fatto materialmente condizionato, ma, nell'esserci, si traduce in origine della manifestazione dell'autentico se-stesso.

Nelle opere dello spirito è possibile una lotta, il cui senso non si riferisce all'esserci o al suo annientamento, ma alla conquista di un rango e di una risonanza. Lo spazio di questa *tenzone* non è limitato, ma è infinito come può esserlo lo spazio dello spirito, in cui ogni creazione e ogni realizzazione ha il suo posto nell'indistruttibilità del proprio contenuto. Questa lotta non è la semplice messa in questione del proprio rango e del proprio criterio di misura, perché è una lotta che, nello stesso tempo e più profondamente, favorisce e promuove risvegliando e sollecitando; in sé è fonte di creazioni, perché ciascuno dà al proprio avversario ciò che ha acquisito. Solo nelle sue conseguenze derivate, nell'effetto che produce sui contemporanei, nelle ricompense materiali, questa tenzone sembra soppiantare, pregiudicare, distruggere e, in generale, assumere le forme che sono proprie della lotta dell'esserci. In questo modo modifica il proprio senso. Quando diventa un mezzo per il conseguimento di fini materiali, diventa sostanzialmente falsa perché confonde ed equivoca se stessa.

La violenza, anche se è estranea alla tenzone che si svolge nell'ambito dello spirito, alla fine termina nella *lotta* che, come vivente processo d'*amore*, la esprime nella sua esistenza. Nell'amore, gli uomini mettono in gioco completamente se stessi per risalire alle loro origini e per divenire autentici nella più inesorabile trasparenza. Nella manifestazione dell'esistenza, questa lotta è una condizione per la realizzazione della stessa e per ripercorrere a ritroso, ma senza violenza, il cammino che conduce al suo fondamento.

La lotta, che si inasprisce quando sono in gioco le basi materiali della mia vita, è fonte di creazione nella tenzone spirituale, ed è origine della manifestazione dell'esistenza nell'amore che tutto problematizza. Ovviamente, la lotta non ha luogo solo nel rapporto che esiste tra gli esseri, ma anche nel singolo individuo. L'esistenza si realizza nel processo *che conduce al proprio se-stesso*, che è poi *una lotta con se stesso*, in cui io annullo le mie possibilità, faccio

violenza ai miei impulsi, modello le mie disposizioni naturali, metto in questione le mie conquiste, e mi rendo conto d'essere, solo quando riconosco il mio essere come un possesso.

235 Da questo esame emergono due tipi essenzialmente diversi di lotta.

La *lotta* che si esprime *con la violenza* può costringere, limitare, opprimere, oppure può creare dello spazio; in essa posso soccombere e perdere il mio esserci.

La *lotta* che si esprime *nell'amore* senza violenza mette tutto in questione, e in ciò è mossa non dalla volontà di vincere, ma solo dalla volontà di manifestare; in questa lotta posso nascondermi, evitarmi e naufragare come esistenza.

Nonostante questa differenza essenziale, ciascuno di questi tipi di lotta si trasforma improvvisamente nell'altro, o perché la lotta amorosa si traduce in lotta violenta, o perché si supera la violenza della lotta nell'improvviso contatto delle esistenze.

2. La lotta violenta per l'esserci. Il mio esserci toglie spazio agli altri, così come gli altri lo tolgono a me. Ogni posizione che conquisto sottrae all'altro la possibilità di rivendicare per sé una parte del limitato spazio disponibile. Ogni mio successo rimpicciolisce l'altro. La mia vita dipende dalla lotta vittoriosa dei miei antenati, il mio soccombere si manifesterà, alla fine, nel fatto che nessuno mi riconoscerà come suo predecessore nel corso dei secoli.

Ma ciò non toglie che sia vero anche il contrario, e cioè che ogni esserci riposa sull'aiuto reciproco. Da parte mia devo infatti il mio esserci alle cure dei miei genitori; nel corso della mia vita ho bisogno d'aiuto, dell'aiuto che io stesso, a mia volta, offro nei rapporti che si instaurano nella società umana. Ma al di là degli aiuti, della pace, e dell'armonia più completa, c'è la lotta e lo sfruttamento da parte del vincitore occasionale. Lo dimostrano due fatti.

La vita spirituale, che è reale nella sua storicità, riposa su un ordine sociale che favorisce la libertà e i vantaggi di pochi. I più lavorano in un senso che non ha come suo scopo la realtà spirituale di quei pochi. Un settore sociale che domina con la sua forza, o perché vive di rendita, o perché, pur essendo relativamente povero, possiede gli indispensabili mezzi di sussistenza che gli consentono di non esser costretto al lavoro meccanico, esercita una funzione culturale e creativa attraverso un lavoro autodisciplinato e

indipendente. Gli individui che compongono questo stato sociale diventano supporto e veicolo di ciò che, in seguito, nell'unicità della sua creazione, ha valore per tutti e che, separato dal fondo da cui ²³⁶ si sviluppò, può divenire possesso di tutti. Lo sfruttamento crudele e talvolta violento è la condizione di cui il singolo individuo non ha bisogno di esserne consapevole, perché sono altri a determinargliela, e precisamente quegli stessi che consentono di consumare le cose che essi fanno direttamente affluire a chi, per giunta, non è in alcun modo soddisfatto della propria prestazione materiale. Le scienze economiche e sociologiche hanno chiaramente evidenziato questa situazione. Chi cerca di eliminare lo sfruttamento nel mondo non può fare a meno di rinunciare alla realtà della vita spirituale che, in ogni singolo individuo, cresce nella continuità di un processo di formazione.

L'altro fatto degno di menzione è che ogni aiuto reciproco crea, da un punto di vista empirico, delle unità in lotta tra loro; nell'ambito dei rapporti reciproci l'aiuto è sempre qualcosa di isolato. Nella vita economica la lotta riguarda, innanzitutto, l'esserci nella sua totalità e si svolge a vantaggio di gruppi di volta in volta limitati, esattamente come avviene nella lotta bellica. Essa crea o sottrae spazio a coloro che succederanno. Solo la lentezza del processo graduale e il silenzio del naufragio finale nasconde la lotta, le sue vittorie e i suoi annientamenti agli occhi di chi sa cogliere solo gli aspetti più immediati e patetici. Alla fine sembra che l'unica realtà sia il pacifico fiorire e la moltiplicazione dei viventi. Si dovrebbe esser ciechi per non vedere che si presentano sempre delle situazioni simili a quella in cui verrebbero a trovarsi due naufraghi di un'imbarcazione che non può contenerne più di uno, per cui o periscono entrambi, o uno trionfa nella lotta, o l'altro rinuncia liberamente a vivere.

Di fronte a questi fatti è possibile trattenersi in una *concezione finita* per la quale non si manifesta alcuna situazione-limite. Togliendo lo sguardo dalla totalità mi sembra che la lotta sia inevitabile, e, per evitarla, cerco di credere, sia pure confusamente, in una vita in cui oltre ad esser garantite le condizioni dell'esserci, tutto si svolge in perfetta tranquillità e secondo giustizia. Non penso ai limiti, ma vivo soddisfatto finché il nascondimento delle reali situazioni di fondo lo consentono. Nell'apparente stabilità delle condizioni del mio esserci, ignoro che la lotta è condizione e limite

237 di ogni esserci. Mi lascio ingannare dalla maschera che ricopre l'autenticità dei rapporti sociali e scelgo una comoda neutralità nella forma non meno ingannevole dell'oggettività equilibrata. Quando, avvolto dalle illusioni che mi faccio circa le condizioni del mio esserci, e di cui ne beneficio, pur non avendole create, subentra la minaccia di pericoli oscuramente presentiti, mi inquieto e mi sento confusamente oppresso se l'ingiustizia e la discordia mi si rivelano come inevitabili conseguenze di una possibile mancanza di risoluzione. Oppure mi sento tranquillo se non avverto per me alcun pericolo, per cui torno a credere in una vita senza lotta, mentre di fatto vivo semplicemente nelle congiunture favorevoli della lotta stessa.

La *situazione-limite* si presenta solo all'esistenza che, animata da volontà di chiarezza, coglie il proprio esserci insieme alle sue condizioni. Nella situazione-limite della lotta c'è un autentico impulso originario che tende a soluzioni, in contrasto con le quali, si chiarisce la vera situazione-limite in cui io continuo ad esistere storicamente senza disporre di una soluzione.

Ci possono essere due apparenti soluzioni della situazione-limite: o l'uomo non cerca la lotta e, nel tentativo di realizzare un esserci senza lotta, crede incondizionatamente in questa utopia, annullandosi come esistenza; oppure afferma la lotta per amore della lotta, e, combattendo indifferentemente per qualsiasi ragione e per qualsiasi contenuto, alla fine muore nel combattimento, realizzando così la sua esistenza.

La prima possibilità è quella richiesta dal Vangelo: «Ma io vi dico che non si deve resistere al male». Non esercitare la violenza neppure per difendersi, e rinunciare a tutte le condizioni dell'esserci che si fondano sull'impiego della violenza contro gli altri sarebbe impossibile senza rinunciare al proprio esserci. Anche se si tornasse alle forme di vita più primitive non sarebbe possibile, come del resto in qualsiasi altro stadio di convivenza umana, non opporre alcuna resistenza, senza subire quell'inevitabile conseguenza che è il perire di chi non resiste.

L'altra possibilità, invece, consiste nell'affermazione della lotta come tale. L'uomo trova piacere solo nell'aumento del proprio potere, senza la possibilità di sottrarsi a questa situazione. La misura del suo potere è stabilita dal rango del suo valore. La felicità è il sentimento del potere divenuto dominante. Di vero c'è solo la teo-

ria dei sofisti, secondo cui ciascuno di noi vorrebbe poter dominare tutti gli uomini e, al limite, esser per loro come Dio. Nella sua necessità, la lotta è la verità e il valore dell'esserci umano. Alla domanda che chiede il perché della lotta non c'è risposta.

In entrambe le posizioni s'è colta certamente per un momento la situazione-limite che però si perde nella razionalità univoca del no e del sì. Di fronte al rifiuto di ogni potere c'è la sua glorificazione; di fronte all'indegno sottomettersi e soccombere senza lotta c'è la dignità di chi si afferma ed estende, con la lotta, le possibilità del proprio esserci. Nel primo caso ci si illude che lungo quel cammino possa esserci in generale una vita, nel secondo, che la lotta sia già, come tale, un contenuto.

Non c'è solo una violenza *esterna* contro gli altri, ma anche una violenza che l'uomo rivolge *contro se stesso*. Chi sviluppa all'esterno una grande volontà nell'esercizio continuato del potere, possiede anche una forte volontà nei propri confronti. Chi non riesce a dominare se stesso, tanto meno riesce a dominare gli altri, al massimo lo può fare in occasioni fortunate, con un impiego momentaneo, brutale e non duraturo della violenza. La violenza che si esercita nei propri confronti, nella scissione che si viene a creare quando un se-stesso esige ubbidienza da un altro, si realizza come autodisciplina nell'ubbidienza a se stessi. L'autodisciplina esercita all'interno quell'azione di freno, di distruzione, di formazione e di dominio che la violenza esercita all'esterno. Anche questa violenza può essere considerata unilateralmente, come mera forma e, per converso, l'uomo può ribellarsi contro tutta la forza che potrebbe rivolgere contro di sé.

Gli uomini rigorosi, che riconoscono come verità la validità univoca della legge etica, *celebrano il dominio esercitato sul proprio se-stesso* che è considerato solo per la forma con cui lo si domina. Per essi il vero essere consiste nella brutalizzazione dell'individualità, in base al criterio espresso dalle esigenze razionali o dalla formazione estetica.

Per contro, il *rifiuto della violenza contro se stessi* dà via libera a tutti gli istinti, a tutte le emozioni e a tutti gli impulsi, in base alla teoria secondo cui tutto ciò che è, è buono, mentre ciò che lo reprime è artificiale e perciò falso. Per chi ama l'essere, tutte le azioni sono buone, persino l'ebbrezza di ogni piacere sensibile, la menzogna, il furto e l'inganno. Questo rifiuto di tutto ciò che

disturba l'immediatezza è storicamente giunto, in certe sette, alle estreme conseguenze, determinando un caos e una rovina analoghi a quelli che si verificano quando si mette in atto la teoria della non-resistenza esterna.

L'esaltazione e il rifiuto della violenza contro gli altri e contro se stessi possono essere sottoposti alla chiarezza dell'indagine razionale perché sono fuori dalla situazione-limite. Nel campo delle realizzazioni, le loro conseguenze sono o la fine, per rinuncia, dell'impiego della violenza, o il ridursi del dominio oppressivo al vuoto di un esserci senza contenuto. Se non voglio assolutamente vivere a spese di altre vite, devo rinunciare a vivere. L'intenzione di non opporre alcuna resistenza, oltre a condurre al proprio annullamento, può esser mantenuta solo se intervengono congiunture casuali o inconseguenze nell'attuazione pratica di questo principio. Per contro, l'esercizio violento del potere conduce lungo una via, al termine della quale, chi ha tutto annientato e sottomesso finisce per esser solo, e, anche se per sé ha conquistato uno spazio illimitato, in esso non può dare inizio a nulla, perché il suo compito dura finché c'è qualcosa da distruggere. Il dominio assoluto, la distruzione totale e l'estensione illimitata del proprio potere hanno come loro inevitabile conseguenza la disperazione di non avere più neppure un avversario.

All'intelletto sembra inevitabile che si debba scegliere tra rifiuto ed esaltazione della forza; il risultato della scelta dovrebbe esser quello di mantenersi rigorosamente conseguenti alla parte scelta.

Si potrebbe innanzitutto *contestare la situazione-limite* che prevede un legame necessario tra l'esserci e la lotta come violenza. Il mondo offre dovunque esempi di aiuto, di comprensione, di accordo, di riconoscimento del valore altrui, di spazio per tutti. Ciò non toglie che, sul piano empirico sia difficile segnalare un caso duraturo di convivenza umana che, al limite, non si fondi, interiormente o esteriormente sul potere e sulla violenza. A questa constatazione si potrebbe replicare che una simile convivenza non la si può trovare empiricamente, ma la si deve creare. Non si può invocare l'esperienza empirica a proposito di quelle situazioni che si possono riscontrare nell'esperienza, solo dopo che la volontà, protesa verso l'ideale, le ha create. Ci si può invece riferire all'esperienza quando si discute delle necessità generali ed effettive dell'esserci, come la crescita naturale della popolazione; il margine sem-

pre limitato dell'alimentazione, per grande che possa essere il suo aumento; i lavori, che, pur essendo necessari all'esserci, sono rovinosi; l'enorme differenza di classe tra gli uomini che, pur sfuggendo ad ogni constatazione oggettiva, non impedisce che appaia in tutta la sua evidenza l'impossibilità di una corretta distribuzione di compiti e di lavori che sia conforme a questa differenza. Tutto ciò giustifica quella posizione negativa circa la possibilità di assumere un criterio umanamente perfetto per una giusta organizzazione dell'esserci. Il pensiero, nella sua chiarezza, scopre la profonda insolubilità di quelle situazioni che nell'esserci appaiono come situazioni di potere o come decisioni ottenute con la violenza dichiarata o velata. Ogni organizzazione razionale e finalizzata è un'isola che dipende dai fini a cui di volta in volta si tende. Il mondo umano non diventa, nella sua totalità, un oggetto d'azione, ²⁴⁰ ma ciascuno agisce in esso senza trascenderlo.

Anche se non si può negare la realtà e il bisogno che ha l'esserci di aiuto, di comprensione, di accordo e di cooperazione, e anche se la convivenza umana rivela un ordine che implica anche una certa giustizia e una certa libertà, tutto ciò è pur sempre qualcosa di limitato. Ogni individuo giunge ad un limite in cui non decide per quell'ordinamento, ma per quella violenza effettiva di cui soffre o ne è beneficiario. Ma nessuno vive senza dare e ricevere aiuto, senza comprensione e senza quell'accordo che si esprime nei compromessi, che non indicano una relazione di potere in una lotta reale, ma una decisione che scaturisce dal calcolo dei reciproci interessi e della loro parziale soddisfazione che i due contraenti preferiscono al rischio maggiore che entrambi correrebbero se entrassero in lotta.

Pensare che alla fine potrebbe manifestarsi un *vero diritto* invece del rinvio provvisorio di una decisione ottenuta mediante la lotta, pensare che il potere sarebbe solo il veicolo della realizzazione del diritto, e che il diritto cercherebbe il potere solo per realizzarsi, pensare che alla base del potere ci sia quella buona coscienza morale e quella trasparenza razionale che farebbe del potere la struttura protettiva del diritto, significa affidarsi a pensieri che non hanno alcuna realtà. È vero che a fornire al potere il proprio contenuto è l'idea e l'esistenza che, realizzandosi in esso, hanno, come loro mezzo di comunicazione, la possibilità di formulare il diritto, così come è vero che il potere ha nel suo contenuto il pro-

prio limite, e che la contrapposizione di potere e resistenza consente ai due termini di compensarsi e di annullarsi. Ma, nella maggior parte dei casi, il diritto non è che l'espressione di forze storiche di volta in volta determinate che, come idee di esistenze, risiedono in un esserci il cui ordine nasce da decisioni ottenute con la lotta, e si mantiene sotto la minaccia di ricorrere alla violenza. È sempre stato inutile cercare di ottenere un riconoscimento universale della giustezza di un diritto. La giustezza di un diritto, infatti, non risiede nell'astrattezza della sua precettistica, né nella costruzione intellettuale di un esserci che sia il più possibile conforme ad esso, ma solo nella realtà delle sue conseguenze pratiche a cui, prima, nessuno aveva pensato. Un diritto giusto è solo un'idea; non solo non lo si può conoscere in un modo oggettivo e determinato, ma neppure lo si può realizzare. Per questo la passione per la realizzazione del diritto può indurre facilmente a giustificare una

241 rivoluzione che impiega la violenza per debellare la violenza dal mondo. Ma l'inevitabile adattamento alla realtà delle masse determina un nuovo ordine positivo che sussiste solo con l'impiego della violenza; ossia, alla fine, si trova la stessa forma d'esserci che c'era prima, con la sola differenza d'aver a che fare con un altro contenuto e con altri sovrani. Con questo diritto positivo si mantiene un ordine relativamente duraturo, in cui la violenza resta velata e dissimulata, perché si esercita solo in rare occasioni; ognuno sa dell'esistenza di questa violenza e, per evitare che la si applichi, si sottomette, per una sorta d'opportunismo, alle leggi effettive. La mia posizione di potere, che si attiene alla legalità, trae vantaggio del diritto esistente, e anche se mi trovo in una situazione sfavorevole, soffro soddisfatto gli svantaggi che nascono dal diritto, perché, messi a confronto con le estreme possibilità della violenza, si compensano con i vantaggi e diventano tollerabili. Qui sembra esserci la pace giusta perché, nella violenza già costituita, restano nascosti i limiti attraverso i quali anche quest'esserci riposa sulle condizioni di una lotta che talvolta è già decisa e talvolta resta ancora da decidere.

Uno stato definitivamente tranquillo di umana convivenza non c'è empiricamente, non lo si può ipotizzare come possibilità, né lo si può prospettare come un ideale da realizzare. *Rimane solo la situazione-limite* per cui, se voglio vivere, devo beneficiare dell'impiego della violenza, talvolta devo soffrirne, devo dare e ricevere

aiuto, devo rinunciare alla chiarezza dell'*aut-aut* e piegarmi all'accordo e al compromesso.

In questa situazione-limite non c'è quindi una soluzione oggettiva che valga per sempre, ma solo una soluzione di volta in volta storica. Esistere in questa situazione-limite non significa vivere passivamente, ma sentire l'esigenza di abbracciare, nella polarità, la vita e le condizioni ad essa inerenti, nella storicità della mia situazione. *Non posso pretendere di cambiare il mondo nella sua totalità e dai suoi fondamenti*, ma posso pretendere solo di realizzarmi in esso partendo dalla mia origine. Poiché il diritto che fondo è sempre relativo e particolare, non posso pretendere, con esso, di regolare l'esserci in generale. Io sono presente nell'idea di diritto a secondo della semplicità del suo contenuto, dal più basso opportunismo vitale all'entusiasmo ardente per un'idea di diritto che, nel momento storico, mi rivela la verità dell'azione. Nella situazione-limite è impossibile trovar pace nella mancanza di chiarezza ²⁴² che si determina quando si chiudono gli occhi davanti alla lotta, come se la vita fosse possibile senza di essa; così come è impossibile il cieco fanatismo che fa naufragare il contenuto esistenziale nei principi astratti del diritto. Nella situazione-limite, l'esserci scopre di non esser chiuso e di non potersi chiudere. Ogni deviazione intellettuale verso un lato o verso l'altro è un abbandono dell'esistenza storicamente reale. Non è possibile alcun giudizio definitivo sulla lotta, né l'affermazione, né la negazione; ma, poiché l'esserci è anche lotta, l'unico problema è quello di sapere *quando si deve prendere e utilizzare una posizione di potere, quando si deve cedere e sopportare, quando si deve lottare e rischiare*. Qui la decisione non scaturisce da principi generali, ma, sia pure col loro contributo, dalla storicità dell'esistenza nella sua situazione. Allora la decisione non esclude con violenza la disposizione all'accordo e al compromesso, così come la volontà della lotta non esclude la comprensione per l'umanità. L'unico problema che resta sempre e comunque è quello di sapere quando e dove.

Ci sono delle rappresentazioni-limite astratte, come la lotta eroica, la rovina di se stessi, la compartecipazione delle anime nell'illimitata armonia della pace. Ma contro queste possibilità astratte c'è il fatto che noi siamo degli esseri che hanno il loro essere e il loro contenuto in delimitate situazioni di lotta che si svolge nel corso

del tempo. La nostra realtà non è una totalità compiuta, né qualcosa di atemporale.

3. La lotta nell'amore per l'esistenza. Poiché l'esistenza esiste per noi solo nella sua manifestazione, la sua azione consiste nel decidere se manifestarsi o meno. La cura per l'esserci empirico e la cura per l'esistenza hanno, dunque, origini completamente differenti.

Se l'esistenza si realizza solo nella manifestazione, e questa solo nel volgere delle situazioni che si trasformano nel corso del tempo, la silenziosa armonia di quell'accordo atemporale che si realizza nella quiete dell'intima comprensione che si stabilisce tra esistenza ed esistenza è solo un istante evanescente in una lotta amorosa che, per la sua oscurità, nasce solo in situazioni occasionali. Il fatto che la certezza dell'essere scaturisca solo dalla *lotta per la manifestazione* costituisce, per l'esistenza nell'esserci, la situazione-limite in cui l'esistenza può giungere tanto alla più profonda coscienza di sé, quanto alla più radicale dispersione. Il fatto stesso che proprio quando credo d'esser-me-stesso non posso evitare un'ulteriore problematizzazione per poter giungere ad una autentica realizzazione nel tempo, è un sintomo dell'inevitabilità di questa lotta. Nella manifestazione, infatti, non c'è nulla di esistenzialmente definitivo.

243 L'esistenza è propriamente ciò che è, perché si rivela nella situazione-limite della lotta rivelatrice. Identificata con questo processo di lotta che nasce dalla preoccupazione per l'essere autentico, la comunicazione esistenziale e la realizzazione di questo essere.

Nell'oscurità della manifestazione, questa lotta amorosa cerca l'*origine* nella reciprocità delle esistenze, non come disposizione del carattere empirico dell'esserci in una supposta identificazione della propria e dell'altrui natura, ma come libertà che decide nella chiarezza visibile della conoscenza. La lotta, che ha come sua origine e come suo fine il conseguimento di un senso ultimo che, pur non rivelandosi, agisce nelle situazioni e nelle finalità che di volta in volta si presentano, si sviluppa nella concretezza del presente, valorizzando ogni cosa, anche la più piccola.

La lotta cerca questa sua manifestazione sulla *via delle oggettività*. Nell'ambito delle esattezze coglie tutto ciò che è conoscibile, non in vista di un'esattezza universalmente valida, ma di una verità che, nella situazione presente, si esprime come verità dell'es-

sere che si realizza in questa comunicazione. La lotta non pone alcun limite alla domanda, intesa come mezzo critico e come purificazione dell'anima.

In questa lotta *non c'è alcuna violenza*. Non c'è vittoria o sconfitta di una delle due parti, perché sia la vittoria, sia la sconfitta sono comuni. La vittoria non si esprime in una superiorità, ma, attraverso una conquista comune, nella manifestazione; la sconfitta non dipende da una mancanza di forza, ma dall'indisponibilità a partecipare alla crisi della propria e dell'altrui volontà, dal sottrarsi nascondendosi. La lotta amorosa cessa col più piccolo impiego della violenza, ad esempio con la superiorità intellettuale o con l'influenza della suggestione. Questa lotta si sviluppa solo quando non c'è alcuna traccia di violenza, quando ciascuno pone le proprie forze a disposizione dell'altro, come se si trattasse di sé, quando non si cerca di aver assolutamente ragione e non si preferisce, alla ricerca dell'oggettività, la ricerca di mezzi di lotta. La lotta è possibile solo quando, nel dirigerla contro l'altro, la si dirige anche contro di sé; le esistenze che si amano non esigono unilateralmente qualcosa dall'altro, ma tutto ciò che esigono lo esigono insieme.

Questa lotta, essendo la più radicale problematizzazione dell'altro e di me, è possibile solo sul fondamento di una *solidarietà* che *presuppone*, sia nell'altro, sia in me, l'inquestionabilità della possibilità dell'esistenza. Se, invece di giungere a questa radicale problematizzazione, si nega l'esistenza, tutto ciò che si può dire risulta così privo di senso, che, nel silenzio che di fatto si produce, si interrompe la lotta e ci si sottrae alla situazione-limite. Nell'eco di ²⁴⁴ questo presupposto inesprimibile si realizza la coscienza della propria esistenza. La lotta che mi investe senza il minimo riguardo, considerandomi come possibilità d'essere senza che io sappia come, può ridestare la mia coscienza esistenziale dell'essere. Questo presupposto non è qualcosa di analogo a un riconoscimento, perché il riconoscimento si riferisce a oggettività, a diritti, a realizzazioni, a risultati, a qualità, al carattere, e soddisfa il bisogno di prestigio presente in quella coscienza d'essere che è tipica di un io sociale. Il senso originario di questo presupposto non coincide neppure col contatto esistenziale che si raggiunge nella solidarietà, perché questa si riduce con l'accentuarsi di quelle manifestazioni visibili. Io mi realizzo solo in questa comunicazione esistenziale che non si può smarrire, anche se, come esserci, ho bisogno di essere più o

meno riconosciuto in almeno una forma di quelle che appartengono al genere della mia costituzione vitale, così come ho bisogno di alimentarmi per vivere. Con ciò si scongiura il pericolo di fraintendere l'esistenza e di identificarla impropriamente con la coscienza esistenziale d'essere e col bisogno di riconoscimento e di affermazione proprio della convivenza sociale. Per evitare questo pericolo occorre rendersi conto che come la solidarietà nella lotta amorosa, così l'affermazione esistenziale, che quando è espressa perde il proprio significato, ha le sue radici in una profondità di tutt'altro genere.

Il fatto che io debba *lottare* in questa comunicazione può scuotermi più di quanto non mi scuota la morte, il dolore e la violenza esterna; perché questa lotta coglie l'origine della manifestazione del se-stesso. Rifugiandomi in un amore tranquillo, vorrei sottrarmi al processo della problematizzazione e poter accogliere e accettare l'altro come incondizionatamente accolgo e accetto me stesso. Ma, protraendosi nel tempo, l'amore esistenziale non è il tranquillo e reciproco rifulgere delle anime, perché, se questo momento si prolungasse, si svuoterebbe e si tradurrebbe in un'ebbrezza sentimentale che, coprendo la realtà del proprio esserci, non sarebbe in grado di comprendere se stessa; l'amore non è un possesso su cui si possa contare. Io devo lottare con me stesso e con l'esistenza amata dell'altro, senza violenza, ma senza neppure cessare di porre me e l'altro in questione.

Io non posso realizzare quella comunicazione che si esprime nella lotta ricorrendo alla forza razionale degli argomenti e, d'altra parte, non posso prescindere dalla suprema chiarezza della ragione; non posso realizzarla con un amore che si abbandona e si sacrifica incondizionatamente, anche se non posso prescindere; realizzandola, non posso propormi una soluzione definitiva, anche se non posso trascurare i compiti che, di volta in volta, determinatamente mi si presentano. Nella manifestazione temporale, la comunicazione è sempre *incompiuta*. Qui è possibile una grande certezza nel senso di una coscienza assoluta, ma non la sicurezza del possesso. A questa profondità d'amore tra esistenza ed esistenza la *situazione-limite* si manifesta, nel suo esserci temporale, *come domanda che interroga con gli occhi negli occhi, nella consapevolezza del pericolo comune* che si manifesta quando la problematicità residua trasforma in gradi

e premesse tutte le posizioni conquistate, quando si relativizza tutto ciò che s'è cristallizzato, e quando ogni possesso si dissolve.

Più di questa lotta nella sua essenza, è facile percepire le *deviazioni* che essa può assumere, e che nell'ordine sono: la superiorità intellettuale che si traduce in violenza, la passività di chi si sottomette incondizionatamente, l'orgoglio sdegnato di chi si chiude in se stesso e impiega il rifiuto di ogni risposta come mezzo violento di lotta, le domande sofistiche e l'abbandono a discorsi puramente oggettivi che non hanno mai fine, la sollecitudine meramente cavalleresca e le forme della buona educazione, la rassegnazione silenziosa, la pietà compassionevole, l'aiuto esterno. In tutto ciò si crea una differenza di livello che esclude la lotta amorosa.

Si dà il caso che si vada alla ricerca della lotta delle anime con una disponibilità all'apparenza illimitata, ma tale che in ogni momento della sua realizzazione *si alteri fino alla falsità*; ciò si verifica quando io lotto per l'affermazione della mia individualità empirica e non per la mia manifestazione esistenziale; quando, per un elementare desiderio di vendetta proprio di chi odia se stesso, nasce il desiderio di mettere in pericolo, oltre a sé, anche l'altro e di distruggerlo spiritualmente per il piacere di constatare che nulla ha valore; quando la mancanza d'amore cerca di vedere nell'altro un dio, per poterlo misurare e quindi negare con il criterio corrispondente a cui dovrebbe attenersi per essere qualcosa. L'effetto della lotta amorosa sembra consistere, qui come altrove, nel mettere l'altro alla prova per mostrare che naufraga; ma tutto ciò è falso per la mancanza di reciprocità e per l'inganno che nasce dal nascondersi a se stesso.

Dalla *mancanza di lotta* nasce il vuoto dell'esistenza nella maggior parte delle relazioni che si instaurano tra esserci ed esserci. Il contrasto tra la ricchezza oggettiva di quest'esserci e la sua nullità esistenziale sarebbe avvertito inconsciamente, se non lo si sperimentasse nella situazione-limite della lotta. Si scorge la possibilità della solitudine come espressione del non-essere esistenziale, perché non ci si realizza amando e combattendo nell'amore per la manifestazione dell'esistenza. La coscienza della manifestazione dell'esistenza possibile si vede davanti all'abisso. Sembra allora che ci possa essere una soluzione nella comunicazione con la divinità, nel rifugio della religione che offre la possibilità di sottrarsi alla lotta amorosa e di sussistere nella tranquillità del proprio isolamento,

senza rischiare né soffrire alcuna problematizzazione che metta in questione il proprio se-stesso.

Queste forme deviate possono essere sviluppate a piacere, nell'ambito della psicologia comprensiva, ma il vero cammino della comunicazione in lotta è diretto, e non lo si può mostrare in termini universali, perché nella sua realtà è sempre unico e inimitabile.

La colpa.

Ogni azione ha nel mondo delle conseguenze insospettate, di fronte alle quali, chi agisce si spaventa perché non può non ritenersi responsabile anche di quelle conseguenze a cui, peraltro, non aveva pensato.

Se col mio esserci mi *permetto quelle condizioni* che, pur essendo indispensabili *alla mia vita*, esigono lotta e sofferenza altrui, sono colpevole dello sfruttamento di cui vivo, anche se ne pago il prezzo con la sofferenza, con la fatica e il lavoro che la vita impone, e, da ultimo, con la mia fine.

I motivi della mia azione e dei miei sentimenti nati dagli impulsi originari sono così equivoci, a causa delle molte possibilità che si offrono e delle molte speranze che su di me agiscono, che solo in rari momenti, e solo apparentemente, è possibile giungere, attraverso una cieca astrazione razionale, ad una chiara decisione. Io vivo, per così dire, nella materialità dell'*esserci*, che spesso *irretisce e frena* la mia disposizione alla vita attiva, per raggiungere, esistendo, la *purezza dell'anima*, che poi sarebbe l'innocenza della semplice univocità. Ma l'impurità dell'essere affondato nell'esserci si ricrea immediatamente nell'esserci col superamento dell'esserci stesso. Non solo devo eliminare le scorie, ma, se vivo, sono costretto a vedere che se ne formano continuamente delle altre. Senza sapere come sia la purezza dell'anima, di cui mi preoccupo come esistenza possibile, mi ritrovo guidato dalla concretezza della mia coscienza che, in un certo senso, mi fa sentire colpevole anche nei miei sentimenti più intimi. La purezza dell'anima è la verità dell'esistenza che, nell'esserci, deve osare e addirittura realizzare l'impurità affinché, sentendosi colpevole, possa concepire la realizzazione della purezza come un compito infinito che si snoda nella tensione dell'esserci temporale.

Se nell'esserci sono esistenza possibile, allora mi realizzo attraverso l'Uno. Cogliere l'Uno significa *rifutare l'altro possibile*, anche se per la morale tradizionale è qualcosa di tranquillo e di innocente. L'altro è costituito dagli uomini che sono per me esistenze possibili. L'intelletto crede davvero di trovare una soluzione semplice nel concedere a ciascuno il proprio diritto, ma incontrar l'essere in quest'ambito di diritti astratti significa annullare ogni realtà esistenziale. Io devo scegliere tra i molti nella loro varietà e sostituibilità, con la conseguenza, però, che tutto è nulla e che una cosa in fondo è sostituibile con l'altra, perché entrambe mi si presentano come possibilità che potrebbero realizzarsi nella disposizione del momento che poi svanisce. Attraverso la più profonda decisione nella realtà dell'esistere, incorro in una colpa oggettivamente inconcepibile che, con la sua incomprendibilità, mi minaccia nel fondo segreto della mia anima; questa colpa distrugge nella maniera più radicale ogni autogiustificazione dell'esistenza che si dovesse realizzare.

Abbracciando attivamente la vita, tolgo qualcosa agli altri, nei momenti di difficoltà tollero l'impunità dell'anima, e con la mia realizzazione escludente rifiuto l'esistenza possibile. Se mi spavento davanti alle conseguenze di questo mio agire, posso pensare di evitare la colpa non entrando nel mondo e quindi non facendo nulla; in questo caso non toglierei niente a nessuno, anzi rimarrei puro e, mantenendomi nella possibilità universale, non mi troverei a rifiutare alcuna possibilità. Ma anche *non agire* è un agire nella forma dell'omissione che conduce ad una fine più rapida, dovuta a quell'inerzia sistematica e assoluta che assomiglia al suicidio. Non intervenire nel mondo significa sottrarsi all'esigenza della realtà che mi si presenta chiedendomi, sia pure in un modo che resta sempre oscuro, di rischiare e di sperimentare ciò che nasce col mio ingresso nel mondo. Nella mia situazione sono responsabile di ciò che accade per non essere intervenuto, e se non faccio ciò che posso fare, mi rendo colpevole delle conseguenze che derivano dalla mia astensione. Pertanto, sia l'azione sia la non-azione implicano delle conseguenze, per cui in ogni caso io sono inevitabilmente colpevole.

In questa situazione-limite divento consapevolmente responsabile di ciò che accade, senza che io l'abbia propriamente voluto. Se chi agisce è consapevole di queste conseguenze diventa *insicuro* ²⁴⁸ perché, nel compiere l'azione, egli pensava ad altre conseguenze.

Nella situazione-limite egli si sente *responsabile* della sua azione. Responsabilità significa esser disposti ad assumere le colpe. In questo modo l'esistenza, manifestandosi, si trova immediatamente sotto una pressione ineliminabile.

Da parte mia posso *sottrarmi alla tensione* vivendo al di fuori della situazione-limite. Allora, in tutta sincerità, dico: le cose stanno così e non si possono cambiare; io non sono responsabile dell'esserci nel suo esser così com'è; se l'esserci implica l'inevitabilità della colpa, io non ne sono responsabile; se fin dall'inizio sono colpevole, pur non avendo commesso alcuna colpa, è assolutamente indifferente che la colpa ricada su di me. Non mi devo quindi affliggere per le conseguenze della mia azione; vivo tranquillo pur traendo profitto dallo sfruttamento, non mi preoccupo dell'impurità dell'anima, anzi la constato e la considero in tutta serenità, perché non riesco a intendere come colpa quell'oscuro rifiuto della possibilità esistenziale.

Mi *nascondo* in modo ancor più radicale la situazione limite chiudendo gli occhi di fronte al corso delle cose nel mondo. Considero ad esempio che ci prestiamo un reciproco aiuto, che ci serviamo del prossimo, ma siamo a nostra volta utili, e che lo sfruttamento può essere soppresso con un ordine giuridico. Oppure cerco di evadere da queste considerazioni mediante un'astratta rettitudine morale che mi consente di considerare come mio essere le semplici motivazioni che esprimo, e di confondere il tutto con la mia possibile esistenza che, manifestandosi, lotta per la sua purezza. Nego l'oscura esigenza di realtà presente in me in quanto esistenza possibile, senza rendermi assolutamente conto d'essermi sottratto davanti ad essa.

Sopprimo, infine, la *situazione-limite* quando considero ogni colpa come qualcosa d'isolato, di particolare e quindi di evitabile; oppure quando ritengo d'aver commesso una colpa singola e determinata che avrei potuto anche evitare, o infine quando, consapevole di non aver commesso alcuna colpa, possiedo una coscienza tranquilla. Considero con ottimismo una possibile vita senza colpa, e la colpa come qualcosa di circoscritto e particolare che posso spiare per purificarmi.

Quando *nella situazione-limite* queste false mistificazioni sono improponibili all'esistenza, e alla fine perdono ogni sostanziale con-

sistenza, allora sono me stesso, ma come essere colpevole; allora posso vivere in quella tensione in cui cerco lo slancio per ascendere. Non si tratta più d'essere innocente, ma di evitare realmente la colpa evitabile, per giungere a quella colpa autentica, profonda ed inevitabile, in cui non è dato di trovar pace. La responsabilità diventa allora pathos esistenziale che porta ad assumersi la colpa inevitabile, che altrimenti ci terrorizzerebbe, e che consiste nell'esser noi inconsapevolmente e passivamente irretiti nella miseria della colpa. Lo sfruttamento e l'utilizzazione obbligano alla prestazione. L'impurità si traduce nell'esigenza di volere solo quando la realtà è chiarissima, per portare a chiarezza espressiva il volere originario. La realizzazione dell'esistenza nell'Uno incontra quell'insopprimibile, ma autentica, colpa che consiste nell'aver rifiutato possibilità di esistenza. 249

PARTE TERZA

LA SITUAZIONE-LIMITE DELLA PROBLEMATICITÀ DI TUTTO L'ESSERCI E DELLA STORICITÀ DEL REALE IN GENERALE

In ogni situazione-limite sento mancarmi il terreno sotto i piedi. Non posso intendere l'essere come esserci nella sua consistente stabilità. Nel mondo non c'è nulla di compiuto, se persino la comunicazione d'amore si manifesta come lotta. Qualunque esserci, che pretenda di presentarsi come essere autentico, naufraga davanti alla domanda che va alla ricerca dell'assoluto. La problematicità di tutto l'esserci esprime l'impossibilità di trovare nell'esserci una pace che sia definitiva. La rottura è la struttura antinomica dell'esserci, è il modo in cui l'esserci appare e si manifesta nelle situazioni-limite.

1. La struttura antinomica dell'esserci. Per pensare è necessario operare delle distinzioni, è necessario articolare il pensiero in contraddizioni che poi vengono eliminate; la realtà appare come un gioco di forze contrapposte che, di volta in volta, danno un risultato per esclusione, per compensazione o per sintesi; le motivazioni muovono verso possibilità opposte, partendo dalle quali, si sceglie una determinata direzione del volere. In tutti questi casi la contrapposizione e la contraddizione sono solo un passo lungo quel

cammino che finisce col sopprimerle. Si sa ciò che, dall'annullamento delle contraddizioni, emerge come connessione esente da contraddizioni. Si sa di poter volere solo il determinato con esclusione di tutto ciò che non è rilevante. Lo sforzo per raggiungere l'oggettività e l'univocità nella comprensione lotta contro le contraddizioni e le contrapposizioni, per dominarle servendosi.

Chiamiamo invece *antinomie* le incompatibilità insuperabili, le contraddizioni irrisolvibili che si approfondiscono sottoponendole alla chiarezza del pensiero, le contrapposizioni che, lungi dal comporre una totalità, si pongono al limite come rotture insuperabili. La struttura antinomica dell'esserci vuol significare che in esso ci sono solo soluzioni finite e di volta in volta limitate a determinate contrapposizioni, mentre, se si considera la totalità, al limite, si manifestano ovunque situazioni insolubili. Non c'è compimento se non nel particolare e nel relativo, mentre l'esserci nella sua totalità rimane incompiuto, perché le antinomie, presenti in ogni dove, impediscono all'esserci di chiudersi in se stesso. Le situazioni-limite della morte, del dolore, della lotta e della colpa si riferiscono ad antonomie particolari; ad accomunarle è l'idea della struttura antinomica dell'esserci, che si esprime nella consapevolezza della miseria del mondo che non concede spazio ad alcuna speranza, e nell'infondatezza di ogni tentativo che cerca di trovare nel mondo qualcosa che sia definitivamente giusto. Nella conoscenza rigorosa del particolare si chiarisce di volta in volta questo aspetto dell'esserci come situazione-limite, in cui si dissolve ogni essere che sia inteso come stabilità dell'esserci temporale e ogni verità che si presenti come totale e come oggettivamente valida in ogni situazione.

In questa situazione-limite si vede che tutto ciò che vale è legato a condizioni che per sé sono di valore negativo. Capita ovunque di dover accettare ciò che non s'era voluto. Le contrapposizioni sono così connesse tra loro che io non posso separare l'aspetto che combatto e che dovrei annullare, senza perdere la polarità, e quindi anche ciò che vorrei salvaguardare come realtà. La libertà è legata alla dipendenza, la comunicazione alla solitudine, la coscienza della storicità alla verità dell'universale, ed io stesso, come esistenza possibile, alla manifestazione del mio esserci empirico.

2. Il comportamento da assumere di fronte alla struttura antinomica. La chiara rappresentazione della struttura anti-

nomica dell'esserci può essere velata nel suo aspetto di situazione-limite. Se invece di esistere in essa, mi limito a *contemprarla*, constatato che in ogni situazione c'è un'infinita varietà di antinomie, in cui io mi placo compiacendomi della ricchezza del mondo e degli uomini nelle loro contraddizioni; conferisco valore ora a una cosa, ora a un'altra, senza mai decidermi per nessuna delle due alternative. Invece di elevare, nella situazione-limite, a tutto vantaggio dell'esistenza possibile, la diga degli impedimenti che consente all'esistenza di ergersi nell'esserci, vien meno ogni forma di resistenza, ²⁵¹ e la mia vita, invece di essere il luogo della realizzazione della mia identità, scorre contemplando il gioco affascinante delle belle immagini, senza una propria sostanza, perché priva di una determinatezza che sia storica ed escludente. È una vita che nasce dal mondo e non dall'origine, una vita espansiva e non intensiva, una vita che si disperde nella molteplicità delle esperienze, invece di raccogliersi nel rapporto esistenziale con la propria trascendenza. Se, invece di esistere nel mondo, mi pongo di fronte alla sua struttura antinomica come uno spettatore commosso davanti alla grandiosità di un essere oggettivo, allora mi affido ad una contemplazione che, oltre a non essere vincolante, non mi coinvolge. Così legato all'immagine della struttura antinomica del mondo, smarrisco la situazione-limite e il significato che essa possiede per me.

L'altra possibilità di evadere è rappresentata dalla *cecità* di fronte alle contrapposizioni tra loro connesse. Si pensa ad alternative intellettuali e si sceglie, con un criterio universalmente valido uno dei due lati. Queste decisioni definitive, che altro non chiedono se non di scegliere nelle situazioni concrete in base ad esse, seducono per la loro *chiarezza razionale*, e sono comode perché consentono di rinunciare all'approfondimento della propria storicità a cui è connesso il pericolo di sentire l'oscura esigenza della realtà nella concretezza della propria situazione. Questo perché, sapendo astrattamente che cosa è giusto, altro non mi resta da fare che accogliere ciò che mi si presenta. I principi così guadagnati servono a dispensarmi da quel pensiero che penetra in profondità. Da parte mia mi attengo rigorosamente a questa rettitudine, ma la sicurezza che regola questo agire non impegna la mia identità. È un agire fondamentalmente negativo, e nelle sue conseguenze, sostanzialmente deleterio.

Come esistente, giungo ad esser me stesso solo nelle situazioni-limite delle antinomie: ciò che può essere veramente appreso solo nell'origine non si sottrae all'esistenza per effetto di una valutazione oggettiva che sia indipendente da essa. Se invece delle cose del mondo pretendo di *conoscere un essere in sé nella sua assolutezza*, allora mi ritrovo tra antinomie che fanno naufragare in contraddizioni il mio presunto sapere. Se cerco di *conoscere la verità così come si conoscono le finalità oggettive dell'azione*, in un compimento che ha da realizzarsi, e oltre il quale non se ne dà un altro, allora cado in contraddizioni nel momento in cui mi affido a rappresentazioni possibili di ideali e di utopie e mi do da fare per realizzarle.

La struttura antinomica dell'esserci è la situazione-limite che annulla la consistenza oggettiva dell'assoluto in tutte le forme del sapere; poiché l'assoluto non si presenta direttamente come un oggetto nel mondo, esso può essere colto solo partendo dall'esistenza e, nella sua forma storica, partendo dalla libertà. Se per porre in essere il mio agire pretendo l'attuazione di una organizzazione giusta, corretta e definitiva del mondo, allora il mondo rappresenta per me la totalità, al punto da giungere a negare, per esso, la trascendenza. Quando pretendo che la finalità assoluta mi si presenti in termini oggettivi, universali e sempre validi, allora, di fronte alle antinomie, cado nel nulla e nella disperazione dell'impossibile.

Se, dunque, il vero essere lo si sperimenta solo nella situazione-limite, o non lo si sperimenta per nulla, allora, in un mondo senza antinomie, che nella sua struttura oggettiva si presentasse come assoluta verità, l'esistenza cesserebbe di essere, e, con essa, l'essere nell'esserci capace di avvertire la trascendenza.

Il *contrario* di questo filosofare sarebbe il desiderio e la ricerca dell'assurdità del dolore, della colpa e di tutte le antinomie per poter in esse esistere; sarebbe la ricerca della propria croce, la glorificazione della *felix culpa*, la sofferenza, la mortificazione, il tormento dello scrupolo e l'amore per tutto ciò che ci manda in rovina. Il pensiero che vuol chiarire l'esistenza ha senso solo se si riconosce in essa e se ne avverte l'appello; è invece del tutto privo di senso se lo si considera come una conoscenza con cui si potrebbe conseguire, con opportune disposizioni, ciò che s'è concepito come vero. Accade invece che noi facciamo di tutto per evitare e per migliorare ciò che, quando persiste e vince contro la nostra volontà,

non è necessariamente una semplice negazione nientificante, ma è qualcosa che può custodire in sé la possibilità della manifestazione dell'essere autentico.

3. La storicità dell'esserci in generale. Ciò che sperimento nell'esserci non è una consistenza assoluta tale da giustificare una sussistenza autonoma, né un'assoluta mancanza di consistenza che priverebbe l'esserci di ogni realtà. Da parte mia non posso concepire l'esserci come un essere chiuso in se stesso e, d'altra parte, non posso realizzarmi come esistenza possibile al di fuori dell'essere. Il fatto che l'esserci mi appaia nella sua inevitabile appartenenza all'essere e, al tempo stesso, come qualcosa di autosufficiente, mi induce a chiedermi: *perché, in generale, c'è l'esserci?* Astrattamente potrei pensare ad una divinità senza realtà empirica, e in questo caso avrei una divinità autosufficiente, compiuta in se stessa, senza necessità alcuna e in sé felice; perché dunque l'esserci? L'esserci che si manifesta nelle situazioni-limite come è possibile per opera della divinità?

L'idea di una divinità isolata e senza mondo è come l'abisso del nulla; d'altra parte l'esserci, con le sue situazioni-limite antinomiche e chiarificatrici dell'esistenza, è inconcepibile. Così, l'ultima situazione-limite incomprendibile, che in sé risolve tutte le altre, è che l'essere è solo se c'è l'esserci, anche se l'esserci, come tale, non è l'essere. 253

Se l'esserci deve essere perché l'essere sia, non per questo risulta agevole comprendere questo suo dover-esserci. Si tratta anzi dell'espressione più profondamente incomprendibile. Per chiarirla, la storicità della manifestazione della singola esistenza nell'esserci si estende alla totalità dell'esserci, ma in un modo indeterminato. *L'esserci è storico* perché è incompiuto nel tempo, perché si produce incessantemente, perché in nessuno stato riesce a trovare un accordo con sé. Il carattere antinomico è l'esigenza d'esser altro da sé, un'esigenza, questa, che non si estingue nel corso del tempo.

L'unica cosa che per noi potrebbe disporre di una propria sussistenza sarebbe l'essere assoluto; in realtà ciò che per noi assume una certa consistenza è solo l'esserci. Assoluto è per noi ciò che si dissolve attraverso la realtà della libertà, mentre relativo è ciò che sussiste nella durata temporale e nell'oggettività universalmente valida. Questo capovolgimento di quanto ci si potrebbe attendere, do-

vuto alla nullità di ciò che sussiste e al dissolversi della manifestazione dell'essere, è la storicità dell'esserci. Questa si manifesta dapprima all'esistenza che, nella situazione-limite, vive la tensione tra la consistenza dell'esserci e la libertà. In un mondo, che nella sua totalità non può tradursi in un'immagine vera per la dispersione che presenta, e che nella sua oggettività può essere considerato solo in prospettive relative, l'esistenza si realizza, a partire dalla libertà, contro tutto ciò che oppone resistenza. Se l'esistenza si rende conto della propria storicità nella totalità dell'esserci, allora, alla domanda che chiede che cos'è l'esserci, essa risponde che il suo movimento, che non conosce quiete, è la manifestazione dell'essere che si sottrae allo sguardo che dà consistenza all'esserci e lo vede semplicemente come mondo, mentre si rivela dove questa consistenza si dissolve nell'illimitata storicità. Questa concezione metafisica induce a trasformare tutto in libertà. Che l'esserci sia storicità significa, per essa, che l'esserci è da concepire come manifestazione della libertà a cui ogni individuo prende parte e di cui è corresponsabile.

Il legame dell'essere alla storicità dell'esserci vale anche per l'esistenza e per la trascendenza.

Non c'è esistenza senza esserci. Se non ci fosse una certa consistenza in tutto l'esserci, se non ci fosse alcuna resistenza e alcuna durata, non ci sarebbe libertà. Se si pretendesse una libertà pura, sciolta da ogni legame con l'esserci, io finirei col dissolvermi nel nulla.

²⁵⁴ *Non c'è, per me, alcuna trascendenza senza esserci.* Senza la realtà della manifestazione, così come questa si rivela all'esistenza possibile nelle situazioni-limite, non c'è trascendenza. Se cercassi la pura trascendenza senza mondo, perderei la situazione-limite e affonderei in una trascendenza vuota.

La storicità, che nel prodursi si distrugge continuamente, è l'unica manifestazione in cui accerto me stesso e la trascendenza. Solo in questa manifestazione colgo l'essere.

LA COSCIENZA ASSOLUTA

1. La coscienza come esperienza vissuta; la coscienza ²⁵⁵ in generale; la coscienza assoluta. Come *esperienza vissuta* la coscienza è la realtà individuale dell'esserci; come *coscienza in generale* è la condizione universale di tutta l'oggettività per il soggetto conoscente; come *coscienza assoluta* è la certezza dell'essere dell'esistenza.

Innanzitutto la coscienza assoluta *non è l'esperienza vissuta* nella sua accezione psicologica. La coscienza assoluta è al limite della realtà psicologicamente esperibile, perché non la si può osservare dall'esterno ma, presente nell'osservatore, è ciò che gli fa da guida e lo orienta. Non è riconducibile a nessun'altra cosa, perché ha in se stessa la propria origine. Non è il limite della comprensione, come potrebbero esserlo i dati degli impulsi e delle esperienze che si possono descrivere e, partendo da essi, comprendere, ma è limite perché trascende, penetra e trasforma ogni empirica esperienza vissuta. Invisibile ad ogni considerazione psicologica e oggettivante, la coscienza assoluta traduce tutto ciò che è psicologicamente conoscibile in qualcosa di assolutamente incalcolabile. Rispetto alla connessione causale delle cose che, pur essendo indagabile, è, nella sua completa eterogeneità e incomprendibilità, ciò da cui dipende incondizionatamente l'esserci di ogni comprensione psicologica, la coscienza assoluta è l'incomprensibile che produce le forme della ²⁵⁶ certezza dell'essere nella coscienza; pur sottraendosi all'oggettivazione di ogni sapere psicologico, essa o traduce ogni esserci psichico in una manifestazione dell'essere autentico o l'abbandona nel vuoto

dell'infinito. La coscienza assoluta non è un'esperienza che, anche dopo essere stata vissuta, continua ad agire negli effetti che ha causato, ma, come manifestazione dell'essere esistenziale, oltrepassa ogni esperienza. Non è quindi legata alle esperienze come un affetto emotivo, ma, sia pur lievemente, e però in modo decisivo, essa è legata a quel fondo sostanziale e permanente che anima i sentimenti. La coscienza assoluta sta dietro i legami più silenziosi e fidati.

Ciò che come oggetto della psicologia è fenomeno, come, ad esempio, l'esperienza vissuta, la coscienza, il sentimento, la percezione, l'impulso e la volizione, come manifestazione dell'esistenza è la presenza di quell'incondizionato che sono io stesso, è l'essere di cui sono responsabile e che incontro come mio proprio essere. È il compimento positivo che si realizza attraverso l'esperienza dell'azione interiore, per cui, invece di essere solo esperienza vissuta, è libertà.

In secondo luogo, la coscienza assoluta non è la *coscienza in generale* come oggetto d'analisi empirica e logica. Se col pensiero della coscienza in generale, intesa come condizione di tutta l'oggettività, delle sue forme e delle sue regole, si trascende ogni contenuto oggettivo, allo stesso modo il pensiero della coscienza assoluta, trascende la coscienza dell'universale e dell'atemporale, per la quale la coscienza individuale è solo un luogo qualsiasi in cui essa si presenta al singolo che, nella sua manifestazione storico-temporale, nell'insostituibilità del suo esserci empirico, ma incondizionato e non-generale, rappresenta per essa una realtà del tutto indifferente. Come raggiungo la coscienza in generale trascendendo tutto l'ambito oggettivo, così raggiungo la coscienza assoluta *trascendendo* quest'universalità e *retrocedendo nella temporalità* che, pur non cessando d'essere empirica, assume, nella sua incondizionatezza, un nuovo carattere che non appartiene alla sua immediatezza, ma di cui se ne appropria in quel doppio trascendere. Prodotta da quel trascendere che si manifesta a me stesso, questa temporalità si separa dall'immediatezza del mio esserci. Sperimento attivamente che cos'è la coscienza assoluta quando mi rendo conto d'essere una libertà compiuta, senza che questo comporti che io abbia davanti a me la coscienza assoluta in ciò che essa è.

Chiamiamo *coscienza* ciò che raggiunge la sua massima chiarezza nel pensiero intellettuale in cui la doppia scissione di io e

oggetto e degli oggetti tra loro ha la sua forma articolata. Chi-²⁵⁷ miamo *inconscio* il fluire della vita psichica che sostiene questa coscienza, come il mare sostiene la cresta luminosa dell'onda. La coscienza assoluta non è nessuna di queste due cose; non la si può raggiungere, né nella massima chiarezza del pensiero, né nella profondità dell'inconscio. Per la coscienza assoluta quelle scissioni diventano uno strumento per la propria chiarificazione, e tutta la vita inconscia una semplice materia.

Nella *parola coscienza* c'è un equivoco, sembra infatti che la si possa produrre come si produce uno *stato psichico*, mentre la coscienza assoluta non è assolutamente riconducibile ad uno stato di esperienza vissuta. A questo equivoco se ne aggiunge un altro, sembra che essa possa *conoscere qualcosa* di analogo ad un essere assoluto, mentre ogni conoscenza oggettiva è per essa solo un mezzo per la propria autochiarificazione e partecipazione. Indagando empiricamente posso, ad esempio, domandare alle religioni e alle filosofie, in cui si annuncia la certezza più chiara della coscienza assoluta, a quali *stati* psichici, mascherati da ricerche di senso e da simbolismi dogmatici, esse di fatto tendevano come coscienza assoluta. Posso interrogare gli *oggetti* in cui le religioni e le filosofie conoscono la loro verità come verità assoluta. Ma sia nello stato di coscienza (come, ad esempio, la certezza della salvezza, il sentimento acosmico e dissolvente dell'amore, l'estasi, ecc.), sia nell'oggetto (come, ad esempio, gli dei, lo spirito assoluto, la trinità, le leggi che regolano gli atti di culto, i riti, ecc.) io apprendo solo qualcosa di esterno; conoscerlo può aver senso per trovare quel vero contatto in cui, partendo dalla mia possibile coscienza assoluta, mi pongo in comunicazione con l'altro, senza nulla comprendere e nulla concepire, ma solo sperimentando l'origine nel processo che mi conduce ad esser-me-stesso.

2. Coscienza assoluta ed esistenza. La coscienza assoluta non esiste come una forma universale, perché in essa forma e contenuto sono inseparabili. Il contenuto stesso, nella sua manifestazione originaria, è la coscienza assoluta come certezza dell'esistenza, non come sapere che l'esistenza ha di sé. Come la coscienza non è oggetto, ma conoscenza dell'oggetto, così, la coscienza assoluta non è l'essere dell'esistenza, ma la sua certezza; non la vera realtà, ma il suo riflesso. L'esistenza si accerta della coscienza assoluta portando

a compimento le attese della propria coscienza, che coincidono poi con la possibilità di accorgersi dell'essere nell'esserci.

258 La coscienza assoluta non è una « forma di vita », né un'« attitudine », né un « atteggiamento dello spirito ». Forma di vita è la regola oggettiva del comportamento, inteso come costume, come disciplina consapevole, come senso indicabile. Attitudine è la condotta che il soggetto può assumere di fronte all'oggetto in funzione di se medesimo, è quindi qualcosa di determinabile attraverso un'analisi oggettiva condotta da punti di vista che si possono precisare. Atteggiamento spirituale è l'essere attivamente colpiti da idee che si possono rappresentare, anche se non si possono mai definire. *L'attitudine esistenziale o coscienza assoluta* è la causa efficiente di questi atteggiamenti oggettivabili, che sono il riflesso dell'esistenza nella sua incondizionatezza. È il limite da cui scaturiscono la forma di vita, l'attitudine, l'atteggiamento dello spirito, e in cui la coscienza assoluta agisce, come se si trattasse di proprie derivazioni, dando ad esse contenuto.

La « coscienza assoluta » deve essere il segno che dà unità alla coscienza dell'esistenza. Come coscienza dell'essere autentico, nata da un'origine incondizionata, io trovo un sostegno e una soddisfazione all'incessante ricerca che conduco col mio esserci empirico, trovo pace alla mia inquietudine, conciliazione alle mie lotte e alle mie tensioni, trovo una soluzione alle mie domande autentiche.

Chiarire la coscienza assoluta significa cadere inevitabilmente nell'illusione di ricondurla a quelle forme universali, e perciò conoscibili, che consentono di distinguere la certezza, l'amore, la fede, ecc., e che, come forme, non sono ciò di cui, con esse, nella chiarificazione, si va alla ricerca. Come categorie non sono adeguate ai loro oggetti, ma servono solo come segni che rinviano a qualcosa che, pur non essendo oggettivo, è presente, come può esserlo la libertà di colui a cui non compete altro essere che non sia l'essere della propria azione.

L'inconoscibilità dell'origine che si muove nella coscienza assoluta significa: sorgo, ma non posso voltarmi, procedo da un'origine, ma non posso toccarne il fondo. Tanto meno posso conoscere il suo essere o il suo non-essere, né posso sentirla come esistenza possibile che si relaziona con sé e con le altre esistenze. Il suo non-essere lo percepisco interiormente in quel vuoto che si determina quando cerco di sottrarmi alla libertà per attaccarmi alle oggettivi-

vità, e nell'altro lo percepisco quando vien meno il dialogo, quando l'altro sembra sfuggirmi o scomparire, quando col mio me-stesso cerco di pormi in relazione all'altro e poi mi vedo di nuovo costretto a trasformarlo in oggetto. Ciò che, nella comunicazione riuscita, è presente nell'altro come coscienza assoluta, senza però che la si possa cogliere come se stesse di fronte, viene immediatamente velata quando vi ci si discute sopra nel tentativo di chiarirla. 259

Eppure, filosofando, non mi accontento del silenzio.

3. La certezza dell'essere nella coscienza assoluta e nel filosofare. Se dovunque nel filosofare si cerca la certezza dell'essere, nonostante l'impossibilità di conoscerla e la conseguente inesattezza nel modo di esprimerla, si cerca di ottenerla dal fondo dell'incompiutezza di ogni esistenza. Un'esistenza che fosse pienamente e chiaramente realizzata non filosoferebbe, l'impulso a filosofare nasce dalla tensione che esiste tra la coscienza assoluta e la coscienza come mero esserci, tra la verità che dovrebbe esserci e non è, e l'esattezza che sussiste nella sua logica vincolante.

L'esistenza vuol accertarsi dell'*originaria certezza* che essa possiede *dell'essere* perché, afferrandola nell'esserci e da essa separandosi, sente che vacilla e si fa equivoca. Senza un processo di autoriflessione, l'esistenza non possiede alcuna sicurezza in se stessa, e la certezza sembra abbandonarla.

Nel filosofare la coscienza dell'essere si traduce in una chiara costruzione intellettuale. O si pensa l'essere come *essere assoluto* della trascendenza da cui tutto deriva e nello stesso tempo s'annulla, per cui, sembra d'avere l'essere stesso come oggetto di pensiero, oppure, con la coscienza in generale che ci rappresenta l'essere sempre e solo come oggetto, ci costruiamo l'essere *ad immagine dell'esserci* in quelle forme della sua manifestazione empirica con cui si rende accessibile all'orientazione nel mondo e alla sua indagine penetrante. In queste due direzioni del pensiero filosofico, che si richiamano a vicenda, si diventa consapevoli dell'essere di cui si è spettatori. In questo caso, realizzandomi nella forma della soggettività, non sono più quella determinata realtà storica che sono, ma rientro in quel genere di conoscenza che, come *coscienza ontologica*, non è la fine della filosofia, ma la rigorosa articolazione del suo inizio da cui, poi, essa si stacca.

Dalla coscienza ontologica, il filosofare ritorna a quell'accertamento dell'essere che verifica se stesso nella realtà della presenza autochiarificatrice di questo se-stesso storico. La coscienza ontologica perdura quando pensa di cogliere l'essere assoluto ponendosi come possibilità di lettura della scrittura cifrata, o quando si dirige all'esserci come limitata volontà protesa alla conoscenza di tutto l'essere mondano nella sua determinatezza sempre particolare. Ma la vera *coscienza filosofica* traduce entrambe le possibilità in mezzi a sua disposizione, per cui essi perdono la stabilità di un sapere definitivo dell'essere. L'accertamento della certezza originaria dell'essere, che è propria dell'esistenza, non è soddisfatta dalle oggettività dell'essere assoluto della trascendenza e dell'essere del mondo. Poiché questa certezza dell'essere può esser vera non come pure e semplice conoscenza dell'essere, ma solo unitamente alla presenza storicamente concreta del se-stesso, quindi non come sapere, ma come sapere che è anche agire, il filosofare che procede per *enunciati* deve avere una forma capace di annullare ogni formulazione fissa e definitiva, una forma capace di rivolgersi all'esistenza possibile e di invocare l'essere della trascendenza, quindi una *forma che consenta* di risolvere tutto il sapere realizzato in uno stadio o in una articolazione di un processo. La certezza esistenziale dell'essere, che vorremmo accertare col pensiero è già originariamente un'azione filosofica, un pensare che nel filosofare riflette su di sé, per potersi realizzare più decisamente.

Fare della *coscienza assoluta*, di questa certezza dell'essere che, nella sua tensione verso l'incerto, è origine di tutto il filosofare, un *tema* del filosofare, invece di filosofare partendo da essa, è come volgersi là dove non c'è più nulla. È come se mi volessi dirigere in zone che nessuno sguardo può penetrare, è come se dovessi giungere al fondamento da cui provengo quando sono veramente me stesso. La coscienza assoluta, che non si può pensare oggettivamente, né indagare come si fa con l'esserci, né rappresentare come un'esperienza vissuta, considerata da questi punti di vista, è come se fosse nulla.

Come la coscienza in generale è condizione di tutta l'oggettività nel mondo, così la coscienza assoluta è il riflesso dell'origine per la comprensione del rispettivo esserci mondano nella sua inoggettiva profondità storica, per le azioni incondizionate dell'esistenza e per la rivelazione della trascendenza. Essa è la coscienza della

mia essenza. Se la chiarificazione dell'esistenza è l'asse portante del filosofare, la coscienza assoluta si riferisce alla più intima interiorità dell'esistenza.

Andarne alla ricerca significa rintracciare le indicazioni che rinviano a questa origine. La paradossalità del filosofare che dice non dicendo, e che si esprime nel circolo e nel dissolversi del pensato, annuncia l'impossibilità di portare a compimento questo compito.

Da parte nostra possiamo rappresentarci la coscienza assoluta ²⁶¹ in tre forme: nel suo *movimento che scaturisce dall'origine*, come non-sapere, vertigine, angoscia, e coscienza; nel suo *compimento*, come amore, fede e fantasia; nella *sicurezza che raggiunge nell'eserci*, come ironia, gioco, ritegno e serenità.

Il movimento nell'origine.

Poiché la coscienza assoluta non è conosciuta come si conosce l'esserci empirico o come si conosce in generale, io non la posso possedere con la conoscenza, ma la posso solo realizzare con una *conquista*. La coscienza assoluta, che si possiede unicamente in questo movimento, si realizza solo se si conosce il *pericolo* che si corre, che è poi quello di realizzare se stessi o di perdersi, di divenire se stessi o di andare in rovina.

È possibile chiarire questi movimenti, ma non è possibile indicare delle regole secondo le quali dovrebbero realizzarsi. Nel loro contenuto, che è di volta in volta storico, essi non sono sostituibili, non si possono dirigere tecnicamente né, tantomeno, ripetere in maniera identica. Pensandoli, e trasformando il pensato, l'individuo può assentire alla propria origine.

Il movimento ha in sé la possibilità di far nascere dal negativo il positivo nel *non-sapere*, nella *vertigine*, e nell'*angoscia*; è un movimento che trae dall'esperienza del naufragio lo slancio per elevarsi. Di fronte a tutto ciò che sorge, esso rafforza nella *coscienza* il criterio differenziatore e l'esigenza della decisione.

1. Il non-sapere. a) *Il non-sapere come punto critico nell'origine*. Come semplice enunciato negativo, il non-sapere è, in se stesso, nulla. È il movimento della coscienza assoluta da intendersi non come generica consapevolezza del non-sapere che precede la nascita del sapere, ma come quel non-sapere che si conquista e che si rea-

lizza ogni qualvolta si giunge all'annullamento di un sapere oggettivo. Non si tratta quindi della vuota negazione del sapere che precede la ricerca del sapere, né dell'astensione con cui ci si sottrae ad ogni determinata realtà, ma del non-sapere che ha tanto contenuto quanto ne ha il sapere in cui, come non-sapere, si incontra. Poiché la semplice enunciazione del non-sapere è nulla, le frasi che si limitano a ripetere: questo non si può conoscere, non si può concepire, non si può esprimere, sono vuote se ci si accontenta di esse, perché la loro importanza dipende esclusivamente da quel sapere che, in esse, è superato dal non-sapere; da quel non-sapere che è sempre specifico, perché sempre si riferisce ai contenuti raggiunti percorrendo la via del sapere. L'autentico non-sapere è quello conquistato sulla base del sapere più comprensivo.

La conquista del non-sapere non è un punto tranquillo, ma è, nel movimento, un *punto critico* che, una volta raggiunto, determina un ritorno. In esso non c'è alcuna stasi, al contrario, c'è una sollecitazione verso il *sapere* e verso la *certezza*, che sono come impulsi che partono dal non-sapere, e che portano con sé l'origine del suo movimento.

Non basta quindi abbandonare, alla fine, i molti e sfortunati tentativi messi in atto dalla volontà di sapere, per poi concludere che si sa solo di non-sapere, perché un simile non-sapere sarebbe senza alcuna relazione col sapere, semplicemente assestato nella sua immobilità e inamovibilità. Non serve a nulla perché è solo un punto d'arresto, una fine pura e semplice. Il vero non-sapere, infatti, lo si raggiunge solo cercando di sapere realmente ciò che si può sapere. Il non-sapere di cui discutiamo non è quello che distrugge il sapere sicuro, ma quello che lo supera, trascendendone i limiti dopo averne riconosciuta l'insufficienza. Non si tratta quindi del non-sapere indifferente che chi conosce abbandona tranquillamente ai propri limiti, e neppure di quel vuoto non-sapere che chi rinuncia apprende come residuo del suo essere, ma del non-sapere in movimento che, mentre avanza, retrocede.

Questo non-sapere non è il non-sapere che nasce dall'insicurezza che si prova di fronte alle cose finite, e che può cessare con un sapere determinato, ma è quel non-sapere insopprimibile, la cui esperienza è tanto più decisiva quanto più si fa chiaro il sapere autentico. È la profondità che si può raggiungere solo nel punto

critico del movimento dove esso non trova la propria pienezza, ma il punto di partenza per il proprio ritorno.

b) *La volontà di sapere nel non-sapere.* Se non si perviene alla profondità della coscienza assoluta come non-sapere, perché vi si rinuncia in quanto non si può sapere, allora vi si perviene proprio con la volontà di sapere che, con maggior forza, tende a raggiungere il punto critico. Anch'io posso smettere di voler sapere quando, non potendo più sapere, cerco di sapere nel non-sapere; in questo caso sopporto il non-sapere procedendo sotto la stimolazione dall'originaria volontà di sapere.

Il pathos che anima la volontà di sapere nell'orientazione nel mondo nasce dal limite critico del suo senso e delle sue possibilità. La volontà di sapere in generale non ha alcun limite, ma tutti li oltrepassa, non vuole naufragare anche se non può evitarlo.

Il coraggio della verità non nasce, dunque, dalla cecità che accompagna l'affermazione di un sapere dell'essere in sé, nasce invece dall'apertura che è tipica di un'illimitata volontà di sapere che si vede costretta al naufragio. Questa volontà di sapere non può dissolversi in un vuoto non-sapere. Solo con l'esistenza potrebbe paralizzarsi e risolversi in un non-voles-sapere. Come moto esistenziale, il non-sapere non comporta un'insicurezza nell'indagine di ciò che posso sapere, ma, al contrario, acutizza in me ogni forma decisiva del sapere.

c) *La certezza nel non-sapere.* La coscienza assoluta diventa certezza nel non-sapere, non come sapere di qualcosa, ma come decisione del proprio agire interiore e del proprio comportamento esteriore.

Questa certezza si accende nel non-sapere che accompagna la volontà di sapere quando, nella sovranità della volontà di sapere, nasce, da questa certezza, una nuova passione protesa al raggiungimento del non-sapere in cui, ad agire efficacemente, non è la possibilità di retrocedere al sapere, ma l'origine della certezza esistenziale. È la passione in cui non solo si sopporta l'impossibilità di sapere l'essere, ma addirittura la si concepisce come il prezzo della certezza dell'autentico se-stesso in relazione alla sua trascendenza. Anche qui non colgo il non-sapere perché lo voglio in se stesso, perché in questo caso non mi resterebbe altra possibilità se non quella di naufragare nel vuoto, ma lo colgo perché, nella situazione

a cui sono destinato, è la vertigine in cui io posso incontrarmi con me stesso nonostante e contro il non-sapere.

In questo non-sapere mi accerto di me stesso quando permane la possibilità, peraltro infondata, di amare e di credere, di poter vivere nelle situazioni-limite, di poter avvertire, nell'impossibilità di pensare, l'essere della trascendenza. Come il sapere che riguarda il mondo naufraga di fronte alla resistenza impenetrabile dell'altro che, per non poterlo pensare, sono costretto, al di là di ciò che ho pensato, a pensarlo come materia, così penso dovunque mi trovi a pensare silenziosamente l'impensabile, la divinità, come quell'incomprensibile che mi si nasconde tanto nella luce più luminosa, quanto nel fondo più oscuro.

Nel non-sapere l'esistenza si volge alla propria libertà. Se il sapere assoluto esistesse in una forma oggettivamente fissata come principio di conoscenza o come finalità dell'azione, allora sarebbe annullata la coscienza assoluta dell'esistenza, e resterebbe solo una coscienza in generale in cui rientrerebbe l'assoluto fino allora oggettivamente raggiunto, mentre l'esserci diverrebbe un gioco di marionette i cui fili sarebbero tirati da queste oggettività.

264 Poiché l'esistenza può realizzare il non-sapere, in cui sperimenta se stessa solo attraverso la propria certezza, il sapere di non-sapere è una formula universale per la coscienza assoluta, che però, come reale certezza di non-sapere, è qualcosa di storico e di insostituibile. Poiché tra la realtà della certezza e il non-sapere della coscienza c'è un rapporto di produzione reciproca, nella concretezza di quell'unità irripetibile che così si viene a costituire, c'è quell'originalità, senza cui, il pensiero filosofico che vi si riferisce rimarrebbe un gioco vuoto.

2. La vertigine e il brivido. Nel punto critico del non-sapere il movimento si inverte per effetto dell'insicurezza che mette tutto in questione. Per caratterizzare il percorso che attraversa questo punto critico possiamo ricorrere a rappresentazioni spirituali. Lo stato sensibile della vertigine e dello spavento può servire da paragone per illustrare il movimento della coscienza assoluta che sorge nel venir meno di tutto ciò che, a contatto con l'origine, si dissolve. Nella vertigine perdo ogni mio sostegno oggettivo e precipito; spaventato, retrocedo davanti a qualcosa che senz'altro potrei afferrare. Muovendomi verso l'incondizionato, provo le verti-

gini al pensiero delle situazioni-limite, e rabbrivisco davanti alla decisione che devo prendere quando devo scegliere attivamente di fronte ad esse.

La vertigine, come *movimento di rotazione* che non avanza e non possiede alcun punto stabile ove potersi fissare, è un termine di paragone adeguato al pensiero teoretico della metafisica, in cui trascendo tutto ciò che si può pensare. Nella vertigine si avverte negativamente il carattere fenomenico dell'esserci e, positivamente, la certezza dell'essere della trascendenza. In tutti i casi, la vertigine è la distruzione dell'oggettività, e, dove si annuncia, lì cessa il sapere. La vertigine si oppone al presupposto che tutto sia oggettivamente conoscibile per principio, e dove essa sorge, è perché s'è pensato erroneamente. Se la possibilità di pensare è, nel suo esserci, solo una forma di manifestazione, allora la vertigine diventa, per contrasto, l'origine che può consentire l'ingresso nella profondità dell'essere.

Per questo la vertigine è un'origine del filosofare. Non si tratta ovviamente della vertigine in cui tutto precipita caoticamente nel nulla, ma della vertigine filosofica che nasce dalla meditazione del pensiero dove la rotazione di tutte le cose rimane, per così dire, nelle mie mani, per cui io, attraverso la vertigine, comprendo nel non-comprendere. In essa giungo a quel limite in cui l'uomo vuole l'impossibile, vuole oltrepassare la propria ombra, per poi rendersi conto di ciò che, manifestandosi solo nel movimento e mai senza ²⁶⁵ di esso, accompagna nel ritorno il pensiero filosofico determinato.

La vertigine, che *ai bordi di un ripido abisso* mi spinge a precipitarmi in esso, mentre io, rabbrivendo, retrocedo, è un termine di paragone adeguato per indicare una volontà di distruzione che si incontra nel movimento della coscienza assoluta, come se una voce seducente dicesse: tutto deve andare in rovina. Agisce in essa un'oscura forza d'attrazione che invita a precipitare, a cedere, ad avventurarsi senza uno scopo, non per una sorta d'esaltazione, ma per disperazione. A queste volontà si oppone sia l'ordine finito dell'esserci con le sue regole infondate e perciò superficiali della vita, sia l'autentico entusiasmo dell'amore che crede. Tra simili possibilità, l'istinto terrificante che si prova nella vertigine, abbandonando l'illusione ingannevole della superficialità, sospinge verso l'essere autentico o verso l'autentico nulla, ed è allora che si incontra improvvisamente con la decisione. Se in una prima esperienza si può scor-

gere una possibilità, in una seconda la si sceglie consapevolmente: o l'esistenza ritorna su di sé, sicura di un essere, oppure incomincia a retrocedere e a ritirarsi in una colpa che via via cresce e che può concludersi solo nel nulla.

Eppure anche nel precipio della vertigine è possibile volgersi all'essere. La consapevolezza di non poter ritornare può esser l'espressione di una non volontà, di un fatalismo che finisce per tradursi nella passività di un agire vuoto che non è in grado di sciogliersi da sé. Il fatto poi che ci sia qualcosa che non ammette un ritorno, perché significa decisione eterna, esprime il criterio dell'essere nel tempo, per il quale qualcosa è sospinto nella sua profondità. Di fronte all'abisso, l'estrema possibilità diventa l'origine della realtà dell'esistere in un inconcepibile giungere a se stesso.

3. L'angoscia. Il movimento terrificante, presente nella vertigine e nel brivido, diventa angoscia in quel momento critico in cui si è consapevoli di poter essere annientati. L'angoscia è la vertigine e il brivido della libertà di fronte alla scelta. Solo superando l'angoscia si può raggiungere la decisione della coscienza assoluta.

Vista dall'*esserci*, ogni angoscia nasce dall'angoscia della morte. Se sparisse questo tipo d'angoscia, tutte le altre si dissolverebbero. All'*esserci* inerisce l'angoscia cieca dell'animale e quella consapevole dell'uomo pensante per una sorta d'istinto di conservazione. Contro le minacce, l'*esserci* si difende istintivamente o premeditatamente nel tentativo di ridurle. Anche le cose più piccole sono
 266 oggetto d'angoscia per quel tanto che rivelano un carattere che minaccia una possibile realtà futura o perché vi alludono; l'angoscia sussiste anche senza oggetto, come penetrante consapevolezza della finitezza evanescente di tutte le cose.

Più sono sano, più vivo in un'*ingenua mancanza d'angoscia*, pur dipendendo interamente da questa vitalità. Non c'è un superamento, ma solo un oblio dell'angoscia che si fa sentire immediatamente, negli stati di infermità, quando si moltiplicano le possibilità di minaccia, quando manca il lavoro, quando mi tolgono le abitudini vitali. Senza angoscia manca quell'attività *preveggen*te che è una condizione necessaria dell'*esserci*, anche se poi questa attività è disturbata quando l'angoscia è oltremodo violenta. La cura della propria vita mediante calcoli previdenti mitiga l'angoscia del-

l'esserci ricorrendo a sicurezze oggettive. Se da un lato ha senso aspirare a questa sicurezza, dall'altro conseguirla è impossibile. La cura della sicurezza è sincera solo quando conosce l'insicurezza nei suoi rispettivi limiti; si capovolge invece in insincera passività quando non aspira attivamente alle possibili sicurezze. Ma, nella sospensione che esiste tra la previsione e l'insicurezza, tutto ciò è possibile solo mediante un superamento dell'angoscia che scaturisce da un'altra radice.

L'angoscia dell'esserci è essenzialmente diversa dall'*angoscia esistenziale* che nasce di fronte alla possibilità del nulla. Davanti all'abisso il pericolo che corro non è solo quello di non esserci più empiricamente, ma, in un senso più autentico, di non essere in assoluto. Senza più preoccuparmi del mio esserci, davanti alla morte non provo un'angoscia sensibile, ma un'angoscia nientificante che nasce dalla consapevolezza di perdermi per mia colpa. Divento consapevole del vuoto dell'essere e del mio essere. La disperazione vitale che nasce dalla situazione di dover morire è solo un termine di paragone per quella disperazione esistenziale che nasce dalla mancanza di certezza del se-stesso. Non so che cosa devo volere quando, di fronte a tutte le possibilità che mi si presentano, non vorrei rinunciare ad alcuna di esse anche se non so se ce n'è una che sia per me veramente importante. Non posso più scegliere, ma mi abbandono passivamente alla successione degli eventi. In questo stato di coscienza, consapevole del mio non-essere esistenziale, mi limito a fare qualcosa o ad occuparmi ciecamente di qualche attività.

L'angoscia per il vero essere come esistenza non conosce né previsioni, né calcoli, né, tantomeno, minacce esteriori. Qui occorre vedere la possibilità del non-essere, senza poter disporre di alcuna tecnica per controllarla. Solo quando le esistenze si realizzano nella reciproca comunicazione storica, allora si chiarisce una coscienza assoluta in cui anche quello stato di sospensione che caratterizza la finitezza dell'esserci può diventare un'atteggiamento di quiete.

Non c'è alcun processo *automatico* che possa portar fuori dall'angoscia.

Non c'è sicurezza oggettiva che possa superare l'*angoscia dell'esserci*, non c'è preoccupazione che possa esser superata ragionando; tutto il male è sempre possibile e tutto ciò che l'esserci può temere è, in definitiva, sicuro. La malinconia più disperata, che nasce dalle possibilità dell'angoscia, ha sempre una giustificazione razionale.

L'unico modo di superarla, relativizzandola, è quello di dominare le forme del sapere con la certezza dell'essere che può svilupparsi da un'angoscia esistenziale. È allora possibile quella serenità che non annulla l'angoscia, ma la domina.

Ancor meno si può pensare di superare con una sicurezza oggettiva l'*angoscia esistenziale*. Si va alla ricerca di garanzie oggettive nelle autorità terrene che, a chi ha provato almeno per una volta la libertà, non possono dar altro che una dolorosa certezza. La coscienza assoluta deve piuttosto ripetersi in un modo sempre originario, e quando s'accerta di sé resta legata all'angoscia effettiva. Per questo il superamento non è un annullamento. Uscendo dalla vuota indifferenza, si può anche volere l'angoscia per recuperare se stessi. Il coraggio per l'angoscia e il suo superamento è condizione per porre in termini propri la domanda sull'essere autentico, e per sentire l'impulso per l'incondizionato. L'annichilimento può anche esser la via che conduce all'esistenza. Senza la minaccia della possibile disperazione non c'è alcuna libertà.

Nella situazione-limite l'angoscia può restare una vertigine *nientificante*. Non c'è motivo razionale che possa essere efficace quando il singolo, senza alcuna fiducia, permane nella disperazione. Neppure la fede negativa che nasce dal senso di colpa che accompagna la mancanza di fede può indurre alla fede. L'uomo che si separa dalla propria origine non ha più la possibilità di realizzarsi pienamente. La sua buona volontà sembra non serva a nulla. Invece di iniziare il movimento di conversione quando si presenta il punto critico, egli si trova a dover sopportare quel vuoto terribile che sembra senza via d'uscita, finché una soluzione non gli viene, almeno in parte, *donata*.

Il superamento dell'angoscia nella coscienza assoluta è il criterio della vita filosofica, un criterio che non è oggettivo, ma che si avverte intimamente quand'è sperimentato. Chi, partendo dalla propria origine, e senza garanzie oggettive che lo possano difendere dall'angoscia, cerca il cammino che conduce alla coscienza assoluta, vive *filosoficamente*, e le mediazioni che nascono dalle chiarificazioni razionali di questo cammino sono per lui filosofia. Chi invece si affida a garanzie oggettive vive *religiosamente* e le chiarificazioni razionali che nascono percorrendo questa via costituiscono la teologia. In entrambi i casi l'individuo combatte per essere, nella sua

anima, il riflesso della propria coscienza assoluta, che egli però deve conquistare con movimenti che partono dal punto critico.

4. La coscienza morale. Se il non-sapere è il punto critico da cui si origina ogni possibilità, se la vertigine e il brivido sollecitano il movimento, se l'angoscia, come consapevolezza di poter essere annullato in uno stato di confusa libertà, mi riconduce presso di me facendomi sentire a me stesso donato, allora la coscienza morale è la voce che, nel momento critico, esige una *differenziazione* nel movimento e una *decisione*.

a) *I movimenti causati dalla coscienza morale.* Nella coscienza morale mi parla una voce che è la voce del mio io. Non la si può udire ad ogni istante, ma è necessario saper ascoltare perché se ne possa udire il richiamo che delicatamente ridesta; nell'indeterminatezza, quando essa tace, occorre saper attendere; non è possibile rinviarne l'esigenza; quando la si sente costa fatica farla tacere nel tentativo di agire contro di essa. È come se il mio essere si scindesse in due ed io comunicassi con me stesso, e il mio esserci empirico parlasse attraverso l'origine del mio me-stesso. Nessuno mi chiama, sono io che mi rivolgo la parola. Posso fuggire da me, così come posso attenermi a me stesso, anche se quel me-stesso che sono non è già realizzato per il fatto che posso esserlo, ma è qualcosa che mi si annuncia dall'origine per inserirmi nel movimento, e che tace quando mi muovo correttamente o quando mi sono perso del tutto.

Nell'ambito della coscienza morale prendo le *distanze* da me stesso. Io non sono solo un esserci limitato nel suo esserci e nel suo accadimento, ma intervengo su di me e mi realizzo nell'esserci in base alle mie possibilità. Tra il mio esserci e il mio autentico me-stesso, che a me peraltro non è ancora manifesto, c'è la realtà della coscienza morale che mi impone di riconoscere o di rifiutare che cosa deve essere per me l'essere.

La coscienza morale è qualcosa di *esigente*, è qualcosa che, nello slancio dell'essere, mi consente di cogliere con coscienza la verità. Essa è anche qualcosa che *proibisce* e che interviene nel cammino quando posso perdere l'essere. Tutto ciò che posso fare è vero solo attraverso ciò che faccio positivamente. La coscienza morale che mi proibisce qualcosa o mi trattiene da qualcosa è il braccio della coscienza positiva. Nella proibizione io l'avverto perché mi contrasta, mentre, come coscienza positiva, coincide con me. Nella

scissione che così si costituisce, la sua voce è la voce del no. Come il demone di Socrate, essa può solo dissuadere. Anche le azioni positive che compio per un'esigenza che sembra estranea alla mia coscienza morale restano vuote se in esse non c'è una coscienza assoluta in grado di realizzare l'unità del se-stesso con sé; in questo caso esse conservano esclusivamente il carattere della negatività. Ma se nell'esserci la voce della coscienza morale si identifica con me, allora non ha più bisogno di parlare, ma tace perché io sono me-stesso, la libertà è necessità, e il volere è dovere.

b) *Il criterio della coscienza morale.* È un'esigenza della coscienza morale *distinguere* il bene dal male, ma ciò è solo un'istanza non un'origine creativa. Il suo criterio è quindi valido quando scaturisce dalla coscienza assoluta, dall'amore e dalla fede; come pura istanza che stabilisce delle differenze ha un valore puramente formale.

Ciò che faccio deve esser tale che io *possa volere* che il *mondo in generale* sia tale da consentire che ciò *debba* accadere ovunque. Nella coscienza morale mi si rivela l'essere a cui dico di sì con quell'io che esiste in generale e per sempre.

Se considerando con la mia coscienza morale un simile mondo in generale, mi separo dalla mia datità storica che pongo per un momento in questione, senza peraltro produrre un mondo in generale, perché l'unica cosa che posso produrre è solo il mio essere nel suo mondo storico, allora la domanda che la coscienza morale rivolge a se stessa chiede fino a che punto vuol realizzare questo essere con una libertà senza inizio, e fino a che punto con una *libertà legata alla propria storicità*. Il criterio di decisione della coscienza morale, quando è accettato, diventa il *contenuto di un fondamento storico*.

Nell'idealità atemporale, che quando è limitata e determinata diventa storicità temporale, il criterio della coscienza morale è che *io voglio essere eternamente ciò che sono nel mio agire*, sia che esprima questo criterio come una disposizione a ripetermi in un eterno ritorno, sia che sia disposto ad assumermi la responsabilità per tutte le possibili conseguenze, sia che veda, nella manifestazione del mio agire, l'espressione di un essere autentico che in esso si manifesta.

c) *La decisione che scaturisce dalla coscienza morale.* Non posso abbandonarmi all'immediatezza del mio esserci e dei miei impulsi. Se la coscienza morale mi ha portato a introdurre delle *differenze*, allora mi devo *decidere* a non essere così come sono, ma a cercare di

capire che cosa voglio essere. Dalla molteplicità del possibile io esco e realizzo me stesso nella *decisione*. 270

La decisione è la *risposta alla coscienza morale* nella chiarezza del pensiero capace di operare distinzioni. Non è la corretta risoluzione di un problema particolare praticamente indeciso dalla coscienza in generale, ma la decisione esistenziale come coscienza assoluta. Riflettendo su tutti gli aspetti del problema, nei termini in cui sono noti al miglior sapere, la *decisione finita* decide ciò che è probabilmente esatto e che documenta la propria esattezza nei risultati; si tratta quindi di una decisione condizionata e non di una risposta del se-stesso alla propria coscienza morale. La *decisione esistenziale* è invece una risposta autentica della coscienza morale e, come tale, sceglie incondizionatamente e a qualunque prezzo; il successo mondano o il naufragio del risultato o degli effetti che ne conseguono non costituisce alcuna prova né a favore, né contro. La decisione esistenziale non è immediata come lo sono il sentimento e l'impulso; la sua immediatezza ha per sostegno una riflessione che non ha mai fine e che, tuttavia, resta sempre infondata, anche se utilizza illimitatamente, per la propria realizzazione, ogni sapere, ogni esperienza e ogni pensiero.

La decisione è espressione di *maturità* perché è la realtà del possibile; questa maturità non è compimento, ma l'inizio del movimento e, come tale, appare nel tempo. Il risultato che serve da verifica non è la conseguenza di circostanze fortunate, ma è quella fedeltà alla risoluzione, all'origine e alla decisione che trova la propria conferma in tutte le situazioni. Questo movimento è l'entusiasmo che ancora si trova, è l'eterna giovinezza della decisione, è la passione che cerca di realizzare ciò che è possibile.

Io e la mia decisione non siamo due cose distinte, a causa della mia natura indecisa io sono lacerato nella mia coscienza assoluta. Se però mi decido, allora, e solo allora, mi realizzo *completamente*. L'istante della decisione è il germe che, dispiegandosi nel corso della vita, ripete se stesso, confermandosi completamente nella successione delle sue forme.

Nella decisione c'è qualcosa di inestinguibile che perdura nel mutare delle sue manifestazioni. Ma questa *forza di decisione* non è forza vitale o coraggio sprezzante come quando si parla di uomini decisi, ma è la risoluzione del se-stesso che, decidendo nella sua più

intima interiorità, può osare tutto, pur restando in quella delicata atmosfera che è propria dell'ascolto e della risposta.

271 d) *I gradi della coscienza morale.* I modelli della verità etica che la coscienza morale ha storicamente adottato e che ad essa consentono di decidere in base a regole universali, hanno la loro fonte e la loro verifica solo di volta in volta, e a partire dall'originarietà della coscienza morale che, di fronte ai limiti, decide storicamente senza riconoscere alcuna massima al di sopra di sé, anche se questa dovesse esprimere la verità. La coscienza morale non è qualcosa che si possa apprendere, ma, dove la si conserva pura e non la si reprime, è infallibile.

La coscienza morale ha diversi gradi di manifestazione. Se, al limite, è incondizionata e originaria, nell'esserci temporale ha bisogno di strutture solidificate che essa ammette e che, se non la contraddicono nella sua origine, traduce in regole proprie. Da parte mia non posso affidarmi a nessuna di queste forme. La coscienza morale non è soddisfatta né da un comando assoluto che proviene dall'esterno, né da una legge universale accessibile alla coscienza in generale; non dall'immediatezza di un sentimento momentaneo, né dal capriccio che dice: io voglio così; non si accontenta della coscienza della totalità del mio essere empirico, né dell'esigenza di una situazione oggettiva protesa al raggiungimento di una finalità dell'esserci. Tutte queste sono forme relative in cui la coscienza morale si traduce in esserci.

La coscienza morale si assopisce nelle oggettività, nelle convenzioni e nelle leggi morali, nelle organizzazioni e nella società. Non è ammessa dalle masse ed è rifiutata da ogni ordine oggettivo che si presenti come incondizionato. Quando è recepita dagli altri nell'autonomia della propria sussistenza, provoca dell'odio. La massa, concependola come una semplice struttura comune, non la riconosce affatto per quello che è. Per questo l'originaria e autentica coscienza morale non si deve presentare nel mondo, ma deve piuttosto custodirsi nel silenzio e difendersi da quelle false pretese che la potrebbero sedurre. L'azione che si svolge nel mondo deve trovare nel mondo le ragioni capaci di giustificarla. A questo proposito sarebbe del tutto inutile invocare la coscienza morale, così come lo sarebbe l'appellarsi al sentimento. A sua giustificazione c'è solo la rottura dell'intesa protesa alla ricerca di un accordo. In questo caso, appellarsi alla coscienza morale ha senso solo per esprimere l'annuncio incondizionato

della lotta. Essendo un'istanza aperta, e quindi non fissata oggettivamente, la coscienza morale esiste solo nella comunicazione esistenziale che si instaura tra individui, in cui ciascun individuo si esprime e pone tutto in questione per giungere con l'altro alla propria verità.

e) *La buona coscienza.* La buona coscienza è un'origine a cui si può ricorrere talvolta e in certi momenti, ma non è nulla di stabile e consistente. La coscienza morale, che nella sua purezza può essere colta solo al limite, non può ingannarsi sulla colpa. Applicata ai casi particolari, la buona coscienza è un'illusione razionalista che si accontenta di fare tutto ciò che di volta in volta è richiesto dall'intelletto, ignorando tutto ciò che è oscuro, ma reale. Non è possibile estendere la buona coscienza alla totalità, perché la totalità non si presenta mai nella sua purezza. L'azione promossa dalla coscienza morale non supera la colpa, essa è piuttosto un cieco disaccordo nella manifestazione dell'essere, è lo stimolo incessante della coscienza morale. 272

f) *La voce della coscienza morale e la voce di Dio.* Se anche nella coscienza morale sto di fronte alla trascendenza, posso starvi senza udirla e senza poterla ubbidire, come se si trattasse di una voce che proviene da un altro mondo. La voce della coscienza morale non è la voce di Dio. Nella parola della coscienza morale, a tacere è proprio la parola della divinità. Qui, come dovunque, la parola di Dio resta nascosta. La coscienza morale, pur rinviandomi alla trascendenza, mi trattiene nell'ambito del mio io. La divinità non mi ha dato la libertà e quindi la responsabilità per rivelarmi in esse.

L'identificazione della «voce della coscienza morale» con la «voce di Dio» mi induce a confondere me-stesso con la divinità e mi fa credere che a rivolgermi la parola è Dio che mi starebbe di fronte come un tu. In questo modo, quella comunicazione con me stesso, resa possibile dalla coscienza morale, si trasforma oggettivamente in una supposta comunicazione diretta con Dio.

Da ciò deriverebbe, come prima e inevitabile conseguenza, la soppressione dell'effettiva comunicazione che si instaura tra esistenza ed esistenza. A chi tratta direttamente con Dio come può interessare il rapporto con l'altro? Tradotto in un tu con cui io sono in rapporto, Dio diventa un mezzo per chiudersi in se stessi, un mezzo di rigorosa intolleranza nei confronti della coscienza morale degli altri. Ogni relazione con Dio che non si realizza nello stesso

tempo come comunicazione esistenziale, grazie alla quale solamente può esser vera, non solo è in sé precaria e discutibile, ma è addirittura un tradimento nei confronti dell'esistenza.

Identificando la voce della coscienza morale con la voce di Dio, io finisco col perdere ad un tempo la coscienza morale e la divinità. La divinità verrebbe confinata in un ambito ristretto della coscienza morale, mentre quest'ultima, da parte sua, non sarebbe più quell'originarietà libera che si incontra nel movimento.

273 Nella sua forma storica, infine, la coscienza morale è la coscienza morale di un singolo uomo. C'è sempre una coscienza morale contrapposta all'altra, e non una coscienza morale universale. C'è forse Dio contro Dio quando la verità di una coscienza morale si contrappone ad un'altra? Sarebbe estremamente arrogante e in sé mortificante pretendere la divinità solo per sé, e negare che possa valere anche per l'altro.

Anche se Dio non è nel mondo una realtà oggettiva, anche se non si rivela e non parla nella coscienza, potrebbe però manifestarsi direttamente in essa, e, forse, nel modo più decisivo, proprio là dove la coscienza morale è in lotta con la divinità. Nella coscienza morale, la mia identità si realizza nell'origine della mia volontà incondizionata che pone se stessa continuamente in questione; grazie ad essa, io, nell'oscurità in cui si viene a trovare l'esserci nelle situazioni-limite, trovo la via per tornare a me stesso; in essa interrogo la divinità senza, peraltro, ricevere risposta, per cui o mi piego alla realtà confidando in essa senza conoscerla, o ad essa mi contrappongo trattendomi nella domanda rivolta alla divinità. Per questo, nella coscienza morale, essere per Dio significa anche potersi ribellare partendo dalla coscienza morale stessa, dove cercare Dio può significare anche, in un atto estremo di sfida, rifiutare Dio.

g) *Coscienza morale e autorità religiosa.* Dalla supposta comunicazione diretta con Dio si passa alla pretesa di presentare come valido per tutti ciò che si sarebbe udito da Dio, e di pretendere ubbidienza a questa sua presunta parola. Se effettivamente si potesse udire la voce di Dio, nessuno potrebbe resistervi. Ma in questa pretesa che si eleva nel mondo degli uomini e nelle istituzioni che ne conseguono non parla la voce di Dio. Questa pretesa deve essere respinta da ogni uomo che abbia in sé una certa consistenza e che, per povero che sia, sia libero e disposto ad osare. È suo diritto ascoltare la voce di Dio tramite la propria libertà, richiesta dalla divi-

nità stessa che dal suo nascondimento si rivela solo indirettamente, e, nel caso manchi la voce diretta, facendo valere per sé nel mondo la presenza dell'esistenza, il movimento nella comunicazione e la realtà etica che nel mondo non è mai possibile realizzare in base ad un modello imitabile. Per questo gli uomini autentici hanno spesso rifiutato il proselitismo per una piena libertà da conquistare per sé e per la possibile comunicazione. La pretesa di un uomo che ci parlasse, come la tradizione vuole abbia parlato Gesù quando disse: io sono la via, la verità e la vita, finirebbe con l'allontanare definitivamente chi così parla da colui la cui coscienza assoluta è radicata nella propria coscienza morale.

Se un uomo che parla come Gesù dicesse la verità, non sarebbe più un uomo, ma nella sua infinita lontananza dagli uomini, sarebbe Dio. La sua voce sarebbe la voce diretta della divinità; seguirlo sarebbe inevitabile. Se Gesù parla alla nostra coscienza, è perché esige distinzioni e decisione. Quando dice: non sono venuto a portare la pace, ma la spada, e quando realizza nel mondo una forma di verità che pone se stessa come assoluto, non resta che seguirlo risolutamente (come del resto è avvenuto per secoli presso quegli uomini che hanno assunto con serietà l'imitazione di Cristo, fino a giungere alle estreme conseguenze e al paradosso di Kierkegaard), o non seguirlo per nessuna ragione. Ogni mediazione e compromesso sarebbe veramente contro Cristo più di quanto non lo sarebbe l'ostilità decisa. Chi vive filosoficamente senza ricorrere ad una sicurezza religiosa, si vede costretto per tutta la vita a combattere interiormente contro questa possibilità.

La coscienza morale cede ad un'altra potenza quando si sottopone ad una *vita di preghiera* da cui parla direttamente la divinità. Durante la notte, Cromwell pregava prima di prendere quelle decisioni che sembravano impossibili alla sua coscienza morale. Nella preghiera trovava l'assenso e, con esso, la certezza che gli permetteva di fare ciò che era politicamente necessario. Chi nella preghiera sperimenta in questo modo un'indicazione oggettiva deve essere sospettoso. Chi identifica la coscienza morale con la preghiera, e, in base a questa identificazione, avanza delle pretese, è separato da un abisso dall'uomo che si manifesta a se stesso e che, attraverso la comunicazione illimitata, tenta, nel mondo, di giungere all'origine della coscienza morale, e, nella solitudine più profonda, nel suo limite, e senza al-

cuna pretesa oggettiva, tenta di stare davanti alla sua trascendenza che chiama Dio.

La coscienza morale, dunque, o è in se stessa origine e non ha alcun giudice sopra di sé, o è solo una parola ingannevole. Se a colui che riconosce un'autorità, a cui si rifà nelle proprie decisioni oltre che alla propria coscienza morale, si facesse notare che, assegnando il primato all'autorità, non può riconoscere in sé una coscienza morale libera, costui potrebbe rispondere che qui non si tratta di scegliere, e che in ogni caso anch'egli è disposto a riconoscere il primato alla propria coscienza morale al punto che se la voce di Dio parlasse nell'anima, egli seguirebbe questa e non la parola della Chiesa. Questo principio, che corrisponde alla definizione dell'eretico, trae in inganno. Se si considera la voce della coscienza morale come voce di Dio, allora posso lasciar fuori dal gioco Dio; se invece quell'indicazione soprannaturale ottenuta mediante la preghiera è la voce di Dio, allora abbandono la coscienza morale e, a questo punto, ha senso che un'istituzione oggettiva, come la Chiesa, decida della verità delle indicazioni divine che si presentano come oggettive. Chi conosce direttamente la voce di Dio si proclama autorità indiscutibile. Una vera contraddizione non è possibile, al massimo si può avere l'inconveniente di due oggettività in contrasto tra loro, dove la voce udita personalmente nella propria soggettività è relativizzata dall'indicazione oggettiva della Chiesa che racchiude in sé l'esperienza dei millenni.

Ma, ascoltare la voce di Dio, che finirebbe solo col sommergermi, non significa ascoltare la voce della coscienza morale. Alla verità di un'esperienza che, verificata retrospettivamente, potrebbe essere intesa come un'allucinazione, posso rinunciare a favore di un'altra voce che esige ubbidienza, ma non posso rinunciare alla verità della voce della coscienza morale. Al contrario, anche il contenuto dell'indicazione oggettiva è sottoposto all'esame della coscienza morale. Il principio secondo cui si potrebbe seguire la voce di Dio anche contro la parola della Chiesa è assolutamente inammissibile se lo si vuol intendere come espressione di libertà dell'esistenza autonoma, perché ciò significherebbe concedere alla Chiesa oggettiva maggior fiducia di quanto non se ne conceda all'esperienza soggettiva a cui non si presta alcuna fiducia. Se con quel principio si crede di aver salvato la libertà della coscienza morale, nonostante l'ubbidienza all'autorità, allora ci si inganna. La coscienza morale, che non è la voce di Dio, è l'origine determinata e determinante la verità del mio essere, che mi può con-

durre all'illimitata comunicazione col prossimo, ma non all'ubbidienza, salvo in casi particolari e relativi che si riferiscono agli ordinamenti nel mondo.

Sarebbe solo un trucco dire d'aver rinunciato alla propria coscienza morale con una decisione della propria coscienza morale, perché, in questo caso ci si sarebbe solo limitati a sottometterla ad una ingannevole soggettività. La verità è che noi, fin da piccoli, e poi per tutto il corso della nostra vita, in molti campi, ed anche abbastanza estesi, seguiamo le autorità come forme della nostra sostanza storica, ma nei casi di conflitto, in cui è in gioco ciò che per me è essenziale, a decidere del proprio se-stesso è la coscienza morale e non l'esigenza dell'autorità. In questa forma di riconoscimento dell'autorità è già annullato il valore assoluto dell'autorità.

La pienezza della coscienza assoluta.

Il nostro pensiero è naturale ed è se-stesso quando considera un ²⁷⁶ oggetto particolare e determinato e quando pensa le sue proprie forme. Quando, invece, abbandona l'oggettività e tende alle origini, in altre parole, quando si fa filosofico, o si snatura dogmaticamente fissandosi in una falsa oggettività, o si fa più teso, più indiretto e più irrealizzabile quanto più si avvicina all'origine, che io non posso conoscere, ma senza la quale non posso essere. Qui tutto può essere frainteso, perché ci sono solo dei nomi vuoti che designano ciò che per l'intelletto non esiste. Se col pensiero si potesse esprimere la pienezza della coscienza assoluta, si potrebbe giungere nelle prossimità delle origini; a questo punto, quindi, la difficoltà è massima. Ciò che qui si annuncia, infatti, non è un movimento da eseguire con l'aiuto della coscienza, ma un dire immediato e tumultuoso.

Il movimento fin qui discusso che si annuncia nel non-sapere, nella vertigine e nell'angoscia, e che nella coscienza morale diventa determinante attraverso la differenziazione e la decisione, svanirebbe nel nulla e lascerebbe la coscienza morale muta davanti al vuoto, se dall'origine non giungesse qualcosa a intercettare il movimento. Se nel punto critico del movimento, la coscienza morale, pur essendo l'ultima istanza, non è pienezza e compimento, ma qualcosa che rinvia ad un'altra origine, allora, nella sua indipendenza, non è autonoma, e pertanto non può essere considerata come l'essere.

Quest'altra originarietà ridestata dal movimento e sottoposta all'istanza, è, nel suo riflesso, la *pienezza* della coscienza assoluta.

La coscienza assoluta, nella sua pienezza, sarebbe *fuori dal mondo* nell'incomunicabile unione mistica con la trascendenza in cui si annulla l'io e, con l'io, ogni oggettività. Per l'esistenza essa è manifestazione *nel mondo* dove ha, nell'azione e nel pensiero oggettivo, le forme della sua oggettivazione.

La coscienza assoluta può chiarirsi come *amore* che nella forma della *fede* attiva conduce all'azione incondizionata, e nella forma della *fantasia* contemplativa conduce all'evocazione metafisica. Tutto ciò che da essa procede è custodito in questa insolubile correlazione.

Differenziandosi in se stessa, la coscienza assoluta si trasforma due volte: una volta nell'inoggettività del movimento, e l'altra in un'oggettività inadeguata, per cui si parla di coscienza assoluta quando in realtà si ha a che fare con delle manifestazioni della coscienza psichica. Di fronte alla pienezza della coscienza assoluta vien meno ogni possibilità di parola; la distanza tra la realtà e la parola, che è enorme in ogni chiarificazione esistenziale, qui diventa una frattura. Ma la filosofia che cerca l'espressione più diretta, pur conoscendone l'impossibilità, contro la pressione del silenzio richiesto di fatto dalla realtà concreta, fa prevalere la sua parola per mezzo di un universale.

1. Amore. L'amore è la realtà più inconcepibile, più infondata e al tempo stesso più evidente della coscienza assoluta. Qui c'è l'origine di ogni contenuto, qui solo si incontra la pienezza di ogni ricerca.

Senza amore la *coscienza morale* resta perplessa e disorientata e cade nell'angoscia del vuoto e del formale. La *disperazione* delle situazioni-limite si risolve con l'amore. Nello slancio dell'amore il *non-sapere* si realizza nella sua pienezza; l'amore infatti lo sostiene e lo esprime nei termini in cui l'ha sostenuto. Dalla *vertigine* e dal brivido l'amore determina il ritorno alla certezza dell'essere.

La profonda soddisfazione dell'essere nell'esserci si realizza solo come presenza dell'amore, il dolore dell'esserci suscita il mio odio, il vuoto del non-essere quell'insipida indifferenza in cui non amo e non odio. Nell'amore c'è slancio, nell'odio e nella mancanza d'amore si precipita.

Chi ama non si pone oltre l'ambito sensibile in un presunto al di là, ma il suo amore è l'indiscussa presenza della trascendenza nell'immanenza, quel meraviglioso qui e ora; amando, egli crede di contemplare il sovrasensibile. L'esistenza non ha altra certezza del suo fondamento trascendente se non nell'amore; nessun atto d'amore sincero può andare perduto.

L'amore è *infinito*; non sa oggettivamente che cosa e perché ama, non può trovare in sé alcun *motivo*. L'amore fonda tutto ciò che è essenziale, ma non fonda se stesso.

L'amore *vede chiaro*. In sua presenza tutto ciò che è si manifesta. Non si chiude in se stesso, perché la sua volontà di sapere è inesorabile; sopporta il dolore della negatività come momento del suo essere. Non raccoglie ciecamente quanto c'è di buono, e non si crea con l'immaginazione un'ipotetico compimento. Chi ama accetta incondizionatamente e senza alcuna ragione l'essere dell'altro ²⁷⁸ nella sua origine: egli vuole che sia.

L'amore è *slancio* e *soddisfazione presente*, è movimento e quiete, è esser buono e divenir migliore. La tensione entusiastica, che sembra non raggiungere mai il suo fine, è il presente che, in questa forma, è sempre, nella sua manifestazione temporale, presso il suo fine.

L'amore, che come pienezza del presente e solo *apice e istante*, è tormentato da una nostalgia che si dissolve solo nella compiuta presenza dell'amore.

L'amore è *ripetizione* nel senso di fedeltà. Ma l'amore che si percepisce di volta in volta, ed io stesso così com'ero, siamo irripetibili. La ripetizione è l'unica origine dell'amore che si riveste eternamente della possibile forma con cui di volta in volta si presenta.

L'amore è, ad un tempo, *esser-se-stesso* e *donazione di se-stesso*. Dove mi dò sinceramente, interamente e incondizionatamente incontro me stesso. Dove invece mi volgo a me stesso e mi creo delle riserve, resto senza amore e mi perdo.

L'amore ha la sua profondità nella relazione che si stabilisce tra esistenza ed esistenza. Allora per l'amore ogni esserci diventa qualcosa di *personale*. Alla contemplazione amorosa della natura si manifestano l'anima del paesaggio, gli spiriti degli elementi, il genio di ogni luogo.

L'amore è *unico*. Io non amo nulla di generale, ma solo ciò che s'è presentato come insostituibile. Ogni amante e ogni amato sono tra loro di volta in volta legati, e solo in questa unicità possono sussistere senza perdersi.

Nell'amore c'è una *fiducia* assoluta. La pienezza del presente non può ingannare. La fiducia d'amore non si affida a calcoli e non cerca sicurezze. Che io ami è come un dono dove è in gioco il mio essere. Nell'amore ho la certezza di non potermi ingannare, e se mi inganno mi rendo colpevole nell'origine del mio essere. La chiarezza del vero amore non può confondersi. Nonostante questo mio non ingannarmi abbia del miracoloso, non me ne faccio un merito. Solo con la mia sincerità e con le mie oneste azioni quotidiane posso prepararmi alla possibilità che al momento giusto mi capiti l'amore, davanti al quale questi presupposti svaniscono nel nulla.

L'amore è presente nella comunicazione in lotta, ma può anche facilmente degradare nella quieta comunità del possesso o nella disputa senza amore. C'è amore nell'implorazione riverente che può però condurre ad un rapporto di dipendenza che si esprime nel culto dell'autorità. C'è amore nella carità che aiuta e che però può degradare nell'autocompiacimento della compassione che più non sceglie. L'amore è presente nella contemplazione del bello che può degenerare in puro gioco estetico. È presente nell'illimitata possibilità che a tutto dispone non possedendo alcun oggetto, e qui può risolversi in ebbrezza. L'amore è desiderio sessuale che può degenerare in piacere erotico. È volontà originaria di sapere che cerca la manifestazione e che però può anche dissolversi in un pensiero vuoto o in una vuota curiosità. Il suo *corpo*, quindi, riveste innumerevoli forme. Se diventa autosufficiente, allora muore. Può presentarsi dovunque, e in sua assenza tutto affonda nel nulla. L'amore è una potenza che trascina e può continuare ad esser vero quando assume la forma attenuata dell'amicizia tra gli uomini o dell'amore per la natura dove la sua fiamma può riaccendersi di nuovo.

2. *Fede*. La fede è la *certezza dell'essere* che l'amore realizza in una condizione di esplicita consapevolezza. Quando diventa indipendente, la fede anima con la propria certezza l'amore che l'ha prodotta.

La fede, inoltre, è la certezza dell'essere che si fa *attiva* nell'azione incondizionata. Mentre il sapere, nelle sue conseguenze, dovrebbe rendere impossibile la vita, la fede esprime la possibilità di vivere nel sapere.

Non è possibile fondare la fede nella sua *origine*. Da parte mia la posso solo volere, anche se il mio volere dipende da essa. La fede non si può dimostrare, ma la si può solo apprendere di volta in volta in una specifica *oggettività* del pensiero o in un'immagine; se la si chiarisce, si rischia di tradurla in qualcosa d'universale.

Alla fede si può chiedere *che cosa crede e in che cosa crede*. Soggettivamente essa è il modo in cui l'anima è certa del suo essere, della sua origine e della sua meta, anche se non dispone di un sufficiente riferimento concettuale. Oggettivamente la fede si esprime in un contenuto che oltre ad essere in sé incomprensibile, nella sua pura e semplice oggettività si dissolve.

a) *Ciò in cui si crede*. Nella sua manifestazione la fede non crede qualcosa, ma crede in qualcosa. Non possiede un'incerta conoscenza di un oggetto, l'idea, ad esempio, che esista qualcosa d'invisibile, ma possiede la certezza dell'essere nell'esserci presente, in cui crede come nella manifestazione di un'*esistenza* o di un'*idea*. Invece di abbandonare, nella sua incerta conoscenza, questo mondo a favore di un'al di là, resta in questo mondo in cui percepisce ciò che può credere essere in riferimento alla trascendenza. Così io credo in un uomo o in oggettività che sono per me manifestazioni di un'*idea* a cui partecipò, così credo nella patria, nel matrimonio, nella scienza, 280 nella professione. La fede nelle idee che mi animano è l'unità con qualcosa di comune che s'è fatto oggettivo. Ma la fede in un uomo come esistenza è la prima condizione, senza la quale, la fede nelle idee perde la sua base e si traduce rapidamente nell'esercizio di un esserci solo oggettivo, in ordinamenti violenti, in regole sopportate od eseguite per abitudine. Solo dove l'idea si realizza negli uomini come esistenze, e dove si crede nella realtà della loro singolarità, l'idea è vera e operante; dove invece le esistenze sono annullate e restano solo gli individui, le idee si estinguono; dove infine tutte le idee naufragano, resta la possibilità della fede nell'esistenza, nel singolo che di volta in volta si incontra. In un mondo che naufraga resta l'amore tra le esistenze, un amore povero, perché non possiede lo spazio dell'esserci oggettivo, ma anche un amore potente perché è pur sempre l'origine della certezza dell'essere. Da

questa esistenza possono nascere nuove idee nel mondo che ci è stato dato, e che è stato poi attivamente e coscientemente penetrato, e quindi di nuovo trasformato da queste idee.

Sulla base della fede nell'idea e nell'esistenza cresce la fede nella *trascendenza*. Prima di ogni oggettivazione, l'esistenza possibile possiede una coscienza della trascendenza. Prima di ogni configurazione di una trascendenza determinata, l'esistenza si rifugia in essa o tende verso di essa. La sicurezza o la minaccia che essa rappresenta rivestono la forma storica della rispettiva chiarificazione oggettiva che, quando è costruita sistematicamente, diventa metafisica e teologia.

Se si procede alla fissazione del contenuto oggettivo, allora subentra quella falsificazione che traduce la chiarificazione della fede in un oggetto consistente. Subentra, allora, al posto della fede un sapere *superstizioso*. La fede si solidifica, si nutre di conoscenza invece che di certezza dell'essere, di angusto fanatismo invece che d'amore, e così perde, con la sua origine, anche il proprio contenuto.

Se abbandona il *mondo*, la fede si estingue e si perde nell'*unione mistica* con l'essere. Se, sacrificando il mondo e me stesso, mi unisco alla divinità, diventando Dio io stesso, allora non credo più, perché la fede è estranea all'unione mistica che non crede, ma possiede. La fede è la certezza dell'essere nella manifestazione, mentre, come fede nella divinità che si nasconde man mano che il sapere avanza, è solo qualcosa di molto improbabile. La fede è quella certezza che non annulla la *lontananza*.

b) *Ciò che la fede è*. La fede si dissolve quando vuol essere una certezza razionale e logicamente vincolante. Dove *so*, confortato da prove e da ragioni, lì non *credo*. Per riconoscere una validità oggettiva non si richiede l'essere di alcuna esistenza; pertanto quando la fede si presenta come una certezza oggettiva diventa non-verità. La fede è rischio. La completa incertezza oggettiva è il substrato di ogni fede autentica. Se la divinità fosse visibile o dimostrabile non avrei bisogno di credere. E in effetti, proprio vedendo precluse tutte le fonti oggettive della fede, la libertà dell'esistenza diventa consapevole della propria origine in rapporto alla trascendenza.

Il sapere coglie quanto v'è di finito nel mondo, la fede coglie l'essere autentico. Il sapere sottopone ogni sicurezza al dubbio cri-

tico in un processo senza fine, la fede si realizza confermandosi, esattamente come la forza dell'esistenza.

Ciò che credo, mentre mi parla nell'ambito oggettivo, lo credo *attraverso il mio me-stesso*, quindi non passivamente, né oggettivamente, né in un modo meramente recettivo, ma con tutto il mio essere di cui sono responsabile, anche se non posso forzare la fede con la volontà e con l'intelligenza.

La verità della mia fede nella sua *oggettivazione* verifica la mia coscienza rispetto alla situazione storica. Ogni verifica razionale, invece, non fa che evidenziare l'impossibilità di fondare la sua origine.

La fede è *fiducia* come speranza indistruttibile. In essa la coscienza dell'incertezza di tutto ciò che si manifesta si risolve in fiducia nel fondamento dell'essere. La certezza dell'essere che in essa si realizza sa di essere di fronte alla trascendenza, senza che una relazione reale e sensibile con essa possa dare una verità illusoria.

c) *Fede attiva*. È fede attiva la certezza dell'essere nell'origine dell'azione incondizionata; questa fede esiste come storicità.

La fede è la disposizione a sostenere non l'azione che avviene casualmente o per mere finalità momentanee, ma l'azione che scaturisce dalla profondità di un fondamento che, senza uno scopo, vincola e fa da guida. Nella fede si può unificare l'attività rivolta a dei fini con la certezza di realizzare la verità *anche quando tutto naufraga*. L'imperscrutabilità della divinità dà tranquillità e spinge a fare ciò che è possibile fare, finché è possibile.

Nell'esserci *non c'è una prognosi sicura*; tutto è compreso nei limiti di una probabilità e di una improbabilità molto ampie. Come essere viventi cerchiamo la *sicurezza* e ci disperiamo di fronte all'impossibilità. Ma la fede può rinunciare alla sicurezza nell'ambito fenomenico. In ogni pericolo essa si attiene alla possibilità; nel mondo non conosce né sicurezza, né impossibilità.

Questa fede attiva ha la sua massima conferma quando la *realizzazione attiva* della sua unicità storica coincide con la coscienza apparentemente contraddittoria del definitivo *naufragio di tutto*, del mio prossimo, di me stesso, del mio popolo, di ogni oggettivazione e realizzazione. Quando questa coscienza si mantiene pura, in quanto non ammette alcuna fissazione in un al di là (inteso come realtà sussistente), né in un al di qua (inteso come semplice conti-

nuazione della vita del proprio popolo, come progresso indefinito della realizzazione dell'idea), allora è possibile che la fede che anima la certezza trascendente dell'essere si leghi, in maniera disinteressata, con la divinità.

3. Fantasia. Come espressione della coscienza assoluta, la fantasia è l'amore che chiarisce la certezza dell'essere nella contemplazione delle cose, nelle immagini e nei pensieri.

Sottratto agli interessi, che come individuo empirico mi legano alle cose o mi respingono da esse, io vivo realmente col mio esserci nella realtà dell'essere. A questo punto, l'esserci si fa *trasparente*. Con la fantasia colgo l'essere nelle cifre di tutta l'oggettività, e lo colgo come qualcosa che non può essere oggettivato, pur essendo immediatamente presente.

La fantasia è la *condizione* positiva per la realizzazione dell'esistenza. Senza fantasia, che è poi lo spazio del possibile, l'esistenza resta incatenata nell'ambito ristretto della mera realtà dell'esserci, le manca la realtà dell'essere che, nella scissione-soggetto-oggetto, si lascia avvertire nel tradursi delle cose in scrittura cifrata. Attraverso la fantasia, si libera l'occhio che vede l'essere. Senza fantasia, l'esserci delle realtà finite diventa un tenebroso regno di morti. Rispetto alla pura e semplice conoscenza della realtà empirica, la fantasia coglie la realtà più profonda.

I contenuti della fantasia sono posseduti da una *certezza originaria* che ha in se stessa la propria misura. Non c'è fondamento o fine che possa verificarla. Ridotta a semplice strumento, la fantasia perde la propria essenza. In essa c'è l'essere che può giustificarmi l'esserci, e non il contrario.

Nella fantasia mi accerto dell'origine sovrasensibile del mio esserci, in quanto i suoi contenuti diventano per me *reali* solo se *si connettono* ad un amore o ad un'azione storicamente determinati nel mondo. Come fantasia, la coscienza assoluta penetra nel fondamento dell'essere, dove io *sono* sempre *reale* nel momento della decisione, nella costanza dell'azione, nella conduzione della vita, nell'esserci del mondo; la fantasia è presente nel ricordo e nel silenzio che accompagnano quel raccoglimento in cui il proprio io affonda.

La fantasia mi consente di sperimentare ciò che, fondandosi su di sé, raggiunge la propria *compiutezza*. Nelle situazioni-limite tutto mi sembra lacerato, impossibile o impuro. Nella fantasia spe-

rimento la perfezione dell'essere nella sua bellezza e, con un rischio forse temerario, anche la bellezza della distruzione e di quanto ancora incute timore. Per l'esserci, questa bellezza è senz'altro irreal, ma quando la si contempla con l'amore della coscienza assoluta, non è un'illusione. Ciò che è reale come idea, come esistenza e come trascendenza, la fantasia lo percepisce come bellezza.

La fantasia procede *intuitivamente* (mediante immagini), o *speculativamente* (mediante pensieri). In entrambi i casi il prodotto oggettivo non è già il contenuto fantastico nella sua compiutezza, ma solo il suo *linguaggio*. Con la sola intuizione non sperimento le figure dell'arte, ma occorre che nell'intuizione mi trasformi e trascenda l'intuizione stessa, nonostante solo in essa qualcosa possa giungere alla presenza. Con il solo pensiero non mi impadronisco di alcuna filosofia, per questo è necessaria un'appropriazione in cui il pensiero sia il mezzo per partecipare all'impensabile che, in qualcuno dei suoi aspetti, è rappresentato da qualcosa di pensato. La fantasia immaginativa è una vita che si articola in figure che sono simboli dell'essere, mentre la fantasia speculativa è una vita che si articola in pensieri che sono accertamenti dell'essere.

Se la fantasia si isola senza comprometersi, allora, come espressione della coscienza assoluta, si fa *equivoca*; può essere tanto la manifestazione più profonda, quanto l'inganno più nientificante.

Se la fantasia non si coglie nella presenza storica dell'esistenza, il suo sguardo non oltrepassa l'ambito del *possibile* e dell'*universale*. Senza questo legame, la fantasia percepisce solo lo spazio possibile dell'esistenza, resta allora un semplice gioco, attraverso il quale essa segue nell'esserci oggettivo le tracce dell'essere, senza imprimere il proprio essere nella realtà dell'esserci. Per questo la fantasia, come pienezza contemplativa nell'ambito del possibile, corre il pericolo di deviare e di stendere un velo sulla dura realtà dell'esserci. La fantasia induce a vivere nel mondo delle immagini e dei pensieri come in un essere in sé autosufficiente.

Rimane sempre la differenza tra il mondo gratuito del *possibile* e l'inserimento nella *realtà* esistenziale. La vibrazione entusiasta, ²⁸⁴ che con le immagini della fantasia si avverte nella poesia, nell'arte, nella filosofia e nella storia delle grandezze umane, è cosa diversa che realizzare in proprio il trascendere in un'esistenza decisa e presente. Là posso dimenticarmi di me, qui invece c'è la realtà del mio me-stesso. Se cedo alla tentazione, finisco col fissarmi nella

giustapposizione di due mondi: uno apparente in cui mi esalto, e uno reale in cui mi disprezzo. In questo caso misuro le cose con un criterio assoluto e astratto, e, invece di attenermi al reale e di coglierlo nella sua presenza, lo distruggo a favore di possibilità immaginarie.

Tra fede e fantasia non c'è da scegliere, perché la fede non si dispiega senza fantasia, e la fantasia, senza la fede, è irreal; inoltre, sia l'una, sia l'altra sono inautentiche se non sono accompagnate dall'amore. L'analisi della coscienza assoluta nelle sue espi-citazioni è inadeguata, perché non è possibile isolarne i momenti e contraporli fra loro.

La sicurezza della coscienza assoluta nell'esserci.

Anche se l'amore, la fede e la fantasia sono la pura presenza della coscienza assoluta nella sua pienezza, nell'esserci empirico tutto ciò che in essi è pensato e rappresentato è qualcosa di finito e, come tale, è di impedimento alla manifestazione della coscienza assoluta.

Il pericolo che si corre è di attaccarsi a questi pensieri e a queste figurazioni come se fossero nella loro finitezza, una verità assoluta. Se si commette questo errore, si finisce col *fissare oggettivamente* qualcosa che è verità solo per l'esistenza che si riconosce in quella oggettività. Se si fa dell'ordine empirico, che è solo il corpo dell'esistenza nella sua coscienza assoluta, *l'esserci in assoluto*, se ne perde la profondità, e ciò che rimane è l'esserci senza alcun sottofondo.

L'altro pericolo che si corre è quello di non vedere nell'esserci altro che finitezza e dissolvimento, e quindi di perdersi nell'*inconsistenza dell'inquietudine soggettiva*.

Contro il pericolo della fissazione, l'*ironia* e il *gioco* tengono in sospensione tutto ciò che è solamente oggettivo. Contro la confusione di oggettività od esistenza c'è come difesa, il *ritegno*. Contro l'inquietudine agisce dal fondo della coscienza assoluta, nei momenti in cui questa non si esalta nella propria realizzazione, una *serenità* che nasce dalla certezza della propria possibilità.

1. Ironia. Il divenire e il trascorrere di tutte le cose, il dissolversi di ogni contenuto empirico e di ogni individuo nel tempo è,

per così dire, l'ironia della realtà; ogni esserci, nella sua empiricità, è un'apparenza; c'è ciò che si dissolve.

La relatività di tutte le valutazioni oggettive, rispetto a un punto di vista che è di volta in volta particolare, *non consente di assolutizzare la pura oggettività*. Realizzarsi interamente nella mera oggettività di un'azione, di una conoscenza, di un'espressione, di un'immagine, significa, per l'esistenza, naufragare per l'inadeguatezza di ogni oggettività che è mera generalità. L'oggettività, pur essendo una funzione della presenza dell'essere per l'esistenza è, in sé, sempre rigida e limitata. Nei punti più alti della realizzazione esistenziale, la coscienza che l'esistenza ha dell'essere trascende ogni oggettività che, colta nella sua più grande estensione, si dissolve nell'ordine trascendente da cui trae origine. Se l'esserci si presenta non più penetrato dall'esistenza, le oggettività si annunciano come entità indipendenti, contro cui l'ironia adotta la forma della sicurezza della coscienza assoluta, sia nella sua debolezza per conservarsi nella possibilità, sia nella sua confusa germinatività per creare uno spazio libero all'esistenza che si proietta nel futuro.

Poiché tutto ciò che si oggettiva nel mondo dell'esserci è qualcosa di *finito*, la manifestazione della finitezza ne denuncia la problematicità, e questo vale anche per le cose più grandi. L'ironia è lo sguardo del pensiero che, promosso dall'esistenza, annienta ogni cosa, per cui non è più possibile fissare la validità di qualcosa perché non c'è più nulla che, davanti a quello sguardo, mantenga la propria consistenza.

L'ironia può tradursi in sarcasmo, e allora, annientando tutto *polemicamente*, assume un'artificiosa espressione di disprezzo per mascherare la propria debolezza. Dietro il riso e lo scherno c'è questa volontà di distruzione, mentre nell'ironia che si riferisce a contenuti sostanziali, il riso esprime il dolore dell'*amore* che nasce dalla certezza dell'essere che s'è visto. La coscienza assoluta non è in quell'ironia vuota e arbitraria che disprezza tutto, ma in questa ironia sostanziale che si manifesta nel dissolversi di ogni cosa. Nella problematicità del tutto si avverte la sicurezza che nasce nell'ambito di ciò che è autentico.

L'ironia polemica sa che il ridicolo uccide, mentre l'ironia che ama sa che può recar danno. Nell'ironia, l'amore è tanto più deciso quanto più ci si attiene ai limiti. Mentre la polemica impiega

l'ironia come un mezzo d'annientamento, l'amore la impiega per confermare in essa la propria assoluta sicurezza.

L'ironia non ha un punto fisso da cui partire per eseguire la propria relativizzazione; essa esiste in una totalità che, a sua volta, la include. Solo nel suo aspetto polemico è particolare e non mette in gioco se stessa. Come ironia amorosa, invece, si pone sullo stesso piano in cui pone tutto ciò che problematizza, e, *mettendo tutto in questione, mette in questione anche se stessa*. Ponendo in uno stato di completa sospensione ogni oggettività, l'ironia non perde la propria sicurezza nell'essere, davanti a cui tutto si dissolve anche l'ironia stessa.

Nell'ironia c'è un senso tutto particolare *per la realtà*. Ma mentre l'ironia polemica vede, per così dire, la realtà con un solo occhio, la coglie nel particolare, e quindi in un modo che non risponde a verità, l'ironia amorosa la vede nella sua totalità. Tuttavia solo nello slancio esistenziale c'è l'unità tra la vera visione del reale e l'amore che tutto lo penetra, mentre per il dissolversi della quotidianità c'è bisogno d'ironia che, pur amando senza illudersi, non sperimenta lo slancio verso l'unità.

Come atteggiamento dell'animo, nato dalla totalità dell'esistenza, l'ironia è *umorismo*. Questo atteggiamento assicura l'assoluto nell'inaccessibile. L'idealismo, privo com'è di realtà, non ha bisogno d'alcun umorismo per volatilizzare la sua inutile costruzione. Il moralista e il razionalista possono edificare, senza umorismo, il loro esserci in poderose costruzioni che, prive come sono d'esistenza, non possono che crollare in quanto, sia l'uno sia l'altro, non spezzano, nelle situazioni-limite, l'insincerità della loro serietà priva di libertà.

Pur presentandosi come uno scherzo, l'ironia è seria, e, d'altra parte, non ammette serietà che non possa essere sottoposta allo scherzo. Non dimentica il pericolo di poter giungere, scherzando, a negazioni gratuite, e possiede quella sicurezza che consente di evitare di consacrare impropriamente delle oggettività.

2. Gioco. Il gioco è come un ingenuo piacere della vitalità senza alcun carico della realtà. Essendo libero dalla costrizione della realtà, il gioco è il cammino che conduce in un ambito non-obbligante. Ad accompagnare il piacere del gioco c'è tanto il riso quanto l'ironia.

Come momento della coscienza assoluta, c'è nel gioco una chiarificazione. Su un fondo di serietà si proietta uno spazio di possibilità da cui il gioco riceve il proprio contenuto. Il gioco non è quindi un passatempo.

Come annunciato dall'immaginazione, il filosofare è un gioco. Nel filosofare, esser consapevoli del gioco significa esprimere quella sicurezza capace di impedire ogni fissazione oggettiva in verità ritenute indiscutibili. Non c'è enunciato che nella sua determinazione oggettiva sia così importante da non potersi toccare. Ogni pensiero filosofico si può sempre relativizzare. Nella solennità del possesso di una verità oggettivamente enunciata si dimentica il gioco e ci si rende ridicoli agli occhi dell'ironia. Io non sono legato a delle formulazioni oggettive, ma alla responsabilità di averle fatte. Da parte mia non le evito, ma, invece di sottomettermi, le domino. La falsa serietà, che nelle oggettività filosofiche dimentica il momento del gioco, si sottrae ad ogni possibilità di verifica. Non è libera, perché non può né ascoltare, né comprendere. Solo nel gioco è possibile la più vera serietà. Mantenere la tensione nel filosofare è il linguaggio della più radicale serietà, ma, come linguaggio, non coincide ancora con questa serietà. Tra la gratuità del pensare arbitrario e la solidificazione in oggettività definitive, c'è il vero filosofare come libertà di questo gioco responsabile. La verità si trova là dove la serietà della realtà storica si manifesta nel pensiero filosofico attraverso la coscienza del gioco. Se nel filosofare attendo un richiamo al fondamento e all'origine, la mia attesa va delusa se mi vengono enunciate presunte esattezze oggettive che io devo limitarmi ad accettare. Vero è solo il filosofare come gioco, in cui io imparo a scorgere possibilità.

3. Ritegno. a) *Ritegno psicologico e ritegno esistenziale*. Dove qualche carenza attira su di me l'attenzione, dove sono chiamato in causa, lì mi vergogno e provo un senso di ritegno. Ho ritegno ad esser nudo se lo sono da solo e la cosa salta all'occhio, mentre se sono nudo tra molti non avverto alcun senso di ritegno, perché non si prova vergogna per ciò che fanno tutti.

Chi rientra in un caso generale perde ogni ritegno perché non si sente e non si pensa più come un io, chi si lega a se stesso come esistenza possibile avverte in sé una radice insopprimibile di ritegno. Questo *ritegno esistenziale* è del tutto differente dal ritegno

psicologico. Entrambi nascono dalla coscienza della propria identità, ma mentre quello psicologico nasce dal timore che gli altri non avvertano esattamente il valore del proprio esserci, quello esistenziale nasce dalla preoccupazione di essere fraintesi o comunque non esattamente intesi dall'altra esistenza. Nella sua finitezza, il ritegno psicologico è motivato, e lo si può intendere partendo dalla confusione in cui può venirsi a trovare l'individuo empirico; quello esistenziale, che per la sua incondizionatezza non lo si può comprendere in generale, è una funzione di quel senso di sicurezza che nasce dall'autenticità del se-stesso. Chi, ad esempio, arrossisce quando vede un possibile disprezzo da parte dell'altro, o quando teme d'esser scoperto, o di poter essere ritenuto, per un equivoco, responsabile di qualcosa, non deve assolutamente esser confuso con chi arrossisce per ragioni radicate nel segreto del proprio se-stesso e che teme possano essere osservate, scandagliate ed enunciate. Il primo arrossisce per l'intima debolezza della propria autocoscienza, il secondo, che possiede invece una forza interiore, teme che il proprio se-stesso possa venire inadeguatamente assunto nel mondo delle oggettività dove vale solo la vuota generalità. Questo ritegno, che nasce da un senso di rifiuto, protegge il se-stesso da quel possibile fraintendimento che consiste nell'equivoco in cui verrebbe impropriamente a trovarsi se il falso concetto che gli altri hanno di lui fosse scambiato con sue assurde pretese nell'ambito di ciò che vale in generale.

In analogia alla consapevolezza della propria insufficienza che si rivela nel ritegno psicologico, l'esistenza prova ritegno per la *debolezza* che sempre accompagna *la sua oggettività*. Si falsifica l'esistenza quando la si confonde con la sua oggettivazione, che è invece solo la sua problematica manifestazione nell'ambito della mera oggettività. Considerando l'esistenza come una meta da raggiungere, essa non può pretendere che ciò sia inteso come un'affermazione del suo essere-esistenza, né può aver la pretesa d'esser riconosciuta come esistenza o come volontà d'esistenza. Dovunque esprima o solo presenti la possibilità di una simile interpretazione, prova ritegno per la sua debolezza. Non può oggettivarsi se non indirettamente. Per questo il *silenzio* dell'esistenza con se stessa e con gli altri è l'espressione più intima della sua manifestazione operante che, col proprio ritegno, si difende da questa importuna rottura.

Il ritegno esistenziale è già presente quando, nella sfera della coesistenza oggettiva, l'individuo, come esistenza in generale, si dirige verso di sé. La dove entro in contatto *senza* che si realizzi lo stesso livello di comunicazione tra esistenza ed esistenza, in una reciproca assenza di riserve mentali, non posso evitare di provare un certo ritegno.

Il ritegno esistenziale, determinando una *distanza* in cui ancora non si realizza alcuna origine, custodisce la possibilità dell'esistenza di fronte all'eventualità di un totale dissolvimento.

b) *Il ritegno come sicurezza contro il pericolo specifico del filosofare.* Nel ritegno esistenziale si custodisce un segreto che, anche volendo, non si potrebbe esprimere; ogni tentativo in quel senso determinerebbe solo confusione. Per questo il *dire*, presente nella chiarificazione dell'esistenza *come filosofia*, è un tentativo che cerca di trovare, nella sfera dell'*universale*, la via della propria chiarificazione; ma questo tentativo, che non si attua in ciò che si può dire, resta solo una via.

Nasce così un pericolo specifico dallo *stesso filosofare* che, come prodotto dal pensiero, o segue l'esistere come suo chiarimento, o lo precede appellandosi alle sue possibilità. Il filosofare non riposa su se stesso, e può essere *confuso* con la realtà dell'esistere in cui ha il proprio senso e la propria conferma. Il pericolo, a questo punto, è di identificare l'esistenza con le formulazioni del filosofare. Se la filosofia deve soddisfare per se stessa, invece di essere una funzione dell'esistenza in cui e per cui pensa, allora la si priva del suo contenuto autentico. Invece d'esser chiarezza, diventa un oggetto d'esaltazione visionaria, che col suo falso splendore inganna l'esistenza reale. Se ci si tiene attaccati al pensiero dell'origine si finisce proprio col perdere l'origine, perché questa si chiarisce in ciò che da essa procede. Per questo le vie della chiarificazione dell'esistenza non conducono ad una conoscenza in cui ci si possa trattenere, ma sono vie che conducono a un punto che esige un'inversione che consenta di tornare all'esserci in un modo più sicuro e più chiaro.

Contro il pericolo d'esser fraintesi o di fraintender se stessi, restando così nella non-verità, agisce nel filosofare un ritegno che deve avere il coraggio di *spezzare* di volta in volta il filosofare stesso per *costringerlo a ritornare* alle forme più decise dell'oggettività per assumerle esclusivamente come direzione del possibile. Questo ritegno, presente nella serie dei metodi d'espressione, va dall'ambito

logico a quello psicologico. Si affianca alla *debolezza del pensato* che, da solo, finirebbe *per esser frainteso*. Nelle espressioni *logiche*, impiegate per la chiarificazione dell'esistenza, è motivo di ritegno la fatalità intellettuale che si sviluppa in circoli, paradossi e mere negazioni. Nella comprensione degli sviluppi *psicologici* l'oppressiva aderenza alla realtà empirica, a cui solitamente non si pensa, suscita un senso di ritegno. Nei pensieri e nelle immagini *metafisiche* il ritegno è determinato dalla possibilità di tradurre questi pensieri e queste immagini in tangibili contenuti di fede dogmatica, o di degradarli a semplici metafore riducendone così la loro profondità. Per estinguere il ritegno sarebbe necessaria, in chi parla, una sicurezza tale della propria comprensione da rendere impossibile quei fraintendimenti che determinano l'adesione alla negatività logica, alla concretezza psicologica e all'oggetto metafisico. Ma per questo è necessario che il pensiero e l'espressione raggiungano quella *purezza* che ha la propria misura nella coscienza filosofica. Chi filosofo, invece, devia quasi sempre, e si rende colpevole di forme espressive improprie, di locuzioni dirette e superflue e di schematismi razionali. Se invece si lascia guidare dal proprio ritegno, allora, nel tendere allo scopo, cerca di giungere il più lontano possibile, senza temere di procedere a domande e a formulazioni che vanno al di là di ogni limite, ma sempre nel mantenimento della propria direzione personale. Tutto ciò è possibile se il pensiero e l'espressione si trattengono in uno stato di sospensione, se non li si fa aderire, né li si induce ad aderire a qualcosa, ma li si impiega come strumenti di chiarificazione e di sollecitazione. Come nelle indagini scientifiche la coscienza logica regola l'impeto che scaturisce dal contenuto delle idee, allo stesso modo, nella chiarificazione dell'esistenza, il ritegno regola le immagini e i pensieri che, nati dalla passione della coscienza esistenziale, giungono alla loro formulazione.

c) *Ritegno che assicura e ritegno che distrugge*. Il ritegno più profondo è come il silenzio infinito che nasce dall'esistenza che, pur essendo certa di sé, non può conoscersi. Non può riferirsi a se stessa, perché vuol essere sicura di non perdersi nel turbinio confuso di false comprensioni. Deve esser tutto evidente, naturale e discreto; nel mondo s'ha da realizzare solo dei compiti, senza tener conto delle esigenze dell'esistenza silenziosa, non perché l'esistenza non ci sia, ma perché, nei momenti opportuni, conservi pura la realtà che si dissolve e si renda veramente visibile all'esistenza del pros-

simo. Quando nel mondo si sforza incessantemente di penetrare ciò che può, onde pervenire al proprio contenuto, lo fa senza avanzare esigenze, perché queste tradurrebbero in scopo ciò che, se fosse voluto direttamente come scopo, andrebbe perduto.

Il ritegno che protegge può allora domandare: perché in generale occorre parlare quando non lo si può fare a proposito? Perché semplicemente non tacere? Perché vincere il ritegno e parlare chiaramente? In effetti i pensieri e le parole non sarebbero necessari se si fosse sempre vissuto con sicurezza e attendibilità e non ci si fosse limitati a vivere, a operare e ad agire dall'origine solo in alcuni momenti ormai dimenticati. Ma siccome *non solo la scorretta comprensione delle parole, ma l'esserci stesso trae in inganno*, l'esistenza possibile ha bisogno di pensieri memorativi.

La resistenza opposta dal ritegno ai pensieri diventa allora *equivoca*. Il ritegno autentico agisce come forma di sicurezza quando, in una posizione sbagliata, si deve parlare in un senso falso e inopportuno, quando il parlare non è autentico, e quando lo si tratta come una coscienza; in questi casi il ritegno protegge *dal pericolo di un filosofare deviante*.

Nel caso contrario, la resistenza opposta al ritegno può *assicurarsi contro l'origine* e contro l'esigenza della libertà, di cui non ci si vuol ricordare come di una propria possibilità; questa negazione potrebbe realizzarsi più facilmente se giungesse anche al rifiuto della parola; quando non se ne parla più, anche la possibilità può dissolversi. Questa falsa resistenza opposta dall'esserci all'esistenza porta con sé il *pericolo di non-filosofare*. 291

Se questa resistenza è ritegno autentico, allora è silenzio e induce al silenzio; è una mancanza di reazione che però conserva la possibilità di reagire. È un tranquillo reprimere un discorso inautentico che vorrebbe esprimersi.

Se invece questa resistenza si oppone alla possibilità di realizzarsi, allora diventa sospetta per la sua violenza e il suo carattere fortemente polemico. Questa resistenza, espressa proprio dall'accentuazione del ritegno, si spiega solo con la perdita di ogni ritegno.

4. Serenità. C'è serenità nella quiete che non soffre alterazioni nervose, nell'imperturbabilità infantile di un animo ingenuo che ancora non sospetta nulla, nelle situazioni felici di una vita. Come momento della coscienza assoluta, la serenità si trova nelle situa-

zioni-limite. Lì è la quiete della certezza dell'essere come sottofondo conquistato e come possibilità futura. Non è la pienezza come suprema altezza raggiunta nell'esserci, ma la quiete della certezza, senza la presenza di una decisione. Questo senso di sicurezza è un possibile atteggiamento della vita quotidiana, non un suo criterio, ma una specie di garanzia. Se si spezza non è per l'impatto col finito, peraltro tranquillamente sopportato, ma per la passione dell'esistenza nelle sue decisioni. La quiete silenziosa cessa con le manifestazioni dell'essere nelle situazioni-limite che, alla fine, tornano a trovare la loro quiete nella serenità.

La serenità non è l'indifferenza affettiva della disciplina stoica, di quella comoda astensione che evita le situazioni, ma è la sicurezza nella distanza dalle supreme altezze; la posso avvertire quando l'essere non risplende ed io vengo meno. In sé però è insufficiente, e quindi è disposta ad uscire da sé nel movimento e nella pienezza.

CAPITOLO NONO
AZIONI INCONDIZIONATE

1. Azioni condizionate e incondizionate. Tutto, dal moto degli astri ai mutamenti che avvengono sulla superficie della terra, è un semplice *accadere*. Le piante e gli animali, nel chiuso del loro esserci, tendono inconsciamente a dei fini. Solo l'uomo agisce. Nell'agire sa cosa vuole. Agire significa sapersi determinare. 292

L'*azione istintiva*, che non è accompagnata da una vera e propria riflessione, nasce dalla sicurezza dell'istinto, e dall'ingenua problematicità della volontà che tende ad afferrare qualcosa. Da questa azione istintiva nasce l'*azione finalizzata* non solo quando l'istinto prende coscienza dei suoi fini, ma quando, tra l'istinto e la sua soddisfazione, intervengono dispositivi di calcolo che compongono una serie di relazioni tra mezzi e fini. Quando poi non ci si limita a impedire e a differire la soddisfazione dell'istinto, ma addirittura si giunge a dimenticarla, allora le finalità divengono indefinite. Le si 293 problematizza e se ne chiede il perché. Così si relativizzano e si tornano a problematizzare, finché non c'è più la possibilità di trovare col calcolo e con la riflessione un fine ultimo; questo fine deve essere dato. Se invece la finalità persiste, alimentata dall'istintività, e si mantiene ingenuamente nella sua ap problematica soddisfazione, allora quell'insieme di impulso e di riflessione è l'*azione vitale* che nasce dagli interessi e dai fini che sollecitano e realizzano il nostro esserci cosciente.

Sia l'azione immediata degli istinti, sia l'azione finalizzata e intelligente che si risolve in se stessa, sia l'azione vitale compiuta dall'istinto nella riflessione sono tutte azioni dell'esserci che, nella loro

essenza, sono *condizionate*. L'impulso ad estendere il proprio esserci, per il piacere sensibile, per il proprio prestigio e la propria influenza, per tutto ciò che i filosofi dell'antichità hanno chiamato piacere, ricchezza e potere condiziona l'azione protesa al raggiungimento della propria soddisfazione. Il desiderio anticipa la realizzazione, l'angoscia anticipa il naufragio, entrambi paralizzano. Solo la speranza e la preoccupazione spronano l'attività.

Ma questa azione può trovare solo per un momento un'apparente quiete. La saturazione e la fatica, la noia e il desiderio di qualcosa di nuovo spingono a proseguire senza la possibilità di raggiungere una meta definitiva. Questo insensato andare avanti senza uno scopo finale è, per l'uomo, un'illusione in cui il suo impulso vitale prospetta ingannevolmente ciò che non sarà mai possibile trovare; è il tormento che rende affannosa la vita, un tormento cieco che si rinnova sempre, finché la vita si estingue.

Eppure, nell'azione dell'uomo può esser presente anche qualcos'altro che dall'indefinitezza temporale consenta di tornare a un se-stesso che, nell'azione, si accerta di sé. Questo qualcos'altro, che è positivamente presente come coscienza dell'essere anche nel naufragio, e negativamente come paura di perdersi anche nell'esserci più ricco, lo chiamiamo *azione incondizionata*. Se l'azione è condizionata dal piacere di soddisfare gli impulsi, dalle finalità e dagli interessi dell'esserci, un'azione incondizionata non può esser reale se non si incarna empiricamente nella volontà di vivere; essa si realizza anche nelle azioni condizionate dove, però, la sua presenza è nello stesso tempo un superamento.

L'azione istintiva esprime la nostra natura animale compresa nella coscienza umana; nell'immediatezza del suo esserci è senza trascendenza. L'azione incondizionata, invece, è l'espressione dell'esistenza cosciente di sé che, nella manifestazione dell'esserci, fa ciò che per essa è eternamente essenziale in relazione alla propria trascendenza. *L'azione finalizzata* è condizionata da scopi che si possono indicare, e in sé è solo un mezzo. L'azione incondizionata, invece, è voluta in se stessa e, come tale, anche se nel mondo persegue delle finalità, non ha in queste finalità un fondamento sufficiente. Mentre l'azione finalizzata vorrebbe conoscere la meta finale che, però, non può mai trovare, l'azione incondizionata non ha bisogno di un fine ultimo perché lo è in se stessa in quanto espressione di un essere. *L'azione vitale*, come insieme di

istinto e di finalità calcolate, nonostante la sua particolare chiarezza, è cieca nella volontà egoista del suo esserci. L'azione incondizionata, invece, illumina l'impulso e la riflessione con una certezza dell'essere che non nasce dall'impulso e dalla sua soddisfazione, né da una finalità calcolata, ma da qualcosa che permane anche quando queste due fonti naufragano, perché la sua origine è nell'esistenza che ha relativizzato quell'ostinata volontà.

2. Esserci e incondizionatezza. L'azione è legata a situazioni nel mondo. L'azione incondizionata si realizza anche nella *situazione-limite*. Nella situazione-limite non si può cogliere oggettivamente l'incondizionatezza dell'esistenza. L'indagine psicologica non è in grado di differenziarla dalla vitalità spensierata che non chiede ciò che propriamente vuole.

Non si può dare una definizione soddisfacente delle azioni incondizionate. Esse sono solo un *segno di richiamo* che può esser compreso solo se riferito al proprio essere.

Il pensiero le coglie come possibilità in *contrasto* con le azioni che assolutizzano il proprio esserci, e che, simili ad un errare senza patria nel mondo, sembra che, al di là del particolare, non abbiamo né scopo, né senso. Le azioni incondizionate, infatti, non sono più semplici eventi naturali, né scaturiscono dell'inconscio riferimento finalistico dell'esserci biologico.

Il *segno* che le distingue coglie, nell'*identificazione* con l'azione nata dalla storicità dell'esistenza, la reciproca penetrazione di esserci e incondizionatezza; sebbene sia legata all'esserci, l'incondizionatezza se ne differenzia per poi tornare ad appropriarsi dell'esserci nella sua storicità, in modo da comporre con esso un'unità compiuta. Per questo l'azione incondizionata è interamente *dedita alla realizzazione dell'esserci* o alla sua più radicale negazione. Nel processo di realizzazione impiega tutte le sue forze nell'incessante movimento di pianificazione e di calcolo e affonda le sue radici nella concretezza delle sue situazioni temporali.

L'azione cessa d'essere incondizionata quando l'uomo *si perde nel mondo*. Poiché per la riflessione gli scopi nel mondo appartengono a una serie indefinita di finalità che non prevedono un fine ultimo, porre nel mondo un fine ultimo significa perdere l'incondizionatezza. Assolutizzando qualcosa nel mondo cado nel nulla per l'inconcludenza delle finalità, per la fine e il sicuro tramonto 295

di ogni esserci, e per la perdita definitiva della propria vita. Se tutto ciò che c'è è solo esserci, allora il numero indefinito delle realizzazioni che naufragano non ha fine. Una cosa vale l'altra, perché entrambe passano e diventano nulla; l'unica apparente incondizionatezza che rimane nel mondo è quella di aggrapparsi a qualsiasi costo della vita.

Nel mondo, l'azione incondizionata è dunque possibile solo quando, dopo aver *abbandonato* il mondo, vi *faccio ritorno*. L'azione nel mondo viene così ad assumere, insieme a tutto l'esserci, quel carattere simbolico che, lungi dal rendere il mondo irreali, lo attraversa con la propria luce nella sua profondità. È allora possibile relativizzare la realtà pura e semplice, per poi coglierla di volta in volta con una istanza incondizionata; in questo modo la relativizzazione, lungi dal rendere questa realtà indifferente, la conferma nella sua importanza. La tensione, che mi spinge ad agire nell'esserci come se la sua realtà fosse assoluta, pur sapendo che, come realtà pura e semplice, tutto l'esserci è nulla, è la verità dell'azione incondizionata nel mondo.

Se da un lato *non si può comprendere* l'incondizionatezza partendo da *finalità mondane*, dall'altro si vorrebbe comunque intendere, in questa forma di comprensione, la sua dipendenza da fini. Si fornisce allora un'interpretazione metafisica dell'incondizionatezza attraverso una *finalità trascendente* che consente di affermare la possibilità di conquistare, con l'azione incondizionata, un tesoro in un regno ultramondano, per cui l'azione è un mezzo per guadagnare la vita nell'al di là, oppure si assegna all'incondizionatezza la finalità della venerazione di Dio nel mondo. Queste formulazioni metafisiche, oggettivando e rappresentando in termini sensibili la trascendenza, esprimono il tentativo disperato dell'intelletto di porsi in relazione con essa che, nell'incondizionatezza, può essere colta, ma non conosciuta.

Solo questo tipo d'incondizionatezza consente di *comprendere il rischio della vita* in cui, pur assegnando ad ogni finalità mondana la sua importanza assoluta, e pur non contraddicendosi con l'apparente assolutizzazione di un esserci del mondo, la volontà non può evitare di sacrificare realmente la sua vita per ciò che nel mondo passa irrimediabilmente senza lasciare traccia di sé. Le due cose sono ad un tempo possibili, perché l'esserci si converte in realtà relativa, il cui senso è nell'essere manifestazione dell'essere. Se non

ci fosse altro che l'esserci, non avrebbe senso morire per qualcosa, perché la vita non solo non sarebbe la condizione preliminare di ogni esserci, ma addirittura nulla ci sarebbe al di sopra dell'esserci.

Infine, solo questa incondizionatezza consente di *rinunciare radicalmente alle diverse possibilità della vita nel mondo*. L'assolutizzazione dell'esserci cerca infatti di afferrare tutte le possibilità, di non trascurare nulla, di cercare la diversità per se stessa. L'incondizionatezza, invece, tende a quell'essere che è l'Uno.

3. L'azione incondizionata come rottura dell'esserci. Non c'è azione che abbia fondamento senza incondizionatezza. Solo attraverso la possibilità d'essere incondizionata, l'azione problematizza il carattere assoluto degli eventi che sono sottoposti alle leggi di natura, e nella cui conoscenza, solamente, la coscienza in generale trova una giustificazione sufficiente del proprio senso immanente; a dire il vero, l'azione incondizionata non spezza, nel momento di realizzarsi, la rigorosità delle leggi naturali che reggono l'evento empirico, perché questo è impossibile, però non solo ne evidenzia l'opacità, ma nella rottura determinata dall'atto, rivela che non era legge ciò che sembrava non esser altro che legge, e così mostra, attraverso la realtà, che cosa è possibile. L'incondizionatezza non possiede un rapporto tranquillo con l'esserci, ma, determinando in esso una rottura, è il movimento della sua realizzazione.

L'uomo, l'unico essere che *agisce*, è di fatto in aperta *rottura* col proprio esserci. Mentre le finalità inconscie d'ordine biologico sono assorbite nella totalità di una vita aproblematica e autosufficiente, tutte le finalità empiriche dell'uomo prescindono dalla totalità in cui erano nascoste. L'uomo non è mai assorbito, insieme alle sue azioni, in una totalità che non possiede alcuna realtà empirica se non a frammenti; l'uomo *non diventa una totalità*; la sua condizione è quella di cercare senza fine. Può trasformarsi per effetto di alcune sue particolari capacità, può educare il suo corpo a specialità sportive, applicandosi intensamente ad una possibilità spirituale e consona alla sua vita, può isolarla e identificarsi con essa, ma non può diventare una totalità. Può coltivare il corpo e l'anima in una misurata armonia, e allora, perdendo l'animalità naturale, può realizzare una seconda natura che s'è creato appositamente per

sé e che attua come una delle sue possibilità in cui però non riesce, ancora una volta, ad essere una totalità.

297 La rottura dell'uomo col suo esserci non consente all'uomo *né di accettare passivamente* il proprio esserci, *né di sottrarvisi*. Se agisce solo per impulsi e fini, l'uomo si degrada come possibile se stesso e soffre nella coscienza di non-essere; se si lancia verso l'incondizionato resta ancora legato alla realtà del suo esserci visibile, in cui, solamente, anche l'incondizionato può realizzarsi.

Confrontato con l'esserci compatto dell'*animale*, l'uomo, in certi momenti, può sembrare carente. Se nell'animale il corpo e l'anima naturale formano un'unità biologica tranquilla e priva di tensioni, ciò non accade nell'uomo. Nel corso delle generazioni l'animale può ripetere la stessa vita, l'uomo no. L'animale possiede uno spazio vitale, predeterminato che realizza adeguatamente o meno a secondo della durata della sua vita, l'uomo, invece, possiede incalcolabili possibilità. Ciò che con le sue capacità può realizzare non è racchiuso nella legge naturale della sua vita. Pur essendo la realtà umana oggetto di psicologia, di sociologia e di storia, l'uomo non si esaurisce in queste sue oggettivazioni. Nell'ambito di queste conoscenze oggettivanti si può psicologicamente dire, rinunciando alla conoscenza, che solo chi pretende l'impossibile può raggiungere il possibile. Ma per l'uomo, come tale, l'impossibile non è possibile. L'uomo entra nello scenario del suo esserci con violente repressioni che s'è creato da sé, non automaticamente, ma nell'evoluzione storica. Rompe con la natura o per unirsi ad essa con la propria volontà, o per cadere brutalmente in essa, non per una forma di ritorno alla natura, ma per un capovolgimento dell'uomo che non può cessare d'essere uomo.

Le forme umane che *contraddicono una norma* non riducono l'uomo ad animale, e questo vale sia per il criminale che per propria decisione è divenuto ciò che è, sia per il malato di mente dominato totalmente da una potenza a lui estranea. Invece d'essere definitiva e univoca, la norma è in sé problematica. Il mutamento che si verifica non è mai in ogni senso irrilevante.

Il *criminale* non ha nulla della chiusura dell'esserci propria di un animale feroce, anche se lontanamente lo richiama. Per sottoposto che sia all'ordine pubblico, il criminale costituisce ad un tempo una domanda posta all'ordine dell'esserci umano e una possibilità propriamente umana.

Il *malato di mente* non è un'animale, ma una disarmonia di possibilità. La sua incomprendibilità non è solo l'incomprendibilità dell'evento naturale, ma è simile all'incomprendibilità che caratterizza la possibilità di un altro. Mentre l'animale impazzito si limita a comportarsi in un modo che disattende le attese e alla fine perisce, il malato di mente può anche creare un mondo suo proprio che si pone come un enorme interrogativo davanti all'esserci dell'uomo sano.

La perdita della chiusura dell'esserci animale, il crimine, l'infermità mentale, l'insolubilità della realizzazione essenziale di una potente formazione univoca, non sono come tali manifestazioni d'incondizionatezza. Esse caratterizzano piuttosto l'esserci dell'uomo nella sua fragilità, che è poi ciò che ne rende possibile l'incondizionatezza, perché lo sviluppo dell'esserci non è regolato da una necessità sicura e univoca che la *esige*; infatti, l'unica cosa che può derivare della perdita della chiusura e dell'opacità ad opera dell'incondizionatezza, è la rottura dell'*essere* nella problematicità dell'esserci.

Confrontato con gli ordini della natura, della vita, dell'anima, della società e dello Stato, l'incondizionato, per effetto della sua legge superiore, può esser considerato smisurato, assurdo e rovinoso, per creare, dalla sua origine, una nuova realizzazione. Ma non c'è rischio della vita, non c'è fedeltà ininterrotta che sia oggettivamente segnalabile, non c'è suicidio che possa dimostrare l'incondizionatezza con riferimento a dei fatti esteriori.

Nella rottura con l'esserci, l'uomo, nella sua manifestazione, non è più una realtà naturale; solo la nostalgia lo incanta con questa forma ponendogli davanti agli occhi delle immagini ingannevoli. Nella sua coscienza l'uomo è scisso in se stesso, perché ha perso la sicurezza della natura. Se il criterio della natura fosse il più alto, l'uomo non potrebbe evitare d'esser considerato la malattia dell'esserci. A differenziarlo dalla forza opaca di tutto l'esserci naturale è quella sua ferita originaria che è poi l'origine della sua più alta possibilità. Il fatto che possa essere incondizionato presuppone che si sia liberato dal ciclo degli esseri semplicemente viventi. Per questo egli può accorgersi di un essere e della possibilità di un non-essere, che non si presentano nella vita come tali. Il suo esserci lo incatena senz'altro, eppure solo a lui dà la possibilità d'essere. Per esser certo di sé deve esigere da sé molto di più di quanto possa

299 realizzare in base al suo esserci. Quando va oltre se stesso, egli è l'essere intermedio che si perde se non si realizza nell'incondizionato.

4. Direzioni dell'azione incondizionata. La chiarificazione dell'azione incondizionata consente di scorgere la rottura che essa determina nell'esserci in *tre dimensioni* che non conducono in un punto fisso, ma si unificano, dando l'impressione di annullarsi reciprocamente.

L'azione incondizionata, *guidata da idee*, tende a realizzare nell'oggettività delle sfere umane, non la perduta realtà dell'esserci, ma una totalità spirituale che consenta l'unificazione con l'esserci trasformato. Dalla sostanza delle idee si realizza una positività della vita nel mondo della società umana. Una di queste idee è, ad esempio, l'idea di giustizia. A differenza delle regole che presiedono l'azione utilitaristico-finalistica e l'ordine giuridico, l'idea può non risultare sufficientemente trasparente dal punto di vista razionale, perché vive come una totalità che di volta in volta trascende le oggettivazioni razionali, in cui peraltro agisce e in cui argomenta partendo dalle origini che dirigono la sua forma razionale e danno ad essa il suo peso.

Come *azione esistenziale*, l'incondizionatezza è identica all'azione ideale, con la sola differenza che l'azione esistenziale, là dove giunge, può spezzare le idee. La giustizia, ad esempio, è messa in questione non dall'egoismo vitale, ma da una comprensione più profonda di quella richiesta dall'anima che, davanti all'abisso, non vede più nella legge del giorno l'unica norma possibile.

Come *azione trascendente*, l'incondizionatezza si riferisce al suo altro che vorrebbe attirare nell'ambito del reale. Ogni azione controproducente, deleteria o indifferente per il mondo perché non lascia traccia, può significare l'annullamento dell'esistenza e dell'idea nella sua manifestazione.

L'idea presiede nell'esserci la realizzazione nel mondo, l'anima esiste davanti alla sua trascendenza nel mondo e fuori dal mondo, la trascendenza trascina l'una e l'altra nell'abisso del suo essere, che non è conoscibile, né riscontrabile nell'esserci.

Le tre dimensioni sono altrettante possibilità presenti nell'azione incondizionata che, partecipando alle idee, è sostenuta da un'esistenza ed è riferita alla trascendenza. Ma questi tre caratteri non

consentono di comprendere l'incondizionatezza in formule univoche. Essi sembrano comporre un'*unità* quando l'esistenza sostiene ³⁰⁰ quell'idea che le consente di rivolgersi alla trascendenza realizzando un esserci mondano a partire da un essere originario. Ma, proprio a questo punto, sembra *scindersi in se stessa* e iniziare una lotta in cui, pur non realizzandosi nell'esserci del mondo e pur non rinunciando a se stessa, si stabilisce in una sfera dell'esserci umano tradotto in totalità, e questo sia nell'esistenza stravagante di un singolo nel suo isolamento, sia nella negazione dell'esserci della trascendenza incorporea.

L'azione incondizionata spezza l'esserci a cui, però, non può sottrarsi in nessun momento. Realizzandosi nel mondo, l'azione incondizionata lo oltrepassa, ma noi saremmo perduti se questo oltrepassamento dovesse significare *una pura e semplice rinuncia al mondo*.

È impossibile giudicare con la conoscenza quanto può esser conosciuto solo con la propria azione. La possibilità di *abbandonare il mondo* è il grande interrogativo sempre presente in ogni realizzazione nel mondo.

PARTE PRIMA

LE AZIONI INCONDIZIONATE CHE OLTREPASSANO L'ESSERCI

Io posso *nascondermi* le situazioni-limite delimitandole e obliandole. Posso *sopportarle* se, in loro presenza, faccio incondizionatamente nel mondo ciò che è possibile. Posso *superarle* abbandonando l'esserci con quel passo assoluto che è il *suicidio* o con una relazione *immediata* con la divinità.

La *religione* consente di rimanere nel mondo invece di togliersi la vita, però, se non la si impiega male per mascherare le situazioni-limite, la religione obbliga inevitabilmente ad abbandonare il mondo *nel* mondo, ossia all'ascesi, alla fuga dal mondo, alla realizzazione della vita fuori dal mondo, nella sofferenza dell'esserci o nell'azione senza il piacere dell'esserci.

Il suicidio.

Quando gli psichiatri parlano di «suicidio» si riferiscono, con questo nome, a quell'azione che appartiene alla sfera della pura

oggettività che nasconde l'abisso. I letterati la chiamano « mortel-libera » e così ne fanno l'ingenuo presupposto della più alta possibilità umana per ogni evenienza, ma, colorando in questo modo l'azione, finiscono col velarla di nuovo. Solo la parola « auto-assassinio » consente d'aver presente, oltre al carattere terrificante del problema, anche l'oggettività del fatto. « Auto » esprime la libertà di sopprimere l'esserci di questa libertà (mentre la parola « libero » dice troppo poco se con essa si pensa superata la relazione con se stessi); « assassinio » è l'attività violenta diretta contro qualcosa di irrimediabilmente deciso nella relazione col proprio se-stesso (mentre « morte » si riferisce a qualcosa di analogo ad un'estinzione passiva).

L'uomo non vuol né vivere, né morire passivamente. Egli vive attraverso l'attività e con l'attività può togliersi la vita. Il nostro esserci, così com'è, non ci consente un'estinzione passiva, anche se la desideriamo. Una pura passività c'è solo in una morte naturale per malattia o per violenza esterna. Questa è la nostra situazione.

Il suicidio è l'unica azione che ci libera da tutte quelle successive. Per l'esistenza, la morte non è una situazione-limite decisiva, ma un semplice evento che capita senza che lo si invochi. Solo l'uomo, dopo che s'è reso conto della morte, si trova di fronte alla possibilità del suicidio. Egli non solo può rischiare consapevolmente la sua vita, ma può anche decidere se vuol vivere o no. La morte rientra nella sfera della sua libertà.

1. Il suicidio come fatto. Il suicidio, che in sé non è un'azione necessariamente incondizionata, non lo si può conoscere come oggetto nella sua incondizionatezza in base alle ricerche statistiche o alle classificazioni psicologiche. Solo ai confini della conoscenza oggettiva e dell'indagine empirica, il suicidio si presenta come un problema filosofico.

La *statistica* ci informa della sua frequenza, ci dice che in Europa le razze germaniche registrano l'indice più elevato di inclinazione al suicidio, che in Germania le provincie del nord presentano più casi di suicidio rispetto alle provincie del sud, che il suicidio diventa più frequente con l'andare avanti negli anni, che la massima frequenza si registra tra i sessanta e i settanta anni, e che dopo i settanta anni decresce, che il periodo stagionale della sua

maggior frequenza è tra maggio e giugno, che nei paesi protestanti i suicidi sono più frequenti che nei paesi cattolici.

Questi e altri rapporti di frequenza, le cui cifre precise si trovano nelle opere di statistica morale, non danno alcuna indicazione sul singolo, non rivelano alcuna legge a cui il singolo sia sottoposto. Sono rapporti quantitativamente regolari solo quando si tratta di un gran numero di casi, che, considerati nel loro insieme, danno qualche idea della fisionomia dei popoli, dell'età e del sesso; possono anche indicare i fattori che determinano o concorrono a determinare il suicidio, ma queste indicazioni non hanno alcuna importanza per il singolo caso.

Solo quando indica *le motivazioni che stanno alla base* del suicidio, la statistica sembra approfondire maggiormente il problema dal punto di vista psicologico. Offre allora un quadro che presenta una certa regolarità nelle percentuali dei suicidi motivati dalla stanchezza di vivere, da sofferenze fisiche, da passioni, da vizi (tra cui il morfinismo e l'alcolismo), da afflizioni e dispiaceri, da pentimenti e timori di punizione, da collere e litigi. Ma in questa regolarità ciò che emerge è la tipica maniera con cui i superstiti e gli organi di polizia giudicano i fenomeni, senza addentrarsi nella realtà psicologica dei suicidi. Chi, almeno una volta, ha vissuto vicino a un suicida, se è dotato d'un certo senso d'umanità e di una sufficiente capacità di penetrazione psicologica, troverà che non c'è mai un solo motivo in grado di spiegare l'evento che, quindi, resta sempre un mistero. Non per questo, ovviamente, si deve porre un limite allo sforzo teso alla comprensione di quanto empiricamente è possibile constatare e conoscere.

La via più semplice e più comoda sembra essere quella che si attiene all'ipotesi della *malattia mentale*, per cui ogni suicida sarebbe un malato di mente. La questione dei motivi che determinano il suicidio viene risolta collocando l'azione suicida al di fuori del mondo sano. Ma non è così.

Ci sono malattie mentali vere e proprie che incominciano in un momento determinato e hanno un loro corso regolare in ordine al peggioramento o alla guarigione. Alle persone sane e, in corso di guarigione, agli stessi pazienti che si intendono di malattie, esse appaiono come qualcosa di estraneo. Tali malattie mentali si possono riconoscere in base a sintomi specifici e possono essere constatate con sufficiente sicurezza dalle persone competenti che le os-

servano con un discreto spirito critico. In base a dati statistici si deve ammettere che di tutti i suicidi che oggi si registrano in Germania, solo un terzo è da attribuire a malati di mente. Con ciò non vien meno, neppure per questo terzo, il problema di comprendere i motivi che stanno alla base del suicidio. Il suicidio non è la conseguenza della malattia mentale, così come la febbre lo è dell'infezione. Certo, l'inesplicabile fattore biologico della malattia è entrato nella vita, ma in alcuni malati, se non proprio in tutti, il suicidio nasce da connessioni psichiche cresciute sul terreno della malattia. Spesso a condurre al suicidio è semplicemente l'insopportabile stato d'angoscia presente nella malinconia; in questi casi il
303 suicidio può essere preparato con circospezione, mentre, nei processi l'idiozia, la spinta al suicidio è immediata, come del resto risulta dai mezzi grossolani che vengono impiegati. Se qui, talvolta, la causalità psicologica può sembrar sufficiente, altre volte accade che il malato di mente possa reagire alla sua malattia con l'autenticità del proprio se-stesso che si conferma nel suicidio.

Nei due terzi di suicidi che non riguardano i malati di mente, ritroviamo un gran numero di uomini anormali. Ciò non significa che il suicidio si possa spiegare immediatamente come un effetto dell'anormalità, ma semplicemente che le anomalie nervose e psichiche sono così numerose che fra esse e le variazioni normali degli individui, non c'è una discriminante precisa. Esse, quindi, meno ancora delle malattie mentali, non devono impedire l'analisi delle motivazioni che si possono comprendere.

Né la malattia mentale, né la psicopatía possono escludere che ci sia un senso. Esse sono solo speciali condizioni causali per l'esistenza nella realtà dell'esserci, allo stesso modo di come noi, in ogni istante, solo mediante condizioni normali, ma ugualmente incomprendibili (come lo sono la vita corporea dell'organismo, l'aria e il cibo), abbiamo il nostro esserci. Le constatazioni psicologiche ci danno senz'altro una conoscenza empirica dei fattori causali che, in ultima analisi, agiscono per lo più in maniera imprecisabile, ma nello studio di un caso concreto, essi non sono mai in grado di spiegare l'uomo nella sua esistenza. Accade piuttosto che l'esistenza, manifestandosi in generale nell'esserci, rimane condizionata in questa manifestazione, ma non determinata solo da fattori reali. Ogni conoscenza empirica dell'uomo esige, al suo limite, che si interroghi l'esistenza in una comunicazione possibile o reale.

2. Il problema dell'incondizionato. Entriamo in un'altra sfera quando, senza più preoccuparci della classificazione dei dati statistici, domandiamo quali sono i motivi che possono far comprendere il suicidio. *Ciò che comprendiamo* col pensiero è solo l'abbozzo di una possibilità, non la realtà nella sua interezza, perché la nostra comprensione dipende sempre da qualcosa di incomprendibile, e incomprendibili non sono solo le condizioni *causali* dell'eserci psichico, ma anche l'*incondizionatezza* dell'esistenza che, pur esprimendosi in forma comprensibile, resta sempre un'origine libera, un mistero per ogni tentativo di comprensione. Come azione *incondizionata*, ogni singolo suicidio sfugge ad ogni soddisfacente comprensione regolata da leggi causali universalmente valide o da uno schema tipico che si lasci intendere, perché si tratta dell'*assoluta unicità* di un'esistenza che in esso si attua. 304

L'azione suicida non la si può quindi conoscere nella sua incondizionatezza, ma solo nelle condizioni e nei motivi che la determinano. Per quel tanto che può essere un'azione libera dell'esistenza, nella situazione-limite essa è aperta all'esistenza possibile, al suo problema, al suo amore, al suo sgomento. Come tale, è oggetto di una valutazione etico-religiosa sia che venga condannata, permessa, o addirittura incoraggiata.

L'origine incondizionata del suicidio rimane un segreto incommunicabile del singolo. Quando i suicidi lasciano delle confessioni al riguardo, resta il problema se il suicida abbia veramente compreso se stesso. Noi non possiamo mai sentire l'incondizionatezza della decisione. Possiamo solo tentare di ricostruire le possibilità del suicidio non per comprendere, ma per chiarire, al di là di ogni evidenza, l'incondizionatezza nella sua origine.

La ricostruzione sembra render possibile per un istante il suicidio ma poi finisce per arenarsi e perdersi ancora di più nell'incomprendibile. Nella sua situazione-limite, l'esistenza disperata del senso e del contenuto del suo esserci e di ogni altro. Essa ricorda a se stessa che tutto è destinato a perire; che non conta nulla la gioia di vivere se tutto va in rovina; che la colpa è inevitabile; che, in definitiva, l'esserci è ovunque miseria e desolazione; che ogni armonia è illusoria; che non si conosce nulla d'essenziale; che dal mondo non nasce alcuna risposta in ordine a ciò che dovrei sapere per poter vivere. Non sono stato io a voler questa vita e non vedo che cosa potrebbe farmela accettare. Mi meraviglio solo che i più,

in preda a illusioni, conducano una vita alla cieca, come fanno nell'orto i polli che l'indomani vengono ammazzati. Per chi così parla, l'unico senso che rimane in tutta coscienza e indipendentemente dalle circostanze del momento e dagli affetti, è quello di tradurre questa negazione della vita dal campo del pensiero a quello dell'azione. Una determinata e definita situazione diventa occasione della decisione, pur senza esserne l'origine. Una libertà negativa come questa non può certamente costruire nulla al mondo, ma, nel proprio annientamento, essa consuma l'ultimo residuo della sua sostanza. In sé è qualcosa di più della nullità dell'esserci. La sua sovranità la salva anche nel « no » con cui rinnega la sua autocoscienza esistenziale.

Ma qui la ricostruzione si capovolge. Se la mancanza sostanziale di tutto era motivo di suicidio, l'atto di libertà, colto nella sua
305 più alta chiarezza, doveva portare, nell'attimo iniziale dell'esecuzione suicida, alla consapevolezza della sostanzialità del tutto. Proprio quando si toccava l'orlo dell'abisso, improvvisamente si riaffermava l'esserci come ambito di realizzazione dell'esperienza iniziata. Chi s'è deciso nel segreto dell'incondizionatezza, non può tornare indietro, dovrebbe infatti dire: poiché mi sono deciso, qui mi fermo, perché la decisione è il senso della vita. Ma se avverto il limite di questa decisione come una possibilità, e se non ho alcun dubbio circa la possibilità di togliermi la vita, mi rendo conto della sua sostanzialità. Poiché il mondo è per noi il luogo in cui può attuarsi l'esistenza, la sostanza, quando ha ritrovato se stessa, non può aver altro intendimento se non quello di dispiegarsi nel mondo. Giunta così al suo termine, la ricostruzione non consente al suicidio di realizzarsi. Se ciò nonostante si compie, è perché il nostro intelletto è venuto meno sulla via di questa ricostruzione. Se vi permango, allora per poter comprendere il suicidio nella sua fatticità, dovrei ammettere che a condurmicì è l'oscurità che s'è prodotta in un momento di confusione, per cui il suicidio non sarebbe più un'azione incondizionata. Oppure dovrei abbandonare la via di questa ricostruzione, e dovrei ammettere, pur senza poterlo comprendere, un positivo avvicinamento al nulla, da considerarsi, nella sua pienezza trascendente, come origine dell'incondizionatezza. Al destino di quella confusione mi lega la compassione e il dolore di aver forse indugiato a cercare una possibile liberazione. Ma di fronte a questa trascendente pienezza nel nulla, mi assale un brivido: è

essa vera? Questo è un problema che non dà pace nel mondo così come è ordinato.

Nessuno può citare un caso che possa dimostrare questa ricostruzione. Sul piano empirico, infatti, è vero solo ciò che appare all'esterno e che, in ogni caso, deve avere un fondamento fuori di sé. Poiché un'esistenza può essere avvertita solo da un'esistenza possibile, anche quella costruzione della libertà come negatività e questa possibilità di una trascendente pienezza nel nulla son cose che possono essere scambiate con un sapere solo per un malinteso. Questo sapere diventerebbe pericoloso per le affettive confusioni che genererebbe, e una filosofia di questo genere, per motivi del tutto diversi, potrebbe fungere, per il suicida che non vede chiaro nelle cose, da facciata illusoria della propria coscienza davanti a se stesso.

Come possibilità, la libertà della negazione assume nella costruzione molti aspetti. Quando la sostanza del proprio se-stesso è povera e straordinarie sono le capacità, l'uomo può vivere, intendere, sperimentare la vita in termini così ricchi da sentirsi nell'ambiguità del proprio se-stesso, tra tanta pienezza, come un nulla. Tutto si riduce per lui a un'insieme di gusci, gli uni sugli altri che ricoprono un nocciolo problematico. Se gli si chiede di sé, ha l'impressione di dissolversi. Allora va alla ricerca di se stesso, o attraverso una serie interminabile di sempre nuove esperienze che lo affasciano per un momento, nell'assoluta incapacità di fermarsi su qualcosa perché, non appena tenta di farlo, ogni cosa si dissolve, o attraverso una serie di atti negativi in cui cerca di conquistare se stesso nella rinuncia, nell'ascesi, nell'osservanza formale di leggi che gli sono date o che egli stesso crea, senz'altra partecipazione che non sia per la coscienza del proprio se-stesso che si afferma nella negazione. L'atto supremo di questa negazione è il suicidio, in cui il soggetto pensa di poter rendersi definitivamente conto della propria sostanzialità. In questo istante, il capovolgimento della situazione sembra vicino. Ancora una volta, l'esecuzione del suicidio dovrebbe avere la sua incondizionatezza da un'altra radice: poiché, nella passione per la notte, la morte s'è tradotta da tempo in qualcosa di positivo, il ripiegamento verso la vita viene impedito dalla dedizione a una trascendenza incomunicabile.

In un'altra ricostruzione, il suicidio diventa possibile quando, nella vita di tutti i giorni, non si è in grado di sopportare il peso dei doveri ordinari con la solida consapevolezza di un riconosci-

mento interiore che non fa apparire quel peso troppo lieve e troppo grave, ma prepara e dà un certo ritmo alle cure quotidiane. A questo esserci si contrappone il pensiero, ancora oscuro, di una vita più autentica, e qui nascono attriti che non portano ad alcun risultato. La propria autocoscienza, invece di crescere nella storicità di un'azione continua, si affievolisce fino ad esserne annientata. L'uomo si sente superfluo, sente d'esser di peso agli altri e di soffrire senza senso. Se un entusiasmo lo appassiona e lo solleva ad una altezza da cui si sente stimolato a gettar via una vita, non tarda a ripresentarsi l'ora della desolazione che lo ripiomba nel vuoto di prima. Se c'è da rinunciare, egli vuol rinunciare nel giubilo e non nella miseria; o la vita è ricca e originale, o è meglio che non ci sia. Passati i giorni della preparazione nella felicità e nella serenità, si distacca dall'esserci senza una parola, e solo alla fine parla della strana calma che gli è sopraggiunta, facendo credere che s'è trattato di una disgrazia. Un suicidio come questo si verificherebbe in uno stato di lucida ebbrezza, nella consapevolezza d'esser d'accordo con se stessi e con la propria trascendenza nel nulla, in un mondo dove è interrotta ogni comunicazione e dove non resta alcuna indicazione e alcuna traccia per nessuno. Se è vero che la maggior parte dei suicidi avviene in primavera, nel tempo, cioè, in cui la natura incessantemente crea e distrugge, allora si può pensare ad un accordo nella distruzione di tutto ciò che nasce da un'affermazione della vita.

307 Per la nostra rappresentazione, il modo di ragionare del suicida, che però non ha più nulla d'incondizionato, pare esprimere un'*originaria mancanza di fede*, sia che nella coscienza assoluta non riesca ad accertare il proprio se-stesso, sia che nelle situazioni-limite consideri ogni esserci come nulla, sia che senta la pura negazione dell'esserci come sua unica libertà, sia che nella gioia della vita colga la morte come verità della vita. Ciò che in tal modo il suicida può eventualmente pensare e poi realizzare in base a fatti che non si possono eludere, non può essere confutato. Seguendo tali pensieri si fa del suicidio la fine più logica della vita; soprattutto quel ritorno alla vita, nel momento in cui il suicida è pronto a togliersela, per la consapevolezza che lì nasce della propria sostanzialità, non ha nulla di logico, ma è un pensiero che si limita a esprimere una possibile maniera di credere. La domanda: perché il suicidio? si traduce nell'altra che chiede: perché continuare a vivere?

3. Perché rimaniamo in vita? Innanzitutto per l'indiscusso piacere di vivere. Anche quando ci poniamo una domanda del genere e ogni trascendenza si dilegua e, oggettivamente, tutto diventa privo di senso, noi continuiamo a vivere in forza della nostra *vitalità*, magari anche disprezzandoci nella tetra opacità del quotidiano. Poiché di fatto, per lunghi periodi della vita, ci limitiamo ad attuare l'esserci vitale, abbiamo rispetto per il suicida che, con un atto di libertà, vuol difendersi da questa assolutezza. Se partiamo dalla nostra vitalità finiamo col provare orrore per il suicida, diciamo che è pericoloso seguire certi impulsi dell'animo e certi pensieri e che, in ogni caso, ci si deve attenere a ciò che è normale e sano. Ma questa tendenza a evitare certe situazioni rivela il tentativo di nasconderle per impedire che la nostra cieca vitalità possa essere messa in questione; vorremmo evitare le situazioni-limite, ma non riusciamo a trovar pace, perché la vita resta affidata alla vitalità che un bel giorno ci abbandona.

Oppure non viviamo solo in forza della nostra vitalità, ma viviamo anche perché *esistiamo*. L'esserci ha il suo carattere simbolico attraverso la consapevolezza che noi abbiamo dei nostri atti di libertà. A tenerci in vita non è il senso che troviamo in uno scopo finale, ma la presenza della trascendenza negli scopi della vita che ci riempiono. Questa volontà di vita si concentra di volta in volta nel reale. L'incalcolabilità del possibile e le norme assolute di carattere generale spingerebbero alla negazione dell'esserci, se giungessero ad annientare la coscienza della storicità. Pertanto, se di fronte alla possibilità del suicidio, nella serietà della situazione che si determina in seguito a una crisi, ci si togliesse la vita, non solo nel suo aspetto vitale, ma anche in quello esistenziale, allora questa scelta nei riguardi della vita sarebbe *in se stessa una limitazione*. Per quel tanto che questa limitazione significa esclusione di possibilità, *la negazione*, invece di estendersi a tutto l'esserci, è *assunta nell'esserci*. Rinunciare a qualcosa, acconsentire alla perdita di qualche possibilità, sopportare il naufragio, tener lo sguardo fisso alle situazioni-limite in cui tutto si annulla, determina una trasformazione nell'esserci, che così perde quell'assolutezza che possedeva per effetto della sua vitalità. Se il mondo fosse la totalità, dal punto di vista esistenziale non resterebbe che il suicidio. Il carattere simbolico dell'esserci consente di affermare, in tutta relatività e senza su-

308

scitare illusioni con false armonie, che la vita, qualunque essa sia, è sempre un bene. Certo, un'affermazione del genere può esser vera solo in uno sguardo retrospettivo, ma la sua possibilità è sufficiente a far abbracciare la vita.

Alla domanda che chiede le ragioni per cui restiamo in vita, si può rispondere, in ultima analisi, che la risoluzione di vivere è essenzialmente diversa da quella di togliersi la vita. Mentre il suicidio, come azione attiva, si riferisce alla totalità della vita, ogni attività nella vita ha sempre un riferimento particolare, per cui, di fronte alla possibilità del suicidio, restare in vita significa *tralasciar di far qualcosa*. *Se la vita non me la son data da me*, vivendo, decido solo di lasciar durare ciò che già c'è. Non c'è azione, con cui mi possa donare la vita, che sia analoga a quella totale del suicidio con cui me la tolgo. Per questo proviamo un timore unico di fronte al suicidio che oltrepassa un limite, oltre il quale nessuna conoscenza può sospingersi.

4. L'insopportabilità della vita. Quando si dice che la vita è un bene non si enuncia qualcosa di assolutamente valido, a meno di includere anche il suicidio tra le cose buone. In presenza di determinate situazioni e di certi cambiamenti vitali, la vita può diventare insopportabile per l'esistenza. In simili condizioni, il suicidio potrebbe diventare un'azione incondizionata, non per effetto di una riflessione assoluta sull'esserci in generale, ma per effetto di un destino personale che si può intendere solo in riferimento a determinate circostanze specifiche. A questo punto è possibile una nuova ricostruzione.

In un abbandono totale, nella consapevolezza del nulla, la soppressione libera e volontaria è, per chi vive in solitudine, come un ritorno a se stesso. Per chi è tormentato, per chi è impotente a continuare la lotta con se stesso e col mondo, per chi è esposto, per malattia o per vecchiaia a sprofondare nella miseria e minaccia di andare al di sotto del livello della propria condizione, il pensiero di potersi togliere la vita diventa confortante, e la morte gli appare come una liberazione. Quando a una malattia fisica inguaribile si aggiunge un'assoluta mancanza di risorse e un totale isolamento dal mondo, allora, nella chiarezza più completa, e senza nichilismo, si può negare il proprio esserci, non in generale, ma così come si trova ad essere e come ancora potrebbe rimanere. C'è un limite

oltre il quale non c'è più il dovere di continuare a vivere. A questo limite si giunge quando non è più possibile il processo in cui ci si realizza nel proprio se-stesso, quando le sofferenze fisiche e le esigenze del mondo diventano così opprimenti che io non posso più rimanere quel che sono; quando non è il coraggio a venir meno, ma la forza e la possibilità fisica, quando non c'è più nessuno al mondo che con amore sorregga il mio esserci. Al dolore più profondo si può porre un termine, nonostante, o, forse, proprio perché si è completamente disposti alla vita e alla comunicazione.

Chi vive completamente da solo, mentre le persone che gli sono più vicine nella sfera dell'esserci gli fanno intendere chiaramente che esse vivono in altri mondi, mentre a lui è negata ogni realizzazione, compresa quella di raggiungere in se stesso la purezza della propria coscienza, per cui l'unica possibilità che gli resta è quella di perdersi, allora se egli si toglie la vita senz'aria di sfida, in tutta calma e maturità, dopo aver regolato e messo ordine tra le proprie cose, forse non si può negare che lo possa fare, come una vittima che si offre in sacrificio. Il suicidio diventa per lui l'ultima libertà della vita. C'è in esso un senso di fiducia, di purezza e di fede, nessun uomo vivo viene danneggiato, nessuna comunicazione interrotta, nessun tradimento perpetrato. Egli si trova al limite della possibilità di attuarsi, e nessuno perde nulla.

Anche questa ricostruzione di un suicidio, in una situazione insopportabile, non esprime alcuna conoscenza vera e propria, tuttavia, solo sul suo fondamento può incominciare ad apparire chiaro, dal fondo impenetrabile della trascendenza che esige la vita e le esperienze della vita sempre e ancora possibili, che la vita s'ha da sopportare anche nella più profonda infelicità.

Gloster: io voglio ancora
sopportare la mia infelicità finché essa non grida:
basta, basta, e muore...

O Dei, voi che siete eternamente buoni, prendete la mia vita
perché il mio spirito malvagio non mi spinga più
a morire prima che piaccia a voi...

Edgar: L'uomo deve tollerare
il suo dipartirsi dal mondo, come il suo giungervi,
deve essere maturo per tutto.

310 5. L'irretimento. Da ultimo, occorre ricostruire quella possibilità di suicidio che non è un'azione incondizionata ed estranea alla situazione-limite, ma un'azione che si compie in una condizione di irretimento. Per motivazioni finite, senza una coscienza esistenziale, per emotività, per dispetto, per angoscia, per vendetta, si getta via la vita in un impeto disordinato e del tutto privo di chiarezza. Può trattarsi di un crollo finanziario, della scoperta di un delitto commesso, della mortificazione che deriva dalla propria impotenza di fronte a un'offesa, di uno scoraggiamento per cose di poco conto. In questi casi il suicidio può esser compreso psicologicamente e spiegato con l'ipotesi dell'irretimento che, alla propria coscienza, non appare né chiaro, né solubile. L'uomo, allora, non sa propriamente cosa fa quando si uccide. Giungere ad una comprensione psicologica qui significa anche fare delle valutazioni, perché si scorge la via che conduce all'irretimento.

Possiamo fare, in proposito, qualche esempio. Il suicidio seduce quando, nella disperazione che nasce dalla consapevolezza della propria nullità, si odia se stessi e gli altri. Come per le lesioni fisiche, così anche per quelle spirituali si determina una reazione elementare di rifiuto per le esigenze degli altri. Ma poi lo sdegno, che solitamente tende a tradursi in un rimprovero all'altro, giunto all'esasperazione, può far ricadere ogni colpa sul proprio se-stesso e, nello smarrimento che si determina, può, per prima cosa, imboccare la via che interrompe ogni comunicazione. Ma, allora, il pericolo che si corre è quello di perdersi in un suicidio tutt'altro che esistenziale, e di decidere in esso quello che si sarebbe potuto anche decidere nell'ambito dell'esserci. Oppure, a forza di parlar di suicidio, il pensiero si abitua alla possibilità del suicidio. Nella lotta con gli altri, si può usare questa possibilità come una minaccia, mentre, nei propri confronti, la si può impiegare come una consolazione nel sentimento della propria nullità. Ci si mette allora a far preparativi che però non implicano ancora alcun impegno. Intanto le situazioni si sviluppano e si arriva al punto in cui non sembra più possibile tornare indietro. E allora, anche se la volontà non vuol arrivare realmente al suicidio, si compie il suicidio in uno stato di completa disperazione, per vergogna e per l'incapacità di evitarlo.

6. L'atteggiamento esistenziale verso il suicidio nell'aiuto che si presta e nel giudizio che si formula. Se qual-

cuno sembra *volersi suicidare* si possono seguire diverse vie per tentare di salvarlo. Se si tratta di uno psicotico, l'unico mezzo è quello di vigilarlo finché persiste il pericolo. Se invece la tentazione del suicidio nasce dalla situazione aggroviata in cui il soggetto si viene a trovare, allora, l'unica cosa da fare è risolvere il groviglio. Nei casi invece in cui uno crede di sapere con sufficiente chiarezza che non c'è nessuna speranza per uscire da una malattia o da un'altra minaccia, l'unica via d'uscita è quella di richiamare l'attenzione sulle possibilità favorevoli. Queste azioni si riferiscono al suicidio determinato da ragioni e da condizioni comprensibili. Non c'è in-³¹¹vece nessun aiuto da prestare quando si tratta di un'azione incondizionata; qui la risoluzione, che è più forte di qualsiasi impulso emotivo e che ha già sorpassato i limiti dell'esserci, è chiusa nel più completo silenzio.

Nell'oscurità della coscienza dell'essere, l'aiuto, che produce chiarezza nella situazione-limite e che ridesta veramente la vita, può essere anche una via pericolosa. Risvegliando, esso libera degli irretimenti, ma non elimina il pericolo connesso al chiarimento operato nella volontà del suicida che si rende conto dell'incondizionatezza del nulla. Se poi questa incomprendibile incondizionatezza si traduce realmente nella possibilità di una negazione assoluta, allora sembra non esserci più alcuna via di salvezza. Chi si suicida partendo da questa incondizionatezza, prima non parla con nessuno, e poi nasconde ai superstiti la sua fine coprendola con un velo. È questa la solitudine assoluta a cui nessuno può prestare aiuto.

Nelle situazioni-limite il senso di tutte le azioni si riferisce direttamente all'io, alla cui decisione nessun altro può concorrere, tranne il caso in cui due persone, nella medesima situazione-limite, siano tra loro in un rapporto comunicativo che consente loro di esprimere la decisione molto più chiaramente di quanto non potrebbero da soli, come nel caso del duplice suicidio degli amanti. Non si può consigliare o esortare nessuno all'incondizionato. Quando si tratta di azioni incondizionate nessuno può chiedere all'altro se le deve compiere o meno. Nelle considerazioni della coscienza in generale non c'è nulla d'incondizionato.

La solitudine assoluta non consente aiuto, e la negazione incondizionata, come origine del suicidio, si riferisce appunto a questa solitudine da cui ci si può salvare solo *se* riesce la comunicazione.

L'esprimersi di chi sta progettando il suicidio è già una ricerca di comunicazione se esprime amore per chi ha un diritto su di lui. Rinunciando al segreto si dischiude una possibilità. È quindi d'importanza decisiva che un'esistenza risponda a chi si trova in una situazione-limite. La sua risposta dovrebbe penetrare così profondamente nell'anima, come prima era penetrata la convinzione che il proprio io e l'esserci non avevano alcun valore. Non è invece assolutamente decisivo quanto si dice argomentando con ragioni, così come non sono decisive l'amicizia e l'opera di persuasione, perché ciò che conta è solo quell'*amore* che non fa delle considerazioni sul comportamento e che non pianifica ciò che s'ha da fare, anche se ovunque e incondizionatamente tende alla chiarezza razionale. Questo amore commovente e chiaroveggente sembra possa permettere ad esigere tutto. Ma non è possibile provare questo amore entusiastico per qualsiasi persona e qualsiasi congiunto, esso non nasce dalla forza di volontà. Non è la filantropia del confessore o dello psichiatra, né la sapienza del filosofo, ma è l'amore per cui, per una sola volta, l'uomo impegna la sua esistenza, senza alcuna riserva e senza un secondo fine. Solo questo amore, nella situazione limite, entra in pericolo con l'amato. Qui l'aiuto è possibile solo perché, chi è in pericolo è amato; pertanto è un aiuto che non si può ripetere, né imitare, né regolamentare.

Chi, trovandosi in pericolo, ha parlato di suicidio, poteva senz'altro chiedere aiuto. Questa situazione non è da confondere con quella, oggettivamente molto simile, di chi *manifesta il proposito di suicidio per impressionare* gli altri e darsi una certa importanza. Le azioni incondizionate, quando manifestano un'intenzionalità, perdono la loro incondizionatezza e diventano qualcosa d'oggettivo che può essere confortato o contraddetto da ragioni, diventano un mezzo per qualcos'altro. In una situazione d'animo incondizionata non posso dire: mi toglierò la vita. Un'espressione di questo genere non è sincera, come non lo è in generale l'estensione di un giudizio alla «totalità», come quando si dice «è tutto un'imbroglio», «non ho fatto altro che mistificare tutte le cose», «mi è indifferente tutto». Con espressioni del genere uno, illudendo gli altri, finisce per illudere anche se stesso. Sotto l'influsso di stati d'animo condizionati si afferma anche qualcosa d'incondizionato, ma l'affermazione è vuota per l'impossibilità di assegnarle un qualsiasi contenuto. Nel caso del suicidio, infatti, l'illusione che uno si

fa si rafforza e si conferma col suicidio che effettivamente si compie in tali congiunture; un suicidio, che non è più un'azione incondizionata, è qualcosa di condizionato da un groviglio di irretimenti. Non si tratta più di un'azione veramente esistenziale, ma di un'azione dettata da fattori emotivi accecanti come la disperazione e la collera. Quelle parole, pur nei loro oscuri riferimenti, possono essere espressione di una verità, ossia di una speranza istintiva di poter trovare un aiuto e di poter tornare a se stessi. Ma l'indagine psicologica deve tenersi nei suoi limiti. Quel che è vero per il singolo uomo lo vede solo chi veramente lo ama.

Di fronte al *suicida morto*, la situazione si trasforma immediatamente. Davanti a lui l'esistenza possibile rabbrivisce per l'assenza assoluta di ogni fede, per la rottura violenta di ogni comunicazione, per l'isolamento completo. Quello che sembrava possibile solo come limite, ora qui è un fatto reale. Il diritto sovrano che ciascuno ha sulla propria libertà non suscita solo attenzione. Sull'abisso dischiuso da quell'assenza di fede che, nella situazione-limite, il suicida ha espresso col proprio annientamento, chi ama nella trascendenza così spezzata, si lega al suicida, nella cui negazione incondizionata parla ancora un'essere. Se tutte le accuse rivolte al suicida nichilista sembrano ragionevoli, il suicida, con la sua azione e con la sua esistenza, ³¹³ ne fornisce, per così dire, la prova contraria.

Di fronte al morto, il nostro giudizio è stato forse troppo precipitoso. Lo si è definito vile, e così ci si è messi al sicuro, nascondendo ai propri occhi un abisso profondo e una via idonea a portarci fino a lui.

A chi, invece, dice che il suicida offende Dio, bisogna rispondere che questo riguarda il singolo e il suo Dio, e che i giudici non siamo noi.

A chi dice che il suicida tradisce i doveri che ha verso i viventi bisogna rispondere che questo riguarda solo chi ne è stato colpito. Certo, il suicidio implica una rottura della comunicazione. La comunicazione è vera solo se io ho fiducia che l'altro non mi abbandoni, se invece egli *minaccia* di suicidarsi, allora limita la comunicazione, subordinandola a condizioni che rivelano l'intenzione di distruggerla dalle radici. Il suicidio diventa allora uno dei più gravi inganni perpetrati nei confronti dell'altro, con cui una vita solidale nella comunicazione era possibile solo nella comunanza dei destini. Dopo aver deciso di instaurare una relazione con l'altra persona e

di entrare in comunicazione con lei, me ne sono andato via; per una comunicazione già realizzata, il suicidio è come un tradimento. Ciò nonostante, se coloro che hanno sofferto del suicidio ritengono d'esser stati traditi e si sentono abbandonati devono domandarsi fino a che punto non si sono resi a loro volta colpevoli riducendo la loro comunicazione e il loro amore a povera cosa. Se invece amano davvero, allora, forse, possono penetrare con lo sguardo nell'abisso della trascendenza, nel cui mistero incomunicabile ogni giudizio cessa.

A chi, infine, dice che il suicida tradisce i doveri che ha verso se stesso, e che gli impongono di attuarsi nell'esserci, allora occorre rispondere che questo è il segreto che ciascuno ha con se stesso, e che in esso è nascosto il proprio modo d'essere e il proprio senso.

Una risposta generale alla domanda che chiede se è *permesso* togliersi la vita non è indifferente alla possibilità di trovarsi irretiti in situazioni senza via d'uscita. Se in simili situazioni l'uomo non sa che cosa fa propriamente, nel caso il suicidio venisse esecrato egli ne sarebbe distolto, mentre si troverebbe disorientato se il suicidio venisse esaltato e lasciasse intravedere una possibilità di gloria dietro di sé. Una risposta di questo genere sarebbe del tutto indifferente per chi compie il suicidio nel più assoluto isolamento e con quella libertà negativa che ha le sue radici nell'incondizionalità.

La storia del suicidio e dei giudizi che si sono formulati in proposito rivela la passione che anima tanto le tesi a favore quanto quelle contro. Sia l'apprezzamento del suicidio, sia il biasimo caratterizzano l'esistenza di chi giudica. Il suicidio può esser l'atto con cui uno dà la più alta prova di sé, e con cui si afferma in tutta la sua pienezza. Se nel mondo c'è una volontà portata a dominare dispoticamente sugli altri, il suicidio può esser l'atto con cui l'uomo si sottrae a tale dominio, perché è l'unica arma con cui il vinto può affermarsi, di fronte al vincitore, come uno che non è stato veramente vinto. Così fece Catone di fronte a Cesare. Per questo chi ha in animo di imporre il proprio dominio tende a condannare il suicidio. Allo stesso modo, chi domina gli uomini in modo tale che questi abbiano solo in lui il proprio sostegno e il proprio aiuto perde il proprio dominio quando il singolo, acquistando con la propria libertà una sua indipendenza, non ha più bisogno di nessuno.

Il suicidio, come accusa e come sfida di una potenza sopraffattrice e come via d'uscita da una situazione avvilita, può essere l'espressione della più decisa indipendenza. Per questo, dove si è imposta la coscienza della libera responsabilità di fronte a se stessi, il suicidio non solo è stato da alcuni filosofi consentito, ma, in determinate condizioni, addirittura glorificato. È comunque innegabile che chi si toglie la vita in perfetta consapevolezza si presenta al nostro sguardo come un uomo completamente indipendente e autosufficiente, come uno che affronta qualsiasi situazione si determini nell'esserci del mondo e che pretende di imporsi come qualcosa d'assoluto o come elargizione dell'assoluto, come uno che gusta la vittoria al nemico e al vincitore. Con tutto ciò resta sempre il raccapriccio dal punto di vista dell'esistenza.

L'azione religiosa.

1. Possibilità di un rapporto reale con la divinità. Nel mondo possiedo un rapporto reale con le cose e con gli uomini. Dio invece rimane nascosto. Per giungervi non serve meditare su Dio e poi sviluppare dogmaticamente questa meditazione fino a tradurla in una conoscenza di Dio. La riflessione su Dio non fa che renderne sempre più problematico l'essere.

Solo da un reale rapporto dell'uomo con Dio può nascere una dottrina che, pur dando qualche notizia su Dio, non si concreta mai in un insegnamento. Da questo reale rapporto potrebbe nascere un'azione incondizionata che però, oltre a non poter essere descritta come un'esperienza vissuta, non potrebbe porsi come universalmente valida. L'azione religiosa non avrebbe alcun fondamento nelle finalità mondane, né in un se-stesso che si produce da sé.

Filosofando, si può parlare dell'azione religiosa come di una possibilità, non come di un'esperienza effettiva.

Come azione, essa è ancora una realtà *nel* mondo che, *senza fi-* ³¹⁵
nalità mondane, rende presente la trascendenza. È soddisfatta in se stessa e non cerca nulla fuori di sé, ad eccezione della divinità che per essa esiste. Si realizza senza guardare agli effetti che essa produce nel mondo e che possono accadere involontariamente, senza alcuna necessità. Per questo le sue attività o non hanno efficacia in ordine alle finalità mondane, oppure fondano comunità che vo-

gliono essere espressioni reali di Dio nell'esserci. Si tratta di comunità che si rivelano molto efficaci nel mondo, anche se non sono progettate in vista di questa efficacia, e anche se il più delle volte si realizzano con la perdita dell'originaria relazione con Dio da parte di quegli uomini che le hanno create.

2. Azioni specificamente religiose. Le azioni religiose o sono, come tali, indifferenti alle possibili finalità nel mondo, per cui entrano in conflitto con la libera incondizionatezza dell'esistenza mondana, come la preghiera, il culto e i sacramenti, oppure diventano eticamente importanti e si traducono in una distruzione orgiastica, in un'azione rovinosa che, certa della presenza divina, annulla le finalità nel mondo e ogni incondizionatezza dell'azione mondana, per scatenare una guerra in vista della conquista del mondo e dell'ordinamento dell'esserci sociale. In questo caso, ad animare l'incondizionatezza dell'azione religiosa è la pretesa di determinare il mondo esclusivamente per sé.

Il primo gruppo d'azioni religiose si presenta accanto alle azioni mondane senza interferire. Si tratta di qualcosa d'isolato e di separato dall'azione profana.

La *preghiera* è il rapporto dell'anima individuale con Dio. Non deve esser confusa con la contemplazione filosofica che si rivolge attivamente alla trascendenza. Il carattere distintivo della preghiera è il rapporto reale con Dio, rappresentato come una persona che ascolta e che agisce. Nella sua forma più pura, come lode e ringraziamento, la preghiera nasce dalla certezza che Dio mi ascolta e accoglie la mia implorazione. Qualunque sia il grado di interiorità, nella preghiera si sente la risposta di Dio. La preghiera è quell'azione che paradossalmente crede di poter intervenire sulla trascendenza e di poterne sperimentare gli effetti. Cerca la salvezza dell'anima nell'azione di Dio e compiacendo a Dio. L'oggettività è ridotta a un minimo; Dio si rivela nell'interiorità dell'anima in un modo che non si può né prevedere, né calcolare; la sua rivelazione o c'è, o manca. Il limite che separa la preghiera dalla contemplazione attiva dell'esistenza in rapporto alla divinità nascosta è appena percettibile, ma rigoroso.

316 La *preghiera pura*, anche se non sempre, può avere come suo ulteriore risultato il ritorno dell'uomo alla sua storicità. Ma la preghiera, il più delle volte, è impura; spesso, nella ricerca di finalità

terrene, resta legata alla magia che ne corrompe il senso. Ora, come atto di sottomissione a un Dio personale, la preghiera non si propone finalità, mentre la magia è il tentativo impersonale di piegare la divinità ai voleri dell'uomo, mediante parole, formule e riti che dovrebbero propiziare l'accadimento nel mondo degli eventi desiderati. Con tutto il suo incanto, la magia è una presunta tecnica che, senza mezzi empirici, e col solo potere di chi la professa, oltrepassa lo spazio e il tempo per realizzare nello spazio e nel tempo le cose desiderate. La diffusione della magia è universale e, sia pur velatamente, è presente come elemento costitutivo delle grandi religioni mondiali; storicamente è stata bandita una volta nell'antico mondo giudaico dei profeti e, quindi, in parte, anche nel mondo protestante. L'abolizione scaturì dall'incondizionatezza di una fede religiosa, mentre la magia non implica incondizionatezza alcuna.

La preghiera del singolo al suo Dio è un caso particolare della realtà storica delle comunità religiose e del loro *culto*. Per straordinaria che sia la molteplicità delle comunità religiose, che vanno dai gruppi di amici all'oggettività di una Chiesa sacramentale, dalle alleanze esclusive degli eletti alle grandi istituzioni di massa a cui ciascuno di noi partecipa per nascita, dalla religione di Stato al regno dei cieli che in questo mondo è separato da ogni mondanità, ebbene, in tutti questi casi, l'incondizionatezza dell'azione religiosa si radica in una comunità unita dall'oggettività della trascendenza presente nel culto.

Qui l'uomo, liberato dalla sua possibile libertà, non è più riferito a se stesso, ma trova la conferma del suo essere nell'oggettività che, lontana dal tempo, permane nella sua attendibilità e dà una mano in ogni momento. Il culto, che nella tradizione si solidifica attraverso le comunità religiose, permette l'azione incondizionata *senza* l'intervento del proprio autentico se-stesso; la presenza reale di Dio dà un senso di pienezza e di pace insostituibili. L'incondizionatezza esclude ogni fondazione e ogni giustificazione. Chi non vi ci si trova potrebbe, ad esempio, parlare del culto in questi termini:

L'uomo non è un puro ente spirituale. Perché qualcosa sia per lui reale è necessario che si traduca in oggetto sensibile. Il suo bisogno di concretezza lo porta a esprimere nel culto il suo rapporto con la trascendenza, altrimenti troppo poco soddisfacente, perché 317 senza culto, la trascendenza non esiste proprio per l'uomo. La ne-

cessità di raggiungere la coscienza assoluta solo nell'amore reale rivolto ad ogni singolo uomo, nell'azione incondizionata, nella contemplazione attiva, lo esclude dalla realtà della trascendenza. La trascendenza che incontra nella sua fantasia e nel gioco arbitrario delle sue speculazioni è qualcosa di molto povero, di sbiadito e di inattendibile, per cui, in mancanza di un rapporto reale con Dio, egli preferisce affidarsi alle circostanze favorevoli o a quelle migliori. Il culto, invece, con la sua presenza sensibile, garantita da una rivelazione e da una tradizione venerabili, concede una profonda soddisfazione che nasce da un rapporto puro con Dio, che non si realizza con giochi di pensiero, ma con la trascendenza stessa. La profondità di questa realtà si mostra storicamente nel fatto che quasi tutta l'arte, l'architettura, la scultura, il dramma, la musica, la danza hanno le loro radici nel culto, al cui servizio hanno creato indiscutibili opere d'arte. Qui si manifesta il cuore della vera vita metafisica. Anche la sostanza delle libere creazioni artistiche procede visibilmente dalla stessa fonte; l'arte porta con sé la sostanza del culto, da cui, solo per qualche tempo, si staccò per assumere forme secolarizzate. Ma quando l'uomo, in una presunta libertà, rinuncia al culto e ne perde la base, va alla ricerca di illusori surrogati per sostituirlo. Così si vede che i moderni processi suscitati psicoanaliticamente, sotto la parvenza di immagini, non producono altro che un'esperienza sensibilmente presente di una falsa trascendenza. La visione positivista di questa superstizione scientifica considera come anima dell'esserci solo la sessualità e il potere; così, invece della trascendenza autentica, si sperimenta, in sua vece, un potenziamento mitico di queste oscure forze della vita, che, invece, in una più vera presenza della trascendenza, sarebbero realizzate nel mondo e convertite in un possibile simbolo del sovrasensibile.

Se da tali considerazioni si deve dedurre la necessità del culto, contro il culto si solleva la libertà con un'inesorabilità che solo la filosofia conosce.

Quanto è stato detto non è sufficiente. Il culto è un modo di evitare il peso della libertà. La trascendenza, senza mai scoprirsi, si avvicina all'uomo solo quando questi incontra se stesso. E che la libertà esiga un servizio di Dio che non si esprime nel culto, ma nella sincerità, nella fedeltà, nella disponibilità, nella lotta amorosa e nella percezione della trasparenza dell'esserci, è ampiamente con-
318 fermato dal fatto che la fede religiosa ha più volte purificato il

culto orientandolo nella direzione espressa da questo senso. La lotta dei profeti contro la magia e il culto, la purificazione della ricchezza pagana di quest'ultimo e la sua riduzione alla messa, il rifiuto di questa variazione del paganesimo e la sua modificazione al solo annuncio della parola nel protestantesimo sono i passi di un progressivo impoverimento del culto e di una progressiva riduzione dell'oggettività della divinità. Resta comunque sempre un minimo di oggettività in cui si esprime la realtà di Dio nel mondo e in cui si accende la singola coscienza religiosa. A questo punto è decisivo che si colga la differenza abissale che esiste anche tra il culto purificato e l'attiva contemplazione filosofica di ogni individuo in relazione alla trascendenza nascosta.

La *pratica quotidiana* del culto è la devozione che, con la sua oggettività, facilita la meditazione a cui conferisce una forma tipica. È una meditazione analoga a quella filosofica; è un uscire dal mondo per giungere a se stessi nella trascendenza, da cui si trae forza per la vita quotidiana, e si realizzano dignità e sostanza. La meditazione filosofica, invece, resta esposta al pericolo, perché non ha regole. La sua forma, che in ogni singolo individuo subisce una trasformazione storica, è qualcosa che occorre sempre riconquistare, perché non possiede un'oggettività evidente in grado di sostenere nei tempi di povertà e debolezza. Quando manca questa meditazione che consente di uscire attivamente dal mondo, allora, anche per la filosofia della libertà, la pratica quotidiana del culto appare più vera della mancanza di ogni trascendenza.

Pregheiera e culto, siano essi incondizionati, o siano semplici abitudini, come espressioni isolate di un'azione specifica, non devono determinare alcun conflitto, in quanto sono azioni che possano essere pretese da tutti, o che, nella loro incondizionatezza, possano essere ad alcuni proibite ad altri imposte; in altri termini non si può pretendere di ordinare il mondo in generale sulla base di un atteggiamento interiore preteso in modo autoritario. Anche l'incondizionatezza dell'azione religiosa nel culto, nella preghiera e nei sacramenti può conoscere la tolleranza, quando considera la propria verità come una forma storica dell'essere, che esclude altre forme per sé, ma non per altri.

3. La negazione religiosa del mondo. Nonostante le religioni abbiano, di fatto, ordinato il mondo dell'uomo e gli abbiano

fornito una specie di pietà mondana, la conseguenza dell'azione religiosa incondizionata è che solo in essa si coglie l'essere autentico. Se questo è assoluto, non c'è cosa che possa sussistere con un'autonomia propria. Non c'è nulla che possa rivestire una qualche importanza. Se non rimane nel suo isolamento, come un secondo essere che, pur affiancandosi a tutto il resto dell'esserci, non lo penetra, non può evitare di trovare insignificante tutto ciò che non sia se stesso.

Se la magia, la superstizione, le mitologie dei popoli non sono per noi religione, si può affermare che esiste una strettissima connessione tra religione e negazione del mondo. Se in quelle forme per noi non-religiose sono previsti il sacrificio e atti di ascetismo come specifiche azioni imposte dalla divinità per finalità di questo mondo, solo nelle religioni c'è il fenomeno dell'ascesi totale e il monachesimo. La beatitudine religiosa che si realizza in quella forma parla da millenni un linguaggio commovente, sia nel mondo indiano che in quello cinese e occidentale.

Giunta al punto decisivo, dopo essersi distanziata da tutti gli involucri di una devozione mondana a cui si accede per un altro cammino, e dopo aver rifiutato di coltivare gli stati mistici della coscienza, la negazione diventa *decisione negativa*. Non c'è oggettività mondana, né soggettività empirica con cui io mi identifichi, così come non c'è comunicazione incondizionata a cui prenda parte. Senza mondo e senza comunicazione, voglio realizzarmi solo nel rapporto con la trascendenza, e *per questa voglio negare tutto*, anche se, sia per me, sia per gli altri, questo atteggiamento nel mondo ha sempre un carattere equivoco e insicuro perché è privo di quella incondizionatezza che è propria dell'azione religiosa, come presenza di quella pienezza che si realizza attraverso il rapporto reale con la divinità. Nel mondo è impossibile realizzare oggettivamente un abbandono del mondo. Un *esserci negativo*, che voglia estenuare l'esistenza in quella solitudine perduta con la divinità che non le rivolge la parola direttamente, si realizza accanto al mondo in cui è costretto a rimanere. Quest'esserci negativo, per quanto possa essere più di ogni altra cosa illusorio, richiama lo sguardo sulla problematicità di tutto l'esserci; trae in inganno se lo si oggettiva come se in sé realizzasse l'unica e autentica verità, mentre è verità quando, in generale, disturba la tranquilla armonia di un esserci mondano, come se questo fosse completamente in ordine. Il fatto che in ogni

tempo gli uomini siano andati alla ricerca di una acosmicità e sembra l'abbiano trovata, dice che questa è un'istanza inestinguibile, profondamente sentita dall'esserci dell'esistenza possibile protesa, nel mondo, alla ricerca di una propria giustificazione nella sua felicità.

Nell'orientazione dell'esistenza, la cosa più importante è che un uomo *non* può procedere a libere realizzazioni nel mondo, perché la sua *decisione negativa* nasce da quell'inconcepibile incondizionatezza da cui egli *vive esistenzialmente* senza vivere. A questo punto si presenta l'eccezione, che, nell'impossibilità di divenire un modello, assume l'aspetto di una forma seducente che irretisce senza via d'uscita. *Kierkegaard* l'ha espressa in tutta la sua inesorabilità. Mentre, infatti, la risoluzione positiva entra nell'esserci e conquista il suo mondo, quella negativa mantiene in uno stato di sospensione. La risoluzione positiva dà sicurezza alla vita attraverso la felicità che si raggiunge nella soddisfazione e il disinganno nelle realizzazioni; giorno dopo giorno può radicarsi nel fondamento originario di quanto è stato appreso, attraverso la continuità di un processo storico; la risoluzione negativa invece è sempre insicura, senza processo ed equivoca nella lotta con l'esserci che non rappresenta per essa il suo autentico scenario; per questo non avanza d'un passo e non giunge mai ad una meta. La risoluzione positiva offre un appoggio, mentre a quella negativa, che non dispone di alcun contenuto mondano, occorre fornire un sostegno. La risoluzione positiva è minacciata solo dal pericolo di non esser fedele a se stessa, quella negativa, per la sua fedeltà e la sua perseveranza nella propria negatività, non dispone di alcuna realizzazione positiva. Chi ha conosciuto la decisione negativa vede nella propria vita un deserto. Cerca e vuole solo l'eterno e non lo sa trarre dal suo nascondimento. Non c'è mondo in cui possa definitivamente stabilirsi, né un altro in cui possa acclimatarsi.

La risoluzione negativa è qualcosa d'analogo al suicidio. Non c'è esistenza possibile che osi considerare l'una e l'altra cosa come assolutamente false; sarebbe come se dalla positività della sua felicità, l'esistenza volesse ergersi a giudice di questa negatività che, invece, è un interrogativo rivolto alla felicità. Al limite di ciò che l'uomo può essere ci sono questi eroi del negativo che si offrono in sacrificio. Nella loro terribile solitudine, essi mostrano nel mondo una realtà che, quando è vista, non può più essere elusa; è una realtà che soffoca alla radice ogni quiete soddisfatta di sé.

PARTE SECONDA

LE AZIONI INCONDIZIONATE NELL'ESSERCI

Se si possono considerare come certamente incondizionate quelle azioni che effettivamente oltrepassano l'esserci e lo abbandonano, allora l'incondizionatezza delle azioni che oltrepassano l'esserci senza abbandonarlo, perché lo comprendono e lo realizzano, può solo essere chiarita nelle forme della sua manifestazione che sfuggono ad ogni comprensione concettuale. Queste forme, nella ricchezza delle finalità mondane e delle possibilità dell'esserci, sono incalcolabili.

Come azione interiore, l'incondizionatezza è coscienza assoluta, è libertà che si realizza nell'ambito dell'autoriflessione; come azione nel mondo è l'esistenza nella polarità di soggettività e oggettività.

Se chiamiamo *etica* l'azione di questa incondizionatezza, allora c'è in essa un'analogia con l'azione religiosa. La negazione radicale del mondo e l'indifferenza appartengono all'incondizionatezza che si realizza *nel* mondo come *non-volere*, senza cui non c'è alcun autentico volere, e come problematizzazione di ogni altra possibilità. Di analogo alla preghiera c'è la contemplazione attiva del filosofare. L'azione etica si realizza in tensione con quella *religiosa*.

La grandezza di *ciò che è assolutamente privo di finalità* apparirebbe all'incondizionatezza dell'azione religiosa, mentre l'azione mondana con riferimenti trascendenti e l'azione interiore sono reali solo nell'ambito delle *finalità* della realtà dell'esserci.

Ma l'incondizionatezza dell'azione religiosa non può mantenersi pura. Man mano che nel mondo si rende sensibile il rapporto con Dio, nel tempo l'azione viene determinata da finalità anche empiriche, mentre, nella magia manifesta e in quella occulta, l'azione religiosa perde la propria incondizionatezza e diventa un mezzo per conseguire finalità desiderate per l'impiego a cui si prestano. Dall'altra parte l'incondizionatezza etica dell'azione mondana e dell'azione interiore non resta senza trascendenza, ma tende al Dio occulto.

La tendenza di entrambe le incondizionatezze è quella di *unificarsi*. Ma questo è possibile solo quando una di esse relativizza l'altra. Un'*etica* specificatamente *religiosa* fa dipendere le leggi che pre-

siedono le sue azioni direttamente da Dio; l'osservanza di queste leggi è controllata dall'esserci di Dio che nel mondo è presente a livello sensibile nella forma di un'autorità; cessa allora l'incondizionatezza etica dell'azione mondana e dell'azione interiore e rimane, al suo posto, una legalità estranea che non ha alcun fondamento in se stessa. L'incondizionatezza dell'*azione etica*, invece, pur considerando superflua l'azione religiosa, la ammette come un sovrappiù che dipende dal fondamento etico, e che quindi non dispone di una forza propria, ma solo di una consacrazione aggiunta; questa azione religiosa, che ha perduto la propria incondizionatezza, vive solo della realtà della libertà di cui non ne è la legge o l'impulso, ma, al massimo, la conferma.

Le due incondizionatezze hanno in *comune* il fatto che nell'es-³²²serci temporale non c'è una finalità ultima, e pertanto ogni azione può essere fine a se stessa in un rapporto trascendente. Entrambe vedono nella trascendenza la loro origine e sono rivolte alla loro divinità. La *differenza* è nel fatto che Dio è in ogni caso occulto e, proprio per questo, esige la libertà dell'esistenza come condizione di ogni verità nel tempo. L'esistenza si conquista nell'oscurità della trascendenza di cui, a livello oggettivo, non conosce né le richieste, né le risposte.

L'azione religiosa incondizionata prende le mosse dal rapporto reale che realizza con Dio per portarne a compimento le richieste rivelate. In questo rapporto, l'esistenza rinuncia alla sua libertà personale che è, in un certo senso, umiliata dalla superiorità di Dio. La pienezza che si realizza attraverso la presenza dell'essere superiore non lascia alcun margine al proprio essere. Io ricevo aiuto in ogni necessità, perché sono completamente assorbito in Dio, sono solo un suo strumento, una creatura da lui guidata. A lui mi affido in un rapporto di completa ubbidienza.

Tutto ciò è possibile perché considero la trascendenza come una realtà sensibile. Per rarefatte e spirituali che siano le forme con cui la materializzo, sempre la traduco in qualcosa di oggettivo nel mondo, sia che la consideri come una visione interiore in cui Dio mi appare e mi parla, sia che la intenda come l'autorità di un profeta, di una chiesa o di un prete, sia che la identifichi con il carattere obbligante di una legge scritta o di un libro sacro.

Se sulla base storicamente preesistente di una realtà religiosa, l'incondizionatezza dell'azione si realizza autonomamente come azione

etica, allora si presenta come *azione interiore* e come *azione nel mondo*. L'azione interiore fa sorgere l'incondizionatezza dell'azione nel mondo con l'incondizionatezza del se-stesso che così si chiarisce; l'azione nel mondo è concepibile nel suo contenuto attraverso le finalità che si propone, anche se, attraverso queste finalità, è impossibile comprenderne l'incondizionatezza. L'azione interiore è quella che precede e determina quella esteriore.

L'azione interiore.

Ogni azione che compio influisce su di me perché io non mi limito a progettare, con ricerche interiori e pianificazioni, le possibilità dell'azione nel mondo, ma, riferendomi ad esse, considero i miei impulsi, assumendo, nei loro confronti, un atteggiamento di accettazione e accrescimento, o di rifiuto e impedimento. Con criteri che mi indicano ciò che veramente devo essere e fare, agisco sulla prima disposizione che determina i miei sentimenti, il mio modo di vedere e di valutare. Intervengo quindi sul mio esserci interiore dove colgo la mia continuità, oppure intervengo con un'istantaneità violenta a perturbare i sentimenti e gli impulsi della mia volontà, e creare una confusione che non sortisce alcun effetto.

In questa azione mi rendo conto della mia origine autentica e di come sono. Limitarsi alla mera contemplazione sarebbe una colpa. In ogni istante la mia azione lascia in me delle tracce che incidono sul mio futuro. Rivolto a me stesso, divento responsabile dell'essere che risulta dalla mia azione interiore.

Quando è *tecnica*, l'azione interiore è di vari tipi; è invece di un solo tipo quando è *incondizionata*; è autocosciente nel *filosofare*, e non è reale senza l'attività del *non-volere*.

1. *Psicotecnica e incondizionatezza*. Nella storia c'è sempre stata in diverse forme, una *tecnica* dell'azione interiore; seguendo certi procedimenti, che poi si raccolgono in prescrizioni, l'uomo come individuo adotta per sé un certo trattamento, elabora i suoi stati di coscienza, le sue abitudini, i suoi modi di reagire. Ne sono esempi le tecniche che conducono all'immersione mistica, alle pratiche ascetiche e al quotidiano esame di coscienza mediante la compilazione di un diario; nella storia incontriamo la pratica dello yoga,

gli esercizi di S. Ignazio, le regole stoiche della vita, le moderne prescrizioni dei neurologi.

Queste tecniche possono oggettivamente essere esaminate insieme ai loro effetti. Alcune di esse hanno una straordinaria influenza su uomini particolarmente predisposti, altre invece sembrano influire su alcuni aspetti dell'esserci di cui, però, ne lasciano inalterata l'essenza. La differenza decisiva è se l'azione rivolta a se stessi è solo un'azione nel mondo rispetto all'oggetto della realtà del proprio esserci, o se è un'azione interiore come incondizionatezza di un se stesso che crede e che nello stesso tempo subisce e lascia la propria impronta.

Quando si può realizzare volontariamente un'azione interiore conforme a dei precetti, e quindi la volontà può far qualcosa di *determinabile* senza esserselo proposto col proprio se-stesso, allora l'azione può esser solo esteriore e meccanica. Come l'azione nel mondo è incondizionata solo quando è realizzata dal se-stesso, così lo è in relazione al proprio esserci in quanto parte del mondo. Nella tecnica dell'azione interiore, l'azione è *condizionata* quando, ad esempio, è solo un atto d'igiene mentale o la cura di un'attitudine. 324

Quando la volontà vuole se stessa nella propria incondizionatezza e si identifica con la sua azione, in essa non è più possibile separare l'operazione tecnica dal suo essere. Nella sua origine, l'azione interiore è questa *inseparabilità*. È l'autocreazione da cui nasce la domanda autentica su di me, davanti alla quale si conferma l'incondizionatezza che resta comunque inaccessibile alla domanda; è la risoluzione che dalla relatività trova la via per tornare alla radice, è la chiarificazione della *coscienza assoluta*, è l'esistenza che io *raggiungo* mettendo completamente in gioco me stesso ogni volta che mi incontro.

L'incondizionatezza è in circolo *con se stessa*. Questo circolo può dissolversi o estendersi, e dopo che ha prodotto il *primo impulso*, si attacca alla propria realizzazione.

Solo chi, nell'interiorità, agisce incondizionatamente è disposto e può non decidere casualmente sulla base di motivazioni esterne e di influssi che operano in quell'ambito in cui, invece di partecipare col proprio se-stesso, partecipa sotto l'impulso dei sentimenti che scaturiscono dalla sua individualità empirica, e quindi in funzione di forze estranee. Come l'azione interiore, in quanto *ricerca* nell'ambito del possibile, prepara la via dell'azione esteriore, così

l'azione interiore *incondizionata* è la radice di ogni decisione autentica nell'azione esteriore.

Mentre la cura degli stati di coscienza si traduce in una psicologia confusa nelle sue fonti e nelle sue finalità dove si perde anche il se-stesso, l'incondizionatezza dell'azione interiore può *impadronirsi* di una tecnica, *senza* peraltro *lasciarsi dominare*. Solo perdendo l'incondizionatezza l'azione può ridursi all'ambito finito della cura del se-stesso e dell'esserci nel mondo. La tecnica è solo uno strumento a disposizione non la verità in se stessa. Non crea un se-stesso, ma può essere utilizzata dal se-stesso in opposte possibilità. Per questo non si devono rifiutare le abilità da impiegare nella conduzione della vita, nel tratto con se-stesso, nell'ambito della quotidianità; il se-stesso le domina senza sottomettervisi. Anche se non si può disporre di alcun dispositivo per produrre l'incondizionatezza dell'azione interiore, perché ogni dispositivo è determinato dall'incondizionatezza di questa azione, detti dispositivi, che rispondono a regole, possono essere occasioni per la decisione dell'incondizionato, per stare all'erta e per ricordare. *Le regole dell'autocontrollo* nella riflessione della vita quotidiana (nelle forme che questa ha assunto fin dal tempo dei pitagorici) e gli *esercizi* del comportamento interiore possono giungere al limite pericoloso di una vuota pedanteria che si esprime in un'egoista e compiaciuta autosufficienza o in una forma altrettanto egoista di autovittimismo. Ma l'*ordinamento* disciplinato *del giorno* e le *regole del lavoro* sono dispositivi che, se anche non sono incondizionati, si dirigono all'incondizionato quando da esso traggono la loro origine. La *lettura* regolare dei testi filosofici che fondano la nostra coscienza dell'essere, il loro approfondimento nella rilettura, la *contemplazione* nell'arte e nella poesia sono, come ricordi, dei mezzi che nella vita quotidiana mi mantengono in quell'essenzialità che mi sostiene in qualunque cosa faccia. Nei momenti di quiete la *riflessione* quotidiana è, nell'esserci, quel fenomeno senza cui il se-stesso si disperde e la direzione si indebolisce.

Questa riflessione è il filosofare come incondizionatezza dell'azione interiore.

2. *Filosofare*. La *filosofia dell'esistenza*, quando si sviluppa sulla base di un'appropriata tradizione, è, di volta in volta, l'ideazione delle possibilità che al presente si offrono all'uomo nel suo

rapporto trascendente. Ma l'ultimo senso di ogni pensiero filosofico è la *vita filosofica* considerata come quell'agire individuale che nell'azione interiore consente all'individuo di diventare se-stesso. I pensieri formulati, che nelle opere diventano dottrina, sono delle semplici conseguenze che non servono ad altro se non a suscitare quest'azione interiore. L'autentico pensiero filosofico, essendo il più prossimo alla vita, è, nell'origine, quell'agire che produce l'essere nel se stesso; è invece la più grande delle illusioni possibili se si riduce a mero esercizio intellettuale privo di ogni sincerità e di ogni aggancio alla vita.

Se voglio esser me stesso non posso riuscirci *meditando su di me* nel tentativo di conoscermi oggettivamente, o *ricorrendo ad una tecnica* educativa che disciplini l'atteggiamento della mia coscienza, perché in entrambi i casi mi ridurrei ad un esserci oggettivo da osservare e da elaborare come si fa per qualsiasi essere sussistente. Tanto meno posso pensare di giungere ad esser-me-stesso *riflettendo* sui concetti creati dai filosofi. Filosofare pensando e ripensando quanto è già stato pensato non significa ancora esser presso di sé. Ciò che importa è che il pensiero filosofico *divenga un'azione incondizionata*. La pienezza del pensiero, la sua verità e la sua forza di penetrazione fanno tutt'uno con questo agire interiore che si produce da sé.

Riflettere su di sé a livello psicologico, impiegare una tecnica per ordinare la condotta della vita, ripensare filosoficamente pensieri già pensati sono solo preparazione o conseguenza dell'autentico filosofare, questo è incondizionato solo nell'*autochiarificazione* ³²⁶ che è ad un tempo apprensione e conoscenza della *coscienza assoluta*; è origine di ciò che non è più mezzo, ma pienezza della coscienza dell'essere.

L'autochiarificazione è stata realizzata in *modo esemplare* dai grandi filosofi. Nella loro si accende la nostra, come se ci si passasse la torcia di mano in mano. Ma il contatto con l'esistenza dei filosofi si concreta solo nel momento in cui il senso del pensiero si identifica con un se-stesso o si traduce in una realtà presente.

Filosofare significa sottoporre se stessi ad un esame quotidiano. Il pensiero diventa uno stimolo, e nella sua manifestazione agisce come agisce un oggetto, nella deviazione rappresenta un punto d'appoggio, ed evocando la trascendenza la rende presente. Ma tutto ciò dimora nella realtà del se-stesso chiamato in causa dalla sice-

rità del pensiero; non è questo un pensiero che si possa percepire o ricevere, ma è un pensiero che riproduce quello che *io sono* così come *riesco ad essere pensando*.

Sembra più facile che sia la perseveranza nella continuità dell'esserci a sperimentare talvolta i grandi dolori, il destino e, in generale, quanto è decisivo; tutto ciò eleva mentre distrugge, perché ci sottrae all'ordine quotidiano, dove solamente c'è una continua conferma dell'essere. Le sollecitazioni più forti, uniche nel loro genere, creano le possibilità estreme, ponendo il fondamento per tutto ciò che è futuro. Ciò che s'è prodotto è autentico nella sua realtà solo quando, nel corso degli anni, nella rievocazione del ricordo, nelle conseguenze inevitabili, si apprende la stessa cosa.

Il filosofare si applica indifferentemente alle grandi sollecitazioni come al quotidiano. L'incondizionatezza dell'uno è l'eco dell'altro, l'uno senza l'altro è problematico.

Infine il filosofare si arresta di fronte a ciò che nell'esserci è *insuperabile* quando, come *dottrina stoica*, insegna a sopportare i contrasti con quegli uomini con cui non abbiamo una vera e continua relazione e da cui, peraltro, dipendiamo; quando ci consente di sopportare lo spavento davanti alla realtà fisiognomica delle masse, le molestie della vita quotidiana, la fretta che sottrae spazio alla meditazione, lo stato fisico di malessere, di dolore, di decadenza, il proprio naufragio. Conservare sempre l'impassibilità, senza cadere nell'indifferenza, e non perder di vista l'essenziale è possibile solo sullo sfondo di un filosofare totale e mai compiuto.

327 La *rassegnazione* che induce a sopportare è spesso considerata come una *deficienza*. Quando l'azione interiore del filosofare non può originare un'azione nel mondo, né produrla in un rapporto di comunicazione reciproca, si ritira nell'isolamento del proprio esserci dove, se abbraccia definitivamente questa forma, si riduce a un punto vuoto, ma solo per conservarsi, nelle situazioni abnormi, come disposizione per una nuova positività.

Nella sua realizzazione specifica, il filosofare può essere una *contemplazione attiva* che si esprime in un'azione interiore attraverso il pensiero della trascendenza. Come tale, è analoga all'azione religiosa anche se, a differenza di questa non si propone di realizzare alcun fine nel mondo. Nella sua incondizionatezza si differenzia dall'intuizione gratuita, dalla riflessione e dall'indagine oggettiva; dalla contemplazione attiva nasce la chiarificazione del

se-stesso attraverso la coscienza della trascendenza. Anche se in essa non c'è un rapporto reale con Dio, e Dio non fa udire immediatamente e sensibilmente la sua parola, in questa contemplazione si incontra un cammino che dalla libertà conduce alla trascendenza nascosta. L'esistenza avverte indirettamente la divinità se si realizza partendo dalla propria libertà. La contemplazione si esplica in pensieri formalmente trascendenti, nell'apprensione del rapporto esistenziale con la trascendenza, nell'indeterminabile lettura delle cifre dell'esserci. Questa contemplazione, che è poi l'apice del filosofare, è l'accertamento della coscienza assoluta nel suo riscoprirsi nella trascendenza. La forza concessa dall'oggettività religiosa nella presenza sensibile della divinità, qui si radica nella libertà dell'esistenza personale. In questo rapporto con se-stesso, la manifestazione dell'esistenza è più vacillante, più equivoca, più debole della manifestazione dell'esistenza assicurata e confermata da legami oggettivi; inoltre, data la debolezza del nostro essere, il maggior pericolo per la libertà è dato dal dubbio e dalla disperazione; la libertà è un rischio. Il suo sguardo può essere confuso, mentre il suo abbandono alla trascendenza realmente presente può accogliere la visione vuota dell'essere che non c'è assolutamente più. La libertà dell'essere originario, e con essa il rapporto con la trascendenza, devono essere conquistati ogni giorno con decisioni sempre diverse, perché non si tratta di un possesso individuale, né di qualcosa che si possa trasmettere oggettivamente. Nella mia debolezza, partendo da questa libertà, non posso fermarmi ad una qualsiasi oggettività consistente, ma solo ad una realtà che, sia pure relativamente, suscita e ridesta.

Come il rapporto reale con Dio è l'incondizionatezza filosofica-³²⁸ mente incomprensibile dell'azione religiosa, così la contemplazione attiva è il contenuto dell'incondizionatezza dell'azione interiore e dell'azione nel mondo. La realtà dell'essere è presente nell'interiorità e nella finalità solo per l'autocoscienza che, realizzandosi nella pienezza della contemplazione, si accerta del carattere cifrato dell'esserci. In questo modo, l'incondizionatezza etica conosce un'azione esente da fini che, nella lettura delle cifre, si accosta al segreto della trascendenza senza, per questo, scoprire o conoscere qualcosa. Nel senso della mia azione, così come nell'assunto e nell'assenza di senso, parla una realtà trascendente che non ha bisogno di proferire parola, perché, nel suo permanente segreto, carica tutto

sul singolo esistente, quando questi, senza saperlo esplicitamente, crede, anche solo per un momento, di essere da essa guidato.

3. Incondizionatezza nel non-volere. Nell'esserci temporale il volere incondizionato è legato a un non-volere. La manifestazione dell'esserci è esistenzialmente possibile solo sulla via degli impedimenti e delle esclusioni. È la rottura nell'esserci che alla fine rende possibile un non-volere come volontà della negazione.

Nell'ambito *biologico* è oggettivamente possibile l'organizzazione dei riflessi attraverso una connessione di impedimenti che sono poi le reazioni di una totalità in sé assestata. Nell'ambito *psicologico* ogni impulso è limitato da un altro impulso; il timore induce a rinunciare; l'impedimento è una funzione del gioco immanente delle forze psichiche in un rapporto di reciproco condizionamento. Nell'esserci dell'*uomo* sono, fin dall'inizio, essenziali delle proibizioni, di cui se ne può indagare l'origine biologica, psicologica e sociologica, per vedere se in queste connessioni empiriche ci sono effetti e interventi osservabili. I tabù, il timore davanti all'assurdo pensato o vissuto, la rinuncia, l'ascesi sono attività contro il proprio esserci, sono un sacrificio che, in parte, si interpreta come mezzo magico per condizionare e costringere gli dei, come un procedimento per eliminare il male, come una funzione sociologica, anche se, sulla base di tali condizioni, non si giunge ad esaurirne il senso.

In definitiva, è impossibile fondare l'*incondizionatezza* nel non-volere. Come *volontà formale di libertà*, essa è la possibile negazione di ogni esserci, e si svuota quando è impiegata per guadagnare un punto d'appoggio esterno. Come *volontà d'ordinamento* è volontà di misura e limitazione da impiegare non per eliminare l'esserci, ma per costruirlo nell'unità di un tutto; come tale è disciplina e forma, e cessa immediatamente d'essere incondizionata a causa dei rapporti di dipendenza che da ogni parte essa detiene in una totalità che suppone universale. Nell'*esclusione* di ogni possibile legame con l'uno, essa è la manifestazione dell'esistenza nella sua storicità. Come *volontà di negazione* è orientazione verso la trascendenza; nell'esserci del mondo, che è la conseguenza di una caduta, c'è un errore, c'è qualcosa che non deve essere assoluto; l'ascesi incondizionata, la negazione universale diventano un'apertura per la trascendenza senza mondo.

L'incondizionatezza del no, contraddicendo l'esserci, si volge alla trascendenza o *attraverso* l'esserci che ad essa appartiene nell'esclusione delle possibilità, o *senza* esserci in un rapporto di negazione assoluta. Nell'incondizionatezza del non-volere c'è una profonda negazione sul cui fondamento inaccessibile anche il fatto d'abbracciare l'esserci può tradursi in manifestazione dell'esistenza riferita alla sua trascendenza; un essere in sospensione che trova il suo punto d'appoggio dove ciò che è autentico non è mai posseduto dalla coscienza in generale mediante una certezza sensibile o intellettuale.

L'azione nel mondo.

Il mondo prodotto dagli uomini è tanto un caos in cui si muovono confusamente e vertiginosamente degli individui, quanto una compagine umanamente ordinata. Una realtà mondana completamente disorganizzata, in cui solo un eroe potrebbe creare da sé, per sé e per i suoi, un ordine autonomo, è una rappresentazione-limite. Nella sua singolarità l'uomo non possiede una grandezza sovrumana, rivolto a sé solo potrebbe vivere nel mondo solo a livello germinale.

L'uomo non è soddisfatto dal mondo e dall'ordinamento del suo esserci a cui, tra l'altro, anch'egli collabora. La sua azione *condizionata* e relativizzata da tutto l'ordine delle finalità e dei desideri potrebbe mantenere ed estendere il suo esserci, ma non realizzare nell'esserci l'esistenza possibile. Solo con la sua *azione incondizionata nel mondo* l'uomo può dirigersi a finalità mondane, oltre le quali, poter cogliere un senso.

L'incondizionatezza si realizza nella tensione delle antinomie a cui la sua chiarificazione conduce.

Se concepiamo l'incondizionatezza, come un'azione conforme a ³³⁰ una *legge universale*, la sua verità è nella *concretezza della sua storicità*.

Dopo aver colto nel mondo la *dispersione* della molteplicità e dopo averla percorsa e oltrepassata, l'incondizionatezza giunge all'uno *nella sua storicità*.

1. La legge e la determinatezza storica. In tutto ciò che si può fare nel mondo c'è sempre l'arbitrio della finalità. Con i mezzi

tecnici posso indifferentemente distruggere e costruire. Ma quando il mio essere si oppone al caso, mi domando che cosa è giusto fare. Il mio agire è per me un essere che è dovuto, e a concepirlo come dovuto è la riflessione.

Se non si può ridurre l'essere in generale a un esserci sottomesso a inviolabili leggi di natura, così non lo si può ridurre ad una possibilità d'azione sottomessa ad un dovere universalmente valido. L'essere del dovere è l'essere che nel dovere trova *se stesso*. Un dovere deducibile razionalmente, come deducibili sono le esigenze universalmente valide che richiedono sottomissione perché sono evidenti e appaiono giuste al pensiero razionale della coscienza in generale, ha sempre un significato relativo, vale, cioè, come mezzo tecnico per raggiungere una finalità che si suppone indiscutibile. L'essere che coincide col proprio dover-essere è, invece, esistenza che *comprende* come dovuto ciò che fa *incondizionatamente*. Il trovarmi in situazioni in cui *non* posso seguire un dover-essere fissato da leggi, semplicemente perché non voglio dal profondo della mia volontà che vive nella certezza della verità, è un fatto che in nessun modo può essere oggettivato, anzi da un punto di vista oggettivo è espressione solo di una cattiva ed egoistica volontà. Ma quando il se-stesso nella comunità della presente storicità è qualcosa di più di un caso generale o di una sostituibile funzione in un tutto, è possibile che un più profondo dover-essere si ribelli a un dover-essere fissato in una formula universale. Solo da questa fonte nasce l'*incondizionatezza* che sta alla base del dover-essere razionalmente comprensibile e che, come tale, è sempre e solo relativo.

Il dover-essere è la forma della certezza dell'incondizionato. Dall'azione che ne scaturisce prende avvio l'autentico slancio dell'esistenza. Quando mi supero nella coscienza del dovere che riconosce se stesso è come se mi salvassi dal caos che tutto nientifica. Nel dovere mi accerto del mio me-stesso che, senza cadere in contraddizione, sperimento come servizio di un ordine superiore. L'ubbidienza a *me stesso* si identifica con l'ubbidienza a un *ordine trascendente* che non posso sperimentare altrimenti, se non *tramite* il mio me stesso che è la fonte dell'azione incondizionata nel mondo.

La verità dell'incondizionato si realizza nella *tensione* che nasce quando si assumono come *vincolanti* le leggi già date e già note dell'azione determinata nel suo contenuto, e poi le si considerano come *relativizzabili*, sia pure con la volontà di riconoscere la vali-

dità del nuovo incondizionato, non appena abbia assunto la forma di una legge che sia universalmente riconosciuta nella sua validità. Occorre però aver agito *prima* che la comprensione razionale e oggettivante possa giungere alla sua possibile fine. Nell'incondizionatezza c'è la profondità dell'oscurità, anche se essa è vera solo come fondamento della chiarezza della legge ottenuta; essa è solo la *legge della legalità in generale*, ossia l'esigenza di ricondurre ad una legge la sua rispettiva incondizionatezza.

Quando la *possibilità esistenziale* si realizza, il più delle volte porta a compimento un dovere, altre volte un *capriccio* che, oggettivamente, non si distingue dal dovere. L'*esistenza*, che nel compimento del dovere in conformità a delle leggi date esprime un aspetto, sia pure relativizzabile, del proprio esserci, e la *vitalità incurante* che, rifiutando ogni legame obbligante col dovere, ubbidisce solo se vi è costretta, sono entrambe negative rispetto alla legge fissata razionalmente. Per la vitalità, la legge è la resistenza che essa distrugge, per poi ricadere sotto di essa. Per l'esistenza, la legge è la resistenza che essa supera per incontrarsi come incondizionatezza nell'ordine che la oltrepassa. Infatti solo in questa resistenza l'esistenza penetra nella profondità del suo momento storico. L'azione incondizionata non è possibile nel vuoto, come se la legge atemporale si realizzasse solo per caso, in questo momento, in una materia uniforme e sempre a disposizione di tutti. Come azione incondizionata essa è determinata nel tempo e, quindi, in un modo storicamente concreto che nessun principio universale potrebbe determinare a sufficienza.

La legge è come lo stimolo in cui *mi confermo*. Lo è innanzitutto perché io sono tentato a contravvenirla per il solo fatto che è una legge, e in secondo luogo perché essa tenta di sottrarmi la libertà imponendomi una cieca sottomissione. L'infrazione della legge può nascere dalla positività di un'esistenza in formazione, ma, nella maggior parte dei casi, nasce dall'essersi perduti nella negatività, e allora significa solo mancanza di libertà che, sottomettendosi, si pone sullo stesso piano del suo contrario. Solo opponendomi a entrambi gli stimoli della legge, io raggiungo, nel mio me-stesso, la 332 certezza decisiva dell'incondizionato, che, a questo punto, non si confonde più con il piacere del capriccio, né con la violenza delle azioni morali che pretendono di produrre sensazione.

Nella tensione che si stabilisce tra la legge e la determinatezza storica, posso *argomentare* solo partendo dall'universale, ossia dalla legge. Contro la legge non posso argomentare se non con nuove leggi, a quelle sorpassate e inadatte posso contrapporre delle leggi che sono autentiche solo se nate dal presente storico. In sé, queste argomentazioni, ottenute mediante l'universalità delle leggi, sono arbitrarie, la loro direzione e il loro contenuto dipendono solo dall'esistenza presente. È però impossibile che l'incondizionatezza nata dalla storicità in generale argomenti contro la legalità in generale. Solo nell'ambito della legalità ciò che è vero può lottare contro ciò che è superato, seguendo la direzione esistenziale delle argomentazioni altrimenti vuote. C'è solo da naufragare quando una coscienza in generale esige solo, una conoscenza vincolante di ciò che è giusto e dovuto. Nell'ambito della legalità solo un'esistenza storica può rivolgersi con senso ad un'altra, può comprendere, farsi attenta, commuoversi, e chiarirsi originariamente. Ma nell'azione incondizionata non cessa la tensione perché si trascura la storicità e perché un sapere oggettivo impone una legge che regola l'azione in termini rigorosi e sempre validi.

Da un punto di vista storico sono evidenti solo le conseguenze logiche derivate da principi la cui applicazione esige, come suo presupposto, una comprensione più precisa che, senza riferimenti storici, semplifichi la situazione e le circostanze di un'azione. Partendo da qualsiasi principio che abbia un minimo di evidenza, si può, nella maggior parte dei casi, giudicare e giustificare qualsiasi azione in cui sia possibile cogliere qualche tratto che, con un po' d'abilità, si può sottoporre all'attenzione come essenziale. Questo procedimento sofisticato può esser superato se non si dimentica che ogni giustificazione vale solo nel particolare e solo se si parte da principi riconosciuti, mentre in ogni azione *incondizionata* c'è qualcosa di più; c'è la sua origine che affonda nella profondità del presente e che in questa incondizionatezza storica, al limite di tutto ciò che è universale, subentra la coscienza con la volontà e la chiara consapevolezza che, così facendo, ubbidisco per l'eternità a qualcosa di trascendente che ho udito dentro di me. Chi, violando la legge va-
 333 lida, cerca di giustificarsi senza essere in grado di formulare la legge della propria incondizionatezza come una nuova validità, non sa quel che fa. Alla giustificazione è necessario che subentri la comunicazione, in cui l'incondizionatezza si chiarisce perché, al di là

della mera comunanza di interessi e di un'illusoria affinità di carattere, gli uomini incontrano, nella loro storicità, la legge che vale di volta in volta come manifestazione della oscura legge in generale, in una veracità senza riserve.

Nell'esistenza possibile ci si accerta anticipatamente di ciò che la coscienza in generale pensa oggettivamente e che non si può fissare senza perdere. Non essendoci qualcosa che possa valere per tutti, sono costretto ad assumermi la responsabilità di rischiare quell'azione che mi consente d'esser me stesso; forse la forza dell'incondizionato può esigere proprio la violazione della legge del giorno come legge della legalità in generale. Non c'è nessuno che conosca una legge in grado di stabilire che cosa è giusto e quindi tale da consentire di giudicare, senza rischio, come esistenza me e chiunque altro si limiti semplicemente ad attenersi alla sua norma. La decisione assoluta può essere incondizionata solo attraverso la comunicazione esistenziale con se stessi.

2. La dispersione e l'uno. Nell'esserci c'è un numero *indefinito* di possibilità. Ciò che mi si presenta mi induce, con la sua *varietà*, a cogliere, giorno per giorno, ora questo, ora quello; agire in una molteplicità è una condizione dell'esserci, perché solo così io posso crearmi lo spazio e la disponibilità delle cose.

Questa molteplicità *non ha nulla di identico con me*. Non c'è in essa alcuna azione che sia per me incondizionata. Io mi tengo a distanza, tratto le cose del mondo come dei semplici mezzi, standomene altrove. A livello vitale la mia individualità empirica è certamente ingaggiata dalle cose, ma se io mi comprometto interamente in questa realtà mondana del molteplice e del possibile, allora mi disperdo. Senza nulla sapere di me, mi ritrovo ad essere solo uno scenario di oggettività. Tra le cose che di volta in volta incontro, permane una pseudoidentità che si dissolve.

Partendo da questa dispersione, nella mia azione divengo *incondizionato* solo grazie all'uno.Cogliere l'uno significa *trovarsi completamente in esso* senza riserve, identificarsi col proprio se stesso in una manifestazione dell'esserci. L'uno è quella realtà nella cui manifestazione l'esistenza trova se stessa perché si identifica col proprio se-stesso, mentre nella manifestazione dell'esserci è solo dispersione, perché è unità del molteplice. Ora, questo se-stesso è, in

un certo senso, radicato nella realtà, e, tra i suoi legami e le sue limitazioni, solo nell'esserci è sicuro di sé.

334 La felicità specifica che scaturisce dal trovare se-stesso nell'uno nasce dall'insostituibilità dell'esserci, che così diventa possibile, e dell'azione nel mondo. Ciò che nella dispersione era solo esistenza *possibile*, qui diventa *realtà* del se-stesso. Per questo ad ogni esistenza possibile si pone il problema del proprio se stesso dovunque l'uno le si manifesta. È un problema questo che non si risolve con la riflessione, né con la mediazione di un'altra parte, né con la parola di un'autorità. Esso trova la sua risposta solo partendo dall'origine incondizionata della libertà che si esprime nella realtà della manifestazione concreta dell'esserci, quando questa origine, sollecitata dalla domanda, estende lo spazio del suo possibile dispiegamento mediante un sapere che orienta, e la coscienza ne risulta filosoficamente chiarita.

L'uno, in cui giungo a me stesso dalla dispersione, è un *uno che a sua volta raccoglie in sé una molteplicità*, in quanto ogni uno che sia diverso dall'altro, è, nell'esistenza, l'incondizionato. L'unica idea che sta alla base di ogni vocazione, l'unica donna, l'unica patria, l'unico amico, sono tutti casi in cui l'uno ha un senso diverso e una corrispondente relatività nella manifestazione. In ogni situazione essenziale si può parlare dell'uno, di cui si ha sempre bisogno, ma non come di una conoscenza universale di cui il presente è solo un caso, ma come di quello in cui si realizza l'esistenza.

Nel trasmettere i nostri pensieri non possiamo prescindere dalle forme della pensabilità, per cui parliamo di monogamia, di « non poter servire che un solo signore ». Ma nel riferirmi all'uno nella sua manifestazione, mi riferisco *solo all'uno numerico* che, dal punto di vista empirico, è un essere tra molti. L'uno è sì escludente, ma non è conforme a una legge formulabile. Se nella sua esteriorizzazione l'uno fosse fissato nella sua validità, indipendentemente dalla storicità esistenziale della sua manifestazione, resterebbe solo il concetto di un uno numerico. Si avrebbe come conseguenza un esclusivismo fanatico, mentre l'astratto livellamento sotto il giogo della semplice idea dell'uno implicherebbe delle conseguenze nichilistiche per tutti. Se si dimentica che l'uno nasce dal molteplice, si perde l'orizzonte del molteplice e, con esso, la possibilità della sua manifestazione. Nell'oggettività in cui si esteriorizza, l'uno appare dovunque e ogni volta come uno numerico. Ma l'esteriorità non è

il criterio della verità dell'uno nell'esistenza. Non si può conoscere concettualmente l'uno esistenziale, perché questo si realizza nell'incondizionatezza e si chiarisce nel filosofare. In ogni concetto, o si sostituisce l'uno esistenziale con una rigida struttura oggettiva (per esempio, la monogamia come principio morale, invece dell'uno come sostanza dell'esser-se-stesso che, nell'amore dei sessi, ha un riferimento trascendente), o lo si fonda arbitrariamente (si cerca, ad esempio l'idea di una bellezza nell'ambito infinito dell'erotismo in cui si passa da un amore all'altro, come don Giovanni che cerca il vero cammino verso l'uno attraverso forme infinite), oppure si deduce, da un rapporto monogamico che esiste di fatto, l'unità esistenziale dei partecipanti, mentre il matrimonio non è che una possibile esteriorizzazione oggettiva di un'esistenza che, nella sua oggettività, si rivela nuda. 335

L'uno è origine nel senso in cui lo è l'incondizionato che, nel molteplice, non esclude il molteplice in generale, ma esclude di volta in volta un altro. L'esistenza stessa coglie la *verità del molteplice* e la comprende *nello stadio della sua possibilità*, nella sua riflessione, nel suo crearsi spazio, nel pensiero secondo cui, nella situazione del nostro esserci, è un destino e un'esigenza servire molti, e, in base alla propria condizione e alle proprie forze, riconosce ora a questo e ora a quello il proprio diritto. L'inevitabile conseguenza di questo pensiero nell'orientazione nel mondo, nella teoria delle sfere spirituali e dei relativi conflitti, illumina più chiaramente il carattere incomprensibile dell'uno che di volta in volta si realizza nell'esistenza. Tutto ciò si fa evidente quando, in caso di conflitto, si offende « l'altro Dio » e mentre ce se ne assume la colpa, si considera l'esclusione come una condizione per realizzare l'esistenza. La lotta tra le sfere delle possibilità dello spirito indica un legame alla situazione, in cui si realizza l'uno che, quando si esprime, non lascia più sussistere l'assoluta validità della molteplicità delle sfere, ma le relativizza tutte senza consentire neppure a se stesso di porsi come una sfera. Quest'uno non è quell'uno che è il primo, ma è ciò che dalla dispersione è giunto a sé, ciò che s'è conquistato nella manifestazione dell'esserci come vero essere. La vita, come manifestazione dell'esistenza, è il cammino attraverso cui è possibile giungere alla realtà incondizionata; per la vita la molteplicità è possibilità, gioco, tentativo, mentre la realtà, come decisione e limitazione, è l'uno.

SEZIONE QUARTA

L'ESISTENZA NELLA SOGGETTIVITÀ E NELL'OGGETTIVITÀ

CAPITOLO DECIMO

LA POLARITÀ DI SOGGETTIVITÀ E OGGETTIVITÀ

336 Una conseguenza del possibile fraintendimento di tutta la chiarificazione dell'esistenza (dove può verificarsi una confusione tra l'esistenza e l'individualità empirica del singolo esserci, o un'identificazione dell'interiorità esistenziale con la mera soggettività) è il timore di vedere, in questo filosofare, il dissolvimento dell'oggettività nella soggettività, la perdita del mondo e di tutta la sua consistente ricchezza, il seppellimento del dover essere e la distruzione delle norme e del loro valore obbligante. Per poter mantenere nella sua verità la chiarificazione filosofica dell'esistenza è necessaria una chiara appropriazione del senso dell'oggettività nella sua verità.

Prima di filosofare l'uomo si rivolge in modo ap problematico all'oggettività *sussistente*, dimenticando se stesso nella propria stabile fissità; *attraverso* il filosofare l'oggettività *vien messa in questione*. Questa riflessione rischia di dissolvere ogni contenuto, perché domandando, fondando e rifiutando, sperimenta la propria forza e la propria abissale profondità o nella forma del nichilismo o nell'arbitrarietà delle domande *sofistiche*. Lo scopo del filosofare, invece, 337 è di realizzare un *nuovo* possesso dell'oggettività che consenta di tenerla *in sospensione*, e all'esistenza di dominarla; in questo modo l'oggettività diventa un mezzo per la manifestazione dell'esistenza

che, superata la sua ingenuità, giunge a comprendere anche le forze della distruzione.

L'esistenza è sempre tra la soggettività e l'oggettività. Si manifesta a se stessa solo nel mondo che è scisso tra soggetto e oggetto, cioè nella relazione di entrambi. Questa problematica esistenziale, il cui senso è dialettico, ma senza soluzione, è origine e meta, è inizio filosofico e impossibilità che il filosofare abbia una fine.

Nella sua manifestazione, l'esistenza è sospinta in due direzioni: *cerca l'oggettivo* come forma e figura di vita, desidera esser parte di una totalità oggettiva in cui potersi annullare. Tende a misurarsi con un criterio oggettivo che sia valido per lei. Le è insopportabile quel sentire e quel vivere che si dissolve indefinitamente, e il cui senso, anche se è esistenziale, si fa chiaro e distinto solo nell'ambito dell'oggettività. L'esserci dell'esistenza possibile cerca di riconoscersi attivamente nell'opera, cerca di contemplare la ricchezza nel mondo, il suo riflesso nel pensiero e la sua bellezza nella creazione degli spiriti esistenziali. Nell'ambito ristretto della soggettività inattiva e incompiuta finirebbe per esser soffocato.

Allo stesso modo, l'esistenza tende verso la *soggettività*, perché l'oggettività, come tale, è per lei qualcosa di vuoto, è un'alterità estranea. Solo quando l'oggettività si rende presente nella soggettività attraverso l'azione personale di ogni esserci singolare, l'esistenza *si manifesta, di volta in volta*, come *totalità* di oggettività e soggettività.

L'esistenza, che nell'esserci si manifesta come possibilità, e il cui essere non è ancora stato deciso, sa di essere esposta al pericolo di scivolare nella mera oggettività o nella soggettività pura e semplice, senza riferirsi ad esse come a propri elementi destinati a unificarsi. L'esistenza non è una totalità solida e consistente, ed è per questo che nella sua manifestazione c'è sempre una *tensione* che si rinnova. L'esistenza possibile, trattenendosi dalle false soluzioni, cerca la propria via alternando il cammino che conduce alle oggettività fisse con il cammino che conduce nella soggettività più decisa. Ma perché ciascuno di questi itinerari, preso nel suo isolamento, porta fuori via, l'esistenza ritorna sui propri passi per volgersi all'origine. Non è possibile considerare le due vie come un circolo chiuso che ruota su se stesso, perché l'origine e la meta sono sconosciuti. Questo cammino, nel suo procedere ora qua, ora là, non compone per sé una totalità; sul suo tracciato le *esistenze si aprono*

338 *le une alle altre*. Non c'è un'esperienza in grado di presentare la totalità di tutta la soggettività e di tutta l'oggettività, così come non c'è un senso della totalità che, in un'immagine storico-filosofica, risolva la tensione; la tensione si risolve nel *salto verso la trascendenza* che è possibile solo nel rapporto reciproco delle esistenze.

L'esistenza perde la propria autenticità quando assolutizza un aspetto della sua manifestazione. Colto direttamente nel suo isolamento, l'*oggettivo* diventa rigida esteriorità, il sapere diventa tradizione scolastica, l'autoformazione disciplina e addestramento formale, il mondo materia indefinita. Colto direttamente nel suo isolamento il *soggettivo* si traduce, a sua volta, nella molteplicità dell'arbitrio e del caso, il sentimento nella cecità dell'esserci senza un punto d'appoggio, la ricerca in curiosità capricciosa, l'anima in un'esperienza caotica. Ogni volta che l'esistenza si oggettiva è come se iniziasse una caduta inevitabile che può concludersi solo nella desolazione della più rigida oggettività. A questa caduta si giunge anche nel processo di soggettivazione che, pur essendo inevitabile per la propria realizzazione, quand'è radicalizzato, conclude nell'arbitraria volontà egoista di un'individualità qualsiasi. Esistendo, io devo sempre e necessariamente riconquistarmi dalla caduta. Nel tempo, è inevitabile che l'esistenza possibile viva al limite della caduta nell'oggettività e nella soggettività, dove solamente può conquistare il proprio essere. Quando nel rapporto tra soggettivo e oggettivo si produce una momentanea unità, da cui risulta una pienezza come felicità del presente, ebbene questa unità e questa pienezza non hanno consistenza. Col tempo essa non può evitare di ricadere in una nuova tensione.

Articolazione nella scissione-soggetto-oggetto.

L'oggettività e la soggettività abbracciano di volta in volta un mondo di forme e direzioni. L'oggettività è equivoca quanto la soggettività. Lo schema della loro polarità è quindi indeterminato.

1. Oggettività. Oggettivo è, innanzitutto, *ciò che sta di fronte* a un io che, in quanto si contrappone all'oggetto, si chiama soggettivo. Ciò che sta di fronte è l'*esteriorità* che si differenzia dall'*interiorità* del soggetto. Esteriore è l'altro, l'estraneo che, però, è anche determinato e chiaro. Interiore è l'indeterminato e l'oscuro

di cui non è possibile averne un'autentica coscienza se non si chiarisce nell'oggettività.

Il soggetto non solo diventa consapevole di sé nell'oggettività, ma si rende conto che l'oggettività è, in secondo luogo, *validità*. Essa non è qualcosa di impensato che dimora nella cieca confusione di un esserci, ma è l'oggettività che scaturisce dalla separazione del soggetto, è l'oggettività in sé in cui l'essere-oggetto e l'esser-pensato si identificano. Come pensato, l'oggettività è l'universale validità, sia nel senso dell'*esattezza* che accompagna la valida conoscenza dell'esserci, sia nel senso della *giustizia* di un dovere che, con le sue esigenze, determina l'azione del soggetto. Oggettive sono le leggi della natura che consentono di comprendere la causale necessità degli eventi che effettivamente accadono in conformità alle leggi che così sono state concepite, oggettive sono le leggi del dover-essere che enunciano in termini universali ciò che si deve fare, anche se poi non vien fatto. Ha invece una validità consistente l'alterità che non esiste per sé, ma per il soggetto. Il soggetto, che è relazione con sé e che sussiste per sé nell'autocoscienza, si contrappone ad ogni universale validità.

Nella sua universalità, la validità è indefinita e mai conclusa. Nella sua autocoscienza il soggetto si rifiuta di vedere in essa la verità pura e semplice, nonostante l'aspetto granitico della sua insuperabile validità. Nella sua verità l'oggettività è, in terzo luogo, la *totalità* di cui la giustizia è solo una componente. Nella sua oggettività e nella sua validità, la cosa è solo la sua struttura morta, perché, come totalità vivente, la cosa è l'*idea*. Il soggetto, infine, non sta di fronte agli oggetti, ma vive in un mondo. Questo mondo è per il soggetto qualcosa di scisso, in cui gli oggetti gli si presentano nella loro indefinita molteplicità; in relazione al suo esserci, invece, il mondo è una totalità, e l'oggettività è la sostanza di una realtà penetrata dall'idea.

Ognuno di questi tre gradi, l'oggettività come esteriorità, la validità come universalità e l'idea come totalità, presuppone il grado precedente e quello successivo. L'oggettività presente in ciascun grado è il *correlato* di un soggetto.

2. *Soggettività*. Come *coscienza in generale*, il soggetto è, innanzitutto, l'esser-io astratto e non-individuale di un pensiero rivolto all'esteriorità e all'oggettività che, come un ambito onnicomprensivo, include tutto ciò che ci si presenta.

Come *coscienza individuale*, il soggetto è, in secondo luogo, un esserci empiricamente determinato nella sua singolarità, che possiede una volontà arbitraria e un impulso vitale impenetrabile.

Come *coscienza di ciò che è valido*, il soggetto è, in terzo luogo, quell'essere razionale che si sottomette alla conoscenza logicamente vincolante, e, come personalità, colui in cui si realizza l'idea.

³⁴⁰ Ognuno di questi tre gradi, lo stato di coscienza in generale (interiorità), quello della coscienza individuale (casualità, arbitrio e volontà propria) e quello della coscienza della validità (ente razionale e personalità), presuppone quello precedente e quello successivo. Per ognuno di essi l'oggettività assume una forza specifica: per la coscienza in generale la forma dell'oggettività in generale, per l'esserci individuale quella della molteplicità indefinita, per l'ente razionale quella della validità, per la personalità quella dell'idea.

3. Indissolubilità di soggettività e oggettività. Nell'*orientazione nel mondo* occorre riconoscere il *condizionamento* soggettivo di tutta l'oggettività. Le qualità percettibili del *mondo dei sensi* sono condizionate dalle proprietà psicologiche dell'organismo, mentre *gli oggetti della conoscenza* sono condizionati dalla coscienza in generale per cui esistono. Se, con Kant, considero la soggettività come il principio che dà forma a ogni cosa, allora ogni forma ha i propri limiti nella materia corrispondente. Non si può concepire il mondo come qualcosa di puro, cioè di logico, che si lascia dedurre dalla forma e dalle forme delle forme, perché esso è originariamente dualistico, in quanto la sua oggettività è quella totalità che nasce dalla forma che procede dal soggetto e dalla materia impenetrabile. Il soggetto in questione, ovviamente, non è il soggetto individuale, ma la coscienza in generale.

Già qui è possibile una depravazione del pensiero in un *cattivo soggettivismo*. Quando si afferma, ad esempio, che ogni oggettività è creata dal soggetto, che di sicuro c'è solo il proprio esserci, e che persino gli altri uomini, nella realtà del loro esserci, per me sono problematici, allora occorre notare che quell'io, che non ritrova la via per accedere alla realtà del mondo esteriore, è una falsa astrazione; non c'è un io del genere, perché, dovunque c'è un io, lì ci sono anche degli oggetti per lui, oggetti che non sono solo dedotti, ma immediatamente certi, come certo crede di essere quell'io di sé. L'io che si sa nel suo esserci e la realtà degli oggetti sono tutt'uno,

l'uno non esiste senza l'altra e non è più reale dell'altra. Certo, la percezione delle oggettività è legata a condizioni soggettive; le cose non sono in sé come sono per il soggetto, ma la loro formazione ad opera del soggetto e la loro manifestazione per il soggetto hanno, come loro fondamento, qualcosa che è stato dato, qualcosa a cui si può dar forma, qualcosa che si manifesta nell'oggetto e nel soggetto empirico.

Completamente diversa dalla costruzione trascendentale kantiana della soggettività come condizione dell'oggettività è l'analisi storico-psicologica della soggettività dell'uomo come *creatore* di prodotti spirituali. Ciò che emerge storicamente nelle opere dello spirito, nei miti e nei contenuti metafisici, lo si indaga verificandone le origini, e lo si deduce da determinate forze, condizioni e situazioni. Il problema della genesi, che è oggettivamente determinabile, ha un suo senso all'interno dell'orientazione nel mondo solo se in quest'ambito si sono avuti dei risultati empirici determinati. Senza questa soggettività creatrice, non c'è oggettività che possa entrare nell'esserci.

Ma ci si inganna se si afferma che questa soggettività creatrice si risolve interamente in queste *connessioni*. Anche nel caso di fatti ben stabiliti, ciò che si indaga oggettivamente è solo un aspetto; ciò che c'è di vero e di sensato nel prodotto, ciò che d'oggettivo s'è in esso appreso, non lo si può comprendere per il solo fatto che se ne conosce la genesi. Tanto l'affermazione dell'evento che conduce necessariamente a questi risultati spirituali, quanto quella della sua creazione ad opera della soggettività non sono tesi che si possono sostenere nella loro generalità. Piuttosto, in ogni creazione è percepibile qualcos'altro che in essa si annuncia. Il fatto che questa percezione non si accompagna all'evidenza di una contemporanea percezione sensibile, ma esige, come sua condizione e presupposto, che la persona sia posseduta dall'idea, è sufficiente perché la si ponga su un altro piano che è inaccessibile a ogni percezione della coscienza in generale.

Ciò che per l'indagine che orienta nel mondo è un esserci che come *individuo empirico* mette capo a determinati prodotti per cause psicologiche o d'altro genere, ciò che appare come creazione della *personalità* posseduta dall'idea è originariamente legato all'*esistenza* che si manifesta in questo insieme di soggettività e oggettività. Se in seguito si pensa all'esistenza come a quel soggetto per il

quale esistono i prodotti *metafisici*, allora, anche qui, l'esistenza è origine e condizione perché nell'ambito della coscienza in generale appaiano tali prodotti. Ma l'esistenza non ha creato in assoluto, non ha tratto qualcosa dal nulla, ma, in ciò che appare come creazione, essa apprende qualcosa d'oggettivo che vale solo per lei, e in cui si accerta di se medesima. Quest'oggettività metafisica non è né la realtà empirica finita (perché lo è solo come cifra), né la realtà logicamente vincolante della conoscenza, ma, anche quando cambia e si trasforma storicamente, è, per l'esistenza, qualcosa di solamente oggettivo, *in cui l'esistenza percepisce la sua trascendenza*. L'esistenza, quindi, lungi dal creare questa oggettività, in essa si accerta dell'assoluto.

342 Se dunque il soggetto, come *coscienza in generale* è la condizione di ciò che c'è in generale nell'ambito oggettivo, come *personalità* è il creatore dei suoi prodotti, e come *esistenza* è l'origine per la percezione della trascendenza in un ambito oggettivo e nei prodotti che, visti dall'esterno, a causa del loro carattere enigmatico, sembrano creazioni, mentre, dal punto di vista esistenziale, sono comunicazioni dell'essere percepito col proprio essere, ebbene la soggettività esiste sempre e solo *con* la sua oggettività, di cui si impadronisce con il proprio essere. Come non c'è coscienza in generale senza contenuto, ma l'analisi di questa coscienza conduce proprio all'interpretazione dell'oggettività, e come non c'è una personalità creatrice senza idee oggettive per cui e attraverso cui essa possa comunicare, così non c'è esistenza senza trascendenza, alla cui manifestazione conduce la chiarificazione propria dell'esistenza.

Ognuno dei tre gradi della *relazione* che esiste tra soggettività e oggettività (coscienza in generale, personalità ed esistenza), presuppone il precedente perché il successivo sia possibile. In ciascuno di essi, la relazione tra i due poli va dall'estraneità dell'esser-altro all'unità dell'identificazione.

4. Unificazione di soggettività e oggettività. L'unificazione si raggiunge solo nell'*orizzonte circolare di una totalità* che, per l'oggettività è l'idea, e per la soggettività è la personalità. Per sé, la totalità non è qualcosa di oggettivo, ma realizza la sua presenza nel soggetto che, come totalità di una personalità, è solo l'ambito che funge da mero correlato del soggetto stesso. L'idea individuale di questa totalità soggettiva sostiene l'oggettività delle idee

generali, dove, come in un mondo, vive la molteplicità delle personalità, ciascun membro della totalità e la totalità stessa. La personalità sa di esser presente dove realizza l'universalità dell'idea sostanziale nell'esserci mondano della totalità.

Se *non ci si vuol ingannare* bisogna evitare di concepire questa totalità come un *possesso*. Di vero c'è solo l'impulso dell'ordine soggettivo verso l'ordine oggettivo e viceversa: l'interiorità occulta si realizza solo se si oggettiva esteriormente; come arbitrio, la volontà è decisa solo dalla norma universalmente valida del dover-essere; l'intuizione del soggetto penetra l'esserci degli oggetti solo attraverso l'esattezza dei suoi giudizi; l'esserci è reale solo nel suo mondo, nelle prestazioni che offre e nelle opere che crea. Il soggetto, invece, riconosce ciò che sussiste oggettivamente solo se se ne appropria e se lo traduce in realtà soggettiva: per me la verità sussiste solo nella misura in cui la colgo; il mondo è solo quello in cui io sono ³⁴³ attivo o mi comporto contemplativamente, idea è solo ciò che, dentro di me, diventa forza propulsiva.

La personalità, quindi, *non* è la semplice unificazione di soggettività e oggettività, così com'è realizzabile nel suo *definitivo* compimento nel mondo, ma è quella forma, a sua volta oggettiva, che, attraverso la propria ricchezza consente di cogliere, nel mondo soggettivo e oggettivo, l'essere dell'*esistenza*, il cui movimento vivifica e anima l'unificazione senza concluderla. Come personalità, quindi, io sono consapevole d'essere uno *strumento* dell'idea che in me si realizza e dell'esistenza di cui la personalità ne sostiene l'origine. L'esistenza dimora sempre nella polarità occupandone *tutta* l'estensione e non solo uno dei suoi lati. Per l'orientazione nel mondo, la polarità dell'ordine soggettivo e dell'ordine oggettivo, trascendendo i rispettivi limiti, culmina nell'oggettività dell'idea dell'esserci del mondo e nella soggettività dell'idea della personalità sempre singolare. L'esistenza entra nell'oggettività partecipando alle idee che hanno la loro realtà nell'ordine spirituale, e nella soggettività manifestandosi nel singolo come idea della sua personalità, senza peraltro identificarsi. Io non sono la mia idea, tuttavia mi realizzo in essa. Nella realizzazione attiva, la chiarificazione dell'esistenza non si attua nella comunicazione inoggettiva dei singoli individui, né nell'oggettività dell'esserci del mondo, inteso come totalità contemplata e prodotta, ma partecipando ad entrambe le dimensioni, e precisamente: all'assoluta singolarità del mio esserci nella comunicazione con altre sin-

golarità, e alle oggettività del mondo in cui incontro gli altri individui nella loro singolarità.

5. La rilevanza esistenziale dell'oggettività. Anche se esistono diversi punti di vista per articolare l'oggettività e la soggettività, non ce n'è uno che sia in grado di ridurre le due dimensioni ad un unico principio e di comporle in una totalità. Come s'è visto, esse sussistono in un rapporto di reciproca correlazione: l'oggettività sussiste per la soggettività, che, oltre a non essere per sé univoca, dipende dal tipo di relazione che instaura con l'oggettività.

L'oggettività subisce una trasformazione quando diventa essenzialmente rilevante.

Come ambito *oggettivo*, l'oggettività è una *possibilità* esistenziale: tutto ciò che nel mondo si oggettiva come realtà empirica, come validità razionale, come natura, come storia e come scrittura
344 cifrata tramandata può essere oggetto d'*appropriazione*. Sul piano esistenziale l'oggettività, se annulla la sua mera possibilità nell'identità del se-stesso esistenziale, si trasforma in realtà presente.

Come *validità*, l'oggettività è *dover-essere*. Come dover-essere relativo, essa non si solleva dalla mera oggettività; come dover-essere *incondizionato*, è l'oggettività della manifestazione dell'esistenza per se stessa, nella consapevolezza del suo agire. Quando la validità non è più solo possibile, ma si fa escludente e assoluta, allora diventa la forma oggettivata di ciò che per l'esistenza è incondizionato.

Come *totalità* l'oggettività è *l'esserci di un mondo* che ruota su se stesso animato da un'*idea* sostanziale. Nella storicità del proprio esserci legato a un certo luogo, il mondo conserva, a livello esistenziale, il carattere di una realtà che racchiude in sé possibilità e incondizionatezza. Nel *rischio* e nella *responsabilità* è possibilità perché è qualcosa di non ancora deciso, ed è incondizionatezza perché mette in gioco l'uomo che agisce e si inserisce in questo mondo come nel proprio.

L'esistenza come processo di dissolvimento della soggettività nell'oggettività e dell'oggettività nella soggettività.

Ciò che è solo oggettivo è privo d'esistenza come ciò che è solo soggettivo.

Per il soggetto la *pura e semplice oggettività* è costituita dall'alterità nella sua rigidità e inevitabilità: ciò che è difforme dall'esattezza si annulla nella contraddizione. Quest'oggettività diventa soggettiva quand'è riconosciuta; il riconoscimento di quanto sussiste è la prima e la più vuota soggettivazione ed ha luogo nella coscienza in generale. La seconda e più autentica soggettivazione si realizza su questa base: l'esattezza mi diventa importante e la realtà mi interessa. L'oggettività del vero è l'*essenza* dell'esattezza, non la sua mera validità. L'oggettività del reale non è costituita da ciò che sussiste empiricamente; al contrario, un occhio che sappia vedere, coglie il vero essere nel dissolvimento di ogni consistenza, mentre la realtà empirica deve mantenersi per manifestarsi come essere nell'esserci.

La *soggettività pura e semplice* è l'incomunicabilità assoluta, il sentimento e l'esperienza vissuta sono per sé senza contenuto e oggetto. La soggettività è l'individualità casuale nell'arbitrio indefinito, è l'oscurità della coscienza e la sua mancanza di chiarezza, è ³⁴⁵ ciò che non si fa mai linguaggio e rimane pura possibilità. La soggettività è se stessa solo quando si fa oggettiva.

L'*orientazione nel mondo* cerca l'oggettività come tale e la soggettività solo per oggettivarla. L'*orientazione teoretica* nel mondo, come espressione dell'agire scientifico, scaturisce dal fondo dell'esistenza possibile, mentre nel *senso della scienza*, nella sua incondizionatezza, è esistenziale. Con l'*orientazione pratica* nel mondo si può constatare che i compiti modani dipendono da fini, mentre la loro *assunzione* in vista del se-stesso è esistenziale. L'indagine che l'*orientazione nel mondo* può svolgere sulla *connessione* che esiste *tra ciò che è personale e ciò che è universale* è sempre relativa, se invece la si considera come *esistenzialmente incondizionata*, questa connessione non è più la soluzione di un problema, ma un'azione reale che ha come suo risultato una realtà temporale da rimettere di nuovo in questione. Il mondo può diventare esistenziale in tutte le sue forme oggettive se in esse si manifesta l'esistenza nella sua realizzazione.

Ciò nonostante non c'è orientazione nel mondo che si imbatte nell'esistenza. C'è un *salto* tra i metodi del pensiero oggettivo nell'*orientazione nel mondo* e il pensiero esistenziale dell'*oggettività*. L'*orientazione nel mondo* può prescindere dal soggetto pensante, e lo fa tanto più decisamente quanto più è pura, mentre la chiarifi-

cazione dell'esistenza nell'oggettività è ad un tempo presente nell'ambito soggettivo. Soggettività e oggettività qui *si compenetrano* a tal punto che non è possibile ottenere alcun *risultato* fisso e definitivo.

Partendo dalla soggettività si cerca l'oggettività. La soddisfazione nell'ambito oggettivo, come chiarezza dell'esserci nelle sue scissioni e come pienezza di contenuto, libera dall'oscurità del mero sentimento. La soddisfazione nell'ambito della *validità*, come certezza oggettiva assolutamente indipendente da me, libera dalla caotica instabilità, come se si manifestasse l'*ossatura dell'esserci*. La soddisfazione nella sostanzialità di un'idea libera dall'isolamento di un esserci atomizzato, perché in essa divento consapevole dell'esserci come di un tutto di cui, nella mia singolarità, io sono membro e collaboratore. Come oggetto, come validità e come idea, la cosa, nella sua oggettività mi dà coscienza, stabilità e contenuto.

Allo stesso modo, *partendo da questa oggettività, si va alla ricerca della soggettività. La soddisfazione nella presenza reale della mia coscienza libera dall'irrealtà della semplice rappresentazione dell'essere*; la soddisfazione nel *riconoscimento* della doverosità e del dover-essere libera dal vuoto della mera sussistenza per la libertà dell'attività; la soddisfazione *nel contenuto dell'idea realizzata con altri* libera dalla dispersione nelle immagini di totalità oggettive e consente una realizzazione sostanziale dell'esserci in un mondo.

Il pericolo che corre l'esistenza nell'esserci è quello di isolarsi nella mera soggettività o di perdersi completamente nell'oggettività della cosa.

1. Il tradimento dell'esistenza nella soggettività. (L'egoistica volontà di isolarsi). Nella singolarità del proprio esserci, il soggetto, insoddisfatto delle oggettività della realtà del mondo, degli uomini che incontra e delle finalità a cui deve prender parte se vuol entrare nel mondo, sente l'impulso di voltar le spalle a tutto. Tenta allora di chiudersi nella propria soggettività, anche se gli risulta impossibile limitarsi esclusivamente a se stesso. Nel proprio isolamento si sentirebbe insicuro. Tutto gli sfuggirebbe. Non riuscirebbe più ad operare efficacemente sulle cose e ad esser sincero con se stesso. L'egoistica volontà dell'esserci sensibile finirebbe col volgersi contro se medesima e rimanere nel vortice delle futilità senza consistenza e senza libertà. L'angoscia, come coscienza

della mancanza d'esistenza, sarebbe l'ultimo residuo negativo dell'esistenza prima del suo ridursi, nell'assoluta mancanza di tensione, alla semplice vitalità dell'esserci.

Nella sua negatività, l'egoistica volontà dell'esserci può prender coscienza della propria malvagità. Le cose allora sono riviste nel loro esatto riferimento a quella vuota finalità che consiste nel far prevalere il proprio esserci. Questa negatività, che vuole tutto in un egocentrismo che si sottrae all'idea e alla propria esistenza possibile, può essere anche positiva ed efficace, ma solo esteriormente; non si può infatti ristabilire la prossimità alle cose e alle persone; la consapevolezza della propria volontà egoista si risolve, nel momento decisivo, in quell'impotenza inevitabile che è originariamente connessa alla cecità propria di un esserci egoista che si chiude in se stesso. Questa possibilità è stata chiarita da Shakespeare nel *Riccardo III*, la cui consapevolezza: « *io sono solo me stesso* », non può essere superata.

Essenzialmente diversa dalla soggettività che sussiste nell'egoismo della propria volontà e separata dall'oggettività, è la volontà egoista dell'esistenza possibile che, con *altera dignità*, si separa dall'oggettivo perché sempre imperfetta e incompiuta. Di fronte alla carenza di ogni oggettività reale essa inizia una lotta per la realizzazione di ciò che, a *suo* giudizio, è l'unica verità; nella propria incondizionatezza si attacca, senza deflettere, a criteri assoluti che non può realizzare nemmeno per se stessa, anche se il proprio essere dovesse appartenere ad un ordine sovrumano. Qui la separazione dall'oggettività si realizza attraverso la passione esistenziale dell'idea soggettiva, col pericolo che il possibile contenuto dell'esistenza venga tradito fino a dissolversi nella puntualità di una rigida oggettività. È la grandezza eroica di un individuo che nella sua singolarità si annulla in un'assolutezza senza oggettività. Questa situazione è chiaramente espressa dalle parole di Coriolano: « *io sono e mi comporto come se l'uomo si fosse creato da sé* ».

2. Il tradimento dell'esistenza nell'oggettività (la cosa che si isola). Nel suo esserci, la soggettività dell'esistenza si vede contrapposta a *oggettività indipendenti* quali la natura autosussistente, la verità nel rigore logico della sua validità, le istituzioni precostituite nello Stato e nella Chiesa. Aperta a queste oggettività, l'esistenza vive riferendosi alla trascendenza. La specifica soddisfa-

zione che essa sperimenta affidandosi alle oggettività ha però il suo limite nell'esistenza stessa, perché è sempre l'esistenza l'*origine* che consente di cogliere l'oggettività, di tenerla in movimento e di trasformarla. Siccome il cedimento alla potenza oggettiva riduce ad uno stato di cieca ubbidienza, l'esistenza teme che l'uomo, trascinato quasi meccanicamente dall'ubbidienza, venga meno a se stesso. La solidificazione dell'oggettività è l'annullamento dell'esistenza.

Le forme in cui si compie il tradimento dell'esistenza nelle oggettività conducono all'assolutizzazione dell'universale. Nella sua universale validità, l'oggettività vale per l'universale coscienza in generale. Ma già l'idea, nella molteplicità dei modi in cui personalmente si realizza, possiede un principio del proprio esserci; essa reclama l'esistenza che la sostiene. Ma se l'oggettività storica, svuotata dell'idea, degrada a mero « interesse per la generalità », allora anche l'esigenza dell'uguaglianza degli uomini diventa di un'evidenza assolutamente ap problematica per cui vale il principio: un grande uomo è una calamità pubblica.

Il tradimento del se-stesso nelle oggettività conduce a un travisamento delle oggettività stesse. Nella *scienza*, ad esempio, c'è la tendenza ad impiegare l'*universalmente valido* come mezzo per le pretese delle masse nella loro generalità. La scienza mostra allora quelle validità in cui la massa crede, anche se, con la propria intuizione, non giunge a comprenderle nei loro particolari. La scienza diventa allora una vetrina di interessi, la cui problematizzazione consente di coglierne l'equivocità quando il suo impiego è in funzione della generalità. La scienza conosce e sa che cosa si desidera e come lo si desidera. Essa deve rispondere alla forma vincolante della sua universale validità ed essere utile a tutti; in queste condizioni sembra dimostrare tutto quanto non si attiene, con una disciplina aristocratica, ai propri metodi, che sono poi quelli che rispondono al senso del sapere. Come fenomeno di massa, quindi, la scienza non può continuare ad essere ciò che sarebbe se a limitarla fosse la verità esistenziale. Se l'esistenza ha tradito se stessa per assolutizzare la presunta validità oggettiva, non c'è più alcuna possibilità di concepire la reale validità scientifica. Si giunge così a confondere tutto ciò la cui netta separazione è invece condizione della chiarezza del sapere; si confonde ciò che per la coscienza in generale è veramente vincolante con le convinzioni che nascono dalle idee, con la fede,

e tutto questo con i condizionamenti sociali che determinano il modo di pensare.

Nella *singola* persona è *psicologicamente* comprensibile come la fissazione delle validità oggettive diventi un tradimento nei confronti dell'esistenza. L'*accentuazione dell'oggettività* è di fatto correlata a un'egoistica volontà solipsistica. Io appaio come rappresentante della « cosa », trasformo il mio ambiente in funzione di essa e, senza intaccare il mio me stesso, conferisco al mio esserci un certo valore. Il solipsismo non si supera nascondendosi dietro l'oggettività, ma con la comunicazione tra esistenza ed esistenza. La motivazione che sta alla base dell'isolamento tra le cose non può essere a lungo mantenuta, perché, fin dall'inizio, è sofisticata se nessuna volontà di comunicazione la sostiene. Il falso attaccamento alle cose non è che l'autodifesa dell'esserci egoista, la cui apparente oggettività si trasforma in una radicale soggettività.

Impossibilità di portare a compimento l'esserci dell'esistenza.

Per quanto sia certa di sé, l'esistenza, nel suo esserci temporale, è *lacerata* come se avesse raggiunto un compimento, e poi l'avesse smarrito, ed ora lo dovesse ricercare senza mai poterlo raggiungere.

Poiché, nel suo esserci, l'esistenza permane nella scissione che esiste tra soggettività e oggettività, e poiché, nonostante la parziale coincidenza, l'*inadeguatezza tra la sua soggettività e l'oggettività* è insuperabile, non c'è forma in cui l'esistenza possa trovare il proprio compimento. Per questa ragione appartiene ad ogni esistenza l'impossibilità d'esserci; con la propria origine autonoma, infatti, l'esistenza si trova in una situazione oggettivamente storica che, ad un tempo, è e non è la sua. I due estremi: la propria titanica forza e il proprio smarrimento tra gli eventi del mondo, racchiudono, 349 come possibilità estreme, le manifestazioni realmente esistenziali che, viste complessivamente nel tempo, naufragano tutte. Nell'esserci, l'unica scelta possibile è tra il *naufragio senza tensione* dell'esistenza e la sua *realizzazione, piena di tensione e mai definitiva*, in soggettività e oggettività.

Per comprendere la realtà esistenziale nel suo contenuto ultimo non basta riferirsi alla sua efficacia e ai suoi effetti nel mondo, né allo stato definitivo delle conquiste raggiunte, ma alla *sua* trascendenza.

Se dunque l'esistenza deve cercare la propria realizzazione nella soggettività e nell'oggettività, penetrandole entrambe, allora, nella totalità che non si può abbracciare dialetticamente, essa coglie un'occasionale unificazione delle due dimensioni in cui incontra se stessa; incompiuta nel suo esserci temporale, essa conosce la compiutezza solo come pienezza del momento. Oppure, senza alcuna mediazione dialettica, oscilla da una dimensione all'altra, senza consentire che la reciproca coappartenenza delle due dimensioni si converta in forza capace di muovere l'esserci, e così si perde.

Una trattazione che voglia chiarire l'esistenza deve innanzitutto riferirsi alle *forme dell'oggettività*. Queste determinano, stimolano e consegnano all'esistenza ciò che da essa può scaturire. La soggettività, da parte sua, assume la forma dell'oggettività, in cui non è più solo soggettività, ma quella dimensione che va incontro ad ogni partecipazione.

Ma nessuna forma dell'oggettività è l'essere assoluto. Resta solo il movimento che trasforma l'oggettività in soggettività. Si realizza allora per il filosofare una *possibilità di soluzione* positiva che supera il problema della soggettività e dell'oggettività nella chiarificazione dell'*essere originario dell'esistenza verso le esistenze*. Siccome nessuno può uscire da quest'essere originario, nessuno lo può sottoporre a considerazioni oggettive.

CAPITOLO UNDICESIMO

LE FORME DELL'OGGETTIVITÀ

Le forme dell'oggettività sono, come tali, l'oggetto irraggiungibile dell'orientazione nel mondo nelle singole scienze. La domanda filosofica si riferisce alla *rilevanza esistenziale* di queste forme. 350

Chiamiamo *spirito* l'esserci che per il soggetto esiste solo come oggettività chiaramente conosciuta e in totalità. Lo spirito è l'*unità* di oggettività e soggettività, ma nella *forma dell'oggettività*. Non essendo un'unità compiuta né incompiuta è una *rottura*.

Mentre l'orientazione nel mondo può conoscere lo spirito nelle *sfere* del suo esserci attraverso la propria autocoscienza, la domanda relativa alla rilevanza esistenziale si riferisce alle origini dove per l'esistenza si trovano le *decisioni* in questa oggettività. Da questo punto di vista, invece delle molteplici sfere dello spirito, ci sono tre forme (come dice Jakob Burckhardt): lo Stato, la religione e la cultura. 351

C'è innanzitutto l'oggettività della costruzione dell'esserci nel tempo (*lo Stato*), quindi quella della partecipazione temporale all'essere autentico nell'eternità (*la religione*), infine quella del linguaggio per intendersi nel mondo e nell'eternità (*la cultura*).

a) L'esserci nel tempo sussiste come prodotto della società umana. La volontà di sussistere e di durare, nata dalla cura per l'esserci nel tempo, cerca ordinamenti che assicurino l'esserci ed estendano lo spazio e le possibilità di vita. Qualunque sia la forma delle assicurazioni e delle possibilità, qualunque siano le condizioni e le libertà, in tutte le cure dell'esserci è sempre lo *Stato* l'istanza ultima e sovrana, la forza concentrata della società che rende possibile un'azione decisa sulla totalità. Col potere l'uomo vuole realizzare nello

Stato quell'organizzazione duratura e giusta che gli consente di garantire il futuro dell'essere umano.

Lo Stato è l'oggettività attraverso cui partecipo al destino reale della società. Il suo significato esistenziale dipende dall'atteggiamento che io assumo, e precisamente: se nel riconoscimento della realtà, me ne assumo la responsabilità, perché voglio operare efficacemente in quella formazione da cui, direttamente o indirettamente, dipende in definitiva ogni esserci umano, o se invece mi apparto e vivo in quei margini casuali che mi lasciano i poteri reali, considerando questi e tutto il futuro come qualcosa che non mi riguarda.

b) Riferendosi alla trascendenza e superando le mere preoccupazioni dell'esserci e la semplice volontà di perdurare, l'uomo coglie la possibilità di accertarsi dell'essere nella fugacità temporale. Nell'insicurezza e nell'impotenza, l'esistenza rimane nell'esserci presso di sé nella sua trascendenza. Sciolto dal finito, anche il futuro, nella sua finitezza, diventa per l'uomo qualcosa di relativo. Il cammino verso l'eternità, che attraverso il cammino dell'esserci conduce nella profondità del fondamento, ricorre alle azioni interiori ed esteriori che determinano radicalmente tutto l'essere dell'uomo. Inconcepibili per l'orientazione nel mondo che le considera solo come illusioni efficaci, queste realtà costituiscono, nella loro oggettività che si tramanda attraverso i millenni, la *religione*.

La religione è l'oggettività della relazione alla trascendenza. Quest'oggettività che si esprime nel culto e nel sapere trasmesso, è legata all'istituzione ecclesiastica e all'autorità. Il suo significato esistenziale risiede nella possibilità di tradursi nell'esistenza del singolo, nella possibilità di porsi come regola di un esserci che vive acquietato, ma privo d'esistenza, o, infine, nella possibilità di un'affermazione che, contrapponendosi ad essa, ne coglie l'estraneità pur riconoscendola nell'originarietà della sua realtà.

c) Nel mondo e nell'eternità l'esserci e l'esistenza possibile cercano di comprendere che cosa c'è e che cosa fanno. Dalla costruzione finalizzata e dall'impiego dei mezzi necessari alla soddisfazione dei bisogni vitali fino all'espressione della realtà trascendente nel mito e nel dogma, nell'arte, nella teologia e nella filosofia, si crea un secondo mondo; la *cultura* è la creazione di questa comprensione nelle azioni, nella conoscenza, nelle opere e nel linguaggio inteso come modo universale di farsi intendere.

Come agire che comprende e produce, la cultura è di una varietà insospettata; essa va dall'organizzazione pratica delle cose alle creazioni, dalle prestazioni del singolo individuo alle istituzioni e ai meccanismi della società. Nelle scienze, ad esempio, il suo significato esistenziale è nella contrapposizione alla pura oggettività dell'orientazione nel mondo, si tratta di decidere, cioè, se ci deve essere una comprensione della scienza in generale (il problema del senso della scienza), e se il vincolo logico e il dato di fatto devono essere riconosciuti per sé come strutture incondizionate, o se invece possono anche esser messi da parte (il problema del *sacrificium intellectus*). Al carattere vincolante della scienza, che è solo un aspetto dell'oggettività, intesa come l'ambito della *comune comprensione*, si aggiunge la validità, che sola riscuote l'universale riconoscimento, l'oggettività delle rappresentazioni comuni, e la totalità come sostanza comune, anche se indeterminata, della vita. L'ambito di ciò che è comune a tutti ha un significato esistenziale se io, partecipandovi, entro nel mondo a cui posso appartenere, o se invece lo abbandono in una solitudine senza mondo e senza contenuto; se accetto quest'ambito comune come condizione del mio esserci nella società e sono disposto a relativizzarlo in ogni particolarità, o se invece, di fatto, mi ci sottometto al punto da possedere il mio essere solo se mi identifico a ciò che è comune a tutti, prima ancora d'esser me stesso.

Stato, religione e cultura esistono *solo insieme*. L'orientazione sociologica nel mondo sa scorgere le loro determinazioni oggettive in un rapporto di infinite relazioni e combinazioni. Ma per comprendere la loro autentica connessione occorre partire dall'esistenza dei singoli che in essa si legano facendo di queste espressioni altrettante irradiazioni di un unico e inaccessibile fondamento. L'esistenza si realizza nell'oggettività, ma le oggettività dello Stato, della religione e della cultura si *disintegrano* quando si separano l'una dall'altra. Lo Stato si traduce nel meccanismo inanimato di una mera durata, la religione in una superstizione per l'esserci angosciato, la cultura nel piacere intellettuale che, impotente, si dimentica dell'esistenza. Non c'è infatti oggettività che, riposando su se stessa, possa porsi come essere autosufficiente. Lo Stato diventa impotente se manca la fede, se cioè l'uomo, come esistenza possibile, non si identifica con esso. La religione, anche se si dirige all'essere nel dissolvimento dell'esserci, e anche se è reale solo se si evolve, nella sua

oggettività si traduce in una eredità storica, mentre, col linguaggio e l'istituzione divenuti oggettivi, si vede legata al mondo dello Stato e della cultura. La cultura non vive da sé e la sua formazione finisce per dissolversi nel nulla; sostenuta dall'esistenza, vive animata dalla realtà dello Stato e dalla sostanza religiosa. Le tre oggettività perdono la loro origine quando, invece di rinnovare la loro vita con nuove appropriazioni, si isolano e si fissano. Lo Stato, la religione e la cultura possono durare come oggettività senza che questa durata sia un segno dell'essere autentico.

Occorre quindi *relativizzare* lo Stato, la religione e la cultura nella purezza della loro rispettiva oggettività. L'incondizionato dimora nell'esistenza che, nella realtà storica, si identifica con una concreta manifestazione dell'esserci. Che cosa detenga il primato non lo si può sapere in generale, ma solo storicamente nella possibilità che di volta in volta si attua, inoltre non lo si può intuire intellettualmente, ma solo con una decisione nell'origine.

Ma ciò che possiede oggettività rimane qualcosa di generale. Il *se-stesso*, che per sé non possiede alcuna oggettività, sussiste solo entrando in un ambito generale, e conquistandosi nella tensione in cui viene a trovarsi con esso. Il suo divenire consiste nello svolgersi in oggettività. La sua forza è nella capacità di articolarsi in un ambito oggettivo senza dissolversi, di sottomettersi fino ad ubbidire consapevolmente a scopi finiti, senza per questo rinunciare alla libertà della decisione autonoma nell'assoluto.

354 Non c'è *se-stesso* che si chiuda in sé. L'esistenza, poiché vive di volta in volta nella rigidità di ciò che è generale, guidata da regole e dalla sostanza dell'idea che può spezzare e superare, ma non trascurare, diventa problematica nella misura in cui prescinde da questi presupposti e da queste strutture che, nella loro situazione di fatto, si potevano prevedere come sue valide oggettività.

Invece di percorrere il mondo immenso della religione^a, dello Stato e della cultura, cerchiamo il significato che essi possiedono per l'esistenza:

In primo luogo, la pretesa *ideale* dell'oggettività nella forma del *dovere etico*.

In secondo luogo, la pretesa *reale* come realtà dell'esserci nella forma *dello Stato e della società*.

a. Per l'oggettività della religione vedasi il capitolo « Filosofia e religione » nel I libro di quest'opera, pag. 418.

In terzo luogo, la pretesa *formativa che esige l'assunzione* del contenuto tramandato nella forma della *conoscibilità*; l'oggettività dell'uomo, infatti, si estende nella *storia* in cui, dal principio alla fine, si indaga tutta la realtà umana fin dove è accessibile e la si immagina là dove non lo è; ciò che così si ottiene è che la *grandezza personale* consente di scorgere nella figura umana ciò che lo Stato, la cultura e la religione sono nel loro fondamento altrimenti inaccessibile. In entrambi i casi, il contenuto conosciuto dell'essere dell'uomo diventa una possibilità per l'esistenza che lo conosce.

La pretesa del dovere.

Se la mia azione è cieca e casuale non è razionale. Se invece mi rendo conto di ciò che voglio e quale cammino scelgo per giungere allo scopo, allora *connetto* la mia azione alla scelta dei mezzi appropriati allo scopo non ancora problematizzato e alla problematizzazione dello scopo stesso. Per la mia azione cerco l'oggettività in grado di dare una direzione che possa valere come un *dovere*. Nella ricerca vengo a trovarmi in un ambito sconfinato perché, per una conoscenza che opera nel mondo, nessuna finalità è fine ultimo, ma ognuna si vede sottoposta di nuovo alla stessa domanda che chiede: a che scopo?

Quando agisco, sono consapevole di agire *debitamente* nell'ambito delle previsioni generalmente calcolabili del mio esserci, e so esattamente quando la mia azione corrisponde a una legge generale. Se in vista di una finalità, questi sono i mezzi adeguati, gli altri sono falsi: il dovere è relativo alla finalità. Ma se si interroga una finalità che non è più mezzo, allora o si tratta di qualcosa che si risolve nel nulla o di qualcosa d'assoluto; a quest'ultima finalità è, per me, connesso un dovere *incondizionato* a cui sono legato nel tempo e per l'eternità. Agisco allora col mio me stesso autentico, non perché questa azione mi piaccia, ma perché ho coscienza di far per sempre ciò che è dovuto. Agire arbitrariamente disturba la mia coscienza e indebolisce la forza del mio essere, diventa violento, oppure incerto e indeterminato. Agire, invece, perché così si deve, genera in me la consapevolezza di dover agire così, perché così devo. La categoricità del dovere che scaturisce dall'esistenza si annuncia alla coscienza in termini ipotetici quando il suo contenuto assume un'espressione oggettiva.

I. Il dovere oggettivo e il dovere esistenziale. Se il dovere è un mondo preconstituito di leggi etiche che presiedono la validità dell'azione e stabiliscono la norma del mio corretto comportamento, allora questo tipo di dovere appartiene all'ambito della pura oggettività. Il dovere esistenziale, invece, si esprime nella forma dell'appropriazione da parte di una soggettività che, presentandosi in termini oggettivi, si presta ad esser determinata. Se il dovere oggettivo incontra riconoscimento, già appartiene all'ambito della decisione dell'esistenza, di cui la legge del dovere, nella puntualità della situazione storica, ne esprime il volere, per cui la soggettività si sa determinata da un dovere che scaturisce dall'origine della categoricità del dovere. Come esistenza possibile, io possiedo, attraverso il dovere, chiarezza e decisione nella mia soggettività, perché quando avverto la voce del dovere, sento d'esser toccato in ciò che in me v'è d'essenziale. Nella mia soggettività sono tranquillo quando seguo il dovere, sono inquieto quando vi resisto, provo entusiasmo quando con esso realizzo un pieno accordo. Come esistenza possibile, invece, avverto dentro di me la forza per difendermi da ogni dovere che, esprimendosi in leggi oggettivamente fissate, non mi si presenta come quel dovere che io stesso sono per me. Esistere significa esigere l'oggettività e riconoscerla, per lasciarla sussistere solo nel caso sia la vera espressione della via esistenziale per questa soggettività.

Se c'è verità esistenziale nell'agire libero che esprime non coazione esterna, ma *unità della propria volontà* con l'inesorabilità di un *dovere avvertito*, questa verità, che non si può concepire in termini universali, rimane inaccessibile al pensiero. Se l'intelligenza analitica attacca questa unità, la sua verità si dissolve come se mai ci fosse stata. Il dovere, allora, in base alla *legge* dell'universale validità, si separa dalla volontà come *arbitrio*, e l'unità si traduce nell'*ubbidienza riluttante* di uno nei confronti dell'altro. Questi tre modi separati dell'esserci: la legge fissa, l'arbitrio e l'ubbidienza riluttante, sono già, come tali, delle deviazioni dell'esistenza.

Come pura oggettività la *legge* diventa un meccanismo morto. Come coazione esteriore di un ordine esige una cieca sottomissione. La necessità, avvertita dall'esistenza possibile come suo autentico se-stesso e oggettivata in dovere, diventa rigida esteriorità. Lo slancio verso il se-stesso si traduce in una violenta volontà protesa verso una vuota necessità d'ordine e di forma.

L'*arbitrio* è la volontà egoista che non nasce dalla necessità di un'esistenza che tende all'oggettività, ma dalla vitalità di un mero esserci. Come si serve delle oggettività del dovere, così esso le rifiuta, affidando sempre a giustificazioni sofistiche le sue arbitrarie finalità.

L'*ubbidienza riluttante* segue il dovere come qualcosa d'estraneo. L'esserci, in cui l'esistenza possibile, oltre a non avvertire se stessa, non trova alcuna via da seguire e quindi si sente ancora indeterminata, cerca nella sottomissione la propria salvezza.

Contro la legge morta si solleva l'esistenza con le sue possibilità che non si lasciano mai fissare, contro la necessità del capriccio caotico il pathos della legge, contro l'ubbidienza il ridestarsi del se-stesso.

Pur contrapponendosi, arbitrio e ubbidienza sono affini. Non riconoscono nell'oggettività del dovere qualcosa di proprio, ma qualcosa d'estraneo. Non solo l'arbitrio diventa sofisticato, ma anche l'ubbidienza, nell'ambito dell'oggettività dell'oggettivo a cui ubbidisce, non esita a deviare e a cercare accomodamenti. La riflessione che non ha mai fine problematizza tutto ciò che si presenta nell'ambito della mera oggettività, perché ogni oggettività è sempre singolare e non ce n'è una che sia fissa, assoluta e valida per tutti i tempi. Nell'isolamento di un'oggettività, i comandi etici, che per lo più sono proibizioni, rimangono equivoci.

2. Un esempio: non devi mentire. Non solo tutti sono d'accordo nel principio che non si deve mentire, ma ciascuno sente interiormente d'esser chiamato in causa da una verità. Ma ecco che subito intervengono delle argomentazioni oggettive che pongono delle limitazioni, quali: è consentito mentire quando la menzogna è necessaria e indispensabile nell'interesse dell'altro, ad esempio, per salvargli la vita. Le menzogne a favore della patria non solo sono permesse, ma, in determinati casi concreti, addirittura richieste. Dir 357 sempre la verità è immorale. Quando il tacere è un dire, non solo si può tacere, ma si deve; anzi si deve addirittura mentire quando lo richiede un interesse superiore.

Queste limitazioni oggettive del divieto e queste giustificazioni della menzogna non convincono veramente. Chi talvolta s'è trovato nella possibilità di dire solo la verità recede da simili ragionamenti che si adattano alle realtà e ingannano circa l'origine del dovere.

Chi, infatti, decide se il bene della patria o la vita dell'altro esigono la menzogna? Chi decide se la patria e la vita dell'altro sono modi d'esistenza rispetto a cui si può esigere, in generale, la rinuncia alla verità? Quando dico che ci sono casi in cui si può mentire, non c'è più nessuno che possa sapere con sicurezza se io lo includo in uno di quei casi, per cui vien meno la fiducia nell'attendibilità della verità. Quando mento, nello stesso istante perdo la dignità che ai miei occhi possiedo quando semplicemente mi limito a dire ciò che ritengo vero. Mi sono piegato ad un potere che può costringermi a mentire, per questo i filosofi hanno proibito con un radicalismo assoluto ogni menzogna, che, come azione, è una contraddizione in se stessa e annulla ogni moralità.

Se mento, non posso giustificarmi. Il tentativo di oggettivare ciò che ho fatto con la menzogna può spiegare e approfondire di che cosa si trattava veramente, ma da ciò non posso dedurre alcuna legge; mentre la legge: « non devi mentire » è senz'altro una legge universale. C'è solo il problema di sapere se è possibile una vera azione esistenziale la cui verità, *non* dipendendo da una legge universale, non può essere espressa nella sua autenticità e quindi non può essere un modello esemplare. È un problema questo che rimane inevitabilmente sospeso. Oggettivamente la risposta è negativa. Ma la domanda non pretende di sapere oggettivamente, ma di gettare uno sguardo nell'esistere che, muovendosi nella soggettività e nell'oggettività, non può manifestarsi adeguatamente in nessuna delle due, perché per sé si realizza nella certezza del dovere in modo da non essere accessibile ad alcuna generalizzazione. Tutto quello che si può fare è offrire qualche delucidazione, ma non procedere a determinazioni e a definizioni.

Un uomo sincero e assolutamente verace finisce con l'esser rovinato dagli altri, a meno che condizioni di vita particolarmente favorevoli non lo pongano in una situazione materialmente sicura. Egli non può fare un conto sugli altri e pensare che con lui si comportino alla stessa maniera. C'è quindi una differenza essenziale se l'altro, a cui sinceramente mi rivolgo, instaura con me un rapporto di comunicazione sullo stesso piano e con analoghi intendimenti o se, al pari della « natura », mi sta di fronte come un estraneo. Anche l'uomo più sincero non esita a impiegare inganni e insidie e a comportarsi, ad esempio, come ci si comporta contro gli animali più pericolosi. Quando l'uomo mi si avvicina con l'atteggiamento

tacito e inconscio dell'*homo homini lupus*, se non ho preso le mie precauzioni e se non accetto il combattimento, di fronte a lui mi sento perduto come di fronte agli animali. Se invece l'uomo mi si avvicina come esistenza possibile e mi si rivolge con tutto se stesso, allora, anche in condizioni di grave carenza e di costante deviazione, la situazione è per principio differente: io posso affidarmi alla ragione e alla possibile esistenza dell'altro, nella misura in cui instauro con lui un rapporto incondizionato che esclude ogni calcolo a favore di una sincera disponibilità a lasciarsi correggere reciprocamente.

C'è la possibilità d'essere assolutamente sinceri con il pericolo o la certezza di finir male, così come c'è la possibilità d'esser santi ed, evitando ogni compromesso, di poter andare in rovina. All'esserci è connesso un inevitabile senso di colpa da cui nasce il timore di esprimere come esigenza assoluta un precetto così giusto come può esserlo quello che prescrive di non mentire. Ma proprio chi lo formula con leggerezza, chi ostentatamente vi si attiene cade più facilmente nell'insincerità, e ciò è tanto più evidente quanto più l'esibizione della propria sincerità e l'enfasi ridondante sembrano dire il contrario.

Non è possibile riconoscere l'assoluta sincerità dell'esistenza a livello oggettivo, ossia solo sulla base delle azioni esteriori. Chi *oggettivamente* non vuol mentire ricorre a infiniti sofismi, a giustificazioni, a spiegazioni, a dimenticanze e a riserve mentali che, come una nebbia, si estendono su tutto il suo esserci. Chi, invece, *veramente* non vuol mentire, evita queste astuzie, e con una inesorabilità radicale, impone alla propria coscienza, come primo e ultimo dovere, quello di non mentire mai a se stesso e all'amico. Qui, oltre alla radice e al fondamento di ogni sincerità, c'è anche la volontà assoluta di realizzarla compiutamente. Ma questa esigenza di sincerità si riduce dove non c'è alcuna comunicazione, ³⁵⁹ per cui, con quanti mi sono ostili impiego l'astuzia, con quanti conosco superficialmente il silenzio, e con la gran parte lo scambio reciproco di convenzioni spesso menzognere. La veracità esige che si riconosca come un dato di fatto che dovunque si mente, e che in certe situazioni la menzogna può essere un atteggiamento sincero, senza che per questo sia vera la generalizzazione di un simile atteggiamento.

Ma ci sono solo aiuti passeggeri per potersi separare da ciò che ci appartiene e dalle masse nella loro debolezza, impulsività e slealtà. Distinguere una morale interiore da una esteriore spetta all'analisi empirico-sociologica, ma diventa un imperativo quando si vuol evitare che un gruppo che ha realizzato in sé dei legami esistenziali vada in rovina, e che, quindi, la sincerità a qualsiasi prezzo, come una negatività senza mondo, sembri insincera. Si pretende sempre che l'esserci umano, in quanto essere ragionevole ed esistenza possibile si trasformi per instaurare rapporti differenti e, se è possibile, addirittura amichevoli. Tra gli uomini, infatti, è insopprimibile l'esigenza di rapporti reciproci. Anche chi, avvicinandomi amichevolmente, mi dice cose lusinghiere e poi, di fronte agli altri, mi diffama e non si lascia sfuggire le occasioni per agire contro di me, anche quando, con domande apparentemente casuali ottiene da me ciò che vuol sapere, senza nulla farmi conoscere delle sue intenzioni e delle sue azioni, ebbene anche allora non posso troncargli definitivamente il rapporto dicendo: è incorreggibile, sarà sempre così, perché, finché restiamo nell'ambito umano, tutto è possibile; solo in una certa situazione può rendersi necessaria un'azione concreta che, pur convertendosi in colpa, rimane verità per un esserci temporale che vive nel mondo.

360 3. Precetti etici e precetti giuridici. Le leggi del dovere che, come il precetto: « non devi mentire », sono oggettive e universalmente formulabili, nel loro isolamento oggettivo non sono pienamente etiche, ma conservano anche il carattere di precetti giuridici. Come tali, sono, in un certo senso, meccaniche e morte, dicono sempre le stesse cose, e, se sono seguite, consentono di calcolare l'azione. Sembrano assolutamente valide, anche se sono prive di quella forza cogente che è propria di precetti giuridici quando si strutturano in un diritto positivo. I precetti etici, inoltre, non sono assolutamente univoci, per cui non è possibile sussumerli razionalmente in una forma semplice e lineare. Hanno bisogno di interpretazione che si articola non solo attraverso considerazioni oggettive come nel caso dei precetti giuridici, ma anche attraverso la risonanza della soggettività che si trasforma ad opera della libertà. Validi o non validi che siano, questi precetti, piuttosto imprevedibili, sono certi nel loro contenuto suscitato dall'insieme delle esigenze.

Se nell'analisi dei precetti etici si giunge a una doppia morale che differenzia un piccolo gruppo di uomini dagli altri, allora questo aspetto inganna. A differenza dei precetti giuridici, i precetti etici non possono subire limitazioni o condizioni, perché allora sarebbero trattati anch'essi come precetti giuridici, ma possono articolarsi nella loro dialettica oggettiva per far sentire, a livello esistenziale, l'incondizionatezza che in essi si esprime.

Oggettivamente c'è un'unica vera condotta etica che, nelle sue regole *generali*, è riconosciuta da *tutti* gli uomini allo stesso modo; essa prescrive di non mentire, di non ammazzare, di non rubare, di non commettere adulterio, eccetera. A comporla sono precetti esteriormente comprensibili, che nella storia non cambiano in modo arbitrario, perché, nei limiti delle loro variazioni, esprimono la validità di qualche aspetto umano universale. Se spesso sono negati, si ripropongono spontaneamente in tutta la loro evidenza. Ciò nonostante questi precetti, innanzitutto, *non* sono *assoluti*, perché allora l'unico modo d'esistere sarebbe quello di vivere secondo questo dover-essere generale e oggettivo; in secondo luogo, in sé, sono *troppo poco* perché, per la loro appropriazione storica si richiede l'intervento della libertà. Dal punto di vista oggettivo c'è un'unica morale valida che si compone di precetti generali, ma la validità oggettiva non esaurisce ciò che costituisce la verità dell'azione esistenziale nella coscienza del suo dovere. L'oggettività offre un'inautentica incondizionatezza costituita da esteriori conseguenze razionali, la doverosità che esprime si presenta come qualcosa di già costituito. Ma la giustizia sussiste solo nella tensione della lotta, non solo nella lotta tra ciò che è valido e ciò che è istintivo, ma, essenzialmente, nella lotta dell'oggettivo col soggettivo e dell'oggettivo con se stesso. La pura oggettività esige universale validità; l'esistenza vuole la verità nella soggettività e nell'oggettività. Anche se ci fosse solo una morale, contro l'universalità oggettiva ci sarebbe l'*eccezione*. L'eccezione, essendo per essenza infondabile, non solo è incerta dal punto di vista oggettivo ma, dal momento che si contrappone all'oggettività, è anche assolutamente problematica. Rischiando, l'eccezione sperimenta due cose: la verità dell'autenticità del se stesso e la colpa dovuta all'impossibilità di giustificarsi oggettivamente. Non si annuncia volontariamente a chiunque e non vuole imitazioni. Non può oggettivarsi in un principio generale che consenta di stabilire in quali casi sia giusto fare questo o quello, per-

ché non le si può tracciare alcun limite. L'eccezione agisce a proprio rischio e assumendosene la responsabilità senza riferirsi a modelli o a norme generali. Nel caso manifestasse esteriormente il proprio comportamento si troverebbe in contraddizione col senso comune, con le regole sociali e con le leggi penali, e sarebbe derisa, emarginata e punita per l'arbitrarietà delle sue decisioni assolutamente proibite agli uomini nella società. Potrebbe essere che le azioni più veraci ed autenticamente esistenziali siano proprio quelle che possiedono un tratto di questa inoggettività che, se non si avverte, è solo perché non entra in conflitto diretto con la legge oggettiva.

4. *Dovere e trascendenza.* Nella sua oggettività, il dovere, come dovere esistenziale, è l'esigenza irresistibile della presenza, in me, del mio me stesso. Dovunque sono veramente me stesso, non sono solo me stesso; per questo, *nell'incondizionatezza del dovere*, sento in me *la trascendenza*. Si tratta dell'incondizionatezza presente nel dovere autentico, che, invece di essere assunto come cifra assolutamente incomparabile, è fatto apparire direttamente come comando della divinità. L'imperativo del dovere non coincide immediatamente con la parola di Dio; Dio rimane in se stesso occulto, solo la fede ingenua e l'arroganza lo usurpano per sé. Il dovere incondizionato è il dovere autonomo della libertà dell'esistenza che, ascoltando se stessa, instaura un rapporto con la sua trascendenza. Ciò che essa recepisce come giusto è il proprio se stesso. Che Dio lo voglia è l'espressione pericolosa e discutibile della sicurezza metafisica dell'esistenza, quando questa rimane fedele al suo fondamento più intimo.

5. *Il senso dell'esigenza.* Al dovere è connessa un'esigenza. Ciò che possiede una validità generale o ha la forma di un precetto giuridico è qualcosa di impersonale che si esige da ogni uomo. *Autentica* è quell'esigenza che ha il carattere delle richieste che io rivolgo a me stesso e che si estende a quell'esistenza possibile con cui io entro in comunicazione. La mia esigenza parte dall'esistenza possibile quando sperimento o attento dall'altro le stesse cose e allo stesso livello. Non si esige ciò che, nella sua oggettività, è formulato in termini universali, ma, seguendo questo cammino, si esige un'appropriazione e un se-stesso; non l'esteriorità dell'obbedienza,

ma l'interiorità dell'esistere. Non si tratta né di esigere qualcosa a distanza, né di giungere ad una conoscenza migliore, né, tantomeno, di guidare qualcuno, ma di instaurare un colloquio della coscienza con se stessa, non per anticipare qualcosa di determinato, ³⁶² ma perché, nella comunicazione, la coscienza assoluta, nonostante la sua incomunicabilità, incontra se stessa.

Le *condizioni* che rendono possibile una simile esigenza non si possono formulare oggettivamente, ma si possono esprimere solo nell'appello. Esse sono la sincerità, la disponibilità a correggere tutto ciò che si dice, l'assumersi la responsabilità di ciò che s'è detto e di ciò che, seriamente o per caso, s'è pensato, il liberarsi dell'ostinazione, dalla ricerca di prestigio, dal voler aver sempre ragione, che sono tutti atteggiamenti che distanziano, l'abbandono di ogni misura difensiva, come, ad esempio, il rifiuto di una maggior intimità, l'impossibilità di tradire con il silenzio o con devianti discorsi tenuti con un terzo, l'arrangiamento intelligente di una relazione, la coscienza di non esser, senza l'altro, ciò che si è; è poi necessario possedere il senso della situazione, del tempo, delle forme e delle inevitabili condizioni spirituali del nostro esserci; non esigere che sia tutto sempre presente, ma, nello stesso tempo, non dimenticare mai l'autentico che è il primo presupposto che occorre continuamente risvegliare in sé e nell'altro.

6. La possibilità di un'etica filosofica. Quando, nella loro rigidità, gli ordini e i divieti, che si possono pensare razionalmente e applicare come precetti giuridici, hanno perso il loro carattere assoluto, per l'esistenza possibile non c'è più un'etica, che, dedotta dal filosofare, annunci che cosa c'è di vero, ma solo un'etica che, nel modo più deciso possibile, ridesta il contenuto presente nel se-stesso attraverso una chiarificazione dialettica. Quest'etica non la si può ipotizzare astrattamente, ma è necessario cogliere il dover essere nella realtà dell'esserci, nella comunità della famiglia, nella società, nello Stato, nelle esigenze della religione, e infine nell'ambito di quanto s'è prodotto e compreso nella cultura che è il vincolo attraverso cui gli uomini comunicano. Nella concretezza del contenuto reale, quest'etica si rivolge alle origini dell'uomo giungendo al suo se stesso e penetrando in tutti i sensi le possibilità d'azione nel mondo storico. Quest'etica presuppone, innanzitutto, che si riconosca e si ammetta ciò che è reale, senza fare della realtà del-

l'esserci il criterio originario e assoluto; quindi, che nella riflessione infinita e illimitata nelle sue domande e nelle sue idee, si ammetta quell'attendibile separazione che esiste tra la violenza demolitrice e l'incondizionatezza creatrice; infine che nel dialogo e nell'ascolto si ammetta la possibilità di incontrare il fondamento di un se-stesso che sussiste e risponde di sé. Per queste ragioni, un'etica quale la stiamo prospettando non potrebbe muoversi sull'unico piano dell'universale, poiché la sua chiarificazione di tutta la realtà oggettiva dovrebbe comprendere tanto la nobiltà degli uomini che si distanziano dalla media, quanto i germi più primitivi di un se-stesso che si va risvegliando; tanto l'ascesa chiara e decisa, quanto l'irrisolutezza in sé ancora irretita; in una parola, dovrebbe comprendere tutte le variazioni che non si possono fissare oggettivamente, ma che, nello stesso tempo, penetrano tutta la vita umana.

La pretesa della realtà dell'esserci nello Stato e nella società.

L'esserci umano esiste solo nella società che, da sempre, è la condizione materiale dello sviluppo dell'individuo a cui la società ha offerto condizioni di vita e tradizioni che l'hanno ridestato e gli hanno consentito d'essere quello che è. Anche se l'individuo volesse rifugiarsi nella solitudine di una isola, la società continuerebbe ad essere la condizione del suo esserci che intimamente l'accompagna.

Oggettivamente la società è presente nelle istituzioni date, nelle professioni e nelle funzioni, nello Stato e in quell'insieme di richieste evidenti e valide che regolano il modo di comportarsi. Ma queste oggettività sono reali solo se si realizzano sul terreno della soggettività, e, precisamente, nella volontà e nell'azione effettiva degli uomini che in esse vivono. La società è una totalità d'esserci che sta di fronte al singolo individuo che può scegliere tra il proprio annullamento nella soggettività, dopo essersi estromesso dalla società, o lo sviluppo nell'oggettività dopo esservi entrato.

L'oggettività della società è quell'onnicomprensiva *realtà dell'esserci* che è poi il *mondo degli uomini*. Da questa realtà io posso uscire per oggettivarmela e indagarla, e allora essa mi si rivela come pura oggettività; se invece la considero come quell'ambito in cui anch'io vivo, allora cessa di essere pura oggettività e diventa, ad un tempo, realtà oggettiva e soggettiva. Quando sono realmente e

autenticamente in essa, essa diventa lo scenario dell'esistenza possibile e la manifestazione di una trascendenza.

A. *L'importanza esistenziale dello Stato e della società.*

1. Elementi della cura dell'esserci (dominio, proprietà e ordine). Se ci fossero solo esistenze perfette, nell'infinita trasparenza della loro comunità, non ci sarebbe esserci. Nell'esserci, oltre ³⁶⁴ alla resistenza propria di ciò che non possiede esistenza, c'è l'incompiutezza di ogni esistenza. Occorre, innanzitutto, creare lo *spazio per l'esistenza*: io voglio *dominare* quando non posso amare in un rapporto di comunicazione esistenziale, perché il dominio è necessario per estendere l'esserci in cui l'esistenza deve realizzarsi.

Questa *volontà di dominio* si pone con noncuranza di fronte alla natura con cui è possibile solo questo tipo di relazione, infatti anche la relazione contemplativa è una forma di dominio. Nei confronti dell'uomo, invece, questa volontà di dominio implica la propria rovina e quella degli altri. È il dominio una conseguenza inevitabile senza cui l'esserci umano non sarebbe di fatto possibile, perché si dissolverebbe nell'anarchia della lotta dell'esserci di tutti contro tutti: il dominio regola quella costruzione oggettiva in cui solo un ordinamento di tutte le cose offre al singolo il suo spazio reale.

Il se-stesso ha bisogno e desidera uno *spazio d'esserci* in cui *poter disporre* delle cose e di tutto ciò che non è umano. Questa possibilità di disporre è la *proprietà*, che è delimitata dall'analoga possibilità di disporre che anche gli altri possiedono. È il sentimento della proprietà che rende possibile la realtà del se-stesso: il rapporto delle cose che sono in mio potere, l'oggettività della mia azione nelle produzioni realizzate con la materia delle cose, lo sviluppo del mio mondo così com'è penetrato storicamente nella continuità della mia vita. In questo modo è possibile pianificare e dare un senso alla vita per una durata limitata; con questi presupposti, l'erede, sulla base del lavoro precedentemente svolto dal padre, ha l'obbligo di rendersi conto delle sue possibilità e della responsabilità nei confronti dei suoi discendenti a cui deve dare una base. Per questo, nella soddisfazione per la proprietà, che all'inizio è solo il piacere della possibilità di disporre, c'è un nobile orgoglio per i diritti e le opportunità che la proprietà offre. Chi eredita e chi acquista non vivono alla giornata, ma in prospettiva storica; partendo

da ciò che hanno ricevuto si proiettano verso possibilità future. Per questo c'è dovunque un effettivo rispetto per il proprietario anche nella lotta sistematica contro la proprietà privata, e un disprezzo per colui che spreca dissennatamente le sue disponibilità e quelle dei suoi discendenti.

Poiché l'esserci dell'uomo nel mondo è legato alla proprietà, l'unico problema che si pone è quello di stabilire come la si acquisisce, come la si delimita e la si distribuisce, quale proprietà appartiene al singolo, quale alla famiglia, a gruppi più ampi, allo Stato. Abolire la proprietà significa ricrearla in una forma nuova, come avviene dove la possibilità di disporre non è data a tutti, ma solo ad alcuni individui; ciò che appartiene allo Stato è subordinato, sotto certe condizioni, al potere dei suoi funzionari che ne dispongono. Per molto che sia ciò che diventa proprietà di ampie collettività, c'è sempre, anche se ristretto, uno spazio privato dell'esserci, altrimenti l'uomo cessa d'esser-se-stesso e diventa schiavo di coloro che, in nome della collettività, dispongono della proprietà comune.

Poiché la proprietà si origina in parte per fortuna e per caso, in parte per astuzia e violenza, in parte per i benefici che derivano dal lavoro pianificato, essa finisce, in ogni caso, col creare delle differenze che, insieme allo spazio dell'esserci, consentono ad ogni esistenza la propria realizzazione sostanziale in forme differenti; per questa ragione alla proprietà sono connessi l'odio, l'invidia, l'angoscia per la sicurezza, la tracotanza dell'uno e l'impotenza dell'altro; nessuno sussiste da sé, ma tutti nella connessione delle generazioni o nel caos di una proprietà momentaneamente ricevuta e poi dispersa, da cui non nasce nulla di giusto.

Da questa situazione, che è comune all'intero esserci umano legato alla forma della proprietà, può sorgere l'idea di una santità fondata sulla rinuncia e l'abbandono del mondo. Oppure l'uomo che non possiede nulla può ritenere opportuno sopprimere la proprietà, affinché più nessuno abbia qualcosa e quindi possa essere più dell'altro. La giustizia che vuole un'uguale ripartizione si fa ingiusta quando pensa d'instaurare di fatto questa ripartizione. Infatti, poiché l'ingiustizia, per quanto sia combattuta, si ripresenta sempre nell'ordine complessivo, il problema è di stabilire in che forma la si deve accettare. Per questo anche alla proprietà è connessa quella colpa che è inevitabile una volta che si sia chiarita la situazione-limite dell'esistenza nell'esserci.

Ma la pretesa dell'oggettività della proprietà non prevede solo che ci si comporti nei suoi confronti con la coscienza originaria del proprio esserci, ma che la si impieghi in quell'unico senso vantaggioso per l'esistenza che consiste nel promuovere la più alta possibilità dell'uomo.

La proprietà è sempre legata all'*ordine complessivo* della società.

La mia ricerca dell'ordine esprime la volontà dell'esistenza a realizzarsi nel mondo. Il dominio è condizione di un ordine; in esso, la proprietà è ciò che consente all'individuo di disporre di uno spazio d'esserci. Il valore della forma e della legge nell'istituzione non è quindi qualcosa d'esteriore per chi vive nell'origine del suo senso; adeguarvisi non è formalismo, ma è la sostanza stessa della cosa ad esigere fermamente che non si trasgredisca ciò la cui sicura inviolabilità è una garanzia di connessione di quella totalità in cui l'uomo si realizza. 366

Il *tipo* d'ordine che desidero perché mi sia garantito il diritto della proprietà, come libero dominio del rispettivo spazio d'esserci necessario allo sviluppo della propria esistenza, non dice solo come desidero che siano le istituzioni e il governo delle cose umane nel loro insieme, ma anche come desidero gli uomini nella loro individualità: io voglio forme d'ordine in cui la dignità dell'uomo, così come la concepisco, sia possibile nel modo più illimitato. Quest'ordine non lo conosco in base a un piano generale che valga per sempre e per tutti, ma, in base al sapere che di volta in volta mi orienta nel mondo, lo conosco solo in riferimento alla situazione storica, e con risultati decisivi limitatamente a ciò che ora s'ha da fare, da esigere e da desiderare.

Il diritto dell'oggettività della realtà dell'esserci può essere filosoficamente chiarito nei suoi aspetti generali, senza che da ciò sia possibile dedurre un'azione concreta.

2. L'ideale di uno Stato-assistenza dalle dimensioni mondiali. Siccome l'oggettività dell'esserci nel mondo sociale è l'insieme di quelle istituzioni con cui *ci si prende cura e ci si assicura l'esserci*, si può progettare una costituzione che abbia come scopo la conservazione e l'estensione dell'esserci in ordine alla salute e alla felicità di tutti gli individui, mediante l'universale soddisfazione dei bisogni, e i cui mezzi siano giudicati in base alla loro utilità e capacità di conseguire questa determinata finalità in

un modo continuo e concreto. Sono finalità ultime la durata, l'estensione e l'ampiezza della vita e della visione, mentre i mezzi sono il potere e la disposizione sui beni materiali. È questo l'ideale di uno Stato-assistenza dalle dimensioni mondiali.

Queste finalità, che nel loro insieme si riferiscono ad una vita in generale che è ovunque identica e incrementabile solo quantitativamente, sono, di fatto, una condizione per tutto l'esserci. Ogni esserci non può che desiderarle, perché, se pretendesse di negarle, non potrebbe evitare di andare in rovina. Esse, tuttavia, non possono essere finalità ultime, perché un mondo in cui si realizzassero compiutamente solo finalità generali si rivelerebbe in se stesso insostenibile.

a) Un mondo del genere *non lo si può immaginare concretamente*. La finalità di assicurare a tutti il godimento della vita sembra molto chiara. Essa presuppone la soddisfazione delle necessità. 367 I prodotti necessari per questo scopo non si possono ottenere senza lavoro. L'importante, a questo punto, è ottenere un *massimo di prodotti* con un *minimo tempo di lavoro*. Per questo scopo, i mezzi necessari sono: la tecnicizzazione del lavoro mediante invenzioni utili alla sua razionalizzazione da ottenere con la semplificazione del processo di fabbricazione, l'eliminazione di tutti i passaggi intermedi superflui e la produzione in serie in base a *modelli*. Occorre inoltre preoccuparsi della *serenità del lavoro*, creando uno stato psichico in cui lo si possa realizzare senza pena, con un minimo di resistenza e con una consapevolezza, ad esempio quella che ciascuno è utile al suo posto, che consenta di trovare in ciò che si va realizzando una certa compiutezza di senso. *L'esame delle attitudini* degli uomini pone ciascuno al suo posto. *La regolazione delle nascite* cura che il numero dei nascituri sia adeguato, né troppo grande, né troppo piccolo.

Ma per quanto si ipotizzi questo ideale e a tratti lo si realizzi, *non si giunge mai ad una realtà sussistente*, perché c'è sempre qualcosa che lo manda in frantumi. Le condizioni permanenti e necessarie per il suo esserci sono sottoposte a mutamenti imprevedibili. Il disuguale incremento dei gruppi di popolazione, la perdita di grandi masse umane per eventi naturali e per epidemie, un incremento di popolazione che oltrepassa il limite del possibile sostentamento, la diminuzione della popolazione per la riduzione delle nascite creano situazioni che non si possono controllare razionalmente. Si esauri-

scono le fonti delle materie prime. Nuove invenzioni tecniche danneggiano la realtà esistente. Ci sono e si ripropongono in forme sempre nuove dei lavori che devono comunque essere fatti perché indispensabili all'esserci di tutti, ma che mettono in pericolo la vita del lavoratore e ne riducono allo stremo l'esserci. La razionalizzazione incontra dei limiti nelle qualità personali degli uomini, nelle attitudini della maggioranza e nelle capacità di coloro che si presentano come direttori. L'occasionale organizzazione dell'insieme, sia essa governata da un centro o prodotta di fatto da una generica cooperazione, mette in evidenza imprevisi elementi di disturbo, come errate distribuzioni, disoccupazione e conseguente stato di bisogno. La situazione muta con il sopraggiungere di nuove conoscenze e con la coscienza delle nuove generazioni. Da una generazione all'altra gli uomini si modificano nelle loro caratteristiche razziali e nel contenuto della tradizione trasmessa. Cambiano anche i contenuti felicitanti. Per molto che riescano a fare gli ordinamenti, l'infermità e la morte sono per ogni individuo il limite del suo benessere, mentre per tutti c'è il limite dell'inevitabile selezione degli uomini, l'appiattimento per una sorta ³⁶⁹ di costrizione necessaria, e infine la violenza delle guerre. Per quanto ci si prospetti una situazione durevole, basata sul presupposto di una conoscenza perfetta, c'è sempre qualcosa che non s'accorda a causa del numero indefinito delle condizioni che incessantemente mutano.

b) Se si potesse *pensare* di realizzare *compiutamente* il soddisfacimento di tutti i bisogni in una *condizione di stabilità* per l'esserci dell'umanità nel mondo, l'uomo *non proverebbe alcuna soddisfazione*. Già dal punto di vista psicologico è impossibile una soddisfazione per il semplice godimento della vita. Alla sazietà e alla regolarità segue il disgusto, il bisogno di mutamenti è elementare. L'idea di una situazione stabile può senz'altro sedurre per un istante l'uomo perseguitato dall'angoscia, ma, nella felicità della perfezione, il suo esserci gli risulterebbe squallido. Se si credesse seriamente a questa idea e la si concepisse come senz'altro vera, sarebbe insopportabile pensare che le cose continueranno ad essere così come sono ora. Già nella regolarità del nostro mondo di bisogno e di necessità, il piacere dell'avventura, della vita pericolosa, dell'insperato e dell'imprevedibile spezza l'ordine che cerca di consolidarsi. Si disprezza la sicurezza della vita media e si ama lo stravagante come

tale. Ciò che l'individuo, nella sua cieca soggettività per il tutto, sollevandosi dalla sua noia, realizza nel vuoto contro gli ordinamenti nel mondo, si converte in una presenza piena anche per una soggettività che non perde di vista la totalità dell'oggettività e vive in essa. Questa totalità, impenetrabile nella sua origine e nella sua meta, è in costante agitazione; sembra un'unica e grandiosa avventura dell'umanità che ha avuto inizio perché, nell'oggettività e nell'ordine, s'è cercata la via che conduce effettivamente fino al limite possibile. Pretendere la durata e la stabilità significa sperimentare l'autentico e necessario naufragio. L'avventura della soggettività isolata è senz'altro un naufragio anticipato e, quindi, inautentico e senza necessità, ma la *coscienza del destino* dell'uomo nel cammino attraverso le cose è la verità che oltrepassa ogni razionalità dello Stato-assistenza e che, entrando senza riserve in tutta l'oggettività, si realizza nell'uomo che è se stesso.

c) Se l'esserci del mondo fosse perfetto, l'uomo *non avrebbe alcuna dignità*. È avvilente porre come fine ultimo la felicità immanente che si raggiunge nella finitezza, perché, in questo modo, l'uomo perde la sua trascendenza. Questa felicità immanente gli appartiene solo come riflesso dell'essere autentico, come una realizzazione della sua presenza in limitate condizioni, come serenità fondata sulla consapevolezza della fugacità e precarietà dell'esserci temporale.

3. I limiti dell'assistenza mondiale rispetto all'esistenza. Il mondo della società umana non può, di fatto, chiudersi in se stesso; dal punto di vista esistenziale non può essere un possibile fine ultimo, ma in esso si manifesta qualcosa che non si può volere come fine. Per vivere dobbiamo tendere, ovviamente, al nostro stato ideale di felicità, ma questa aspirazione e la relativa realizzazione, in sé, non sono altro che un esistere che, naufragando come esserci temporale, può giungere ad accertare se stesso proprio nel naufragio; questo esistere presuppone un'incondizionata e illimitata realizzazione nell'oggettività dell'esserci. Tutte le utopie che prospettano nell'immanenza una realtà mondana definitiva e giusta sono un tradimento nei confronti dell'esistenza, così come lo sono tutte le dissipazioni soggettive del proprio esserci in un gioco avventuroso.

La rappresentazione dell'oggettività della società, come sicurezza comune d'esserci, implica immediatamente delle considerazioni *eco-*

nomiche. L'economia procura i mezzi materiali e, con essi, la soddisfazione di tutti i bisogni vitali. Dati i limiti economici e il fatto che nella società non ci si occupa solo dell'esserci e del suo godimento, le finalità diventano più ampie; nell'apparato sociale hanno il loro posto anche i *compiti della cultura*. L'educazione, come mediatrice della tradizione, e come addestramento delle capacità al servizio della totalità, la cura dei godimenti spirituali nei musei, nelle biblioteche, nei teatri e nelle esposizioni, infine l'orientamento e l'intrattentimento offerto dai periodici, diventano azioni pianificate. Inoltre, non solo entro certi limiti si assicura all'esserci una forma di proprietà, ma anche una forma di convivenza nel matrimonio, nella famiglia, e nelle molteplici relazioni degli uomini; anche il culto religioso è protetto come tutto ciò che consolida e non disturba la società, mentre si considera la lotta e la guerra come qualcosa che s'ha da eliminare perché non sono necessarie.

Tutto ciò che si presenta nell'esserci dell'uomo nel mondo è compreso in questa rappresentazione oggettiva per il solo fatto che si presenta, quindi solo per una motivazione esteriore; in quest'ambito, ciò che si presenta vale come mezzo o come fine relativo, ed è *concepito solo come soddisfacimento delle necessità*. La società è il mondo dei molti, un mondo unificato dalla coscienza in generale e articolato in ruoli generali che corrispondono a capacità specifiche, ma sostituibili. In essa non compare né il se-stesso, né la trascendenza. Ogni individuo rimane dietro il velo della realtà oggettiva come il punto oscuro di una riservatezza intangibile che non interessa a nessuno e a cui nessuno può avvicinarsi, a meno che non si presenti un bisogno che può esser soddisfatto dal prete o dal neurologo, apparentemente senza dover ricorrere al fondamento del complesso sociale, e, quindi, alla sua sanzione. Come realtà di questa oggettività, l'esserci è il quadro fornito dalla coscienza in generale e dalla media degli uomini; è il reciproco e indifferente rispetto che si prova di fronte a quanto v'è di incomprendibile nel singolo che, nella misura in cui rimane nel suo ambito, non disturba nessuno.

Se si realizzasse questa pura rappresentazione dell'oggettività della società si giungerebbe ad una *lacerazione nel mondo*: da un lato ci sarebbe tutto ciò che si può comprendere in base a determinate finalità, il soddisfacimento delle necessità mediante la cooperazione di tutti; dall'altro il caos della soggettività oscure, che tali

rimangono per sé e per gli altri, e che non possono avere alcun essere se non nella forma generale delle necessità da soddisfare. Se si apre questa lacerazione è solo per riconoscerla come *astrazione*. *Uno dei due lati*, infatti, è costituito dalla società che appare all'orientazione nel mondo come qualcosa di cui posso ricevere anche dall'esterno indicazioni e riconoscimenti, qualcosa che può essere indagato come prodotto esclusivamente immanente, in cui le rappresentazioni religiose appaiono solo come fatti esteriori che hanno determinate conseguenze causali e intelligibili. *L'altro lato* è costituito dalla società come totalità dell'esserci nella sua rispettiva forma storica e non meramente esteriore, in cui le esistenze si manifestano le une alle altre in relazione alla loro trascendenza; questa società non la posso conoscere. Discorrere passando da un lato all'altro significa, quindi, fare ogni volta un salto senza passaggi o termini intermedi. Nella *realtà* dell'esserci uno esiste tramite l'altro, ovviamente non sempre e non necessariamente. L'astrazione, infatti, può operare una *separazione*, e allora il mondo della società in cui mi trovo manifesta la sua mancanza di contenuto. Separandosi da questo mondo, l'individuo si limita a vivere in esso solo esteriormente perché tecnicamente vi dipende. Nella più completa indifferenza del pubblico, senza badarci e senza nulla pretendere, l'individuo realizza nel mondo il suo essere segreto che riceve il proprio contenuto da questa negatività verso il mondo, ossia dalla puntualità del se-stesso che, con la sua morte e la sua indeterminata trascendenza, può trovare un compimento positivo, di volta in volta sempre più tenue. Questa separazione reale, in cui il mondo si riduce a mera mondanità e la sua sostanza alle semplici possibilità di cui dispone il singolo, non può realizzarsi fino in fondo. Se si realizzasse, questa separazione sarebbe la fine dell'esserci e dell'esistenza. Nell'individuare la direzione qui descritta, il singolo avverte il *contraccolpo* che lo fa *tornare indietro*.

Di fatto, *non è mai possibile indagare* la società *nella sua realtà*, sia che la si consideri come oggetto del sapere che orienta nel mondo, sia che la si organizzi come un apparato. L'orientazione nel mondo, che si limita a pianificare, incontra sempre degli elementi che possono senz'altro essere oggettivati come fattori causali dati, ma che, visti in sé, sono il vero se-stesso che non si può mai conoscere. S'è tracciato e messo in opera un piano, s'è progettata una macchina e si tiene in moto un meccanismo. Ma tutto ciò è, per l'uomo, qual-

cosa di più di quanto s'è pianificato e fatto. Il suo esserci nella società si estende tra due poli: una macchina che cammina quando la si alimenta, ma che in sé non ha sostanza perché priva del carattere della manifestazione dell'essere, e qualcos'altro che, grazie alla produzione del suo apparato, solo attraverso il proprio essere si rivela come trascendenza. Per una coscienza dell'esistenza possibile in via di chiarificazione, la consapevolezza di questa polarità costituisce un appello in cui si richiama che ogni oggettività dell'esserci non è veramente reale se non è soggettivata, per cui, come esserci temporale, *l'esistenza* si realizza e si comprende, *in un modo imprevedibile, solo nella totalità* dell'oggettivo e del soggettivo. Per questa ragione, in ogni pianificazione e costruzione intellettuale, ciò che è esistenzialmente essenziale resta nascosto, e la società si realizza, nella ricchezza del suo esserci, solo sulla base di una comunità sostanziale e nell'ambito di questa pianificazione sempre particolare. Il darsi da fare per un'assistenza totale è un fine che si propone la volontà che presiede l'azione sociale, ma non il senso ultimo di questa azione e della società. Solo la presenza storica di questo senso, che peraltro sfugge ad una conoscenza generale, dà contenuto all'azione.

4. Società e Stato. L'impossibilità per l'esserci di chiudersi in se stesso e la percezione del naufragio riconducono a quella situazione in cui l'esserci si realizza solo nella *lotta* e nella possibilità della lotta.

Nessuna società sussiste per sé. Ciascuna si esprime in uno *Stato*, e quindi in quel rapporto di lotta che è tipico dello Stato con gli altri Stati e dello Stato con se stesso per la formazione di quella volontà che, in esso, ha potere decisionale.

Una società che realizzasse permanentemente la completa soddisfazione dei bisogni, non avrebbe bisogno di esprimersi come Stato, perché in essa non ci sarebbe traccia di lotta. Questa *società* immaginaria sarebbe una realtà stabile, che funzionerebbe autonomamente in base a regole e con un lavoro che si svolgerebbe senza contrasti. La nascita dello *Stato* è inevitabile perché l'umanità non compone una totalità unitaria, la stessa totalità creata in modo violento e frammentario da un impero mondiale potrebbe essere realizzata solo a scapito di innumerevoli possibilità. Lo Stato, allora, è quella costruzione che, ponendosi come istanza superiore a tutti i meccanismi

pianificati, decide, nella situazione storica, stando al suo posto, e attraverso l'esistenza della volontà politica, ciò che accade, e con i mezzi che possiede fa prevalere, con la forza, la sua decisione. Lo Stato, quindi, è l'oggettività della volontà attiva di una comunità storica in costante movimento, ed è un pericolo sempre incombente in quanto potenza in lotta con altri Stati e con se stesso.

I nostri bisogni possono farci ipotizzare un impero mondiale che comprenda la società umana in generale e che, non avendo altra potenza fuori di sé, esprima una pace perpetua; allo stesso modo si può immaginare un'organizzazione di un impero in cui ogni uomo, in base alle proprie qualità, alla propria capacità e ai propri bisogni, partecipi, nel posto a lui adeguato, alla funzione del tutto. Queste rappresentazioni possono essere senz'altro dei criteri orientativi per la ricerca di un'organizzazione migliore del mondo, beninteso che questo compito è interminabile, e che nell'esserci dell'uomo ci sono realtà che escludono per principio un compimento la cui realizzazione *annullerebbe l'essere stesso dell'uomo*. Soprattutto l'originarietà con cui gli uomini compaiono nell'esserci è così diversa che gli uomini risultano differenziati non solo dalla disuguaglianza quantitativa delle loro attitudini, ma anche dalle inconciliabili differenze che si registrano nella volontà e nella coscienza dell'essere. Solo nella lotta ogni esserci può mantenere la sua volontà d'esserci ed estendere il suo spazio vitale.

La coscienza del proprio valore rende rilevante la differenza tra gli uomini; *ciò che importa* è quale *tipo* di uomini *vivrà* in futuro. Finché ci si attiene al quadro comune della coscienza in generale, alla solidarietà degli uomini come tali in vista di una reciproca costruzione dell'esserci, non si avverte ciò che solo nella collisione delle condizioni di vita si rivela a tutti. Allora una più profonda solidarietà degli uomini, che nell'origine della loro coscienza dell'essere si rendono reciprocamente conto di appartenersi storicamente, finisce con l'ammettere la lotta contro l'estraneo per il proprio essere o non essere. La scelta, allora, non è tra la guerra e la pace, ma tra i tipi d'uomo per stabilire quale deve vivere. Le immanenti finalità eudemonistiche vincolano solo la coscienza in generale nelle sue comprensioni universali e, al massimo, nelle scienze rigorose. Per l'orientazione nel mondo, invece, la scelta dell'uomo autentico è assolutamente inconcepibile, oppure, brutalmente vitalizzata, si traduce in una scelta tra i vari tipi d'uomo dati dalle teorie delle

razze che sopprimono proprio la verità dell'autentico essere umano nella sua dignità fondata storicamente. Per la soggettività, in cui l'esistenza possibile si accerta di sé, ha un senso essenziale ciò che per l'orientazione nel mondo era solo un elemento di disturbo, come la lotta e la guerra, il naufragio e il trionfo. Ovviamente, né il naufragio oggettivo, né l'effettivo trionfo sono una prova della verità di quest'esserci. Solo l'*immanenza non problematizzata* giudica in base all'esito, sopprimendo, da questo punto di vista, ogni esistenza e ogni trascendenza. Solo la *fuga dal mondo* potrebbe tener per buono il naufragio come tale. Nella grande avventura dell'umanità c'è una questione che non è ancora decisa, e precisamente: se e in che senso e in che misura il vero può anche durare; infatti che il vero abbia una durata assoluta e, quindi, una sussistenza senza fine, è impossibile per l'esistenza nell'esserci.

Oltre alla guerra tra gli Stati, c'è la *lotta degli uomini all'interno dello Stato* per imporre la propria volontà e il proprio prestigio. Se ciascuno trovasse la realizzazione della sua vita e stesse in un posto dove la sostanza del suo essere si trovasse a collaborare alla produzione dell'oggettività, allora non ci sarebbe alcuna lotta. Ma è utopistico pensare a una selezione e a una distribuzione assolutamente giuste che, conoscendo le radici ultime di ogni uomo, sappiano collocare ciascuno al proprio posto nel tutto. Anche la più completa conoscenza psicologica non potrebbe realizzare la giusta distribuzione dei lavori e delle soddisfazioni, non solo perché l'uomo è sempre di più di quanto lo si conosca, ma anche perché la situazione dell'insieme è sempre tale che non si dà mai una coincidenza tra il numero e la classe degli uomini disponibili e i mezzi e le occupazioni a disposizione. A ciò si deve aggiungere che in queste rappresentazioni si pensa come se si avesse a che fare con un tipo innato e definitivo di uomini e con la costruzione di una totalità giusta che disponga di luoghi per l'occupazione degli uomini 374 che la devono muovere. Poiché non si può disporre dell'una e dell'altra cosa perché le due cose si modificano, e nel tempo si vede che continuamente alcune vanno in rovina e altre si rinnovano, in questo agitato processo, la lotta è un fattore che crea, produce e forma gli uomini. Come tale, la si può esaminare e indagare nell'orientazione nel mondo, anche quando la volontà e la pianificazione, che sono espressioni del sapere immanente, tendono a con-

siderarla come qualcosa che s'ha da escludere dall'ordine delle possibilità.

In qualunque forma si presentino, la lotta e la guerra sono ugualmente temibili per i loro risultati, sia che la distruzione sia visibile e prodotta da una violenza improvvisa, sia che si tratti di una distruzione silenziosa per la pressione di una situazione prodotta e consolidata. Questi risultati, che nel mondo immanente sono considerati come perturbazioni transitorie e, in definitiva, eliminabili, sono possibili manifestazioni dell'essere per l'esistenza che si rivela nel pericolo e nel naufragio. Ovviamente non li si può cercare e produrre di proposito nel mondo, perché, in questo caso, li si priverebbe della loro essenza che è quella d'essere possibili manifestazioni della trascendenza per l'esistenza. Ogni piano e ogni volontà deve tendere alla loro eliminazione. Solo allora, quando si presentano, possono essere realmente non solo una minaccia costante e, all'apparenza, evitabile, ma, quando non sono evitati, diventano qualcosa che si è costretti ad accettare, e la cui necessità storica non può essere oggettivamente e completamente conosciuta. Ogni lavoro tende alla pace, all'organizzazione, alla regola, al compromesso, alla stabilizzazione della società che garantisca la maggior felicità possibile per tutti. Nel progetto immanente del complesso della società umana gli elementi di disturbo non possiedono alcun senso positivo.

L'importanza dello Stato consiste nell'essere il centro in cui si cristallizza la *volontà* autentica che si afferma nell'instabilità del mondo, in cui ancora s'ha da decidere quali uomini devono realizzarsi ora, e quali dovranno vivere nei tempi successivi. La necessità e la consapevolezza storica costringono gli uomini a farsi valere. L'esperienza insegna che il mondo, che non presenta mai situazioni definitive, non è solo ciò che io vorrei in base ai miei piani, ma è anche, *di volta in volta*, quella *situazione* in cui io, senza poter conoscere il risultato, e senza sapere ciò che alla fine risulterà in caso di vittoria o di sconfitta, *devo lottare per l'esserci*, ma senza cercare la lotta come tale, perché non voglio anche il male che può scaturire da ciò che ho desiderato, e perché non c'è una conoscenza che possa dire in anticipo quando la lotta è solo un male, e quando, invece, è la fonte della realizzazione dell'esistenza. Qui manca ogni criterio e ogni possibilità di valutare, perché ciò che è esistenziale, essendo al di fuori di ogni pianificazione, non possiede oggettiva-

mente alcun carattere che sia universalmente valido. Solo nella lotta posso pianificare la lotta. Ciò che nasce dall'uomo non lo si può prevedere in base a una conoscenza o in base a un'azione tecnicamente studiata, ma solo con una coscienza del destino che, nell'ambito delle cose conoscibili, mantiene un riferimento trascendente.

5. Servire, organizzare, agire. Per il se-stesso è necessario entrare nell'oggettività della società. Sottrarvisi è come cadere nel nulla. Presentarsi lottando contro di essa, o appartandosi senza perderla di vista, è un tormento inevitabile per l'esserci, ed esprime la volontà di trasformare l'attuale oggettività della società.

Nella società si entra *servendo*; si partecipa con il lavoro al mantenimento dell'insieme, perché perduri e perché, con la propria prestazione, si rendano possibili altre prestazioni di cui ho bisogno. La partecipazione sociale si realizza anche *organizzando*; si dirige e si regola ciò che, quand'è organizzato, funziona meglio grazie al proprio e all'altrui servizio. Nella società, infine, si interviene con l'*azione*; si lotta per le proprie possibilità contro quelle degli altri, si decide e si rischia. Servire, organizzare e agire sono tra loro connessi. Il servizio è alla ricerca di uno stato sociale relativamente definitivo; l'organizzazione, dopo averlo chiaramente pianificato, lo considera perfezionabile; l'azione lo considera come la base di molteplici possibilità. In tutte queste funzioni opero nell'ambito dell'oggettività; possiedo il mio mondo e in esso provo soddisfazione quando l'oggettività non mi si presenta come qualcosa di estraneo, ma, sulla base della mia soggettività, come qualcosa che mi appartiene. Nel *servizio* il lavoro è insopportabile quando lo sperimento come una costrizione. Per monotono e subordinato che sia, lo inserisco nel mio mondo in base alle mie possibilità. Se ciò non è possibile, allora qui nasce un punto di costante inquietudine che esige la trasformazione del tutto. Nell'*organizzazione* il lavoro diventa un semplice darsi da fare quando non è progettato e verificato, mentre diventa una semplice direzione meccanica quando è solo una trasposizione che segue un modello fisso. Per realizzare un'organizzazione propria deve esserci un momento creativo, quindi, una familiarità con le cose, una continuità e larghe vedute. Nell'*azione* si paralizza l'impulso quando il risultato non ha mai un senso e tutto sembra senza speranza. Si cerca allora di evitare le

376 decisioni, di non agire e di operare lasciandosi trascinare a caso, senza prendere assolutamente parte all'azione.

L'uomo possiede una *dignità specifica* non solo quando realizza il suo mondo nella professione e in un'azione più prossima all'uomo, ma soprattutto quando collabora alla *vita dello Stato* o, perlomeno, è consapevole di parteciparvi. Solo così entra in contatto con quel potere da cui, in qualche modo, ogni esserci dipende o nella sua essenza, o in relazione allo spazio di cui dispone per realizzarsi. Ognuno, lo sappia o meno, dipende, nel suo esserci, dai processi politici ed economici come, per così dire, dalle forze naturali. Ma poiché in politica e in economia gli uomini sono determinati dalla loro volontà, o comunque provocano ciò che di fatto accade, per cui questo accadere è sempre qualcosa di più della mera necessità naturale, l'individuo può uscire dal suo atteggiamento passivo, può incidere con la sua influenza sulla volontà degli altri e, con la lotta, può giungere ad occupare un posto dove si decidono le cose. In quest'ambito, l'individuo non può raggiungere nulla con la semplice immaginazione della sua intelligenza, con il suo arbitrio, o col suo dominio imperioso; qui si può agire solo con gli altri, e solo nella misura in cui la propria volontà coincide con la volontà della maggioranza. La prossimità alle cose favorisce una conoscenza delle proprie forze e dei loro limiti nelle resistenze che si incontrano, nel rapporto con gli uomini di tutte le classi, nel contatto con la loro realtà e la loro possibilità, nella tenacia del lavoro a lungo termine, nell'esperienza dell'impotenza e delle possibilità. La profondità dell'azione pubblica è nella sua sobrietà e moderazione.

Il *lavoro negli affari*, da cui dipende la possibilità e la difesa dell'esistenza quotidiana, non ha certo la dignità della direzione politica, tuttavia possiede una sua dignità, perché in questa attività l'uomo vive in un'oggettività, la cui continua presenza esige quella particolare determinazione che consiste nell'agire concretamente giorno per giorno. Sebbene, tanto nel sapere che orienta nel mondo, quanto nell'azione che lo determina, la propria opera è, al limite, irrilevante (perché tutto sembra procedere anche senza di me, e ciascuno sembra sostituibile), ebbene, quest'opera riceve il proprio slancio proprio dalla partecipazione attiva alla realtà di un tutto, quando il destino del tutto si identifica col mio.

6. Origine della filosofia dello stato e del diritto. Entrare nell'oggettività della società significa dover fare e poter esigere qualcosa. Ciò che è dovuto ed è sensato esigere sarebbe *univoco* in una visione chiusa del mondo che, oltre a sapersi vera e universalmente valida, sa come deve essere la totalità e quale cammino s'ha da percorrere in essa. Là dove una chiesa si considerasse l'organo dell'unica vera religione e, in nome della divinità, configurasse teocraticamente l'esserci della società, allora tutto sarebbe determinato. Analogamente, dove si diffondesse una filosofia che disponesse di una propria struttura sistematica e universalmente valida, questa, ritenendosi essa sola vera e valida, penetrerebbe univocamente tutte le sfere dell'esserci e, opponendosi alla chiesa e a ogni altra filosofia, tenderebbe a formare il mondo. Sia la chiesa, sia questa filosofia considerano chiusa l'oggettività dell'esserci, sia nel senso di un'effimera istituzione di un processo storico sovrasensibile che incontrerà la sua fine, peraltro già conosciuta, sia come infinita ricerca di un cammino che avvicina all'idea della totalità. Ma dove la filosofia si presenta come un trascendere nell'orientazione nel mondo, come chiarificazione dell'esistenza e come metafisica, allora l'esigenza univoca diventa problematica. Non potendo sottomettere tutto ad un'unica validità, questa filosofia ritiene di dover lasciar valere tutto così com'è; anzi sembra inevitabile che essa si raccolga nel proprio isolamento e non voglia più nulla.

Per trovare una risposta a questo genere di problemi occorre innanzitutto distinguere le *forme dell'esigenza*.

Non si può esigere il riconoscimento di ciò che è *rigorosamente* dovuto e del *dato di fatto* empirico. Chi se ne rende conto, non può sottrarsi a questo riconoscimento. Comportarsi contro ciò che è dovuto, dopo averlo compreso come tale, negarlo o sopprimerlo, significa mancanza di sincerità che spezza la comunicazione tra esseri razionali. Qui, esigere significa poter prendere sul serio l'altro nella discussione e nell'azione comune, a condizione che la doverosità e la fatticità vincolanti siano riconosciute tanto nella loro consistenza quanto nei loro limiti. Io non posso condurre una battaglia per far prevalere quest'esigenza. Non se ne può ottenere la realizzazione per la semplice natura della cosa, perché la realizzazione dipende solo dalla libertà della coscienza in generale. Riconoscere ciò che non si può intendere in base all'autorità di ciò che si è inteso è proprio ciò che non si può esigere.

Tanto meno si può esigere l'*incondizionato* o il *riconoscimento di un assoluto*. L'esistenza si fa più reale nell'incondizionatezza. Solo dove c'è incondizionatezza io sono veramente. Quando, invece, 378 agisco tra relatività, dove, per me, non c'è nulla d'assoluto, allora mi disperdo. La comunicazione delle esistenze si realizza solo dall'incondizionatezza all'incondizionatezza, e nell'armonia dell'incondizionatezza con se stessa, per cui questa non può essere adeguatamente enunciata, né sottoposta ad un criterio oggettivo. Esigere l'incondizionatezza nella comunicazione esistenziale è cosa evidente, ma non necessaria, anche se senza incondizionatezza non c'è comunicazione. Questa incondizionatezza non la si può imporre con la lotta, ma solo in un appello che, lottando per essa, cerca di risvegliare la comunicazione esistenziale, quando questa minaccia di dissolversi.

Altra cosa è, invece, *avanzare esigenze all'interno dell'oggettività delle società*. Nel *servizio* si esige reciprocamente il compimento dei rispettivi compiti in base a determinate regole; chi non compie il suo dovere soffre dei danni o, addirittura, viene escluso. Nell'*organizzazione costruttiva*, l'organizzatore esige consenso e partecipazione; cerca di convincere, di pianificare razionalmente, di garantire l'esito possibile, concertando il tutto con quanti lo affiancano nell'opera comune, o che si sono posti a sua disposizione; ascolta, assimila e modifica il suo piano in base a proposte migliori. Qui già si profila la possibilità della lotta che si manifesta nella resistenza di chi è contrario e si avverte nell'*azione*. Si esige allora dall'avversario che riconosca il proprio diritto, o si presti al compromesso, o rischi la lotta reale qualunque sia la sua forma, spezzando così la comunicazione fino alla decisione. Nell'oggettività della società le opposizioni mutano a seconda del contenuto in questione. Molti, qualunque cosa capitino, sono per abitudine sempre in un partito, al seguito di un nome o di una parola d'ordine. Sono pochi quelli che sanno veramente di che cosa si tratta. Farsi una concezione propria e prendere una decisione reale esige, in tutte le cose essenziali, farsi carico di tutta la cultura e del mondo spirituale degli altri, in cui e da cui si vedono le cose. Ma nessuno può abbracciare con il proprio sguardo tutte le conseguenze.

Se di ciò che è rigorosamente dovuto e dell'*incondizionato* non si può esigere il riconoscimento, ma solo presupporlo, per far avvertire un'esigenza, o si ricorre a questi presupposti in un rapporto

di reciproca comunicazione, oppure, senza questi presupposti e senza un'effettiva comunicazione, si ricorre alla *forza* della suggestione, della persuasione o della violenza.

Bisogna tener presente queste differenze per rispondere alla domanda se, partendo da un *filosofare* che non sa se è l'espressione dell'unica verità, ma si sa incondizionatamente vero, è possibile *dedurre un'esigenza nell'oggettività della società*. 379

Rispetto alla società nel suo complesso, conoscere la totalità, e quindi la tecnica per fare e ottenere qualcosa, è decisivo solo quando questa conoscenza, *al servizio della rispettiva incondizionatezza*, chiarisce un cammino *storicamente* presente.

Mentre l'incondizionatezza del mero esserci la si vede esternamente negli interessi vitali del potere e la si può esprimere in modo oggettivo anche quando si cerca di tenerla assolutamente nascosta, l'incondizionatezza esistenziale, di cui se ne ha consapevolezza nelle idee, non è adeguatamente formulabile in termini oggettivi. Ma mentre l'incondizionatezza dell'esserci genera la sofistica, se non addirittura un cinico positivismo, l'incondizionatezza esistenziale *origina la filosofia dello Stato e del diritto*. Ovviamente, questa filosofia, partendo da una totalità considerata in modo univoco, non può, nella società, sviluppare sistematicamente l'esigenza in una connessione onnicomprensiva, perché anche qui la filosofia rimane chiarificazione di un esserci come manifestazione storica dell'esistenza.

In primo luogo, a questo filosofare *non è accessibile* la società in generale nella sua *totalità* così come deve essere, ma solo una determinata società nei termini in cui le conoscenze storico-sociologiche dell'orientazione nel mondo la rendono nota, e quindi con esclusione di innumerevoli possibilità. Per questa ragione, questa filosofia *attende dall'altro* un contributo per poter *completare il suo quadro* e, se è il caso, anche per correggerlo. L'altro può essere anche *l'avversario più radicale*, può essere colui che considera la propria totalità come l'unica vera e valida per tutti, come la chiesa che non conosce salvezza al di fuori di sé perché si considera unica depositaria della verità, come il marxismo che, in veste di scienza sociologica, conosce l'unica via da seguire, verso cui cerca di forzare violentemente tutti gli uomini, o come chiunque altro affermi pretese autoritarie.

In secondo luogo, per poter agire in generale con un certo senso occorre esigere che si decida che cosa, *nella situazione storica*, si

deve volere. Sviluppare *sistematicamente* questa esigenza, anche se non si viene a capo di nulla per le insolubili difficoltà e le inevitabili interruzioni che si presentano, è sempre un dovere del filosofare.

380 In terzo luogo, questo filosofare non consiste nel progettare piani e tecniche, che sono compiti che esigono una competenza specifica, ma nella *chiarificazione delle idee*, con le quali ci si rende conto del contenuto sostanziale nell'oggettività della società e della sua realizzazione nella soggettività, e senza le quali non c'è tecnica che abbia senso.

Le idee sono quelle delle professioni concrete, delle istituzioni, della comunità dei popoli, di questo determinato Stato con la sua posizione mondiale data dalla natura e dalla storia. Ogni idea è la chiarificazione dell'autorealizzazione di un mondo.

Dove, ad esempio, s'è smarrita l'idea di medico, le condizioni di questa professione si sono tradotte in semplici tecniche determinate occasionalmente da interessi eterogenei che ne rovinano completamente la sostanza. Lo stesso accade in tutte quelle professioni la cui funzione, investendo la totalità di un esserci, ha in se stessa il proprio fine, per cui le loro prestazioni non si possono calcolare e ottenere in base alle richieste di lavoro, ma devono scaturire dall'impulso responsabile dell'individuo animato in se stesso dall'idea della sua professione; così è per il maestro, per il giudice, per il funzionario d'amministrazione, per il parroco, per l'impresario ecc. Abbracciando l'uomo nella sua *totalità*, queste professioni sono le uniche veramente degne di lui; le altre, invece, che esigono solo un'attività particolare fino alla fatica, come un lavoro puramente quantitativo, sono l'inevitabile debito dell'esserci dell'uomo verso se stesso. Le idee sono la sostanza e la direzione che *ispirano* ogni calcolo intelligente in istituzioni come l'Università, la scuola, le imprese creative; senza idee tutto ciò si traduce in un'attività monotona e disperante e in un rischio senza senso. L'idea è la sostanza storica di uno Stato, attraverso la quale esso possiede la continuità di una volontà e di un destino.

Ovviamente le idee non sono solo oggettive, ma sono soggettivamente le *forze* dell'esserci reale, e oggettivamente le *chiarificazioni* promosse da progetti d'azione e il richiamo suscitato da partecipazioni indirette. La *partecipazione alle idee* è la pienezza dell'esserci nell'oggettività sociale. Solo dalle idee nascono quelle esigenze intelligenti e opportune che, in questo luogo storico e in que-

sta professione, sono incondizionate e, quindi, vere. Ma poiché l'idea non è mai un oggetto che si possiede definitivamente, e poiché molte idee sono reali nella società, ne consegue che l'esigenza stessa è un movimento che si articola in sé e in conflitto con altre idee che, nello spazio e nel tempo, si urtano nelle condizioni materiali del loro esserci.

Ogni esigenza possiede una forza unificatrice che *tecnicamente* ³⁸¹ vincola al piano comune, *idealmente* alla sostanza dell'idea, *esistenzialmente* alla comunicazione degli individui. Il legame *tecnico* si manifesta nel presupposto della ricerca comune attraverso la conoscenza positiva della coscienza in generale. Il legame *ideale* è la comunità di una totalità che si muove nel tempo. Il legame *esistenziale* deve essere, fin dall'origine, sincero e reale perché è il sostegno di ogni altro legame.

Ogni esigenza lotta contro un'altra esigenza, perché, per ogni esserci nel mondo, la *lotta* è un limite che problematizza ogni esigenza. Poiché il *naufragio* non dimostra nulla a proposito della verità e dell'origine, e poiché la *vittoria* rimane problematica nel suo senso, in quanto non so e, anche dopo tutte le esperienze storiche, dubito e preferibilmente nego che il successo sia dalla parte della verità e del migliore, la lotta suscita la divisione del mondo in mondanità e trascendenza, in cui deve prodursi ogni cosa giusta. *Esigenza significa*, quindi, enunciare nel mondo quel che si deve fare, perché nella lotta per l'esserci, l'uomo, in ogni particolare possibilità sociale, assuma quella forma d'esserci che per lui è la più degna, e in cui può rendersi conto, nel suo riferimento trascendente, della sua essenza innata. Occorre esigere che vivano quegli uomini che manifestano la più alta nobiltà, e che si realizzino le condizioni necessarie per assicurare, in ogni empirica situazione umana, la possibilità dell'umana nobiltà.

Cercare questa realtà significa non poter eludere la lotta nelle situazioni storiche, significa dover rischiare il naufragio, cercando, però, la realtà e non il naufragio per se stesso. La responsabilità del naufragio ricade tutta su chi l'ha rischiato, e, solo se questa realtà era autentica, alla fine può manifestare, nella possibilità e nella realtà del naufragio, qualcos'altro in modo trascendente.

È impossibile fondare quell'unica cosa che si deve fare partendo da una *finalità immanente*. Quando, nella trasparenza delle razionalità, si considera questa finalità come l'ultima, per la quale l'uomo

si compromette interamente, allora si tratta di un'altra trascendenza che, ancora nascosta, agisce senza farsi comprendere. Ciò che deve valere nel mondo, perché è qualcosa d'incondizionato, deve avere la propria origine al di fuori della mondanità.

382 Da ciò deriva che la possibilità di esigere non si fonda propriamente nello Stato e nella società, ma in relazione alla *trascendenza*. Nell'ambito dell'immanenza può rimanere l'esattezza positiva della tecnica del pensiero giuridico nella comprensione delle situazioni di fatto e dei mezzi di sicurezza e di difesa. Ma il *fondamento della coscienza dello Stato* e del *diritto, come forma del contenuto della nostra comunità*, non è qualcosa d'universalmente valido, né di deducibile dal mondo.

Mentre la religione può dare una determinazione univoca alle proprie esigenze nel mondo, il filosofare non può dedurre l'unicità del dovere, senza far sentire, nell'incondizionatezza dell'azione statale e nell'origine dei precetti giuridici, la trascendenza in generale, e senza chiarire, nella situazione storica, ciò che a suo giudizio è il vero.

B) *La tensione tra l'individuo e l'oggettività della società.*

La casuale ed egoistica volontà protesa agli interessi vitali porta l'individuo a lottare per raggiungere piaceri e comodità, animato in ciò da una volontà di distruzione e di odio contro il proprio esserci e contro quello degli altri, fino alla propria consumazione in una vuota soggettività. Ma anche l'oggettività della società degenera ogni volta che si isola nella sua oggettività, e, soprattutto, quando si considera come Stato che sussiste in sé e per sé.

Se l'oggettività della società non è vera nell'autonomia della sua autosussistenza, ma solo nella soddisfazione della soggettività che con essa si incontra, e se soggettività e oggettività non costituiscono nella società una totalità chiusa in se stessa, c'è sempre una *tensione* tra il singolo e la totalità della società. Soggettività e oggettività vedono emergere contro di sé la verità nella forma del singolo.

Perché il singolo realizzi pienamente il proprio se-stesso non basta che si inserisca nella società, dove si identifica con un'idea, ma è necessario anche che mantenga la propria indipendenza che nella società può annullarsi. L'individuo, quando si isola, cade nel

nulla, così come quando si perde nella generalità dell'oggettività e della soggettività sociale.

1. Carità e amore. L'uomo non vive solo nella lotta, ma anche nell'*aiuto reciproco* che nella società ha sempre dei limiti regolati, sia pure in modo indeterminato, dai costumi e dalle istituzioni. L'aiuto ha due origini differenti.

Aiuto questo determinato individuo perché lo *amo* nel suo essere, nella sua possibilità, e perché lo considero per me *insostituibile*. Lo vedo nella gerarchia degli esseri, senza oggettivare questa gerarchia e senza determinargli in essa un posto. Mi rivolgo interiormente all'autenticità del suo se-stesso e non lo aiuto in conformità a precetti etici generali per un dovere dedotto da una teoria, ma perché mi apro a quest'anima. Il carattere materiale dell'aiuto è solo la conseguenza della situazione contingente. Mi pongo sul suo stesso piano, non assumo un atteggiamento di superiorità, ma parto dall'evidenza dell'amore che sento come un dovere solo in particolari momenti di debolezza.

Diverso è il caso in cui, *senza* tenere in alcun conto la persona, si aiuta *ogni* uomo, perché si tratta del prossimo che si incontra casualmente nelle situazioni. Questo aiuto è incondizionato solo nel santo che, dando via ogni cosa, rinuncia a se stesso come esserci nel mondo, e vive solo come il caso e l'aiuto degli altri gli consentono. Ma, di fatto, l'esserci esige che si mantenga la propria volontà di vivere e che quindi necessariamente si limiti lo spazio concesso agli altri. L'aiuto al pregiudicato è quindi relativo. A differenza dell'amore, la *carità* è l'atteggiamento che soccorre senza avvicinare il proprio se-stesso al se-stesso dell'altro; esso opera a livelli disuguali e non incondizionatamente.

I *motivi della carità* sono molteplici.

La coscienza della *colpa*, che senza eccezione investe l'esserci di tutti, spinge ad azioni compensatrici, l'aiuto è come una continua riduzione della colpa, senza che per questo essa s'estingua.

A prestare aiuto è chi si rende conto che *anch'*egli s'è potuto trovare o può venirsi a trovare in una situazione del genere.

A sollecitare l'aiuto, inoltre, è la *gioia di ben operare* nella propria superiorità, l'autocompiacimento che deriva dai sentimenti di compassione e di pietà, il piacere che si prova per la gioia provocata nell'altro, le piccole soddisfazioni che si avvertono nel trovarsi a se-

guire le proprie inclinazioni e nella sorpresa e nella gratitudine dell'altro.

La carità può aprirsi, con tutta l'intensità di cui è capace, a situazioni in cui chi aiuta evita di proposito l'*amore attivo* che gli ha procurato una gioia autentica attraverso la reale sospensione della volontà egoista nella sincerità più assoluta; egli non rischia in un modo che è oscuro anche per se stesso, lo slancio comune dell'amore. Per questa ragione, una carità estesa può coincidere con la durezza di cuore e con un'egoistica volontà di potere, anche se poi vien meno quando si tratta, per amore, di non tradire, nella gerarchia dell'esserci, la nobiltà per la mera forza produttiva e per la moralità del bene comune che, dal punto di vista razionale, trovano giustificazioni senza limiti.

Dalla carità nasce inoltre un *sentimentalismo* che muove il proprio cuore, ma senza commuoverlo. I moti violenti dell'animo, che però non toccano il centro del proprio e dell'altrui essere, diventano come un surrogato della vita reale. Un *impulso caritatevole verso la miseria* ci attrae verso coloro che sono aiutati e nello stesso tempo da essi ci respinge, ma in definitiva rimane un sentimento irreali. Per questa ragione il *mendicante* ha sempre svolto nella storia un ruolo equivoco. La sua condizione è *rifutata*, sia perché nelle sue possibili radici si riconosce l'inclinazione a dare, sia perché, per regola e per diritto e non per caso o per umore, è interesse comune sopperire alle sue necessità e dare ciò che gli corrisponde. *Prendersi cura* rientra negli interessi della media degli uomini che sono soliti godere della propria compassione, senza una prestazione che li opprime.

L'*amore* non si dimostra nei sentimenti di compassione, di compianto, di consolazione e, in generale, in quelle funzioni in cui si esprime mera sofferenza o mancanza d'amore, ma si dimostra accostandosi e approfondendo ogni particolare situazione che si presenta, con un'interiorità a cui l'intelletto può solo servire, con un'azione in grado di fornire un aiuto concreto, incondizionato, che nessuna ragione potrà mai giustificare, e in cui si produce, con freddezza d'animo, ma in modo sicuro e con una lealtà continua, ciò che è materialmente possibile per l'autentico essere dell'altro. Questo lo può fare solo chi può stare o sta realmente nelle situazioni-limite.

Se la *carità* è un aiuto che si offre in base a categorie *generali*, senza considerare la particolarità dell'essere, misurando, soppesando e giudicando in base a regole morali universali, allora questo sentimento è privo d'amore. Nella carità è possibile anche un *altro amore* che si rivolge all'uomo in generale; un amore che, nella sua forza autentica, prescinde completamente da confronti, considerazioni e misurazioni e che, come il sole, splende su tutto, sui fiori e sui rifiuti. Tutti devono poter ricevere aiuto. Questa carità può tradursi in un impulso efficace nell'*oggettività sociale*. Ciò che per la vita della società, che va via via sempre più complicandosi, diventa sempre più necessario per il *mantenimento dell'ordine* delle masse, ha qui, su basi soggettive, l'origine della propria determinazione. Le possibilità di vita delle masse hanno bisogno di una organizzazione che le assicuri contro la disoccupazione, la malattia, l'invalidità e che provveda e aiuti quanti sono sbandati e abbandonati. La società può sussistere solo quando gli uomini, che nella loro disperazione potrebbero distruggerla, restano una minoranza, in modo che il potere pubblico, che è espressione della media degli uomini, possa sempre dominarli. La società sussiste solo se la maggioranza è relativamente soddisfatta, o per lo meno non ha motivo di disperarsi perché, oltre a poter contare su speranze e opportunità, dispone di un minimo di serenità nella propria realtà quotidiana. Per questo la carità sociale tende a provvedere impersonalmente alla miseria che colpisce grandi gruppi. I casi seri e specifici di infelicità che colpiscono i singoli non interessano a questo tipo di assistenza sociale. Si può odiare l'individuo vittima dell'infelicità e, al tempo stesso, aiutarlo quando si presenta inserito in una massa.

L'oggettività sociale della carità percorre due vie. Nella realtà *ecclesiastica* la carità è, in conformità al suo senso, il risultato della solidarietà di tutti gli uomini. Nella realtà *statale* è un'organizzazione di diritti e doveri.

L'oggettività dell'aiuto che si concreta nell'assistenza sociale e nelle organizzazioni assicurative, è un aiuto *senz'anima*, una funzione della burocrazia e del suo meccanismo. Come tale ha smarrito ogni rapporto con l'origine dell'amore per gli uomini. Il meccanismo dell'organizzazione mondiale *soddisfa* le esigenze giuridiche stabilite dalle leggi e, in base alle sue capacità finanziarie, *garantisce* ciò che sembra oggettivamente necessario. Spera così che il nullatenente accetti d'esser rifiutato dalla solidarietà sociale, no-

nostante permanga la giustificazione positiva del suo diritto a sussistere.

È comprensibile che le iniziative di carità di carattere ecclesiastico sembrino, oggi, più autentiche di quelle statali o comunali. Siccome l'assistenza ecclesiastica dipende da uomini che, per missione, ascoltano le esigenze dei singoli, a cui poi concedono o negano mezzi d'aiuto, è comprensibile che tra i fedeli della Chiesa possa essere più incondizionato il senso del caso particolare, più sensibile la coscienza morale, più naturale e originaria la compassione, mentre la burocrazia mondana tende al meccanismo, perché qui l'individuo non procura con la sua fede, che si chiarisce solo nel libero filosofare, ciò che questa atmosfera collettiva da sé non dà.

386 Nessuna organizzazione oggettiva può dare all'amore che aiuta e al se-stesso bisognoso d'aiuto ciò che questi *veramente* vogliono. Quello che il singolo dà al singolo e da questi riceve deve, innanzitutto, crearsi uno spazio nell'oggettività e spesso anche contro di essa. L'obbligo giuridico di fornire prestazioni determina calcoli particolari e la pietà di un aiuto che spesso umilia; l'esigenza legale e la prospettiva della compassione non possono produrre ciò che pretende l'amore che opera nell'ambito dell'azione materiale, e cioè quel margine d'umana nobiltà che si sviluppa solo nella solidarietà che non misura solo esteriormente, ma unifica interiormente, mettendosi sullo stesso piano ed esigendo sincerità, chiarezza e disposizione alla limitazione e al servizio.

2. Opinione pubblica ed esistenza. L'oggettività della società si manifesta nella generalità delle opinioni che non vengono mai messe in discussione. Si tratta di ovvietà che ubbidiscono a regole, norme e giudizi, e che agiscono inconsciamente senza mai essere problematizzate. Se vengono formulate e messe in questione, lo sono parzialmente, come lo può essere un insieme indeterminatamente delimitato di prese di posizioni che, quando si presentano, sono da tutti attese e dovunque accolte. Se sono consapute, non ci si può fidare, nel senso che non si può fare alcun calcolo su di esse, perché talvolta vengono improvvisamente negate. Ammesse senza eccezioni, sono efficaci, ma solo in misura indeterminata, infatti sono *il velo dell'oggettività della società* dietro cui ogni individuo, nascondendosi, fa gli affari propri.

Queste ovvietà si trasformano e si modificano assumendo forme particolari e, pur essendo generalmente accolte da tutta l'umanità, sussistono solo in un'astratta rarefazione. Senza volerlo, al loro posto subentra la pretesa di elevare a essere generale dell'uomo l'essere specifico di un gruppo di uomini che possiedono tra loro un solido legame. Le azioni e le concezioni di questo gruppo, quando si pubblicizzano, sembra che si realizzino sul piano della collettività sociale. Chi poi, dubitando di queste norme, si apparta nella sua azione e nel suo essere, non può evitare d'essere considerato un membro estraneo e indesiderabile, per cui, di conseguenza, è abbandonato e, in definitiva, escluso. Il contatto con questo genere di oggettività, la cui infrazione è così pericolosa, è del tutto insensenziale per il se-stesso. Infatti, mentre dal punto di vista esistenziale l'individuo entra in contatto, dal suo profondo, con l'individuo, e l'individuo con l'idea, in questo genere d'oggettività sussiste solo ciò che v'è di comune, ossia, di conforme e di unanime che si riferisce necessariamente a ciò che mediamente c'è da attendersi in base alle caratteristiche di questa massa. Ciò che appare ad un osservatore è la correttezza di una determinata società umana come risultato dei contrasti della vita reale, in cui s'è conservato solo ciò che è accessibile a tutti e che torna comodo per realizzare una convivenza senza frizioni. Questo modo medio di vivere e di corretto convivere è, per quanti vi partecipano, il modo più valido per realizzare l'oggettività del loro esserci sociale. 387

L'oggettività di questa opinione generale è necessaria per la *sussistenza* della società. Le forme con cui la si *nasconde* sono necessarie per mantenere una certa quiete, anche se solo in certi limiti e per un certo tempo.

Le *forme del tratto*, ad esempio, sono l'espressione di un atteggiamento, come se ognuno fosse disposto ad aiutare l'altro, come se l'unica cosa da fare fosse servire e accondiscendere, in modo che tutti siano felici e contenti. Si realizza così una convivenza senza contrasti, ma anche senza una vera soddisfazione. Questa affabilità e questo aiuto non hanno alcuna importanza, però creano l'atmosfera per domare la rozzezza, per nascondere la volontà egoista e per la chiusura totale del se-stesso.

C'è inoltre la regola che le *esigenze generali precedono* quelle individuali. Il generale è quell'idolo a cui nessuno aderisce con vero entusiasmo perché livella ogni singolarità, riducendola all'uniform-

mità necessaria alla sussistenza oggettiva della società. Per questa ragione ogni sacrificio, ogni donazione e ogni atto con cui si rinuncia al proprio se-stesso è tenuto in onore, tanto più quanto più è visibile. Valgono poi tutte quelle forme di compromesso che servono a creare condizioni di pace. Queste situazioni evidenti, istintivamente accettate e già fin troppo determinate nelle loro formulazioni, sono un *potere anonimo*.

Quest'oggettività è, come tale, il semplice ambito dell'esserci in cui tutti si muovono e si eguagliano. Siccome poi questi tratti evidenti sono anche *germi* oggettivi di un'*idea sostanziale* in cui gli uomini si incontrano, l'identificazione dell'individuo con l'oggettività può realizzarsi in tutta purezza. L'oggettività, allora, non è solo un velo, ma anche la struttura organica in cui si esprime l'esteriorità dell'essere autentico. Se però l'idea è morta, le oggettività tornano ad essere *regole di gioco* della società, con cui l'esistenza è costretta a fare i conti se vuol realizzarsi nell'esserci. Nella società, allora, l'esserci non è più l'insieme di poche esistenze in comunicazione tra loro, ma un regime di masse, di interessi e di organizzazioni di cui ogni individuo non ne è la realtà, ma solo una possibilità di comunicazione, in quanto semplice membro incluso nella società. L'esistenza, quindi, assimila, sia pure con una certa resistenza e un senso di rifiuto, queste regole che, nell'esserci così costituito, riconosce come sue condizioni, al presente inevitabili. Sono regole che non hanno alcuna serietà, né tecnica, né sostanziale. L'unico problema è allora quello di sapere quando queste regole del gioco devono essere osservate e quando, invece, sono da spezzare, e come. Per l'esistenza c'è sempre il pericolo di trasformare il proprio esserci in un esserci in società, e quindi di condurre una vita statica nel rispetto dell'ordine esteriore; in questo caso, ovviamente, gli uomini diventano come dei granelli di sabbia e smarriscono il loro se-stesso.

La rottura del velo sociale scaturisce da due origini: dalla *volontà egoista* dell'esserci vitale dell'individuo, e dall'*esistenza* possibile.

La propria *volontà egoista* si sente solo costretta e, in fondo, non obbligata a nulla. Ubbidisce alle regole solo perché, a causa della sua impotenza, non ha l'opportunità di spezzarle senza correre il pericolo di perire. Allora se ne serve e a volte addirittura le accentua per non lasciarsi sfuggire nessuna occasione per otte-

nere, alle loro spalle, ciò che si prefigge. Limita la violazione delle regole ai momenti decisivi che, possibilmente non devono trasparire in pubblico. Forse solo coloro che sono più vicini avvertono come essa infranga tutte le leggi, mentre, agli occhi degli altri, appare in tutto e per tutto rispettosa delle regole della socialità. Da simili comportamenti risulta evidente che la realtà delle relazioni umane è solo una lotta pacifica di tutti contro tutti e che, in definitiva, a decidere brutalmente è la volontà egoista dell'individuo. Non si può mettere in dubbio che, nella massa, questa è la realtà preponderante, così come non si può dubitare del numero straordinario di sacrifici reali, di rispetto, di rinuncia, di autentica socievolezza, di dedizione, di gratitudine, di silenziosa sollecitudine e di ricerca del proprio avversario spirituale; solo che tutto ciò non basta mai a determinare un ordine sociale, perché non è questo l'atteggiamento che normalmente ci si può attendere.

La rottura ha tutta un'altra origine *nell'esistenza possibile*. Vivere coperti dal velo dell'oggettività è come *non* essere. Ogni volta che un'esistenza giunge a se stessa, in ogni comunicazione e in ogni azione incondizionata, si spezza questo velo. Ma come già la ³⁸⁹ volontà egoista, così anche l'esistenza cerca di mascherare la rottura. L'esistenza può manifestarsi solo all'esistenza, perché a quanto v'è di pubblico e generale essa può contrapporsi solo nell'ambito del generale. Ciò che l'esistenza vuole, quando lo si oggettiva, assume inevitabilmente la forma di un'esigenza universalmente valida e accessibile a tutti; infatti l'esistenza dà al suo servizio il senso di una cura per l'esserci di tutti, e ciò non per trarre in inganno, ma semplicemente perché le resta indeterminato dove cessa l'esistenza possibile che, in fondo, è al servizio della totalità proprio per questo, per dare una mano alle esistenze e renderle possibili. In questo modo, pur essendo in continua tensione con le oggettività della società, in quanto evidenze generali istintivamente riconosciute, l'esistenza possibile le impiega per convertirle in polarità estreme, riducendole, da un lato, a semplici regole del gioco in cui ogni inganno è possibile, e, dall'altro, alla propria oggettività con cui, nella sua soggettività, essa si identifica.

Ma sia che la *generalità* della massa si converta nella *volontà egoista dell'esserci*, sia che *avverta* l'esistenza possibile, in entrambi i casi essa si trova di fronte a due nemici che cercano di annullarla, e, dei due, soprattutto l'esistenza. La massa sopporta molto più fa-

cilmente la volontà egoista, perché ognuno la sente presente in sé per una sorta di solidarietà che accomuna e che viene limitata solo quando sembra eccessivamente sfacciata. L'esistenza autonoma e indipendente, inoltre, è combattuta dalla massa che, giustificandosi in una sorta di nebulosa oggettività, considera la singolarità dell'esistenza come il nemico mortale del proprio esserci. Davanti all'esistenza sembra che provino paura quanti, sospettandone la possibilità in se stessi, non ne vogliono sapere.

3. L'istituzione oggettiva e l'individuo come eretico. Ciò che costituisce opinione istintiva di tutti ottiene potere nelle istituzioni pubbliche della società.

L'*istituzione oggettiva* implica un *apparato razionale* necessario per conseguire i fini che si propone. Se invece è qualcosa di più, allora, nelle persone che la sostengono, è animata dallo spirito di una totalità che non può essere assorbita da alcuna finalità designabile. Gli organismi statali ed ecclesiastici e le molteplici corporazioni minori, che con questi e per questi vivono, sorgono da idee originarie in lotta con le necessità dell'esserci.

In ogni costruzione sociale c'è della *tensione*. Né la volontà dell'idea, né la razionalità delle organizzazioni finalizzate sono in grado di garantire con sicurezza al singolo il suo essere.

390 *Storicamente* è constatabile una tensione per cui alla storia della Chiesa si accompagna una *storia degli eretici*, e alla storia degli Stati una storia di *rinnegati* e di *traditori*. A chi ritiene che questo fatto significa solo che ci sono sempre degli uomini inferiori, egoisti e criminali, si può ribattere che questa stigmatizzazione riproduce la concezione del potere in ogni tempo dominante, oppure che si tratta di un'argomentazione per fondare la legittimità del proprio passato. Da qualche secolo ci si è resi conto che la storia degli *eretici* e, in buona parte, una storia della verità, una storia di uomini che, con un'esistenza originaria, soffrirono eroicamente tutto per la loro verità. Il fatto poi che a fianco della storia della Chiesa si sviluppi anche una pacifica storia di mistici e di alcune comunità passeggere che si riunirono senza proporsi un'azione storico-sociologica, è un segno ulteriore dell'*insoddisfazione* rispetto alle *istituzioni* esistenti che si manifesta in forme sempre nuove. Non è raro poi il caso che gli *attentatori dello Stato* abbiano cercato uno Stato che, per loro, doveva essere il vero Stato, la vera patria capace di difen-

dere i più alti interessi degli uomini che vogliono realizzarsi come esistenze, contro gli interessi momentanei di coloro che si trovavano nel semplice possesso del potere. Questi avversari giunsero ad essere conduttori costruttivi della totalità, ebbero successo e fondarono nuove istituzioni che all'inizio erano assolutamente inconcepibili; oppure si dispersero e vissero, nel ricordo, come eretici e rinnegati, quando non furono considerati come delle figure eroiche da cui le esistenze successive trassero coraggio per sé.

La duplice tendenza nella tensione è insuperabile; la minaccia del dominio esclusivo di una suscita l'altra e la rende più appassionante. Dall'idea dell'essere oggettivo di una totalità nasce, da un lato la tendenza a consacrarsi alle istituzioni, ai suoi ordinamenti, al suo apparato e al suo contenuto spirituale, e a dedicarsi a questa totalità facendosi assorbire in essa come suo membro, dall'altro la tendenza contraria che spinge non solo a difendere la libertà del singolo, ma a cercare, come singolo, nel rapporto dell'esistenza alla trascendenza, l'ultimo compimento dell'esserci in questo mondo.

La filosofia dell'esistenza non dubita che la causa delle idee oggettive e delle loro istituzioni sia per *tutti* una via da seguire e un *compito* da assolvere, ma non dubita neppure che, in *caso di conflitto*, all'esistenza spetti il *primato*. L'immagine di una sintesi tra l'adattamento oggettivo nel mondo e la possibilità, in esso, di una vita dell'esistenza è solo un'ipotesi molto improbabile che può forse realizzarsi in un individuo, ma che nella totalità è solo un'utopia. 391
Dalla sintesi nascerebbe la lotta perché, in caso di conflitto, sorgerebbe il problema del primato. La massa, poi, si schiera sempre dalla parte delle idee che spezzano l'esistenza o dalla parte delle generalità sprovviste di idee, e solo poche volte dalla parte dell'esistenza. Questa lotta appartiene necessariamente all'esserci dell'individuo nella società umana. Senza questo pericolo non c'è serietà nella vita. Questa lotta può essere silenziosa e rimanere nell'anima del singolo, può abbattere e portare a una scissione, così come può portare a risolvere una situazione presente; può paralizzare al punto da trasformare un esserci, esternamente adeguato alle leggi del mondo, ma senza esistenza, in una stravagante volontà cinica o in una vuota frivolezza mondana; infine può generare una lotta priva di contenuto e priva di esistenza, nata dalla criminale ostinazione dell'individuo, o dal fanatismo dottrinario dell'uomo che non si riconosce più come membro di un tutto.

Il concetto di eretico varia a secondo delle epoche storiche. Ogni epoca ha la sua particolare intolleranza; può accadere che gli eretici del passato siano poi considerati come dei precursori. Se nel passato l'eretico religioso era caratterizzato dal fatto di sostenere che quando Dio parla direttamente all'anima (e solo chi lo sente nell'anima può decidere quando), per lui, questa voce sta al di sopra di tutti i comandamenti della Chiesa, allora ci sono eretici anche nelle epoche che si vantano della loro completa tolleranza e libertà. Ad esempio, una falsa e non più originaria coscienza della scienza lascerebbe l'Università priva di idee, per volgersi, con tono inquisitorio, soprattutto contro le esistenze; nell'assegnazione delle abitazioni e delle professioni, la selezione non terrebbe conto della solidarietà dell'esistenza, anche di quella spiritualmente più lontana, ma della grigia mediocrità che si raccoglie da sola in base all'oggettività della specializzazione e ad una banale visione scientifica del mondo, determinando, con l'esclusione degli spiriti indipendenti, una silenziosa degradazione dell'istituto. Il problema che sempre si pone è quello di sapere dove sono le vittime su cui si scarica l'oggettività della massa che si sente colpita nelle sue radici.

Obiezioni quali: se si ammette che nell'anima dell'eretico risuoni la voce di Dio, allora non è più possibile alcun ordine nel mondo, o perché qualsiasi individuo potrebbe appellarsi alla voce di Dio, o perché sarebbe impossibile, senza la garanzia di un'autorità, distinguere la voce di Dio dalla voce del diavolo; obiezioni di questo genere, e le loro corrispondenti in versione razionalistica, pretendono di dimostrare l'indimostrabile. L'ordine nel mondo è un pensiero utilitaristico che ha senso solo per il contenuto a cui il concetto di ordine fa riferimento. Appellarsi alla voce di Dio, inoltre, non ha senso neppure per l'eretico, per il quale il problema è quello di rispondere a questa voce con il proprio esserci. Le considerazioni storiche, dal canto loro, non possono fare a meno di riconoscere che i credenti, che hanno compromesso tutto il loro esserci, hanno combattuto *tra loro*. L'individuo, che come individuo pretendesse d'essere la verità in generale, non potrebbe evitare di scontrarsi con *l'altra verità*, che potrebbe essere la verità individuale dell'altra esistenza o la forma di una potente istituzione sostenuta dalla massa costituita da possibili esistenze che si sono incontrate identificandosi in questa oggettività.

La filosofia dell'esistenza sente una necessaria *inclinazione* per quegli uomini che vissero, con un'incondizionata serietà, l'esistenza e la verità che scelsero; per gli *eretici* e i solitari che, fedeli a se stessi e ai loro amici, nell'entusiasmo dell'amore e con lo sguardo rivolto alla loro trascendenza, compirono la loro esistenza empirica, per poi sparire storicamente senza lasciar traccia nell'ordine totale della società. Partendo da questa filosofia, è senz'altro assurdo pretendere di opporre alle istituzioni, di cui già se ne riconosce la necessità relativa, altre istituzioni che si limitano a riprodurre gli stessi difetti e che non possono apportare alcun nuovo contenuto. Ma la filosofia dell'esistenza è consapevole di tenersi libera per tutte le possibilità, di poter esigere spazio, e di fare in modo che la tensione non svanisca.

L'esistenza *afferma* da sé l'esserci delle istituzioni, perché anche per lei sono indispensabili. Nel suo esserci temporale, ella non può, senza di esse, giungere a se stessa. Certamente l'esistenza lotta per tutelare la sua *indipendenza* nella storia oggettiva e nella società in cui s'è venuta a trovare, e a cui ella collabora solo come membro, perché la libertà di cui dispone nella società non può esserle garantita per sempre. Ma l'esistenza, a cui è estraneo l'individualismo assolutizzante, *si limita da sola*, perché, nella società, la sua indipendenza non è nell'esserci in generale. Ella rispetta nell'altro la resistenza che esso le oppone, perché questa, oltre a consentirle di rafforzarsi, rappresenta per lei e per le generazioni future un costante e pericoloso banco di prova. Senza pericolo non c'è né libertà d'esserci, né libertà del se-stesso. Ogni nuova esistenza deve conquistare la libertà dalla propria origine, guardando alle altre esistenze e in comunicazione con loro. La libertà esiste solo se la si conquista da sé.

La pretesa di conoscere l'uomo nella sua storia e nella sua grandezza personale. 393

A. *Origine e forma della validità di ciò che è storico.*

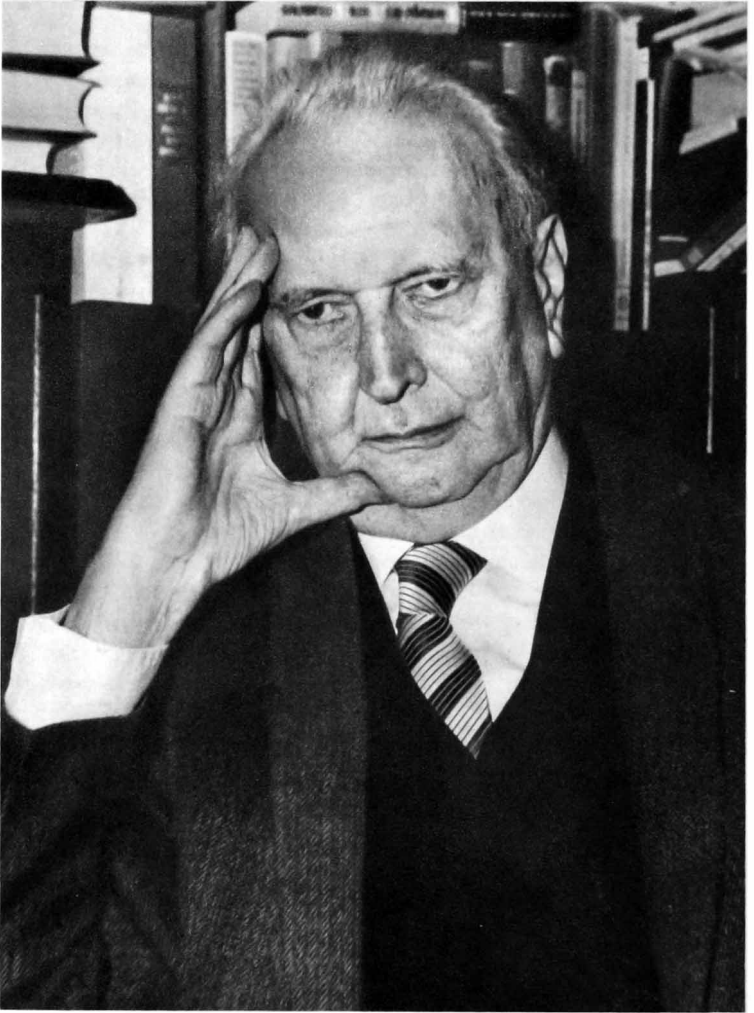
1. La storicità universale. La storicità sussiste, oggettivamente e soggettivamente, come assoluta instabilità di tutto ciò che, nel tempo, non possiede una perenne consistenza. La storicità non è, come ci sembra, il semplice trascorrere degli eventi naturali, ma

è l'ambito in cui il presente è in relazione con il passato e con il futuro, per penetrare, nella continuità della comunicazione, tutto ciò che è solo temporale.

Storica è l'oggettività della *società*; infatti l'attuale ordinamento dell'esserci umano ha una validità oggettiva solo in questo tempo, e quindi, nella sua oggettività, non possiede una validità atemporale. Questo ordinamento non dispone neppure di una storicità transitoria, perché non avendo ancora trovato la giusta forma in cui poter perdurare, e non potendola mai raggiungere, rimane essenzialmente storico. La sua storicità non consiste nel lanciarsi disperatamente alla ricerca di un fine che non sarà mai né dato, né raggiunto, ma nell'attuale adeguatezza e validità del suo ordinamento che si sviluppa storicamente.

Senza la stabilità della durata c'è anche l'*oggettività dell'ethos* come, per esempio, quello espresso dall'*humanitas*, sia pure con aspetti differenti, al tempo degli Scipioni, all'epoca del Rinascimento italiano, e dell'Idealismo tedesco. Ciò che si pensa e si realizza come etico si manifesta con una validità che è di volta in volta oggettiva e assoluta. L'instabilità dell'*ethos* non dipende dal fatto che potrebbe essere più giusto, ma dal fatto che, insieme all'idea della possibile perfezione, si incarna in figure il cui valore è limitato a *questo* tempo. Sembra, invero, che a ogni particolarità storica si debba contrapporre l'universalità umana come un *ethos* che, privo di ogni storicità, potrebbe presentarsi ovunque come verità; ma questa generalità umana è rappresentabile solo formalmente, per cui, in concreto, ciò che conta è il contenuto in cui questa forma si realizza. Se parliamo dell'umano che si incontra dovunque, se parliamo dell'affinità dell'umano nella storia, del rifiuto del fossilizzato e del rattrappito, dell'estatico e del fanatico, tutto ciò significa esser vicini all'esistenza che vive storicamente e che dispone sempre e solo di un contenuto particolare.

394 Storica è anche la *conoscenza di ciò che non è storico*, come l'esserci della natura e come tutto ciò che possiede una consistenza e una validità atemporale. Ovviamente, il senso di questa conoscenza è l'oggettività pura delle cose, dove decisiva è la comunicazione della coscienza in generale che, affermatasi attraverso i millenni, consente di conoscere le cose nella loro incondizionata identità, di unificare le più diverse in un concetto comune, senza che l'oggettività di questa conoscenza abbia bisogno, per la sua validità, di una



Karl Jaspers.

realizzazione esistenziale; in questo senso il contenuto della conoscenza che orienta nel mondo è un'oggettività in sé. Eppure la progressiva attuazione di questa conoscenza ha una forma storica, perché storica è la forma con cui la si possiede, storico è l'interesse che ne ha presieduto la scelta, e storica è la possibilità di scoprire questo o quello. Inoltre il ricercatore che è giunto al fondamento filosofico dei suoi problemi entra necessariamente nella storia della sua scienza. La storia delle scienze è una parte nell'oggettività dell'esserci dell'uomo, nel senso dell'effettivo possesso del sapere e della consapevolezza della sua storia.

Tutti questi esempi sembrano dimostrare che per una contemplativa coscienza in generale ogni dimensione storica diventa relativa; e, in effetti, visto dall'esterno, il relativismo, nella sua radicale gratuità può confondersi con l'interpretazione dell'oggettività nella storicità esistenziale. La validità assoluta sembra un'illusione di coloro che di volta in volta vivono. La contemplazione, cogliendo la relatività universale, riconosce che tutte le oggettività sono giustificate nel loro tempo, ed estendendo al passato questa giustificazione che vale per il proprio presente, dice, senza alcun fondamento legittimo: « questo è ciò che il tempo esige ». Ovviamente solo l'esistenza vede la storicità del suo esserci in quell'oggettività che, considerata esteriormente, è puro oggetto storico. Senza la storicità dell'esistenza, non c'è alcuna storicità dell'oggettività del suo esserci nella società, non c'è legge né dovere, ma solo la storia di un numero indefinito di relatività. Col suo esserci storicamente determinato e singolare, l'esistenza dimora nella *storicità universale* che è poi il *fondamento* che la *comprende* e che essa in sé percepisce. Questo fondamento le sta di fronte nelle *forme dell'oggettività* che essa ha appreso e animato con la propria soggettività. La profondità di questo fondamento è la *storia in generale* che, dal suo profondo, si fa incontro all'esistenza.

L'immediata instabilità dell'esserci, che, nel tempo, indifferentemente passa e perisce, si risolve dapprima nella coscienza dell'*oggettività*, e poi questa, come *relatività*, nella *sostanzialità* dell'esistenza che, con la sua presenza, va oltre il tempo. 395

2. La tradizione. Se la società è una convivenza la cui forma e il cui contenuto sono determinati da un passato e sono sottoposti a una trasformazione continua che avviene o attraverso pas-

saggi impercettibili nel tempo, o attraverso crisi improvvise, la sua attuale struttura non è nata dal nulla, ma procede da una tradizione. La storicità sostanziale dell'esserci sociale si attua, quindi, in rapporti di pietà, di rispetto e di inviolabilità. Se si separa dalla profondità della dimensione storica, l'esserci si riduce alla brevità di un presente che va dall'oggi al domani, il suo orizzonte si restringe, la sua prospettiva s'accorcia, e così atomizzato e funzionalizzato, smarrisce il contenuto di una coscienza che si sa assestata su un fondamento.

La tradizione innanzitutto forma e poi, senza proporselo, aiuta a crescere le nuove generazioni, diventa poi consapevole di sé attraverso la relazione interiore con la storia, con ciò che da essa ha ricevuto e con le figure dei grandi uomini. Nella consapevolezza del passato e nella sua appropriazione, la storia diventa l'effettivo contenuto del presente che, solo nella continuità con il passato, crea il futuro, e con esso, l'oggettività dell'esserci umano senza cui io non giungerei ad esser me stesso.

3. I documenti della tradizione. Ogni esistenza possiede la sua trascendenza attraversando obliquamente la direzione dell'esserci che si manifesta nell'oggettività storica. Vista dall'eternità, potrebbe essere del tutto indifferente che l'esistenza si rifugi con assoluta sicurezza nel suo Dio, o che, agendo e operando nel mondo, si manifesti in un esserci storico localizzato nello spazio e nel tempo, in cui non solo resta interiormente riferita all'oggettività, ma anche in essa assorbita da un possibile sapere storico. Se poi quel rifugio assoluto, che è ad un tempo la sua fonte e il suo limite, resta intatto nella sua possibilità, l'esistenza allora si realizza nell'esserci, e quindi, anche per noi, è reale solo se fa il suo *ingresso nell'oggettività*.

Le esistenze che non incontro nel mondo esteriore è come se per me non ci fossero. Come esistenza possibile devo dare per *scontato* l'esserci di tutte le altre esistenze possibili nella loro oggettività e, stando nel mondo, devo parlare per gli altri. Invece d'essere l'immaginazione di una realtà esistente, l'idea di un regno dello spirito si converte nella volontà di una comunicazione illimitata e decisiva che avanza da tutti i lati. È impossibile pensare che questa relazione abbia un termine, così come è impossibile pensare che la manifestazione di questa realizzazione, nel suo limite inevita-

bile, possa bastare a se stessa. Quest'idea è possibile solo di fronte all'illimitata oscurità da cui, se io le potessi vedere, potrebbero rilucere infinite esistenze possibili, e di fronte all'oggettività che, pur essendomi assolutamente presente, non solo non mi si apre come esistenza, ma io stesso, di fronte ad essa, mi vedo irrimediabilmente chiuso come esistenza possibile. L'oggettività, infatti, mi si apre solo se in essa mi si rivela l'essere, anche se di tutto ciò che sussiste come oggetto, prima o poi, se ne può udire il linguaggio. Per questo l'oggettività, per ininterpretabile e fattuale che sia, è per noi insostituibile. La perdita dei documenti che attestano il passato dell'uomo è comprensibile per una visione empirica, ma è inconcepibile per la conoscenza dell'autentico esistere. Il loro smarrimento tra le macerie e la polvere è come una rottura della comunicazione. In ordine all'appropriazione storica nasce da qui il dolore per la massa di cose indifferenti che non dicono propriamente nulla, per il carattere frammentario di qualche esserci singolare che consente solo di avvertire ciò che fu, per la perdita completa e indeterminabile di quanti non hanno lasciato testimoni del loro esserci, se non forse un'eco in altri in cui l'origine è stata stravolta al punto da non esser più riconoscibile. Per questo, quando si pensa nella possibile comunicazione storica delle generazioni successive, è un tradimento esistenziale falsare questo linguaggio, distruggere documenti perché possono essere fraintesi, farsi un'immagine dell'esserci che sia conforme a ciò che gli attuali punti di vista giudicano essenziale, eliminando ciò che non si ritiene pertinente o si considera privato, facendo così parlare per il futuro un essere originario, e facendogli dire ciò che si vuole, invece di conservarne l'oggettività in tutte le direzioni, dal momento che l'uomo non nasce se prima l'interiorità dell'oggettività non gli rivolge la parola. Il velo dell'insincerità, stendendosi irrimediabilmente su tutto, seppelisce il passato. La temibile applicazione del principio che per un aiuto di camera non c'è nessun uomo grande che non dipenda da lui, non giustifica che ci si debba esimere dal compito di conoscere senza riserve le realtà del passato, e non dà diritto a distruggerne la documentazione oggettiva. La tendenza all'armonia e alle forme concluse genera un falso timore nell'accostare esistenzialmente la realtà, e consente alla brutalità priva d'esistenza quella facile vittoria che consiste nel sembrare sinceri mentre, senza alcuna sincerità, si stende un velo sulla realtà autentica.

397 4. La cultura. Un elemento della cultura dell'uomo è la sua formazione intesa come forma del suo sapere storico. Essa vive nel linguaggio sempre singolare di una realtà storica nel mondo, e nella religione di cui è ambito di comunicazione, di risveglio e di compimento. La pretesa di realizzare un'adeguata conoscenza del passato risponde all'esigenza dell'uomo di giungere all'autenticità del proprio se stesso partendo dalle possibilità già conquistate.

Nell'apparente comprensione generale, questa cultura non si converte nella realtà dell'uomo che se ne impossessa attraverso l'appropriazione, ma si riduce a puro e semplice sapere. Staccata, come un fiore, dalle sue radici, non è più la luce delle proprie possibilità, ma un semplice contenuto che esprime qualcosa di generale in tutta la sua pienezza oggettiva e che, separato dall'esserci che in esso più non si realizza, continua ad esser vero come momento di un'esistenza che, nella contemplazione, conquista il proprio se-stesso, e che, penetrando la realtà passata, avverte l'ampiezza della storicità possibile per altri.

B. La validità della storia.

La *conoscenza* del passato è necessaria perché l'esistenza si intenda con le altre esistenze nel fondamento storico comune. Questa conoscenza, quand'è metodicamente e criticamente verificata, costituisce la *storia come scienza*; quando si trasforma nella comprensione esistenziale del proprio se-stesso è *filosofia della storia*. Entrambe, per le pretese che esprimono, sono oggetto di una *lotta* che, alla fine, può concludersi in una *volontà di astoricità*.

1. La storia. Quando l'indagine storica tende a separarsi dalla coscienza della storicità dell'esistenza per ridursi a coscienza storica meramente conoscitiva, allora, per effetto di questa trasformazione, io mi trovo esposto a due *pericoli*: posso smarrire l'autentica storicità fino a ridurla a manifestazione residua di un *indefinito sapere storico*, oppure posso separarmi da essa e accedere a una verità che vale per tutti gli uomini, e che nell'oggettività storica, si esprime nella forma dell'*autorità*.

Finché l'indagine storica si pone al servizio della storicità della coscienza si riferisce con una passione profonda e con una sincerità radicale a tutto ciò che si può indagare criticamente, per giungere,

dopo averlo penetrato, all'esistenza. L'origine del senso dell'indagine è la visione dell'essere in ogni forma storica come « immediato rinvio a Dio ». Nella conoscenza e nella visione storica, l'esistenza è presente, sotto il manto che la rende invisibile, tanto in chi vede quanto in ciò che è visto. L'amore per tutto ciò che è stato, anche per le cose più piccole, per quel tanto che lasciano trasparire l'esistenza, il rispetto per ciò che non si può fondare, la presenza delle proprie radici patrie e nazionali, la sensibilità per tutto il passato che, per la grandezza che ha assunto per noi, appartiene anche al nostro mondo, la ricerca di quanto v'è di più remoto e da cui ancora l'uomo ci parla, vivificano tutto ciò che si può conoscere e che, con questa disposizione, si deve assimilare e far proprio. Il *fraitendimento* dell'indagine e la pretesa della storia comincia nel momento in cui, per una coscienza storica, la cosa diventa *pura* oggettività. Allora, ciò che si può conoscere storicamente si trasforma in un'enorme massa di eventi che si incrementa in un modo così inverosimile, che non ha più senso conoscerli e ordinarli.

Per quel tanto che la conoscenza storica è al servizio della storicità della coscienza, il passato, in tutte le sue oggettivazioni, rimane il fondo inoggettivabile da cui il presente giunge all'origine della sua storicità. Non è infatti possibile raggiungere una verità determinata che possieda una validità perenne, ma solo l'ambito indeterminato di quel movimento in cui ogni presente non può che tornare ad essere inevitabilmente se stesso. La *confusione* tra la grandezza e l'apparente consistenza che per noi assumono le cose incomincia quando la consapevolezza della loro relatività giunge, per mancanza d'autonomia del se-stesso, a una esaltazione artistica del passato. Dapprima il romantico pretende di completare sentimentalmente il proprio esserci privo d'esistenza. Quindi, la relativizzazione di tutta l'oggettività che scaturisce dalla storicità autentica si capovolge violentemente nel suo contrario, e la conoscenza storica in una validità autoritaria oggettivamente e unilateralmente fissata.

Ma se anche sono consapevole di poter entrare in comunicazione con la storicità di una coscienza estranea, non posso, per questo, trasferire all'altro ciò che io sono, né, tantomeno, accettarlo dal suo fondamento. La verità della *storicità* dell'esistenza non è *unica per tutti*, ma rimane un'esigenza che si esprime in un appello.

L'assolutizzazione di una simile verità oltre l'ambito della sua manifestazione, la pretesa, dopo averla generalizzata, di fondarla e quindi di vincolarla a un fatto storico, annulla la storicità dell'esistenza, perché, alla storicità del fondamento, che rimane *sempre oscura*, si sostituisce la validità *oggettiva*, come se questa potesse avere un fondamento astorico, mentre per nessun sapere può esserci identità tra l'universalità logica e la storicità esistenziale.

Per quel tanto che la conoscenza storica è al servizio della storicità della coscienza, diventa rilevante l'appropriazione. La confusione incomincia quando si scambia la visione della grandezza del mondo storico con la pienezza della vita. Allora si ha l'impressione di poter annullare la solitudine dell'uomo privo di comunicazione. Il timore che si prova davanti all'abisso del nulla induce ad affidarsi alle forme oggettive, per poi giungere, dopo averne subito il fascino, alla contemplazione della grandezza umana e delle sue opere, accontentandosi del fatto che questa grandezza ci sia stata. Un'ammirazione così incondizionata allontana dal presente, le cui brutture e nefandezze, essendo alla luce del giorno, generano il disprezzo di chi non vive nel presente e non collabora al suo miglioramento. Per questo abbraccio il mondo storico che, nella sua quiete, mi si presenta in tutta la sua inesauribile ricchezza. Esso, però, rimane sempre un mondo che posso vedere solo dietro una grata e che quindi non entra nella mia vita reale. Anche se mi accosto con una concezione realistica, questo mondo possiede una bellezza incomparabile dovuta della sua lontananza. Invece di esistere in prima persona, mi accontento di esistere come anima storica, per la quale anche il presente è già storia perché, distanziandolo fittiziamente, posso tradurlo in oggetto d'ammirazione e contemplarlo come passato. In questo modo vivo sempre in una continua alterità ed estraneità a cui mi avvicino solo con la rappresentazione, rimanendo nella mia solitudine, affascinato dalla grandezza delle sue forme.

Se si evitano questi *tre* pericoli: l'indifferenza per il sapere storico, la conversione in verità esclusiva della fatticità storica determinata, e quel perdersi nel fascino prodotto dalla molteplicità delle grandezze storiche, ebbene, allora la storicità della mia coscienza rimane ancorata al *mio fondamento* che il sapere relativizza nella manifestazione, non nell'esistenza. Da esso non mi posso separare, ma posso solo *superare* la rispettiva forma d'oggettività, progredendo nella storicità.

Ciò che nella conoscenza storica è, in definitiva, semplice mutamento di cose sempre e comunque fugaci, rapporti causali tra loro interagenti, continue ascese e continue cadute, molteplicità senza principio, né fine, tutto ciò costituisce, per l'esistenza, la storicità dell'esserci che, pur nel suo dissolversi, vale, ad un tempo, come ascolto del passato e come linguaggio per un possibile futuro; nella *sostanzialità dell'attimo* esso è il presente come fusione di passato e futuro. Se me ne approprio comunicativamente, il passato non è solo la condizione causale del mio esserci, di cui non è necessario saper qualcosa perché sia efficace, ma è la realtà presente del fondamento che mi giunge con la voce del passato. In altri termini, se si soddisfano le esigenze di questo linguaggio del passato, l'inconsistenza dell'esserci storico si annulla nella storicità della coscienza dell'esistenza. Solo quest'esistenza è in grado di scorgere la storicità dell'oggettività che l'avvolge, come un contenuto, in cui, insieme alla temporalità e alla dispersione dell'esistenza, si manifesta un essere eterno che lascia le sue tracce nei segni e nei documenti dispersi nell'esteriorità dell'apparire temporale in cui l'esistenza lo raggiunge.

2. Filosofia della storia. Dall'originaria storicità della coscienza sorge, con l'appropriazione della storia, l'autochiarificazione dell'esistenza come filosofia della storia. Questa si realizza in tre gradi.

a) Nell'*orientazione nel mondo* la filosofia della storia prende coscienza dei *limiti* della storia come tale. Mostra le condizioni e le forme del sapere storico, avverte i limiti della comprensione, quindi l'indimostrabilità del senso della storia come scienza, per concludere, da ultimo, in un sapere deviante che si perde tra indefinite futilità.

b) Nella *chiarificazione sostanziale dell'esistenza* la filosofia della storia si realizza solo se intende l'oggettività della storia come quella totalità in cui io esisto con gli altri. Nella consapevolezza del presente, tutto il passato viene riferito all'oggi, si sviluppano costruttivamente le possibilità del futuro per approfondire la coscienza dell'essere del momento. La consapevolezza specifica di questo momento storico si realizza quando il sapere non è più una semplice considerazione, ma si esprime in quell'esistere che concorre, a sua volta, a porre le basi da cui si origina il futuro.

c) La storicità della totalità diventa, infine, scrittura cifrata. Nasce, allora, un'immagine della totalità storica che, dall'inizio alla fine, si presenta come cifra dell'essere *trascendente*. I mezzi oggettivi d'espressione sono assunti dalla scienza oggettiva della storia, e in una effettiva comunicazione, che si realizza in riferimento a determinate origini storiche, si fonda un *mito* che, per il momento storico, rappresenta, nella fantasia trascendente, la presenza della trascendenza attraverso la storia.

401 3. L'esistenza in lotta con la totalità della storia e con la volontà che tende all'astoricità. Pensare la storia come una totalità, o nella forma della scrittura cifrata, o nelle forme immanenti dell'unità, significa tradurla in un'oggettività *chiusa*, in un unico e immenso processo, in cui ogni cosa occupa il suo posto e svolge il suo compito. In questo caso, conoscere la storia significa cogliere le possibilità determinate e limitate del presente. Il passato e l'immagine della totalità che se ne deduce diventano un'autorità decisiva a cui non si può non ubbidire. Un esserci di fatto, per il solo fatto d'essersi così realizzato, diventa un esserci di diritto, in base al principio che dalla storia scaturisce ogni possibilità futura. Con una mentalità conservatrice si riconosce la novità solo quando s'è consolidata, per cui si assume, come atteggiamento di fondo, quello di fare ciò che il tempo esige, ossia ciò che, in questa situazione, è assolutamente conveniente.

Contro questa totalità si ribella, innanzitutto, il nostro *sapere* che sa di non poterla conoscere, ma di poterla solo anticipare, o nella forma dell'immanenza, per cui, fraintendendone l'aspetto cifrato, la interpreta con i canoni che regolano la conoscenza del mondo, o nella forma di un'immagine che giustifica il proprio esserci per il solo fatto di volerlo così com'è, oppure nella forma di un'immagine della totalità in cui l'insoddisfatto trova la propria giustificazione per lottare per un'altra forma d'esserci. A ciò s'aggiunga il fatto che il *se-stesso* dell'esistenza non accetta di subordinarsi ad una legge anteriormente conosciuta del suo esserci. Negando i legami storici, dichiara che *tutto è possibile*, e ritiene che l'unica cosa importante è ciò che l'individuo fa nelle situazioni in cui si viene a trovare. Non c'è una totalità della storia, ma una progressiva creazione attraverso l'azione. La storia può destare nel se-stesso l'entusiasmo per la grandezza, che non è un carico che

si possa imporre univocamente, ma solo la via che determina il presente.

Poiché le oggettività dell'ordine umano e le idee che le presiedono mutano con le condizioni storiche, non c'è un'immagine delle organizzazioni umane che possa dirsi oggettivamente esatta. L'unica rappresentazione possibile è quella di un apparato che, pur non funzionando alla perfezione, possa continuamente esser perfezionato. Ovviamente, anche questo è solo un punto di vista che, operando all'*interno* della totalità degli ordinamenti umani, vale per questi, non per la totalità. Ma se si considera la relatività e l'incompiutezza degli umani ordinamenti, allora nasce un equivoco opposto: con la negazione di ogni oggettività (ad eccezione di quella che si esprime nei rapporti di causalità), si dà via libera alla violenza più elementare dell'individuo e delle masse e al loro desiderio di estensione e di dominio. 402

La *volontà che tende all'astoricità* è cieca per ogni totalità possibile. È una volontà che si appoggia solo alla volontà vitale dell'esserci di una massa che, essendo dominabile, si lascia legare a una volontà unitaria e si sostiene per la solidarietà degli interessi; il suo esserci si esalta nell'idea di nazione il cui egoismo è sacro, o in quello di umanità in generale che si realizza per tutti.

La verità esistenziale non è il punto intermedio tra gli estremi costituiti dalla fede nella totalità storica da un lato e dall'astoricità dall'altro; senza negarli, essa si pone tra loro come una polarità che non scarica la propria tensione.

La verità esistenziale *non conosce la totalità*, ma è attenta se una totalità si rivela in grado di indicarle una via. Sa certamente che ci sono decisioni storiche che spezzano il cammino che si credeva definitivo, ma ciò non toglie che essa sia sempre alla ricerca del massimo senso possibile, e quindi eviti le lotte inutili o, comunque, non decisive. Considera il presente come quella totalità di fatto in cui le contese che si registrano sono giudicate secondarie e non determinanti la storia del mondo, perché riguardano eccidi e stermini di popoli primitivi, messi, in un certo senso, fuori gioco dalla storia. Dà la sua preferenza agli ordinamenti che prevalgono nell'organizzazione del mondo, agli uomini del futuro, e si inserisce dove crede di identificarsi con le forze che realizzano quella che, a suo giudizio, è verità. Relativizza l'esserci vitale, e, nel caso siano in gioco decisioni estreme, anche l'esserci della nazione, come

quando il greco Polibio riconobbe il significato storico-universale dell'impero romano, e il giudeo Paolo l'universalità del cristianesimo.

Allo stesso modo la verità esistenziale *non rifiuta l'astoricità*, ma coglie il valore della vita pura e semplice senza riferimenti trascendenti. Quando ci si limita a chiedere delle opportunità che tornano vantaggiose al proprio esserci e null'altro si vuole se non esser padroni di se stessi, allora a ribellarsi non è l'esistenza, ma il proprio esserci individuale. Questi, infatti, quando non si identifica con l'idea e con la possibilità storica in una totalità sconosciuta, si risolve nella passione dell'oscurità e sembra non trovare altro senso se non quello di mostrare che l'unico compito delle forze storiche è quello o di farsi valere distruggendo gli indomiti con cui non è
403 più possibile alcun accordo onesto, né tanto meno una comunicazione, o di perire.

Senza dover ricorrere ad una conoscenza particolare, la verità esistenziale sa dove si realizza quell'infruttuoso legame storico che, nell'ubbidienza, si limita a ripetere se stesso, e dove, invece, si realizza l'astoricità sovversiva del mero esserci. Poiché non conosce la totalità e solo nella trascendenza può avvertirne l'unità in una dimensione che è a sua volta storica, la verità esistenziale abbraccia la sua missione storica nel *rischio dell'autoidentificazione che essa raggiunge nella fede*.

Per questo la verità esistenziale ascolta chiunque, anche l'avversario ideologicamente più lontano, e rivolge la sua attenzione a tutto ciò che nella storia naufraga. Nella sua unità tutta la storia dell'umanità diventa per essa *problematica* se riferita a una trascendenza che in sé trattiene quanto nel mondo è andato perduto. Ascolta il grido di protesta che, in tutti i tempi, si eleva contro il corso della storia. Vede quanto in essa s'è distrutto, e quanto di questo, a suo giudizio, non era mera futilità, ma il meglio che si potesse escogitare.

L'oggettività della storia *non giunge a consolidare* se stessa. Essa include ciò che non s'è realizzato e ciò che, nella lotta, s'è perduto. Come totalità di questo spazio empirico, detta oggettività non indica una via univoca, né, tantomeno, una limitata a determinate possibilità. Quanto più chiara essa si fa nel suo complesso, tanto più acuta diventa la coscienza del possibile ed elevato il livello in cui si può scorgere ciò che autenticamente si decide. Sempre ci troviamo in contese in cui nessuno sa di che cosa, in definitiva, si

tratta. Quanto più chiaramente ci troviamo nell'oggettività della storia, tanto più problematiche diventano le decisioni passate sull'essere dell'uomo. Il vinto può diventare un alleato. Ciò che è naufragato può ridestare alla vita.

C. *La validità delle forme della grandezza umana.*

Innumerevoli sono i modi in cui l'uomo traduce la sua soggettività in forma oggettiva che, come modello o come controfigura, come possibilità propria o come realtà altrui, come ciò che attrae esigendo o degrada seducendo, riempie lo spazio in cui l'*individuo* giunge ad esser-se-stesso, a secondo di come *si adegua* e di come *rifiuta*.

Se col mio me-stesso voglio evidenziarmi rispetto agli altri uomini, ebbene la molteplicità del loro essere non mi dà tregua. Mi distinguo dalla media degli uomini e dall'autonomia che è propria ⁴⁰⁴ di pochi. Ma in ogni costruzione mentale, entrambe le posizioni sono solo astratte possibilità. Io mi faccio un'*immagine dell'uomo* come *in generale* egli è; espressa o inespressa che sia, questa immagine mi dà una base di riferimento per regolarmi, in generale, nell'ambito dei rapporti sociali: l'uomo, che è cresciuto dall'infanzia, lavora; la frusta e lo zuccherino lo stimolano; se invece lo si lascia libero, si impigrisce e si dedica ai piaceri. Il suo esserci si risolve nel mangiare, nell'accoppiarsi e nel dormire, e se di tutto ciò non dispone in maniera sufficiente, subentra la miseria. L'unica cosa di cui è capace è il lavoro meccanico e ripetitivo. È dominato dall'abitudine e da tutto ciò che, nel suo ambito, è ritenuta opinione generale; è infine assetato di prestigio con cui cerca di sopperire alla mancanza di una propria coscienza. Nella casualità della sua ricerca e della sua azione si rivela la sua incapacità di seguire un destino. Il passato gli sfugge con una rapidità e un'indifferenza impressionante. I suoi progetti, limitati nel tempo, sono grossolani. Non si preoccupa della sua vita, ma solo dei suoi giorni. Nessuna fede lo anima, perché per lui non c'è nulla d'incondizionato al di fuori della cieca volontà d'esserci e del vuoto impulso verso la felicità. La sua natura non muta, sia che lavori applicato ad una macchina, sia che collabori ad un'impresa scientifica, sia che comandi, sia che ubbidisca, sia che non sappia per quanto tempo avrà ancora da mangiare, sia che la sua vita gli sembri, in ogni suo aspetto, assicurata.

Comunque sia spostato dalle situazioni e da casuali inclinazioni, di stabile c'è solo la sua tendenza ad essere il più possibile vicino ai suoi simili. Senza alcuna fondata continuità nella comunità degli uomini e nella fedeltà che tra loro si instaura, egli si risolve in un essere effimero senza una vita che scaturisca dal centro di gravità della sostanza del suo essere.

Nessuna esperienza può decidere in che misura questa immagine sia vera. Non si può negare, né che la realtà media che si riscontra nelle masse si presenti con questi aspetti, né, tantomeno, che qualcuno consideri questa possibilità come qualcosa da cui ci si deve liberare. Ma come mai la nostra interiorità rifiuta questa immagine, anche se poi l'osservazione e l'intelligenza sembrano giustificicarla sempre e di nuovo?

C'è un'indissolubile correlazione tra la stima o il disprezzo che si nutrono per gli uomini e la stima o il disprezzo che si ha per sé. Con la stessa coscienza o incoscienza con cui conosco le mie possibilità, così conosco anche quelle degli uomini. Ma dove l'osservazione psicologica o sociologica distrugge gli ideali ormai sbiaditi, ebbene, proprio lì, introduce di soppiatto, come normalmente giusto, tutto ciò che c'è d'empirico e di mediocre; la vera umanità sarebbe ciò che l'uomo dovrebbe e anche vorrebbe « realmente » essere, tutto il resto sarebbe solo un disonesto idealismo che, insidiando gli uomini con la prospettiva del godimento della vita, cercherebbe solo di ingannarli per i propri scopi.

Se, rispetto agli uomini, sono così cosciente della mia esistenza possibile, per cui da solo sono in grado di decidere la mia sorte, allora, alla mia immagine dell'uomo medio contrappongo necessariamente qualcosa di straordinario, come possono essere le figure della grandezza umana che mi guidano nel cammino quando corro il rischio d'affondare. Ma, a questo punto, non credo più che l'individuo medio sia come dall'esterno e superficialmente appare, ma ritengo che si debba far riferimento alla possibilità. Avverto, allora, che non mi è assolutamente indifferente *quel che m'attendo dall'uomo*. Io stesso dipendo da ciò che gli altri attendono da me. Ciò che si attende da un uomo è un aspetto della sua realtà. L'uomo non si pone mai davanti all'uomo come davanti ad una realtà che sia di fatto definitiva, ma ci sono solo alcuni uomini che mi si evidenziano, perché io ad essi mi accosto con una speranza e un'attesa diverse da quelle che mi suscita la media degli uomini.

Come, per me, io sono il criterio con cui stabilisco ciò che dagli uomini attendo, così gli uomini superiori sono il *criterio* per stabilire ciò che per me sarebbe o dovrebbe essere possibile; il mio stesso resta così determinato dalla sostanza degli uomini che incontro fisicamente nella vita, e, sulla base di questa esperienza originaria, che poi sicuramente sbiadisce, dalla grandezza degli uomini che parlano dal passato.

1. **Essenza della grandezza personale.** Appassionatamente nella giovinezza e incessantemente nel corso della vita, seguo con lo sguardo gli uomini. Divento quel che sono per i rapporti che ho avuto con quanti mi hanno rivolto la parola e mi hanno risposto. Ma la misura del mio essere e la forza del mio impulso esistenziale mi provengono dalla grandezza umana che ho avuto modo di considerare. Persino i morti possono esercitare o non esercitare su di me una loro efficacia. Gli individui vivono in me come figure che, avvicinandomi, chiedono rispetto e danno consiglio.

Nessuna scienza oggettiva e nessuna intelligenza rigorosa è in grado di cogliere in che cosa veramente consiste la grandezza dell'uomo, la cui comprensione e le modalità con cui si realizza dipendono dai mutamenti della storicità della coscienza. **A rivolgermi la parola è solo e sempre l'individuo che, nella sua essenza, non è un tipo generale, né un modello, né un genio che esprima la realtà dello spirito, ma è, di volta in volta, un individuo per me unico; è questo, e solo questo.**

Ciò che per l'esserci sembra essere solo un individuo limitato nella sua singolarità, diventa, per il sapere, qualcosa di generale che si esprime in un'immagine. Nell'orientazione nel mondo, l'uomo si evidenzia nella sua grandezza storica, vale per le sue azioni, per la creatività delle sue opere, per l'utilità delle sue prestazioni; ma ciò che in ogni caso ci interessa non è l'eccezionalità del suo grado d'influenza nella configurazione dell'esserci, anche se riscontriamo che questa determina il nostro esserci. Grande è solo l'uomo che nella soggettività e nell'oggettività assume una forma compiuta che, nel suo complesso, diventa un'espressione universale.

Le forme della grandezza umana sono pensabili e oggettivamente riconoscibili come tipi. I tipi positivisti (lo scopritore, l'inventore, l'organizzatore) sembrano possedere un carattere atemporale; quelli idealisti (il profeta, il saggio, il genio, l'eroe) apparten-

gono a situazioni storiche: il profeta all'antichità israelita e, più in generale, ai tempi in cui si originano le religioni, il saggio all'autocoscienza filosofica dell'antichità, il genio alla cultura idealista del XVIII secolo, gli eroi agli inizi e alle decadenze della storia occidentale. Queste figure si convertono, a loro volta, in possibilità positive e quindi sempre attuali, il genio in una disposizione naturale, il profeta in una funzione sempre possibile, il saggio in un ideale intellettuale di una vita indipendente dalla storia.

407 Quanto si può apprendere accostandosi alla grandezza umana appartiene alle *scienze dello spirito*. Lo spirito è reale solo se si oggettiva nella forma personale dei singoli individui che di volta in volta lo creano e lo ricreano. Questa umana grandezza è manifesta e accessibile. Dalla forma personale, come se si trattasse del loro oggetto, derivano il loro senso tutte le indagini delle scienze dello spirito, sia che perseguano creazioni secondarie e propedeutiche (come la preparazione alla vita spirituale), sia che si dedichino alla propaganda e alla diffusione delle idee e delle forme della totalità di volta in volta costituita da popoli, Stati e società. Nell'indagine storica incide, anche sull'oggetto più insignificante, il riflesso dello spirito quando questo è una via d'accesso per accostarsi alla grandezza dell'uomo, sia che si tratti di una personalità storica immediatamente accessibile, sia che appaia invece inaccessibile perché avvolta nell'oscurità in cui viene a trovarsi il sottofondo dei prodotti spirituali, quali, ad esempio, il linguaggio e il mito.

Non è casuale che oggi nessuno riesca più a trovare un vero genio su tutta la superficie della terra, che i profeti, in circoli ristretti, svolgano al massimo un ruolo comico per i loro contemporanei, e che chiamare saggio qualcuno sia solo un modo di dire. Anzi quando incontriamo qualcuno, che per noi risponde all'attuale media degli uomini, sembra inadeguato chiamarlo genio, saggio o profeta, perché la sua essenzialità non giunge a forme universalmente valide, infatti il carattere essenziale dell'uomo contemporaneo è la sua indistinguibilità e anonimità.

2. Assolutizzazione della grandezza personale. Solo nell'orientazione nel mondo ha senso e valore parlare della grandezza dell'uomo concreto. Dallo studio che me la rende presente scaturisce, di fronte a questa grandezza, una soddisfazione infinita che investe lo spirito e le idee che animano la coscienza in generale per

la quale l'individuo, che le idee storiche presentano come membro di un tutto, viene immediatamente trasformato dall'osservazione in un oggetto estetico.

Quando vado alla ricerca di un'efficacia e di una validità oggettiva, l'unica cosa importante è l'individualità concreta. Nel mondo ne cerco la forma e il riflesso negli altri, ma la sua assolutizzazione sarebbe fatale per l'esistenza; l'oggettivazione della grandezza personale non è tutto. Abbiamo inoltre la possibilità di constatare quanto frequenti ed essenzialmente materiali siano le forme della grandezza storica dell'uomo, per cui vien da domandarsi se la nostra vita, per essere autentica, debba adeguarsi il più possibile a questa grandezza o se la sua influenza, per quanto scuota il nostro esserci, alla fine non disponga di un contenuto che sia particolarmente decisivo e profondo, come nel caso, ad esempio, di una personalità politica che, con il suo essere esistenziale e con la sua azione, può tanto coinvolgerci, quanto rattrappirci fino a renderci irricoscibili.

Una possibile interiorità dell'esistenza che si manifesta a chi si avvicina amorevolmente, ma che storicamente non traspare perché priva di una esteriorità adeguata, non è grandezza storica, perché, nell'esserci oggettivo, si dissolve l'efficacia di fondo della sua azione. Ma quei pochi uomini che sopportano veramente le situazioni-limite, da cui nasce l'impulso incondizionato per la loro azione e la piena chiarezza della loro coscienza assoluta, il cui potere sovrano, tra il giorno e la notte, penetra con la più assoluta sicurezza la modestia del loro esserci, sono quelle grandezze anonime il cui esserci determina quei possibili rapporti che gli uomini, di volta in volta, possono tra loro realizzare. La loro grandezza sembra quella del destino, accanto a loro la nostra vita non può continuare ad essere quello che è, ma è costretta ad esaltarsi o a perdersi nel disprezzo.

Se assolutizzo ciò che ogni uomo può essere e l'importanza decisiva che su di me può esercitare la grandezza storica quando mi tocca, allora corro il rischio di perdere l'una e l'altra cosa.

La prima conseguenza di questa assolutizzazione è la valutazione assoluta, e non relativa, della realizzazione *come* tale, qualunque essa sia. Una simile valutazione può generare una falsa autoscienza che scaturisce dagli effetti oggettivi delle proprie realizzazioni, della cui oggettività, però, l'esistenza non è assolutamente

certa. È fuori dubbio che, in base alle possibilità offerte dalla sua situazione storica e dalle sue capacità, l'esistenza realizza se stessa solo partecipando alle idee e abbracciando compiti concreti, in cui non si annulla mai completamente, anche quando giunge ad una identificazione tale con la sua manifestazione da compromettere la vita. Nel mondo e nelle sue oggettivazioni, infatti, l'esistenza non raggiunge mai l'essenza del suo essere perché questa non si rende mai oggettivamente visibile in una orientazione nel mondo.

La seconda conseguenza dell'assolutizzazione è quella di generare un atteggiamento che induce a *pianificare* e a *fare* anche l'essenziale. Nasce da qui, ad esempio, l'idea che gli aristocratici devono coalizzarsi; ma mentre le masse sono tra loro efficacemente collegate dagli interessi e dagli scopi dell'esserci, le finalità esistenziali sono possibili solo nell'origine, senza disegni e senza interessi empirici istintivi, quindi solo in piccoli gruppi; le cricche e le sette, come tali, sono contrarie alla veracità dell'esistenza; pur dispiegando la loro forza nel rafforzamento della loro situazione empirica inevitabilmente debole, in realtà, in questo apparente rafforzamento, finiscono col perire, perché i mezzi impiegati nella lotta sembrano adeguati solo alla cieca brutalità dell'esserci. L'efficacia della loro azione sulla realtà complessiva dell'esserci è indiretta, perché non agisce direttamente determinando un'auspicabile unione dei migliori. Si crede, inoltre, che la cosa più importante sia la personalità a cui si deve sempre rivolgere la propria attenzione e dare la preferenza. 409 Coloro che parlano in questo modo, spesso fanno tutto il possibile per sottrarre, ad ogni reale personalità, il proprio esserci, ponendo delle condizioni che consentono di realizzare qualsiasi cosa, ma non una personalità. Si crede, infine, che lo spirito, a secondo delle epoche storiche, si trasferisca da popolo a popolo, da classe a classe, da istituzione a istituzione; ma chi così pensa, per quanti sforzi faccia per incontrare lo spirito là dove dimora, finisce sempre col non trovarlo.

Una terza conseguenza dell'assolutizzazione è costituita dalla *falsa divinizzazione del singolo uomo*. Se si prescinde dal carattere finito e mondano di ogni esserci umano, e quindi anche dell'uomo più grande, si annulla la distanza che separa dalla trascendenza e dalla divinità nascosta. L'assolutizzazione è possibile anche, o proprio perché non si vede l'effettiva realtà dell'uomo che è stato elevato all'assoluto; coloro che vi credono fanno il possibile per nascondere miti-

camente questa realtà. Se l'assolutizzazione non è una consacrazione religiosa, del tutto inconcepibile per la filosofia, i motivi che la determinano sono molteplici: solitamente è un mezzo pretenzioso per esaltare un uomo e il circolo dei suoi seguaci, mentre, per il potere dominante, è un mezzo per legittimare la situazione esistente e, quindi, per negare quanti, in base a questo criterio, non sussistono. È caratteristico il fatto che si divinizzino i morti che non vi si possono opporre, e che, quando si tratta di viventi, li si suppone rappresentanti dell'essere di coloro che li scelgono, per cui la scelta avviene in base a condizioni che, non soddisfatte, determinano la demitizzazione di coloro che erano stati divinizzati, oppure per un bisogno di asservimento, psicologicamente comprensibile, che esige sottomissione e trova uomini disposti ad accettarla.

3. Grandezza oggettiva ed esistenza. Se l'assolutizzazione delle grandi figure umane annulla l'esistenza, quest'ultima *non* è per questo qualcosa d'*opposto alla grandezza*.

Per gli altri è reale solo ciò che appare esteriormente. L'esistenza è tanto più reale e chiara nella comunicazione, quanto più chiaramente parla nell'ambito della grandezza oggettiva dell'uomo. Nei grandi uomini è possibile l'esistenza più decisiva. Quando non può manifestarsi nella comunicazione, l'interiorità assoluta sussiste solo per la sua trascendenza; per il mondo, invece, non significa nulla e, tantomeno, la si ritrova. Non c'è nessuno che, di fronte agli altri, la possa affermare per sé o per loro. L'interiorità si annuncia nelle oggettivazioni che, nella grandezza umana, raggiungono un'incomparabile possibilità di linguaggio, capace di ridestare le altre esistenze. 410

L'oggettività della figura esistenziale, nella sua espressione creatrice, può indurre un'intelligenza, esistenzialmente inanimata, a limitarsi al puro godimento contemplativo. Per questo non ha alcun senso classificare le personalità storiche in sfere spirituali per comprenderne l'essere esistenziale. Infatti, l'essenza di una personalità, la sua fede come libertà nella realizzazione, il suo amore come comprensione della realtà in tutta la sua profondità, la sua fantasia come presenza della trascendenza non possono essere concepiti come espressioni del suo essere autentico da subordinare ad una sfera spirituale. Il santo, l'eroe, il poeta, il saggio, se sono intesi come figure ideali nelle sfere della religione, della politica, dell'arte e della filosofia, diventano immediatamente tipi umani che si possono solo contem-

plare esteticamente. Nominandoli non se ne coglie l'esistenza, ma li si riduce a figure scultoree che possono essere ammirate da tutti a distanza, ma con cui non è possibile una comunicazione, perché l'uomo reale resta nascosto da una maschera che il culto delle masse gli attribuisce. Le direzioni che l'essere umano deve perseguire, e che in questi ideali sono rappresentate alla perfezione, sono tra esse così legate, che una loro separazione impedisce di giungere alla radice dell'essere umano. L'uomo non è un essere disperso che ha « realizzato » qualcosa o che « significa » qualcosa nelle molteplicità delle sfere in cui si esprime, pertanto, riferendosi ad esse, non lo si può caratterizzare a sufficienza.

La divinizzazione di un uomo, che si esprime nel *culto della personalità*, invece di conservare, nella differenza gerarchica, moduli ed esigenze che ci riguardano collettivamente, stabilisce delle differenze essenziali che determinano una distanza assoluta. Se ogni uomo è una possibilità d'esistenza, e se quindi non c'è una grandezza che abbia, come tale, un primato (anche quando, per rango, si trova ad enorme distanza), la *forza della venerazione e dell'amore*, se è esistenzialmente vera, corrisponde al culto della personalità. Essa può vedere i grandi uomini nella loro radice, può riconoscere il rango gerarchico che occupano nel presente, ed essere nello stesso tempo fedele ed elastica con la realtà della vita effettiva. Venerare sinceramente è espressione del se-stesso. La forza della venerazione è il vero attestato di modestia di chi è qualcosa, di chi, anche di fronte alla personalità più grande, conserva l'indipendenza e la libertà della propria decisione interiore, di chi, nell'ossequio, non rinuncia al proprio se-stesso e non si spiega incondizionatamente alla volontà di nessun uomo, sia esso vivo, sia morto.

411 Mentre la grandezza si manifesta alla coscienza che possiede una certa formazione, il suo fondamento esistenziale resta oggettivamente nascosto. *Distinguere* l'esistenza dalla grandezza umana è quindi una condizione della veracità esistenziale, ma diventa un pensiero ingannevole quando, per una sorta di possibile *capovolgimento* di tutta la filosofia dell'esistenza, si *contrappone* l'esistenza alla grandezza, e quindi si avanzano false pretese per l'esistenza.

L'esistenza non ha pretese nel mondo dove non può esigere di valere per se stessa, ma solo per le sue prestazioni. Per l'orientazione nel mondo, essa è avvolta da un velo impenetrabile che solo la co-

municazione individuale è in grado di penetrare. Si tratta dell'apparente non-esserci dell'individuo nelle oggettività del mondo.

4. L'esistenza possibile e l'essere del filosofo. È implicito nel senso della chiarificazione dell'esistenza l'impossibilità di distinguere la retta via della falsa, facendo riferimento ad una *figura oggettiva* d'uomo che si possa considerare *vera*, o a un criterio applicabile. *Non si può racchiudere* l'esistenza in un'immagine che valga per sé e per gli altri, perché l'uomo non può evitare di *naufragare* nel mondo. Di fronte all'instabilità di ogni figura mondana, l'esistenza rifiuta per sé qualsiasi immagine oggettiva.

Come esistenza possibile, l'uomo è *filosofo*. Come esistenza, il filosofo non giunge mai ad una oggettivazione definitiva. Essere filosofo non significa esercitare una professione specifica, né esprimere un ideale a cui l'uomo possa uniformarsi nel tentativo di realizzarlo; essere filosofo significa avere la volontà di giungere a se-stesso, significa crearsi, nell'ambito del filosofare, spazio, possibilità ed espressione. Non si può racchiudere il filosofo in un'immagine. Le figure storiche dei filosofi hanno tra loro una certa parentela: vivono in una comunità di spiriti che esistono per sé, sono liberi dalle catene che vincolano alle autorità oggettive o al mondo caratterizzato dal cieco impulso di felicità e dalle occupazioni e preoccupazioni empiriche; indipendenti dal loro fondamento, essi sono, tra loro, in un rapporto di reciproco appello.

Le uniche cose che si possono comprendere sono il *mondo* del filosofo nel suo esserci e le condizioni preliminari della sua *soggettività*.

Poiché il filosofo non presta attenzione a ciò che si annuncia in una rivelazione diretta, per *fare esperienza* è costretto ad entrare nel mondo. Con la sua originaria *volontà di sapere* si volge, nell'orientazione nel mondo, a tutto ciò che si presenta e che incontra. Per pensare onestamente ritiene che sia condizione preliminare entrare metodicamente nell'ambito scientifico. Nell'indagine si rende conto di ciò che *conosce*, di *come* lo conosce, ed entro quali limiti. Si colloca nell'ambito delle *conoscenze* che riconosce universalmente valide e in quello delle *immagini* e delle *forme* di tutta la realtà, (della natura, degli uomini e della loro storia) che siano in grado di mostrargli l'esserci in un'immediatezza intuitiva. L'uomo si rende conto delle cose e delle oggettività non solo attraverso l'osserva-

zione, ma, innanzitutto, attraverso l'*azione*, e precisamente: nell'azione sperimentale che si applica agli oggetti della natura, e nell'azione operativa che si riferisce agli uomini e alla società. L'*aderenza* dell'azione *alle cose*, che, sola, consente di giungere ad una chiara consapevolezza di quel che si fa, provoca quella conformità o quei conflitti che manifestano ciò che realmente esiste.

Tutte le forme di oggettività, presenti nell'orientazione nel mondo, anche se sono accessibili all'uomo filosofico, restano sempre alle sue spalle e alle spalle di colui col quale il filosofo è in comunicazione, perché non si risolvono incondizionatamente in un'oggettività. Il filosofo si rende conto del proprio essere nell'incondizionalità della sua azione, nella fedeltà e nell'Uno. A differenza del pensiero che indaga, il pensiero come *chiarificazione dell'esistenza* gli procura la consapevolezza di ciò che è autentico. A guidarlo è la veracità che, trascendendo ogni esattezza logicamente vincolante, gli consente di comprenderla senza sofismi. Il suo senso d'onestà e d'autenticità, lo conduce, tra cedimenti e riprese, fra le antinomie di questa veracità. Nella lettura della *scrittura cifrata* si imbatte nel fondamento più profondo che si possa raggiungere in forma storica.

Eppure anche il filosofo, per il fatto di trovarsi nell'esserci temporale, non raggiunge la meta nel trascendere. Per quanto lo si generalizzi, egli sfugge ad ogni definizione, nel senso che di lui non si può dire che sia solo contemplativo, o solo attivo, né lo si può identificare in una qualsiasi tipologia; allo stesso modo nessuno dei risultati che egli raggiunge può essere considerato ultimo e definitivo. Il suo incessante impulso a realizzarsi completamente lo spinge innanzi senza tregua; da parte sua non vuole il naufragio, ma è disposto a subirlo e a comprenderne la necessità. La volontà di realizzarsi completamente mantiene il suo essere aperto alle realtà e alle possibilità che gli si presentano finché vive.

Ma se, come filosofo, l'uomo non trova, né scorge una forma definitiva per il suo esserci, e sa che, come esserci temporale, non la può trovare, per salvaguardarsi ha bisogno di un *atteggiamento* che gli consenta di non perdersi nella confusione delle sue emozioni, ha bisogno di realizzare nella sua anima un'*humanitas* che lo disponga e lo apra al prossimo e di scorgere che il suo pericolo sta in una *passione* che gli indica i limiti attraverso le possibilità che scaturiscono dall'oscurità del fondamento.

L'*atteggiamento* che lo salvaguarda davanti a se stesso consiste nel sapersi trattenere e nel limitare l'espressione alla situazione, in modo da evitare dispersioni nella quotidianità e nella pubblicità gratuita. È un atteggiamento, questo, che mantiene le distanze e che differenzia le cose secondo la loro essenzialità, e gli uomini secondo la loro gerarchia. Inoltre sa dare una misura a tutto, impedisce di continuo all'esserci di darsi una dignità che non gli compete, incanala e trasforma in energia la violenza cieca delle emozioni. È forza d'animo e serenità. Senza fanatismo, è capace di dedicarsi con energia a compiti concreti e sa mantenere la quiete anche nell'insuccesso.

L'*humanitas* consiste nell'essere aperto, nel sapersi collocare nel punto di vista di chiunque altro, nell'ascoltarne le ragioni, nel rendersi conto delle cose e nell'aprirsi illimitatamente alle idee. L'*humanitas* rifiuta i sofismi, la pressione esercitata dalla volontà egoisticamente interessata e le espressioni casuali. È sincerità aperta, comprensione, disponibilità e possibilità. È capace di riconoscere l'originarietà dell'altro, di essere cavalleresca nella lotta, di non vergognarsi e di conservare la dignità dell'amore nel tratto. È per essenza trasparente, e dalla sua chiarezza e nitidezza irraggia serenità.

La *passione* è il pericolo di irrompere con la cecità dell'impeto nel caos. È qualcosa di indomabile la cui energia, pur non avendo neppure la durata di un giorno, dimora, come una minaccia continua, nel sottofondo della realtà umana. È la possibilità che contraddice l'ordine e l'esserci, è l'abisso del nulla. La passione interrompe la comunicazione e manda in rovina tutto ciò che è reale.

L'assolutizzazione dell'*atteggiamento* difensivo irrigidisce e uccide. L'assolutizzazione dell'*humanitas* evita le derisioni ed instaura quel modo universale di far cultura che consiste nel risolvere ogni conoscenza e ogni comprensione in una considerazione oggettiva. La *passione* incontrollata consente all'uomo di distruggere se stesso e il suo mondo.

L'atteggiamento difensivo, l'*humanitas* e la passione possono essere veri solo se sono animati dall'esistenza. L'uomo che filosofa non affida il suo essere ad un atteggiamento, ma si conquista un atteggiamento e si sottopone a condizioni che cerca di ristabilire ogni volta che vengono meno. Solo sul fondamento di decisioni esisten- 414
 ziali l'*humanitas* possiede quel calore e quella forza che creano quella stabilità che sostiene una vita; se la sua compiutezza è solo

storica, e quindi soggetta a mutamenti, come tipologia universale l'*humanitas* è vuota. La passione, infine, cessa di essere un'arbitraria impulsività se ad animarla è la possibilità esistenziale.

Per il filosofo, questi sono i campi in cui egli interviene con il proprio esserci. Con essi non si identifica, ma senza di essi non sussiste. Il suo essere si realizza solo nel divenire, senza però raggiungere, nell'esserci temporale, alcun compimento.

CAPITOLO DODICESIMO

L'ESISTENZA TRA LE ESISTENZE

Se l'esistenza non è un essere oggettivo, né un essere soggettivo ⁴¹⁵ nel senso in cui è accessibile alla psicologia, ma si manifesta nelle molteplici forme in cui l'esserci si scinde in soggettività e oggettività, l'esistenza non può giungere ad una propria definitiva oggettività, né può essere sufficientemente concepita come soggettività.

Se attraverso l'indagine e il sapere che orienta nel mondo, attraverso le azioni finalizzate e le esperienze vissute senza alcuna finalità, attraverso prestazioni che si sono rivelate provvidenziali e utili al lavoro, s'è messo piede nell'esserci, percorrendone tutti gli aspetti, allora s'è raggiunto anche la possibilità di un'autocoscienza dell'essere del proprio se-stesso, a cui tutto l'esserci mi rinvia, anche se solo in esso io lo trovo. Con ciò non è possibile considerare il se-stesso come l'unico essere, né affermare che qualsiasi altro essere universale sia l'essere assoluto. Il mondo e la trascendenza possono essere solidificati nella loro oggettività, ma l'esistenza possibile ritorna là dove, solamente, ha la possibilità di sentire la trascendenza che si rende presente e certa solo nella forma della libertà.

La *coscienza dell'essere* dell'esistenza possibile non è un fenomeno che possa essere osservato. È una scienza che c'è solo per *questa* esistenza e ad essa è legata nella comunicazione. Parlarne significa irrimediabilmente oggettivarla, come se stesse lì, empiricamente, nei molti esemplari che si offrono all'osservazione, mentre l'enunciazione significa solo ricerca, appello, perché il se-stesso ⁴¹⁶ si renda conto dell'unicità e dell'*insostituibilità* della sua esistenza.

Nel mondo, i soggetti sono certamente le molteplici forme concrete in cui si manifesta l'esistenza possibile, ma l'esistenza è solo se stessa, che fa tutt'uno col proprio se-stesso a cui è legata comunicativamente. Le esistenze non possono essere considerate né come oggettività, né come soggettività; non essendo cose, non si possono contare per stabilire quante sono; a differenza dei molti esserci presenti nel mondo, esse sono l'*essere dell'esistenza per le esistenze*. Non si possono conoscere, ma si possono chiarire come possibilità. Si tratta di quel *legame dell'essere all'essere* che noi stessi siamo se crediamo d'*essere autenticamente*; questo legame si realizza per noi se entriamo nel circolo esistenziale.

Invece d'incontrare l'essere nell'oggettività e in una verità universalmente valida, lo incontriamo, allora, nell'origine della possibile coscienza dell'essere nel mondo, attraversando la scissione di soggettività e oggettività, nel rapporto dell'esistenza con le altre esistenze. La sua origine è la *trascendente* possibilità dell'essere da cui deriva ciò che è autentico, senza chiudersi in un'unità oggettiva dell'esserci temporale e senza giungere ad un livellamento dei soggetti che li riduca ad uno stadio di assoluta uniformità. Per questo una rappresentazione della verità dell'esistenza ritiene impossibile una conoscenza dell'essere (ontologia), e al cammino dell'unica vera fede sostituisce la chiarificazione dell'essere nell'esserci del mondo come *contrapposizione di fede e fede*.

La verità nell'esser l'uno per l'altro.

1. La verità come una e molteplice. La differenza che l'esistenza instaura tra i vari tipi di verità: la verità che conosco in termini *logicamente vincolanti*, la verità a cui *partecipo* (idea) e la verità che *io stesso sono*, le consente di realizzarsi. Solo la verità che si impone per razionalità e verifica empirica, essendo valida per la coscienza in generale, vale per tutti. Ma quando si esprime la verità dell'idea e dell'esser-io esistente in termini oggettivi e diretti, allora avverto che, nel considerarla, gli uomini intendono per verità in sé cose diverse e tra loro opposte. In questo modo non comprendo nessuna di queste verità nella loro origine, perché, nella forma
 417 oggettiva, nella forma di una molteplicità di verità credute, per me c'è solo la sua manifestazione che si rivela alla mia coscienza in generale che si orienta nel mondo. Le verità si contraddicono, chi

le conosce tutte non vi partecipa, ma si identifica con una sola di esse. La *mia* verità, quella che si identifica con la mia libertà nella misura in cui esisto, contrasta con un'*altra* verità realizzata, a sua volta, esistenzialmente; la mia verità si realizza attraverso e con quest'*altra* verità, non, però, come verità unica e sola, ma come verità unica e insostituibile per quel tanto che sta in relazione con le altre.

Da questa verità non posso uscire, non posso contemplarla dall'esterno, né conoscerla. Se dovessi uscirne, cadrei nel vuoto. Posso senz'altro sottoporre ad una riflessione infinita la comprensione che la oggettiva e intenderla come una manifestazione. Come manifestazione la posso considerare assoluta nel momento storico, per poi tornare di nuovo a relativizzarla; ma tutto ciò è possibile solo se si parte dalla verità dell'esistenza che è sempre temporale, non se si parte dall'intelletto che prescinde dalle origini. Solo se si pone al servizio dell'esistenza, l'intelletto, che tutto relativizza, può disporre di un contenuto attraverso la negazione di ogni oggettività, perché il pensiero esistente, nel superare l'oggettività, ne produce una nuova. Come esistente, non mi trovo a mio agio in ogni luogo (a meno che non si tratti della trascendenza che si manifesta a questa esistenza), ma a mio agio mi trovo nell'identità esistenziale con me stesso. Questa sta dietro a ogni apparente soluzione, e se io non la trovo è perché all'indagine essa non è accessibile se non nelle sue manifestazioni occasionali. Solo nella comunicazione percepisco la verità dell'*altra* esistenza; solo se non accetto di riflettermi nello specchio ingannevole di coloro che non fanno che accettarmi o rifiutarmi, vivo sicuro nel contatto che si stabilisce tra verità e verità.

Mentre della verità oggettiva si può dire che è unica per tutti e che, rispetto al suo fondamento, è di volta in volta particolare per il punto di vista da cui la si considera, della verità esistenziale si può dire che, non potendo io uscirne, come non posso uscire dalla possibilità della mia esistenza per considerarla dall'esterno, così non posso affermare che *ci sono molte verità*, perché c'è molteplicità solo nella manifestazione esterna delle forme visibili, dei pensieri enunciabili e dei dogmi. La verità dell'esistenza non è molteplice perché dall'esterno non se ne può cogliere la molteplicità, così come non la si può fissare in qualcosa di stabile e consistente. Tanto meno posso dire: «*io sono l'unica verità*» perché io non sono

senza gli altri, rispetto a cui sono. L'incondizionatezza della mia esistenza non possiede una validità universale; è un'incondizionatezza che non si può mai trasferire in termini identici.

418 2. La scelta della verità. O la verità ha una struttura logica vincolante e allora non è oggetto di scelta, oppure è incondizionata e allora la si sceglie.

Se ci fossero molte verità incondizionate, in modo che mi fosse possibile pormi di fronte ad esse e sceglierne una per me, ogni senso della verità sarebbe annullato. Potrei allora conoscere delle verità che, nella loro incondizionatezza, si escludono, come accade ogni volta che si ha a che fare con molte verità, ma ciò è impossibile. Sia che io conosca la verità, sia che vi partecipi, sia che la realizzi, non ci può essere, in ogni caso, che una sola verità che *esclude* il falso come altro da sé.

Di fronte al principio che un uomo si rivela per quello che è in base alla visione del mondo che sceglie, sorge il problema di sapere *tra* che cosa c'è da scegliere. Tutte le alternative d'ordine oggettivo valgono quando si tratta di determinare qualcosa di particolare, e questo in una certa situazione, ma non valgono per una serie di visioni del mondo tra cui poter scegliere, perché nessuna determinazione, essendo particolare, può decidere quando in gioco è la totalità. Nell'idea di una totalità, assegnare un posto a tutte le idee ipotizzabili ha senso per l'orientazione nel mondo i cui pensieri possono essere trasmessi mediante il linguaggio. Ma considerare le visioni del mondo come prodotti intellettuali significa annullarle come visioni del mondo e conferire alla scelta, che eventualmente dovesse verificarsi, un senso radicalmente diverso. Quando prendo le mosse dall'origine della verità, la scelta che opero è quella dell'*esistenza* che *sceglie se stessa*. Invece di scegliere una verità fra le molte proposte, giungo alla verità partendo dalla scelta della libertà, che consente all'esistenza di chiarire se stessa in quella visione del mondo che, per lei, è *l'unica vera*.

Se la *comprensione* del proprio se-stesso avviene in quei singoli e concreti atti di scelta che, nelle loro indeterminabili conseguenze, costituiscono la vita, allora si può chiedere: perché si è scelto così? Che senso ha e che conseguenze implica la scelta? Quali sono le premesse inconscie e i principi che l'hanno determinata? Nella risposta a queste domande si sviluppano connessioni la cui consequen-

zialità razionale sembra condurre a possibilità ultime e fondamentali, tra cui s'ha da scegliere come tra i presupposti delle visioni del mondo razionalmente costruite. Senza dubbio, questo metodo di indagare le conseguenze e i presupposti ultimi, che a loro volta non sono più fondamentali, né sono pensati come inoggettivi, conduce a un termine che è sempre relativo; a mia volta non sono soddisfatto e rimango scettico quando le ultime alternative della visione del mondo sono affermate come necessarie. La via dell'autocom-⁴¹⁹preensione razionale, che prende le mosse da quei principi ultimi a cui giunge partendo dagli atti concreti di scelta, ha invece, come suo fondamento e termine irriducibile, l'esistenza stessa che, trascendendo, rimane come possibilità anche per quella conoscenza che presume di conoscere principi ultimi e in sé escludenti. Seguendo solo la via teoretica con una interpretazione che non si propone una scelta d'esistenza, l'esistenza si comprende solo in relazione alle sue oggettivazioni occasionali e quindi non nell'incondizionatezza della propria origine.

La scelta della verità dell'esistenza la si comprende se, con un salto, si passa dall'infinita riflessione sulla sua manifestazione a quel fondo veramente *originario* che, nello stesso tempo, si sa opposto ad un'altra *origine*.

Questa scelta dell'origine porta il filosofare nella realtà dell'esistenza individuale fino alla certezza *più decisiva*. Se la verità è una, non si può concepire nessun'altra verità nello stesso senso in cui si *concepisce* vera la prima, ma si può concedere solo che essa entri in quel rapporto di comunicazione che si esprime nella domanda e nella lotta. Quando poi si intende la verità che si concepisce come l'unica vera, anche in questo caso essa non diventa totalizzante, ma la sua verità *esiste in relazione all'altro*. Non si può giungere ad una visione complessiva della totalità mediante una serie di verità giustapposte, ma solo mediante le loro manifestazioni presenti nelle dottrine formulate come *capita mortua*, che bisogna percorrere e conoscere per giungere, tramite esse, in contatto con l'origine dell'altra verità.

Questo atteggiamento, che caratterizza la coscienza della verità di un filosofare che si sa chiarificazione dell'esistenza, non riconosce la validità di ciò che si pone come universalmente valido, al contrario si attiene, con una critica implacabile, a tutto ciò che è logicamente vincolante e rifiuta di confonderlo con qualsiasi altra

verità. Tanto meno questo atteggiamento può significare una rinuncia all'esistenza come se questa, venendo meno alla propria verità, preferisse tradursi in un caso dell'universale. Infine, non significa in alcun modo che voglia giungere alla propria assolutizzazione.

Per l'intelletto rimane il paradosso che sta all'origine della verità esistenziale, e cioè che la verità è ad un tempo unica e in relazione ad altre verità, per cui sembrano esserci molte verità, mentre, in realtà, di verità ce n'è una. A questo si aggiunga il paradosso secondo cui la validità assoluta e la relatività non si escludono reciprocamente, perché la validità è di volta in volta assoluta solo nell'esistenza, mentre la relatività si riferisce sempre e solo alla manifestazione oggettiva di ciò che è pensato ed enunciato.

420 3. In che senso le esistenze non sono numerabili. Nel mondo tutto ciò che è oggettivo costituisce di volta in volta un'unità, ci sono quindi delle molteplicità che si possono contare. Penso, ad esempio, al soggetto psichico come ad un'unità e, quindi, posso contare quanti soggetti rientrano in quell'ambito; oppure penso al mondo dell'ordine umano in cui ciascuno non è solo una parte qualsiasi, ma un membro di una totalità. Ma in questo modo non posso pensare all'esistenza tra le altre esistenze. L'esistenza non c'è come tale; come manifestazione posso collocarla nel campo visivo della mia osservazione, dove, però, non possiedo alcun criterio oggettivo per distinguere ciò che è manifestazione esistenziale da ciò che non lo è.

Se poi si prescinde dai *segni* della libertà che non colgono alcun oggetto, ci sono anche le categorie la cui applicazione all'esistenza risulta sempre inadeguata. Se fosse possibile osservare le esistenze dall'esterno come spettatori, allora ognuna di esse sarebbe un'unità e quindi, nella loro molteplicità, potrebbero essere contate con l'impiego della categoria della quantità. Ma sia l'unità, sia la molteplicità sono forme oggettive dell'esserci e non dell'essere dell'esistenza di cui inevitabilmente, ma anche inadeguatamente, si parla in queste forme, di cui poi bisogna disfarsi. Anche se le esistenze sono *molte*, ciò *non* significa che siano quantitativamente *numerabili*. Ogni esistenza esiste, per me come esistenza, solo in quella comunicazione unica e insostituibile che le esistenze sanno instaurare quando si muovono l'una verso l'altra in un rapporto che non ha nulla di concorrenziale. Avvolto da un'indeterminata oscurità,

io, come questa esistenza possibile, esisto solo con queste altre esistenze, senza che questo circolo di esperienze esistenziali costituisca una totalità; l'idea di un regno di esistenze che componga una *totalità* di cui io sarei membro è un'idea destituita di qualsiasi determinato fondamento.

La nostra inevitabile tendenza che ci induce a pensare le esistenze come una, come molte o come un regno in cui tutte trovano dimora finisce col cedere all'impulso di oggettivare anche le esistenze come si oggettivano tutte le cose. Con l'osservazione ho la possibilità di *uscire dal mondo* dell'esserci oggettivo e quindi dal mondo dell'esserci dei soggetti; in questo modo, con la coscienza in generale, raggiungo un « punto immaginario al di fuori » del mondo, per cui, pur essendo nel mondo, ne sono anche al di fuori. Ma *dall'esistenza non posso uscire*, non posso guardarla dall'esterno né confrontarla con un'altra esistenza, ossia non posso disporre le esistenze sul piano oggettivo accostando le une alle altre. Che io sia quest'unico io, che sia sempre « io », anche quando cerco d'esser diverso, esprime solo l'identità di un oggetto empirico e di un soggetto logico. Ma il fatto che in questa identità io non possa contrappormi alla realtà del mio « me-stesso », se non nell'apparenza formale del linguaggio, e non realmente, dice quanto l'esistenza *sia radicata* in sé. Ma il solo parlarne significa cadere in un fraintendimento, perché quest'esser radicato non significa essere incatenato o legato a un fondamento da cui io vorrei liberarmi senza poterlo fare, ma significa che, proprio in questa impossibilità di liberarmene, cerco d'esser me stesso perché altrimenti non potrei assolutamente essere. Qui solo risiede la verità dell'« io sono » che non mi consente d'esser-me-stesso un'altra volta, in un altro modo o in molti altri ancora. Quest'essere, così come lo sono, e in cui solamente sono quel che sono, senza essergli accanto o dietro, è il mio essere, ossia la mia unica e insostituibile libertà, che non è un caso di una libertà formale e universale, ma è quel sapersi prossimi a sé e, nello stesso tempo, lontani, e che pur non esprimendosi in alcuna forma oggettiva, resta l'unica cosa certa e sicura che mi importa. Che ci sia qualcosa che dica di sé « *io sono* » senza diventare assolutamente un oggetto d'osservazione, è l'unico *punto fermo* nella relatività universale che abbraccia tutto ciò che è oggettivo e valido. 421

L'essere come esistenza e come essere per tutti.

Il mondo, che dapprima è inteso come quell'esserci che dimora in uno spazio assoluto e in un tempo assoluto, viene successivamente relativizzato e visto nel suo carattere prospettico; quand'è così considerato, perde il suo carattere assoluto e rimane qualcosa di sospeso. In sé, il mondo è l'essere per tutti, è l'oggettività che rimane sempre identica.

L'esistenza, da parte sua, dimora nel mondo; essa è in quel riferimento reciproco che si stabilisce da origine a origine, è l'esperienza dell'incondizionatezza nell'ambito dei condizionamenti dell'esserci mondano. L'essere dell'esistenza non è mai per principio un essere per tutti.

L'essere è *essere universale per tutti* come esserci del mondo, la cui relatività è condizione perché possa essere conosciuto in termini universalmente validi. L'esistenza invece, nella sua unicità e singolarità, è essere come fenomeno nel mondo, il suo carattere assoluto non è qualcosa che possa esser noto a tutti e la sua incondizionatezza vale solo per lei nel suo ambito comunicativo. L'essere come universalità e l'essere come esistenza dipendono uno dall'altro e sono in lotta tra loro. La loro connessione e la loro reciproca problematizzazione non consente né una sintesi stabile, né il dissolvimento di uno dei due modi d'essere. L'essere che detiene il primato esistenziale non è nulla per la conoscenza dell'orientazione nel mondo, così come l'essere che per questa conoscenza possiede una validità universale non è nulla per l'esistenza e, tanto meno, è l'essere autentico.

- 422 1. Totalità e originarietà. L'oggettività e la soggettività possono assorbirmi nell'isolamento della loro realtà mundana; integrandomi in esse finirei col ridurmi a puro e semplice esserci che si limita ad ubbidire alle istanze empiriche che provengono dall'esterno a meno che, tornando a me-stesso, non mi recuperi a livello esistenziale. Eppure l'oggettività e la soggettività sono anche l'ambito in cui mi re: to conto di tutto ciò che, come esistenza, si dirige verso la mia esistenza. La parola che mi si rivolge e quella che pronuncio appartengono a quel linguaggio che si serve del linguaggio oggettivo solo come di uno strumento. Con tutto ciò non raggiungo né divengo una totalità.

La molteplicità esistenziale non si traduce in una molteplicità di verità oggettive; nell'ordine oggettivo c'è il vero e il falso, il buono e il cattivo, la partecipazione e il rifiuto, c'è la possibilità dialettica di connessioni sintetiche, ma, in ogni caso, c'è sempre e solo una verità. La molteplicità esistenziale è l'originario, ciò significa innanzitutto che non giunge ad essere una totalità, perché io sono io e l'altro è se stesso, e in secondo luogo, perché io, per il fatto d'esser solo uno, non conosco la molteplicità *come* molteplicità, né tanto meno la conosco in una totalità che annulla ogni molteplicità; la molteplicità io la conosco solo in quanto con essa cammino. Essa è con me, ed io sono con essa lungo il cammino che conduce verso l'uno.

Nella loro manifestazione, quindi, le esistenze *non* possono *esser raccolte* nella totalità di un sapere. *Non si possono trasmettere* come si può trasmettere un essere conoscibile che è sempre identico per tutti. Inoltre, mentre tutte le differenze e le contrapposizioni dell'*esserci* in generale si possono pensare, le differenze delle *esistenze* non si possono propriamente pensare, perché nessuno, pensandole, può uscire da esse. L'eventuale differenza che in esse si potesse pensare dovrebbe essere, per questo motivo, immediatamente riconsiderata come una possibilità connessa all'esistenza di chi così pensa. Attraverso tutte le differenze passa la corrente della verità, della mia verità di cui mi accerto attivamente.

La realtà autentica si manifesta solo all'essere dell'esistenza. Ciò non significa che spetti ad essa stabilire *che cosa sia realtà*, né che su questo giudizio concordino tutti, ma significa che la realtà si manifesta all'origine dell'esistenza e, anche qui, non sempre allo stesso modo. Il problema che allora sorge è quello di sapere *chi* vede la realtà e *in che modo* la vede. C'è sempre un salto tra la risposta e la totalità del sapere. Ciò che io sono nel mio legame con la trascendenza dipende da ciò che mi si rivela come realtà. Questa, come oggetto di quella conoscenza rigorosa che si realizza nell'orientazione nel mondo, è certamente universale, ma, proprio per questo, non è mai quella realtà piena con cui ho a che fare con 423 la mia esperienza e la mia azione. Quella è limitata, particolare e relativa, questa è la totalità della realtà per me. Quella la conosco come coscienza in generale, questa la sperimento quando, riferito alla trascendenza, mi realizzo in essa come esistenza possibile.

2. Esistenza e considerazione oggettiva dell'esistenza nella sua manifestazione. Se l'uomo non è il vertice della creazione, perché molte sono le cose che non vi fanno riferimento, per sé è necessariamente termine medio da cui può uscire per osservare e indagare come coscienza in generale, può cambiare punto di vista, e addirittura può collocarsi in « un punto di vista esterno al mondo ». Ma poiché come esistenza non può uscire da sé, anche se può osservarsi nelle sue manifestazioni, comprendersi e analizzarsi nelle sue condizioni, alla fine si rende conto che ogni conoscenza, sia essa psicologica e sociologica, non lo conduce alla comprensione del proprio se-stesso, perché ogni volta che il suo pensiero tenta di uscire dall'esistenza, gli sfugge di mano. D'altra parte l'uomo non può trattenersi con un atto di volontà; alle sue considerazioni e alle sue analisi egli non pone alcun limite anche se sa di trovarsi col proprio essere autentico al di qua o al di là di ogni considerazione oggettiva da cui lo separa un salto.

Guardandosi intorno nel mondo dei fenomeni, l'esistenza continua a *cercare* l'esistenza sulla via della considerazione oggettiva dei fenomeni. Tentando allora di parlare dei fenomeni, in un modo a cui mai ricorrerebbe la considerazione oggettiva, essa tende a vedere *tutto* come esistenza. Ma il mondo osservabile della natura non è, in realtà, esistenza; né, tanto meno, c'è qualcosa di veramente comune tra l'uomo e quant'altro sussiste nel mondo. L'essere umano pone domande ed esige risposte, ma solo l'uomo risponde all'uomo. Inoltre non c'è neppure un'uguaglianza tra gli uomini che sono caratteriologicamente e sociologicamente diversi, e uguali solo per certe finalità e certi diritti. Su questo piano d'uguaglianza e di reciproco riferimento essi vengono a trovarsi in un possibile, anche se indeterminato, rapporto con la trascendenza. Ma, nello stesso tempo, il loro essere eterno si trova, per così dire, in un ordine gerarchico trascendente. Ma con chi sto in un rapporto di questo genere davanti alla trascendenza, e chi invece, proprio lì, mi abbandona, sono eventualità che, pur essendo di un'importanza decisiva, e pur manifestandosi sul piano esistenziale, non possono essere eliminate dall'intelletto, perché il confronto si iscrive all'interno di una disuguaglianza che nessuna categoria è in grado di comprendere e mediare.

La constatazione della disuguaglianza degli uomini nella loro manifestazione, nelle loro forme di vita, nelle finalità che si propongono, nella coscienza del loro esserci e nel loro mondo effettivo

può anche non interessare l'esistenza, però tutto questo rientra negli interessi esistenziali dell'indagine che riguarda se stessi. Partendo dalla storicità della *mia* situazione mi rendo conto di che cos'è l'uomo in generale. Così facendo, non parto da considerazioni oggettive che fanno riferimento al carattere primitivo dei popoli naturali, né da considerazioni soggettive che si riferiscono al proprio inizio conosciuto o possibile, o alla quotidianità del proprio esserci, ma da quegli istanti elevati che considero come il mio autentico presente. Solo partendo da un interesse esistenziale, il mio sguardo si apre su quanto c'è d'apparentemente primitivo, sull'esserci, sul modo di pensare dei popoli naturali e sui diversi stadi dell'umanità; solo così posso vedere la spiritualità storica come qualcosa di cui mi sono appropriato e che ho superato, o come qualcosa d'estraneo per cui, oltre a guadagnare un certo senso in ordine alle considerazioni caratteriologiche e sociologiche, vedo il cammino che ho percorso e la mia vita quotidiana.

Ma la considerazione oggettiva non dà dei grossi risultati perché non mi parla dell'esistenza. Nel mondo, le indagini oggettive possono essere solo una via, perché, in quanto vere constatazioni, non hanno mai davanti a sé l'esistenza. Sarebbe fraintendere e smarrire la radice del filosofare considerare l'esistenza nelle sue manifestazioni storiche e fare delle forme d'esistenza dei tipi da poter considerare nella loro molteplicità e nella loro distinzione storica. Per la considerazione oggettiva cambiano e si differenziano solo i caratteri psicologici, le immagini del mondo, i modi di comportamento, gli stadi sociologici ed economici, la situazione della storia universale, eccetera, mentre l'esistenza è sempre la stessa, anche se cambia forma. Con una considerazione oggettiva della storia posso farmi una coscienza dell'essere solo se supero e annullo quanto c'è di semplicemente storico.

Io sono sempre l'una e l'altra cosa: sono possibilità d'esistenza e considerazione oggettiva. Grazie a quest'ultima mi si dischiude il teatro della storia universale, dove vedo la molteplicità delle cose che l'uomo finora ha potuto realizzare, vedo il mondo che ho ricevuto come uno dei molti; come individuo storico sono una comparsa tra le mille che compaiono in questo teatro. Come esistenza possibile, invece, domino tutto quest'ordine di considerazioni oggettive senza oggettivarmi in esse perché, proprio attraverso queste

considerazioni, sono capace di giungere a contatto dell'esistenza altrui.

Se nel dispormi alla ricerca dell'esistenza, la considerazione oggettiva, invece di rimanere sul piano dell'universale, si traducesse in un insieme di immagini che si riferiscono agli uomini e alle loro possibilità nella storia, in questo genere di considerazioni non prenderebbe più parte il proprio se-stesso. Infatti un simile modo d'esser presente nella cultura, anche se, senza sacrificarne la molteplicità, può giungere, con le proprie considerazioni universali, fino ai limiti dell'interesse esistenziale, ne rimane *profondamente separato*. La storia universale, diceva Ranke, non è una casuale e confusa successione di Stati e di popoli. Lo stesso fermento culturale non è il suo unico contenuto. Ci sono forze creatrici vive ed energie morali che si lasciano intravedere e, anche se non è possibile definirle, si può sempre intuirle e percepirle fino a trovare un sentimento di partecipazione con la realtà che esprimono. Nella loro vita, nel loro dissolversi e nel loro rivivere con una maggior pienezza, con un significato più alto e in un'ampiezza maggiore, si nasconde il segreto della storia universale. La molteplicità delle nazioni e delle loro letterature sono condizioni che rendono la storia attraente. Non si ha alcun piacere e alcuno stimolo per quelle società guidate dalla parola di uno solo, né tanto meno per quelle in cui tutti, sullo stesso piano e negli stessi termini, dicono sempre e solo la stessa cosa. Si ha la sensazione di un contenuto solo dove diverse caratteristiche, formatesi da sole, si incontrano in qualcosa di comune e di più elevato, e dove le comunità che così si formano entrano in contatto tra loro e reciprocamente si completano. Sarebbe terribilmente noioso se le diverse letterature fondassero le loro caratteristiche. Il legame di tutti subentrerebbe all'indipendenza di ognuno. Le stesse considerazioni valgono per gli Stati e per le nazioni, la cui armonia nasce proprio dalla differenza e dall'autonomia del loro sviluppo.

Queste formulazioni sembrano aver presente l'esistenza senza mai risolverla in qualcosa d'universale. L'apparente consonanza delle singole frasi esige una loro *separazione radicale* dalla totalità del senso che in esse si esprime. Questo si riferisce panoramicamente alla ricchezza della manifestazione, per cui sembra che la molteplicità, la pienezza e l'ampiezza siano i criteri ultimi per una valu-

tazione positiva, mentre la noia sia un criterio negativo, e l'armonia del tutto un presupposto per la soddisfazione di una contemplazione universale. Quando v'è di peculiare e di ancora estraneo lo si fa entrare in contatto con la totalità per completarla. Si considera l'indipendenza come una condizione per creare un legame che, però, nella sua totalità onnicomprensiva, può essere sempre problematizzato. L'atteggiamento di fondo, e in ultima analisi gratuito, è quello di far valere tutto ciò che si stacca dalla mediocrità. In base a questo atteggiamento, soprattutto quando Ranke, questo spirito enigmatico e singolare, non lo adotta più, a decidere sono delle preferenze che, per quanto siano ampie nella loro visione, ⁴²⁶ sono comunque sempre troppo ristrette, perché in esse non traspare la coscienza particolare del destino dell'esistenza, che non è ai margini dell'abisso dell'essere in cui cessa l'armonia, ma nella consonanza con un essere. Questa consonanza annulla il senso delle parole e della chiarificazione dell'esistenza che tentassero di esprimerlo, perché se ci si accontentasse di quelle parole, si distruggerebbe la possibilità della propria esistenza. La grandiosità della considerazione oggettiva mostra, per contrasto, che, trattandosi di una semplice considerazione, si perde con essa l'origine che affonda le sue radici nell'essere dell'esistenza tra le esistenze.

3. Ciò che v'è di comune a tutti e la comunità esistenziale. La molteplicità tende all'unità che, realizzandosi, l'annulla. Ma per l'esistenza che si muove tra la soggettività e l'oggettività, l'essere che unifica tutto è solo un'indicazione che segnala la via da percorrere per realizzare l'unità; l'anticipazione dell'unità dell'essere sarebbe la rovina dell'esistenza. Se invece la si rifiuta, l'esistenza si ridurrebbe ad una possibilità vuota. Se l'essere per tutti fosse la comunità delle esistenze, la realizzazione di quest'essere sarebbe il compimento delle esistenze e il raggiungimento della loro perfezione in un regno dello spirito dove ogni situazione precedente troverebbe il suo senso adeguato.

Quanto v'è di comune, di comprensibile e di valido per tutti rappresenta, per l'esistenza nell'esserci, un compito da contrapporre a tutto ciò che può essere originaria comunità d'esistenze.

Di comune c'è, *innanzitutto*, l'esserci come oggetto di indagine empirica e di conoscenza rigorosamente logica. Si tratta della co-

munità della *coscienza in generale* come possibilità di realizzare un *sapere* che sia per tutti identico e universalmente valido. Dedicarsi effettivamente e criticamente a questa conoscenza e realizzarla in comune significa iniziare un possibile legame esistenziale.

In secondo luogo di comune c'è quell'essere che tutti identicamente *sono*, pensare quest'essere porta ad una oggettività dell'uomo in generale che, però, non coincide con il suo se-stesso.

La *situazione* che l'uomo ha in comune con gli altri uomini può essere così descritta: tutti hanno gli stessi bisogni vitali, per soddisfarli ognuno, nella propria attività, dipende dall'altro, e di comune ci sono cure per l'esserci e i possibili piaceri raggiungibili; tutti inoltre devono morire, nel loro destino tutti sono sottoposti a dei rischi, e così via. Ma la comunanza della situazione è solo la comunanza del quadro al cui interno si svolgono i fatti della vita, peraltro storicamente differenti. Inoltre, le presunte situazioni generali sono differenziate da come il se-stesso le concepisce e le compie. La morte non è uguale. Da un'indifferenza quasi completa a una fine che con la sua presenza condiziona la vita, cambia il senso e l'importanza della morte, a secondo di come l'uomo la sperimenta e la esprime. Se pretendessi di spiegarmi questa o quest'altra situazione fondamentale dell'uomo con la consapevolezza della sua importanza, non mi dirigerei all'ordine generale o atemporale che riguarda tutti gli uomini, ma cercherei di chiarire il mio me-stesso nei rapporti di comunicazione in cui viene a trovarsi con gli altri per sapere da loro come esso è.

Infine, di fronte alla domanda che chiede che cos'è quell'elemento comune che consente agli uomini di *potersi comprendere* attraverso i tempi e gli spazi che tra loro si frappongono occorre, innanzitutto, limitare il presupposto, nel senso che questa comprensione non è assolutamente un dato verificato, la sua realizzazione è per principio problematica, e il suo itinerario è un compito senza fine. Così delimitata, la risposta che si può dare dal punto di vista *logico* è quella che fa riferimento alla coscienza in generale, la cui struttura, oltre ad unificare tutti gli oggetti empirici a cui è rivolta la coscienza empirica, ha anche la possibilità di oltrepassare i limiti dell'uomo. Dal punto di vista *psicologico* la risposta è nell'indole sempre identica dell'uomo in quanto appartenente a questa specie d'esserci; dal punto di vista *idealista* la risposta è nello spirito unico

che noi tutti siamo; dal punto di vista *religioso* la risposta è Dio, ossia quell'Uno da cui e per cui viviamo.

Nell'esserci temporale nessuna di queste unità è compiuta e perfetta, ma ciascuna è un'anticipazione che afferma l'unità come realtà presente o da raggiungere. La compiutezza del sapere, l'integralità dell'uomo e il permanere del suo esserci, la totalità conclusa del mondo dello spirito, in cui ogni cosa ha il suo essere nella totalità, la divinità dogmatica sono unità che non possiedono un proprio esserci definitivo. Ma l'essere di quell'universalità che vale per tutti, o l'unità di quella comunità perfetta in cui l'essere dell'esistenza cessa di essere esistono solo in relatività oggettive. L'essere dell'*esistenza*, invece, che sostiene ogni altro esserci che possiede per noi una qualche importanza, costituisce, nella sua incondizionatezza, quella *comunità* che, quand'è *fondata*, rimane storica, senza irrigidirsi nella stabilità di una struttura. Trattandosi di una comunità fondata, *non è universale*.

È una comunità d'*amici* composta da coloro che, pur essendo se-stessi, vivono gli uni per gli altri; non è quindi la comunità di tutti coloro che non sono, né possono essere esistenze.

La compongono quanti, avvertendo il vincolo che lega il loro se-stesso al se-stesso degli altri, lo *seguono* con fedeltà e fiducia, sia pure a determinate condizioni. Esser seguaci non significa semplicemente ubbidire, perché in quella comunità insostituibile che solo i seguaci sanno fondare, chi ubbidisce, nello stesso tempo, sa di realizzare il proprio se stesso in quella comunicazione che ad un tempo si riceve e si offre. I seguaci, quindi, non si limitano agli interessi dell'esserci che sono oggettivi e generali, ma affondano le radici del loro legame nell'essere autentico delle esistenze.

Si tratta di quella *comunità sostanziale della vita* che, nella sua inconscia continuità, è animata dal contenuto di *un'idea*. Nella sua interiorità originaria l'esistenza è per l'esistenza come l'essere dell'individuo per l'individuo; esteriormente è guidata dall'idea che, però, ha le sue radici nell'esistenza. L'idea è l'esistenza inconscia di una comunità, attraverso cui l'individuo è se stesso, senza che gli sia trasmessa l'inquietudine del se-stesso. Le idee storiche sono le forze in cui l'esistenza incontra se-stessa, se appena vi partecipa come si può partecipare alle oggettività della tradizione che, trascendendo gli individui, segnala quali compiti sono richiesti dall'ordinamento dell'esserci.

Come *comunità d'azione*, la comunità è la realizzazione che decide dell'esserci, come si può vedere, ad esempio, nelle azioni dello Stato.

Come *comunità produttiva* realizza compiti che, nell'esserci, consentono di raggiungere conoscenze, intenzioni, strumenti tecnici, opere, e quei prodotti del lavoro necessari alla vita quotidiana.

Ognuna di queste comunità si *serve*, perché ne ha bisogno, della trasparenza di quanto è stato pensato e della sua adeguatezza a dei fini. Se però si separano queste comunità dalla radice della comunità esistenziale, allora esse si chiudono in se stesse, e il loro senso si risolve nella mera professionalità. La comunità delle esistenze si realizza solo dove il se-stesso cerca di *comprendersi nell'incomprensibile*, seguendo modalità che sono di volta in volta storiche. I limiti della comprensione universale e trasparente non sono limiti per la comunità delle esistenze, ma sono il suo inizio, anche se la sua realtà è tanto più decisiva quanto più ampia e illimitata è la sua capacità di comprensione che, in ogni istante, viene ribadita come mezzo espressivo.

Da qualsiasi punto di vista si considerino, le esistenze si riconoscono come realtà che tra loro entrano in contatto in un altro mondo dell'essere. La *verità autentica* non è un punto di vista, ma è incondizionata, è esistenziale e non generale, è in relazione e non isolata, è storica e non valida fuori dal tempo, è in cammino, è un processo, non un compimento.

È quindi impossibile, anzi assurdo, voler vedere come un'unità la verità delle esistenze nella totalità delle loro oggettivazioni e poi pretendere l'appropriazione. C'è senz'altro un mondo generale della filosofia e delle possibilità filosofiche, ma conoscerle è solo *orientarsi nel mondo* della filosofia che, storicamente, si presenta come una somma di prodotti intellettuali. È possibile raccogliere in una sola testa e conoscere tutte le concezioni oggettive del mondo e le loro formule, ma tutto ciò è solo un mezzo e non la verità stessa. Io sono questo essere storico che *non* può, attraverso il sapere, *giungere con un salto nella sua origine*. Entrando nelle oggettività dell'essere, nella loro generalità, nell'ambito del comprensibile e delle tecniche del pensiero, giungo, con questi mezzi, al contenuto che sostanzia la possibilità del mio me-stesso. Io posso trascendermi solo ponendomi in relazione col mio fondamento, e questo lo posso fare solo se mi dirigo verso me stesso sempre più decisamente.

La chiarificazione dell'esistenza non è ontologia.

L'ontologia concepisce l'idea del *tutto* da cui, come dal suo fondamento, deduce il molteplice nella soggettività e nell'oggettività. Oppure concepisce originariamente il *molteplice* nella sua singolarità, nella sua datità e nella sua unicità, come si presenta nella soggettività e nell'oggettività.

Partendo dal tutto, l'ontologia non giunge a fondare delle vere individualità, partendo dagli individui non giunge all'uno che è tutto.

Come teoria della totalità, quando si orienta verso l'oggettività, giunge ad un realismo metafisico; mentre, quando si orienta verso la soggettività, giunge ad un idealismo che dissolve tutto l'essere nell'autocoscienza. Come teoria dell'individuale, quando si dirige all'oggettività, giunge al pluralismo; quando si dirige alla soggettività, giunge alla teoria delle monadi. Nell'uno e nell'altro caso l'ontologia s'è avvicinata al problema dell'esistenza.

Il pluralismo e la teoria delle monadi sarebbero ancora oggi forme di pensiero filosofico che esprimono l'esistenza se questa potesse esistere come soggettività oggettivata; ma siccome l'esistenza non può esistere come oggetto, né come soggetto oggettivato, perché è solo origine che si può chiarire nella soggettività e nell'oggettività solo appellandovisi, la chiarificazione dell'esistenza naufragherebbe se la si sviluppasse come teoria ontologica.

1. Pluralismo e teoria delle monadi. Il pluralismo afferma che per la conoscenza oggettiva non c'è *un* assoluto partendo dal quale sia possibile concepire tutto nel suo esserci e nella sua essenza. Ci sono, invece, molti *enti* che, essendo in parte in contatto tra loro, ⁴³⁰ forse possono tendere ad un'unità; ma se questa unità esiste, essa è solo una meta, non una realtà. L'essere della molteplicità è la sorgente del senso e della vita attiva; dalla coscienza che se ne possiede scaturisce quell'esperienza autentica che è aperta alla profusione del molteplice.

In ogni teoria *oggettiva* del *mondo* non può non intervenire la molteplicità. A secondo del tipo di sapere e del punto di vista dell'orientazione nel mondo c'è la molteplicità delle *cose*, delle *categorie* e delle *sfere dello spirito*. Ma c'è anche un'unità per questa teoria oggettiva relativa alla molteplicità dell'essere nel mondo.

Non ci sono solo *cose* tra loro così differenti da rendere impossibile il costituirsi di un'unità, ma nella realtà della conoscenza trova sempre conferma l'ipotesi della reciproca azione universale che si formula nel principio: «ciò che non entra in azione reciproca non sussiste». Questo principio, ovviamente, non rappresenta un'unità, però significa che non c'è cosa che sia così separata dalle altre da starsene in un completo isolamento. Non c'è nulla che sussista solo per sé, tutto è in relazione reale o possibile con tutto.

Le *categorie* si pensano in un sistema. Anche quando per la nostra conoscenza non sussiste un sistema definitivo, c'è comunque l'idea della sua unità, da cui scaturiscono le categorie in un rapporto di reciproco condizionamento logico.

Le *sfere dello spirito*, che dapprima stanno l'una accanto all'altra, entrando in contatto, lottano tra loro e si costituiscono in unità intorno a un contenuto di volta in volta originario, in cui non sono più forze che si combattono, ma componenti di una totalità che nasce dall'accordo del molteplice.

Tutto ciò lo si ritrova raccolto in quel microcosmo che è l'uomo; le cose sono il suo mondo, le categorie sono le strutture della sua orientazione nel mondo, le sfere dello spirito sono presenti e conciliate con il suo esserci. Non c'è quindi una totalità, ma ad avere in pugno tutte le cose è l'esistenza che si manifesta attraverso il tutto.

Nella *pluralità più autentica, perché più originaria*, c'è solo l'esistenza. L'esistenza, nella comunicazione che instaura con l'altra esistenza e nell'incapacità di considerare oggettivamente un mondo di esistenze, avverte l'oscurità di una possibilità che, quando è fraintesa e quindi ricondotta nell'ambito di una molteplicità oggettiva, è espressa più o meno in questi termini: non possono non esserci
431 molte esistenze che non si incontrano e che, pur entrando in contatto nella loro manifestazione, non entrano in comunicazione, ossia non si comprendono reciprocamente come esistenze.

Nell'orientazione scientifica nel mondo c'è il *monismo* come vera *idea dell'unità* (anche se non si giunge mai all'unità ultima perché, a causa dell'instabilità del mondo, ogni unità che si raggiunge si frantuma); quest'idea dell'unità è come l'Uno nella trascendenza che ha la sua collocazione originaria nel pensiero metafisico. C'è però anche un pluralismo *permanente* di esistenze, perché queste non si lasciano assolutamente convogliare nell'idea di un regno chiuso degli spiriti. Costruendo con la nostra conoscenza

un regno degli spiriti chiudiamo l'unico cammino che l'esistenza tiene aperto verso di esso e che consiste nel partire dall'oscurità della possibilità nella sua ampiezza inoggettivabile, per realizzare, attraverso l'azione della libertà di comunicazione, ciò che lega il se-stesso col se-stesso.

Il pluralismo delle esistenze, comunque lo si esprima, non ha nulla di *oggettivo*, quindi non manifesta l'unità universale che lo annulla. È fuori dubbio che la manifestazione dell'esistenza in caratteri, idee e immagini del mondo è visibile nell'orientazione intramondana (dove, però, non si può oggettivamente distinguere l'esistenza da ciò che non è esistenza) per cui, vista dall'esterno, questa manifestazione si riconverte in una molteplicità e, quindi, in un'unità spirituale. Ma questa unità e questa molteplicità che si riscontrano, ad esempio, nelle formulazioni di fede, nelle forme di Stato e nelle forme religiose della vita, innanzitutto non è mai in sé la verità e l'origine, e, in secondo luogo, nell'orientazione nel mondo c'è sempre la tendenza, che per l'orientazione è necessaria e sensata, di ordinare la molteplicità vista dall'esterno in un cosmo dello spirito, smarrendo in questo modo le radici esistenziali. Ne consegue che la realtà dell'esistenza e la formulazione oggettivamente conosciuta dell'unità del mondo esistenziale sono tra loro in un antagonismo radicale.

Il pluralismo delle *monadi* escogitato da Leibniz consente ad esse di mantenere la loro originarietà in un'armonia prestabilita che non pregiudica la loro assoluta autonomia. Il mondo sarebbe formato da un numero indefinito di singole esistenze che, pur senza scambiarsi le loro azioni e reazioni, si sviluppano e si estinguono come mondi isolati di cui ognuno è la totalità. Nelle monadi, l'essere si traduce in una molteplicità di soggetti pensati come oggetti.

Se una teoria delle monadi, *impadronendosi* della filosofia dell'esistenza, determinasse una conoscenza dell'essere delle molteplici esistenze, darebbe a vedere di confondere la coscienza in generale, che proprio perché pensa da un punto di vista esterno alle esistenze ⁴³² può conquistare ciò che pensa, con l'esistenza che, per principio, è sempre e solo se-stessa. Con la coscienza in generale io posso solo intendere gli altri; come esistenza, invece, entro in un rapporto di vera comunicazione.

Ma se si assume la teoria delle monadi come un possibile *paradigma* della filosofia dell'esistenza apparirebbe come contraddittorio

ciò che invece è concepibile nella metafisica monadologica, a cominciare dal fatto che le monadi sono « senza finestre ». Per l'esistenza non è sufficiente che le monadi abbiano finestre per poterle paragonare all'essere delle esistenze, perché le finestre porterebbero, al massimo, ad una comprensione intellettuale; c'è invece la possibilità di un legame più intimo che consente alle esistenze non solo di vedersi reciprocamente, ma di vivere ridestandosi nel loro essere e nel loro contenuto.

Nel suo isolamento, la monade è coscienza e incoscienza in generale, è il *mondo intero* nella sua *particolarità*, determinato dal *grado di chiarezza* della singola monade. Le monadi sono la moltiplicazione della totalità del mondo. Ognuna, sia pure con un diverso grado di coscienza, è la totalità. L'esistenza, invece, non esiste per sé, in sé non è tutto, ma nel suo essere è in relazione con un'altra esistenza ed è riferita alla trascendenza.

La monade non è esistenza, non è determinazione storica, non è evanescente manifestazione dell'esistenza nel tempo, ma *unità* metafisica che permane nella sua *stabilità per tutto* il tempo. Come tale, è il prodotto di una metafisica *ipotetica*, e non un'esistenza e la sua chiarificazione. Pensandola, *non* si rivolge *alcun appello* all'esistenza.

2. La tentazione implicita nella volontà di sapere. La chiarificazione dell'esistenza, pur servendosi di oggettività e soggettività, non offre alcuna orientazione sull'essere. Essa non pensa le oggettività e le soggettività come entità concrete, ma le assume come fatti che appartengono all'orientazione nel mondo. Invece di rifare ciò che la scienza ha fatto, essa evoca l'esistenza in base ai presupposti della sua conoscenza. Un approfondimento sull'essere dei fatti, se non conduce ad una migliore conoscenza, consente di parlare della loro rilevanza per il se-stesso.

Se la chiarificazione dell'esistenza, attraverso formulazioni ontologiche che riguardano l'esistenza, giungesse ad una *nuova oggettivazione* dell'ambito soggettivo, allora un simile irrigidimento del pensiero evocante sarebbe nullo nel suo significato conoscitivo e il suo impiego sarebbe un *abuso*.

Se, ad esempio, fisso un pensiero che offre una provvisoria chiarificazione dell'esistenza nel principio: ci sono tante verità quanti
433 sono gli individui, qualsiasi esserci si servirebbe impropriamente di

questo principio per legittimare il proprio arbitrio, per avanzare diritti e pretendere un riconoscimento del proprio valore. L'atomismo di molti si solleverebbe, con una vitalità brutale, contro la possibilità del se-stesso che si realizza solo nella comunicazione. Il senso della chiarificazione dell'esistenza si capovolgerebbe nel suo contrario.

Se invece fisso oggettivamente il principio: l'esserci delle esistenze è nella comunicazione e possiede la sua verità nel processo della comunità verso l'unità, allora posso pensare di avere in qualcosa di esterno ciò che solo esistenzialmente è possibile; e così affermo dogmaticamente la necessità di un rapporto sociale che mi fraternizzi con tutti e dell'organizzazione ad ogni costo, prendo posizione per un concetto di Stato sempre più ampio, per l'unità dell'*orbis terrarum*, per l'imperialismo in tutte le sue forme. Ma per l'esistenza possibile l'unità e la totalità esteriori sono solo un mezzo; anzi, andrebbe in rovina se, con l'assolutizzazione delle unità esteriori, l'esistenza perdesse la sua vera unità nella trascendenza.

Si commetterebbe un abuso analogo se si impiegasse il discorso umano, in tutta la sua estensione, solo per giustificarsi, per trovare punti di appoggio e fondamenti, in una parola, per assicurarsi. Con un discorso che oggettiva tutto quanto c'è di esistenziale, si finirebbe, trattenendosi nella quotidianità, col fare dell'incondizionato un oggetto. Lo si esige, lo si soppesa, lo si assicura, lo si rafforza. Si parla d'amore, ci si lamenta delle situazioni-limite, si annulla ogni possibilità e ogni realtà per affermare un incondizionato che, in sé, rimane irreali. Qui interviene la falsità: ciò che, in certi momenti, quando si è al culmine, ha senso e importanza come espressione e come appello si svuota nel contenuto del linguaggio quotidiano. Contro questo abuso, il silenzio è l'espressione normale dell'incondizionatezza effettiva. Il linguaggio duro e freddo, l'espressione concreta e indiretta annullano una comunicazione autentica più facilmente dell'affettività anticipata, e resa quotidiana, del linguaggio nei modi di agire che sono propri della filosofia dell'esistenza. Se si sopporta il quotidiano è per la certezza del possibile nel momento decisivo; non perché si sa ciò che si dice, ma per una sorta di muta fedeltà.

Ogni enunciato della chiarificazione dell'esistenza che non sia assunto come appello, ma come *enunciato dell'essere*, che è tale solo

per l'immediatezza della sua forma, è un *tentativo* d'abuso. Privato del suo carattere evocativo, che permane anche nell'esigenza che induce a capovolgerne il senso, è possibile tradurre i *segni* della chiarificazione dell'esistenza in un discorso *utilizzabile* per dire che cosa c'è o non c'è. Avrebbe lo stesso senso uno sviluppo dottrinale che già sarebbe la premessa di un'ontologia dell'esistenza. Nasce da qui quella particolare sofistica che accompagna tutta la filosofia dell'esistenza. Evidentemente più ci si avvicina all'autentico, più alto è il punto da cui si cade e più profondo è l'abisso.

Fede contro fede.

La mia fede, ossia quella verità che io sono, si scontra con la fede dell'altro che è poi la sua verità, da questo scontro nasce la mia fede, ed io divento me stesso.

L'obiezione che a questo punto nasce è che, allora, non c'è più alcuna verità, ma solo un relativismo del tutto infondato, perché la verità che si contraddice è inevitabilmente falsa e, nella contrapposizione di due tesi, solo una può esser vera. Quest'obiezione presuppone *innanzitutto* che l'unica verità sia quella logicamente vincolante e oggettivamente consistente (per cui parla d'altro rispetto a ciò che qui è a tema); *in secondo luogo* annulla l'esistenza a favore di un'oggettività assoluta che si può comprendere e seguire, e la cui realtà è data per scontata; *in terzo luogo* riduce tutta la comunicazione alla comprensione comune della validità oggettiva, lasciando tutto il resto a sentimenti arbitrari di simpatia e di antipatia di natura erotico-vitale, e così annulla la comunicazione autentica che vive solo nell'amore che combatte.

Solo chi è consapevole che la propria esistenza è un'*espressione di fede* che si differenzia sia dalla conoscenza logica e oggettiva (che egli cerca e possiede, ma non è), sia da qualsiasi altra fede, ebbene costui dimora nell'incondizionatezza di un'origine e, quindi, nel vero pericolo. C'è in lui il rispetto per l'esistenza dell'altro come tale e la capacità di distinguere l'esistenza dal mero esserci e da se-stesso. Solo la fede può comprendere la fede. Ma comprenderla non significa farla propria o intenderla solo nel suo contenuto, ma significa, ai limiti del comprensibile, familiarizzarsi con l'incomprensibile, sperimentarne l'estraneità dovuta al fatto che le sue radici affondano nell'originarietà di un'altra fede.

La verità che anima il se-stesso *si contrappone* ad un'altra verità in un mondo sempre dischiuso. Di fronte alla *trascendenza*, questa verità è una sorta di naufragio nel tempo. Come realtà mondane che si manifestano nel tempo, le verità sono *forme di naufragio*.

La lotta per esserci nel mondo, sia essa un evento passivo o un'azione attiva, in qualunque modo si presenti, si traduce in un mezzo di lotta esistenziale, se interviene quella *discordia*, oggettivamente inconcepibile, dovuta al fatto che ogni esistenza, essendo *legata alla manifestazione empirica* in cui si realizza, deve combattere per il proprio esserci come qualsiasi altro esserci, e inoltre, essendo qualcosa di più di una semplice manifestazione empirica, l'esistenza è *capace* non solo di *arrischiarsi* in questa manifestazione, ma anche di *non concedersi*. Essa lotta certamente per il proprio esserci, ma non a qualunque costo.

1. La lotta per lo slancio della fede. Nel suo esserci l'esistenza possibile lotta con *se-stessa*: *contro il male* che, oltre ad essere rappresentato da quella resistenza insuperabile e priva d'esistenza che è propria della volontà egoistica dell'esserci nella sua cieca ostinazione, è rappresentato anche dal capovolgimento della condizione ultima della mia azione che va dalla conferma davanti alla mia trascendenza al semplice condizionamento della mia azione per il vantaggio che può trarne il mio esserci. L'esistenza, inoltre, combatte *contro* ogni forma di *abbandono* che può realizzarsi venendo meno alla propria azione o lasciando che le cose vadano come vanno; infine, combatte *contro* la propria *mancaza di fede* che si abbandona ai piaceri dell'esserci o alla disperazione nell'assoluta mancanza di trascendenza. L'esistenza possibile si realizza solo in questa lotta che si ripropone dopo ogni vittoria e che, in condizioni più difficili, si ripresenta dopo ogni sconfitta. La vittoria può essere rovinosa per la quiete e la sicurezza che offre; la sconfitta può condurre, ai limiti dell'abisso, ad uno *slancio* più decisivo.

Mantenendo lo stesso contenuto, ma in un'altra forma, la lotta con se-stesso si traduce in una *lotta rivolta all'esterno*. È la lotta dell'esistenza possibile contro il predominio del non-esser-se-stesso, come nullità del mero esserci che ha le sue pretese e che nel corso del tempo, come il fango che sempre aumenta, manifesta la sua nullità in quel persistere che non è una vittoria. Sotto questo aspetto

c'è la lotta nata dall'odio del nulla contro l'ente. L'atteggiamento nichilistico, nel verificare se stesso, trova una propria conferma ingannandosi, sia pure senza soddisfazione, nell'annientamento della manifestazione dell'esserci dell'esistenza. La sua volontà nichilistica, ossia quel nulla che lo anima, si nasconde per non mostrarsi davanti a sé in tutta la sua evidenza. Inganna ogni essere autentico ed è a sua volta ingannato dal fatto che non esiste per lui altro essere che non sia il conseguimento del proprio perdurare nel tempo.

2. Il problema dell'unica fede. Nell'esserci del mondo privo d'esistenza a decidere è la volontà di livellamento che si manifesta nella nullità implicita nella propria mancanza d'identità e nella mera datità vitale e caratteriale dell'esserci individuale. Ognuno
436 pretende che l'altro sia uguale a sé; solo per l'esistenza è decisivo il problema se io, nella misura in cui ritengo di essere nella verità, posso pretendere che ogni altro sia come me; se posso considerare la mia fede, che per me è l'unica vera, come l'unica fede in assoluto, e pretendere che gli altri vi aderiscano.

La negazione scaturisce dalla situazione empirica dell'esistenza. Per essere *reale* l'esistenza deve essere *storica*. Solo dove c'è un *vuoto* esistenziale può irrompere, *senza resistenza*, qualsiasi contenuto, ma questo solo per un'immaginaria conoscenza e comprensione totale, non per un essere. Se voglio esser me stesso non posso ammettere che un altro ente autentico, realizzandosi in me, mi distrugga. Posso anche accoglierlo, se voglio essere veramente sia pure nel senso di essere in tutto l'essere, ma devo rispettare la sua alterità ed essere contento che l'altro sia. Io amo ciò che è, anche quando non lo posso essere. Rinuncio al livellamento, vedo cosa c'è di superiore e di inferiore, rinuncio ad ogni giudizio e ad ogni lotta, e, in un rapporto di comunicazione amorosa, sono soddisfatto che ci sia anche l'altro, il cui essere, se anche mi rifiuta, non fa che ricondurmi, ancor più decisamente, verso me stesso.

È comunque una *regola* psicologico-sociale che la maggioranza delle visioni del mondo e dei contenuti di fede religiosa hanno la *tendenza* a considerarsi *unici e validi per tutti*. Fanno propaganda per portare tutti a quella che, secondo loro, è la salvezza. Hanno dentro di sé il germe dell'intolleranza che li conduce, a tutti i livelli di potenza di fatto raggiunta, a impiegare la violenza di volta in

volta possibile per imporsi agli altri. Nella misura in cui vogliono estendere la loro volontà su tutti, sono cattolici. Solo per la filosofia dell'esistenza e per i corrispondenti contenuti di fede religiosa si pone il problema se questa imposizione costrittiva può aver senso, oppure no.

La risposta che scaturisce naturalmente da quella domanda è che ognuno sia come io mi *sforzo* d'essere, cioè che sia se stesso nella *sua* verità. L'esigenza esistenziale può quindi esser così formulata: non seguire me, ma te stesso. Il se-stesso risveglia il se-stesso, ma non lo costringe mai, né tantomeno gli si impone.

Ma a questo punto sorge il problema se si può *pretendere* dall'altro che realizzi il *suo* se-stesso se ne è *incapace*, o se invece la verità non sia una fede imposta, perché gli uomini che non sono se-stessi non possono vivere senza di essa. A questo problema se ne aggiunge un altro, e precisamente se la pretesa che ciascuno sia se-stesso non sia la più inumana delle violenze, perché, senza manifestarsi esteriormente, si insinua nell'anima; e, infine, se il se-stesso e il richiamo all'esistenza non siano un'illusione fantastica. 437

Questi problemi si muovono sul piano della considerazione psicologica della realtà dell'esserci in cui non è dato di trovare né il se-stesso, né la libertà. Un positivismo del genere non è convincente, ad esso si può contrapporre che esser-se-stesso è un'esigenza avvertita anche dall'altro ogni volta che egli cerca di trattenersi in un rapporto di comunicazione seriamente pensata. Che cosa sia un uomo che non voglia più esser-se-stesso è un problema che si pone su di un piano in cui termina non solo la filosofia, ma anche la religione; ciò che rimane del problema positivisticamente ridotto ad un livello politico e sociologico è di stabilire quale ordinamento sociale è possibile, e se la cosa ad esso più conveniente non sia, alle volte, una superstizione.

Invece di aderire ad un'unica fede che valga per tutti, nella cui struttura oggettiva agisce la volontà di potenza di uno solo, l'uomo, nei momenti decisivi, ritorna, da tutte queste strutture, a se-stesso. *Rimane* quindi la lotta anche nella solidarietà della fede comunitativa, una lotta, ovviamente, che non si combatte per l'esserci, ma per la manifestazione. Nell'amore mi lego col mio me-stesso al se-stesso dell'altro. Ma anche nell'identità che scaturisce dal riferimento all'essere autentico, permane costantemente la separazione.

Ognuno vive con una *propria* responsabilità e in un rapporto che non è di dipendenza, ma d'accertamento e di risonanza con l'altro. *La possibilità della contrapposizione* delle fedi permane anche nel vincolo *più stretto*.

3. La lotta della fede contro la fede. Se ci fosse la lotta dell'essere contro il non-essere, del vero contro il falso, del bene contro il male, l'esserci sarebbe percorso da un unico movimento onnicomprensivo. Ma dalla *molteplicità delle esistenze* scaturisce un altro tipo di lotta che vede l'esistenza contrapposta non alla mancanza d'esistenza, ma alle altre esistenze. Ciò che è privo d'esistenza è semplicemente il contrario dell'esistenza, anzi qualcosa che nella sua nullità non le si può neppure contrapporre, a differenza, invece, dell'esistenza altrui che possiede una propria profondità. *La lotta tra esistenza ed esistenza*, come lotta tra fede e fede, non cade in alcuna di quelle alternative che esistono tra vero e falso, tra buono e cattivo, tra fede e mancanza di fede. È una lotta originariamente differente da quella, del tutto inconcepibile nel suo senso ultimo, che si combatte contro l'altro di cui, nella possibile comunicazione, se ne riconosce interiormente l'equivalenza. Anche se la situazione nell'esserci rende inevitabile la contesa, qui i combattenti fanno di co-appartenersi nella trascendenza.

In questa lotta c'è un *odio* del se-stesso contro l'altro se-stesso nel suo esser così com'è, è un odio che procede di pari passo con ⁴³⁸ *l'amore* per l'essere, in cui si riconosce il vero se-stesso. Senza bisogno di saperlo razionalmente e di proporselo esplicitamente, lo scopo finale che si raggiunge attraverso questa interruzione della comunicazione è proprio quello di *trovare la comunicazione* autentica. La lotta è solo un'articolazione nel processo della propria manifestazione, e proprio per questo possiede uno slancio che manca alla lotta del mero esserci che conosce solo la realtà della volontà di vivere. Nella lotta c'è una solidarietà che può dischiudersi improvvisamente e porre fine alla lotta stessa.

Siccome, data la molteplicità delle esistenze, non è possibile eliminare la lotta che contrappone i rispettivi esserci, l'esistenza cerca la comunicazione con l'altra esistenza e così realizza non la comunità di tutti, ma la comunità realmente storica di coloro che si appartengono reciprocamente, che, entrando in gioco, stabiliscono tra loro una solidarietà esistenziale, e che, per effetto della loro reci-

proca scelta, sono in lotta con quanti da questa scelta sono rimasti esclusi. Una *vera* comunicazione si instaura solo tra *pochi*. Più una comunità è grande, più è priva di comunicazione. In essa non c'è una comunanza di fede, ma solo la sicurezza impersonale che deriva dal semplice essere insieme. Sembra che nel mondo l'ultima alternativa sia tra l'isolamento individualistico e la totalità collettivistica. Si tratta, comunque, di un'alternativa che riguarda l'esserci come tale. Dal punto di vista esistenziale, la scelta è tra la possibilità dell'esistenza di riferirsi alla trascendenza e un ordinamento perfetto del mondo del tutto privo d'esistenza. La possibilità dell'esistenza implica, nell'esserci, anche la lotta della fede contro la fede, ma la perfezione del mondo realizza, sia pure solo a livello utopistico, il compromesso di tutte le incondizionatezze per un ordine, senza trascendenza, in grado di comporre una totalità per tutti.

Nella lotta della fede contro la fede, l'*intransigenza*, la *tolleranza* e l'*indifferenza* sono atteggiamenti che non si limitano a segnalare come l'esistenza possibile si comporta con l'altra esistenza possibile, ma rivelano l'essenza della fede che assume simili atteggiamenti. Dalla falsa oggettivazione nasce l'*intransigenza* che comporta la perdita dell'esistenza. Coloro che non sono se-stessi cercano di imporre la loro oggettività, e solo la nullità è il colore della loro bandiera. La *tolleranza* scaturisce dalla disposizione a riconoscere l'altro nella comunicazione che si articola nella lotta, riconoscere il valore di ciò che si combatte con l'intenzione di annullare, alla fine, la lotta. L'*indifferenza* rivela mancanza di contatto; l'altro, che non è riconosciuto come possibile esistenza, rimane al di fuori degli interessi esistenziali, sia perché ci si interessa di lui solo a livello vitale e non a livello di fede, sia perché la ristrettezza della propria esistenza ce lo rende inaccessibile. 439

L'*intransigenza* per tutto si accompagna all'abuso di oggettività, nella tentazione implicita nella volontà di sapere. Per affermarmi in essa divento *razionalisticamente intollerante*. Allora l'argomentazione razionale, che è essenzialmente riflessione e chiarezza, si fa animosa e irritata, ed io sono mosso da un bisogno, psicologicamente comprensibile, di prestigio e di potere, i cui motivi irrazionali mi fanno fuggire verso forme sostitutive d'esistenza che finiscono con l'ingannare anche me-stesso.

Con la violenza si cerca di superare la debolezza della propria fede; quando l'altro non crede nella stessa oggettività, temo di poter apparire ai suoi occhi peggiore, oppure che la mia fede possa essere considerata falsa. Del resto, confondendo la verità esistenziale con la verità oggettiva che possiede una validità universale, non sono in grado di vedere altre verità, se non quell'unica che esclude violentemente tutte le altre come false.

Tutt'altra cosa è quell'autentica indignazione che si irrita contro tutto ciò che è degradante, privo d'esistenza e ingannevole in quanto non si limita ad esserci, ma ha la pretesa di valere, di dominare, di opprimere. Qui nasce la lotta della fede contro la mancanza di fede.

Mentre l'intransigenza annulla la propria esistenza nell'universalità e nell'oggettività, non c'è tolleranza se non nell'interiore riconoscimento dell'altro senza imposizioni di sorta. Dalla forza della fede nasce l'apertura alla comunicazione e la disposizione, anzi la volontà, di lasciarsi mettere in questione, di verificarsi nella propria fede, di realizzare il proprio se-stesso in un'atmosfera di libertà, dove si riconosce il valore di ogni fede positiva anche se la si combatte. Qui non ci si propone una sintesi di tutte le fedi in una fede a cui tendere come ad una possibile meta (questo è l'errore dell'idealismo che, senza trascendenza, coglie la totalità dello spirito come idea), né si fa di una fede la fede che possa valere per tutte le esistenze e per tutti i tempi. In questo mondo storico e temporale, di supremo c'è la realizzazione della rispettiva esistenza in quel rischioso processo che non conosce in alcun sapere il proprio scopo e la propria meta. Da questo processo nasce quel salto verso la trascendenza in un modo che non si può né fissare né imitare, come se si trattasse di una tecnica. E esso racchiude quel mistero che ogni esistenza è per se stessa. La tolleranza, che conosce dei criteri, anche se non definitivi, è quell'atto positivo di riconoscimento che
 440 bisogna sempre conquistare in un movimento che talvolta coglie nel segno talvolta devia. Un simile atteggiamento non è indifferenza, ma disponibilità per tutto ciò che c'è di positivo.

L'indifferenza è quel lasciar sussistere tutto senza un particolare interesse. Se la tolleranza è un riconoscimento sempre personale, l'indifferenza nell'ordine sociale, in cui nessuno deve essere perseguito o mal giudicato per la sua fede, determina quell'inevitabile rilassamento che è poi la perversione della tolleranza. L'indif-

ferenza lascia vivere tranquilli quanti non commettono azioni dannose per l'ordine vitale o, comunque, non suscitano scandalo. Per il dominatore che non teme minacce, l'indifferenza, che in questo caso si chiama tolleranza, si esprime in quell'opinione profondamente inumana, secondo cui ciascuno può essere a suo modo un mentecatto o, più amabilmente, che ognuno può esser felice nel modo che più gli garba. L'indifferenza è senza fede, senza comunicazione e senza disposizione per tutto ciò. A causa della limitazione delle forze e delle sfere d'azione d'ogni esistenza, l'indifferenza è inevitabile come atteggiamento sociale. Ma la differenza decisiva rispetto all'autentica tolleranza è che questa, anche se giunge al limite dell'indifferenza, rimane, per principio, disposta all'ascolto e al contatto.

4. L'essere dell'esistenza tra le esistenze come limite. La molteplicità della verità rimane un fatto fondamentale per l'esistenza; il discorso che volesse trattare il problema oggettivamente naufragherebbe. È troppo semplice dire che l'unica trascendenza si rivela sotto diversi aspetti. La nostra esistenza non potrebbe per principio concepirla nei termini in cui la definisce questa affermazione, a meno di ricondurre ad una totalità tutto l'essere che da essa procede. Nello spiegamento della molteplicità degli aspetti non si coglierebbe l'uno. A loro volta, le esistenze non sono aspetti molteplici dell'unico essere, perché sono solo se-stesse e non l'immagine di qualcos'altro; esse non sono aspetti, ma gli aspetti esistono per loro. Per l'esistenza l'unica soluzione è la trascendenza; l'infondabile e l'alterità assoluta si manifestano solo qui, solo per l'esistenza e solo quando essa non dimentica quanto c'è nel mondo. Non sono le situazioni-limite, ma è la molteplicità della verità nell'essere dell'esistenza rispetto all'altra esistenza che produce la *vertigine* davanti all'abisso che potrebbe toglierci il terreno sotto i piedi, e da cui solo la trascendenza ci libera, a meno che non si preferisca porre in salvo il proprio esserci mediante autoillusioni a cui, per limitanti che siano, l'esserci si attacca con tutta la sua ostinazione e la sua angoscia.

LIBRO TERZO
METAFISICA

CAPITOLO PRIMO
TRASCENDENZA

Che cos'è l'essere, questa è l'incessante domanda del filosofare. 1

L'essere è conoscibile come *essere determinato* di cui le *categorie* ne indicano le forme fondamentali. La loro formulazione logica consente di prendere esplicita coscienza dei modi dell'essere. *L'essere, quando lo si conosce e lo si pensa*, lo si oggettiva nelle sue articolazioni e nella sua molteplicità, senza peraltro esaurirlo.

Come *realtà empirica*, l'essere contiene qualcosa che si raggiunge, qualcosa che il pensiero incontra, ma non penetra. Nell'orientazione nel mondo mi impadronivo di questa realtà pur senza abbracciarla nella sua totalità, perché nei suoi confronti è possibile solo una conoscenza relativa che riguarda i suoi singoli aspetti e l'essere particolare delle singole cose. *Come essere conosciuto*, l'essere implica sempre l'ignoto come suo limite. Ma il noto e l'ignoto ad esso connesso, che insieme compongono l'essere del mondo, non esauriscono ancora l'essere.

Spezzando l'essere del mondo, giungo a me stesso come *esistenza* 2 possibile, dove esisto come libertà in comunicazione con altre libertà. Questo essere in un essere, che ancora s'ha da decidere se è, e che cos'è, non consente di uscire da sé e di contemplarsi dall'esterno come spettatore. Eppure anche quest'essere non esaurisce in sé tutto l'essere, non solo perché esso non sussiste se non come e attraverso un altro essere che è l'essere della libertà, ma anche perché è in un rapporto esistenziale con un essere che non è esistenza, bensì sua *trascendenza*.

Se voglio sapere che cos'è l'essere, quanto più implacabilmente pongo la domanda e quanto meno mi lascio ingannare da un'im-

immagine costituita dell'essere, tanto più decisamente mi si manifesta la *lacerazione* dell'essere. Io non ho mai *l'essere*, ma sempre e solo *un essere*. *L'essere* si riduce alla vuota determinazione dell'affermazione che se esprime nella copula «è», che è una funzione indeterminabile ed equivoca della comunicazione, ma non si presenta mai come un *concetto* capace di abbracciare tutto l'essere in ciò che ha di comune, né come la *totalità* di un'interiorità che considera tutte le forme dell'essere come sue esteriorizzazioni, né, tanto meno, come un *essere specifico* che possieda come suo segno distintivo quello d'essere l'origine della totalità. Se cerco di comprendere l'essere in quanto essere, naufrago inesorabilmente.

La coscienza in generale non è in grado di comprendere adeguatamente la *domanda* relativa all'essere in quanto essere. Alla rigosità della sua logica vincolante si manifesta solo una lacerazione tra i modi dell'essere che la lascia del tutto indifferente, perché la conoscenza che si realizza sulla via che conduce all'essere oggettivo presuppone senz'altro l'unità dell'essere, anche se questa non è conosciuta. Prendere coscienza della lacerazione dell'essere è un'azione della libertà. Solo la decisione, che si esprime in un atto di appropriazione o di rifiuto, sta davanti alla lacerazione dell'essere come davanti a una situazione che la riguarda, ed esige che, nelle situazioni-limite, la domanda intorno all'essere sia posta in termini autentici.

L'esserci, nella sua vitalità e come coscienza in generale, non avverte la lacerazione dell'essere. Solo l'esistenza possibile ne è colpita e *cerca* l'essere come se lo si dovesse riconquistare dopo averlo perduto. A differenza dell'esserci, l'esistenza possibile realizza propriamente se stessa solo in questa ricerca dell'essere. Ciò è inevitabile, perché io non possiedo il fondamento dell'essere nell'esserci, nelle molteplici determinazioni dell'essere particolare che so e conosco, nel mio isolamento, e nella comunicazione che ancora non realizzo. Non c'è un luogo in cui io possieda «l'essere». Incontro
3 limiti ovunque proceda mosso dalla mia libertà che è in sé ricerca dell'essere. Interrompere la ricerca dell'essere è come cessare di esistere. Se ho l'impressione di trovarlo nella storicità del mio esserci attivo, me lo vedo sempre sfuggire quando, filosofando, cerco di afferrarlo.

Se invece considero quest'essere come trascendenza, allora la ricerca del fondamento ultimo avviene in un modo del tutto par-

ticolare. Non appena, infatti, questo fondamento sembra rivelarsi e rendersi visibile, immediatamente scompare, e se cerco di afferrarlo non mi resta in mano nulla. Se poi tento di giungere alla sorgente dell'essere, cado nella più radicale assenza di terreno. L'essenza dell'essere sfugge, infatti, ad ogni tentativo della mia conoscenza. Tuttavia questa profondità senza fondo, che è vuota per l'intelletto, è piena di significato per l'esistenza. Io mi trovo ad un tempo nel trascendere, dove questa profondità si manifestò, e nell'esserci temporale dove il cercare come tale divenne trovare, perché, nel suo esserci temporale, l'uomo che trascende può diventare, come esistenza possibile, *l'unità della presenza e della ricerca*, una presenza che esiste solo come ricerca e che non si separa mai da ciò che cerca. Se è possibile cercare qualcosa solo anticipando ciò che si deve trovare, devo aver già presente la trascendenza quando la cerco. Nel trascendere non conosco l'essere oggettivamente come nell'orientazione nel mondo, né lo penetro come penetro me stesso nella chiarificazione dell'esistenza, ma lo avverto nell'interiorità della mia azione che, anche nel naufragio, rimane accanto all'essere autentico. Pur non essendo un punto d'appoggio oggettivo, l'essere può dare all'esistenza, che dimora nell'esserci, la forza di elevarsi ad un tempo a se stessa e alla trascendenza.

I modi di questa ricerca dell'essere, promossa dall'esistenza possibile sono le *vie* che conducono alla trascendenza. La loro *chiarificazione* è la *metafisica* filosofica.

Insufficienza di ogni essere che non è trascendenza.

La conoscenza delle cose può cogliere i suoi limiti nel fatto che essa e il suo contenuto non sono l'essere assoluto, ma solo quel certo essere che nella coscienza si rivolge ad un essere che possiede una consistenza oggettiva. Questo essere è l'essere del mondo.

L'orientazione filosofica nel mondo ha mostrato che il mondo non possiede in sé alcun fondamento; esso infatti s'è rivelato come una realtà incompiuta in cui non è possibile riconoscere una totalità autosufficiente che abbia in sé e da sé il fondamento della propria autosussistenza.

Dalla coscienza di questo limite è nata la rottura che ha portato all'esistenza possibile e al filosofare. Ora il mio pensiero è colpito da un'antitesi che, inconcepibile per la conoscenza, può essere

afferrata solo dall'esistenza possibile; si tratta dell'antitesi tra l'essere nella sua stabilità e consistenza e l'essere che io sono come libertà. In questa contrapposizione, la stabilità e la consistenza dell'essere è sempre stata oggettiva, chiara e valida per tutti, mentre l'essere della libertà è rimasto inoggettivo e indeterminato; la libertà, senza disporre di una validità universale, ha raggiunto un valore incondizionato. Nella *chiarificazione dell'esistenza*, essa s'è rivelata in quella forma di pensiero che si esprime nell'appello che sollecita e risveglia. A questa chiarificazione condusse l'*insoddisfazione* che, *nell'esserci del mondo*, si avverte per ciò che è solo universale. Ma anche qui non s'è potuto raggiungere *alcuna soddisfazione definitiva*.

Senza dubbio l'esistenza è in grado di comprendere se stessa nella sua libertà solo quando percepisce, nello stesso atto, ciò che è altro da essa. Quando decide nella sua incondizionatezza, essa prende coscienza non solo di non aver creato il proprio esserci, e quindi di essere abbandonata, impotente, ad un naufragio sicuro, ma si rende conto che, anche come libertà, non dipende solo da sé, per cui, in un modo o nell'altro, si realizza solo in rapporto alla sua trascendenza.

A questo punto, si *nega* esplicitamente la trascendenza e, siccome questa si impone incessantemente all'esistenza come sua possibilità, si ripete questa negazione stabilendo con essa un rapporto negativo; oppure l'esistenza si *contrappone* alla trascendenza per realizzarsi in lotta con essa; o infine, accettandola, l'esistenza decide di percorrere *con* la trascendenza il proprio cammino nel mondo. In ogni caso, o senza, o contro, o con la trascendenza, questa rimane per l'esistenza possibile un problema sempre aperto. Queste tre possibilità sono momenti di quel rapporto dinamico che la coscienza esistenziale stabilisce con la trascendenza nell'esserci temporale.

Se l'esistenza potesse fondarsi esclusivamente su di sé, avrebbe trovato la verità della sua incondizionatezza nell'esserci temporale, ma questo tentativo è disperato. L'esistenza sa che in uno stato di assoluta autosufficienza non potrebbe che precipitare nel vuoto, per cui, se intende realizzarsi, è costretta a rendersi conto che la può condurre al compimento solo qualcosa che le proviene dal di fuori. L'esistenza non è se stessa quando sfugge da sé, ma quando si rende conto d'esser stata a se stessa donata. Custodisce la sua pos-

sibilità solo se avverte di avere nella trascendenza il proprio fondamento, mentre si preclude ogni possibile sviluppo se scambia se stessa con l'essere autentico.

Per questo la libertà, nell'aprirsi un varco nell'esserci del mondo, 5 è presa ancora dalla passione di decidere dentro di sé l'essere, senza, peraltro, poterlo fare per l'impossibilità di considerarsi istanza ultima e suprema. Il suo essere si snoda nel tempo lungo la via in cui si realizza l'esistenza possibile; essa, quindi, non è l'essere in sé. Nella trascendenza, la libertà cessa perché non c'è più nulla da decidere; là non esiste né la libertà né la sua mancanza. L'essere come libertà, anche se è l'appello più profondo che avvertiamo nella nostra interiorità, finché dipende ancora da noi quel che noi siamo, non è l'essere della trascendenza. Limitata a se stessa, anche la libertà si rattrappisce. Nella trascendenza, che solo ad essa si manifesta, la libertà cerca la sua pienezza, che può essere tanto la possibilità del compimento, della conciliazione e della liberazione, quanto la possibilità del dolore nell'essere della trascendenza. In ogni caso *la soppressione della possibile autosufficienza è la suprema soddisfazione che si può raggiungere nell'esserci temporale.*

Di fronte alla trascendenza, l'esistenza possiede la coscienza autentica della *finitezza*. Si può chiarire la finitezza della *conoscenza* umana mediante la costruzione mentale di altre possibilità conoscitive, mentre la finitezza dell'*esserci* risulta dal fatto che esso ha sempre qualcos'altro fuori di sé, e che in ogni sua forma nasce e poi si dissolve. Si può pensare di superare la finitezza della conoscenza e dell'esserci ipotizzando un ampliamento all'infinito.

Non è invece possibile concepire l'*esistenza* come finita rispetto a un indefinito e ipotetico compimento, né rispetto a qualche altra realtà finita. Ma quando, oltrepassando ogni pensiero relativo al rapporto finitudine-infinitudine, l'esistenza giunge con un salto ad aver coscienza di sé, allora riconosce di non potersi separare dalle altre esistenze, né, tantomeno, di potersi sciogliere dall'istanza a cui si riferisce, nonostante siano infinite la differenza e la distanza che da essa la separano.

Se *chiamo* quest'essere-in-relazione finitezza, allora questa finitezza dell'esistenza, a differenza delle precedenti che si potevano costruire e sopprimere col pensiero, è assoluta. In sé non è evidente, ma la si può comprendere nell'atto della libertà che, volgendosi a se stessa, si pone davanti alla sua trascendenza. Le finitezze con-

stabili diventano relative e raggiungono una rilevanza esistenziale solo se sono animate retrospettivamente dalla coscienza dell'esistenza riferita alla trascendenza.

Ma ciò che si riferisce alla trascendenza, come finitezza, non è concepito in conformità alla sua essenza infinita, e come infinitudine non è colto nella sua insufficienza. L'esistenza non può affer-
 5 rare di sé né la finitezza, né l'infinitudine, né l'una e l'altra cosa. Essa è quell'infinita *insufficienza* che coincide con la *ricerca* della trascendenza. L'esistenza o esiste in rapporto alla trascendenza o non esiste affatto. In questo rapporto c'è la sua insufficienza, o, con l'annullamento dell'esserci temporale, il suo possibile compimento.

La realtà del pensiero metafisico e la realtà della trascendenza.

1. Oggettivazione della trascendenza. Poiché l'essere della trascendenza non è determinato in categorie, non è realtà empirica, non si presenta come mia libertà, esso non sussiste nei modi dell'essere che penso articolati oggettivamente, che conosco come esserci che si va componendo, o che chiarisco appellandomi alla mia possibilità. D'altra parte, siccome l'esistenza si manifesta nell'esserci, tutto ciò che esiste, esiste per lei solo se si annuncia nella forma della coscienza, per cui anche la trascendenza, per rivelarsi all'esistenza vincolata all'esserci, non può prescindere dall'assumere una forma oggettiva.

Rispetto a qualsiasi altra forma di determinazione, l'oggettività metafisica ha un carattere specifico; è funzione di un *linguaggio* capace di rendere comprensibile la trascendenza alla coscienza dell'esistenza. Attraverso il linguaggio di questa oggettività, l'esistenza può rendersi conto di ciò che sfugge alla coscienza in generale. Non si tratta infatti di un linguaggio universale che vale per tutte le esistenze, come in una comunità di esseri razionali, ma di un linguaggio che è di volta in volta storico, e che, se avvince uno, può restare inaccessibile all'altro. Se lo si generalizza lo si banalizza, mentre è tutt'altro quando lo si crea o ce se ne appropria in modo originario.

Nell'esserci il linguaggio della trascendenza è come *un secondo mondo* di oggetti. Mentre nell'orientazione nel mondo ogni oggetto è identico per tutti, per cui lo si può indagare in termini universalmente validi, questo secondo mondo del linguaggio oggettivo lo

può cogliere solo l'esistenza. Pertanto, tutta l'oggettività è una possibile cifra, in quanto, nell'appropriazione trascendente, si presenta in modalità che consentono alla trascendenza di apparire in essa.

Anche *la coscienza in generale* può cogliere esteriormente gli oggetti metafisici nell'immensa ricchezza della mitica, della metafisica e della dogmatica religiosa presente nella storia. Il loro mondo, in sé molteplice, si articola in molti linguaggi che, non componendosi in una totalità, sono simili al rumore incomprensibile prodotto da una confusione di lingue. In questo mondo appare un regno d'oggetti metafisici differenti dall'altro, ma non assolutamente diverso. È infatti possibile parlare in una lingua che io ancora non comprendo, ma alla cui comprensione mi posso avvicinare, senza per questo possederla come possiedo la mia. È possibile accertare le oggettivazioni metafisiche della trascendenza perché sono, le une accanto alle altre, nella possibilità di una comunicazione storica che non ha limiti determinabili. Pertanto, se nell'oggettività metafisica non c'è un'identità sostanziale che consenta all'osservatore di stabilire con l'indagine una metafisica universalmente valida, c'è però una possibile comunità storica che si realizza attraverso questo linguaggio, nella cui comprensione, gli uomini possono instaurare tra loro legami reciproci.

2. I gradi della realtà in generale. A questo punto sorge la domanda che chiede in che senso c'è realtà nel linguaggio dell'oggettività metafisica.

Per noi tutta la realtà è compresa nella correlazione che esiste tra un contenuto *oggettivo* e un soggetto *attivamente* rivolto ad esso. In questo modo, con l'attività di una condotta indagatrice, è possibile apprendere criticamente la *realtà empirica*. Per l'indagine della coscienza in generale la realtà empirica è qualcosa di rigorosamente vincolante. Ma la trascendenza non è una realtà che si impone in questi termini, eppure, come esistenze possibili nell'esserci osserviamo che in tutte le realtà c'è qualcosa che noi abbiamo sperimentato diversamente da come è stato empiricamente stabilito. C'è dunque una *realtà come limite della realtà empirica*, una realtà che possiamo cogliere, ma non esaurire perché oltrepassa l'ordine empirico.

Una simile realtà, che una coscienza in generale può cogliere solo negativamente, è *l'esistenza*. Anche se l'altro uomo può essere

conosciuto e compreso nella sua oggettività, e quindi diretto in maniera prevedibile attraverso la creazione di situazioni, sempre rimane un'imprevedibilità che si può comprendere solo negativamente attraverso l'infinità dei fattori che intervengono nella considerazione, ma che, come unicità assoluta dell'esistenza con la quale sto in comunicazione, si manifesta positivamente all'attività del se-stesso. L'imprevedibilità, come profondità dell'essere, è reale nel reciproco rapporto delle esistenze, ma è equivoca per il pensiero. Gli innumerevoli contrasti, gli equivoci, le inquietudini e le possibilità che sorgono nel rapporto con l'altro, queste difficoltà in cui anch'io mi vengo a trovare, sono o la conseguenza della semplice alterità della natura, dell'ostinata e reciproca resistenza dell'esserci privo di esistenza, oppure l'oscurità dell'esistenza possibile che ha bisogno di aprirsi alla chiarificazione disponendosi alla comunicazione esistenziale. Questa *realtà dell'esistenza* è il limite della realtà empirica e, nello stesso tempo, la realtà più tangibile e presente a cui io non avrei accesso se concepissi la realtà empirica come l'unica. Sperimento allora quelle perturbazioni che, in un mondo apparentemente tanto chiaro da calcolare, di continuo mi disturbano e di cui sono responsabile tanto io per i motivi irrazionali che sfuggono alla mia coscienza, quanto gli altri per le azioni e le finalità che non si potevano prevedere. Rimango così avvolto in una oscurità da cui non mi posso liberare, perché considero come verità e realtà ciò che è solo chiarezza oggettiva.

Solo l'esistenza possibile può avvertire *l'essere reale della trascendenza* al limite della realtà empirica conosciuta nella « coscienza in generale » e al limite della realtà esistenziale che si manifesta nella comunicazione.

Così, nelle situazioni c'è sempre un caso da cui noi dipendiamo direttamente, per cui se diciamo che tutto, senza eccezione, è una combinazione di rapporti necessari che rispondono a leggi, allora, per un sapere che pretende di essere universalmente valido non c'è effettivamente altro. Ma nella situazione concreta c'è sempre qualcosa di incalcolabile che svolge un ruolo decisivo e stimolante. Alla domanda che chiede come l'incalcolabile sia reale pur non essendo conoscibile, non si può rispondere che c'è un meccanismo universale di rapporti causali, e che, se ancora non si può calcolare tutto, tutto è, in linea di principio, calcolabile, perché con una simile risposta si fanno solo delle false anticipazioni. Solo nella situazione

limite della determinazione storica, l'esistenza possibile può cogliere, nel caso incalcolabile, la realtà decisiva come limite della realtà empirica.

Ogni concetto determinato della realtà si imbatte, al limite, in qualcosa d'irreale. Come esistenza possibile domando della *realtà assoluta* non ricercando o definendo la realtà, ma tornando a me stesso da ogni particolarità. La realtà assoluta mi trascende, ma, nell'immanenza dell'esserci dell'esistenza, io posso avvertire i limiti dove essa si rende presente.

La trascendenza, ossia la realtà a cui si rivolgono le domande ⁹ dell'esistenza, non la si può indagare in termini universalmente validi. Essa, infatti, mi si presenta come *realtà senza possibilità*, come realtà assoluta oltre la quale non c'è nulla e davanti alla quale io ammutolisco. La realtà *empirica* che conosco la colgo come *possibilità* attraverso le condizioni della sua realizzazione e, con l'aiuto della mia conoscenza, cerco di modificare la realtà concreta in conformità agli scopi che mi propongo. Il *se-stesso* che colgo si annuncia alla mia coscienza come una *possibilità* che decide la sua realtà attraverso la mia libertà; questa possibilità che non mi offre alcun oggetto come scopo e alcun piano come via, è quello spazio sostanziale che mi richiama al mio me-stesso perché lo realizzi. La *realtà della trascendenza*, invece, non può ritradersi in possibilità, per questa ragione non è realtà empirica, infatti è priva di quella possibilità che noi concepiamo come origine della realtà, ciò ovviamente non per difetto, ma perché la separazione tra possibilità e realtà è il difetto tipico della realtà empirica che ha sempre qualcosa fuori di sé; in secondo luogo la realtà della trascendenza non è esistenza, quindi non ha la possibilità di decidere, e anche questo non per difetto, ma perché la possibilità di decidere è espressione della deficienza dell'esistenza nell'esserci temporale.

Quando dunque incontro quella *realtà che non può trasformarsi in possibilità*, incontro la trascendenza.

Quando la realtà trascendente non si presenta come realtà empirica, né come esistenza, si può allora pensare che si tratti di una realtà *ultramondana*. La metafisica sarebbe allora la scienza di un mondo ulteriore che, stando oltre il mondo reale, sarebbe inaccessibile da qualsiasi lato. Trascendendo, intraprendo un cammino in quest'altro mondo, di cui talvolta si crede di poter parlare, soprattutto quando ci si trova in una situazione felice e favorevole.

Questa duplicazione del mondo non tarda a rivelarsi ingannevole. Nell'altro mondo, infatti, vengono trasferiti quelle cose e quegli eventi che ci sono anche in questo mondo, ma che là vengono fantasticamente ingranditi, rimpiccioliti e combinati. Le immagini e le storie di questo mondo, nate dall'immaginazione del narratore o da costruzioni intellettuali, diventano oggetto di timore o di consolazione perché sono trattate come se fossero un'altra realtà empirica. L'al di là, inteso semplicemente come un'altra realtà, è un'illusione, e come tale deve crollare.

Ma intanto, come ci si può dirigere verso la realtà della trascendenza? Il singolo, con le sole sue forze, non può giungere a scoprire che cos'è la trascendenza; ma una tradizione, che più di tanto non si può penetrare e che si esprime nel linguaggio dell'oggettività metafisica, gli permette di ascoltare ciò che, legato ad essa, egli può sperimentare nel proprio presente come realtà.

3. La metafisica tra la conoscenza della sua tradizione e la presenza esistenziale della trascendenza. Il linguaggio tramandato nel mito, nella metafisica e nella teologia può essere esteriormente conosciuto, nell'orientazione storica nel mondo, come molteplicità dell'oggettività metafisica. Questo *sapere* metafisico, tuttavia, essendo una realtà *empirica* dell'esserci umano, non è la metafisica stessa, ma, piuttosto, la storia degli errori umani.

Poiché la realtà della *trascendenza* può essere veramente presente solo nella concretezza storica della situazione, la metafisica è il pensiero che, riferendosi a questa indubitabile realtà, la rende presente nell'ambito dell'universale.

La metafisica filosofica si trova quindi tra la *metafisica tramandata*, di cui può comprenderne il linguaggio e appropriarsene, e la *presenza esistenzialmente reale della trascendenza* che essa suppone nella sfera del pensiero possibile.

La *metafisica tramandata* è il presupposto non solo per una conoscenza esteriore che orienta nel mondo, ma anche per una appropriazione interiore che permette di cogliere nel contenuto del linguaggio la realtà della trascendenza. Infine, la stessa conoscenza della realtà empirica della metafisica nella storia è significativa solo se si parte dall'origine di quella metafisica che è presente in chi, ricercando, si sa radicato nel fondamento della tradizione. In caso diverso, la storia della metafisica diverrebbe una raccolta di curio-

sità in grado di soddisfare solo una coscienza che pensa di essersi liberata dal disturbo della razionalizzazione dell'esserci. La metafisica tramandata diventa una possibilità per la metafisica di volta in volta presente.

La realtà della trascendenza non entra in alcun modo nel pensiero metafisico. Il pensiero che presta un linguaggio originario all'impulso esistenziale verso la trascendenza si esprime nella concretezza storica e dà indicazioni in nome della verità che annunzia senza lasciare ad essa la possibilità di poter essere altrimenti. Come pensiero separato dall'origine della sua realtà esso si presenta immediatamente come una possibilità per l'esistenza. La metafisica, come pensiero filosofico riferito alla trascendenza, ha tutto il suo contenuto nelle origini e la sua serietà nella possibilità che la sua esperienza dischiude, mentre, come possibilità tramandata, non è un'assurda ritraduzione della realtà della trascendenza in una possibilità logica e psicologica, ma rappresenta per l'esistenza la possibilità di chiarirsi a contatto con la realtà assoluta.

L'appropriazione della tradizione, nella misura in cui rende possibile una più autentica prossimità esistenziale alla trascendenza, si trova in quest'ambito intermedio della metafisica filosofica in cui l'accertamento della verità non è già la realtà della sua presenza. Perciò, di fronte alla metafisica passata, questo filosofare, a differenza della semplice ed esteriore conoscenza storica delle dottrine, sta in comunicazione con le origini della metafisica presenti nell'esistenza estranea, e ne rispetta a distanza la realtà, mentre, rispetto a sé, è quella disposizione che, nell'esistenza, attende di sapere se la sua certezza riguarda la possibilità nella rappresentazione o la realtà della trascendenza.

Tra la realtà assolutamente presente della trascendenza e la realtà della metafisica che già esiste storicamente, la realtà del filosofare nella metafisica è quindi il pensiero che non dà indicazioni, non sta di fronte alla realtà della trascendenza, non indaga ciò che gli altri credettero, ma piuttosto segnala la possibilità che tutto l'esserci divenga cifra nell'ambito universale dell'esistenza possibile.

La difficoltà che a questo punto sorge consiste nel fatto che la metafisica, anche se originariamente ha davanti a sé, sia pure in un modo comunicativamente inadeguato, l'assoluta realtà della trascendenza, da un lato non può sussistere senza assumere una forma

universale, e d'altro lato, come *semplice* universale, diventa qualcosa di completamente vuoto.

4. Materializzazione e negazione della trascendenza. Poiché la realtà della trascendenza ha la sua manifestazione immanente e il suo linguaggio nell'oggettività, anche se non si identifica con l'oggettività empirica presente, può accadere che si giunga ad una *materializzazione* della trascendenza per effetto di uno scambio di realtà, o ad una sua *negazione* perché si assolutizza la realtà empirica.

La *materializzazione*, dando alla trascendenza la forma di una realtà tangibile e particolare, le offre una presenza ingannevole per cui la trascendenza non è più vista nella realtà empirica, ma è vista come realtà empirica. Con la perdita della trascendenza, la superstizione materializza l'assoluto e lo intende come esserci irreali nel mondo. La sua azione, in questa soprannaturalità ingannevole, è la magia. Essa si aggrappa al finito, lo tratta come trascendenza, e, così facendo, non l'ha mai tra le mani neppure come finito.

Il *positivismo*, invece, riconosce solo la realtà empirica. Rifiuta la metafisica come produzione fantastica, anche se non riesce in alcun modo a dominare o ad annullare questa fantasia nell'uomo. Indaga la realtà storica della metafisica nell'esserci la cui esigenza metafisica, come una disposizione naturale, ha creato figure sostanziali che hanno agito sul suo esserci. Prescindendo dal carattere illusorio o meno della fede riposta in queste figure, si stabilisce che cosa effettivamente è stato creduto e quali effetti ha avuto questa fede; si fa così un inventario e lo si ordina. Quindi si descrivono i comportamenti effettivamente legati ai contenuti metafisici presenti nei culti, nei riti, nelle feste e nelle riflessioni del passato. Si esaminano infine le conseguenze di questi comportamenti nella vita pratica e nel rapporto razionale e irrazionale col mondo empirico.

La superstizione materializza la trascendenza, mentre la mancanza di fede, che caratterizza il positivismo, la dissolve nell'illusione. Entrambe vedono l'oggettività metafisica in modo opaco e non trasparente. Non odono il linguaggio della trascendenza, per cui la superstizione trasforma quest'ultima in un esserci mondano e la tratta come realtà empirica, mentre la mancanza di fede la riduce a un insieme di fantasmi che presume di conoscere e che

invece, messi a confronto con la realtà dell'orientazione nel mondo, rivelano tutta la loro inconsistenza.

La materializzazione e la sostanzializzazione dell'al di là sono *illusioni dettate dal bisogno dell'esserci* che, senza la rottura che conduce alla libertà dell'esistenza, cerca di evitare e di aggirare, con un sapere, la preoccupazione, il pericolo e la coscienza dell'annientamento assoluto.

Il positivismo non può assolutamente affrontare, in termini autentici il problema della trascendenza, perché *non abbandona il punto di vista della coscienza in generale*. Da questo punto di vista non c'è un linguaggio in cui si possa riconoscere il linguaggio della trascendenza. Senza trascendenza, la pura immanenza si risolve nella nullità del vuoto esserci.

Poiché la realtà della trascendenza non è la sua materializzazione in un esserci empirico, né un al di là ultraterreno, ne deriva che la si può sperimentare solo nella *rottura dell'immanenza* in cui l'esistenza incontra l'essere nella storicità dell'istante. La trascendenza non è né di qua, né di là, ma è quel limite in cui io l'ho di fronte quando sono autenticamente me stesso.

Superstizione e positivismo sono *nemici* che si collocano sullo stesso piano, dove, però, risulta vincitore il positivismo, per il quale non c'è alcun miracolo oggettivo, alcun fantasma, alcuna chiarezza, alcuna magia, perché, per esso, nella realtà c'è solo il dato di fatto subordinato a regole e a leggi che ne consentono la determinazione metodica. L'impossibilità di quei fenomeni, riferiti sempre in buona fede o preparati fraudolentemente e istericamente, non è un'impossibilità logica, ma è un'impossibilità compresa in una certezza specifica che ha il suo fondamento nella totalità del sapere. L'impossibilità reale appartiene a quei fenomeni che contrastano con le condizioni della possibilità della conoscenza empirica in generale. Pertanto, l'impossibilità assoluta non si impone in termini logicamente vincolanti. La certezza che la caratterizza è fondata su basi esistenziali e non propriamente logiche, anche se la sua chiarificazione avviene in sede logica. Basarsi su fenomeni realmente impossibili, considerarli come realtà e riflettere in modo serio e positivo sulla loro possibilità, significa separare radicalmente chi crede da chi è animato dalla certezza della loro impossibilità. Questa certezza, infatti, è tanto condizione della conoscenza positivista del mondo, quanto correlato per l'autentico rapporto con

la trascendenza. È sintomatico, anche se il più delle volte non è evidente, che nell'ambito della superstizione l'unica cosa che c'è da sperimentare è l'effettiva incomunicabilità tra gli uomini che, invece, nell'ambito dell'esserci, sembrano comprendersi in molti modi, ed essere d'accordo tra loro.

5. La domanda: illusione o realtà? Se si considerano i fatti storici così come gli uomini li hanno creduti sorge un dubbio inquietante che scaturisce da queste inevitabili domande: nei secoli gli uomini sono forse stati sviati da fantasmi che si possono adeguatamente smascherare quando si concepiscono come fenomeni psicopatologici? Alla base della personalità umana e delle loro singolari creazioni ci fu forse un errore che ancora determina particolari moti d'animo dell'uomo contemporaneo e i cui resti saranno estirpati definitivamente solo col tempo? In noi ci sono solo insignificanti offuscamenti sentimentali dell'esserci, per il resto chiaro, o c'è anche il senso di una perdita che richiama l'esperienza dell'essere autentico?

14 Queste domande che riguardano i contenuti metafisici non valgono per gli *stati di coscienza primitivi* in cui non c'è ancora la separazione che noi operiamo tra realtà e sogno, tra corpo e anima e tra le determinazioni delle categorie. Lo sfregamento di due legni eseguito con l'intenzione causale di produrre il fuoco, e il versamento dell'acqua senza l'intenzione e l'effetto causale di procurare la pioggia sono azioni dello stesso genere. Tutto è nello stesso tempo spirituale e corporeo, la natura non è ancora disanimata e lo spirito non è ancora materializzato. Nella totalità dell'esserci immediato non c'è ancora una differenza tra i modi dell'essere e quindi un sapere decisivo. Solo l'uomo, che con le indagini e il pensiero si è orientato nelle differenze, può porre in modo autentico la domanda intorno alla realtà. Dopo aver eliminato le possibili illusioni, egli giunge a quell'inevitabile concetto di realtà che è proprio del sapere empirico, e precisamente: è reale ciò che è misurabile, ciò che è sensibilmente percepibile nello spazio e nel tempo, ciò che con particolari dispositivi, può essere dominato o per lo meno calcolato.

La domanda che chiede se è illusione o realtà vale solo per questa *coscienza criticamente sviluppata*. Ma qui, nella chiarezza filosofica, *l'alternativa* tra realtà o illusione *non vale per l'oggettività*

metafisica, che, nella sua materializzazione, è illusione per un sapere, ma è realtà per l'esistenza che in essa *percepisce il linguaggio* della trascendenza. Come la domanda che riguarda la trascendenza nasce solo dall'esistenza possibile, così solo da questa può esser compresa la risposta.

Quando tutto l'essere si risolve in ciò che è conosciuto dall'orientazione nel mondo, e quindi sparisce tutta la realtà che non ha trovato in essa la sua giustificazione, allora s'ha da riconquistare il diritto alla metafisica, con quella chiarezza che consente di evitare tanto la caduta nella materializzazione superstiziosa, quanto l'attaccamento alla realtà empirica che si riscontra in chi non ha fede. La metafisica mantiene libero lo spazio, anche se con la semplice chiarezza dei suoi metodi non può ancora riempirlo.

Inconsistenza dell'oggettività metafisica.

Oggetto della coscienza è l'essere che, nella sua stabilità e consistenza, si offre da sé nella sua presenza. L'oggetto è vicino a noi, perché è lì, corporeo, afferrabile, o è pensato come necessario. Nella sua oggettività empirica o rigorosamente logica, l'oggetto è solo questo e non altro.

C'è però un senso in cui l'oggetto è *lontano* da noi perché è ¹⁵ altro. Questa lontananza costringe il pensiero, che indaga nella prosimità del limite, a domandarsi che cos'è in sé l'oggetto che così si presenta alla nostra coscienza in generale; in questo caso l'oggetto è pensato come *fenomeno*. Ora, poiché l'esistenza, partendo da un'altra origine, protende lo sguardo oltre di sé, verso l'essere della trascendenza, essa pensa la fenomenicità di tutta l'oggettività come annullamento del mero esserci. Per la coscienza in generale l'alterità assoluta della trascendenza è il pensiero limite, per altro ancora vuoto, dell'essere in sé; questa coscienza, nel possesso conoscitivo dell'oggetto puro e semplice, è già presso di sé. Ma io stesso esisto presso di me solo nella comprensione della trascendenza, non nel pensiero della molteplicità degli oggetti empirici e validi. L'esistenza non si ferma alla coscienza, sia pure generale, della fenomenicità del tutto, ma attende che gli oggetti divengano per essa, in una forma del tutto particolare, linguaggio della trascendenza.

Se l'oggettività diventa manifestazione della trascendenza, mostrerà delle proprietà che la diversificano. Come manifestazione della

trascendenza l'oggettività *svanisce* per la coscienza, perché il suo essere perde ogni consistenza per divenire linguaggio dell'essere della trascendenza per l'essere della libertà. Come, dovunque, l'esistenza giunge a se stessa solo se svanisce tutto ciò che, pur essendoci, non esiste, così, anche in rapporto alla trascendenza, l'esistenza giunge a se stessa solo negli oggetti che non possiedono alcuna consistenza per la coscienza. A questo punto occorre determinare con metodo i *tre modi di inconsistenza degli oggetti metafisici*.

Sia come pensiero, sia come intuizione, l'oggettività metafisica non è più un oggetto, ma un *simbolo*.

Per la *logica* dell'intelletto, il pensiero che pensa con chiarezza l'oggetto metafisico *ricade* su se stesso determinando un circolo, una tautologia o un'interna contraddizione.

Animata dall'intenzione metafisica, la libertà dell'esistenza coglie, nella finitezza della *realtà empirica*, la *realtà assoluta*. Di fronte all'assoluto, la realtà empirica non possiede una realtà vera e propria, così come la realtà assoluta non è reale nel senso in cui lo è l'empirica. Scambiandosi reciprocamente, *essere e non essere* invertono, *di continuo*, la loro relazione.

1. Pensare in simboli. Si parla di significato nel senso di ¹⁶ segno, immagine, similitudine, comparazione, allegoria, metafora. La differenza fondamentale tra i significati nel mondo e i significati metafisici dipende dal rapporto dell'immagine con ciò che essa rappresenta; si tratta cioè di stabilire se il rappresentato può esser colto a sua volta come oggetto, o se l'immagine è solo immagine di qualcosa che non si può in altro modo raggiungere; se ciò che è espresso con l'immagine può essere espresso anche direttamente, o se per noi sussiste solo in quanto rappresentato nell'immagine. Solo nell'ultimo caso parliamo di simbolo in senso metafisico, ossia di qualcosa che s'ha da cogliere esistenzialmente nell'immagine senza la possibilità di poterlo pensare oggettivamente. Mentre la similitudine mondana è una traduzione o una rappresentazione di qualcosa che in sé rimane sempre oggettivo, sia che lo si pensi, sia che lo si intuisca, il simbolo metafisico è l'oggettivazione di qualcosa che in sé non è oggettivo. L'inoggettivo non si offre da sé, e l'oggettività del simbolo non è pensata come quell'oggetto che è. Il simbolo non è interpretabile, esso rinvia a sua volta a un altro simbolo. Comprendere un simbolo non significa conoscerne razio-

nalmente il significato, poterlo tradurre, ma significa poter sperimentare con la propria esistenza, nell'intuizione del simbolo, quell'incomparabile rapporto al trascendere che si avverte, al limite, nel dissolvimento dell'oggetto.

Non si deve considerare l'oggetto-simbolo come realtà empirica della trascendenza, ma lo si deve ascoltare solo come suo linguaggio. Realtà empirica e realtà simbolica sono due aspetti dell'unico mondo che si rivela o alla coscienza in generale o all'esistenza possibile. Il mondo è realtà empirica se, prima di ogni interpretazione, è considerato nella sua datità e nella sua universale conoscibilità, è invece simbolo se è considerato come immagine dell'essere autentico. L'esserci universalmente conoscibile può essere indagato come si indaga qualsiasi essere che sta in un ordine di relazioni, mentre l'essere-simbolo è il linguaggio storico e concreto attraverso cui l'esistenza getta uno sguardo nella profondità dell'essere, senza riferimento ad altro, esso è solo se stesso, e solo se lo si penetra fino ad immergersi lo si può cogliere o perdere.

L'immersione nel simbolo non è l'immersione mistica nell'inoggettività della trascendenza in un'unione priva d'oggettività e comunicabilità. *Se si mantiene la scissione soggetto-oggetto* nell'ambito della chiarezza della coscienza, nella percezione del linguaggio simbolico si articola la manifestazione della trascendenza all'esistenza. Davanti alla trascendenza, l'io, invece di dissolversi, approfondisce se stesso e la propria finitezza. Come la chiarezza della coscienza ¹⁷ nell'orientazione nel mondo, così anche la chiarezza nel simbolo attraversa l'oggettività, percorrendo, nell'orientazione nel mondo, il cammino che passa attraverso la consistenza infinitamente articolata dell'esserci, nell'approfondimento del simbolo, il linguaggio inteso come tramite senza spessore e quindi trasparente. La chiarezza della manifestazione e la profondità della comunicazione di un'esistenza possibile si esprimono nel mondo complesso, articolato e sempre evanescente dei simboli.

2. Dissolvimento logico. Siccome si può dimostrare e provare solo il particolare che rientra in una conoscenza finita, sia l'esistenza, sia la trascendenza non appartengono a questo genere d'essere; per pensarle occorre adottare forme logiche che, non approdando ad alcuna conoscenza, si dissolvono nell'ambito stesso del pensiero. Per verificare la rilevanza del pensiero bisogna far riferi-

mento a contrassegni diversi da quelli logici, e precisamente alla sua capacità di chiarire l'esistenza appellandosi alla libertà o di evocare la trascendenza nel dissolvimento dell'oggettività. Quando l'argomentare che esprime il trascendere assume l'aspetto di prova perde il suo valore veritativo. Questa dimostrazione inadeguata mantiene invece il suo valore quando comunica ciò che, pur essendo inconoscibile, interessa il trascendere.

Se filosofare è meditare sulla trascendenza, nei momenti decisivi appare un *circolo* che, se da un lato annulla il pensiero come conoscenza dimostrata, dall'altro lo rivela filosofico per l'ampiezza e la forza della sua espressione. Il circolo può ridursi a *tautologia* quando, compreso fino in fondo, esprime il proprio contenuto in forme che oggettivamente non dicono nulla, ma hanno presa sull'esistenza possibile.

Al circolo e alla tautologia si oppone la *contraddizione* che annulla non solo la prova, ma anche il contenuto; essa è l'autentica distruzione dell'oggettività del pensiero metafisico. Se è vero che ogni profonda espressione della trascendenza non può assumere una forma oggettiva senza perdere la trascendenza, ogni espressione è costretta a dissolversi in una contraddizione. Se il circolo e la tautologia sono espressioni dell'autofondazione di ciò che sussiste da sé perché non ha nulla fuori di sé, la contraddizione è l'espressione dell'inconsistenza empirica di ciò che è autentico.

3. Scambio d'essere e non-essere. La manifestazione della trascendenza sta al confine di due mondi che si rapportano tra loro come l'essere e il non-essere. La forma della sua oggettività corrisponde a questa situazione. Per la mia coscienza in generale è reale solo l'oggetto empirico, mentre tutti gli altri oggetti non sono reali; per la mia esistenza, l'empirico si fa irreali di fronte all'autentica realtà della trascendenza. È questo un rapporto che si capovolge a secondo del modo con cui l'esser-se-stesso concepisce l'oggetto che si trasforma nella sua essenza a secondo che io esista o ritorni al mero esserci.

Non è quindi possibile procurarsi la certezza oggettiva dell'esistenza della trascendenza mediante l'esperienza che una coscienza in generale può compiere con la forza vincolante dei suoi metodi di carattere empirico e logico. E, d'altro lato, quanto più vera è la comprensione della trascendenza nel suo essere, tanto più decisa

è la distruzione del punto di appoggio reperito nell'ambito dell'oggettività.

Eppure i due mondi non sono separabili. È vero che il mero esserci empirico è una specie di degradazione dell'essere a mero essere-conosciuto, ma è altrettanto vero che la trascendenza non esiste per noi sciolta dall'esserci temporale in cui si manifesta. Il reale finito ed empirico si trasforma in reale assoluto senza, peraltro, poterlo essere a motivo della sua finitezza, mentre il finito, come tale, può dissolversi senza distruggere, per questo, la trascendenza.

Nella coscienza del simbolo c'è una singolare *coscienza della realtà* che è assolutamente diversa dalla conoscenza che riguarda l'esserci empirico nella sua presenza. In verità, un osservatore non può distinguere oggettivamente il legame sensibile all'esserci della partecipazione alla realtà soprasensibile in esso presente. La comprensione della trascendenza nella sua manifestazione immanente può dare per un momento l'impressione di una sua materializzazione. Ma in casi di conflitto e nei momenti decisivi del processo temporale dell'esserci, si manifesta ciò che era veramente; nel dolore per il dissolvimento della realtà empirica, lo slancio verso la trascendenza è la più sicura manifestazione che la trascendenza non è stata materializzata.

Storicità della metafisica.

1. Lo svanire come essenza della storicità. Comune alle tre forme dell'oggettività metafisica è il fatto che esse non lasciano sussistere l'oggetto nella sua particolarità se non per annullarlo, per cui non sono forme di sussistenza, ma di dissolvimento. A questo punto ci si chiede perché le cose devono andare così.

Ai limiti dell'orientazione nel mondo, l'esistenza possibile va oltre se stessa e si relaziona alla sua trascendenza che le si manifesta nella forma dell'oggettività metafisica. L'esistenza possibile trascende perché l'esserci non è in grado di trovare in se stesso una soddisfazione immanente, mentre la soddisfazione dell'esistenza possibile nell'esserci supera qualsiasi soddisfazione immanente. Questa soddisfazione non si riferisce ad un essere futuro, inteso come scopo finale essenziale all'esserci temporale, né ad un essere ultramondano inteso come un altro mondo separato dal nostro, ma si riferisce

all'essere che si manifesta rendendosi presente. Per noi, infatti, la trascendenza è reale solo come *presenza nel tempo*.

Nella trascendenza, intesa come realtà di forma storica, la coscienza dell'essere trova di volta in volta in se stessa la propria soddisfazione in un modo irripetibile e inimitabile. Quando l'esistenza si manifesta storicamente e non in termini universali, e quando non è se non ciò che diviene, non nel senso del passivo divenire proprio dell'esserci, ma nella forma del libero autoaffermarsi nell'ambito di ciò che sussiste, allora, per l'esistenza, anche la manifestazione della trascendenza non può che essere storica. Nella manifestazione storica si raggiunge la certezza non la conoscenza. Che la trascendenza modifichi la sua manifestazione in funzione dell'esistenza non costituisce un'obiezione alla sua realtà e verità, al contrario è da ritenere che la modificazione della manifestazione della trascendenza sia qualcosa di necessario perché la trascendenza possa parlare all'esistenza nell'esserci temporale.

Questa modificazione storica non sarebbe possibile se la verità della trascendenza fosse nell'oggettività consistente. Lo svanire dell'oggettività metafisica è quindi necessariamente richiesto dalla storicità dell'esistenza nell'esserci temporale. Poiché l'oggetto metafisico può acquistare consistenza al solo prezzo di perdere la sua verità, è necessario che l'esistenza, nella ricerca della verità della trascendenza, sperimenti questa trasformazione storica che essa stessa realizza. Ogni momento di quiete autosufficienza che accompagna la manifestazione della trascendenza per l'esistenza che si manifesta nell'esserci permane come forma nell'inquietudine del movimento che si produce storicamente.

2. La sostanza di ciò ch'è svanito. Ciò che è svanito rimane come sostanza. Scompare l'oggettività per consentire al proprio contenuto di risorgere in forma nuova. Ciò che l'esistenza sperimenta come sua trascendenza le si chiarisce, nel suo presente, attraverso quanto le giunge dal *suo* passato. Allo stesso modo di come io non invento né costruisco la mia lingua, così non invento né costruisco il simbolismo metafisico che è il linguaggio dell'esperienza della trascendenza.

20 Se il *primo linguaggio* della trascendenza lo si ode quando se ne realizza l'esperienza originaria nell'assoluta concretezza storica, il *secondo linguaggio*, che consente di trasmettere il primo, lo si

realizza nell'oggettività metafisica che si articola nel pensiero, nell'immagine e nel simbolo.

Col linguaggio della trascendenza, già da bambino mi desto alla coscienza; ascolto la trascendenza dal passato prima ancora d'averla sperimentata e interrogata. Giungo alla pienezza della coscienza, estendo deliberatamente l'orizzonte da quel passato che è costituito dalla tradizione assimilata inconsciamente a un passato universale. La storia mi si dispiega come un campo inesauribile di possibili dialoghi; entro in comunicazione con quanto è stato dimenticato e sepolto, con mondi estranei e con la trascendenza che in essi è stata sperimentata.

Due sono le vie che mi avvicinano a questo passato.

Attraverso la mia orientazione nel mondo vengo a conoscere la storia delle religioni, delle filosofie, dei miti, delle rivelazioni, dei dogmi, delle teologie e delle metafisiche. Sono questi i *capita mortua* di ciò che un tempo fu rivelazione dell'essere autentico per la libertà dell'esistenza. Seguo le loro trasformazioni nel corso del tempo, le nuove e improvvise aggiunte, la molteplicità dei mondi tra loro indipendenti. Cerco di conoscere le connessioni e le dipendenze logiche, tipologiche, psicologiche e sociologiche. Ma, pur così procedendo, ho sempre a che fare con un materiale che propriamente non comprendo.

La conoscenza dei documenti e dei monumenti, la notizia e la ricostruzione intuitiva delle azioni e dei comportamenti di un tempo e dei pensieri relativi sono solo il presupposto della seconda via: partendo da un proprio incontro con la trascendenza cerco di avvicinarmi al passato per comprenderlo, usando come metodo quello di lasciarmi sollecitare da esso, in modo da esserne attratto o respinto. Se percorrendo la prima via ebbi modo di sperimentare solo le oggettività estinte, percorrendo la seconda sperimento la mia attuale storicità, rispetto alla quale l'altro è per me possibilità affine o concomitante.

3. Il triplice significato dell'universale nel pensiero metafisico. Il linguaggio della trascendenza che proviene dal passato può farsi sentire nel presente effettivo solo se assume *in qualche modo un linguaggio universale*. Infatti senza qualche forma universale, l'esperienza di una coscienza dell'essere resterebbe, nella sua assoluta oscurità, in sé enigmatica e priva di comunicazione. 21

Ma nella metafisica l'universale ha un senso eterogeneo. Procedere ad una differenziazione al suo interno è condizione indispensabile per evitare, nel trascendere, di ingannarsi e di subirne le relative conseguenze pratiche.

Nello studio della storia della metafisica è necessario cercare qualcosa di *oggettivamente universale*, quelle « *originarie forme religiose* » che, come « pensiero popolare », sorgono dappertutto in modo originario e identico; dal punto di vista psicologico, osservando in generale l'inconscio umano, si possono trovare quelle *immagini universali* che, in ogni tempo, e nelle condizioni ad esse appropriate, possono sorgere nella fantasia, nel sogno, e nell'allucinazione di ciascuno, così come nella rappresentazione mitica dei popoli. Ma proprio questo universale, la cui astrazione è richiesta e adeguata alla conoscenza di ciò che sussiste oggettivamente, rivela nel trascendere la propria nullità, oltre ad essere, dal punto di vista metafisico, inessenziale perché semplice struttura formale o mero elemento materiale. Come scarsa è la comprensione delle lingue se ne studio solo i suoni, le formazioni delle parole e i rapporti grammaticali che ricorrono dappertutto, come scarsa è la comprensione degli uomini se ci si limita a considerare l'umano in generale, le situazioni umane fondamentali e la supposta coscienza naturale dell'uomo, altrettanto scarso è il contenuto di questo universale metafisico.

La storia della metafisica, quindi, non è per sé, come lo è per la ricerca, il campo in cui si può giungere a conoscere l'universo nel suo esserci, ma è l'ambito necessario per penetrare l'esistenza nella sua unicità e storicità, partendo dalla sua possibilità. Qui il vero non è l'universale, ma è ciò che è storicamente determinato, e questo non come caso della possibilità universale, ma come rivelazione unica dell'esistenza che mi rivolge la parola, mi pone delle esigenze e mi mette in questione. La nuova forma della verità è in relazione a quest'ultima in una continua e mutevole trasposizione.

Ma così penetrando il contenuto, partendo dalla propria possibilità, si finisce di nuovo col cercarlo, sia pure in un altro senso, nella forma di una *relativa universalità*. Se anche ciò che si incontra nel trascendere è inesprimibile, l'oggettività resta sempre ciò che *riflette* la trascendenza nell'ambito dell'esprimibile. Il fatto poi che la trascendenza si oggettiva nella manifestazione introduce, proprio in forza dell'oggettivazione, un *aspetto universale* nell'origi-

nario e ancora oscuro atteggiamento esistenziale rivolto alla trascendenza.

Poiché senza la forma dell'universale non è possibile alcuna comunicazione, l'universale si fa linguaggio anche se ancora non possiede un contenuto. Come nella chiarificazione dell'esistenza il pensiero di un universale possiede la sua verità solo nella pienezza che realizza quando si riferisce a qualcosa di particolare, così l'oggettività metafisica possiede la sua verità nella realtà di quel rapporto alla trascendenza che in essa si realizza. L'universale, come all'origine era sorretto da un'esistenza, così per raggiungere il suo compimento, ha bisogno di una nuova esistenza. Se nella sua formulazione, la metafisica ha assunto la forma dell'universale, per comprenderla devo oltrepassare questa forma e giungere all'origine in cui è stata formulata. In metafisica è nulla la rappresentazione di una cosa espressa solo oggettivamente. Se ci si avvicina alle sue origini e la si traspone nell'atto dell'appropriazione, si giunge alla sua verità che però vale solo per un'esistenza di volta in volta storica. L'oltrepassamento della forma oggettiva non lo si può effettuare col semplice intelletto e non lo si può trasmettere direttamente.

Il senso di tutto ciò è che, nella manifestazione storica della trascendenza, c'è un aspetto relativamente universale che, nella sua comunicabilità, abbraccia quanto è stato collegato. Se essa realizza il suo compimento solo in ciò che è di volta in volta particolare, allora assume l'aspetto di una seconda lingua che esprime l'essere della trascendenza identico per molti. Anche questa espressione ha il suo fondamento in origini che si possono temporalmente determinare rintracciandole in singoli uomini, o che sfuggono a ogni determinazione perché appartengono alla tradizione di una comunità che si perde nella notte dei tempi.

Sotto questo aspetto, quindi, non si può cogliere il contenuto metafisico dell'universale come una realtà in sé atemporale che si manifesta irrompendo qua e là nel tempo, né lo si può pensare come l'unica e universale trascendenza, o come la raccolta in una totalità di tutte le verità particolari che procedono dalla storia della metafisica.

Nonostante in ogni autentico atteggiamento rivolto alla trascendenza ci sia la coscienza del suo essere, questa *non dipende da me*. La mia storicità non *la* produce, ma *come* mi accorgo di me *così* mi accorgo di essa. Pertanto come l'ineffabilità vien prima di ogni

espressione oggettiva, così prima del linguaggio c'è la realtà della trascendenza.

Esistendo, infatti, colgo la mia trascendenza, ma *non come unicamente mia*, perché la trascendenza è qualcosa di più di ciò che essa è per me. Se la trascendenza si manifesta solo all'esistenza, l'esistenza non può instaurare con essa un rapporto analogo a quello che instaurerebbe con un essere autentico che esistesse solo per lei.

23 Se dunque la trascendenza non può essere pensata come l'universale o come l'uno né, in questi termini, può essere oggettivamente conosciuta, non può, tuttavia, non essere. In ciò consiste il paradosso della trascendenza, e precisamente nel fatto che la si può *cogliere solo storicamente*, mentre *in sé non* la si può adeguatamente pensare *come storica*.

Poiché la trascendenza in sé non è né oggetto universale per una coscienza in generale, né esistenza nella storicità, nella sua realtà essa è, per l'esistenza, l'*universale-unico* di cui non c'è alcun caso particolare, è l'*impensabile unità dell'universale e del particolare* che non ammette distinzioni né dentro né fuori di sé. Se la si pensa nella distinzione o le si dà forma, allora è già una manifestazione storica non più universale.

L'universale è, innanzitutto, la forma oggettiva sotto cui il particolare è *sussunto* come caso, in secondo luogo è l'oggettivo che *trova il suo compimento* nella presenza dell'esistenza che in esso coglie la trascendenza, in terzo luogo è l'unico ineffabile e inimmaginabile *colto* come il solo reale.

Nel *primo senso* l'uomo conosce l'*universale* come forma dell'esserci e dell'oggettività della metafisica, ma nel conoscerlo c'è la tendenza che induce a pensarlo come l'esserci di una radicale illusione.

Nel *secondo senso* l'*universale* si presenta, nella certezza della fede, come l'orizzonte della comunicazione nell'autocomprensione e nella solidarietà che esiste tra coloro che credono.

Nel *terzo senso* l'*universale* è l'essere della trascendenza che non si può pensare come universale puro e semplice, ma nel trascendere, e attraverso il paradosso impensabile dell'unità dell'universale e del particolare, è pensato come quel per sé che non giunge ad essere per me.

I tre sensi dell'universale nella metafisica *pretendono*, di conseguenza, tre forme di *validità*.

Nell'esserci della metafisica, l'universale non possiede in sé una validità metafisica. L'obiezione secondo cui ciò che per esperienza appartiene all'uomo in quanto uomo deve competere anche al singolo, non ha alcuna efficacia. La domanda relativa all'esserci delle forme della necessità metafisica si trova su un piano in cui nulla può essere deciso né a favore, né contro.

Come linguaggio della trascendenza, l'universale, nella sua forma storica, *può essere trasmesso, senza per questo, possedere una validità universale.* Il linguaggio non è altro che l'oggettività, ossia ²⁴ quell'universalità relativa propria della comunicazione dell'incondizionatezza che esprime la fideistica coscienza dell'essere di questa esistenza.

Come quell'Unico inaccessibile in cui consiste la trascendenza, l'universale esprime la *realtà* di quest'ultima che è poi la *verità* della metafisica che si può raggiungere solo nella manifestazione storica, senza che questo universale-unico si traduca a sua volta in oggetto. Ogni *universalità* ontologicamente concepita dell'essere della trascendenza non può valere per tutti.

L'esserci come forma della manifestazione storica della trascendenza.

1. Comunità e lotta nella relazione trascendente. L'oggettivazione del simbolo, in cui si manifesta storicamente la trascendenza, fonda una comunità particolare. Non solo la mia storicità è una storicità comunicativa, ma anche in una storicità più ampia l'esistenza segue la sostanza della tradizione da cui è nata. La storicità del contenuto metafisico sta a significare che l'esistenza dipende dalla forma specifica in cui ha incontrato la manifestazione della trascendenza e del linguaggio che ha udito, non perché questa sia una forma tra le altre, e quindi, anche una delle possibili verità, ma perché questa è per lei la verità pura e semplice con cui il suo se-stesso si sostiene e cade.

Poiché la verità della trascendenza non è per l'esistenza che si realizza nell'esserci una verità atemporale che si può cogliere nella forma dell'evidenza razionale, questa verità non può prescindere dalla forma storica. Se poi essa anima una comunità di libere esistenze, allora l'esistenza non fraintende il senso dell'universale, ma si tiene aperta per la verità altrui e, nell'incondizionatezza con cui dipende dalla propria verità, riesce a evitare, con la coscienza della

sua storicità, l'*esclusione* delle altre e la *pretesa all'universalità*; questo, ovviamente, alla sola condizione che le verità, nella loro forma storica, evitino di rivendicare il carattere di verità di ragione valide fuori dal tempo. Alla domanda, poi, se l'essere del se-stesso, nel suo rapporto trascendente, può essere fondato su una circostanza storica, si deve rispondere affermativamente. La storicità, infatti, è il fondamento del sentimento che ci rende consapevoli di *non* essere *tutto* e ci evita di considerare il nostro se-stesso come il tipo di essere che, *solo*, ha il diritto di esistere.

25 La realtà storica ha anche un altro aspetto. I simboli diventano forze che accomunano, forze che, escludendo o negando le altre, considerano se stesse come l'unica verità. L'oscurità della trascendenza si confonde allora con l'oscurità delle passioni vitali. Chi rifiuta la chiarezza e vuol vivere, con ebbrezza passionale, nell'intangibilità del proprio esserci cieco ed egoista, percorre questa via dove è assente ogni problema e dove vige l'indiscutibilità. Mentre la lotta che si accende intorno alla trascendenza sembra avere i più alti diritti, uno può abbandonarsi agli istinti selvaggi della violenza. Il simbolo fonda una comunità senza comunicazione.

Questo fanatismo nasce quando si *scambiano* e si confondono tra loro i significati eterogenei dell'universale. Ma l'autentica verità della trascendenza può acquistar coscienza del suo carattere storico e non universale, incondizionato e non valido per tutti.

Il carattere storico della manifestazione della trascendenza implica, come sua conseguenza, quell'inevitabile lotta che si realizza quando l'*esserci* di uno *entra in collusione* con quello dell'altro nella situazione mondana in cui entrambi si incontrano. È come se la trascendenza non volesse sacrificare senza lotta la sua manifestazione che coincide, di volta in volta, con una determinata storicità. Che uomini di questo genere debbano vivere sulla terra con questa sostanza storica dell'essere è un fatto che assume per essi il valore di un mandato incondizionato che si fa sentire da un'origine nascosta. La lotta, che non riguarda solo la volontà di autoconservazione del cieco esserci, ha come scopo che il futuro della vita umana sia tale da consentire di conoscere e di assimilare come proprio passato la storicità della coscienza trascendente dell'uomo; ora questa finalità, non può essere raggiunta nella lotta, ma solo nell'autentico naufragio.

Nell'esserci questa profondissima lotta dei contenuti che sono radicati esistenzialmente è insopprimibile. La storia dei tre anelli non è in grado di mostrarci la nostra situazione, perché nei diversi aspetti non si conosce l'unica verità se non in forma diversa, ma l'unicità-universale della trascendenza consente di combattere, nell'esserci mondano, la dispersione della verità nella forma dell'universalità storica di volta in volta raggiunta. La passione per questa lotta è divenuta più grande della passione per gli interessi vitali dell'esserci. Qui, nella fede riposta nella trascendenza, si ha l'impressione che sia in gioco tutto non solo il credente, ma l'essere stesso.

2. La tensione delle tre sfere in cui si raccoglie l'oggettività metafisica. La mitologia, la teologia e la filosofia cercano di esprimere in termini espliciti e oggettivi l'essere della trascendenza e di darne una rappresentazione: la *mitologia*, con la profusione abbondante e sempre mutevole di storie, figure e significati, sviluppa un sapere della trascendenza che penetra il sapere mondano e procede di pari passo con esso, la *teologia*, fondandosi su una determinata e immutabile rivelazione storica, si presenta, nella sua compiutezza sistematica e razionalmente fondata, come una conoscenza della verità, la *metafisica filosofica* si presenta come ideazione della trascendenza nell'esserci, con pensieri che, spingendosi verso le sue origini e i suoi limiti, si intrecciano e trovano il loro compimento nel presente di una esistenza di volta in volta storica. La metafisica filosofica, appropriandosi di ogni realtà mitica, cerca di comprendere i contenuti, per essa estranei, della mitologia e della rivelazione.

Le tre sfere in cui si raccoglie l'oggettività metafisica si richiamano e si compenetrano per poi respingersi con maggior decisione. Ma anche nell'ostilità si mantengono legate l'una all'altra. Il ricorrente carattere antistorico delle loro forme non consente di estinguere la *lotta* che esiste tra esse, in modo che possano costituire con chiarezza un fronte unico; la lotta, infatti, è nascosta nell'animo del singolo come una dinamica insopprimibile.

La filosofia respinge il *mito* da cui è nata. Essa infatti contrappone l'indagine razionalmente fondata alla narrazione di storie che, a suo parere, sono immagini e sogni. Divenuta indipendente dal mito, la filosofia tornò a rivolgere ad esso il proprio sguardo nel

tentativo di coglierne la verità. Fu allora che considerò il mito o come *rivestimento* dell'indagine filosofica per quegli uomini che ancora non la comprendono nella forma del pensiero e per quei momenti in cui il filosofo non pensa, ma avverte, in questa forma intuitiva, la certezza dell'essere; oppure come *espressione di una verità* che rimane inaccessibile a qualsiasi pensiero. Il pensiero filosofico, infatti, sente che se dirige i propri passi verso il mito, in esso può cogliere, in tutta la sua purezza, ciò che, altrimenti, gli sarebbe inaccessibile. Mentre la verità filosofica, quando pretende di cogliere razionalmente la sostanza del mito, diventa veramente vuota o assume le sembianze di un pensiero che si occupa di ciò che non riesce a far proprio, la filosofia, avvertita da questa esperienza, ritorna all'essere per verificarsi come pensiero *nel* mito, così come s'è già verificata come pensiero *nella* vita e *nell'*orientazione nel mondo.

27 La filosofia respinge anche la *teologia* a causa del legame che quest'ultima possiede con la rivelazione. Ma ad essa torna ad avvicinarsi quando la rivelazione assume per la filosofia l'aspetto di una forma storica della manifestazione della trascendenza; allora la teologia diventa una verità che, pur perdendo la propria universalità, può rivolgere la parola alla filosofia. Quest'ultima, che sa per esperienza di sbiadire se si fissa e si chiude nella universalità del razionale, acquista coscienza della propria sostanza, di volta in volta storica, anche nella tradizione teologica che essa trasforma, ma non nega.

La teologia, invece, rifiuta i *miti*, che considera espressioni di paganesimo, salvo poi appropriarsene per organizzarli e trasformarli in momenti della sua totalità. Rifiuta la *filosofia* come forma arbitraria della verità assoluta, ma se ne appropria per impiegarla come preambolo della sua verità o come mezzo d'espressione per il contenuto della sua rivelazione.

La lotta tra le sfere, in cui prende forma la verità della trascendenza, continua come lotta nell'esserci temporale delle anime, perché la lotta è il mezzo in cui si articola l'oggettività trascendente che, nella sua oggettività, non è mai in grado di raggiungere un punto d'appoggio stabile e definitivo in cui l'esistenza possa rimanere nella sua libertà. La lotta cessa e abbandona la pace sepolcrale della mancanza di libertà quando l'uomo ripiomba nel paganesimo superstizioso delle materializzazioni teosofiche, nella teologia dogmatica di una chiesa, o nella filosofia puramente razionale che pre-

tende di raggiungere col sapere la certezza dell'essere autentico. Solo nell'estinzione della lotta, in cui viene a trovarsi chi si è spento nell'immobilità di una di queste forme, il mito può diventare, per la filosofia, l'arbitrio poetico di un trattenimento fantastico, e la teologia un delirio di preti fanatici che vogliono sopraffare; mentre, per la teologia, il mito può diventare una paganità diabolica, e la filosofia l'autodivinizzazione dell'uomo nella sua soggettività e relatività.

3. Il linguaggio della trascendenza nei gradi della coscienza metafisica. Storicità della metafisica significa, in primo luogo, la *molteplicità delle sue forme* che possono essere considerate ed esaminate solo dall'esterno come cosa morta. In secondo luogo significa che ciascuna esistenza considera il *passato della metafisica in relazione a sé*.

La seconda forma della storicità è il legame dell'esistenza possibile con la tradizione delle tre sfere in cui prendono forma i simboli oggettivi. Questo legame implica un movimento tra la sostanza metafisica tramandata e la *libertà d'appropriazione*. I simboli, che nella storia si annunciano nell'irrigidimento della validità universale, hanno bisogno di essere vivificati da ciascun individuo nella storicità del proprio destino, se si vuole che abbiano a parlare di nuovo nel loro significato originario. Ma se è vero che i simboli possono sottrarsi all'oblio solo se vengono trasmessi in conformità agli ordinamenti fissi a cui ubbidisce la posterità, è altrettanto vero che il singolo, solo se si emancipa dall'ubbidienza richiesta, può giungere a se stesso in modo da poter veramente cogliere da sé, e senza alcuna mediazione, la sua trascendenza. Il legame esistenziale si realizza solo se ci si libera dalla tradizione traducendo la sua sostanza in presenza dell'essere per me, anche se ciò comporta il pericolo di rischiare senza il conforto della tradizione. Ma l'oggettività della tradizione è la condizione della libertà. Infatti, la libertà non può essere trasmessa come tradizione, ma può solo essere conquistata di volta in volta dal singolo. Se è ereditata non è più libertà, e come possesso senza lotta è perduta. La tradizione della libertà è presente solo indirettamente negli appelli dei singoli che hanno rischiato, e nei posteri che ascoltano la loro voce. È la segreta comunità di coloro che sono se-stessi, di coloro che, tra quanti servono la tradizione oggettiva, di solito vengono esclusi e condannati

al silenzio dalla Chiesa, dai partiti, dalle scuole della filosofia razionalmente definita, dalla *communis opinio* di ciascuno, che è poi l'ambito dell'ovvietà in cui tutti si capiscono.

La storicità della coscienza metafisica si è sviluppata attraverso i gradi e i salti del suo sapere. Nel comprendersi, essa considera i gradi della sua coscienza come precedenti da sé, e in essi si rende conto di ciò che fu e di ciò che ora sa; concepisce questi gradi come la via che conduce al suo presente e che poi coincide con la via che bisogna seguire per giungere alla sua appropriazione. Naturalmente questa idea non può pretendere di valere come un sapere oggettivo o come l'unico e universale tragitto della coscienza, ma come il senso di una chiarificazione della storia dell'autentica coscienza dell'essere dell'uomo che per sé sperimenta, di volta in volta, la sua storia nel tempo.

29 Mentre il pensiero logicamente vincolante si trova su un piano in cui ciò che si può comprendere può essere compreso da tutti mediante un addestramento intellettuale nei differenti gradi della coscienza, i *contenuti metafisici* sono *dispersi* tra *eterogenee* possibilità che si contrappongono, che *reciprocamente si richiamano*, e che *si succedono l'una all'altra per gradi*. La loro verità dipende dal grado di coscienza con cui, in questo linguaggio, sono percepiti. Ciò che si trova in un grado posteriore non può ancora essere compreso, ciò che si trova in uno anteriore, non può essere, al presente, adeguatamente compiuto. La realizzazione del pensiero metafisico è quindi connessa al rispettivo grado di coscienza, mentre il pensiero puramente esteriore sembra possa essere trasmesso universalmente.

La conoscenza dei gradi non è mai un risultato, ma rimane sempre un'idea. Il progetto più grande l'ha realizzato Hegel nella sua *Fenomenologia*. Da quando furono progettati, gli schemi dei gradi divennero sempre più numerosi. In un primo momento sembra che in essi sia stata concepita una successione universale richiesta necessariamente dalle leggi che ne regolano il processo. Le evidenze dialettiche, psicologiche e logiche e la conferma parziale nella scienza storica fanno pensare ad una visione più profonda di quella realmente data. Nella totalità, infatti, i gradi sono storicamente incalcolabili, non hanno un principio e una fine evidenti, e non si articolano in una successione progressiva che possa essere concepita

come necessaria. Essi non sono una successione né lineare, né universale.

Appropriarsi storicamente dell'oggettività metafisica significa dunque *concepirla come verità nei gradi che conducono al proprio stesso*. Ma questa concezione, che nell'ambito dell'orientazione storica è già metafisica, è vero solo se guarda attraverso la propria schematica e non fissa in un quadro universale ciò che è reale solo a livello esistenziale.

È d'importanza decisiva tener presente che l'oggettività metafisica non si trova su un unico piano. Ciò consente di instaurare con l'altro un rapporto di possibile comunicazione e di comprendere ciò che è autentico senza fraintendimenti.

Nasce da qui una disposizione verso l'altro che non ignora *la possibilità di false esigenze*. Nell'esistenza possibile è illimitata la disposizione ad affrontare tutto problematicamente e a cercare, per ogni manifestazione, l'espressione linguistica adeguata. Ciò nonostante c'è un senso di timore là dove il pensiero cerca di cogliere la trascendenza. Il pensiero non può conoscere Dio, ma può solo prender coscienza del modo in cui, *nella nostra situazione*, la trascendenza si annuncia alla nostra anima. A questo punto, dire che cosa sperimento, non mascherare l'abisso e le antinomie, vedere la trascendenza con occhi problematici fa parte della coscienza della mia libertà che esige veridicità come espressione del fondamento da cui, senza saperlo, io provengo. Sembra che sia la divinità stessa a volere che ogni ricerca della verità sia accompagnata anche dal rischio connesso al pericolo dell'errore. Da parte nostra non dobbiamo temere di scoprire ciò che essa nasconde, ma dobbiamo temere di cadere nella non-verità. Rischiare tutto e dire tutto ha i suoi limiti nei gradi della mia coscienza. Non a tutti è dato di comprendere ogni pensiero e di pensare secondo verità, di lasciarsi colpire da ogni fatto e di avvertire in esso la cifra. Coi bambini è compito dell'educatore decidere responsabilmente che cosa di volta in volta si può dire, anche se ciò comporta sempre un rischio. Con gli adulti, la possibilità di dare notizie intorno ai gradi della coscienza è ancora minore. Trattandosi di veracità, può essere questione di umanità tacere e non lasciar percepire il grado di coscienza anche perché, in definitiva, dipende sempre da ciascun individuo che cosa vuol chiedersi. D'altro lato, come non si può esigere da ciascuno qualsiasi pensiero, così non lo si può proibire a nessuno.

Nei libri, chi parla si rifà al proprio grado di coscienza e non si pone limite alcuno. Conoscere i gradi della coscienza, senza disporre di una conoscenza specifica e oggettiva dei propri, intensifica il timore nella situazione concreta. Ogni cosa vuole il suo tempo. Le grandi crisi e i bruschi cambiamenti trasformano completamente l'uomo. È come se si formassero nuovi organi di visione e altri si estinguessero. Tra gli uomini, anche tra quelli che sono tra loro veramente vicini, ci può essere ancora discrepanza tra i rispettivi gradi di coscienza. Uno ha un'esperienza radicale e fondamentale dell'esserci a cui l'altro non ha partecipato. Di conseguenza ogni simbolo metafisico è trasferito nel proprio linguaggio. Il simbolo, che nella sua luminosità dà forza e chiarezza, oggettivamente è in sé così poco univoco che io lo vedo attraverso ciò che di volta in volta sono, ma sempre con la coscienza di realizzare in esso quello sguardo che si volge all'autentica sostanza dell'essere.

Metodi della metafisica.

Giunti a questo punto, coltivare la metafisica significa *rifutare* determinati metodi, assumere nell'*appropriazione* un atteggiamento positivo nei confronti della metafisica passata, rendersi conto che i ³¹ *metodi presenti* sono limitati in determinate direzioni, ma nello stesso tempo costituiscono la chiave per ogni genere d'appropriazione.

1. I metodi rifiutati. *La metafisica profetica* può annunciare il suo contenuto partendo da una certezza originaria. Essa crede d'aver compiuto il passo verso la conoscenza di ciò che è autentico. Ciò che all'inizio del filosofare umano può essere stato fatto secondo verità risulta alla chiarezza della riflessione, della conoscenza del mondo e dell'accertamento della libertà solo al prezzo di una cecità che può ispirare una comunità priva di comunicazione, ma che non può parlare come se-stesso a se-stesso. Nasce da qui la sfiducia nei confronti della metafisica profetica, che pretende di imporre come verità universalmente valida ciò che, nella storicità dell'istante esistenziale, s'è rivelato al singolo, in un linguaggio oggettivo, come assoluta certezza della trascendenza. In questo modo, mentre sta formando i suoi prodotti intellettuali, la metafisica profetica, perde il suo fondamento autentico. Incapace di trattare con ironia le sue

costruzioni, dissolve in esse il contenuto originario che già sfugge ad ogni presa di possesso. In tal modo la metafisica profetica, che in altre situazioni storiche fu in grado di creare e di esprimere l'esperienza della trascendenza, oggi sa solo ripetere senza veracità la forma esterna della sua formulazione senza la sostanza del fondamento originario, e così, attraverso la superstizione, si pone al servizio della sopraffazione spirituale.

Altrettanto impossibile è per noi avviare una ricerca in grado di *indagare* l'essere della trascendenza. Come nell'orientazione nel mondo le scienze giungono a un sapere e a una conoscenza sostanziale degli oggetti, così anche la metafisica vorrebbe proporsi come un sapere valido della trascendenza. In analogia alle teorie delle scienze naturali si vorrebbe realizzare, con un'*ipotesi mondana* e con metodi sperimentali e deduttivi, una conoscenza della trascendenza adeguata alla coscienza in generale. Così si pensa la trascendenza al limite del dato come un essere che *sta a fondamento* di quest'ultimo. Partendo dai risultati dell'orientazione nel mondo e dalle esperienze della soddisfazione e dell'insoddisfazione dell'eserci, si ritiene possibile, con un'osservazione più completa di quanto ci si presenta, formulare delle ipotesi su questo fondamento che fa da substrato. A suggerire questa relazione sono le espressioni, prese alla lettera, della vera filosofia che distingue il fenomeno dall'essere. Ma questa inevitabile forma d'espressione, che ricorre alle determinate e specifiche categorie di « fenomeno » ed « essere », non può essere fissata e intesa come un rapporto nel mondo, perché ³² dette categorie sono mezzi d'espressione del pensiero metafisico solo quando in esse, trascendendo la loro determinatezza, si pensa l'essere che si rivela positivamente alla decisione dell'esistenza, ma non a un sapere che lo vuol conquistare. Come ipotesi mondana, l'essere, invece d'esser trascendenza, diverrebbe, in termini più o meno verosimili, un fondamento che funge da substrato, perdendo, in tal modo, ogni autentica certezza. Diventerebbe oggettivo e non avrebbe più bisogno della libertà come organo d'accertamento. Se l'ipotesi non fosse in grado di assumere un significato per l'indagine empirica e quindi palesasse la sua essenziale estraneità rispetto alla trascendenza, si ridurrebbe un puro nulla, perché in essa la trascendenza non sarebbe conosciuta, né potrebbe manifestarsi. L'ipotesi mondana considera la trascendenza come un essere che verosimilmente sussiste e che si potrebbe scoprire attraverso la storicità del

conoscere. Col principio dell'assenza di contraddizione essa intende dimostrare che cosa si può domandare ed apprendere partendo dalla libertà del se-stesso. Ad un simile procedimento si accompagna una totale incomprendimento di tutta la metafisica esistenziale che s'è sviluppata nei millenni. Le tesi metafisiche che si presentano nella storia vengono accolte esteriormente, esaminate nella loro esattezza e falsità in relazione alla propria norma razionale, corrette, modificate e assunte nella propria costruzione. Questi criteri rispondono ad una supposta scientificità, ma in realtà offendono la metafisica nella sua ricchezza che, senza le condizioni della propria libertà e del proprio pericolo, non può essere posseduta dalla pura teoria; forse si introduce segretamente anche una mitica che ha un'origine autentica. In ogni caso ciò che non è né indagine che orienta nel mondo, né reale metafisica, è in ogni senso privo di contenuto.

2. Appropriazione e presenza. Completamente diverso è il modo di procedere di una metafisica appropriatrice che cerca la trascendenza partendo dalla libertà. A questo proposito non è da credere che una simile metafisica debba essere inventata, sarà sufficiente, anzi doveroso, cercare di riguadagnare, dissotterrandolo, il linguaggio della trascendenza acquisito nel corso dei millenni. La metafisica deve entrare in possesso di questo linguaggio nello stesso modo con cui entra in possesso del proprio presente come autentica attualità. La metafisica è ad un tempo l'appropriazione della storia della metafisica a partire dal proprio presente, e la manifestazione del presente a partire dalla storia della metafisica. Essa raggiunge il suo compimento partendo dalla tradizione e sviluppandosi nell'esistenza del singolo che realizza se-stesso nell'ascolto del linguaggio ricco e profondo del mondo in cui entra tutto l'essere per lui essenziale.

33 Il criterio di veracità della metafisica appropriatrice è l'ampiezza con cui si recepisce l'empiricamente reale e l'esistenzialmente possibile da cui dipende l'appropriazione della tradizione storica. Mentre la metafisica profetica si limita ad alcune linee di sviluppo, la metafisica appropriatrice, nella coscienza del suo limite, si tiene aperta per ogni possibilità. Inoltre mentre la profetica riduce il mondo ad una vuota schematica e abbandona l'esistenza al proprio sviluppo violento e privo di comunicazione, l'appropriatrice è con-

tinuamente prodotta e rinnovata dal sapere del mondo e della comunicazione esistenziale.

3. **Metodi presenti.** La trascendenza quotidianamente ci avvolge e ci include se non le opponiamo resistenza. La filosofia non può offrire una metafisica, ma può ridestarla e portarla a chiarezza.

Quando, nel tentativo di esprimere il contenuto metafisico in una schematica metodica, lo si sottrae dall'origine del presente storico per inserirlo in una *sfera relativamente universale*, questo pensiero può avere un senso solo se mantiene il proprio legame con l'origine e con gli impulsi che partono dall'origine che è l'unica misura e l'unico criterio critico.

La filosofia che si realizza come pensiero metafisico senza la presenza reale dell'origine è un *gioco*. Esso sviluppa possibilità per l'esistenza, prepara il terreno, ma, essendo solo possibile, rimane sempre problematico. In questo gioco non si deve confondere quanto al presente si comprende in termini non ancora vincolanti con la realtà decisiva dell'esistenza. Il gioco della metafisica è serio finché si fonda sulla ricerca dell'esistenza e coglie il proprio contenuto come sua possibilità. Esso nasce dalla serietà dell'incondizionatezza dell'esistenza che si manifesta nell'esserci. La mera serietà dell'esserci, che si rivolge intenzionalmente alle cose empiriche, non oltrepassa ciò che è causale giuridico e tangibile. Qui è oggettivamente cogente, ma il suo fondamento è effimero e, in ogni occasione, sempre evanescente; la serietà esistenziale, invece, è un gioco dal punto di vista oggettivo, ma il suo fondamento è incondizionato e, nella dispersione, assoluto. Questa serietà lascia in sospensione tutta l'oggettività della serietà materiale dell'esserci e di quanto è pensato in filosofia.

Il gioco ha a che fare con la *possibilità*. La trascendenza è l'essere che non può essere tradotto in possibilità. Ma quando si tratta di cogliere il fondamento che sta oltre ogni possibilità, lo si pensa ³⁴ di nuovo nella forma della possibilità. Come mezzo in cui si articola il sapere del mondo, la possibilità è concepita come ciò che potrebbe anche essere diversamente, nella chiarificazione dell'esistenza è l'appello alla libertà del proprio se-stesso, nella metafisica filosofica è il gioco che ricerca, memora e anticipa oggettivamente ciò che, solo nella concretezza della coscienza storica, può presentarsi come realtà senza possibilità di trascendenza.

Come capriccio arbitrario, il gioco sarebbe una futilità infantile se non fosse obbligante per la sua relazione con l'esistenza possibile. La sua veridicità risiede nel fatto che un tempo ci fu un istante in cui fu realmente linguaggio presente, e che questo istante potrebbe ripresentarsi. Che poi, come linguaggio della trascendenza il gioco non si offra con insistenza importuna, ma come semplice possibilità, conferma l'autenticità dell'esistenza singola che comprende se stessa attraverso la sua libertà. Nel gioco, questa esistenza può benissimo anticipare quanto s'è annunciato come linguaggio possibile, anche se nell'istante storico non può percepirlo realmente nel suo essere.

Una sistematica della metafisica nel senso del gioco è data da queste tre direzioni che sono poi le tre vie del trascendere.

1. Oltre l'essere determinato in categorie, il pensiero trascende dal determinato all'indeterminabile. Mentre il pensiero che procede con categorie nel tentativo di risolvere tutto l'essere nelle determinazioni categoriali conduce o all'assolutizzazione delle singole categorie, oppure alla riduzione di tutto l'essere ad una forma determinata di trascendenza, cioè ad una ontologia; nel *trascendere formale* si dischiude la via verso la trascendenza. L'esperienza del trascendere categoriale è un'esperienza originariamente filosofica. Non è vuota, ma è presente nel pensiero come tale. In essa il pensiero coincide con l'accertamento metafisico.

2. L'essere dell'esistenza non si chiude nella propria autosufficienza, ma coglie, con il proprio se-stesso, la trascendenza. Per questo nella chiarificazione dell'esistenza non si richiedeva una separazione dalla trascendenza e, se si anticipavano le oggettività metafisiche, era solo per svolgere le possibilità dell'esistenza. All'esistenza in quanto tale si deve chiedere se la trascendenza c'è, e che cosa è. La metafisica mette espressamente a tema *i rapporti esistenziali con la trascendenza*. Il problema, infatti, non è la trascendenza come tale, ma il modo con cui essa può entrare nel profondo se-stesso dell'esistenza possibile.

35 3. Oltre la realtà empirica compresa nell'orientazione nel mondo e oltre la realtà della libertà a cui si appella la chiarificazione dell'esistenza, il pensiero trascende *leggendo* tutto l'essere *come se fosse una scrittura cifrata della trascendenza* che si lascia decifrare dall'esistenza. La lettura della scrittura cifrata può essere tanto la comprensione mentale della lettura come si realizza nell'arte e nella

poesia, quanto la creazione di un linguaggio filosofico che cerca, col pensiero, di decifrare l'essere come cifra. La metafisica filosofica, che non rivolge il proprio pensiero alle figure del mondo come tale, ma a ciò che in esse esprime la trascendenza, ha proprio qui il suo significato.

La *ricerca* della trascendenza è nel rapporto esistenziale che con essa si instaura, la *presenza* della trascendenza è nel testo cifrato, il trascendere formale tiene lo *spazio* libero per entrambe. Ma solo se si parte dalla chiarificazione dell'esistenza acquistano importanza e peso nel filosofare tanto l'esperienza del pensiero formale, quanto la lettura della scrittura cifrata. Se non affondassero le loro radici nell'esistenza, sia l'una che l'altra cadrebbero in un ambito indefinito e arbitrario.

CAPITOLO SECONDO

IL TRASCENDERE FORMALE

36 Per l'orientazione nel mondo l'essere era la cosa più evidente, ma questa evidenza, veniva meno di fronte alla domanda che chiedeva: cos'è l'essere in quanto essere?

Il primo risultato che si otteneva era che l'essere non è identico in tutti gli esserci e in tutti gli oggetti pensabili. *Per classificare l'ente secondo i modi dell'essere* occorrono le *tavole delle categorie*. Ogni categoria caratterizza un modo o un genere dell'essere, per esempio l'essere-reale, l'essere-valore, la sostanza, la proprietà, la quantità, la qualità, la materia, la forma, la vita, la coscienza, eccetera. L'affermazione che qualcosa è, non ha dovunque lo stesso significato.

Il secondo risultato era che *l'essere, diviso* dalle domande che lo riguardano, non può essere ricostruito nella sua unità. Il tentativo di interrogare l'essere in generale, di cui tutti i modi dell'essere sarebbero specie e generi, non ottiene alcuna risposta. L'essere è disarticolato, e la divisione dell'essere è il risultato costante del pensiero immanente.

Se in tutto il pensato e il pensabile è possibile apprendere sempre e solo un modo particolare dell'essere, la risposta alla domanda sull'essere non può venire dalla conoscenza nel mondo, ma solo
37 lungo la via della chiarificazione trascendente dell'essere che non pretende di giungere a una nuova conoscenza degli oggetti.

Partendo dall'immanenza in cui si raccoglie la molteplicità dell'essere, il trascendere tenta quindi di accertare, in maniera autentica, *l'essere* nella sua *unità e unicità*. Ma quest'essere non è com-

preso in alcuna categoria. Partendo allora da tutto l'essere, che nelle categorie è sempre determinato, senza disporre di una categoria immanente e comune dell'essere, il cammino del naufragio nel pensiero conduce alla trascendenza, ossia all'essere unico. Posso chiamare questo essere super-ente per dire che nessuna categoria gli è adeguata, ma così lo degrado al livello di una particolare immanenza. Posso chiamarlo non ente per dire che non può esser compreso da alcuna categoria che si riferisce a un essere.

Il trascendere formale riguarda l'essere stesso. La domanda che lo investe e che è presente ad ogni livello del filosofare raggiunge qui la sua fine, ma non la sua risposta. Invece dell'adeguamento razionale tra domanda e risposta, che qui è assolutamente impossibile, nel filosofare è possibile l'adeguamento esistenziale nella pienezza, di volta in volta attuale, del pensiero oggettivamente ancora vuoto.

I principi del trascendere formale.

1. Trascendere dal pensabile all'impensabile. Le forme universali del pensabile sono le categorie. Anche l'essere nella sua assolutezza e inseità può essere pensato solo mediante categorie. Ma così possiedo solo un oggetto mondano, determinato e separato dagli altri, e non ciò che intendevo.

Se dopo questa esperienza rinuncio a pensare all'assoluto, non riesco neppure in questo tentativo. Se talvolta ho pensato a ciò che l'essere non è, non posso fare a meno di pensare all'essere stesso; nel pensare il non-assoluto, indirettamente entro in contatto con l'essere dell'assoluto. Si può dire che nel pensare c'è sempre un luogo in cui qualcosa si pone come assoluto, perché io non posso pensare senza che un assoluto si manifesti o nell'assolutizzazione non-intenzionale di un particolare, o nella consapevole incondizionatezza che nasce dalla libertà del proprio se-stesso. Nel fluire indefinito dell'ente, non posso evitare di cercare l'essere e di coglierlo in una forma vera o ingannevole.

Dunque non posso pensare l'essere assoluto, né posso evitare il pensiero. Questo essere è trascendenza, perché io non lo posso comprendere, ma sono costretto a trascendere verso di esso con un pensiero che si conclude in un non-poter-pensare. 38

Il pensiero che non può fissare il pensiero della trascendenza è costretto ad annullare nel pensiero il pensato. Ciò accade nel trascendere dal pensabile all'impensabile.

Come nel mondo dello spazio è inutile cercare un luogo in cui possa dimorare la divinità, così nel mondo del pensiero è inutile cercare un pensato che non sia un oggetto particolare nel mondo.

Nel mondo visibile e pensabile non c'è una conclusione a cui sia possibile legare il pensiero. Esso procede da oggetto a oggetto senza che si possa concepire qualcosa che sia per sé sussistente, né sé, né il mondo. Se mi domando da dove vengo, questa domanda trascendente non trova in alcun pensiero una risposta adeguata perché tutto ciò che si può pensare appartiene sempre al mondo oltre cui occorre trascendere. Il pensare può compiere il suo ultimo passo trascendente solo in un autoannientamento. Nasce allora la domanda: *si può pensare che ci sia ciò che non è pensabile?* È questo il modo di esprimere un pensiero che cessa di essere tale nel momento stesso in cui si esprime. E così il pensiero si pone un limite che non può oltrepassare, ma che, tuttavia, è costretto a oltrepassare per il solo fatto d'averlo pensato.

Se in vista della trascendenza, la passione del pensiero è quella di annullare se stesso, allora questa passione trattiene con tutte le sue forze ciò che è realmente pensabile, per naufragare veramente e necessariamente lungo la via del pensiero. L'esistenza, nel tendere alla chiarezza del pensiero in cui solamente può comprendersi, non si abbandona, nella più assoluta mancanza di pensiero, all'inerzia del mero sentimento incapace di trascendere, né al *sacrificio dell'intelletto* in cui il pensiero si annulla senza trascendere, ma in generale si estingue.

La negazione è l'esplicita formulazione del risultato a cui si giunge con un simile trascendere. La trascendenza respinge come non-valido tutto ciò che è pensabile. Essa non può essere determinata da alcun predicato particolare, non può essere rappresentata come un oggetto, né può essere pensata in alcuna conclusione; le categorie, quindi, sono impiegate solo negativamente per dire che la trascendenza non è né quantità né qualità, né relazione né fondamento, né una né molteplice, né essere né nulla, e così via.

Questo oltrepassamento dell'immanenza, anche della più sublime, non è assolutamente evidente. È enorme lo sforzo per evitare di fissare la trascendenza in una delle forme che appartengono al mondo,

anche se è inevitabile ricorrere a qualche figura che serva da immagine passeggera per la manifestazione della trascendenza. Andare a scovare la mondanizzazione della trascendenza in ogni nascondiglio è un compito interminabile che continuamente si ripropone. Il trascendere col pensiero ha nella negazione la sua profondità.

La trascendenza è al di là di ogni forma. Il pensiero filosofico che riguarda Dio e che si accerta nel naufragio del pensiero, comprende « che » la divinità è, ma non « che cosa » è. Il pensiero che naufraga crea uno spazio che dall'esistenza storica e dalla lettura delle cifre dell'esserci può trarre il proprio contenuto che, a sua volta, è sempre storico. Inoltre, chiarisce la certezza della trascendenza che s'è raggiunta non col solo pensiero, ma non offre la pienezza della sua essenza. Nasce da qui la debolezza di questo pensiero di Dio per la sensibilità e per la ragione e la sua forza per l'esistenza. Qui non si tratta di trovare un Dio personale nella sua collera e nella sua grazia; la vita d'orazione, come atteggiamento religioso, qui non ha rilevanza alcuna, e non c'è un'intuizione sensibile della divinità che, riferendosi a dei simboli creduti, abbia una qualche consistenza.

2. Dialettica del pensiero trascendente. Il pensiero trascendente che vuol accertarsi dell'essere della trascendenza è costretto ad eseguire col pensare un non-pensare. In questa dialettica si trattiene finché intende mantenere la sua verità, finché non riduce l'essere della trascendenza a un che di pensato nell'immanenza, e finché non si perde, cessando di pensare, nel mero sentimento di un essere. Si tratta di un continuo e incessante passaggio dal pensare al non-poter-pensare, che richiede non solo di trascendere dal pensato all'impensabile, ma anche l'annullamento del pensiero stesso, perché il non-pensar-qualcosa equivale a non-pensar-niente. Questa dialettica, che si annulla da sé, è un pensare specifico che non mi dice nulla finché l'oggettività e l'evidenza rimangono per me le sole condizioni che mi consentono di cogliere qualcosa, ma che è essenziale per la chiarificazione della mia coscienza filosofica dell'essere.

Assunta metodicamente in forme pure, questa dialettica potrebbe costituire qualcosa di analogo alle categorie che, in se stesse contraddittorie, si annullano reciprocamente. Ma non ci sono altre categorie oltre quelle dell'immanenza, per cui o si ricorre ad esse per

pensare in modo trascendente, o non si pensa proprio. I *metodi* per trascendere con le categorie oltre le categorie sono i seguenti:

Si *assolutizza* una categoria particolare, servendosi, di volta in volta, di quella che, per un momento, ha consentito di pensare oggettivamente la trascendenza (per esempio: la necessità dell'essere). Si considera il pensiero che ne scaturisce come *analogico*, per cui la categoria acquista la sua peculiarità (per esempio: la necessità non è né causale, né logica). Questo non è assolutamente un mero gioco formale del pensiero, ma possiede il suo contenuto nella risonanza dell'esistenza che approfondisce la categoria particolare in un senso che, dal punto di vista puramente oggettivo, è assolutamente inaccessibile (per esempio: la pace della necessità). Così, in un altro esempio, la categoria del fondamento diventa il mio oscuro fondamento che, trasceso, consente di giungere al fondamento dell'essere nell'essere. Con questo procedimento tutte le categorie possono diventare altrettanti momenti formali della coscienza dell'esistenza. Il tentativo dell'idealismo tedesco di dedurre sistematicamente le categorie dall'*Io* è un riflesso di questa connessione. Ma tanto l'analogia, quanto la risonanza dell'esistenza, che con le categorie cerca di cogliere la trascendenza, trasformano il senso delle categorie stesse. La loro determinazione qualitativa e la loro peculiarità, da cui si è partiti, diventano una realtà nell'esistenza e nella trascendenza, per cui il trascendere formale oltrepassa la forma logica; a questo punto la categoria determinata si annulla trasformandosi in un significato indeterminato che si pone come fondamento e radice ultima di tutto, e che costringe ad annullare ogni realizzazione del pensiero. Si può allora formulare la prima dialettica di questo pensiero nel modo seguente: qualsiasi categoria che trova applicazione anche nel pensiero della trascendenza è *inapplicabile come categoria determinata, mentre, quando alla fine si fa indeterminata, non è più pensabile*.

Una seconda dialettica è la seguente: dal momento che la categoria, quand'è pensata oggettivamente, rimane una categoria determinata che esprime solo una falsa assolutizzazione, è necessario che essa assuma una forma in cui o una *contraddizione* interna annulli di nuovo ciò che è stato detto (ad esempio: il nulla è l'essere), o una *tautologia* riduca ciò che è stato detto al nulla (ad esempio: il vero è il vero). La contraddizione scaturisce dal fatto che si identificano due categorie opposte (*coincidentia oppositorum*). La tau-

tologia determina la trascendenza con la stessa categoria con cui l'ha espressa, per cui, nella sua particolarità, la categoria diventa semplice manifestazione, e ciò che permane è l'identità dell'essere con se stesso.

Una terza dialettica stabilisce che le *categorie*, che si determinano nelle reciproche relazioni, siano *incondizionate* nella forma, in modo che possano *determinarsi da sé*. Interrompendo ogni relazione con le altre, e ponendosi in relazione solo con sé, restano prive di senso, ma in compenso parlano il linguaggio del pensiero trascendente, perché esprimono il pensare di un non-pensare (ad esempio: la causa originaria di sé [*causa sui*], l'essere dell'essere).

3. Trascendere oltre il soggetto e l'oggetto. L'essere che apprendo è un essere determinato. Se ne cerco il fondamento, trovo un altro essere. Se mi domando che cos'è, mi si presenta un altro essere con cui stabilire un confronto. In ogni caso si tratta sempre di un essere tra gli altri nel mondo.

Il tentativo del pensiero di considerare la totalità mondana come l'essere in generale che non ha nulla fuori di sé, naufraga. Quando dico « tutto l'essere » considero senz'altro l'essere nel suo insieme, ma così facendo mi riferisco solo all'essere come somma degli esseri e degli enti pensati, un insieme inconcluso e indefinito che, per quanto proceda, non riesco mai a portare a compimento, né, tanto meno, aver presente nella sua compiutezza. Se anche poi questo fosse possibile, rimarrebbe sempre l'essere in sé che io non posso pensare, perché l'essere mi si presenta sempre come *essere-oggetto per un soggetto*. Nella sua inseità, l'essere rimane impenetrabile.

Se l'essere-pensato presuppone un essere-oggetto, allora il soggetto, come soggetto in generale, *presuppone se stesso*. Mentre un oggetto non può presupporre se stesso, il soggetto, a cui fosse presupposto qualcosa, diverrebbe oggetto. Viceversa, se traduco il soggetto in oggetto, posso allora chiederne il fondamento e, quindi, presupporgli qualcosa, ottenendo così un soggetto che, in quanto pone delle domande, presuppone se stesso.

Il soggetto propriamente incondizionato è *l'essere come libertà* che è presente come esistenza nell'autocoscienza, la quale, agendo, trova se stessa nella propria oggettività, senza essere da questa deducibile, come non lo è questa da quella.

Se intendo avvicinarmi all'essere fallisco nel mio tentativo, sia quando lo penso come essere-oggetto, sia quando lo risolvo nell'essere-soggetto, sia quando mi rivolgo al soggetto esistenziale come
 42 essere della libertà, sia quando riunisco, in una giustapposizione esteriore, l'essere stabile e consistente e l'essere come libertà, perché questi significati non hanno nulla di realmente in comune che ne consenta l'identificazione. *L'essere, che deve abbracciare tutto l'essere, è trascendente.*

Se poi non mi volessi limitare a trascendere verso l'essere, ma tentassi di pensare l'essere nella sua compiutezza, allora lo dovrei pensare come un essere a cui nessun altro essere si contrappone, un essere che, a sé, presuppone se stesso, che, pur essendo libero come soggetto, diventa oggetto. In realtà non posso realizzare alcuno di questi pensieri. Infatti ciò che non ha niente fuori di sé non mi diventa oggetto, ciò che presuppone sé a se stesso, per me non può essere nulla di determinato e di determinabile; ciò che è libero non ha uno spessore di stabilità e consistenza, ciò che si oggettiva non è più, come oggetto, ciò che era quando disponeva solo della possibilità di diventare oggetto.

4. Trascendere in tre sfere sotto la guida delle categorie. Per pensare l'essere trascendente devo ricorrere inevitabilmente a forme determinate, perché il trascendere verso l'impensabile è di volta in volta legato, nelle sue espressioni, a singole categorie. Le espressioni sono molteplici come le categorie a cui devo ricorrere, ripetendo in esse la stessa dialettica, in forme di volta in volta particolari, per giungere col mio pensiero al fondamento ultimo dell'essere che non è pensabile. Un ordine di siffatti pensieri può quindi collegarsi con un ordine di categorie. A questo proposito distinguiamo tre sfere di categorie: quella dell'oggettività in generale, quella della realtà e quella della libertà.

Se mi trovo nel mondo dell'*oggettività* posso chiedere: perché in generale ci sono degli oggetti per dei soggetti? Da dove si origina la scissione? Perché ci sono questi modi dell'oggettività e non altri? I tentativi di una logica metafisica che deduce necessariamente tutte le categorie da un principio volevano rispondere, trascendendo, a queste domande.

Se mi trovo davanti alla *realtà*, intesa come totalità mondana, posso chiedere: perché c'è qualcosa in generale? Perché non c'è il

nulla? Le narrazioni mitiche degli eventi che accaddero nella trascendenza prima di tutto il tempo vogliono rispondere allegoricamente a queste domande, a cui non si può rispondere autenticamente senza realizzare, già in questo modo, un trascendimento.

Se mi trovo nella coscienza della mia *libertà*, allora, evitandone l'oggettivazione, posso rendermi realmente conto di non essermi creato da me, di non essere solo me stesso là dove sono veramente me stesso. La domanda che chiede da dove vengo è così radicale 43 che io avrei dovuto essere presso la creazione per poter, ricordando, dare una risposta.

Se trascendo l'oggettività, la realtà e la libertà per rivolgermi all'essere in cui queste domande naufragano, allora, con un atto di pensiero, devo smettere di pensare, oppure, se penso ancora all'essere della trascendenza come a un Dio oggettivato, allora, con questo pensiero, non faccio altro che ritornare, in una forma più spirituale, allo stesso abisso di cui parla Kant quando dice: « Non si può evitare, ma ancor meno sopportare il pensiero che un essere, che noi ci rappresentiamo come il sommo tra tutti i possibili, dica di sé: io sono dall'eternità all'eternità, fuori di me non c'è nulla se non ciò che è qualcosa per opera della mia volontà; ma da dove vengo io allora? Qui tutto sprofonda sotto di noi... ».

Nel pensiero che trascende verso l'essere io devo realmente naufragare, oppure costruire una serie indefinita in cui non faccio che continuare, in una trascendenza apparente, ciò che faccio con ragione con le cose nel mondo: chiedere da dove vengo, è riproporre le domande relative alla determinatezza dell'essere e al fondamento.

Le contrapposizioni dell'essere in soggetto e oggetto, in essere-pensato ed essere-reale, in essere come libertà e come sussistenza, sebbene siano insuperabili nel mondo e sfuggano ad ogni tentativo d'unificazione del pensiero, devono essere superate perché si possa giungere all'essere presso cui tutte le domande si estinguono. Tuttavia, nonostante questa necessità, non si riescono realmente a superare. Questo limite, in cui il pensiero naufraga, è il trascendere formale. Cercare questi pensieri è tanto necessario quanto impossibile è rimanere, con essi, nel pensabile.

Il carattere specifico del trascendere formale nelle categorie è caratterizzato da un'incalcolabile quantità di possibili variazioni che si ripercuotono l'una sull'altra, come altrettante espressioni del nau-

fragio del pensiero, la cui animazione nasce solo perché l'interesse esistenziale per l'essere supera e domina l'interesse per sé.

Trascendere nelle categorie dell'oggettività in generale.

1. Essere e nulla. Quando penso l'essere non lo penso nella forma di un essere determinato in una categoria, per cui, di fatto, in questa indeterminatezza, non penso nulla.

44 Se voglio pensare qualcosa, devo pensare qualcosa di determinato. L'essere, come essere determinato, è essere pensato. Nella sua trascendenza, essendo impensabile e indeterminabile, l'essere è nulla.

Potrei pensare il nulla solo non-pensando. Se penso il nulla, è perché penso *qualcosa* come correlato del nulla.

Il nulla è, innanzitutto, il nulla determinato, ossia il nulla di qualcosa di determinato di cui se ne segnala il non-essere. In secondo luogo, è quel nulla che fa da correlato all'*essere assoluto*. Commisurato al pensiero di qualcosa di determinato, quest'essere è, in sé, non-pensato, e quindi un nulla; se poi è pensato formalmente come essere, anche se in un modo del tutto indeterminato, esso ha di fronte a sé solo quel nulla che è il *nulla assoluto*.

Con questo pensiero sperimento in che modo penso il nulla. Se, pensando qualcosa, penso il suo non-essere, allora non penso, neppure indirettamente, il non-essere assoluto, perché, positivamente, non posso pensare l'essere in quanto essere.

Se trascendo nel pensiero del nulla assoluto, questo nulla assume significati contrapposti.

Una volta è il nulla come *nulla di fatto*, per cui io esco dal mondo e perdo, per così dire, il soffio dell'esserci, cioè cado nel nulla.

Un'altra volta, il nulla è *l'essere autentico come non-essere di ogni determinazione*. Se, infatti, trascendo dall'esserci all'essere, l'essere che affermo lo è solo nei confronti dell'esserci che esso non è. L'essere puro e semplice è quindi sempre un non-essere di qualcosa di determinato. Se il nulla dell'essere era assolutamente nulla, il non-essere di tutte le determinazioni è il tutto come essere vero e proprio.

Trascendendo, s'è giunti a questo risultato compiendo due passi.

Nel *primo passo*, il nulla, come non-essere di tutte le determinazioni, è l'immensità sovrabbondante dell'essere vero e proprio. Essere e nulla si identificano. Il nulla è la pienezza indeterminata.

Nel *secondo passo*, metto il piede sul fondo abissale del nulla come non-essere assoluto. Col pensiero tento di formulare l'ipotesi secondo cui non c'è alcun essere in generale, alcun esserci, né alcun essere autentico, ma subito mi accorgo che ciò non solo non è pensabile, ma non è neppure possibile, perché, con la formulazione di una simile ipotesi, nasce la certezza dell'impossibilità del non-essere assoluto. Il nulla assoluto può essere solo in virtù della possibilità dell'essere, e questa possibilità è già l'essere, davanti a cui io ammutolisco per il naufragio in cui si dissolve il tentativo di pensare il nulla assoluto. Infatti, posso senz'altro operare un'astrazione da tutto l'esserci, ma non anche dall'essere. È vero che l'essere del tutto indeterminato è nulla, ma nel senso dell'infinita pienezza della possibilità. Nel silenzio, mi rendo conto, in maniera unica, dell'impossibilità del non-essere assoluto.

Per formulare il duplice significato del nulla, come identità di essere e nulla e come nulla assoluto, si può ricorrere a due termini contrapposti come: *super-essere* e *non-essere*.

Entrambi questi significati sono raggiunti dal pensiero quando questo, capovolgendosi nel *non-poter-pensare*, trascende mentre si annulla. Per coglierli non basta la passività di una semplice disposizione che non mette assolutamente in moto il pensiero, e quindi non consente di sperimentarne il naufragio, ma, ostinatamente e confusamente si aggrappa al nulla come se lo possedesse. Nel pensiero dell'essere come nulla si articola la dialettica del pensiero come *non-poter-pensare* che è senza dubbio chiarificante, e che nel non pensar qualcosa, non pensa neppure nulla, ma il nulla, nel senso di ciò che assolutamente non è, o nel senso di ciò che è superiore.

Nella situazione dell'esserci possiamo *esprimere* il duplice significato del nulla *in due modi contrapposti*.

Se, nel trascendere, il *nulla* non diventa *il nulla di tutto l'essere determinato e particolare*, allora, come super-essere sovrabbondante, il nulla diventa per me il *segno* di una pienezza infinita. Il nulla diventa trascendenza, e la passione per il nulla diventa volontà protesa verso l'essere autentico. Prendendo corpo nella realtà del mondo, grazie all'esserci e alle azioni, questa passione esprime il desiderio impellente di annullarsi nella pace dell'eternità. Ma come nell'esserci la manifestazione di questa trascendenza può essere colta solo come il nulla di qualcosa, così la pienezza del nulla trascendente è legata alla pienezza dell'esistenziale esserci mondano che in esso

si annulla. Ma il nulla è nulla in un solo modo. Non è un'espressione verbale, né qualcosa che sopraggiunge nel mondo, né la totalità del mondo, ma è la pienezza dell'essere trascendente che, nel suo ritrarsi dal mondo, ne conserva, nella negazione, l'esserci.

Se, invece, nel trascendere, il nulla mi diventa il *non-essere assoluto*, allora è propriamente nulla. Se non posso pensare il nulla come super-essere per la sua immensità, così non posso pensare il non-essere perché non è in assoluto. Di fronte al nulla come super-essere, il non-pensare esprime lo slancio della mia essenza che trascende; 46 di fronte al nulla come non-essere assoluto, esso esprime la paura che si prova davanti al possibile abisso trascendente. Se là entro nel nulla per dissolvermi con la mia finitezza nell'autenticità, qui cado nel nulla e mi perdo completamente. Il « nulla » è l'essere autentico o il non-essere terribile.

Tra il nulla come super-essere e il nulla come non-essere c'è l'esserci dell'essere determinato in categorie. In esso tutto diventa equivoco, e, partendo da esso, lo sguardo può scorgere tanto l'essere autentico della sua trascendenza, quanto l'abisso trascendente dell'autentico nulla.

2. Unità e dualità. È logicamente impossibile pensare qualcosa come uno senza pensare nello stesso tempo, insieme ad esso, qualcos'altro. Appartiene all'essenza del pensabile presentarsi in forma dualistica. Anche se volessi porre qualcosa come uno assoluto, quest'uno per il solo fatto d'essere pensato, sarebbe immediatamente legato a qualcos'altro. L'essere rinvia alla domanda che chiede perché esso è invece di non essere, e così presuppone il poter-essere. Non si può pensare l'inizio dell'esserci cosciente come un inizio assoluto, perché la coscienza suppone sempre in qualche modo un passato da cui proviene. La rivelazione chiarisce un'oscurità persistente. Anche la divinità è pensata unitamente al fondamento della sua esistenza; essa, come dice Schelling, presuppone in sé la natura. Come dunque non si può pensare l'essere nella sua semplicità e immediatezza, così non si può pensare la coscienza, la rivelazione, e la divinità nella sua semplicità.

L'essere non è un uno puro e semplice, ma è per l'altro e nell'altro. Lo possiamo pensare solo nell'esserci dove ce lo possiamo chiarire attraverso contrapposizioni. Sia pure astrattamente, questo problema è stato trattato da Platone nel *Parmenide*, dove si discute

del rapporto che esiste tra l'uno e i molti; non c'è né l'uno né i molti, ma ci sono entrambi per effetto della loro contrapposizione: l'uno è, in quanto implica i molti, i molti sono in quanto c'è l'uno; la filosofia di Schelling e di Hegel ha mostrato, in diversi modi, che nulla può essere semplicemente per sé. Se qualcosa fosse solo se stesso, sarebbe senza manifestazione, anzi, non sarebbe propriamente. Se-stesso lo si è solo attraverso qualcos'altro. Se poi si intende questa contrapposizione come la forma logica del pensabile, o come il dolore del negativo che, presente in tutto l'esserci, non consente la realizzazione dell'unità, o come la necessità della duplicazione nella manifestazione, si tratta sempre e solo di forme diverse che esprimono il non-essere dell'unità assoluta.

La vera forma dell'unità è in quel processo che consente di giungere al proprio se-stesso. Io colgo me stesso come unità e, nello stesso tempo, come non-unità, perché, nella coscienza formale dell'io, sto di fronte a me stesso. Nell'autenticità del mio me-stesso possiedo in tutta chiarezza il mio oscuro fondamento, e in essa lo supero. Questa duplicità nell'unità è senza paragone. È un essere-in-sé, mentre ogni altra scissione è un esser l'uno fuori dall'altro; quando in me questo legame s'affievolisce, ed io divento o il mero fondamento dell'esser-così, o la semplice chiarezza di un io vuoto, allora si parla dell'essere che è fuori di sé. L'unità del se-stesso, che si realizza solo nella dualità, è il comprensibile che ha l'incomprensibile non come limite, ma come sua origine. Dopo avergli dato senso, si assume in un rapporto spirituale ciò che è privo di senso; senza annullare la dualità, si fa tutt'uno del mio essere e del mio volere, della necessità, per cui io sono così, e della libertà che è responsabile di quest'essere. Non c'è qui una polarità su un medesimo piano, ma l'inscindibilità dell'eterogeneo in quella forma tutta particolare che è poi l'essenza di quel processo che consente di giungere al proprio se-stesso.

L'*unità pura*, che è in sé impensabile, nonostante sia pensata formalmente da un pensiero che non riesce a giungere a compimento, sarebbe l'assolutamente non-saputo che non sa di sé, sarebbe un essere che non è, perché non è né per sé, né per altro.

Ma la dualità non annulla l'unità; come *dualità pura* senza unità è anch'essa, a sua volta, impensabile. Se fosse pensata realmente, sarebbe l'assoluta distruzione.

Invece di dissolversi in una scissione sconnessa, tutto ciò che è se stesso tende all'unità dove trova il suo senso. Invece che alla morte, in cui ogni unità trova il proprio compimento, il se-stesso tende alla dualità, in cui si manifesta, e in cui può fare quell'esperienza dolorosa che, sola, gli consente di realizzarsi nell'esserci.

Se *trascendo* l'unità e la dualità, cado nell'impensabile *identità* di entrambi, così come quando cerco la trascendenza oltre l'unità e la dualità.

L'*unità* è l'essere senza l'altro, è l'uno assoluto che non è né la categoria dell'unità, né l'uno di fronte a quell'alterità costituita dalla materia, né il numero, ma il non-pensabile (per questo Plotino lo chiamò tanto $\mu\eta\iota \ \epsilon\nu$ quanto, da un'altra parte, materia; questo non-pensabile vien prima di ogni pensiero e di ogni pensabile, perché ne è al di sopra e ne costituisce il fondamento. Questa unità ⁴⁸ della trascendenza non è l'unità pura e semplice che non c'è assolutamente, ma è l'essere che, pensando a questo non esserci, si può cogliere nel non-pensare e cercare nell'esserci. L'unità del se-stesso e l'uno che si manifesta come forma del vero sono, nell'esserci, i simboli che richiamano più da vicino l'essere, senza esserlo. Ciò che, nella divisione e nella scissione dell'esserci, l'intelletto coglie nella separazione, si manifesta nel trascendere filosofico, attraverso il naufragio del pensiero, nella coscienza della sua unità.

La *dualità* è l'essere verso cui trascendo nella lotta. L'essere della trascendenza non è *solo* essere, ma è l'essere e il suo altro, dove l'altro è l'oscurità, il fondamento, la materia, il nulla. Quando si parte dal dolore della dualità, ed io, nella lotta tra il bene e il male, passo, per così dire, da uno dei due lati, vedo l'essere autentico come qualcosa che s'ha da decidere nella lotta. Se ce lo si rappresenta sensibilmente, il trascendere parla di una lotta tra gli dei, tra Dio e il diavolo. Ma se il primato spetta all'unità, la dualità non è l'essere autentico ed eterno, per cui o la lotta cessa con l'annientamento e il ripristino nel regno della divinità, oppure la lotta della dualità è solo una volontà o una concessione della divinità che, come unità vera e propria, domina tutto.

Unità e dualità, in quanto pensabili, non sono la trascendenza. Come trascendenza non si possono più pensare se non mediante i loro simboli che si manifestano come unità e dualità relative. Nella trascendenza, *l'unità e la dualità sono la stessa cosa*, « e ogni sforzo e ogni lotta è pace eterna in Dio il Signore ».

3. Forma e materia. Questa relazione va dal rapporto che esiste tra la forma della statua e la materia marmorea al rapporto tra la forma categoriale e la materia dell'intuizione che, in molti modi, dà corpo alla forma.

Questa relazione non è solo logica, ma è animata anche dal *riflesso dell'esistenza possibile* che conosce della materia la sua profondità e insondabilità, la sua mancanza di forma, il suo caos e la sua resistenza ad ogni forma; allo stesso modo conosce la limpida chiarezza della forma, la bellezza della sua figura, il suo ordine, la sua razionalità, il suo rigore e la sua semplicità senza sottofondi. Di fronte alla materia sorge una coscienza che, oltre a sapersi donata e sedotta, si sa abbandonata tanto all'inconcepibilità del divino ⁴⁹ nell'assoluta mancanza di leggi, quanto al potere dissolvente e degradante della materia.

L'essere oltrepassa l'opposizione di forma e materia. Mentre nell'esserci l'unità ci si presenta come reciproco legame tra le cose, la via del trascendere, oltrepassando la radicalità della scissione, conduce, dapprima, *alla pura forma e alla pura materia*, senza peraltro raggiungerle, e poi alla trascendenza intesa non come reciproca appartenenza dei due termini, ma come *loro identità* in un pensiero impensabile.

Se si annulla l'equivocità del riflesso esistenziale, la materia diventa il male, la forma il bene e, in questa scissione, e precisamente nell'assolutizzazione delle parti, un trascendere cerca il non-ente e il super-ente, la caduta nel nulla e l'ascesa all'essere autentico. La materia diventa il nulla privo di qualsiasi essenza; le forme, nella loro purezza, riempiono le regioni iperuraniche, mentre l'esserci è il prodotto complesso della loro fusione. Ma a questa univocità si giunge solo degradando la materia e privandola della sua profondità e possibilità. Il mondo e la vita diventano più armonici e più trasparenti che nell'equivocità, ma anche più sbiaditi e meno eroici. Questo sapere, che annulla il rischio, si converte in una filosofia della tranquillità che mostra a tutti l'unico vero cammino che conduce alle forme.

Se si stabilisce che la forma e la materia sono *entrambe* valutabili *sia positivamente che negativamente*, e se le si ritiene entrambe capaci di indicare il buono e il cattivo cammino, allora, al di là delle due vie, un trascendere cerca quell'*impensabile identità* della trascendenza, in cui ciò che era diviso, e che tale restava anche nel

rapporto di reciproca connessione, diventa uno, ossia la forma diventa materia, e la materia forma, fino alla loro più completa identificazione.

4. Possibilità, realtà, necessità, casualità. Nel mondo occorre distinguere la *possibilità* del pensabile dalla *realtà* del percepito. La realtà empirica conosciuta diventa possibilità quando, percependola, non la si concepisce ancora come possibile, ma solo come indeterminata. Tutto l'essere determinato rinvia alla domanda relativa alla sua possibilità. Possibilità e realtà sono in relazione tra loro.

La categoria della possibilità, *a differenza dell'impossibilità*, ha tre varianti. Possibile è, innanzitutto, il *logicamente* possibile che si contrappone all'impossibile in quanto autocontraddittorio. In secondo luogo è il *realmente possibile* che è conforme alle *categorie* dell'essere reale oggettivo, come tale esso si contrappone all'impossibile che non si oggettiva nelle categorie della realtà. Infine è il *realmente possibile* che dispone delle *forze* e delle *condizioni* che lo fanno essere, in questo senso si contrappone all'impossibile che è tale perché non dispone di tali forze e condizioni. Ciò che è reale è anche possibile, ma non tutto il possibile è anche reale.

Per trascendere con una categoria che ha un senso immanente per la sua relazione a un determinato contenuto dell'essere, occorre che io la ponga in relazione al tutto o alla totalità dell'essere; per la categoria della possibilità ciò avviene nei seguenti modi:

a) Pongo la domanda intorno alla *possibilità dell'essere* nel senso indicato da *Kant*. Come è possibile in generale l'esperienza dell'oggettivo? Come è possibile l'unità sistematica di questa esperienza? Come è possibile un agire autonomo? Come è possibile la percezione del bello? Come sono possibili gli esseri viventi? Queste domande sono trascendenti perché il loro scopo non è di concepire un essere determinato partendo da un altro, ma di concepire, nei limiti dell'esserci, l'esserci stesso, partendo da principi che non appartengono all'esserci come oggetto della conoscenza. La rispettiva *possibilità trascendentale* non è la possibilità logica, né alcuna delle due possibilità reali. Come possibilità, essa non è più la categoria della possibilità. Ma piuttosto, trascendendo nella categoria della possibilità, si pensa a una connessione nella totalità dell'esserci, in analogia a un che di oggettivo nel mondo. Con questo pensiero non

si raggiunge, nella possibilità, alcun essere assoluto, ma si chiarisce in generale un aspetto del nostro esserci, e, specificamente, la sua fenomenicità. Nella risposta kantiana ogni domanda relativa alla possibilità urta nel soprasensibile come cosa in sé, come oggettività dell'idea, come intelligibilità, come substrato soprasensibile dell'umanità, come unità originaria della legge meccanica e teologica dell'esserci della vita. Ma col trascendere kantiano che si ferma ai limiti non si raggiunge il soprasensibile in sé, ma, trascendendo nel pensiero della possibilità, si chiarisce la fenomenicità dell'esserci come espressione della certezza dell'essere autentico, unitamente alla modalità del nostro esserci.

In questo trascendere si produce un circolo dovuto al fatto che, *con una categoria* (la possibilità), *pretendo di pensare la condizione di tutte le categorie*. A questo punto, o smetto di considerare la possibilità come una categoria determinata, e allora cessa il mio pensare determinato; oppure ritorno a considerare la possibilità come una categoria determinata, ma allora non trascendo più ai limiti di tutto l'esserci, ma torno a ritrovarmi in esso.

b) La domanda relativa alla *possibilità dell'essere* può essere formulata partendo, *per trascendere, dall'essere stesso*, e, precisamente, chiedendosi: com'è possibile l'essere? Ora l'essere, come essere assoluto, non può aver nulla fuori di sé, quindi non può lasciarsi precedere da alcuna possibilità, perciò, sono io che, trascendendo, pongo in esso la possibilità. Ma, con questa ipotesi, non solo opero una scissione, ma mi ritrovo nell'esserci dopo aver perduto l'essere. Oppure, trascendendo, identifico, nell'essere, il possibile e il reale, perché l'essere assoluto non può mantenere la separazione che noi operiamo quando pensiamo nel mondo; per questo, ciò che nell'essere assoluto è possibile, in sé è anche reale. Che poi ciò che è reale sia anche possibile, questo « anche » non costituisce per il nostro pensiero una difficoltà, mentre, che ciò che è possibile sia sempre anche reale, per noi, nell'esserci, è escluso. Se, trascendendo, vogliamo realizzare questo pensiero non possiamo mantenere l'« anche », cioè non possiamo pensare che tutto ciò che è possibile disponga, nello spazio infinito, di qualche luogo in cui deve essere anche reale per il solo fatto d'aver a disposizione uno spazio infinito. Per questo manteniamo la scissione; noi infatti parliamo sempre dell'essere particolare, e anche quando abbiamo a che fare con un essere che cresce indefinitamente, non raggiungiamo in alcun

modo la trascendenza, ma rimaniamo, di fatto, nell'esserci. Entriamo nella trascendenza solo attraverso quell'irrealizzabile pensiero che prevede l'*identità di possibilità e realtà*, e che connette tra loro gli opposti escludendone la scissione. Nell'impossibilità di pensare questa identità, penso l'essere come origine, in cui il possibile e il reale non sono divisibili, ma la stessa cosa. Quando non sono più pensate come categorie dell'esserci, possibilità e realtà diventano simboli nella cui identità l'essere risplende. In presenza di un simile trascendere non è più necessario riflettere sulla scelta tra le varie forme possibili dell'essere, ossia sui mondi possibili. Non si può più dire che sarebbe possibile anche un altro mondo differente, perché l'essere è quella realtà che, per la conoscenza, non può ritrasformarsi in possibilità come la realtà empirica.

Se, nell'esserci, il possibile diventa reale, ciò dipende dal *caso*,
 52 inteso sia come l'incontro di più serie causali, sia come l'atto di un arbitrio. Nell'uno e nell'altro caso è *necessario* ciò che non può essere altrimenti. Quell'essere trascendente, in cui l'essere possibile si identifica con l'essere reale, per questa ragione è chiamato anche essere necessario. Il pensiero dell'essere assolutamente necessario sembra costituire la risposta alla meraviglia che nasce dal fatto che, in generale, l'essere è. Ma questo pensiero trascendente impiega la categoria della necessità in maniera tale da modificarla ed annullarla.

Nel pensiero determinato dalle categorie è necessario ciò che non può non essere in relazione a qualcos'altro in conformità alle regole del fondamento (sia esso causale o conoscitivo). La casualità del reale in sé è solo possibile, mentre la causalità ad opera di qualcos'altro, nel rispetto delle condizioni date, è necessaria. Ciò che sussiste per altro non è necessario in senso assoluto.

Se trascendo verso l'essere assoluto, inteso come essere necessario, allora mi dirigo verso ciò che *non è necessario per altro, ma per sé*. Ciò significa che esso è, nello stesso tempo, *caso assoluto*. Se intendo pensare la trascendenza come necessaria, devo pensarla nell'*identità di necessità e caso* e di nuovo naufrago in una identità irrealizzabile.

Se invece dico: il possibile, che è reale, è necessario, allora questa necessità nell'esserci è la necessità determinata della connessione causale di qualcosa con qualcos'altro. Ma, a differenza dell'esserci, il reale assoluto non è, nel suo essere, prima possibile e poi necessario, ma la sua necessità è nel non-poter-essere-altrimenti, senza un

fondamento in qualcos'altro. La proclamata necessità dell'essere assoluto deve indicare l'origine dove non è più possibile porre domande in ordine a una precedente possibilità. Essa, quindi, non è più la necessità dell'esserci pensata nella categoria, ma la necessità della trascendenza liberata dalla possibilità e identificata con ciò che nell'esserci sarebbe caso. Questo trascendere, oltre la categoria del caso, verso la necessità rende quest'ultima, nella sua problematicità, completamente inintelligibile. Posso sì pensare come realmente identici la necessità e il caso, ma così facendo, tratto l'essere trascendente come oggetto. Poiché questo non lo posso fare, detta identità, in cui il pensiero naufraga, è solo il possibile accertamento trascendente dell'essere nel pensiero.

5. **Fondamento.** Di ogni esserci particolare chiedo il fondamento, della totalità dell'esserci torno a richiedere il fondamento. Con questa domanda trascendo dall'esserci all'essere (*via causalitatis*).⁵³ Questa via è senz'altro infruttuosa se, attraverso un procedimento deduttivo che vale nell'ambito dell'esserci, attendo, dalla categoria del fondamento, una risposta sull'essere. Percorrendo questa via giungerei solo a ipotesi simili a quelle che si ottengono nelle scienze naturali e non andrei oltre al senso puramente immanente di un substrato che sta alla base.

Trascendere nella categoria del fondamento significa rispondere, alla domanda che chiede il fondamento dell'essere, che *l'essere e il fondamento dell'essere sono originariamente la stessa cosa*. Ma questo pensiero che esprime una « *causa sui* » non lo si può realizzare perché è autocontraddittorio. Infatti, o io ho pensato due cose, e allora nessuna delle due è l'essere ed entrambe insieme non sono pensate come una, oppure ho pensato una sola cosa, e allora non ho pensato ad alcun fondamento. Essendo il fondamento di se stesso un pensiero senza oggetto, l'intelletto non lo può pensare. Si tratta, infatti, di un pensiero che interrompe le domande: da dove? e perché? in un essere ultimo. A queste domande l'intelletto non potrà mai rispondere, perché o nega l'oggetto o, se quest'ultimo gli si presenta, ne richiede il fondamento. Il naufragio del pensiero nella non-oggettività dell'identità dell'essere e del fondamento dell'essere è di nuovo la manifestazione dell'essere in un pensiero impensabile.

6. L'universale e l'individuo. Se si pensa l'essere nella sua universalità e totalità, da dove nasce l'individuazione? (*principium individuationis*). Se lo si pensa come pluralità di enti individuali da dove scaturisce l'universale?

Dopo l'essere universale, si pensa che l'individuazione sia originata da un secondo principio, e precisamente dalla materia nello spazio e nel tempo. Oppure si pensa all'universale come a qualcosa d'irreale che non esiste se non nell'astrazione degli individui che pensano. Ma, partendo dall'universale, non si può concepire l'individuazione, così come, partendo dall'individualità, non si può concepire l'universale nella sua validità atemporale, nel suo isolamento da ogni individualità e nella sua autosussistenza.

Nel mondo c'è una scissione tra le categorie particolari dell'universale e dell'individuale che reciprocamente si respingono. Se trascendo oltre l'immanenza, in cui non riesco a concepire un termine partendo dall'altro, mi vedo costretto a pensare un *individuo assoluto* che si *identifica con l'universale*. Sarebbe un universale, così singolare nel suo carattere, da essere ad un tempo individualità, e un individuo così *sui generis* da essere, in tutta la sua determinatezza, universale.

54 7. Senso. Nell'esserci appare un senso, ma è un senso parziale e relativo a un ordine, a una costruzione, a una realizzazione da tramandare, a un esserci che l'uomo si crea e pensa. Nel suo esserci, il senso è sempre relativo e ha una fine. Ad esso si oppone il dissolvimento, la morte, la mancanza di leggi, il crimine, la pazzia, il suicidio, l'indifferenza e l'arbitrarietà. Contro il senso non c'è solo l'assurdo ma anche il senza-senso.

Se a questo punto concludo che il senso della totalità non può essere dello stesso genere del senso da noi pensato, che è sempre particolare, allora sorge la domanda ipotetica: se il mondo ha un senso, come lo si deve pensare? Si deve allora considerare l'assurdo e il senza-senso, presenti nel mondo, come un fatto, e pretendere che il senso della totalità sia tale da conferire a ogni fatto il suo senso.

In questa domanda il senso, che è una categoria particolare, è posto come assoluto. Tuttavia è sempre e solo nel mondo che, partendo da un determinato esserci mondano, si può capire che cosa c'è di particolare. È impossibile porre ipoteticamente la domanda

relativa al senso della totalità del mondo per cogliere in essa la trascendenza. Infatti, già nella domanda, la cui risposta è attesa come il senso, si costringe la trascendenza in una categoria particolare per cui essa naufraga. Di fronte alla trascendenza ogni senso rivela il proprio limite e la propria angustia.

Invece di dedurre un senso e di indagare l'essere come si indaga un esserci nel mondo, trascendendo, io posso solo cercare, nell'*identità di senso e assurdo*, l'essere impensabile della trascendenza. Quest'unità, inaccessibile al pensiero, può diventare accessibile solo nel naufragio del pensiero assurdo quando ad animarlo è la pienezza storicamente esistenziale.

Invece di false risposte razionalistiche a quella domanda che chiede il senso dell'essere, rimane la lettura delle cifre: l'essere è tale da rendere possibile questo esserci.

Trascendere nelle categorie della realtà.

Dal punto di vista temporale e spaziale, la realtà è l'esserci come materia, vita e anima.

Noi, che come coscienza in generale e come esseri sensibili siamo interessati solo a ciò che è vitale, abbiamo la tendenza a considerare l'esserci che ci è dato nelle categorie della realtà come l'essere assoluto, e così assolutizziamo la realtà e annulliamo la trascendenza. ⁵⁵

Se pensiamo la trascendenza come l'altro, però servendoci delle categorie della realtà, allora la riduciamo, di fatto, ad un'altra realtà, ottenuta trasferendo le categorie dell'esserci alla trascendenza che così diventa un secondo esserci. Dal punto di vista conoscitivo, questa duplicazione del mondo è insostenibile perché non possiede una conferma empirica, è superflua perché non manifesta alcun essere vero e proprio, è ingannevole perché ci occulta la trascendenza.

Se, invece, nel trascendere, si ignora la realtà, perché la si considera come un mero nulla e si attribuisce l'essere alla sola trascendenza, allora si cade nel vuoto.

Anche il trascendere nelle categorie della realtà, quindi, ha la stessa forma di ogni trascendere categoriale, nel senso che per naufragare autenticamente col pensiero occorre comprendere come identico ciò che come identico è impensabile. Non si può evitare la durezza dell'esserci, ma solo cogliere in esso la trascendenza.

1. Tempo. In sé il tempo è nulla. Esso è la forma dell'esserci di tutta la realtà nelle modificazioni che non si possono dedurre l'una dall'altra.

Come *tempo fisico*, il tempo è una oggettività che ha le sue radici nella determinazione dell'unità temporale di misura, e costituisce l'impalcatura di ogni altro tempo reale.

Come *tempo psicologico* deve essere esaminato nella fenomenologia della coscienza temporale attraverso una descrizione delle proprietà originarie della vita temporale, così come accade nella psicologia delle valutazioni e delle illusioni temporali, confrontando la concezione soggettiva del tempo e il tempo oggettivo.

Come *tempo esistenziale* deve essere chiarito nella decisione e nell'istante, nella coscienza dell'impossibilità di tornare indietro, nella comprensione del principio e della fine.

Il tempo è *tempo storico* come cronologia nell'impalcatura del tempo oggettivamente misurabile. Come tale è la possibilità dell'appello esistenziale attraverso la decisione, l'epoca, la crisi, la pienezza. Il tempo, pur essendo sempre diviso in inizio, mezzo e fine, non è solo una sequenza quantitativa.

Queste modificazioni del tempo, per quanto siano separate, si appartengono reciprocamente, perché sussistono solo l'una per l'altra; esse ci si chiariscono solo nel rapporto che le connette tra loro, senza che, per questo, siano racchiuse in un tempo in generale che può essere determinato e che è realizzato da ciascuna di queste
56 modificazioni. Il tempo, pur nell'insieme delle sue modificazioni, intese come forme della realtà e come forme dell'esistenza, non abbraccia tutto l'essere. Già nell'esperienza immanente, il *tempo ha i suoi limiti*. Oggettivamente, io vivo solo ed esclusivamente nel tempo, tuttavia nell'atto contemplativo posso vivere soggettivamente fuori dal tempo, « *dimenticando il tempo* » e volgendomi a un mondo fuori dal tempo in cui, in un certo senso, io stesso divento atemporale. Ma nell'azione che scaturisce dalla libertà originaria, in ogni forma della coscienza assoluta, in ogni atto d'amore, il tempo non è dimenticato, al contrario, la *temporalità è accentuata* come decisione e scelta e, nello stesso tempo, è *spezzata per l'eternità*. Come fenomeno dell'essere autentico, il tempo esistenziale si traduce nell'inesorabilità del tempo assoluto, e nella sua trascendenza nell'eternità.

Trascendere col pensiero *oltre il tempo* significa *cercare quest'eternità* e intenderla *come l'essere autentico*. Partendo dal tempo empirico, questo trascendere giunge a *proposizioni paradossali* che *identificano* ciò che per l'intelletto è *inconciliabile*.

Il tempo è l'istante presente. Se tento di afferrarlo mi trovo già in un altro istante. In esso percepisco ciò che non è più passato e non è ancora futuro, e, nel frattempo, muta il luogo della mia prospettiva. Proseguendo senza sosta, mi rappresento il tempo come un progresso che avanza indefinitamente nelle direzioni dell'inizio e della fine. Con la rappresentazione mi spingo in entrambe le direzioni, muovendo ora verso l'una, ora verso l'altra. Ogni inizio non è che un inizio di una serie che ha qualcos'altro che la precede, così come ogni fine ha un'altra fine dietro di sé, per cui non posso pensare la fine del futuro. Percorrendo i tempi, solo negativamente posso sperimentare, in una monotona ripetizione, che non c'è un inizio e una fine, e anche se continuo a cercarli, l'intelletto si persuade di non poter giungere alla fine del tempo e di non poter scambiare il tempo con l'eternità. Affidandomi all'intelletto, affondo nell'assenza di terreno.

Il naufragio dell'intelletto è il risveglio dell'esistenza. L'estensione temporale possiede l'essere percorrendo trasversalmente la sua infinitudine. Quando l'esistenza irrompe nell'immanenza della coscienza supera il tempo. Nell'istante in cui è situata, le si manifesta la pienezza dell'essere come trascendenza che subentra all'ora che svanisce come atomo del tempo.

Per l'esistenza, questa trascendenza è l'essere autentico, che sta a fondamento del suo stesso essere. È l'istante che non ha un prima e un dopo, ma che, racchiudendo in sé il suo passato e il suo futuro, è davvero reale e non temporale, anche se deve essere pensato temporalmente. Il suo presente non è alla fine del tempo. Non era una volta nel passato e non sarà nel futuro, perché è l'istante che non ha seguito, dove più nulla scorre, ma tutto è eterno.

Si formulerebbe erroneamente l'eternità del tempo metafisico se la si esprimesse come mera durata. Nel suo esserci, il tempo è il processo indefinito del divenire, dello sparire, del nascere e del dissolversi, in cui non c'è essere alcuno. Tutto ciò che è solo temporale è incompiuto, e, nella sua temporalità, non può che svanire. Se continua a sussistere, non è più ciò che nel tempo era. Ciò che aveva una fine come ente determinato, alla sua fine sopravvive come

forma spettrale. La durata indefinita di ciò che è stato diventa indifferente. In essa non c'è più passato e non c'è ancora futuro, non c'è un evento, né una decisione. Non è un tempo reale, ma la continua non-presenza, il mero dileguarsi senza essere, il tempo che non diventa mai presente, perché è sempre già passato o ancora da venire. È come se il tempo fosse in sé già estinto, perché non è più reale nel suo superamento attraverso l'istante.

Dal presente eterno, come essere della trascendenza nell'unità impensabile di tempo e atemporalità, si discosta il pensiero che cerca erroneamente l'eternità nella forma dell'atemporalità. L'atemporalità appartiene all'immanenza, e precisamente al valore permanente dell'esattezza che sussiste sempre e in ogni tempo; l'esattezza, sottomessa alle leggi della natura e al tempo, inteso esclusivamente nella sua dimensione quantitativa, è l'oggetto senza vita delle scienze naturali. È falso esprimere l'eternità del tempo metafisico in termini atemporalità, perché l'esclusione del tempo conduce a un concetto senza realtà, a un essere senza presenza. Mentre per l'esistenza, l'atemporale è solo un mezzo d'orientamento e un criterio di verifica, la debolezza di un'esistenza solo possibile, che si aggrappa a oggetti validi, può conferire al sapere atemporale una forma di sacralità. Arrestandomi per un istante nella quiete dell'essere atemporale, mi svuoto immediatamente, perché dopo aver abbandonato la realtà, mi ritrovo a cercare di nuovo la vera via che conduce alla trascendenza. Trascendere col pensiero oltre il tempo non significa cercare l'atemporalità, ma l'eternità nella temporalità storica dell'esistenza e nel suo superamento.

Nella sua trascendenza, l'eternità si manifesta nel tempo come l'eterno che abbraccia la totalità del tempo. Di essa mi accorgo quando il mio sguardo non si limita al divenire e allo scorrere indefinito di tutte le cose, ma in esse scorgo l'essere nell'identità del suo permanere. Elevantomi nel trascendere, non scorgo, con una visione irrealistica, un altro mondo, ma vedo l'eternità come realtà temporale, e il tempo come eternità. Nell'istante, che non è il vuoto atomo temporale, ma il presente esistenziale, scorgo l'eternità; se invece, nello slancio esistenziale, mi allontano dall'istante, non vedo nulla. Il pensiero trascendente ha il proprio significato solo nel presente esistenziale in cui il tempo e l'atemporalità si identificano nell'eternità.

L'eternità si esprime indirettamente nei pensieri che, per un momento, traducono impropriamente la *trascendenza in qualcos'altro*, come potrebbe essere un secondo mondo che sussiste per sé, e ad essa *applicano* le categorie del tempo.

a) Nella sua realtà oggettiva, ogni cosa è determinata dal proprio passato oggettivo. Nell'unico tempo universale, l'uomo, come esistenza possibile, ha il *proprio tempo*, il proprio inizio incomprendibile, perché ogni inizio è preceduto da un altro passato, e la propria fine, che non è limite dietro cui c'è dell'altro, ma orizzonte che sempre si sottrae ad ogni tentativo che cerchi di avvicinarlo. Quando l'uomo conosce la nascita e la morte che gli competono come essere biologico, allora prolunga il suo passato prima della sua nascita e include tutto il futuro che lo riguarda, comprendendo così, nel proprio tempo, tutto il passato e tutto il futuro che è in grado di scorgere. I suoi limiti biologici sono i limiti oggettivi ed esteriori del suo esserci, mentre passato e futuro costituiscono il suo reale spazio di tempo che, pur sfuggendo ad ogni comprensione oggettiva, costituisce il contenuto della sua coscienza. Come tempo del singolo, il tempo è legato alla trascendenza, come all'eternità a cui appartiene. L'eternità può quindi essere pensata *analogicamente* come uno spazio intellegibile che comprende tutta la temporalità di un essere esistenzialmente reale. In questo *spazio*, inteso come *totalità dei tempi*, ogni tempo ha il suo luogo eterno a cui appartiene.

b) Se considero l'eternità come un tempo, e la mera durata senza fine del divenire e dello svanire come un altro tempo, posso pensare che c'è *un tempo prima del tempo e dopo il tempo*, quindi un tempo onnicomprensivo di cui il tempo empirico della durata senza fine è un periodo.

Si pensa allora che questo eterno presente abbia come substrato un eterno passato che non divenne mai presente e che quindi esiste insieme al presente nella sua eternità. In questo modo io trasferisco la forma della mia coscienza all'eternità della trascendenza; per la mia rappresentazione, questa forma può divenir cosciente di sé solo quando, come eternità, include in sé il passato e il futuro.

c) Il tempo empirico, come presente, può essere *l'immagine dell'eternità*, e il suo carattere indefinito la *sembianza dell'infinitudine* dell'eterno. Se penso il tempo onnicomprensivo come qualcosa di compiuto, in esso, il tempo indefinito ha un inizio, da intendersi

non come l'inizio delle cose reali nel tempo, ma come l'inizio della totalità del mondo nell'eternità. È questo un inizio impensabile con cui inizia l'infinita corrente del tempo senza inizio.

Questi pensieri trascendenti hanno a che fare con due mondi. Essi, infatti, separano ciò che nella vera trascendenza è inseparabile, per tornare ad unificarlo in pensieri contraddittori. Traggono il materiale categoriale dall'immanenza, e se, invece di dissolversi quando sono pensati, si solidificano in pensieri oggettivi, perdono ogni traccia della trascendenza. Essi esprimono la certezza che l'esistenza possiede del proprio essere, che non appartiene solo allo svanire temporale o all'assoluta atemporalità, ma nella manifestazione temporale e nel suo dissolversi, appartiene all'essere eterno della trascendenza. Il loro regno confina con ciò che, nella realtà temporale, è qualcosa di più della semplice temporalità.

2. Spazio. *Dal punto di vista fenomenologico*, lo spazio è l'*orizzonte visivo*, chiuso e qualitativamente suddiviso, dell'essere vivente. Per l'*astrazione* che pensa lo spazio come qualcosa di omogeneo, di puramente quantitativo e di indefinito e che a ogni rappresentazione concettuale affianca una effettiva intuizione interiore, lo spazio è quello *euclideo* tridimensionale e razionalmente dominabile. Spazio è inoltre la forma mentale dei molteplici *concetti matematici e non-intuibili di spazio*, di cui solo uno corrisponde a quello euclideo. Spazio è infine lo *spazio reale* della fisica e dell'astronomia, a proposito del quale si è giunti a delle conclusioni nell'ambito ristretto della nostra azione tecnica (e, cioè, nello spazio euclideo), mentre la realtà dello spazio cosmico è forse un'altra (spazio curvo), la cui natura non è percepita nei rapporti di grandezza del nostro esserci, a causa di errori infinitamente piccoli. Su questo tipo di spazio può decidere solo la *misurazione sperimentale*.

Se considero *l'esserci* nella sua *spazialità*, come *l'essere assoluto*, sarei messo in difficoltà dalla domanda che chiede di che genere di spazio si tratta, se di quello reale e intuibile in cui vivo, se di quello euclideo, o di quello astronomico. Che cos'è lo spazio non lo si può stabilire in base a un unico denominatore da cui poterne dedurre tutte le forme. Il fatto che, per poter pensare, è necessario scegliere un determinato tipo di spazio, che non è lo spazio unico e assoluto, fa sì che ogni volta che si assolutizza uno spazio, non si riesce a stabilire con chiarezza che cosa si pensa per spazio; così

avviene quando si considera lo spazio come qualcosa di vuoto, o di non-esistente, e la spazialità dell'esserci come l'essere autentico, oppure quando lo si considera, nella sua immaterialità, come più spirituale dei corpi che in esso sussistono e lo si chiama « *sensorium* » di Dio, o infine, quando, nello spazio, si distingue uno spazio terrestre in cui abitano gli uomini e uno celeste in cui abita la divinità.

Se, invece, tento di concepire la *trascendenza come non-spaziale*, allora mi limito a dire negativamente ciò che essa non è. Essendo la forma che comprende tutto l'esserci per noi, non posso evitare lo spazio così come non posso evitare il tempo. Entrando nell'esserci, l'essere si specializza. Se trascendo oltre lo spazio, lo devo conservare anche nel trascendere.

Il *trascendere formale*, che naufragando sospinge verso l'essere, non è ancora in grado di leggere la cifra dello spazio come espressione della trascendenza. Per leggere questa cifra occorre procedere in questo modo. Nell'ambito dell'esserci, a ciò che è spaziale si contrappone ciò che non è spaziale (al corpo l'anima, all'esteriorità l'interiorità dell'io). Ma già nell'esserci entrambe le dimensioni sono unificate nell'espressione dell'anima, perché dove l'anima si è realizzata empiricamente, s'è già resa visibile spazialmente come corporeità. C'è un'analogia tra quest'unità di spaziale e non-spaziale nell'espressione dell'anima e la trascendenza dell'essere, di cui lo spazio è manifestazione empirica e simbolo. Nella sua dimensione indefinita, lo spazio è immagine dell'infinitudine, perché non ha nulla fuori di sé e non dipende da nulla. Come simbolo, l'immagine è contraddittoria perché non appartiene alla sfera del pensiero esatto. In essa non c'è più alcun trascendere formale, ma la possibilità di una lettura storica della cifra della spazialità.

Mentre se *assolutizzo l'esserci-spaziale* nego la trascendenza, e se lo *convertito in cifra* mi si dispiega la quiete della visione contemplativa, il *trascendere formale* cerca l'unità di ciò che è spaziale e di ciò che non è spaziale nel *movimento* che, nello spazio, non abbandona lo spazio, ma lo supera. Se la spazialità dell'esserci è più lontana e meno viva rispetto a quell'essere esistenziale e non spaziale che sono io per me stesso, allora l'esteriorità è proprio ciò che non si può negare perché è sempre presente. Nell'esserci non si annulla la tensione che esiste tra ciò che è spaziale e ciò che non è spaziale. Se *identifico* i due termini, sottraendoli a quel rapporto

di reciproca relazione che li pone in uno stato di quiete, allora trascendo in quell'impensabile che è l'*onnipresenza della trascendenza*.

Se nel tempo si trascende verso l'eternità impensabile che nel tempo estingue il tempo, perché è la temporalità dell'atemporalità, allora nello spazio si trascende verso la *spazialità che svanisce*, intesa come *unità di spazialità e non-spazialità*, che non è più lo spazio che, nella sua rigida immobilità e nel suo morto esserci esige che si trascenda attraverso la sua incommensurabilità, ma la spazialità che non è più solo spazio. Essa si dissolve in ciò che, pur avvolgendo lo spazio, possiede un proprio esserci solo come spazialità.

Mentre colgo il tempo attraverso la *decisione*, colgo lo spazio perché, nell'istante, la decisione non è un punto che svanisce, ma *un mondo* che io realizzo; un mondo che non è solo mondo, ma presenza dell'essere della trascendenza.

3. Sostanza, vita, anima. La materia morta nelle sue varie forme, gli organismi viventi e gli individui coscienti sono i tre gradi dell'esserci empirico che hanno la loro forma astratta e universale nelle categorie della materia, della vita e dell'anima.

La *materia* è pensata come un essere che dura indefinitamente e come il substrato permanente di tutte le forme empiriche che sussistono nella realtà spaziale. Se l'essere permanente è, in generale, il substrato di tutto l'esserci, esso interviene anche nella categoria della *sostanza*, le cui modificazioni sono i fenomeni. Questa categoria ha lo spessore del reale, la solidità di ciò che, fondandosi su di sé, non solo non nasce e non si dissolve, ma permane sotto tutti gli aspetti e, quindi, è il fondamento di ogni solidità, anche se è priva di vita come tutto ciò che si limita a sussistere senza essere né per sé, né per altro.

La *vita* è l'esserci individuale e chiuso in se stesso di un organismo che si esprime in un processo che ha un inizio e una fine, e che è in relazione a un suo mondo esteriore dove la sua forma e le sue funzioni subiscono, in base a regole, determinate metamorfosi. Come categoria, la vita abbraccia tutto quest'insieme in sé articolato, che, risolvendo in sé ogni possibile relazione, resta impenetrabile per l'intelletto, e, muovendosi in conformità a dei fini, si trasforma senza sosta.

L'*anima* è la coscienza della vita individuale che avverte il suo benessere e le sue carenze; guidata dagli impulsi, essa si produce in uno sforzo per realizzarsi nel suo mondo. Come categoria, l'*anima* si riferisce all'insondabilità dell'io e al mondo chiuso dell'interiorità.

Assolutizzando queste categorie, la trascendenza assume forme tipiche. Se l'essere è *sostanza*, tutto l'esserci è solo un suo aspetto o un modo particolare di quell'indifferente ed evanescente processo d'individuazione. Non ci sono veri e propri movimenti e opposizioni. L'essere è, e questo è tutto. Se l'essere è *vita*, tutto ciò che è, vive, il non-vivente è solo un rifiuto della vita. Come un enorme organismo, l'essere realizza al suo interno un movimento infinito. Se l'essere è *anima*, tutto è coscienza, di cui la singola coscienza è solo una forma parziale, particolare e ristretta.

Ma tutte queste assolutizzazioni si dissolvono quando, trascendendo autenticamente oltre le categorie, si coglie la trascendenza in cui sostanza, vita e anima sono tutt'uno, e in cui la *sostanza* si identifica con le sue *modificazioni*, la *vita* con la *morte*, la *coscienza* con l'*inconscio*.

L'assolutizzazione della *sostanza* senza le sue *modificazioni* non sarebbe trascendenza, ma abisso vuoto in cui tutto svanisce. Nel processo trascendente, i fenomeni sono colti nella loro identità con la sostanza, se invece li si considerasse come l'essere stesso, essi perderebbero la loro consistenza e il loro essere. L'impensabile identità della sostanza e delle sue modificazioni, la cui separazione per il nostro pensiero è perentoria e definitiva, per il pensiero che in essa naufraga è trascendenza.

Se si assolutizzasse la *vita* senza la morte, si perderebbe di vista la trascendenza, e al suo posto subentrerebbe un esserci pensato come indefinitamente esteso. Se si assolutizzasse la *morte* si occulterebbe la trascendenza con la sua negazione. Per trascendere occorre pensare all'identità della vita con la morte, anche se per il nostro pensiero questo è un non-senso. La morte non è ciò che appare nella materia morta che non vive più, o nel cadavere che non ha più vita; la vita non è ciò che appare nell'esserci empirico, ma entrambe si ritrovano in ciò che è di più della vita senza la morte, e della morte senza la vita. Nella trascendenza la morte è la pienezza dell'essere come vita che, con la morte, s'è identificata. 63

Se la *coscienza* fosse l'essere non avrebbe un terreno su cui fondarsi, se fosse l'*inconscio* perderebbe ogni chiarezza e, con essa, il proprio essere. Se invece di pensare la coscienza e l'inconscio separatamente, come facciamo noi nell'esserci, e di sperimentarli solo nel rapporto della loro reciproca appartenenza, li pensiamo nella loro identità impensabile, allora ci troviamo di fronte alla trascendenza che, come pienezza dell'inconscio e dell'assoluta chiarezza della coscienza, è, ad un tempo, sia l'uno che l'altra.

Noi possiamo dissolvere nella sostanza, nella morte e nell'inconscio i fenomeni, la vita e la coscienza a noi accessibili. Dove per noi tutto è ricchezza, tutto deve sparire; dove l'essere sembra essere, non c'è che l'oscurità del nulla. Ma se tentiamo di pensare insieme ciò che è assolutamente separato, e in questo tentativo naufraghiamo, allora non trascendiamo in questa oscurità, ma, oltre i due lati dell'opposizione, verso l'essere stesso.

Trascendere nelle categorie della libertà.

Che la divinità non sia natura ma coscienza, che non sia sostanza ma personalità, che non sia esserci ma volontà, in questi e in altri modi ancora contrasta con una naturalizzazione della trascendenza un pensiero che intendesse raggiungerla nella categoria della libertà.

Poiché anche la libertà, come del resto qualsiasi altra categoria, non può essere propriamente riferita alla trascendenza, anch'essa è solo una via che conduce a qualcosa d'impensabile.

La *libertà*, che nell'esserci è l'essenza dell'esistenza, rappresenta per quest'ultima la *possibilità* nella scelta, anche se è condizionata in un mondo, se è subordinata al caso, e se è in relazione a qualcosa'altro. La *trascendenza*, invece, non ci appare come possibilità, nel senso di una scelta ancora libera, ma come possibilità che si identifica con la realtà e la necessità. Infatti, se penso la trascendenza come libera, la rendo finita perché la penso in situazioni che dipendono da condizioni.

Nell'esserci come personalità, *la libertà è legata alla natura*. Nella personalità non c'è identità tra libertà e natura, ma l'indissolubilità di entrambe. L'una si fonda sull'altra come componente della
64 personalità, così come l'una disturba l'altra generando, nel tempo, una lotta senza fine. Per *trascendere* dovrei pensare l'identità di li-

bertà e natura, e nello stesso tempo sperimentare l'impossibilità di pensare questa identità e di rappresentarla. Ciò che, nell'avvicinarsi a un ideale, appare come libertà completa, è, con un salto di qualità, qualcosa di completamente diverso, nel senso che non è più un processo temporale, un fenomeno storico, un riferimento di un io libero a se stesso, a quel suo oscuro fondamento che lo sostiene e lo motiva, e che l'io domina e chiarisce. Quest'altro, pensato nella sua identità con la natura, è la trascendenza, che nessun pensiero può cogliere perché è impensabile. Quando trascendo, l'essere può apparire solo nella tensione della libertà con se stessa e con la natura, che, per quanti tentativi io faccia, non riesco a pensare identica alla libertà.

La libertà esiste come *intelletto* che validamente conosce, sa, pianifica e attua; come *idea*, intesa come totalità sostanziale e infinita, come forza del divenire, come scopo finale, e, oggettivamente, come disegno originario e come compito; e infine come *esistenza* che, concretandosi storicamente nell'intelletto e nell'idea, esprime la decisione del singolo sul proprio essere.

Parlando della trascendenza, si assolutizzano queste categorie per poi farle immediatamente crollare, onde manifestare autenticamente, nell'impensabilità, la trascendenza.

Se si considera la libertà come *intelletto*, la trascendenza diventa il Logos che tutto ordina e determina, diventa l'architetto che costruisce il mondo. Ma come Logos, la trascendenza sarebbe solo lo schema universale in cui si articolano tutte le cose, l'unità di tutte le categorie in una totalità categoriale simile a quella che consente di pensare e di ordinare l'esserci. Come architetto del mondo, la trascendenza sarebbe simile a un essere finito nel mondo che dà forma ad una materia che le sta di fronte, e, in questo modo, verrebbe ridotta a una semplice rappresentazione a cui non corrisponde alcuna realtà. Occorre, invece, cercare la trascendenza oltre la realtà di un essere intellettuale finito che dà forma alla materia e che si pone come fondamento.

Se si considera la libertà come *idea*, la trascendenza diventa lo spirito della totalità che tutto riunisce, e da cui l'essere, raccogliendosi dall'infinita dispersione, diventa totalità infinita a cui nessun piano è adeguato. Lo spirito, come totalità che unifica tutte le idee, come il Logos tutte le categorie, è impensabile. Le idee si trovano nella realtà degli esseri finiti che esse animano e guidano, e nel loro 65

insieme costituiscono ciò che nell'uomo si chiama propriamente spirito. Ma se si assolutizza lo spirito e lo si traduce in spirito assoluto, allora nasce un'immagine grandiosa della trascendenza in cui la trascendenza stessa è perduta perché è pensata come immanente. La trascendenza è l'essere che nell'esserci rende possibile la totalità delle idee, senza che per questo sia visibile o pensabile l'idea della totalità unica.

Se si considera la libertà come *esistenza*, allora la trascendenza non è esistenza, perché l'esistenza sussiste solo finché c'è comunicazione, mentre la trascendenza è se stessa senza alcun rapporto con altro. Ciò che, nell'esserci, è per l'esistenza espressione del male, e cioè il proprio isolamento, l'«io sono solo io», è invece la prerogativa di un essere che è se stesso senza bisogno di riferirsi ad altro. La limitazione e il condizionamento che riguardano l'esistenza nell'esserci non riguardano la trascendenza. L'esistenza, pur essendo radicalmente legata a se stessa, non è solo se stessa, ma è in relazione alla trascendenza, la quale, se fosse esistenza, non potrebbe riferirsi solo a sé, ma, a sua volta, dovrebbe porsi in relazione a qualcos'altro come sua trascendenza. Non si può identificare la trascendenza con l'esistenza, perché quest'ultima sa di essere di fronte alla divinità e di non potersi assolutamente identificare con essa.

A differenza dell'esistenza, la trascendenza, come essere autentico, non è libertà, ma il fondamento della libertà, l'essere che rende possibile la libertà dell'esistenza, come quella dell'intelletto e dell'idea. Poiché la trascendenza non si identifica con alcuna di queste libertà, occorrerà trascenderle tutte per naufragare nell'impensabile. L'esistenza è la realtà più mutevole, più facile a confondersi con la trascendenza, ma è anche la realtà che più decisamente difende la distanza della trascendenza rendendone impossibile l'identificazione, non solo per sé, ma, in base a sé, anche per l'idea e per l'intelletto. L'esistenza, che come libertà è nell'esserci la forma suprema dell'essere autentico, non può in alcun modo tradursi nella trascendenza; proprio qui, nella più vicina prossimità, diventa chiarissima l'assoluta lontananza.

Alla chiarificazione dell'esistenza, l'esistenza appare, nel suo trascendere l'esserci e ogni intelligibilità oggettiva, come il *segno* della certezza di quell'essere che, ad un tempo, si riferisce a sé e alla sua trascendenza. Seguendo il pensiero dell'esistenza come un *segno*, lo trascendo nel naufragio della pensabilità, ma sempre all'interno

di una certezza che, nell'impensabilità dell'essere autentico, mi riconduce al valore di cifra del naufragio.

La divinità come trascendenza formale.

Nel trascendere formale oltre le categorie non c'è un pensiero ⁶⁶ compiuto che, senza un riferimento esistenziale, riesca a raggiungere la divinità o a realizzare un rapporto con essa.

Che la divinità sia l'impensabile non è già pensato nel pensiero che naufraga nel non-pensare. Tra questi pensieri che trascendono ce ne sono alcuni che da millenni sono rimasti identici quasi come i pensieri matematici. Come pensieri formali, essi possiedono un carattere atemporale; come realmente pensati, ricevono dall'esistenza, inserita nella sua storicità, il loro peso e il loro contenuto; talvolta si possono preferire categorie particolari per esprimere quel pensiero sempre ricorrente che naufraga nell'impensabile.

Il trascendere formale, nel creare spazio per il linguaggio cifrato della trascendenza, ne impedisce contemporaneamente e sistematicamente la materializzazione. Noi, infatti, vorremmo possedere la divinità in immagini e pensieri oggettivi che poi rifiutiamo di dissolvere, come invece si dovrebbe fare trattandosi di meri simboli. In particolare, è quasi inevitabile pensare la divinità come una personalità che possiede una volontà che procede dalla sua perfetta sapienza e bontà che tutto pianifica e guida. Ma anche questa immagine è solo un simbolo, e quindi qualcosa d'evanescente che occorre annullare nel pensiero trascendente.

La trascendenza, che scaturisce dall'assolutizzazione nei tre ordini categoriali, o è logicizzata nell'oggettività in generale, o è naturalizzata nelle categorie della realtà, o è antropomorfizzata nelle categorie della libertà. Sono questi modi di pensare che fanno ritenere di conoscere la divinità inconoscibile. Seguendo il filo conduttore di queste tre sfere, la teologia insegna che Dio è la luce della nostra conoscenza, il fondamento della realtà, il sommo bene, da cui si deduce la chiara articolazione dell'intelligenza, il principio originario dell'esserci, il giusto ordine della vita. La verità è conoscenza, essere e azione; sapere, realtà e amore; logos, natura e personalità; sapienza, onnipotenza e bontà.

Questa conoscenza teologica di Dio, anche se non è un sapere vero e proprio, ha però il pregio di esprimere la forza del trascen-

dere formale, che non è già espressa dalla semplice affermazione dell'impensabilità, perché questa la si trova solo percorrendo queste vie, dove è possibile accertarla in tutti i modi.

- 67 Se per cercare il principio e l'origine, passo, nell'esserci, da un ente all'altro, dalla cosa al suo fondamento, non giungo ad alcun termine, a meno di fissarmi arbitrariamente un termine ultimo e non pormi più ulteriori domande. Solo trascendendo, con un salto, dall'oggettivo all'inoggettivo, dal pensabile all'impensabile, posso, senza fissazioni arbitrarie, se non proprio conoscere, almeno pensare l'origine. Essa non è il primo anello di una catena dell'esserci e neppure la sua totalità, anzi, a livello empirico, non c'è proprio. Io la penso percorrendo la via dell'incompiutezza dell'esserci, attraverso quel non-pensare che, di volta in volta, realizzo mediante determinate categorie che mi consentono, con un salto, di giungere dove il pensiero cessa.

La trascendenza appare così senza alcuna determinazione, e se da un lato non può essere né conosciuta né pensata, dall'altro il pensiero sa *che* essa è, anche se non sa *che cos'è*. Per formularla non c'è che l'espressione tautologica e infondabile che dice: *è ciò che è*. Così, nel trascendere filosofico, Plotino ha espresso ciò che il giudeo dell'Antico Testamento, che rifiutava ogni immagine e figurazione, faceva dire al suo Dio: *io sono colui che sono*, dove l'unica differenza è tra la freddezza filosofica e la veemenza religiosa. Eppure anche in quest'ultima tautologia ricompaiono le categorie che esprimono il modo di essere dell'oggettività (« esso ») o quello della libertà (« io »).

Nel trascendere formale la divinità resta, dunque, nascosta. Celata nella sua lontananza, essa sembra rivelarsi solo indirettamente attraverso la storicità in cui l'esistenza scopre, di volta in volta, la sua trascendenza nella lettura delle cifre dell'esserci, senza peraltro comprendere, in termini universalmente validi e una volta per tutte, che cosa essa è. La divinità, quindi, non si rende mai visibile in se stessa, ma sempre equivocamente nelle sue tracce. Pur non essendo nel mondo qualcosa di consistente, essa può significare per l'esistenza la completa pace dell'essere che, nella sua immensità, non si identifica con alcun essere determinato.

RIFERIMENTI ESISTENZIALI ALLA TRASCENDENZA

La trascendenza, che è presente solo quando l'esistenza, nelle 68 situazioni-limite, si volge verso di essa partendo dalla propria origine, può essere il fuoco che tutto consuma o il silenzio che dice tutto, e poi tace come se la trascendenza proprio non ci fosse.

Legata *alla propria coscienza dell'essere*, la trascendenza si manifesta nei modi con cui mi rivolgo ad essa, per cui io sono in grado di coglierne l'essere nella misura in cui, con la mia azione interiore, divento me stesso; se l'afferro, essa mi tende la mano, ma io non la posso forzare. Il problema è di sapere quando e come la trascendenza si manifesta. L'atteggiamento di tenersi a disposizione, senza cadere nella passività, può essere tanto decisivo quanto abbracciare freneticamente l'esserci nel destino.

Nessuno può preparare e pianificare il rapporto con la trascendenza. D'altra parte, se vivessi senza trascendenza, mi lascerei as- 69 sorbire da ciò che posso fare e dalle finalità utilitaristiche dell'azione che subordinano e annullano ciò che v'è di più essenziale. Senza la trasparenza dell'essere, la vita non sarebbe più problematica, e quindi la si potrebbe condurre nella più assoluta banalità.

Quando, al di là di tutto l'esserci, l'esistenza volge il proprio sguardo all'essere autentico, questo le appare solo in cifre evanescenti in cui l'esistenza cerca di avvicinarlo e di esprimerlo.

La decisione chiarirà i *rapporti esistenziali* con le *situazioni-limite* in cui la *trascendenza*, sperimentata nella *contemplazione* e nel *pensiero*, si oggettiva per poi di nuovo dissolversi.

Se, come esistenza possibile, stabilisco un rapporto con l'essere, questo rapporto non è mai univoco.

Partendo dalla problematicità dell'esserci, l'esistenza si pone di fronte alla trascendenza in uno stato di *sfida* e di *abbandono*. Dalle situazioni-limite, che nell'esserci si manifestano in tutta la loro forza distruttiva, nasce la domanda che chiede perché l'esserci è così. Questa domanda conduce alla sfida contro la radice dell'esserci o all'abbandono che confida nell'inconcepibile.

L'esistenza si comprende nella *caduta* e nell'*ascesa* in cui o si rivolge alla trascendenza o l'abbandona. Dalla coscienza assoluta del se-stesso, nella sua caduta o nella sua ascesa, si coglie l'essere stesso.

Ma nell'esserci rimane indeterminato che cosa sia l'esistenza nel suo slancio. La sua possibilità è la via che segue *la legge e l'ordine del giorno* nella manifestazione dell'esserci razionale, ma di contro c'è un'altra via che, come *passione per la notte*, si esprime nella distruzione con la pretesa di un essere più profondo. Qui c'è l'equivoco più temibile. L'esistenza non può ritenersi soddisfatta nella mera vitalità e cecità del proprio esserci.

La possibilità della verità si manifesta come *l'Uno* che, rivolgendomi la parola come mia trascendenza, mi consente di diventar me stesso o di cader nel nulla se lo tradisco. Ma quest'Uno, nella sua determinatezza storica, è rimesso in questione dalla *molteplicità* delle possibilità dell'esserci, dove non c'è, in generale, per l'esistenza un unico cammino che sia sicuro e oggettivamente certo, ma solo l'incertezza della possibilità in cui la trascendenza rimane equivoca e problematica per chiunque la voglia conoscere.

I quattro riferimenti esistenziali si richiamano vicendevolmente e non consentono all'esistenza di pacificarsi nell'esserci. *Sfida e abbandono*, non potendo unificarsi, sembrano risolversi nell'*ascesa* che nasce solo dalla realtà della *caduta* che, nella sua equivocità, si scompone nella contrapposizione della *ragione del giorno* e della *passione per la notte*. In entrambi i casi il vero è presente come quell'*Uno* che ha come sua condizione e possibilità contraria i *molti*. Ogni rapporto trascendente si esprime in alternative e in effettive tensioni dalla cui unificazione scaturisce la realtà esistenziale. Unificare queste tensioni col pensiero significa pretendere di concepire intellettualmente l'inconcepibilità dell'essere autentico nei termini in cui ne è cosciente l'esistenza possibile; in realtà col pensiero possiamo chiarire solo alcuni tratti di ciò che, nella sua totalità, rimane inaccessibile al pensiero.

In ognuno di questi quattro riferimenti esistenziali c'è la possibilità di rendere oggettivamente presente la trascendenza nelle *cifre dei miti e dei pensieri speculativi*.

Partendo dalla *sfida* e dall'*abbandono* cerco speculativamente nelle teodicee una giustificazione della trascendenza, o, nel suo rifiuto, il fondamento della sfida.

Nella *caduta* e nell'*ascesa* il singolo sente la trascendenza come suo genio e sua immortalità. Il processo della libertà diventa mitico, diventa la possibilità ancorata all'origine di un processo soprasensibile dell'essere.

Dalla tensione della vita, divisa tra la *legalità* del suo ordinamento razionale e la *passione* dei demoni, nasce l'idea di due origini trascendenti. Davanti a Dio, presso cui mi sento al riparo nell'ubbidienza della mia buona volontà, ci sono figure oscure simili a sotterranee divinità che, se sono seguite, trascinano nell'abisso della colpa irrazionale, mentre, se sono rifiutate, chiedono vendetta.

Cosciente di possedere nella manifestazione l'essere come esistenza solo identificandomi con quell'*Uno* che corrisponde alla mia determinatezza storica, giungo all'idea del Dio unico. Ma la *ricchezza* dell'esserci, nelle sue possibilità, fa valere la sua trascendenza contrapponendo all'unico Dio la molteplicità degli dei.

Sia i riferimenti esistenziali, sia le cifre della trascendenza che in essi si manifestano, rimangono chiusi in *antinomie*. L'essere inoggettivo della trascendenza si manifesta nell'esserci in opposizioni che, pur essendo necessariamente legate le une alle altre, si dissolvono nell'oggettivazione, senza cessare, per questo, di costituire uno stimolo per il filosofare che, lungi dal cercare una loro soluzione nel sapere, le suscita e di continuo le ripropone nel domandare. Rifiutando l'illusione di un falso sapere, l'uomo esiste, come nelle situazioni-limite, così nelle antinomie della sua visione metafisica, dove, con un salto, oltrepassa i miti e le rivelazioni. Il filosofare si realizza quando si separa da essi, in modo da conservarne il contenuto e da rifiutarne la forma che, a suo giudizio, non possiede alcuna validità.

Ma se col pensiero ci arrestiamo a un solo lato dell'antinomia, questo diventa un evento psicologico o un oggetto mitico e così perde la sua vita. Nelle antinomie, solo la tensione è la vera manifestazione dell'esistenza nel suo rapporto con la trascendenza. Pensare questa tensione significa percorrere la via della *chiarificazione*

trascendente dell'esistenza come metafisica, che esamineremo in questo capitolo.

Sfida e abbandono.

Quando la vita è solo esserci, le situazioni-limite mi restano celesse nell'inerte quotidianità della vita abitudinaria. La trascendenza non entra nelle anime cieche. Ma se nelle situazioni-limite cessa ogni illusione, non tarda la ribellione contro l'origine dell'esserci. Sorge allora la domanda che vuol sapere se alle volte io non debba ritornare all'abbandono nell'essere.

1. Ribellione. Dopo un esame attento e adeguato della realtà dell'esserci può sorgere la domanda che chiede se è bene che esso ci sia o se non sarebbe meglio che non ci fosse. Sembra che il corso delle cose sia arbitrario, che nessuna giustizia regni nel mondo, perché, senza alcuna distinzione, le cose vanno bene e vanno male sia all'uomo di buona volontà che al malvagio, sia all'uomo dall'animo nobile che all'uomo comune. Nelle situazioni-limite si fa evidente l'annientamento di tutto.

L'esserci sembra privo di fondamento. Tutto è nulla, e solo mentendo a se stessi è possibile sopportare qualcosa. Ma quando si fa chiaro che nulla propriamente è, che il proprio esserci dura solo un momento, allora la vita diventa insopportabile: io non voglio esserci come nulla. Rifiuto la felicità momentanea che dura un istante e poi si dissolve. Nell'odio verso il proprio esserci, ne sfido la fatticità, non voglio assumerla come mia, mi ribello contro il fondamento da cui provenni. Nella possibilità del suicidio, che nasce da un atteggiamento di sfida, rendo di mia volontà ciò che, senza mia volontà, m'è toccato in sorte.

72 2. Sospensione della decisione nella volontà di sapere. Chi sono io che posso realizzare questa sfida? Uno il cui essere consiste nel rifiuto di quest'esserci. Ma nella coscienza di questa volontà negativa c'è la libertà che, rendendosi conto della sua precipitazione, può, dal limite del rifiuto radicale, tornare a dispiegarsi con nuovi tentativi nell'esserci. Allora la *sfida* assume la *forma dell'originaria volontà di sapere* che, senza sosta, indaga, interroga e controlla le proprie risposte. Non si giudica più l'esserci nella sua

totalità, ma lo si sperimenta percorrendolo incessantemente col proprio essere. Essendo un essere conoscente, con tutti i mezzi voglio giungere al sapere senza precludermi la possibilità di rifiutare l'esercizi o di riaccordarmi originariamente con esso. La sfida, che troppo presto ha creduto d'aver in mano la risposta definitiva, ora si traduce in un *continuo domandare*.

Questa volontà di sapere diventa una condizione imprescindibile dell'umano. A porre la domanda è il se-stesso che si coglie separato da tutto. La sua libertà è nella possibilità di indagare e nella capacità di decidersi all'azione partendo dal proprio fondamento. Divenutagli inaccessibile la totalità, egli non è mai in grado di pensare validamente e con chiarezza oggettiva una possibilità che abbracci la totalità. Ciò che mi si presenta come mia *essenza, nella libertà* del mio voler sapere e del mio agire, lo sperimento, *nello stesso tempo come una volontà egoista che si vuol liberare*.

3. La nostra condizione umana protesa nella volontà di sapere è già una sfida. Prometeo divenne colpevole perché portò coscienza, sapere e tecnica agli uomini abbandonati che Giove voleva mandare in rovina. Ciò che rende l'uomo uomo nell'illimitata possibilità di sviluppo è la sua origine nella ribellione di Prometeo che, se anche è incatenato alla rocca, non vien meno a se stesso, ma è capace di una voce d'accusa che conquista nello smisurato dolore dell'impotenza e che non abbandona la violenza prima che la divinità non abbia mutato animo, ed egli non si senta disposto a riconciliarsi nell'abbandono.

Questo mito richiama una colpa remota legata alle origini dell'uomo; una colpa, che nel suo significato originario, può essere accostata al peccato originale. Il sapere, che fa dell'uomo un uomo e che gli offre tutte le possibilità connesse al suo effettivo futuro, respinge Adamo dal paradiso. Anche il Dio dell'Antico Testamento teme la pericolosa ascesa di Adamo: « Adamo è diventato come uno di noi », e con l'espulsione traduce un fatto accaduto in una 73 decisione irrevocabile che continua ad avere efficacia. La colpa originaria della libertà nascente è ad un tempo la colpa originaria della violenza divina.

Così è stato accolto l'uomo nel mondo della divinità. Nei miti egli ha capito che la sua coscienza della libertà, che è l'unica e indelebile verità della sua esistenza possibile, senza essere per questo

la verità in senso assoluto, è ciò che lo rende incomprensibilmente colpevole. Il suo valore e la sua grandezza sono una sfida contro di sé. Quasi ovunque, nelle religioni popolari, l'impotenza e l'angoscia provate davanti all'onnipotenza della divinità sono alla base della sottomissione dell'uomo che anela al benessere e alla salvezza. Eppure, raramente il suo eroismo ha assunto l'essere divino come immagine del proprio essere. Solo nel peccato originale questa situazione è accennata, mentre il greco, partendo dalla realtà degli dei, ha potuto devotamente sperimentare e rappresentare, con estrema decisione, ciò che di fatto egli era. In questo modo ha raggiunto una dignità umana che da allora è stata la misura di ciò che l'uomo può chiedere a sé e di ciò che può fare. Nel porre la trascendenza al di là dei suoi dei, nella Moira, in quel nuovo limite a cui egli poteva appena arrivare, il greco ha saputo descrivere la sfida e l'abbandono in modo incomparabile.

Questa colpa, che è propria di una *volontà egoista* che si libera separandosi, e che è connessa alla volontà di sapere proiettata in una possibilità illimitata, sviluppa il libero se-stesso dell'esistenza umana in quel fondamento originario che non appartiene, ma si oppone al divino. Eppure anche la *volontà* che si separa è divina. Essa non segue un cammino casuale, ma ritorna alla divinità che così si trasforma. Infatti se l'essere e l'azione dell'uomo *contro* la divinità non potessero essere, a loro volta, divini, allora l'azione promossa sarebbe priva di contenuto, anzi, addirittura impossibile, a meno che non sia la divinità stessa a promuovere in qualche modo questa azione o, quanto meno, a permetterla. Ma solo nel mondo mitico, dove vige il principio: *nemo contra deum nisi deus ipse*, esistono le condizioni per pensare quell'impossibile che è l'azione contraria alla volontà divina.

74 4. Nella sua sfida, la volontà di verità si appella alla divinità. Nel sapere si conosce ciò che nella sua realtà è insopportabile. Non può esser verità ciò che, se ci fosse, annullerebbe tutto. Il fatto che nell'assoluta volontà di verità io non posso far altro che riconoscere la realtà così come è, mi induce, dal momento che non la conosco mai in modo definitivo, a porre continuamente delle domande. Quindi proprio *l'inevitabile conseguenza della veridicità* diventa *l'autentico rapporto con la trascendenza*.

Ma quando, in nome di una divinità, si afferma come verità ciò che non corrisponde al carattere rigoroso della realtà empirica e della chiarezza razionale, e in particolare, quando, davanti all'ingiustizia che domina tutto l'esserci, si afferma positivamente una giustizia effettiva, anche se nascosta, allora, come nel caso di Giobbe, la volontà di veridicità si irrita con questa figura della divinità, perché la passione per la verità si sa, nella sua libertà, in accordo col proprio Dio. La divinità si sdoppia nel divenire dialettico. Confidando nella divinità a cui si abbandona nella volontà di verità, Giobbe vive con la certezza che gli sarà resa giustizia presso la divinità che egli sfida.

5. La lacerazione nel voler se stesso. Quando la verità vuole se stessa si crea una lacerazione. Non ovviamente nella volontà egoista del mero esserci che, nella sua assoluta mancanza d'impulsi, non prova alcun pathos anche quando abbraccia volontariamente il male, ma nel proprio se-stesso che, rischiando la libertà, avverte il pathos dell'autosufficienza dell'essere autentico. Nella lacerazione, la sfida è l'origine dell'esistenza come possibilità della sua incondizionatezza. In essa si sviluppa, pur restando a se stessa oscura, quella tensione che, per aver preso seriamente l'essere, consente di cogliere, almeno una volta, la trascendenza. La via che conduce alla trascendenza è ancora chiusa, per cui la sfida s'accresce. È sul punto di *spiccare quel salto* che l'annullerebbe nella trascendenza, ma *nel salto s'arresta come paralizzata*. Come sfida, io sono possibilità.

La sfida è come un pugno chiuso che non può aprirsi e che non può colpire. Perché se si *apre* prima che la storicità della comunicazione si converta in positività dell'esistenza nell'esserci, allora tradisce il rapporto esistenziale in cui si mantiene come sfida ciò che deve realizzarsi nell'attività e nell'azione; infatti non si può annullare la possibilità della sfida con la rinuncia, ma solo con la realizzazione storica dell'esistenza nell'esserci. Se invece il pugno *colpisce* in direzione della divinità, ad animare la sfida sarebbe solo la disperazione che mi condurrebbe dalla possibilità alla realtà negativa determinata dal cieco colpo nel nulla. La sfida, a questo punto, si estingue, e la colpa ad essa connessa si consuma nel « no » rovinoso di un sapere che si chiude ingannevolmente in se stesso. Il « no » della sfida che intende mantenere se stessa vuole il « si »

75 a cui si tiene preparata quando avverte che, nell'accrescersi della tensione, si oscura tutto l'essere.

6. Abbandono. Nella decisione della sfida c'è la *possibilità del suo contrario*; una possibilità che non si può ottenere con la forza, perché non se ne scorge la sua necessità. Ma *il se-stesso tende a unificarsi con ciò a cui sembra opporsi*. Il pensiero che la libertà, nella sua autosufficienza, non può dimenticare, e cioè, che io non mi sono creato da me e quindi non posso essere la realtà ultima, costituisce per la sfida una minaccia che la rende inquieta.

Non si può annullare la sfida con ragioni universali, ma unicamente nel *suo* fondamento. Solo la divinità che mi concede di diventare me stesso attraverso la mia libertà mi consente anche di superare la sfida col mio me-stesso, non mediante un miracoloso atto soprasensibile, ma perché, nell'esserci, mi lego all'Uno, a cui storicamente rimango incondizionatamente legato. Solo abbandonandomi ad esso divento me stesso. L'abbandono avviene nel mondo, al di fuori del quale non c'è una via in grado di condurre alla trascendenza.

Nella realtà dell'esserci, la trascendenza vuole il mio abbandono. *Se la sfida rifiuta la felicità* perché è effimera e illusoria, nell'abbandono nasce la coscienza secondo la quale ciascuno deve realizzare a suo tempo ciò che non può rifiutare. *Se nella sfida s'è rifiutata l'infelicità* ed è nato l'odio contro tutto l'esserci, l'abbandono esige che io mantenga l'esserci e senta il dovere e abbia la volontà di sostenerlo fino alla morte. Ma come nell'abbandono non provo la cieca felicità dell'esserci, ma quella conquistata dal superamento della sfida, quindi una felicità profondamente diversa da quella del mero esserci e che ancor non esclude la possibilità di una futura infelicità, allo stesso modo il dolore che provo non è meschino, ma ha la stessa profondità della sfida superata, per cui, in alternativa a questo dolore, può ancora mostrarsi un barlume della felicità altrimenti possibile nell'esserci. Tutto ciò che è, è al suo posto, e io non posso sottrarmi al mio. L'abbandono è disponibilità alla vita che deve essere accolta qualunque essa sia e comunque si presenti.

7. Teodicea. L'abbandono esige un fondamento. Il sapere che nasce e che alimenta la sfida connessa alla volontà di sapere deve servire all'abbandono che cerca di rendere tutto comprensibile par-

tendo dalla divinità. Le teodicee sono le risposte alla domanda che, di fronte al male dell'esserci e alla colpa inevitabilmente connessa alla cattiva volontà, chiede: come ha potuto Dio, nella sua onnipotenza, creare questo mondo in modo da permettere questi mali e queste ingiustizie e, in generale, l'esistenza del male? Oppure: come si può concepire nell'esserci il valore negativo? Se sembra illusorio pensare a una compensazione tra il male presente e la felicità riservata agli uomini che verranno (come nel pensiero messianico dei Giudei e nelle utopie socialiste), perché ogni speranza di questo genere è stata delusa, e se è frutto d'immaginazione pensare ad una compensazione ancor più remota, in un altro mondo (per esempio in un giudizio soprasensibile che castiga e che premia), di nuovo si ripropone la domanda relativa alla necessità di una compensazione, non nel senso di un bilancio soddisfacente, ma nel senso di un abbandono che, nel possibile superamento dell'esserci, il singolo trova in quelle risposte che si annunciano all'ombra di una concezione universale.

Nella sua *dottrina del Karma* l'indiano ha supposto una legge impersonale del mondo. Nella trasmigrazione delle anime, l'anima dell'uomo, passando attraverso tutte le forme comprese nella gamma di viventi, incontra, nel modo con cui rinasce e nel destino particolare che le compete, il proprio compenso e il proprio castigo per ciò che di buono e di cattivo ha realizzato nell'esistenza precedente. Un meccanismo completo di vendette etiche domina tutto l'esserci, anche se non c'è un ricordo cosciente che leghi all'esserci precedente. Ciascuno s'è creato il suo destino da sé e si creerà il suo futuro. Il senso dell'azione etica ha come scopo una rinascita migliore e, in ultima istanza, la liberazione dalla ruota della trasmigrazione con la soppressione della rinascita.

Con la rappresentazione di un prolungamento temporale, questa dottrina pone l'accento sul significato eterno di ogni azione esistenziale. Con chiarezza razionale essa esprime in cifre sensibili il senso di tutto il male. La domanda della teodicea non ha più senso perché non c'è alcuna divinità onnipotente, ma solo la legge dell'esserci e l'incomprensibilità dell'essere del non-essere a cui si tende.

Zarathustra, i manichei e gli gnostici insegnarono il *dualismo* secondo cui Dio non è onnipotente, ma ha contro di sé una potenza maligna. Ci sono due principi che lottano tra loro. Il male e la molteplicità sono conseguenze della vittoria parziale delle potenze te-

77 nebrose che offuscano l'essere luminoso della divinità. Il mondo è il campo di battaglia, oppure è il prodotto di un creatore maligno che, ribellandosi alla pura divinità, realizzò quest'opera perversa. Anche se la vittoria definitiva della divinità buona è sicura, il processo del mondo è solo sofferenza e mancanza di senso. In esso i dispersi portatori di luce andranno spogliandosi gradualmente del velo che li nasconde e ritorneranno alla separazione definitiva delle potenze buone da quelle cattive. La separazione del bene e del male è riconosciuta nel puro e nell'impuro, nella luce e nell'oscurità e, in generale, in tutte le contrapposizioni di valore.

Il dualismo è la semplice soluzione intellettuale, soluzione che si ottiene con una duplicazione nel fondamento originario dell'esserci. Nella sua rigidità e nella sua forma semplicistica e non-dialettica, esso non consente un approfondimento ulteriore dell'esserci, ma solo una continua e ripetuta sussunzione delle cose nell'ambito delle possibili valutazioni. Nel suo sviluppo dialettico, il dualismo diventa, con la sua semplicità, una cifra penetrante per intendere la lotta di tutto l'esserci che ha nella trascendenza il suo fondamento. Sfida e abbandono possono volgersi in entrambe le direzioni e sperimentarne l'equivocità nei capovolgimenti della loro possibilità come legge del giorno e passione per la notte.

Nella *dottrina della predestinazione* il dio occulto (*deus absconditus*) sta al di là di ogni esperienza etica e di ogni possibile concetto umano. I suoi decreti, rigidi e imperscrutabili, decidono, per ogni individuo, il suo destino sulla terra e nell'eternità. Non si può applicare ad essi la norma della giustizia terrena perché oltrepassano infinitamente ogni senso limitato. L'individuo, comunque sia e agisca sulla terra, non può cambiare, coi propri meriti, il decreto di Dio e quindi il proprio destino, ma, in essi, egli può vedere solo i segni che indicano la sua elezione o la sua condanna.

La dottrina della predestinazione esprime, nella sua origine, l'insolubilità del problema della teodicea. Tuttavia, col suo sapere determinato e con la sua formulazione razionale, essa possiede un modo d'argomentare e di trarre conseguenze che consente di tradurre l'inconcepibile in una concezione positiva inclusa in un'ampia teologia. La soppressione della decisione nel tempo annulla la possibilità della scelta; la libertà non è più in una formula, ma solo nell'azione effettiva promossa da questi pensieri.

Le speculazioni promosse da queste tre dottrine dimostrano che per la ragione non c'è una risposta rigorosa e vincolante al problema della teodicea, così come non c'è per la domanda relativa all'essere di Dio. È fatica inutile costruire una formula che abbia una validità universale. Queste formule razionali, che furono d'importanza vitale per grandi popoli, nella situazione storica presente, possono essere forse anche per noi delle forme momentanee d'espressione per cercare di penetrare più profondamente col sapere il non-sapere. Lo slancio esistenziale degli uomini che vivevano credendo in questi contenuti, testimonia la loro verità storica, ma non la verità della dottrina per noi. Piuttosto, dopo il naufragio di queste dottrine, occorre tentare di *concepire l'inconcepibilità*. La nostra coscienza, che si affida senza discutere ad una sostanza storica con i suoi mitici contenuti di fede, e che attualmente non vive sicura fondandosi sulla sconosciuta profondità di un tutto, non conosce limite alcuno nel porre domande. La libertà che la anima come esistenza possibile diventa da sé problematica insieme alla propria trascendenza, e così consente di sperimentare, nell'oscillazione dialettica della sfida e dell'abbandono, *l'impossibilità di una soluzione attraverso un sapere*, mentre, nelle mitiche teodicee, la soluzione era creduta senza essere conosciuta.

Se noi avessimo una risposta comprensibile per la domanda che chiede da dove nasce la colpa, la lotta e il male, allora annulleremmo la situazione-limite e priveremmo l'esistenza possibile della sua esperienza originaria. Ma poiché non esiste alcuna soluzione in ordine al sapere, noi siamo costretti, partendo dalle nostre situazioni-limite, a cogliere lo slancio di volta in volta storico del singolo nella comunicazione. Il naufragio di ogni teodicea diventa un appello all'attività della nostra libertà che conserva intatte le possibilità della sfida e dell'abbandono.

L'abbandono rinuncia al sapere perché in esso io m'affido al fondamento dell'essere. L'abbandono è *autentico solo nel non-sapere*, è l'annullamento dell'esserci nell'essere senza che quest'ultimo possa essere conosciuto. L'abbandono diventa inautentico quando cerca una giustificazione nel sapere; mentre la rassegnazione, intesa come fiducia attiva, è in grado, nel non-sapere, di gettare uno sguardo nella trascendenza.

Quando una sfida che tradisce il suo aspetto negativo, cerca, indagando, di convincersi che non esiste alcun Dio, ma solo la cieca

legge naturale e la somma delle cose finite, allora, confortata dal suo sapere, dice sdegnosamente: aiutati, e anche Dio ti aiuterà. L'abbandono, invece, risponde, di non saper nulla, se poi fosse la divinità a voler dare qualcosa, lo darebbe solo a chi fosse già di per sé attivo; non c'è altro dono che la via della libertà; da parte mia devo aiutare me stesso confidando nell'abbandono. Questa fiducia, che non si fonda su alcun sapere, è il rischio della vita.

Se a questo punto l'abbandono si mettesse a parlare dell'armonia del tutto e giustificasse quanto v'è di cattivo e il male, allora si perderebbe nelle illusioni che nascondono l'origine da cui nacque la sfida, davanti a cui solamente, l'abbandono può essere quell'autentico abbandono che non si sottrae ad alcun sapere.

8. La tensione nell'esserci temporale a causa del nascondimento di Dio. Se la divinità, nella sua trascendenza, parlasse apertamente non resterebbe che sottomettersi. Ogni domanda cesserebbe. Profondamente umiliato dinnanzi all'*onnipotenza che abbandona il suo nascondimento per manifestarsi*, io perderei la mia libertà. Non sarebbero più possibili né la sfida, né l'abbandono, perché entrambi si rivolgono alla divinità occulta con domande le cui risposte costituiscono il rischio dell'esistenza possibile.

Noi siamo ancora nell'esserci temporale. Finché la divinità rimane nascosta e non risponde, tutte le cifre rimangono equivoche e l'uomo è rinviato alla sua libertà. Il destino dell'uomo è la tensione da cui egli deve rischiare ciò per cui vuol vivere; se ricerca la verità la può incontrare solo su questa via. La divinità non vuole un cieco abbandono, ma la libertà capace di sfidare e di giungere, dalla sfida, all'abbandono autentico.

Per questo *la tensione non si risolve*. L'abbandono ha la sua origine nella sfida, e la fiducia non sopprime il problema. Un chiarimento definitivo nell'esserci temporale è impossibile, sarebbe una falsa anticipazione. L'esistenza può trovare la sua verità solo nella manifestazione storica e attraverso questa tensione. Essa giunge ad aver fiducia nell'essere attraverso la fiducia in se stessa; trova, cioè, il suo abbandono al culmine della sua sfida. Allo stesso modo, attraverso la fiducia nell'essere, giunge ad aver fiducia in se stessa, trova cioè la propria indipendenza che sfida al culmine dell'abbandono.

Proprio perché la sfida, nella sua negatività, è rivolta fin dall'inizio a Dio, la *negazione* di Dio non cade nell'indifferenza, ma esprime negativamente il rapporto con la trascendenza. La sfida, sia che neghi Dio, sia che lo bestemmi, è in sé un modo di cogliere la trascendenza. *Prendersela* con Dio è un cercare Dio. Ogni « no » chiede un « sì », ma nella verità e nella sincerità. Ogni abbandono può essere un vero abbandono solo nel superamento della sfida.

9. L'esaltazione nientificante nell'isolamento dei poli. ⁸⁰ Se nell'esserci mondano si esalta un polo della tensione, lo si traduce in una perfezione che, nella sua grandiosità, diventa impossibile per un'esistenza che vive nel tempo.

L'esistenza si impone *titanica* per realizzare, nella sfida, mediante la sua libertà contro Dio o senza Dio, il proprio senso nel mondo, come se si fosse creata da sé. Per lei non ha più alcun senso chiedersi se il mondo vale qualcosa oppure no. Ciò che importa è che io valga qualcosa in modo da poter dare un senso, per cui, o io sono questo senso, o questo senso è nulla.

L'eroismo dell'abbandono ha la sua verità nell'autoannientamento del *martire*. Nella volontà di questo annientamento c'è una dignità. Il martire realizza l'abbandono incondizionato di una vita indifferente al mondo nella verità della trascendenza che ha percepito in esso.

Ma il titano nella sua forza e il santo nel suo abbandono passano dall'esserci mondano a una perfezione che li rende *inaccessibili alla comunicazione*. Essi diventano possibili oggetti d'ammirazione o d'orientamento nel possibile.

10. L'inutile deviazione nell'isolamento dei poli. Se mi isolo in un polo della tensione e, rifiutando le possibilità del mio me-stesso, cerco di ridurmi a mero esserci, allora cado inevitabilmente nel nulla.

La *sfida* si riduce al modo con cui voglio realizzare il mio esserci come mio. Voglio godere senza scrupoli finché dura la vita. Voglio la potenza nel godimento connesso alla distruzione e al dominio, nell'odio e nel rancore contro l'esserci che pregiudica il mio. Questa ribellione non è più libertà del se-stesso che sfida, ma arbitrio della soggettività chiusa in se stessa. Nelle forme più deboli, la sfida, invece di restare in sospensione, può *solidificarsi*, e invece

di mantenersi come lotta per la divinità, in vista del raggiungimento dell'immagine vera della trascendenza, diventa lo stadio finale di un vuoto nichilismo, e la cinica compiacenza del male che si riscontra nel mondo. Se si adegua a quanto v'è di comune è solo per mostrare la divinità nel proprio esserci, comunque esso sia. Questa ribellione è risentimento senza alcuna profondità.

L'abbandono, invece, può diventare mera passività quando, annullando ogni possibilità di prendersela con Dio, sottrae alla manifestazione temporale dell'esistenza ogni sua forza, per cui l'esistenza finisce con l'accettare nel tempo una stabile armonia che, nell'eserci temporale, è impossibile. Questa passività annulla la libertà, per ritrovarsi nella devota sottomissione alle autorità terrene.

11. *Abbandono disperato, abbandono di Dio, mancanza di Dio.* Sfida e abbandono sono connessi nello smarrimento che prova il se-stesso, quando, nella consapevolezza d'esser rifiutato, si sente annullato davanti alla trascendenza. È la *disperazione dell'abbandono senza speranza*. Nel suo rapporto con la trascendenza l'uomo non prova solo timore, ma anche disperazione. Senza aiuto, si sente annichilito nell'eternità. C'è solo l'angoscia di fronte alla potenza demolitrice. L'abbandono, che era ancora animato da una certa fiducia, s'è perso in un rapporto di dipendenza assoluta, mentre un se-stesso racchiuso nella propria autoaffermazione sta, con *timore*, davanti al mistero inquietante della trascendenza che, nella sua strapotenza, gli è ostile.

Non c'è sfida nell'*abbandono di Dio*. C'è solo la coscienza della lontananza che si esprime nella mancanza di fede che non può né sfidare né abbandonarsi. Non è l'incoscienza che precede il risveglio nelle situazioni-limite, ma lo stato di coscienza che, dopo aver conosciuto la sfida e l'abbandono, li ha perduti. Se non è l'indifferenza, in cui io non voglio più nulla, nulla più mi può divertire o far soffrire, perché per me non c'è più nulla di serio, è il vuoto ad attendere che la trascendenza gli venga incontro. L'abbandono di Dio può elevarsi fino a quello stato di coscienza che dice: Dio è morto. Questa non è più una sfida, ma è l'*orrore* che, come la sfida, include la possibilità, mentre una vita inerte e indifferente, che non chiede più nulla e più non dispera, fa dileguare ogni possibilità.

La sfida cesserebbe se l'uomo potesse essere *realmente e indubitabilmente senza Dio*. Si riferisce, ad esempio, che: « nella Scandinavia, all'epoca della diffusione del Cristianesimo, c'erano popolazioni che non credevano a nulla, ma avevano fiducia nelle loro forze ». Supposto che ciò sia letteralmente esatto, ci troveremmo di fronte a un esserci incosciente che, senza alcuna previsione e riflessione, vive completamente e solamente nell'istante, senza conoscere la sfida perché ancora non conosce la situazione-limite; ma proprio un esserci di questo genere, nella sua indipendenza selvaggia, nasconde in sé, come nessun'altro, la possibilità della sfida, cioè di una appassionata ricerca di Dio.

12. Alla fine, la domanda. L'oggettivazione di un sapere, sciogliendo la tensione tra sfida e abbandono, sottrae all'esistenza il respiro della sua libertà storica. Ciò che rimane è l'esistenza nell'esserci temporale.

La *sfiga* è nell'essenza della natura umana. Chi guarda attentamente i fatti e li interroga troverà senz'altro la via che conduce al « no ». La fiducia dell'abbandono non può essere autentica se è solo il prodotto di quel pregiudizio imperturbabile che considera pace quella conquistata di fronte al disperato terrore che incute la realtà dell'esserci. La fiducia deve aver affrontato la visione terrificante della Gorgone.

Chi non prova realmente terrore e non resiste alla prova, non conosce la *fiducia*. La fiducia non la si può imporre a nessuno, essa è presente in chi è cosciente di non potersene vantare. Chi la possiede, non per questo possiede un valore maggiore. La fiducia, infatti, è legata alla preoccupazione di averne diritto.

Chi non ha fiducia: o si sottrae semplicemente alla fiducia, o si pone, come serio confidente, il più possibile vicino a quel confidente che realizza il proprio se-stesso, per sperimentare con lui la comunità esistenziale del destino dell'esserci.

Se metto in questione la trascendenza chiedendo al mondo se la provvidenza c'è e qual è, allora, quanto più sono sincero, *tanto più la mia perplessità cresce*.

Io non so che cosa deve durare e vivere, e che cosa perire, per quanto ne so non c'è cosa che possieda un primato, in generale so che ciò che dura non per questo è il migliore, anzi, a volte, è proprio la durata pura e semplice la cosa peggiore, quindi *non*

posso dedurre la risposta della divinità dagli eventi o dall'esito delle azioni. Il naufragio può essere tanto un rifiuto quanto una salvezza, la vittoria tanto un dovere quanto una maledizione.

La minima disposizione che ci induce a ritenere che l'unico nostro dovere è di attendere che la divinità faccia andare le cose in una determinata direzione, perché il senso sarebbe già stato fissato in un certo modo piuttosto che in un altro, oppure che è impossibile che questa nobile vita, questa buona volontà, questo impegno per le cose migliori abbiano a naufragare, o, infine, che qualunque sia il mio merito o il mio demerito, a me non resta che attendere senza nulla temere, genera in me un atteggiamento confuso, sia che io cerchi di sospingermi verso l'inaccessibile per cogliere il vero essere da cui nasce la provvidenza, sia che cerchi, anche se con pensieri giustificabili e legittimi, di influire segretamente sulla provvidenza e di forzarla. In simili pensieri c'è una magia sublimata che non intende rivolgersi alla divinità con la tecnica del sortilegio, ma con l'essere e l'azione dell'uomo.

L'esserci non comprende solo l'esistenza e l'idea, ma anche il mondo nella sua totalità, immensità e potenza, e quant'altro può 83 paralizzare interiormente o annullare esteriormente l'esistenza possibile. Poiché in assoluto è *possibile tutto* ciò che, misurato con i criteri del senso, della giustizia e della bontà sarebbe impossibile, le tensioni tra la sfida e l'abbandono non si estinguono. Il venir meno all'impegno esistenziale dipende sia dalla disperazione che nasce dall'assurdità del naufragio, sia dall'orgoglio e dal compiacimento per il successo. Ma sia nella felicità sia nel naufragio, sia nell'assurdo sia nel massimamente sensato, la fiducia nella trascendenza può essere verace solo se entrambe queste posizioni rimangono problematiche.

Quando domando se la divinità sta anche nell'autosoddisfazione, nell'alterità dell'orgoglio, nell'intolleranza, nell'angustia e nella cecità, allora non rischio il «no». Qui non c'è la mia divinità. So che contro tutto ciò mi si chiede di combattere in base alle mie forze, ma non posso aspettarmi di esserne vincitore. La divinità nascosta, quando mi parla indirettamente, non mi dice mai tutto. Mi si manifesta in realtà che, per me, non si identificano immediatamente con essa. Eppure essa permette che si affermino e forse da me esige che io veda la vittoria e l'imporsi di ciò che combatto come perversione e male.

Caduta e ascesa.

Non mi è possibile cogliere la trascendenza col pensiero, né instaurare con essa un rapporto secondo regole. Alla trascendenza mi avvicino nell'ascesa, o da essa mi allontano nella caduta. Sul piano esistenziale le due esperienze si richiamano perché l'ascesa è legata alla caduta possibile o reale, e viceversa. I pensieri primitivi, già da millenni, hanno colto una relazione trascendente tra la caduta e l'ascesa dell'uomo.

1. Il mio io nella caduta e nell'ascesa. Nella coscienza assoluta possiedo una certezza indubitabile dell'essere, ma non nella pace di un compimento che dura nel tempo. Infatti, io mi trovo sempre nella possibilità di diventare me-stesso o di perdermi, disperso nella molteplicità o raccolto in ciò che v'è d'essenziale, angustiato dalle preoccupazioni e dai conflitti, dimentico di me nel piacere o presente a me stesso. Conosco la desolazione che si prova in assenza del proprio se-stesso e l'ascesa che prende avvio da questa situazione di carenza.

Il senso del pericolo in cui costantemente mi trovo è presente in tutte le formulazioni della deviazione esistenziale.

a) L'origine nella coscienza assoluta è il movimento attivo che consente di giungere al proprio se-stesso. La caduta conduce alla *fissazione nella pura oggettività* che può essere tanto quella di una sussistenza atemporale quanto quella di un movimento passivo che procede secondo regole. 84

L'origine è pienezza di contenuto. La caduta è fissazione di forme vuote nella *formalizzazione* e nel *meccanismo*.

Nella sua storicità, l'origine è la continuità storica dell'esistenza. La caduta conduce nell'ambito dell'*arbitrario*, del *fattuale*, dell'*utilitaristico* che non ha un proprio fondamento in qualcosa che lo superi e che lo animi.

Nella caduta identifico l'essere con la mera oggettività che è vera solo come funzione dell'esistenza. Fissazione, formalizzazione e fatticità sono la stessa cosa.

b) L'origine nella coscienza assoluta è la *decisione nella gerarchia dei contenuti*. La caduta è quel *capovolgimento* in cui l'incondizionato diventa condizionato, e il condizionato incondizionato.

c) L'origine nella coscienza assoluta è *autentica* nell'identità di essenza e manifestazione e si rivela come fedeltà che, con una

tenacia adeguata, si mantiene nell'istante che tutto fonda. La caduta, invece, conduce o nell'*inautenticità* delle esperienze vissute e degli atteggiamenti della mera soggettività che, nell'istante, è reale ma non vera, perché il suo senso rimane mera parvenza, oppure nell'*inautenticità* che nasce quando si fanno valere, si riconoscono e si esprimono contenuti che poi ci si rifiuta di attuare.

d) Nell'attualità della sua *infinitudine*, l'origine della coscienza assoluta è riferita a se stessa e, in ciò, compiuta. La caduta conduce alla *finitezza* della mera ripetizione che non ha più nulla da spartire con la fedeltà del proprio continuo e incessante prodursi.

2. Io mi realizzo in conformità alle mie valutazioni. Nel processo della mia caduta e della mia ascesa, per me non c'è nulla di semplice, ma tutto soggiace a una possibile valutazione. Io giudico il mio agire, il mio comportamento interiore, l'esserci con cui, nella comunicazione, mi incontro con l'altro e con tutto ciò che mi si presenta. In base a come valuto, così sono e mi realizzo. Mi mantengo nell'ascesa se stabilisco le mie valutazioni, le verifico e le supero; mentre cado e affondo se vien meno l'adesione a quei valori che fino a poco prima sono stati veri.

Le valutazioni sono *chiaramente determinate* solo se definite da *concetti normativi*, che, come criteri finiti, permettono di valutare le cose da un determinato punto di vista. La diminuzione di capacità in condizioni di natura sfavorevoli e nelle infermità, tutte le disteleologie del vivente sono da considerare e da distinguere con estrema chiarezza. Di fronte a tali valutazioni che dipendono da determinati concetti finalistici e normativi, il giudizio di valore, che sta alla base della nostra esperienza storica, è una *visione* evidente, ma *indeterminata*, e quindi non vincolante dei *gradi di valore* nella natura fisiognomica di tutte le cose. Articolandosi in un processo, questa visione non è definitiva; non sussume per collocare in uno schema, ma per chiarire alle origini; non si esprime in un sapere, ma in una intuizione immediata; non può essere dimostrata, ma solo chiarita. Con determinati concetti normativi si giunge ad una molteplice gerarchia che ordina quanto sussiste empiricamente in base a molti punti di vista che consentono di fissare, con validità universale, i relativi e determinati rapporti di valore. Dall'esistenza invece nasce la visione di quelle gerarchie di valore incondizionate, e mai escludentisi, dalla fisionomia di volta in volta particolare.

Dipendendo dal divenire temporale, queste valutazioni esistenziali tendono a oggettivarsi. Per conoscere con chiarezza ciò che realmente facciamo occorre razionalizzare con valori generali il rango gerarchico percepito nelle situazioni storiche e nelle scelte. Tendere illimitatamente a questa razionalizzazione consente di stabilire di volta in volta il fondamento della storicità futura dell'esistenza, anche se questa razionalizzazione resta ancora relativa finché non giunge a penetrare l'esistenza nella sua assoluta coscienza storica. Infatti, l'oggettivazione dell'ordine gerarchico dei valori non si identifica con le gerarchie di valori originariamente apprese, come non vi si identifica la valutazione formulata in vista di finalità definibili.

Se dunque vincolante è solo la valutazione relativa ai concetti normativi presupposti, l'altra è indeterminata, ma più profonda, perché è illusorio pretendere di riconoscere il valore dell'essere autentico in una oggettivazione determinata e valida per tutti. La valutazione autentica è connessa alla consapevolezza della propria ascesa e della propria caduta, consapevolezza che si esprime proprio nell'attività di questa valutazione. Quando nella valutazione scorgo la caduta e l'ascesa, già vi prendo parte. Le gerarchie di valore diventano false *se non si mette in gioco il proprio essere*. La caduta, come forma di *valutazione*, segue queste vie:

a) Ciò che *considero veramente, lo amo o lo odio perché vorrei amarlo*, quindi stabilisco con esso un rapporto di possibile comunicazione perché non lo considero come semplice essere sussistente, ma come essere congiunto a ciò che può essere. In questo modo io sono parte in causa, perché la vera valutazione non è semplice affermazione, ma potenza per la lotta amorosa. Mi inganno, invece, quando, isolandomi, esprimo valutazioni su ciò che sussiste e su ciò che non mi riguarda, la cui validità è solo presunta. Queste *false* valutazioni, formulate quando il mio essere si erge a giudice nelle vesti di un *rigido osservatore*, denunciano una caduta nell'assenza di comunicazione.

b) La vera valutazione è un momento dell'autentica ascesa in una *continuità*, che, se anche non si può determinare razionalmente, appare come *conferma e fedeltà* che nulla dimentica. Deviante è, invece, *l'arbitrio della valutazione e della sentenza* promosse dal pensiero esclusivamente razionale o dall'affettività evanescente dell'*istante*; di questo arbitrio l'uomo non si sente responsabile, anzi finisce col dimenticarlo o col considerarlo casuale.

c) Vera è la valutazione in cui *io stesso sono completamente presso il valutato*. Se invece, nelle mie valutazioni e nelle mie sentenze, sono *sollecitato solo da* altri motivi, allora fallisco, ingannando me e gli altri sulle finalità reali. Esalto, ad esempio, con entusiasmo un uomo, non perché lo amo, ma perché in questo modo, intendo mortificare gli altri. Odio e rifiuto quanto mi si manifesta di un'esistenza, perché non voglio provare ad applicare a me stesso la possibile misura che da essa risulta. Se poi voglio denigrare o ammirare qualcosa dispongo di un'infinità di argomenti che, all'apparenza, si rifanno a possibili valutazioni che non tardano a rivelarsi inadeguate, soprattutto se sono alla portata media dell'opacità delle masse che proprio in quelle valutazioni si ritrovano.

d) Vera è la valutazione che si *oggettiva per chiarirsi*; le oggettivazioni sono, in ogni tempo, il mezzo necessario per l'autochiarificazione, mentre le norme e i canoni di valutazione appartengono all'ambito dell'esistenza. In genere la deviazione nasce con *l'acquietarsi in uno schema gerarchico di valori* dove, invece di approfondire indefinitamente ciò che storicamente si presenta per scoprirne il valore partendo dalle sue origini e proseguendo con esso nella propria ascesa, invece di entrare in quel rapporto di comunicazione che si esprime in una lotta aperta e disarmata, si definisce ogni singola cosa inserendola con ordine nelle caselle predisposte di un quadro generale. La caduta è in questa rigidità, perché l'origine storica di ogni ipotetico ordine di valori non tollera che decisioni incondizionate si traducano in oggettività valide. Solo se *rimango* coscientemente *nella possibilità della caduta e dell'ascesa*, possibilità che, senza mai acquietarsi, oltrepassa tutte le oggettivazioni, allora può nascere un valutare autentico.

87 3. Diventar se-stesso nella dipendenza. Quando rifletto su me stesso mi imbatto sempre in ciò che già sono, per cui non posso essere veramente ciò che vorrei.

M'accorgo di *dipendere* dal mio corpo. Ma se mi attenessi ai risultati delle ricerche condotte sul mio corpo, dovrei considerarmi come l'esito di una serie di processi causali tali da consentirmi, utopisticamente, di fare di me quello che voglio col semplice impiego di opportuni dispositivi tecnici, al punto da elaborare il mio atteggiamento interiore e, quindi, la mia coscienza dell'essere autentico.

KARL JASPERS

Autobiographie
Philosophique

Traduit de l'allemand
par
Pierre BOUDOT

AUBIER

Frontespizio dell'*Autobiografia* di Jaspers in traduzione francese
(la stesura originale è del 1953, la prima edizione a stampa del 1963).

L'assurdità di questo pensiero si fa evidente nella domanda relativa all'io che coglie questi dispositivi e che possiede una volontà protesa verso quel modo di esser se-stesso che vorrebbe realizzare. Infatti, non si può pensare di poter costruire quest'io che così vuole, perché abbiamo a che fare con l'origine da cui parte ogni indagine, ogni volere e ogni costruzione. Anche positivamente sono conscio della mia libertà nello sforzo quotidiano che compio per sopravvivere. Ci sono, senza dubbio, condizioni empiriche senza cui non ci sarebbe alcuna libertà, ma queste condizioni non sono tali da produrre la libertà e da determinarne il contenuto. È questo il punto in cui io dipendo da me stesso, un punto inaccessibile a qualsiasi esperienza passiva. Ascesa e caduta sono processi che scaturiscono dall'origine della libertà.

Ma caduta e ascesa sono *legate a ciò che le precede*. Io non posso trasformarmi in qualsiasi momento senza adeguate premesse. Ho sempre un fondamento, sono arrivato e sono ancora in cammino, e così, avanzando e retrocedendo per salti, che hanno comunque il loro momento, impercettibilmente cresco e decresco in un'attività continua.

Nella misura in cui, col mio me stesso, sono divenuto un essere storicamente vincolato, *dipendo dal mondo in cui vivo*. Ma la mia autentica libertà raggiunge la sua profondità quando comprendo, faccio mio e trasformo l'esserci del mio mondo effettivo e presente. Ciò che nella determinatezza di quest'esserci umano che mi è presente mi colpisce in costellazioni e situazioni particolari, io posso cercare di evitarlo con una libertà senza mondo, che però è sempre turbata da qualcos'altro, oppure posso assumermelo come se mi appartenesse e io ne fossi responsabile.

In questa autodipendenza, legato al proprio fondamento e al mondo, mi avvio verso l'ascesa e la caduta. Ma *come sono certo di una direzione*, che posso chiarire a livello formale pensando le sue deviazioni, *allo stesso modo non ne conosco l'origine e il fine*. Posso sapere concretamente che cosa voglio quando mi elevo, ma non conoscerne la direzione come se fosse qualcosa d'universale. 88

4. La direzione del processo trascendente è indeterminata. Poiché non so dove conduce l'ascesa e dove la caduta, io sono inseparabilmente legato ad esse col mio mondo mai concluso, per cui un appoggio e un sostegno lo trovo solo nella trascendenza che

scorgo nel processo della mia caduta e della mia ascesa. Il processo mostra, in tutta la sua radicalità, l'essenza dell'essere nell'esserci, solo quando l'esistenza si crede radicata nella sua trascendenza. Solo là l'esistenza si realizza nella decisione e rivela agli altri la sua vera natura. Quando la presenza dell'occulto si indebolisce nella coscienza assoluta anche l'azione di quest'ultima diventa incerta e, quindi, non più libera, sia che si esprima nell'insincerità dell'agire violento, sia nella sincerità della vertigine confusa. L'esistenza, se non può pretendere il rapporto con la trascendenza, può tenersi disponibile all'eventuale ascolto della sua parola.

Ma se anche le mie specifiche finalità sono *riferite alla trascendenza*, non per questo sono *trascendenti*. Se considero come finalità la purezza dell'anima, la manifestazione storica della sostanza del mio essere, l'agire responsabile che nasce dalla determinatezza storica nella totalità dell'esserci che devo portare a compimento, ebbene queste finalità si dissolvono quando sono considerate per se stesse e non come *segni* di qualcos'altro. Per sé, infatti, non dico nulla, perché nessuna forma oggettiva potrà mai evidenziarmi la finalità trascendente della mia vita che non è mai identica per sempre e per ciascuno.

Se, pensando l'irrappresentabile in vuoti pensieri, volessi sapere dove conduce l'ascesa e, prima di incominciare ad agire, potessi *penetrare l'essere nel suo significato*, cadrei in una astoricità estranea all'esistenza. Ogni finalità è particolare, e come tale non conduce ancora all'ascesa; il senso del tutto poi, qualora fosse riconosciuto come scopo finale, annullerebbe la realtà dell'agire storico. In fondo, tutto sarebbe alla fine, nulla sarebbe più necessario, e la temporalità sarebbe superflua. Se il senso del sapere fosse quello di condurre alla conoscenza definitiva dello scopo finale e, quindi, della totalità, allora, incrementando la mia conoscenza del possibile, del causalmente realizzabile e del senso possibile, mi avvicinerei a questa irrealtà, mentre dovrei fare proprio il contrario, e cioè non anticipare, con la mia inarrestabile volontà di sapere, il cammino dell'esperienza storica nell'illimitato. Ma se, in un vuoto intellettuale, considerassi compiuto il mio sapere, allora nascerebbe un atteggiamento per il quale tutto ciò che accade è indifferente, tutto è possibile, tutto ha senso; oppure, dal momento che tutto deve essere fondato, tutto è senza senso, ogni determinazione è un

inganno, ogni pensiero una menzogna, ogni volontà che decide un partito preso, e così, tutto si capovolge.

Oppure, sapere dove comincia l'ascesa conduce alla caduta, se con ciò si presume di *conoscere l'unica via* dell'ascesa che esclude le altre. Se raggiungo l'unità del mio essere nella pace della mia soddisfazione, perdo la tensione dell'antinomia. Esistenzialmente, l'ascesa è legata alla caduta reale o possibile. Finché dura l'esserci temporale non ci si può impadronire definitivamente del rapporto trascendente. Se la soddisfazione che provo con me stesso non esige più nulla da me ed estingue in me la coscienza del naufragio, allora mi perdo nell'indifferenza e nell'abitudinarietà dell'esserci. Ciò che per il vecchio è forse legittima contemplazione della vita che si compie, in tutti gli altri momenti è caduta nella mancanza di tensione.

5. Il mio io come processo e come totalità. Poiché il processo della caduta e dell'ascesa appartengono all'esserci temporale, se io, pur rimanendo in esso, mi sottraggo al processo per godere di una tranquillità stabile, sono già nella caduta. Per vivere nel processo non devo rinunciare alla mia *realizzazione totale*, ma, nel processo, devo trascendere il processo stesso per volgermi all'essere da cui il processo riceve la propria direzione. La trascendenza, in cui solamente posso trovare un punto d'appoggio, mi include totalmente. Nell'esserci avverto la *volontà di realizzarmi nella mia totalità*, ma solo nella trascendenza posso *essere totalmente*.

Come fatto, la morte è il puro e semplice annullamento del mio esserci temporale. Come situazione-limite, invece, essa mi rinvia a me stesso perché io possa stabilire se mi *sono realizzato totalmente* o se *non sono semplicemente alla fine*. La morte non è solo la fine del processo, ma, come *mia* morte, suscita inevitabilmente il problema della mia realizzazione totale: che cosa sono, se da questo momento la mia vita fu e non c'è più un futuro come processo?

Senza dubbio, nell'esserci temporale, caduta e ascesa non giungono ad una decisione definitiva, ma si separano. Io non riesco a realizzarmi totalmente, ogni apparente compimento naufraga. Oltre il limite insopprimibile non posso far altro che trascendere verso la possibilità della liberazione in cui mi realizzo totalmente. Mentre la mia vita, nella colpa e nella rovina, è totalità spezzata, la mia morte deve annullare la rottura per l'ignoto.

La sorte dell'uomo che sa di dover essere libero è quella di vivere filosoficamente e a proprio rischio nell'esserci temporale senza totalità. Come esce dall'essere, egli è scosso dal carattere inquietante di un esserci che, privo di totalità, si esprime nella *domanda* che lascia trasparire *la paura* che si prova *dinnanzi alla possibilità del nulla* come nulla assoluto. Io sono qui, senza protezione, nelle mani di chi? Non lo so e mi vedo rinviato a me stesso. Solo dalla mia risoluzione, dove sono più decisamente me stesso e, quindi, non solo me stesso, vedo la possibilità del mio slancio o del mio smarrimento.

L'essere totale entra *miticamente* nel mio esserci, e quanto più decisamente io ne abbraccio il processo, tanto più chiaramente l'avverto come mio genio che mi guida e come immortalità a cui giungo col mio essere autentico. Nel mio genio mi riconcilio con me stesso, come uno che può realizzarsi totalmente. Nel pensiero della mia immortalità sono per me come mi appaio nell'esserci dell'ombra che proietto, e nel processo della caduta e dell'ascesa; chiarendo il mio me-stesso, che nell'esserci è sempre oscuro, sono per me quella possibile totalità che si realizza nell'esistenza trascendente.

6. Genio e demone. Nell'ascesa, gli uomini parlano tra loro attraverso la manifestazione del loro essere che si conquista nel processo dell'esserci. Eppure, per quanto profonda sia questa comunicazione che nell'esserci coglie l'essere, io resto ancora solo. Senza la fermezza del mio me-stesso mi dissolverei, e sarei quindi incapace di una vera comunicazione. Sdoppiandomi, nella mia solitudine, mi parlo e mi ascolto. In essa, quindi, non sono solo, ma realizzo un'altra comunicazione.

Dal punto di vista psicologico si può interpretare o banalizzare questa comunicazione, senza per altro riuscire a coglierne il contenuto che, nell'autocomunicazione, consente alla realtà trascendente di rendersi sensibile in termini così vincolanti da tradursi in oggettività mitica.

Nel dialogo con me stesso il *genio* e il *demone* sono, per così dire, le forme del mio io autentico. Mi sono vicini come amici che hanno con me una lunga storia, e come nemici che, tentandomi, esigono o affascinano. Non mi lasciano in pace; solo quando mi abbandonano al mero esserci, nella sua oscura istintività e razionalità, allora mi abbandonano entrambi.

Il *genio* conduce alla chiarezza ed è l'origine della mia fedeltà a quanto in me esige realizzazione e durata. Conosce la legge e l'ordine nello spazio luminoso di un mondo creato. Nell'indicare, lascia che io in esso agisca con la mia ragione, mi rimprovera quando non lo seguo e mi dissuade quando, ai limiti della ragione, voglio spingermi in un'altra sfera.

Il *demone* rivela una profondità che mi mette in ansia. Vuol condurmi in un essere senza mondo, può indurre alla distruzione, non si limita a farmi intendere il naufragio, ma mi ci avvia direttamente. Conosce la positività possibile di ciò che altrimenti è negativo, quindi può distruggere ogni fedeltà, ogni legge e ogni chiarezza.

Il *genio* può essere un Dio che mi si rivela in questa forma, poiché nella sua essenza è così lontano che non può essermi familiare nella sua inseità. Il *demone* è come una potenza divina antitetica che, nella sua oscurità, sfugge ad ogni determinazione. Non è il male, ma la possibilità che non si lascia scorgere sulla via promossa dal genio. Mentre il genio mi crea una certezza, il demone è di una ambiguità impenetrabile. Il genio sembra parlare con decisione e determinazione; il demone, nella segreta costrizione della sua indeterminatezza, dà quasi l'impressione di non-esserci.

Genio e demone sono la scissione della mia *totalità* che, irraggiungibile nel mio esserci, mi parla solo nella sua oggettivazione mitica. Nell'esserci, essi guidano l'anima lungo la via in cui si manifesta l'esistenza; rimanendo occulti, indicano il cammino da seguire o fanno anticipazioni di cui, però, non posso fidarmi. Percorrendo la mia via, urto contro i limiti della trasparenza che non si presentano mai in una forma identica, ma sempre differente; qui, genio e demone fanno sentire la loro voce, senza però che, nell'esserci temporale, mi si manifestino in modo definitivo e completo.

Come sempre accade nel mitico, anche qui, *ipostatizzare* queste due figure è una falsità che va dalla superstizione fantastica all'allucinante illusione della doppia via. Se mi limito a vivacchiare, questo problema non si pone, mentre si pone nell'istante dell'esistenza ⁹² dove, anche se non c'è, si presenta come forma in cui si articola la propria chiarificazione nel processo che conduce alla certezza, o come oggettivazione mitica del fatto che tutta l'esistenza si realizza solo nella comunicazione che lotta, anche se si tratta solo della comunicazione col proprio se-stesso.

7. Immortalità. La caduta è accompagnata dalla oscura consapevolezza di scivolare nel nulla; l'ascesa, invece, va di pari passo con la progressiva comprensione dell'essere.

L'immortalità, che non è necessariamente l'esito della vita temporale, come certezza metafisica non è qualcosa da collocare nel futuro nella forma di un altro essere, perché, come essere, è già presente nell'eternità, anche se non sussiste finché io non la realizzi con la mia esistenza. Il se-stesso si accerta dell'immortalità nell'ascesa, e non attraverso un procedimento razionale. Non c'è, infatti, un modo in cui si possa dimostrare l'immortalità; per cui tutte le riflessioni generali non possono che rifiutarla.

Quando, nella situazione-limite, l'esistenza raggiunge il suo valore e trasforma il suo limite in una profondità, alla fede in una vita ulteriore dopo la morte si sostituisce la coscienza dell'immortalità nell'ascesa. L'impulso vitale chiede solo di continuare a vivere, ma proprio quest'impulso è irrimediabilmente mortale, per esso, l'unico senso dell'immortalità è la sua durata nel tempo. L'immortalità c'è, invece, per l'esistenza possibile, la cui certezza dell'essere non coincide più con la consapevolezza dell'infinita durata nel tempo.

Ma quando l'essere si chiarisce in rappresentazioni identiche a quelle sensibili e temporali dell'immortalità, allora è facile ipostatizzare tali rappresentazioni nate dalla mancanza di fede che è propria del mero esserci. L'unica verità che possono avere tali rappresentazioni è nella sospensione propria del simbolismo, che ha un significato effettivo e reale, anche se la sua manifestazione è evanescente e nulla. Tali sono ad esempio le rappresentazioni di una eterna e amorosa autocontemplazione dell'anima in uno stato di perfetta chiarezza, di un illimitato proseguimento dell'attività in nuove forme, di un legame che connette la rappresentazione della morte alla resurrezione.

Mentre il pensiero filosofico non può fare concessioni a questo simbolismo, e quindi ammettere la realtà della durata nel tempo, questa ammissione è significativa se non si riferisce alla quiete necessaria per placare l'affanno della vita sensibile ma al contenuto esistenziale perché possa accertare se stesso. In presenza della domanda e del dubbio il pensiero filosofico possiede un suo insopprimibile diritto. L'essere allora non è oltre la morte nel tempo, ma, come eternità, nella profondità della presenza dell'esserci.

Se l'immortalità è l'espressione metafisica dell'ascesa dell'esistenza, mentre la caduta ne è la morte autentica, allora ciò significa che se l'esistenza esiste non può essere solo esserci.

Come esserci non posso prescindere dal mio esserci, per cui, davanti alla morte, mi spavento come davanti al nulla; ma se, come esistenza, mi accerto dell'essere nell'ascesa, allora posso prescindere dall'esserci senza provar timore dinnanzi al nulla. L'uomo, quindi, nell'entusiasmo degli istanti più alti, può andare incontro alla morte anche se non ha dubbi a proposito della mortalità del suo esserci sensibile nello spazio e nel tempo. Il giovane, nello slancio della sua esistenza non ancora irretita delle cure della finitezza, spesso muore più facilmente del vecchio. Con l'illusione dell'immortalità dell'anima, chi sopravvive può momentaneamente superare il dolore della separazione fisica in una quiete che, tuttavia, non annulla l'infinito anelito della presenza dello scomparso, perché l'esserci, anche nelle sembianze trascendenti del ricordo, non può essere totale.

Ma se parlo d'immortalità, e non preferisco tacerne, allora devo inevitabilmente oggettivarla nel tempo, come se io in esso perdurassi, anche se, come esserci, devo morire. Se poi dissolvo quest'oggettivazione nel simbolo, non per questo cessa la realtà della immortalità, anche se se ne dissolve l'esserci. Da parte mia, non potendo affermare che l'esistenza si dissolve nella morte come nel suo ultimo momento, perché in questo caso cesserebbe d'esserci, non posso, di conseguenza, né oggettivare, né negare l'eternità. Se dico di poter essere solo esserci, non dico che potrei essere qualcos'altro che non potrei pensare altrimenti che come esserci, né dico che con la morte mi annullerei. Infatti, se non è possibile rappresentare l'oggettività del pensiero metafisico dell'immortalità se non come esserci nel tempo, ebbene, nella coscienza dell'immortalità, questa cifra svanisce nella certezza del reale che è presente.

Se il dolore della morte è ineliminabile per chi muore, allora non resta che irradiarlo con la luce che proviene dalla realtà dello slancio esistenziale che si esprime nel rischio dell'azione, nell'eroismo proprio di chi si compromette per qualcosa, nell'accorato canto del cigno che caratterizza il commiato, e nella pura e semplice fedeltà. 94

Quando per il sapere tutto naufraga, dallo slancio esistenziale parla questa esigenza: se tutto si conclude con la morte, sopporta questo limite e, nel tuo amore, comprendi che il non esserci più di tutto è sorpassato e annullato nel fondamento assoluto della tua

trascendenza. Alla fine, il silenzio, nella sua austerità, nasconde la verità della coscienza dell'immortalità.

8. Io e la totalità del mondo. Nella sua storicità, l'esistenza non vede se stessa come totalità, così come non vede la via della totalità a cui appartiene col proprio esserci. La possibilità della propria ascesa o della propria caduta le fa quindi sorgere il problema della via della totalità. L'esistenza non è isolata nella sua singolarità, ma è compresa in un orizzonte avvolgente, che, spostando progressivamente i propri limiti, si estende così illimitatamente da sfuggire alla coscienza dell'esistenza perché, solo nella totalità del mondo, se mai questa fosse accessibile, questo orizzonte potrebbe essere raggiunto. Le rappresentazioni mitiche dell'origine e delle cose ultime, del processo del mondo e della storia dell'umanità hanno qui la loro origine.

Poiché nel suo esserci l'esistenza è legata all'esserci, *nulla di ciò che c'è* può esserle *indifferente*. Inoltre, poiché il mondo è il suo scenario, come materiale, come condizione, come realtà onnicomprensiva, e infine come realtà che, nel tempo, ha la meglio, l'essere del mondo è, per l'esistenza, come il proprio essere.

Ovviamente io non posso *in alcun modo identificarmi* con l'essere del mondo che da ogni parte mi assale. Lo combatto come combatto l'estraneo che mi minaccia, ma che talvolta mi può anche servire. L'essere del mondo è un essere per sé. Se da un lato me ne separo, dall'altro l'afferro perché mi include come esserci, anzi, con questo lato mi identifico perché esprime la mia oggettività. Ma oltre a ciò che mi appartiene, io sono tanto più sensibilmente legato all'altro quanto più il cuore della mia esistenza si estende nell'appropriazione dell'esserci. Quando più profonda è la forza di penetrazione, tanto maggiore è la solidarietà che instauro con ciò che prima mi era estraneo; quindi, quanto più sento la colpa del mio isolamento, tanto meno l'estraneo mi appare nella necessità della sua estraneità assoluta. In una chiarezza utopistica forse ritroverei me stesso in tutto, e *la sorte del mondo sarebbe anche il mio destino*.

Come il mondo per me esiste solo grazie al mio esserci, così io non sono senza l'esserci del mondo. Se al di là di tutte le immagini e di tutte le prospettive particolari del mondo, divento consapevole dell'esserci, allora, esistendo, posso porre, nella situazione limite, *il problema di quest'esserci*, in modo da poterlo subito tradurre nel

problema del mio esserci. Invece di frantumare il mondo nel pensiero, per una sorta d'impotenza nichilistica che tenta di annullarlo, o invece di annientare me stesso, problematizzo l'esserci del mondo e, in *esso* il mio. In questo modo la totalità non mi appare come un processo che scorre passivamente, ma come un processo a cui io prendo parte attiva. La problematizzazione dell'esserci, che non si produce da sé, ha quindi la sua origine fuori dalla sua immanenza e, precisamente, nell'esistenza, dove la domanda che nasce esprime un attivo intervento nell'esserci. Se non partisse dall'origine, il processo s'arresterebbe a un punto che può esser sperimentato solo dopo che s'è verificato. *Con la propria caduta e la propria ascesa*, l'esistenza possibile può gettare *uno sguardo su una totalità* che la implica nel suo esserci. Io colgo questa totalità come se anch'essa si trovasse nella caduta e nell'ascesa. Quindi, nella misura in cui mi chiarisco la possibilità di valutare tutte le cose, partendo dal mio proprio essere, posso scorgere la possibile caduta e la possibile ascesa dell'esserci.

9. Il processo del mondo. Eppure la totalità dell'esserci rimane inaccessibile, per cui, a livello conoscitivo, è impossibile affermarne la caduta e l'ascesa. Solo nei miti e nelle speculazioni si condensano per l'esistenza le rappresentazioni del processo del mondo.

Nell'ambito della coscienza in generale l'esistenza si limitava ad orientarsi nel mondo, abbandonando ogni anticipazione della totalità mondana e attuando quell'atteggiamento fondamentale della conoscenza logicamente vincolante che consentiva di giungere a un sapere particolare che è il più concreto che si possa realizzare nell'incompiutezza dell'esserci. Se, superando questo imprescindibile atteggiamento di autentica oggettività, l'esistenza va alla ricerca della totalità del mondo, allora i pensieri cifrati di una totalità sempre mitica, se non procurano alcuna conoscenza, sono però in grado di esprimere ciò che nell'esserci è esistenzialmente sperimentabile se a far da guida è la trascendenza. Ascesa e caduta, quindi, sembra non siano possibilità presenti solo in me stesso.

Per l'orientamento nel mondo, l'ultimo orizzonte è costituito dalla materia che si muove dalla finitezza e nella finitezza, la materia precede ogni inizio dell'esserci particolare, per cui, nelle considerazioni esistenziali sull'esserci, si può, interrogandolo, chiederne

l'origine e il fondamento. Circa, poi, la possibilità di raccontare la nascita del mondo, ci sono molte possibilità.

96 Vedo che il mondo si svolge in corsi circolari che sempre si ripetono, che, naufragando, ritorna nel caos da cui, poi, di nuovo risorge. Oppure concepisco il mondo come un esserci la cui nascita non era assolutamente necessaria. Esiste per una erronea decisione della trascendenza. Sarebbe meglio non esistesse; senz'altro una caduta dal proprio fondamento, un capriccio creativo condusse all'esserci del mondo, a proposito del quale c'è da augurarsi che vada completamente in rovina, in modo che possa sussistere solo la trascendenza nella sua beatitudine. Oppure ancora, la nascita del mondo dipende dalla decisione della divina volontà creatrice che volle manifestarsi nella sua potenza, nella sua bontà e nel suo amore; questa volontà avrebbe avuto bisogno del negativo per consentire al suo essere di annullarlo e di giungere così alla realizzazione più grande possibile. O, infine, l'esserci del mondo è una parte nell'orizzonte dell'eterna presenza di un unico essere che è sempre e simultaneamente nella caduta e nell'ascesa, sempre diveniente, ed eterno nello scopo finale.

Nella loro concretezza questi miti sono così problematici e discutibili che, alla fine, vengono a noia. Eppure non ci sono completamente estranei; l'impossibilità di trovare un fondamento dell'esserci che ci riguardi decisamente nella nostra prossimità alle cose e nella nostra lontananza da esse, nell'entusiasmo della nostra vita e nel timore dell'esserci, ha, in questi limiti, la sua espressione simbolica.

Nessuno di questi pensieri può condurci alla conoscenza o alla fede nei contenuti determinati a cui si riferiscono.

Questi pensieri, che riguardano la totalità del mondo, hanno, *dal punto di vista esistenziale, un significato antitetico*. Se si pensa ad un unico processo del mondo, in cui *si decide* ancora in base a ciò che accade, allora l'accentuazione dell'istante diventa la tensione più alta del se-stesso che sceglie: non si deve distruggere nulla, dispongo della possibilità una sola volta, a decidere è l'Uno, c'è solo un Dio, non c'è alcuna trasmigrazione delle anime, ma solo immortalità e morte, ascesa e caduta decidono definitivamente.

I pensieri, invece, che pensano l'eterna presenza dell'essere nella *compiutezza* della sua totalità onnicomprensiva (*Umgreifende*) of-

frono la quiete della contemplazione nella fiducia che non conosce tensione.

L'esistenza supera questa antinomia tra la decisione dell'istante che ancora deve giungere a una meta e l'eterna e indelebile presenza, quando, nel suo esserci, realizza l'unità tra la tensione della decisione nell'ascesa e la serena fiducia che sia proprio questa decisione la manifestazione dell'essere eterno. In sede esistenziale ci si può contraddire; ma, proprio per questo, nessun sapere può comprendere quest'unità, e quindi l'essere della trascendenza, in una forma in contraddittoria. ⁹⁷

In questo atteggiamento verso la trascendenza sono *aperto alla storicità del mondo nella sua totalità*. Il mondo non è uno dei molti possibili come se, nella sua totalità, potesse essere altrimenti. Il mondo racchiude in sé la possibilità, ma secondo modalità che non si lasciano comprendere dalla coscienza in generale e dall'esistenza. La sua storicità non si può fondare, nessun sapere può trovarne il fondamento e nessuna esistenza può comprenderlo. « Nessuno può porre altro fondamento che non sia quello posto all'inizio ». Così Schelling riuscì ad esprimere, mitizzando logicamente, ciò che, come rispetto davanti alla realtà in quanto tale e al suo accadere, incontra dovunque la sua storicità nella trascendenza, senza mitigare, per l'esistenza, la tensione nella possibilità della caduta e dell'ascesa.

10. Caduta e ascesa nella storia. Di fronte alla totalità del mondo, lo spazio dell'esserci, in cui posso *realizzarmi* come esistenza possibile, è superato non solo nel suo orizzonte, ma anche nel suo genere.

Come essere storico sono reale solo nella situazione del mio mondo limitato; vedo possibilità che si fondano sul mio sapere, ma quanto più decisa è l'azione che le promuove, tanto maggiore è la chiarezza con cui, al limite, ne appare l'incalcolabilità. Con gli altri individui mi trovo in un processo di progressiva manifestazione, ma quanto più decisa è la mia partecipazione a questa comunicazione, tanto più avverto l'enorme mancanza di comunicazione con tutto ciò che ne rimane fuori. Nel realizzare il mondo della mia comprensione, mi ritrovo nell'ambito di ciò che ancora non è stato compreso e non si può comprendere.

Ma il mio sapere e la mia ricerca, estendendosi, oltre i limiti del mondo accessibile, all'intellezione e alla comprensione, si dirigono

verso la *totalità del mondo* e verso la *storia*, ossia verso quella realtà umana che mi riguarda da vicino perché ha prodotto e produce il mio esserci e perché, nelle sue realtà e nelle sue decisioni, contiene indicazioni per le mie specifiche possibilità.

Quando il mito pensa la *totalità del mondo* si riferisce o all'essere della natura intesa come l'assolutamente altro, o alla storia dell'uomo. Allora la nascita della coscienza e del sapere, il divenire del mondo umano, che l'uomo si costruisce come sua dimora, come suo linguaggio e suo campo d'azione, è l'inizio del mondo, e, precisamente, del nostro mondo in cui noi siamo. La rappresentazione mitica della totalità del mondo, nonostante mirasse solo ad accostarsi all'alterità di quanto ci restava inaccessibile anche quando, nella sua indeterminatezza, ci rivolgeva la parola, era dunque proprio la presenza di ciò *a cui non giunge la potenza della nostra azione e di cui noi non ne siamo responsabili* anche quando esso ci riguarda da vicino e ci incatena con la potenza e l'infinita ricchezza del suo essere.

Nella *storia*, invece, mi trovo nell'*ambito delle mie specifiche possibilità d'azione*. Qui, caduta e ascesa sono modi d'essere della mia realtà. Ma poiché io sono solo un anello fugace nella catena degli uomini, e in me stesso non trovo, già predisposto, lo slancio dell'ascesa, devo concludere che, sia in me, sia nella totalità, ascesa e caduta sono eventi a cui io, impotente, mi affido, non come alla natura, ma come a una realtà che è presente negli uomini e quindi anche in me.

Solo se *agisce storicamente* l'uomo sa con chiarezza ciò che vuole, e vuole incondizionatamente solo se la sua coscienza assoluta penetra gli eventi e si *ancora nella trascendenza*. In caso contrario, l'uomo o agisce sollecitato solo dalle finalità del momento, e quindi, in modo arbitrario e inconscio, oppure, da finalità ultime e razionali e, quindi, in modo violento e forse rovinoso; oppure gli rimane solo la sicurezza dell'istinto vitale, che, nel mare degli eventi, consente alla propria individualità di restare a galla il più possibile.

Solo il rapporto con la trascendenza consente all'uomo, in casi di conflitto, di rischiare fino al punto di mandare in rovina un esserci perché qualcosa s'ha da *decidere*. Infatti la situazione confusa, che vive essenzialmente di compromessi, è degradante. Per amore della realtà, e quindi per amore della possibilità dell'ascesa che parte da quell'irrealtà che è propria del mero esserci, l'uomo,

spinto al suo limite, dirà che cosa propriamente è. Ma l'esserci, essendo costretto a vivere nella relatività dei compromessi, non può sapere oggettivamente quando deve decidere e quando no. La volontà di decidere è esistenziale; non è sollecitata dall'impotenza o dall'insoddisfazione di coloro che cercano attività, eccitazioni, mutamenti, autodistruzioni, ma dal senso che *la realtà non può che essere vera*. Se c'è da difendere uno stato sociale o personale, o se non bisogna toccare un particolare modo di pensare la verità, lo si può sapere con chiarezza solo se si parte dalla relazione trascendente che anima le esistenze che decidono. È falso che ogni tanto tutto deve annullarsi per ricominciare di nuovo. Vera è invece la 99
posizione di chi, nella storicità dell'esserci, sta in tensione tra la conservazione di uno stato da tramandare e il rischio illimitato della distruzione. Ma partendo dalla semplice esperienza e dalle finalità definibili non si può trovare una decisione. Tutte le decisioni originarie hanno la loro radice nella trascendenza come presenza di caduta e ascesa. Quindi, ogni volta che l'esserci, nella sua storicità e nella sua presenza non mi appare solo sul piano sconfinato della realtà empirica, ma nella sua trasparenza, allora si scinde in un essere che cade e in uno che si eleva.

Possiamo cogliere la caduta e l'ascesa nella storia sia attraverso una *lettura filosofica* della storia, sia attraverso *la nostra azione* che, nel suo aspetto sociale, ha riflessi politici.

Una *lettura della storia* come cifra della trascendenza è il complemento contemplativo dell'attività prodotta dalla nostra azione. Il filosofo legge come cifra del soprasensibile ciò che, con gli elementi della realtà empirica, narra come mito della storia dell'umanità. L'ultimo mito fu quello di Hegel. Così considerata, la storia, a differenza dei miti puramente sovrasensibili delle cosmogonie, è *un mito nella realtà* che io sperimento non quando immaginò un processo fuori dal mondo, ma quando mi immergo nella realtà. Se mi avvicinassi al punto da esser io quello che vive nella storia, allora anch'io sarei coinvolto in una comunicazione che è ancora reale, anche se unilaterale. La storia, allora, diventa il presente, nel senso che il passato può tornare ad essere ancora futuro. Di nuovo esso si riproporrebbe nella sospensione del possibile, dove ciò che è definitivo può tornare ad assumere con maggior decisione un carattere assolutamente storico. Qui nasce l'attenzione per la realtà come tale, la cui profondità è nel rapporto con la trascendenza. Questa

lettura della storia è la filosofia della storia che, nel tempo, annulla il tempo.

Nella storia, così intesa, restano indeterminate sia la caduta sia l'ascesa che nella lettura immediata sembrano succedersi continuamente in modalità sempre diverse. La storia, col suo riferimento alla caduta e all'ascesa, è per me un appello continuo, ma il suo significato non cessa di essere equivoco, perché nella successione dei tempi, tutto sembra indifferentemente sia ascesa che caduta.

La coscienza della caduta e dell'ascesa rinvia l'esistenza possibile al suo *agire presente*, che si realizza nell'ambito della storia contemplata e fatta propria, dove la coscienza accerta se stessa in ogni eco del passato che in me agisce come stimolo all'azione decisa nel presente. Ciò non risolve la tensione che esiste tra la lettura della storia e il salto retrospettivo nella situazione presente. Non c'è un punto di vista unico per entrambi se la trascendenza dell'Uno non li collega da un'altra origine. La lettura nasce quando, per un momento, distolgo gli occhi dal presente, e questo si ripropone nell'assoluto oblio del passato. Il presente, in cui ancora bisogna intervenire, resta fuori dalla storia. Entrare nella situazione reale significa intervenire in carne ed ossa, mentre anche la più penetrante comprensione di una situazione passata è sempre e solo qualcosa di pensato nell'ambito della possibilità.

Siccome l'*agire finalizzato* è *agire* che si realizza solo *nel* mondo, e non una creazione e una trasformazione che avvengono come se *il* mondo stesso fosse l'oggetto o il fine del piano, una singola coscienza, nella fugace illusione di un proprio potere universale, non può mai concepire il mondo come qualcosa da formare nella sua totalità. Pertanto, anche l'azione più decisa è accompagnata dal timore che nasce davanti a questa totalità, e anche il sapere storico più concreto tende a formulare affermazioni astratte sul mondo nella totalità del suo divenire. L'uomo interviene nella storia, ma non la fa. Nella sua impotenza sa che non tutto dovrebbe essere come accade, ma potrebbe anche essere diversamente, e questa consapevolezza non può avere, ovviamente, il suo fondamento nella realtà stessa.

Non è totalità né la totalità del passato, né il futuro. La realtà della caduta e dell'ascesa è, di volta in volta, nella rispettiva *presenza*. Il rapporto alla trascendenza non solo traduce la storia in cifra dell'eterno presente, ma oppone il *puro presente* al mero fu-

turo e al mero passato. Nessun tempo può essere relativizzato in funzione di un altro, o assolutizzato come l'unico in cui l'eterno realizza il suo compimento. Per l'esistenza attiva, quindi, solo il proprio presente è la possibile manifestazione dell'essere autentico. Per lei la verità non dimora in un luogo del passato che ha affascinato e immobilizzato lo sguardo, e tanto meno nel futuro che, come fine ultimo, riduce il presente a un mero passaggio in funzione di ciò che deve essere prodotto e atteso; per l'esistenza, la verità esiste nella realizzazione dell'istante, attraverso il quale, solamente, essa può essere anche realtà futura nello spazio temporale che le può essere concesso. È un errore giustificare il rifiuto del presente nella speranza di un futuro migliore che il presente dovrebbe produrre. Il riferimento al futuro ha sì un certo valore in relazione ai particolari mezzi tecnici necessari alla conservazione dell'esserci e al suo sviluppo (esercitarsi, apprendere, risparmiare, costruire), ma se pretende di estendersi alla totalità dell'esserci, vien meno dinnanzi alla realtà che sussiste da sé. Il presente è se stesso solo se è l'eterno presente in cui si raccoglie tutta la storia. 101

Caduta e ascesa sono le vie di questo essere autentico; nell'eco della storia, che un tempo fu presente sostanziale, esse possono essere sperimentate e responsabilmente realizzate. Non conoscere l'unico piano del mondo aumenta il peso e l'impotenza dell'azione, che non potendo essere esattamente dedotta da una coscienza universale, vi partecipa con la conquista o la perdita dell'essere che essa deve realizzare partendo dalla storicità della propria libertà.

11. Il compiersi della caduta e dell'ascesa nella totalità. Dinnanzi al processo del mondo e alla storia dell'umanità si impone inevitabilmente il problema della fine di tutte le cose. In una dottrina che riguarda le cose ultime, il compimento finale o il definitivo annientamento dell'esserci, si danno risposte mitiche.

Il problema della fine può essere posto in termini *non-mitici*. A proposito del futuro ci si chiede come potrebbe essere e come verosimilmente sarà. Se invece si considera un periodo di tempo abbastanza lungo, allora, di ciò che ha avuto inizio, si dice che la fine di tutto sarà, nel tempo, la sua morte. Se si crede che il processo evolutivo della specie umana sia un progresso indeterminato, se si suppone che la pacificazione del pianeta sia il fine ultimo dell'ordine umano o se si concepisce e si vuole una agitazione senza fine

e senza uno scopo determinato, in ogni caso si pensa alla fine o alla mancanza della fine come a una realtà futura nel mondo che sarà sperimentata dalle generazioni successive, e così non si cerca, trascendendo, la fine di tutte le cose.

Questo accade *nel mito* che collega la realtà temporale al sopransensibile fantastico. Il contenuto di tali miti oltrepassa l'ambito temporale in cui è pensato il loro evento, i miti sono assunti come un pronostico empirico in base al quale si attende, in un tempo determinato, la fine del mondo, per cui, quando questa non si verifica, rimane l'inganno. Ma una volta che se ne riconosce l'impossibilità e si prescinde dall'aspetto sensibile e temporale di questa rappresentazione, allora il problema non è più quello di includere la fine nel tempo, ma di comprenderla trascendendo. Col venir meno dei miti escatologici rimane l'intenzione diretta all'essere autentico che, nell'ascesa, scorge la cifra del compimento finale e, nella caduta, l'annientamento totale.

Nel tempo, dunque, l'essere, che in sé è inaccessibile, si manifesta nell'antinomia dell'ascesa e della caduta. Nell'esserci temporale ciò che è eterno deve giungere a sé attraverso la decisione. Se la decisione è temporale, la fine è futura, ma se la decisione è una manifestazione dell'essere, la fine è il compimento nell'eterno presente. Nell'esserci temporale, quindi, io non sono mai a contatto diretto con la trascendenza, ma posso solo avvicinarmi ad essa nello slancio dell'ascesa, o perderla nella caduta. Se fossi presso la trascendenza, cesserebbe il divenire e ci sarebbe il compimento finale nell'estinzione del tempo. Nel tempo, invece, l'istante della coscienza assoluta e compiuta deve tradursi di nuovo nella tensione del divenire.

La legge del giorno e la passione per la notte.

Nella ribellione e nella caduta c'era qualcosa di negativo che si contrapponeva a qualcosa di positivo; la negatività apparve come la via di un progressivo smarrimento nel non essere, mentre la condizione del positivo apparve come l'articolazione del movimento dalla cui tensione si realizza il rapporto con la trascendenza. Ma, nell'antinomia, il negativo può diventare alla fine una negazione di valore positivo; ciò che prima apparve solo come negazione, diventa verità, diventa, in maniera sconcertante, non solo una seduzione,

ma anche un'esigenza; sottrarsi a questa verità significherebbe una nuova caduta. Nell'esserci, il nostro essere sembra in rapporto a due forze. Chiamiamo la loro manifestazione esistenziale: legge del giorno e passione per la notte.

1. L'antinomia del giorno e della notte. La *legge del giorno* mette ordine nel nostro esserci, esige chiarezza, consequenzialità e fedeltà, lega alla ragione e all'idea, all'Uno e a noi stessi. Essa vuole la realizzazione nel mondo, la costruzione nel tempo, il compimento dell'esserci lungo una via che va all'infinito. Ma ai confini del giorno ci parla qualcos'altro. L'averlo respinto non ci lascia quieti. La *passione per la notte* sconvolge ogni ordine, per precipitare nell'abisso atemporale del nulla che tutto trascina nel suo vortice. Per essa, ogni costruzione che si manifesta storicamente nel tempo è solo qualcosa d'illusorio. Siccome la chiarezza non le 103 consente di penetrare nulla d'essenziale, essa la trascura per rivolgersi a tutto ciò che non è chiaro, perché è l'oscurità atemporale dell'autentico. Per una sorta di necessità incomprensibile e ingiustificabile, diventa incredula e infedele di fronte al giorno. Non ci sono per essa né compiti, né fini, perché essa è quella forza impetuosa che precipita nel mondo per raggiungere, nell'abisso del suo annientamento, la propria compiutezza.

La legge del giorno conosce la *morte* come limite, ma in fondo non ci crede, soprattutto quando l'esistenza, nell'ascesa, prende coscienza della sua immortalità. Nell'azione io penso alla vita, non alla morte. Anche nella morte, io penso sempre alla progressiva costruzione storica dell'essere nell'esserci e a quanto in esso si realizza, come se la morte non mi stesse dinanzi. La legge del giorno sfida rischiosamente la morte, ma non la cerca. Io provo coraggio di fronte alla morte, anche se essa non mi è né amica, né nemica. La passione per la notte, invece, ha con la morte un rapporto d'amore e di terrore, la sente come sua amica e nemica, la brama e, al tempo stesso, tenta di trattenerla. La morte rivolge la parola alla passione per la notte e questa si trattiene con essa. Sia il dolore per l'esserci che vive senza alcuna possibilità, sia il giubilo della vita lontana dal mondo amano, nella loro notte, la morte. La passione conosce l'ebbrezza della morte il cui ultimo istante è la coscienza della sospirata quiete nella tomba dopo ogni smarrimento e ogni sofferenza. In tutti i casi questa passione è sempre un tradimento

alla vita, un'infedeltà nei confronti della realtà che ci sta davanti. Il regno delle ombre è la patria in cui essa vive veramente.

Se ammetto di non essere originariamente estraneo all'esserci, avverso alla ragione e alle possibilità realizzatrici, devo dire anche che quando mi affido al giorno, nel corso ulteriore della vita, il regno della notte diventa un mondo che progressivamente cresce d'importanza. In esso mi sento come a casa mia, anche se al momento è ancora lontano. Alla fine esso m'accoglie come ricordo della vita, quando, invecchiando, mi sento escluso dal mondo dell'esserci divenutomi estraneo. La legge del giorno può perdere ed esaurire per me il suo significato, il mio essere nell'esserci può stancarsi, e allora la passione per la notte può diventare la fine.

A guidare il cammino sicuro di un essere storico nell'esserci è la volontà di manifestazione che un'ostinata tracotanza chiusa in se stessa può rifiutare, ma la passione per la notte, anche se vuole, *non può manifestarsi*. Essa abbraccia un destino che è ad un tempo voluto e non voluto, e quindi tale da apparire sempre necessario e libero. Può dire indifferentemente: a far questo è stato un Dio, oppure: sono stata io. Può osare tutto, non solo in ordine ai fini che l'esserci si propone, ma anche là dove sembra mandi in rovina l'esistenza con la distruzione degli ordinamenti, della fedeltà e del se-stesso. Lo scopo è di raggiungere la profondità dell'essere che, estraniando l'uomo dall'esserci, lo annichilisce e lo fa precipitare nell'insignificanza. Nell'angoscia d'esser spinti verso il proprio destino, sembra venir meno ogni ponderazione e ogni scelta, mentre tutto è ponderato e scelto in maniera ineccepibile. Nulla sembra uguagliare la decisione di questa passione che, restando occulta agli altri, racchiude in sé ogni processo. L'annichilimento si impadronisce di tutto l'uomo. Anche quel poco di volontà realizzatrice che ancora rimane viene utilizzata quando sembra realizzare il contrario di ciò che sembrava volere.

La passione rimane, per sua natura, *oscura*. L'oscurità, oltre ad essere il suo aspetto più inquietante, è anche il mistero che supera ogni seduzione che può essere esercitata dal proibito e dall'occulto. Essa cerca svelamento e chiarezza per poter scorgere quanto v'è di veramente recondito e segreto; in ciò si differenzia dal capriccio di chi si costruisce un mistero fittizio e, offuscando qualsiasi fatto empirico, ne impedisce lo svelamento. Nella non-chiarezza, la passione prova quel senso infinito d'angoscia connesso alla necessità del de-

stino in cui essa rompe ogni forma di fedeltà, mentre il mistero assoluto la spinge ciecamente verso la morte.

Così, nel cogliere se stessa, cosciente del suo essere nel nulla, felice e infelice, paga con la propria morte nell'esserci ciò che essa tradisce e distrugge. Solo nella volontà di morte essa si riconosce come verità, e tale rimane per quanti non ha trascinato nella sua trascendenza.

2. Tentativo di una descrizione più concreta. Il tentativo di descrivere in termini più concreti il fenomeno della passione per la notte fallisce perché ogni espressione precisa e determinata entra nella luce del giorno e quindi vi appartiene e soggiace alla sua legge. Nel campo della riflessione il primato spetta al giorno. Chiarire l'oscurità, che ha in sé la propria origine, significa eliminarla. Pertanto, ogni concreta manifestazione della passione per la notte, quando è descritta, diventa artificiosa e banale, se poi se ne cerca una possibile giustificazione, la si smentisce e la si distrugge. Il giorno, infatti, non può riconoscere il mondo della notte, non può volerlo, né, tantomeno, ammetterlo come possibile. Il mondo della notte è così lontano dalla possibilità d'essere evidenziato in modo rigoroso che il giorno può addirittura dichiarare nullo, insignificante e non-vero ciò che per la notte è sostanza 105 trascendente.

Giunsi a me stesso dalla notte. Il *legame alla terra*, la *madre*, la *parentela del sangue*, la *razza*, sono il fondo dell'oscurità che mi avvolge e che la chiarezza del giorno trasforma. Nella coscienza storica del giorno, questi legami vengono interpretati come amore materno e amore per la madre, come amore di patria, come sentimento familiare, e come amore per il proprio popolo. Ma il fondo permane come oscura potenza. L'orgoglio e la sfida di questa parentela sotterranea può volgersi contro il dovere spirituale dell'amicizia delle esistenze che si incontrano per realizzare un rapporto reciproco. Questa potenza sotterranea non si può spiegare in base a qualcos'altro, perché ha in se stessa il fondamento ultimo della sua forza. Il mio compito è di ricondurre me stesso a ciò che m'ha generato, invece di cogliere la verità nella comunicazione esistenziale del giorno che si realizza su quel fondamento.

L'*erotica* è un legame originario che sfugge a ogni spiegazione. La legge del giorno considera la realtà erotica come espressione

d'una parentela esistenziale, come suo simbolo sensibile e, in questo modo, la relativizza. Ma l'abbandono totale alla passione tradisce ogni cosa e vuole solo se stesso. Una volta assolutizzato, l'oscuro eros non tiene in alcun conto la realtà dell'esserci in quanto tale. Esso non è la cieca sessualità che, come impulso verso la poligamia, è senza passione e quindi senza forza esistenziale, ma è il legame che, senza una vera comunicazione esistenziale, si instaura con l'altro sesso che, nella sua individualità, è presente come il vero e proprio essere di se stesso. Si oltrepassa la realtà e l'esistenza come se solo nella trascendenza si realizzasse l'incontro in cui si risolve il se-stesso. Se non si percorre la via dell'intelletto, questa passione resta incondizionata. Se non si accoglie la luce della ragione, dei due che si incontrano, uno, o addirittura tutti e due, precipitano nella trascendenza che li annienta. Il processo della comunicazione rivelatrice, coi suoi compiti da realizzare, diventa per essi una falsa assolutizzazione perché nasce da una limitazione. Il proprio naufragare, anche se è sentito come colpa, è la verità più profonda.

Se da un lato la passione erotica è accolta nel giorno per il suo legame esistenziale alla vita e alla fedeltà dell'altro, essa può giungere al proprio compimento nella potenza che esercita sugli amanti, i quali, affidandosi alla morte e tradendo l'amore, come amore del giorno e come fedeltà, tradiscono se stessi in ciò che possiedono di più autentico. Senza sapere perché e per quale scopo, essi sono consapevoli di una eternità che, abbracciata con passione, esige, per il tradimento compiuto, la morte. Se dopo il tradimento, l'esistenza non trova la morte, il suo esserci nel mondo diventa qualcosa di abietto e desolato.

Nella morte per amore si compie una scelta tra due possibilità: l'amore come processo di chi, manifestandosi, realizza se stesso e l'amore come compimento di un'oscura mancanza di manifestazione. Tradire per passione, la cui possibilità, una volta accertata, mette in questione ogni altra cosa, non appare più come un'infrazione etica, ma un tradimento eterno davanti a cui non c'è solo lo stupore muto, ma anche l'attenzione che sempre si desta davanti all'incomprensibile. Questo tradimento, infatti, sembra avere anch'esso una sua trascendenza, per cui non è vero che ogni amore che si compie felicemente nel mondo ha in sé la sua giustificazione.

Quando, inizialmente, la legge del giorno dà l'impressione di offrire una felicità impareggiabile nella comunicazione, nella vita

dello spirito, nella realizzazione dei propri compiti e delle proprie idee, alla fine, in questo mondo così chiaro, si fanno sentire con altrettanta chiarezza i demoni che erano stati respinti.

La notte, a cui mi affidai a occhi aperti, non è il nulla, non è il male puro e semplice. Al di là del bene e del male, che hanno valore finché c'è una scelta da fare, la notte è male solo per il giorno, che però avverte di non essere tutto. Quando, affidandomi al giorno, mi sottraggo alla notte, non ho la consapevolezza assoluta d'una verità senza colpa, ma so che mi sono sottratto ad una esigenza che lanciava appelli. Quando si avvertì il giorno e la fedeltà è perché non si diede ascolto a una trascendenza.

Nel giorno c'è quel processo che si articola nella chiarezza della comunicazione, nella notte c'è una momentanea unificazione in un comune annientamento, in cui si manifesta l'oscurità che poi dispiaga le sue ali in un volo che trascina tutto con sé. Ogni evento rimane coinvolto nella notte che l'ha inghiottito. Gli amanti, che in questa possibilità si sono trovati l'uno di fronte all'altro senza ascoltare il demone, non lo potranno mai sapere, perché ciò che è avvenuto non è espresso. Essi hanno ubbidito alla legge del giorno e a se stessi. Ma nel loro mondo, la loro coscienza continua ad esser debole e incerta. Se la certezza indiscussa della retta via tenta di esprimersi, diventa precaria. È come se non fosse in ordine qualcosa che non può mai essere ordinato. Il bene stesso è stato raggiunto solo commettendo una colpa nei confronti di un altro mondo.

I richiami della notte, che nel giorno non riescono mai a trovare una sufficiente giustificazione, *si diffondono ovunque*.¹⁰⁷ Mentire per la patria, spergiurare per una donna sono ancora azioni trascurabili in contrasto con le norme particolari della morale e del diritto. Ma rompere un legame già stipulato per aprirsi la via ad una vita personale e creativa, come fece Goethe con Friederike, è cosa che lo stesso Goethe non ha mai chiarito a se stesso e non ha mai trovato modo di giustificare. Così Cromwell si assunse le responsabilità delle cose inumane compiute per la potenza della sua patria, con una coscienza che poi non riuscì più a trovare una pace completa. In tali situazioni, ciò che si realizza nella storia, e il giorno stesso, si fondano sulla violazione degli ordinamenti diurni. Nella volontà degli uomini politici, la misura in cui si impone l'esigenza della notte appare quando essi, in caso di disgrazia, s'accorgono della loro fine; essi, infatti, rischiano a tal punto la realtà storica

dell'esserci, vi sacrificano un numero così grande di vite umane, che alla fine il loro esserci appare irrimediabilmente legato a ciò in cui e per cui essi agirono.

3. *Fraintendimenti.* Non si deve confondere la profondità della notte col piacere, con la brama di cose nuove, con l'ebbrezza, anche se queste possono essere le forme della sua manifestazione; allo stesso modo non la si deve confondere con l'impulso che, dal disprezzo, conduce al proprio rinnegamento e annientamento, né col rifiuto di chi, maldisposto con gli altri, si chiude in se stesso, né con l'ostinazione di chi si isola opponendosi a quanto v'è d'universale e totale, né col nichilismo che, pur nella sua negatività e inconsistenza, pretende d'aver peso e importanza. Queste deviazioni, che esprimono una *negatività sostanziale*, col loro frequente verificarsi nell'ambito dell'esserci, nascondono il vero mondo della notte, oppure lo lasciano sussistere come puro nulla, come distruzione, come passione particolare del momento, come mero arbitrio. Nel suo significato sostanziale, la notte è la via che conduce a scomparire in quell'abisso che non è solo il nulla. La morte è la sua legge che fa cadere nel nulla il mondo del giorno. Chi all'inizio violò in modo radicale la legge del giorno per la brama della notte, non può vivere autenticamente facendo progetti per il futuro e affidandosi alla possibilità d'essere felice. Stroncato per sempre dal tradimento compiuto, se volesse continuare a vivere non sarebbe più in grado di trovare qualcosa d'incondizionato a cui appoggiarsi. La vera passione è in intimo rapporto con tutti gli ordinamenti che essa distrugge. Se non conclude direttamente nella morte, è come un'immagine vivente della morte; è come uno che, andato in rovina, conserva la vita e, pur optando per essa, respinge nell'oscurità delle tenebre la fedeltà alla vita. La vera passione non sa nulla di sé, ma chi le è amorevolmente vicino può saperne qualcosa. Essa
 108 è la fedeltà alla notte come esistenza che, pur senza riflettere su di sé, si tormenta nel processo di un domandare che rimane senza risposta. Questa passione appare come un capovolgimento dell'esistenza, ma non si perde nel piacere, nell'ebbrezza, nell'arbitrio, nella sfida o nel compiacente abbandono. Questi possono essere mezzi transitori di manifestazione, ma con quel centro che è in-crollabile anche se è sempre sul punto di rompersi.

Il mondo della notte, sia che l'uomo si avvii alla morte, sia che viva un'esistenza sotto ogni aspetto inautentica, e quindi analoga alla morte, è fuori dal tempo, mentre il mondo del giorno si realizza nel tempo, perché si concreta in progetti che hanno il loro fondamento e compimento nel corso storico del tempo. A questo punto, la semplice *reazione contro la notte* che, a propria difesa, il giorno attua allo scopo di annientarla, dimostra che se anche il giorno diventa, come la notte, qualcosa che si attua fuori dal tempo, cade inevitabilmente sotto la legge della notte, precludendosi in tal modo la possibilità di raggiungere il giorno delle esistenze storiche. Così, l'*ascetismo* che scioglie da ogni legame, dai genitori, dalla terra, dalla proprietà, che maledice diabolicamente ogni gioia della vita e dell'amore, che diventa spirituale solo perché non si lega a nulla, non è il mondo del giorno. Esso distrugge la storicità della costruzione dell'esserci spirituale dell'esistenza, poiché nega il fondamento che questa realtà possiede nella notte, e non conosce altra alternativa se non quella tra la considerazione astratta del tutto e il nulla. La sua spiritualità pur non avendo una base terrena, pretende di realizzare nel mondo il vero essere nella sua totalità, universalità ed esattezza. Mentre la storicità è l'arduo divenire che, muovendo dalla libertà, si concreta in una materia impenetrabile, l'ascetismo separa la storicità dal suo fondamento, per giungere a una verità atemporale. In tal modo, questa reazione si traduce inevitabilmente in una mera distruzione e cade in quella notte che intendeva combattere. Nel suo sfacelo, all'esserci può accadere, per un improvviso capovolgimento, di tornare a servire ciecamente quel fondamento contro cui s'era scagliato. In questo modo, ricadendo completamente sulla terra, diventa qualcosa d'ingannevole e illusorio.

Ad un altro livello si pone la *spregiudicata volontà vitale d'esserci*. In un ambito ristretto, essa fa vedere che cosa la forza, la potenza e il godimento possono procurare nel mondo. Sempre alla ricerca di se stessa, essa getta violentemente da parte ciò che le ostacola il cammino; per raggiungere il suo scopo capovolge il significato delle cose, e poi mette a tacere e dimentica quanto di brutale era alla base del suo esserci. L'impulso cieco della madre per i suoi piccoli, degli sposi nei loro rapporti reciproci, dell'uomo per il suo mero esserci e per il suo appagamento erotico, può essere, in una cieca barbarie, il muro insormontabile contro cui si spezza ogni

109 volontà di comunicazione, la violenza rabbiosa e sorda a tutto, ma non la notte, perché è senza trascendenza.

Di fronte alla cieca volontà d'esserci c'è lo spazio luminoso dell'uomo che, nel suo mondo, diventa trasparente a se stesso, e che anche nella passione non perde chiarezza e circospezione. In lui c'è un io con cui non cessa mai la possibilità della comunicazione, c'è un'attendibilità che dà fiducia e che esprime la disponibilità di chi viene incontro in ogni occasione, c'è l'equilibrio di chi si sottrae sia al pericolo della caduta che a quello dell'ascesa, e infine la tranquilla serenità d'un'autocoscienza in possesso di un solido fondamento. Nelle domande e nelle argomentazioni a cui si ricorre per rispondervi, egli riconosce una legge incondizionata, anche se questa si sottrae ad ogni formulazione concreta. Nella sua inflessibilità, è sempre disposto a piegarsi. Non c'è in lui qualcosa d'intangibile, ma solo una disponibilità incondizionata. Essendogli chiara la legge del giorno, non gli riesce difficile comprendere la possibilità della verità nella notte degli altri.

4. I problematici presupposti fondamentali del giorno. Sembra che il presupposto fondamentale della vita diurna sia che per la volontà retta si realizza, nella manifestazione illimitata, la pienezza della trascendenza e, nella purezza più completa, la verità del proprio essere. Ma questo presupposto diventa problematico quando all'orizzonte si profila il mondo della notte.

Nel giorno, lo scopo finale dell'esserci è la *buona volontà* in relazione alla quale tutto acquista valore, anche se, nella situazione-limite essa resta esposta e abbandonata all'inevitabilità della colpa. Il problema è di vedere che cosa vuole la volontà buona nella concretezza della situazione storica, dal momento che non è una forma universale, ma consiste nel suo modo d'attuarsi e nel modo in cui, comprendendosi più profondamente, entra in rapporto col mondo degli altri. La buona volontà avverte i suoi limiti ogni volta che cerca in se stessa il proprio compimento. Se poi, trascendendoli, pone se stessa in questione, rimane assoluta solo nel fenomeno del suo esserci, e precisamente come legge del giorno che confina con la notte. Appartenendo al giorno, so di operare secondo giustizia, ma questa consapevolezza naufraga nella colpa che la lega alla notte.

Nel giorno io vedo *l'esserci come ricchezza del mondo nella sua bellezza*, conosco il godimento della vita che si rispecchia nell'immagine del mio esserci, nella costruzione del mondo, nella grandezza di una perfezione classica, nella distruzione tragica, nello splendore di ciò che si manifesta armonicamente. Ma la natura e gli uomini possiedono questa grandezza solo se io la rispecchio. È la bellezza di una superficie come si offre all'occhio dell'uomo che vede e celebra la sua festa. Visto così, il mondo è una fantasia fluttuante. Affidarsi completamente significa, per chi contempla, staccarsi dalla realtà dell'esistenza per una fantastica armonia di forme, e poi vedersi, a seguito d'un repentino capovolgimento, consegnato alla disperazione della notte che, alle sue spalle, sembrava attenderlo. 110

Il giorno è legato alla notte perché sussiste solo *per naufragare, alla fine, veramente*. Il presupposto del giorno è l'idea di una costruzione positiva da attuare nel divenire storico, in cui ciò che sussiste è voluto nella consapevolezza della sua relativa durata. Ma la notte ammonisce: tutto ciò che diviene deve andare in rovina. Che nulla possa permanere, non dipende solo dal fatto che il mondo ha il suo corso nel tempo, ma anche dal fatto che sembra esserci una volontà che non consente ad alcuna realtà effettiva di mantenersi stabilmente. Naufragare significa fare un'esperienza che non si può né anticipare, né evitare, perché giungere al proprio compimento è anche dissolversi. L'ultima possibilità che rimane a tutto ciò che si realizza nel tempo è quella di attuarsi per naufragare completamente. Tutto affonda nella notte dove c'è il fondamento di tutto.

Se il giorno crede d'essere autosufficiente, allora il mancato naufragio genera un vuoto sempre maggiore finché, alla fine, il naufragio sopraggiunge come qualcosa di estraneo e di insospettato. Se è vero che di per sé il giorno può anche non volere il naufragio, è altrettanto vero che può realizzarsi solo se accoglie ciò che prima non aveva voluto, e che ora comprende come sua interiore necessità.

Se mi rendo conto del *limite* che divide il giorno dalla notte, allora non posso né realizzare, in un mero ordine di legalità e fedeltà formale, il contenuto dell'esistenza storica, né precipitare nel mondo della notte, quando, ai suoi confini, si può esperire la trascendenza. Resta comunque sempre il problema se, davanti al mistero della notte, non sia proprio la mancanza di speranza a por-

tare alla fine nell'anima l'ultima trascendenza. Qui nessun pensiero e nessun singolo può decidere né in generale, né per conto degli altri. Di fronte al giorno, l'esistenza si trova in uno stato di profonda soggezione. Essa evita di ostentare la propria sicurezza e di vantare la propria fortuna, perché conosce l'assoluto dolore che c'è nell'esserci, e sa che a volerlo chiarire si finisce con l'affondare nella sua cupa oscurità che silenziosamente realizza ciò che non si può comprendere.

111 5. La possibile colpa. L'esistenza vorrebbe custodire la sua possibilità. Sottrarsi alla propria attuazione è autentica forza quando significa conservarsi per l'istante opportuno, è debolezza quando significa non avere la forza d'osare. Solo nella giovinezza vivo veramente nella pura possibilità. L'esistenza non intende sprecarsi in qualsiasi cosa, ma prodigare il suo esserci per ciò che è autentico. Solo quando la decisione diventa matura, quando, potendo realizzarmi in un evento storico, mi trattengo angosciato presso la mia possibilità generale che diventa così problematica, allora vengo meno a me stesso, perché rifiuto di entrare nel destino del mio giorno. Il timore di determinarmi definitivamente nella professione, nel matrimonio, nel contratto, la paura di fronte ad ogni legame irrevocabile, impedisce a tal punto la mia realizzazione da dissolvere, alla fine, quanto in me avrebbe potuto originarsi, per cui io resto un'esistenza solo possibile. Se lascio passare l'istante propizio, non posso neppure precipitare nell'abisso della notte. Se mi tiro indietro, non solo mi sottraggo al giorno e alla notte, ma non giungo né alla vita, né alla morte.

Solo apparentemente vivo in una possibilità illimitata, con un'ampia disponibilità, da uomo, liberamente e al di sopra di ogni angustia; di fatto vivo nel vuoto, con un'infinità di pretese e in uno stato di sterile contemplazione. Esistenziale è la volontà che accetta quelle limitazioni che poi coincidono con gli impegni che si assumono nel campo dell'esserci; questa volontà conduce in situazioni dove è necessario decidere, partendo da una possibilità illimitata da cui poi nasce quell'unica cosa che si attuerà. Questo farsi avanti non è un'attività univoca. La mia realizzazione, che comporta una limitazione delle mie possibilità, è una lotta in cui io tengo a distanza, come se ancora mi fosse ostile, la realizzazione del mio me-stesso.

Mi lascio strappare il mio destino, sia che entri nel giorno, sia che mi abbandoni alla notte. La colpa consiste nel *sottrarsi alla realtà*.

Ma allora ancor più grave è la colpa connessa al *rifiuto dell'altra possibilità che di volta in volta si presenta*. La via dell'abbandono incondizionato alla passione per la notte conduce allo sfacelo, e chi la percorre viene meno all'amore costruttivo e fecondo. D'altro lato, chi si impegna a realizzare progetti rifiuta di abbandonarsi alla morte.

L'esistenza, come tale, sa di essere colpevole. Nella legge del giorno la colpa è *a quel limite* dove si presenta qualcos'altro che, come possibilità scartata, mette tutto radicalmente in questione. Nella passione per la notte la colpa è *intrinseca al fondamento originario della notte*. Nella sua profondità, essa riconosce tanto la colpa, che però non può esprimere, quanto la riparazione che avviene senza un'azione individuabile.

Come principi incondizionati, il giorno e la notte sono al di là di ogni giustificazione, per cui non serve giustificarli col chiarimento della colpa o col sentimentalismo che dà valore a tutto ciò che vive e si tormenta. La chiarificazione della colpa nasce dal terrore che si prova al cospetto della passione per la notte, e prende coscienza delle sue possibilità; essa riguarda il senso di colpa che investe il mondo del giorno nel suo limitarsi e difendersi. Ma nella notte non si può filosofare. 112

6. Il genio e il demone nella lotta per l'esistenza. Affascinato dal *demone*, sono trascinato da un amore che ha qualcosa della notte; mancandomi il coraggio di entrare in contatto con esso, c'è un genio che mi guida all'entusiasmo amoroso nella chiarezza dello slancio. L'amore, affascinato, si confonde, perde ogni contatto con la terra e diventa completamente trascendente. Esso vuole la sua attuazione nel suo annientamento. Sotto la guida chiara del *genio*, l'amore sa di essere in cammino, e vuol vivere nel mondo realizzando quell'unione fidata che si esprime nella comunicazione con l'essenza razionale dell'altro.

Il *demone* lascia che la manifestazione dell'esistenza si dissolva nella sua trascendenza. Essa non cerca il suo destino. Già il bambino può avvertire e addirittura manifestare il fascino tormentoso delle trasformazioni che deve subire e che, nella maturità, senza negarle e senza affermarle, accoglie senza comprenderle. Il corso del destino

lascia che l'esistenza, nel seguire il cammino tracciato dal demone, si abbandoni senza saperlo e senza volerlo, alla ferocia e alla crudeltà. Essa sperimenta l'inesorabile necessità che ad un tempo agisce e subisce. Può realizzarsi in una forma d'esserci proteggendo amorevolmente altre esistenze o custodendo quegli ordinamenti oltre i quali c'è il demone a cui l'esistenza deve ubbidire. Nel bambino il fascino per il destino rimane coperto dal carattere non ancora dirozzato e dal gioco; in seguito, se il genio lo preserva e impone al demone il suo limite, si trasforma in quella mitezza che anima quell'amore chiaroveggente che si tiene sempre a distanza anche nelle più intime prossimità.

Invece, l'esistenza che, guidata dal suo *genio*, si apre al giorno, esprime chiaramente, nella manifestazione, la propria realtà temporale e il perfetto accordo tra la sua interiorità e l'esteriorità. Pensa quello che dice ed è in accordo con sé, perché si ama in questa via che conduce alla chiarezza. Sottoponendo ogni cosa all'indagine e alla critica, lotta con se stessa perché, è costretta a dubitare di tutto, ad ascoltare tutto e a mettersi nei panni di chiunque. Nel rapporto che instaura con gli uomini, cerca ciò che vale per tutti e lo esprime in una forma che sia comprensibile per chiunque. Sa di essere libera e afferra attivamente il proprio destino cercando la via che la
113 possa condurre a una possibile comprensione. È dura per la chiarezza con cui si esprime, ed è tenera per l'aiuto che porge. Cerca la lotta come strumento per giungere a se stessa. Se ha in sé il proprio fondamento si sente forte, se si regge in virtù di qualcos'altro, allora, invocando il suo genio, prova timore quando il demone penetra nel suo ambito. Essa ispira fiducia e, vivendo intensamente in questo mondo, diventa vera compagna del destino dell'altro. La sua essenza è la fedeltà, perdendo la quale, perde se stessa. Vive solo se nel mondo realizza i compiti che riconosce come propri.

Comunque il pensiero schematizzi la polarità del giorno e della notte, la problematicità dell'esserci in rapporto alla propria trascendenza si intensifica fino al limite estremo. Io non so che cosa sia. Come creatura del giorno, mi affido al mio Dio, ma con l'angoscia che mi assale quando mi trovo di fronte a forze estranee e incomprendibili. In balia della notte, mi abbandono alla sua profondità dove essa, pur annientandomi, si trasforma per me in una verità che consente un'autentica realizzazione.

7. Il problema della sintesi dei due mondi. I due mondi sono tra loro in un rapporto reciproco. La loro separazione è solo uno schema che, utile alla chiarificazione, è superato nel movimento dialettico. Ciò che appartiene come legge del giorno ritorna nell'abisso della notte, quando l'unità individuale, che maggiormente importa al giorno, insorge contro la chiarezza dell'universale e diviene, a sua volta, negazione di ogni legge. Ciò che appariva come notte diventa fondamento del giorno, quando il perdersi nella notte si trasforma in una costruzione che conosce il suo oscuro fondamento, per cui rifiuta e combatte ciò che una volta era la sua vera origine.

Si potrebbe *pensare* ad una *sintesi dei due mondi*, ma questa sintesi non si realizza in alcuna esistenza. Ciò che di volta in volta si raggiunge nell'irripetibilità dell'evento storico non è un'attuazione compiuta, né dal punto di vista oggettivo, né da quello soggettivo per il quale c'è sempre qualcosa d'incompiuto e d'interrotto. Anche l'idea di una sintesi è impossibile. Infatti, nel mondo della molteplicità, l'essere dell'esserci nella manifestazione delle esistenze è la determinatezza dell'individuale, il cui significato ultimo non si può né esprimere, né genericamente indicare. La sintesi, che in genere è pensata come possibile, è un problema, non un compito da eseguire. I due mondi sono se stessi solo nella loro incondizionatezza. Per quale dei due io mi impegni posso vederlo solo nella continuità concreta della mia azione, finché mi è consentito interpretarla come una scelta decisiva in base a cui posso stabilire a quale dei due mondi ho conferito il primato e quale ho riconosciuto come subordinato e relativo all'altro. Fin dove le è possibile, la notte può tollerare e seguire, senza compromessi, certe finalità e un certo ordine. Il giorno consente l'avventura, l'entusiasmo moderato e disciplinato, persino lo sguardo nell'abisso, purché si tratti solo di un tentativo da realizzare senza una serietà incondizionata. L'apparente successo della sintesi non è mai immune da mancanze e tradimenti. La mancanza, che consiste nel tirarsi indietro davanti all'abisso, sottrae completamente all'esistenza il proprio fondamento nel giorno. Il tradimento nei confronti della legge del giorno, dei singoli uomini, dei progetti dell'esserci e di ogni forma di fedeltà rende la notte scura e avvolta nella sua colpa nascosta. In primo piano rimane solo l'incoerenza che presume di realizzare ogni cosa, mentre in realtà non è nulla. L'esistenza raggiunge la sua profondità solo quando si rende conto del suo destino: o io so di non essere un iniziato perché non ho toc-

cato la soglia della morte, né la legge della notte; oppure so d'aver perso la vita per aver seguito la notte rinnegando la legge del giorno. È un'illusione voler essere contemporaneamente la vita del giorno e la profondità della notte. La verità ultima è nel rispetto timoroso per l'altra delle due cose e nel dolore della colpa.

Solo nelle crisi dell'esistenza viene presa una decisione che consente di passare alla situazione opposta, e cioè: o di abbandonare il giorno, sostituendo alla volontà di vita e d'azione l'amore per la morte, o di tornare dalla notte al giorno assumendo la notte come fondamento del giorno. Ma quando e come ciò sia possibile, in quale caso si tratti di una decisione già presa per sempre, e in quale di una decisione momentanea che ancora consente di tornare indietro, nessun sapere è in grado di dirlo, se non il singolo nella storicità che, però, non può pronunciarsi in modo definitivo. Il motivo risiede nel fatto che non si tratta di due vie che io posso conoscere per poi operare tra loro la mia scelta. Perché se mi comportassi in questo modo, non avrei più a che fare con un esame chiarificatore, ma, scadendo di livello, con una fissazione schematica e oggettiva che consentirebbe sì di operare qualche scelta, ma non una scelta esistenziale. I due mondi, infatti, sono come gli estremi di una polarità che non si chiarisce mai definitivamente e in cui ciascun polo si accende solo a contatto con l'altro. Da parte mia posso chiarirli mettendoli l'uno di fronte all'altro, ma non posso, oggettivandoli col pensiero, conoscere il loro essere.

8. Chiarificazione mitica. Anche per la chiarificazione mitica occorre rifarsi all'immagine delle due forze. La rappresentazione oggettiva di questo rapporto, che non è di facile comprensione e che soprattutto non è legato necessariamente allo schema un po' semplicistico dei due poli in reciproca tensione, ha spinto, in un primo tempo, a credere in molti *dei*, quindi in una *dualità* composta da Dio e da una forza a lui ostile, infine, *nella divinità stessa* in cui la forza ostile è stata identificata con la sua *collera*.

Il *politeismo* è quel mondo dove l'unità rimane sullo sfondo. Essendo io al servizio di più dei, sono in grado di dare a ciascuna forza che agisce nella vita ciò che le spetta. Quando ogni cosa viene
115 fatta a suo tempo e a suo luogo, senza chiedere quali possibili rapporti ciascuna possiede con le altre, si conferisce ad ogni cosa una propria consacrazione divina e si può realizzare ogni possibilità,

senza però conoscere la decisione eterna. Qui la passione per la notte può trovare una sua realizzazione positiva, ma limitata. Il conflitto con le forze del giorno può benissimo essere avvertito, ma non può assumere un carattere così importante come potrebbe essere una lotta eterna in seno alla trascendenza. Le divinità della terra si trovano accanto alle divinità del cielo. Collocate al loro posto, nell'oscurità delle loro scaturigini, per esse la terra diventa in ogni istante l'assoluto. Gli dei dell'ebbrezza santificano l'oblio di se stessi, il culto della notte si realizza di sfuggita nell'estasi mistica o nel furore selvaggio delle baccanti; c'è lo Siva che, danzando, conduce alla perdizione, e il suo culto sembra conferire alla passione per la notte la parvenza di una coscienza della verità.

Possiamo dire che nel politeismo è inconsapevolmente riconosciuta la possibilità della notte. Se poi l'opposizione dei due mondi assume la forma della coscienza trascendente, allora la notte diventa una forza che si oppone alla divinità, divinità essa stessa, ma non-vera. In ogni opposizione, il dualismo della trascendenza pone sempre un termine come negazione dell'altro. Nella lotta dei contrari, l'uomo si schiera sempre da una parte: con Dio contro l'anti-Dio; con la luce, col cielo, col bene, col progetto costruttivo, contro la notte, la terra, il male, la distruzione. Dove non è più considerata come un principio assoluto, la notte sopravvive come diavolo.

Ma il pensiero dualistico avverte di *non poter mantenere alcuna opposizione all'interno della trascendenza*. O i termini dell'opposizione sono veramente pensati come opposti all'interno del giorno, come accade per il bene e per il male, e allora rimane il compito di trovare un altro opposto da connettere in una nuova antitesi che, in tutta la sua chiarezza, va di nuovo a prendere il suo posto nel giorno; oppure gli opposti si capovolgono nei loro significati (l'autoaffermazione e l'autonegazione, lo spirito e l'animalità, l'essere e il non essere), e allora ciò che doveva caratterizzare la notte diventa giorno e viceversa.

L'ultima forma di figurazione trascendente colloca *la notte nella divinità stessa*. Questa rimane unica, ma, nella sua insopprimibilità, emana decreti il cui significato incomprensibile percorre vie che non sono assolutamente le nostre. Solo apparentemente si può intendere la «collera di Dio» come giusto castigo, e interpretarla come un'esplosione della divinità che punisce le colpe nei figli e nei figli dei figli, rivelando la sua collera nelle catastrofi di interi 116

popoli e del mondo. L'uomo riflette sulla via da percorrere per placare l'ira di Dio, ricorrendo prima alla magia, e poi, abbandonato questo stadio, ad una vita senza colpa. Ma poi si rende conto che una vita senza colpa è impossibile, oppure che la collera di Dio lo colpisce anche se egli crede, in tutta coscienza, di non aver commesso alcuna colpa. Così si dissolve la rappresentazione mitica della collera di Dio perché a Dio non si addice né l'atteggiamento del sanguinario assetato, né la legalità giuridica del giudice che pretende occhio per occhio e dente per dente. Queste immagini impallidiscono fino a diventare semplici indicazioni che rimandano a qualcosa di profondamente incomprensibile che la coscienza trascendente può constatare, ma non chiarire col pensiero che Dio crea e determina in anticipo i « vasi » della sua collera. Quel che io sono come essere della notte l'ha creato Dio nella sua collera. Quando seguo la passione per la notte è perché la collera di Dio lo vuole. Questo pensiero crolla su se stesso e resta solo la forza della parola: « la collera di Dio ».

La ricchezza del molteplice e l'Uno.

L'uno ha diversi significati. In sede logica l'unità sussiste come *pensabilità*. Nel mondo, l'*unità del reale* è tanto nella natura quanto nella storia. L'esistenza ha il suo essere nell'*uno* che per lei è *tutto*.

Nella metafisica si cerca l'uno sia trascendendo *oltre* l'unità come pensabilità, sia cogliendo l'unità del mondo, sia trascendendo *dall'*unità esistenziale che è l'incondizionatezza della storicità del se-stesso. Le vie si incrociano, possono incontrarsi in una visione comune, ma innanzitutto sono ciascuna per sé.

1. L'origine esistenziale dell'uno. Nella chiarificazione dell'esistenza avvertiamo l'incondizionatezza dell'azione nell'identità del se-stesso con l'uno che si coglie nell'esserci. Solo in presenza dell'uno, da cui dipendo, io sono propriamente me stesso. Come per un'autocoscienza l'unità formale dell'oggetto è condizione della sua pensabilità, così per un se-stesso l'uno esistenziale è la manifestazione dell'incondizionatezza. Ma mentre la pensabilità si connette all'unica verità universalmente valida, l'uno esistenziale è la verità che ha fuori di sé altre verità con cui non si identifica. Non c'è una totalità conoscibile in grado di comprendere tutte le verità, ma

c'è un'illimitata comunicazione possibile di queste verità esistenti 117 in un essere che non giunge mai ad essere totale e che non si può mai pensare dall'esterno.

L'unità esistenziale è innanzitutto limitazione in quanto *determinatezza storica* nell'autochiarificazione che, con la propria esclusività, manifesta la profondità dell'essere. Certo, nell'esserci l'esistenza può *volere l'uno e anche l'altro*. Cambia e prova. Naufraga e fa un altro tentativo. Tutto ciò è giustificato nell'esserci, dove io non sono me stesso ma al servizio di me stesso. Dove, invece, sono *me stesso*, lo sono *solo identificandomi* con quanto, dall'esterno, appare come una realtà limitata. Io sono solo quando, provenendo storicamente da un'esistenza possibile, m'immergo nell'esserci. La deviazione conduce nella *dispersione* del molteplice. Se tutto potesse anche essere altrimenti, io non sarei me stesso. Se voglio tutto non voglio niente, se vivo tutto mi disperdo nell'indeterminato senza giungere all'essere.

In secondo luogo l'unità è la totalità come *idea*. Ciò che si riferisce all'idea come totalità ha la sua unità nella totalità relativa di questa idea, senza la quale sarebbe mera molteplicità del casuale. La deviazione dell'unità è l'assolutizzazione della parte, quindi la scissione in contrari che si oppongono senza direzione, né meta.

L'unità esistenziale che rifiuta la dispersione e l'unità ideale della totalità che rifiuta l'indefinita molteplicità non coincidono, ma sono in tensione. Le idee sono sostenute dalle esistenze, ma l'unità dell'esistenza distrugge ogni idea che si sia irrigidita o indebolita. Pensate come cosmo dello spirito, le idee offrono un'immagine del mondo spirituale, ma davanti a questa apparente totalità svaniscono le esistenze, senza cui questo mondo non avrebbe alcuna realtà. Io stesso non sono l'immagine del mondo spirituale se quest'ultimo è divenuto una libera sospensione di totalità ideali; come possibilità è certamente più di me, ma come realtà è meno.

In terzo luogo, l'unità è quell'origine esistenziale che si esprime nella *decisione attraverso la scelta*. La caduta conduce all'*indecisione* e al non-voler-decidere. Quando mi limito a difendere il mio esserci non giungo né all'essere, né alla mia autocoscienza, perché non sono l'autore della decisione, ma mi limito a subirla.

L'unità dell'origine significa quindi *determinatezza storica*, to- 118 talità ideale, *decisione*. La caduta conduce nella dispersione, nell'isolamento dell'assolutizzazione, nell'*indecisione*.

Se l'esserci, con cui mi identifico nella mia determinazione storica piena di idee, è per me *assoluto*, non lo è, tuttavia, *in quanto* esserci. Nell'istante del proprio divenire, l'esistenza coglie nella storicità la sua trascendenza. Nel suo esserci, l'uno diventa per lei la via, e il mistero dell'uno, la certezza di essere in relazione con la trascendenza. Ma poiché l'uno non si può né fondare né esprimere, ogni formulazione coglie solo l'unità esteriore e quindi la sua oggettivazione nella finitezza. La formulazione può essere mera oggettività nella unità numerica senza l'uno, oppure fissazione di un finito a cui mi attacco ciecamente senza trascendenza. L'uno è il cuore che batte nella finitezza dell'esserci, il raggio di una luce sconosciuta; ognuno ha solo il suo che gli si chiarisce nella comunicazione. Restando nella metafora, se tutti i raggi provengono da Dio, non per questo l'unico Dio diventa una trascendenza oggettiva per tutti. Esso è, di volta in volta, come la pulsazione dell'uno per l'esistenza che, nell'uno, trascende.

Solo chi non è mai stato toccato dall'uno, chi assolutizza la positività della molteplicità dell'esserci, chi crede possibile la sostituibilità di tutto e dimentica la morte, solo costui può dire che nella vita è conveniente non attaccare troppo il proprio cuore a un uomo o a una cosa, ma che occorre darsi un ampio fondamento nell'amore a molti uomini e a molte cose. Quando, infatti, con la perdita di un individuo è messa in questione la totalità, la morte e la distruzione dell'altro colpirebbero in maniera così grande il proprio esserci da annichilirlo. Per evitare queste conseguenze, è necessario distribuire il proprio amore e non amare cosa alcuna oltre misura.

Questo modo di pensare, che non si solleva dall'immanenza, ma si pone in essa come regola adeguata alle finalità dell'esserci, è in deciso contrasto con l'esperienza della trascendenza nell'uno con cui l'esistenza, trascendendo nel suo esserci, si identifica.

2. L'unità nel mondo. Poiché nell'orientazione nel mondo posso cogliere solo ciò che sono in grado di concepire come unità nelle sue connessioni, ciò che non può essere ricondotto nella connessione di un'unità, rimane, nella sua dispersione, inconcepibile. L'esigenza dell'unità sistematica è ciò che conferisce valore e misura alla conoscenza, differenziandola dalla mera e sconfinata raccolta di notizie. L'unità è la forza che guida il ricercatore, che vi-

gila su tutte le differenziazioni che la rendono possibile, affinché queste non abbiano a condurre nel vuoto.

Se la conoscenza sistematica del mondo è possibile solo grazie al fatto che nel mondo c'è unità, totalità e forma, tuttavia, nessuna di queste unità come tali è l'uno della trascendenza. Le unità nel mondo o vengono relativizzate in relazione a determinati punti di vista metodologici, oppure vengono sostanzializzate attraverso il loro riferimento all'uno della trascendenza.

Perciò l'unità nel mondo non può *essere autenticamente vera*, né come punto di vista dell'indagine, né come implicanza spaziale nell'azione reciproca di tutte le cose, né come comunanza di mutua comprensione nell'evidenza razionale, né come ordine delle cose umane in una statalità universale, né nella professione di una fede religiosa che mette capo ad una unità oggettiva, l'unità è vera solo se riferita alla trascendenza. Ogni altra unità è in sé relativa e, nella sua esteriorità, ingannevole.

3. L'unità nell'ambito logico. Se penso l'unità, penso, innanzitutto, l'*uno numerico* con cui si può contare il molteplice. In secondo luogo, penso l'*unità* in cui una molteplicità di oggetti costituisce una *totalità* in grado di rendere gli oggetti stessi comprensibili. In terzo luogo, penso l'*unità dell'autocoscienza* nella personalità che si riferisce a se stessa. La trascendenza, che in nessuna di queste unità può essere adeguatamente pensata, è cercata come l'uno che sta oltre tutte queste unità che, nel mondo, sono la sua immagine evanescente.

a) La divinità non è l'*uno numerico*. Quest'ultimo, infatti, avendo di fronte a sé i molti, non può costituire una possibilità per pensare il Dio uno, perché la divinità non può essere né l'uno né i molti, come invece lo è, per principio, il numerabile. Come numero, l'unità è sempre esteriore, perché è un'unità formale.

Per pensare la trascendenza come, ad un tempo, una e molteplice bisogna abbandonare il numero determinato e accedere a un senso che, trascendendo la numerabilità, consenta all'uno d'essere anche molteplice. Dal momento che la nostra rappresentazione opera inevitabilmente con l'unità e la molteplicità numerica, e che entrambe devono naufragare nella trascendenza per l'assurdità implicita nel pensarle identiche, è evidente che alla divinità non si può applicare né l'unità né la molteplicità numerica. Quando, trascen-

120 dendole, ci dirigiamo intenzionalmente verso l'uno della trascendenza, questo deve essere più profondo di quanto non lo sia l'uno numerico.

b) Come unità di una molteplicità, l'*unità* non è una semplice somma quantitativa, ma è una molteplicità che qualitativamente ha raggiunto l'unità, quindi è *totalità o forma*. Quest'unità si realizza solo attraverso la molteplicità, le cui parti sono tra loro in relazione proprio grazie a questa unità. Nel mondo essa è l'unità di ogni oggetto considerato come quest'unica cosa, per esempio l'unità di un utensile, di un essere vivente, di un organismo, di un'opera d'arte. Queste unità sono figure che scorgo oggettivamente davanti a me. Nella misura in cui tale unità è qualcosa di più di quanto è possibile abbracciare con lo sguardo, essa ci appare come bellezza che ci trascina verso la trascendenza dell'uno. Ma la divinità, in sé, non può essere questa unità, perché, allora, si ridurrebbe all'immagine di una grandiosa oggettività che io ammiro nella contemplazione, e nel cui splendore mi riposo. Ad essa manca ciò che nell'esserci disturba l'unità, eppure è reale in quanto mi afferra e mi annienta. In questa unità, infatti, non si rivela più la trascendenza con cui sono in relazione attraverso le inevitabili antinomie della sfida e dell'abbandono, della caduta e dell'ascesa, della legge del giorno e della passione per la notte.

c) L'uno numerico e l'unità di un tutto esistono solo per un soggetto che li vede e li pensa, ma non in se stessi. Non agiscono su di sé nella consapevolezza di riferirsi a se stessi. Coscienza, *auto-coscienza* e personalità sono l'*unità che noi possiamo essere*, ma che non possiamo oggettivare e quindi pensare in maniera logicamente adeguata.

Come unità, la trascendenza non può apparirci in una unità insufficiente come quella che noi possiamo essere. La personalità è solo il minimo che si dovrebbe attribuire alla divinità in quanto unità. Ma la personalità esiste solo con le altre personalità, mentre la divinità non esiste con altri suoi simili. La personalità è esistenza, non trascendenza, e tuttavia è ciò per cui solamente e propriamente la trascendenza esiste.

Nell'unità della personalità che nella sua presenza è un'unità che non si può assolutamente fondare, occorre operare un trascendimento che consenta a questa unità di conservare il peso del suo

essere e il riflesso del suo significato trascendente, senza che la trascendenza divenga per questo una personalità.

4. Trascendere verso l'uno. In tutte le forme dell'unità a noi accessibili possiamo scorgere un possibile rapporto con la trascendenza. La comprensione metafisica dell'uno in sé ha le sue radici nell'uno *esistenziale*. Il rapporto con la trascendenza ha il suo spazio empirico nell'*unità del mondo e della storia*. Le forme *logiche* dell'uno sono mezzi d'espressione che hanno un loro senso razionale senza trascendenza. 121

L'uno non è l'unico mondo, l'unica verità per tutti, l'unità che lega tutti gli uomini, l'unico spirito in cui ci comprendiamo. Il valore dell'uno nella logica e nell'orientazione nel mondo, e quindi il trascendere che si realizza in queste unità, ha il suo senso metafisico solo partendo dall'uno dell'esistenza.

La domanda che a questo punto si pone è la seguente: perché la divinità come uno possiede un simile fascino, e l'uno un'evidenza incontrovertibile? Perché si ha l'impressione di svalutare e di perdere la trascendenza come divinità se non la si pensa come uno? La risposta è che nell'uno della trascendenza io trovo il mio autentico me-stesso, che, pur dissolvendosi davanti all'unica trascendenza, si dissolve secondo verità.

Se, identificandomi con l'uno che si manifesta alla mia esistenza possibile nell'esserci, divento me stesso, allora, partendo da questa manifestazione, posso cogliere l'uno impensabile dell'unico Dio. Mentre tutte le unità lasciano trapelare la loro relatività, l'uno esistenziale, nella sua incondizionatezza, rimane l'origine che consente di vedere Dio come unico fondamento della storicità di tutta l'esistenza. Solo cogliendo incondizionatamente l'uno nella vita posso credere all'unico Dio. Per trascendere verso l'unica divinità, è necessario che, come esistenza, trascenda verso l'uno nella realtà storica della mia vita; così come, per assumere incondizionatamente l'uno nel mio mondo è necessario che con un salto viva con la certezza dell'unico Dio. Per me c'è trascendenza solo per quel tanto che c'è unità nella continuità del mio esserci.

Attraverso l'uno esistenziale, l'unico Dio diventa di volta in volta il *mio* Dio. Mi è vicino solo come uno escludente. Non lo possiedo nella comunità di tutti gli uomini. La sua *vicinanza* è l'aspetto peculiare del mio trascendere, perché anche la presenza più sicura og-

gettivamente non è che una possibilità, qualcosa che mi si avvicina, l'unica possibilità in cui per me l'uno può esser uno. Questa vicinanza non annulla ciò che dal mondo mi giunse attraverso credenze estreme e divinità altrui. Ma, considerando questo mondo, l'uno mi è assolutamente inaccessibile nella sua *lontananza*. Se nell'uno si manifesta all'esistenza l'unica divinità, questa si rivela o nell'incomunicabile prossimità della storicità di questo istante, oppure nella più astratta irraggiungibilità della lontananza. Essa non si identifica mai con me. Nella vicinanza più prossima mantiene una distanza assoluta, e tuttavia la sua vicinanza è come una presenza. La lontananza, invece, è al di là di quel trascendere che s'ha da effettuare subito penetrando l'esserci del mondo nella sua incompiutezza, nella sua scissione, nella sua molteplicità e nella sua indominabilità. Solo superando gli aspetti delle potenze, le cui forme, nell'esserci mondano, si combattono come trascendenze, è possibile incontrare l'unico Dio.

Come nell'esserci l'impulso verso la totalità urta con l'altro, così nella trascendenza l'impulso verso l'unità urta con la divinità che non mostra a tutti lo stesso volto. Se uso contro l'altro la forza che ho acquistato nella visione dell'uno, allora cado in quella tracotanza che mi fa considerare la mia divinità come l'unica. L'esistenza sincera non può perdere di vista, per il Dio della vicinanza, il Dio della lontananza. Anche nella lotta essa cerca di cogliere nell'altro il suo legame alla divinità. Dio è tanto mio quanto del mio nemico. La tolleranza diventa positiva nell'illimitata volontà di comunicazione, e quando questa via vien meno nella coscienza del destino della lotta, occorre decidere.

Vicina o lontana che sia, l'unica divinità è assolutamente *sconosciuta*. Esiste come *limite* ed è assoluta solo come *uno*. Se si scambia la divinità con la *multiformità* della scrittura cifrata, allora si cade nell'arbitrarietà e le molte divinità possono giustificare qualsiasi cosa io voglia. Il mio arbitrio passa da una cosa all'altra, e l'uno, frantumato nella molteplicità, non è più incondizionato. Come so d'esser io a produrre la molteplicità della trascendenza, così so che l'uno come limite è l'essere che io assolutamente non sono, ma con cui entro in rapporto quando instauro una relazione col mio autentico me-stesso. Se la trascendenza non fosse diversa da me, io non enterei in relazione con essa, ma unicamente con me, senza con ciò essere me-stesso. Solo attraverso il mio essere, ossia attraverso la

realtà di quell'uno che io esprimo nell'indipendenza della mia esistenza, posso aprirmi a quell'uno che io non sono.

Nella molteplicità estetica si perde, con l'unità, anche l'incondizionatezza. Se nell'immagine il molteplice è oggettivamente connesso in un'unità oggettiva, ciò non toglie che mi si presentino nel contempo anche altre immagini belle. Come non si può determinare oggettivamente con l'intelletto l'uno esistenziale che è sempre escludente, così non si può accedere oggettivamente all'unico Dio. Per conservare l'uno senza tradirlo bisogna evitarne in tutti i modi l'oggettivazione. Per il sapere e per l'intuizione c'è la ricchezza dell'eserci e delle cifre, ma se questa ricchezza non diventa, nella concretezza del presente, una forma storica dell'uno, allora si riduce a una facciata esteriore e a un gioco.

È certo ciò che sperimento e faccio: l'effettiva comunità con gli uomini, l'azione interiore nel rapporto che instauro con me stesso e le azioni che si esteriorizzano. Che cosa sia Dio, invece, non riuscirò mai a saperlo, a questo proposito l'unica certezza a cui pervengo è quella che raggiungo attraverso ciò che sono.

La trascendenza dell'uno, come non è qualcosa d'universale che valga per tutti, così non è qualcosa di assolutamente incomunicabile che valga solo per il singolo nel suo isolamento; essa, piuttosto, ha il suo fondamento nella comunicazione più profonda senza essere per questo universale. Per l'esistenza, considerare la trascendenza come una divinità capace di instaurare un vincolo universale tra gli uomini significa banalizzarla. La comunicazione più penetrante si realizza solo in un cerchio limitato e ristretto. Solo qui la trascendenza manifesta la sua profondità in una forma sempre storica. Oggi, a legare tutti gli uomini non è più la divinità, ma gli interessi empirici, la tecnica, la razionalità dell'intelletto universalmente valido, la più profonda e universale istintività umana, le utopie violente che tendono a un'unità, o l'unità negativa che nasce da una disposizione alla tolleranza nella coesistenza degli opposti che finiscono col non appartenersi più reciprocamente. Vivere scambiando l'universalità con la trascendenza equivale a perdersi. Non a caso l'uno si manifesta nell'eserci in termini escludenti. Le visioni dell'unico mondo e dell'unica trascendenza per tutti svaniscono davanti alla forza reale dell'esistenza che solo nelle situazioni-limite della lotta può fare della trascendenza la propria trascendenza, e, partendo dalla

comunicazione più autentica, può cogliere, nell'ampiezza storica, la possibile unità con tutto.

124 5. Il politeismo e il Dio unico. Anche la molteplicità ha i suoi diritti. All'origine dominava ovunque il politeismo che ha il suo senso insopprimibile nell'esserci dove, per l'esistenza, la manifestazione della trascendenza è possibile in forme sempre diverse, evanescenti, e quindi incalcolabili nella loro molteplicità. Ma, sempre alle origini, sullo sfondo del politeismo che anima la vita quotidiana e il culto, c'è la rappresentazione della divinità unica, anche se manca ancora un riferimento esistenziale che la renda presente come divinità. Il mitico padre universale dei popoli naturalistici; il divino che, presso i greci, stava alla base di tutte le personificazioni e le determinazioni particolari e che era rappresentato in generale come θεῶν; la riunione degli dei in gruppi unitari che componevano un regno retto da una divinità suprema; il Dio unico, che non era semplicemente il più alto, né l'unico Dio di un popolo che si affiancava agli dei di altri popoli, ma l'unico Dio che tutto governa; il Dio unico della filosofia greca pensato dalla ragione filosofica; il Dio unico dei profeti giudei, colto originariamente, senza alcuna filosofia, nella solitudine dell'anima, sono figure storiche che dicono come si è giunti all'uno nel processo storico del politeismo.

Le semplici *rappresentazioni dell'unico Dio*, a cui mi rivolgo se egli mi si rivela o mi si occulta, una volta formulate, rivelano la loro ingenuità. Si tratta, infatti, di rappresentazioni determinate che figurano la divinità come onnipotente, onnipresente, onnisciente, come amante o collerica, come giusta o clemente e così via. D'altra parte, senza rappresentazione o senza pensiero, non c'è alcuna divinità per il nostro non-sapere. Infatti, se è vero che il non-sapere esprime il rapporto esistenziale con la divinità, è altrettanto vero che la divinità si manifesta all'esistenza solo attraverso rappresentazioni e pensieri evanescenti.

Ovviamente il pensiero non può pensare l'unico Dio come l'*uno assoluto* che non ha nulla fuori di sé che non sia se stesso; infatti, c'è il mondo; ci sono io che, nella mia libertà e nella possibilità della sfida e dell'abbandono, della caduta e dell'ascesa, avverto la trascendenza non solo nella legge del giorno, ma anche nella oscurità della notte; c'è la molteplicità che si solleva contro l'uno, la pluralità dei mondi empirici contro l'unità della storia umana, per cui

è impossibile ricondurre la molteplicità come tale all'essere. *La molteplicità è assunta nella divinità stessa* per trovare, partendo dall'antinomia, lo slancio verso il vero essere.

Ma qui nascono pensieri e rappresentazioni che, per la chiarezza del pensiero, sono pure assurdità, mentre nella concretezza storica diventano segni del mistero più profondo e inconoscibile. La divinità unica deve inserirsi, per così dire, in un processo del suo divenire 125 in modo da consentire una molteplicità senza danneggiare la sua unità. La *dottrina della Trinità* pensa l'unità di Dio nella *differenza* delle sue persone autosussistenti, pensa l'*uguaglianza* delle tre persone nonostante la *dipendenza* del Figlio dal Padre e dello Spirito Santo da entrambi, pensa l'*essere* eterno nonostante il *divenire* nella processione del Figlio e dello Spirito. Se si trasportano questi pensieri sul piano inadeguato del numero, allora non si può fare a meno di credere che uno sia uguale a tre. È impossibile ridurre questa assurdità stabilendo un'analogia con la coscienza personale in cui io, dopo essermi separato da me, ritorno a me per scindermi di nuovo e tenere, in questo processo circolare, il mio esserci sempre inquieto nella quiete di questa clausura, per concludere che anch'io sono ad un tempo uno e tre. In questa metafora, infatti, si assume l'unità dell'autocoscienza come via del trascendere, ma siccome ciò è possibile sono con un'altra autocoscienza, rimane l'assurdità per cui una persona deve essere tre, e le tre indipendenti una sola.

Si tratta di pensieri sottili che possono essere veri finché si trascende nell'impossibile, ma che diventano falsi se si fissano come contenuti di fede.

6. La trascendenza del Dio unico. Il Dio-unico, che io posso cogliere solo trascendendo le inevitabili assurdità a cui mi conduce il pensiero, nel rapporto esistenziale è la mano che mi si offre quando sono veramente e autenticamente me stesso. Si tratta del Dio vicino che da lontano mi rende giustizia. La devozione infantile evita tutta la problematicità e tutte le cifre senza esserne minimamente turbata; in essa c'è una fiducia che non si chiede quando io sono nell'ascesa e quando seguo la legge del giorno, quando rimango nel mondo e quando accetto ciò che la divinità può inviarmi.

La consapevolezza dell'esistenza di Dio può insegnare a sopportare la mortalità. L'immortalità può trasformarsi in coscienza dell'essere nell'ascesa, e il dolore che nasce dalla constatazione della mia

irrimediabile mortalità e della mortalità di tutto ciò che nel mondo io amo può essere riconosciuto e compreso senza inganno. La forza per sopportare tutto ciò nasce dalla considerazione dell'eternità dell'unico Dio che esiste anche quando, occultandosi, diventa inaccessibile.

126 Allora la disperazione della nullità della vita umana si risolve nell'ascesa. È sufficiente che l'essere dell'uno sia; mentre, se io rimango solo nell'ascesa per tutto il corso della mia vita è indifferente che cosa sia il mio essere che, in quanto esserci, perisce inesorabilmente. Nel mondo non c'è alcuna vera e reale consolazione capace di farmi accettare e comprendere la mia fugacità e quella di tutte le cose. Invece della consolazione c'è la coscienza dell'essere nella certezza dell'uno.

Quando è certo dell'uno, l'uomo sa che l'uno *esige verità*. I timori che, generati dall'angoscia dell'uomo e dall'interpretazione dei preti, si sono estesi in tutto il mondo e le sofferenze dell'inferno, conseguenti a una possibile offesa nei confronti di Dio, cadono quando io sono autenticamente vero. Dio non vuole illusioni. Tutto ciò che appare in questo mondo e si presenta come rappresentante di Dio, deve dire con chiarezza com'è realmente, com'è nato, che cosa realizza e come. Io non offendo Dio se cerco instancabilmente di indagarne l'opera, intendendo momentaneamente con questo termine tutto ciò che solitamente si chiama mondo. Quel Dio unico si trova nello sfondo della mia coscienza ingenua, in una rappresentazione infantile (perché rimane bambino chi è veramente uomo) che si esprime quando nel mondo trovo Dio in termini problematici, quando lancio la sfida, quando nell'oscurità della passione per la notte avverto la collera di Dio. Resta vero che non si può riconoscere Dio come uno nella problematicità e nella divisione del mondo; in esso egli offre così tanti aspetti riconosciuti della mia veracità, che l'uno sembra riaffondare sempre e di nuovo.

Se lo penso, allora il Dio unico sbiadisce e perde forza. Non è infatti un pensiero vincolante, e tutto parla contro di lui. Al di là di tutti i termini intermedi lo si comprende solo in un'anticipazione. Per questo la rappresentazione infantile è la sola adeguata; se non altro nella sua realtà sensibile può essere assunta in una oggettività illusoria.

Ma il Dio unico è il fondamento in cui, dopo tutti i dubbi, incontro un riflesso per la mia buona volontà, per il mio essere nel giorno;

il Dio unico è colui che mi si avvicina nella solitudine senza peraltro essere mai lì.

Se lo avverto come limite, allora Dio sta al di sopra di tutta la relatività e alla base dell'autentica comunicazione. Dio sembra non richiedere né lodi, né culto, né propaganda, ma solo l'autenticità dell'esistenza nell'ascesa e nella comunicazione con gli altri. Nel mondo incontro solo l'esistenza, e mai Dio in se stesso.

La preghiera è un'indiscrezione che irrompe nel segreto nascosto e che l'uomo può rischiare nell'estrema solitudine e nella necessità; come abitudine quotidiana e come costume consolidato, la preghiera ¹²⁷ è una fissazione problematica a cui la filosofia si sottrae. Quando si è sicuri della vicinanza di Dio, il rapporto che si instaura resta privato della sua profondità che risiede nel dubbio. Si annulla così la trascendenza di Dio e l'esistenza guadagna troppo facilmente uno stato di pace e di soddisfazione. Lo starsene nascosto di Dio sembra esigere che l'uomo si tormenti nel dubbio e nell'angustia.

All'esistenza non sembra che l'aiuto della divinità sia qualcosa che l'appello possa propiziare o impedire. Questo aiuto si rivela in cifre e tuttavia rimane nascosto. La cifra, in cui si rivela in termini più immediati e decisi, è il mio agire. Ma la preghiera, come accertamento della coscienza assoluta nel suo rapporto trascendente, è incomunicabile, è presenza esistenziale che, nella sua ascesa verso l'uno a partire dall'unicità della propria storicità, non può essere tradotta in alcuna forma oggettiva.

Eppure queste parole sono già *troppe* per esprimere la pace definitiva. Lo slancio ascensionale verso l'uno diverrebbe una *sicurezza* in cui io abbandonerei il mondo dell'esserci nella sua indefinita molteplicità, problematicità ed equivocità e, in questa infedeltà verso il mondo, mi sottrarrei alla realtà per rifugiarmi in una facile armonia. L'uno, infatti, è *come una divinità che giunge estranea in questo mondo*, e mi aiuta finché io, dal fondo dell'uno esistenziale, mi sento tutt'uno con essa. Ma la sua vicinanza, che sembra giungermi da un altro mondo, non può farmi dimenticare la sua lontananza per la quale questo mondo, nella sua lacerazione, è quello che è.

L'uno, l'ultimo e il supremo rifugio può diventare il *pericolo esistenziale* se non è colto partendo dalla realtà in tutta la tensione dell'esistenza possibile. La sua verità è nel fondamento da cui si parte per coglierlo, e il vero fondamento è l'incondizionatezza dell'uno nell'esserci dell'esistenza. Non c'è mai una pace duratura con

cui sia possibile superare tutto ciò che è venuto prima. Partendo dall'unione con la mia trascendenza devo ritornare all'esserci e, ritrovato il cammino che conduce alla sfida, alle possibilità della caduta, alla notte e al molteplice, devo ripercorrerlo finché dimoro nell'esserci temporale. Infatti qualsiasi forma di pace tende a trasformarsi immediatamente in volontà di felicità del mero esserci che rifugge da ogni turbamento.

CAPITOLO QUARTO
LETTURA DELLA SCRITTURA CIFRATA

128

PARTE PRIMA
L'ESSENZA DELLE CIFRE

129

Chiamiamo cifra l'oggettività metafisica che in sé non è la trascendenza, ma il suo linguaggio. In questo linguaggio la coscienza in generale non coglie né avverte alcuna trascendenza, perché il suo genere e il suo modo d'esprimersi sono significanti solo per l'esistenza possibile.

I tre linguaggi.

Il vero contenuto, come *linguaggio immediato della trascendenza*, è presente solo alla coscienza assoluta dell'esistenza; il linguaggio è percepito dal singolo nell'unicità dell'istante storico. La *mediazione* comunicativa di questo linguaggio avviene per generalizzazioni in cui è ancora possibile comprendere quanto è stato udito all'origine. Questo *secondo linguaggio*, arricchito della mediazione intuitiva delle esistenze, si scioglie da quella origine, e, nella narrazione, nell'immagine, nella forma e nel gesto, traduce in contenuto trasmissibile ciò che sembrava incomunicabile. Il linguaggio originario della trascendenza diventa comune e, attraverso la mediazione di questo secondo linguaggio, torna ad arricchirsi nella relazione retrospettiva con l'origine. Se, infine, il pensiero si rivolge a questo linguaggio esclusivamente intuitivo fino a penetrarne l'origine, allora apprende,

130

nella forma della speculazione metafisica, ciò che, pur essendo in sé veramente inconoscibile, diventa, nel pensiero, un *terzo linguaggio della mediazione filosofica*.

1. Il linguaggio immediato della trascendenza (primo linguaggio). L'essere si lascia sperimentare nelle cifre dell'esserci. Solo la realtà manifesta la trascendenza, che non si può conoscere in termini universali, ma solo ascoltare storicamente partendo dalla realtà. L'esperienza è la sorgente sia del sapere empirico sia dell'accertamento della trascendenza.

L'esperienza come « *percezione sensibile* » è la presenza della cosa nella sua oggettività spaziale e temporale. Come « *esperienza vissuta* » è l'esperienza dell'esserci nel suo accorgersi di sé. Come « *conoscenza* » è l'indagine deduttiva e induttiva metodicamente curata nei suoi risultati, quindi è una ricerca di ciò che posso fare e anticipare. Come « *pensiero* » è l'attività mentale nelle sue conseguenze per la mia coscienza. Come « *immedesimazione* » è la percezione della totalità di una realtà presente nelle sue situazioni con l'intento di potervi cogliere ciò che è decisivo per me e per gli altri. Alla base di tutte queste esperienze c'è *l'esperienza metafisica* che mi pone davanti all'abisso, dove sperimento tanto la carenza desolata che si determina quando l'esperienza si riduce a mera esperienza dell'esserci, quanto la ricchezza che si produce quando l'esperienza, rendendosi trasparente, diventa cifra.

Questa esperienza metafisica è la lettura del primo linguaggio. Leggerlo non significa comprenderlo e neppure scoprirne il fondamento che sta alla base, ma significa esserci realmente accanto. L'esperienza metafisica non è un accertamento razionale, ma, al di là di questo, una trasparenza dell'essere nell'esserci; una trasparenza che va dall'immediatezza più primitiva dell'esistenza alla mediazione più alta del pensiero, senza però mai essere pensiero, ma, tramite esso, nuova immediatezza.

L'esperienza metafisica si sottrae ad ogni tentativo di verifica che la possa render valida per tutti. Mi ingannerei se pensassi di poterla ricondurre nell'ambito della coscienza in generale, in modo da poterne disporre, se la considerassi come un sapere o se la trattassi con leggerezza come se fosse un sentimento puramente soggettivo. In essa si coglie un modo dell'essere che è diverso dalla semplice

positività dell'esserci. In essa l'essere si converte da mero esserci in eternità inaccessibile a qualsiasi sapere.

Se nell'esperienza delle cose del mondo, nell'esperienza vissuta ¹³¹ e nel pensiero come tale, il non-sapere era il limite negativo, ora si arricchisce col ritorno alla realtà sensibile presente, intesa non come contenuto dell'esserci, ma come cifra. Se cerco l'essere della trascendenza, allora cercherò in tutto solo l'esperienza possibile nella sua concretezza e nella sua capacità di realizzarsi, per consentire in essa la manifestazione della trascendenza. Per cieco che sia dal punto di vista esistenziale, il desiderio di vedere ciò che è visibile e di fare ciò che è possibile, è pur sempre l'impulso che spinge a trovare la via che conduce all'essere. Oltre tutto ciò che si può sapere, l'ingresso nel mondo comporta la responsabilità di chi sente l'obbligo di realizzare qualcosa. Quest'ingresso, che nessun fine ultimo è mai in grado di giustificare, ubbidisce a quell'impulso profondo che spinge a sperimentare da sé l'essere autentico, sia quando lo si può comprendere, sia quando occorre contenersi e limitarsi. Io voglio imbattermi nel reale a costo di annullare il possibile. Pieno di possibilità, individuandomi e limitandomi, avanzo verso la realtà dove non c'è più alcuna possibilità, ma solo il reale già deciso che si limita ad essere perché è essere puro e semplice. Nell'esserci temporale non lo incontro mai nella sua inseità, ma solo nella sua cifra, la cui lettura diventa il senso di un agire e di uno sperimentare completamente diversi.

Per leggere il primo linguaggio *occorre esperienza*. A manifestare l'essere non è il pensiero astratto, ma la cifra nella peculiarità storica del presente. A indicarmelo non è un'ipotesi metafisica da cui dedurre e calcolare ciò che può essere l'essere, ma la concretezza della cifra oltre la quale non penso, perché in essa riluce l'essere. Ma che cosa sia l'esperienza è equivoco. Persino il pensiero aprioristico diventa un'esperienza. L'esigenza dell'esperienza si dirige solo contro il pensiero vuoto, non contro l'esperienza dell'essere nella cifra del pensiero sostanziale che effettivamente si realizza.

L'esperienza della trascendenza, quanto più è universale tanto più sbiadisce e perde forza, mentre, quanto più è decisa, tanto più si sublima in ciò che solo qui e ora si compie. Ad esempio, l'esperienza della natura si traduce in lettura della scrittura cifrata quando assume la chiarezza di ciò che è individuale, e precisamente, quando conosco

concretamente la più piccola realtà nella presenza della totalità di un mondo.

2. Il linguaggio generalizzato della mediazione comunicativa (secondo linguaggio). Nella risonanza del linguaggio della trascendenza, che è percepito solo nell'immediatezza dell'istante presente, i linguaggi sono creati come immagini e pensieri che devono mediare quanto è stato udito. Accanto al linguaggio dell'essere interviene il linguaggio degli uomini.

Le figure oggettive del linguaggio metafisico possono essere intuite in tre modi a secondo che si presentino come « *mito di forma particolare* », come « *manifestazione di un'ulteriorità* », come « *realtà mitica* ».

a) Gli dei greci non sono trascendenti, ma dimorano ancora nella realtà. Solo il trascendere filosofico, da Senofane a Plotino, va oltre il mondo e gli dei che, come *mito nella realtà*, sono distinti dall'altra realtà. Gli dei possono venire incontro all'uomo nel mondo perché, nelle loro figure, sono realtà accanto alla realtà empirica. Il mare reale è per noi cifra di qualcosa d'insondabile, per cui le figure delle divinità marine diventano simboli eloquenti in cui si esprime il *mito di forma particolare*.

I miti narrano eventi che devono aver determinato il fondamento e l'essenza dell'esserci. Essi risolvono tensioni esistenziali non con la conoscenza razionale, ma con la narrazione di una storia. I miti svelano con nuovi occultamenti, e perdurano come figure stimolanti. Sono anonime creazioni dei millenni. L'uomo proietta nel mondo sovrumano la sua essenza. Contempla come azione dell'essere divino ciò che del proprio essere e del proprio agire non ha ancora elevato a oggetto di riflessione, ma ha lasciato sotto la determinazione del contemplato. Il significato del mito si trasforma. Non è un prodotto logico univoco e interamente interpretabile. La sua verità eterna è sempre storica, e tale rimane anche quando se ne riconosce il rivestimento mitico e lo si elimina. Ma il senso dei miti si rivela solo a colui che crede nella verità che ha nel mito la sua forma autentica perché evanescente. Se invece si procede all'interpretazione dei miti, allora si determina una falsa semplificazione, una perdita del loro contenuto storico, un travisamento del loro significato, perché si considera come necessariamente conoscibile ciò che, nella sua necessità, non può essere assolutamente conosciuto.

b) Il mito di un *mondo ultraterreno* implica la svalutazione dell'esserci a mero contenuto sensibile, a non-ente, dove l'al di là si manifesta con segni e prodigi. Si apre una totalità sovrasensibile. 133 L'esistenza, invece di stare nella realtà e di riporre in essa la sua fiducia considerandola divina, la oltrepassa spingendosi in un al di là, da intendersi come altro mondo, come essere autentico che si manifesta attraverso la *rivelazione*. Questa, o è fissata in un determinato punto della storia, e quindi non si ripete, ma accade come un unico dramma che abbraccia tutto il mondo nelle conseguenze dell'atto unico e irripetibile, finché il tempo non è compiuto e il mondo può finire col compimento delle rivelazioni nella parola e nell'azione divina, oppure ci sono ripetute rivelazioni per cui il dramma del mondo non si conclude nell'economia di un tutto, ma si snodano infiniti periodi dove si dischiude senz'altro la via che consente di sollevarsi definitivamente dall'esserci, anche se non si sa quando si dischiude, e se si dischiude per tutto e per tutti.

c) Se anche la *realtà* è ad un tempo *mitica*, allora il reale non è né svalutato né completato da figure oggettive di genere particolare. Il reale in quanto reale è visto ad un tempo nel significato che la trascendenza gli conferisce. Esso non è né la semplice realtà empirica dell'indagabile (perché come realtà oltrepassa tutto ciò che si può indagare), né la trascendenza senza la realtà empirica. Nella compiutezza della sua presenza esso è reale fino in fondo e, nello stesso tempo, trascendente. In Van Gogh il paesaggio, le case e gli uomini, nella loro presenza effettiva, diventano mitici, di qui la forza singolare delle sue opere.

Se, pur vivendo nel presente sensibile, non esisto in esso come se vi palpitasse una trascendenza, allora sorge un desiderio del tutto singolare che induce a cercare ciò che, invece, è presente. Questa brama non aspira ad un'altra terra al di là delle cose, ma vede l'al di là come un tradimento, perché ciò che è esistenzialmente possibile non è realizzato nel presente. Questo desiderio non è il fenomeno nervoso in cui non riesco ad afferrare le cose nella loro realtà e me stesso nel mio esserci o in cui non riesco a sperimentare l'istante nella sua presenza reale. Il desiderio che trova la sua liberazione nel presente mitico sussiste nella realizzazione del sentimento vitale dell'esserci a prescindere dalla pienezza sensibile del presente in quanto mera realtà empirica. Il suo tormento non è la mancanza di realtà, ma la mancanza di trascendenza.

Nella comunicazione, dove ha luogo la manifestazione originaria del proprio se-stesso, io mi avvicino sempre più all'altro e il mio desiderio cresce fino a realizzarsi in quegli istanti per i quali non c'è più una morte. Essere empiricamente vicino a un uomo e qui aumentare il suo desiderio al solo scopo di realizzare con lui, attraverso la vicinanza empirica e senza un immaginario al di là, un legame trascendente in cui il desiderio si placa, è amore metafisico; per questo amore c'è la realtà mitica.

3. Il linguaggio speculativo (terzo linguaggio). Quando il pensiero interpreta la scrittura cifrata non può evidentemente riconoscere la trascendenza come altro, né ampliare la conoscenza che orienta nel mondo dell'esserci in quanto esserci, ma, ubbidendo alla propria legge formale, pensa necessariamente in oggettività. Esso legge l'originaria scrittura cifrata scrivendone una nuova; pensa la trascendenza in analogia all'esserci mondano che gli è presente intuitivamente e logicamente. Anche il pensiero, infatti, è un simbolo, ossia il linguaggio che, resosi comunicabile, può parlare in molti modi.

Se mi riferisco alla realtà come tale, sorge inevitabilmente la domanda che chiede perché la realtà è questa. Qui non si tratta di una domanda razionale che, sul modello di quelle che orientano nel mondo, va alla ricerca della causa originaria, ma di una domanda trascendente che non pretende alcuna risposta perché la sa impossibile e, quindi, si limita a chiedere che la realtà sia portata nella pienezza della presenza esistenziale, sì da poterla penetrare in questi termini: *l'esserci è tale da rendere questo possibile, l'essere è tale da rendere possibile questo esserci*. Nella meraviglia, nell'odio, nell'orrore, nella disperazione, nell'amore e nell'esaltazione si vede che *questo è così*. Un modo simile di comprendere l'essere nell'esserci è essenzialmente diverso dal modo tipico dell'orientazione nel mondo che conosce indagando, ma può realizzarsi solo riferendosi al materiale offerto da quest'ultima. La mediazione comunicativa, che si realizza esclusivamente nel reale, può essere senz'altro compresa anche senza trascendenza, così come la descrizione della natura in quanto riproduzione di ciò che si presenta nello spazio, o come l'esposizione della storia in quanto forma di mediazione che riassume le ricerche empiriche sul passato umano. Se però in queste forme parla un linguaggio che rinvia a una comprensione trascendente,

allora esse sono il mezzo di una mediazione metafisica senza che l'intelletto possa decidere se veramente lo sono, perché questo linguaggio può essere udito solo dall'esistenza nel suo trascendere.

Se invece parlo esplicitamente dell'essere autentico della trascendenza, lo posso pensare in analogia all'essere sussistente, all'essere del se-stesso e all'essere storico, creando così una totalità in un'immagine del pensiero. Ma, anche nella costruzione di un *sistema metafisico*, il pensiero è solo un simbolo ideale, non una conoscenza della trascendenza. È anch'esso una cifra, una possibilità d'essere letto, per cui, nel suo significato, non è sempre identico, ma muta col senso che ciascuno gli conferisce nel momento in cui se ne appropria. 135

Se invece, per trovare la via che conduce all'essere della trascendenza mi riferisco all'esserci che nel mio mondo sono, allora, nei ragionamenti che sotto il nome di *dimostrazioni dell'esistenza di Dio* compongono una dottrina, mi accerto dell'essere stabilendo un'effettiva relazione con la sostanza del mio io, per cui i pensieri, che in sé sono indifferenti e degenerano facilmente in un mero gioco logico, guadagnano una forza esistenziale di convincimento che non possiedono assolutamente come dimostrazioni oggettive.

Da ultimo, posso cavillare sull'origine e sulla fine in una *reminiscentia e in una anticipazione trascendenti*.

Questi e altri modi di pensare analogicamente la trascendenza nella cifra di simboli ideali si chiamano, complessivamente, *speculazione*. La speculazione non è la conoscenza di un oggetto, né un appello alla libertà tramite riflessioni che chiariscono l'esistenza, non è trascendere categoriale che, pur non cogliendo nulla, in compenso libera, né un'interpretazione dei rapporti esistenziali col trascendere, ma è un'immersione contemplativa che consente di entrare in contatto con la trascendenza nella scrittura cifrata, appresa, comprovata, verificata e costruita dalla speculazione che la porta davanti allo spirito come oggettività metafisica.

La speculazione è un pensiero che cerca di essere contemplativamente accanto alla trascendenza; per questo fu chiamata da Hegel: *servizio di Dio*, e da F. A. Lange: *poesia di concetti*, perché non giunge a risultati conoscitivi. Essa è essenzialmente diversa da tutti gli altri pensieri che, pure, per sé presuppone, usa e dissolve nel proprio movimento che non mantiene alcun oggetto nella sua fissità e stabilità. All'oggettività sempre evanescente sostituisce una funzione non-oggettiva e, in un rapporto di autentica partecipazione, realizza

la coscienza assoluta di chi così pensa. Come tale non può essere inclusa negli atti del pensiero intellettuale, ma, attraverso questi, nel farsi presente dell'assoluto che in essa s'ha da conquistare. Come pensiero che, pensando, oltrepassa il pensabile, è mistica per l'intelletto conoscitivo, ed è trasparenza per un se-stesso che in essa trascende.

Ma è scorretto chiamare la speculazione *servizio di Dio*, perché, nella filosofia, essa è solo qualcosa d'analogo al culto. Con questo nome le si è già riconosciuto troppo, perché la speculazione giunge solo alle cifre e non a un reale rapporto con la divinità a cui si rivolge la preghiera nel culto vero e proprio. Col nome si nasconde il salto che esiste tra il culto e il gioco intellettuale della metafisica.

Ma anche la denominazione *poesia dei concetti* non è adeguata, se con essa si pensa al carattere non vincolante di questo gioco. All'arte estetica e non-vincolante de *l'art pour l'art* corrisponderebbe una non-vincolante metafisica delle ipotesi del mondo che tende ad un'esattezza solo razionale e ad una verosimiglianza apprezzabile, come l'arte di una sfera estetica che vive da sé tende all'esattezza di una forma. Ma quando è autentica, anche l'arte non è del tutto priva di legami. Al contrario, essa parla come cifra. Pertanto, anche a prescindere dall'analogia della speculazione con l'arte, intesa come altro linguaggio della trascendenza, il termine poesia di concetti trae in inganno perché mescola il carattere specifico di entrambe, e cioè la chiarificazione *intuitiva* e la chiarificazione *intellettuale* della coscienza assoluta.

Poiché non c'è speculazione se non presso una cifra, non c'è forma d'essere che possa, come tale, diventar trascendenza. La trascendenza sarà *più vicina o più lontana* solo nel suo simbolo. La speculazione non possiede un suo mondo che parla come scrittura cifrata su un unico piano. La datità del positivo che essa accentua è lontana se è messaggera dell'essere nell'esserci che mi è estraneo, è più vicina di ciò che mi afferra con decisione dall'esterno, ed è vicinissima in ciò che faccio. Le ragioni d'essere dell'esserci, raccolte nelle categorie, non hanno la stessa importanza nel pensiero analogico della speculazione. Come cifre, non ce n'è una che colga l'essere allo stesso modo dell'altra, o che lo colga realmente e interamente.

4. Immanenza e trascendenza. L'essere sussiste per noi in quanto si fa linguaggio nell'esserci. Un puro e semplice al di là

sarebbe vuoto, come se non ci fosse. Perciò la possibilità di sperimentare l'essere autentico esige una *trascendenza immanente*.

Ma questa immanenza ha evidentemente un carattere paradossale. *Immanente, a differenza di trascendente*, è il mondo che, con la coscienza in generale, tutti possono sperimentare allo stesso modo. Immanente è anche la *certezza esistenziale del se-stesso*, che, pur non essendo accessibile alla coscienza in generale, è presente a sé, a *differenza dell'essere della trascendenza*, che, per l'esistenza, è l'essere autentico a cui si riferisce. Ma l'essere della trascendenza non si presenta all'esistenza nella sua inseità, perché non esiste alcuna identità tra esistenza e trascendenza, ma si rende presente come *cifra*, e quindi non come un oggetto determinato, ma, per così dire, *attraversando trasversalmente tutta l'oggettività*. La trascendenza immanente è *immanenza subito dileguata* ed è *trascendenza* che, nell'eserci, si fa *linguaggio come cifra*. Come nella coscienza in generale l'esperimento è il termine medio tra soggetto e oggetto, così la cifra è il termine medio tra esistenza e trascendenza. 137

La *cifra* è l'essere che rende presente la trascendenza senza oggettivarla e senza tradurre l'esistenza in essere soggettivo. Ma dall'origine dell'autentica presenza si cade nella sfera della coscienza in generale quando, interpretando la cifra, si pretende di conoscere la trascendenza, o di comprendere e coltivare i modi di comportamento della soggettività che percepisce e produce l'esperienza metafisica.

In entrambi i casi si annullerebbe la dialettica infondata dell'esser-cifra. Ci sarebbe un al di là come trascendenza e un al di qua come esperienza vissuta. Dal punto di vista oggettivo, Dio e il mondo starebbero l'uno di fronte all'altro come estranei. La scissione sarebbe l'instaurazione di una spaccatura senza relazione tra i due termini separati. Tra il mondo e l'assolutamente altro, si determinerebbe un abisso che al principio potrebbe essere colmato fantasticamente mediante termini intermedi in un gioco che si prolungherebbe all'infinito, ma poi, dal momento che solo il mondo possiede l'eserci, si finirebbe col sopprimere la divinità e tutte le interpolazioni fantastiche. C'è solo un mondo che, senza chiudersi e senza formare una totalità, costituisce lo spazio dell'infinita esperienza dell'essere come consistenza dell'eserci. Una volta che l'immanenza e la trascendenza sono divenute del tutto eterogenee, per noi non c'è più alcuna trascendenza. Dopo aver pensato la trascendenza e l'immanenza nella loro assoluta distinzione, occorre pensarle dialetticamente nella cifra

come *trascendenza immanente*, se non si vuole che la trascendenza vada irrimediabilmente perduta.

Il movimento della cifra si modifica nei tre linguaggi:

La lettura della scrittura cifrata nella sua presenza originaria non soggiace ad alcun metodo, non può esser scelta né costruita in base a un piano, ma è come un dono che proviene dall'origine dell'essere. Quando, partendo dalla radice dell'esistenza possibile come accertamento della trascendenza nel mondo, questa lettura tende alla chiarezza, non determina alcun progresso del sapere, ma la trasparenza storicamente vera dell'esserci.

138 Il metodo non vale per l'esperienza originaria, ma per la sua mediazione nel secondo linguaggio. Nel *mito* e nella *rivelazione* il metodo traduce le cifre originarie in una oggettività specifica, in personificazioni, visioni, storie immaginarie e determinazioni dogmatiche; nella sua allegoricità questo linguaggio non va perduto, anche se in questa forma non si può raggiungere la sua realtà originaria. Un'altra via è quella di lasciar parlare il reale *in quanto reale* secondo una forma e una accentuazione che ne consenta la sua traduzione in cifra; allora, la trascendenza sperimentata e indirettamente trasmessa dalla fatticità immanente, mi si occulta se io non vedo altro che la realtà empirica, mentre si manifesta all'esistenza che in essa ascolta ciò di cui propriamente si tratta. Si perde la verità se la si sottrae alla forma indiretta del linguaggio per trasformarla in qualcosa d'universale e identico per tutti.

La molteplicità dei simboli non è un mondo chiuso in se stesso, quasi fosse un sistema della totalità. Come manifestazione della trascendenza, in ogni simbolo c'è già totalità e unità. In esso giungo a identificarmi con ciò, nei cui confronti mi comporto come chi è rigettato su se stesso. Pur nella differente vicinanza e lontananza, ogni simbolo rimane un aspetto singolare della trascendenza. Mentre l'esserci consiste ed è concepito nelle relazioni di una cosa con l'altra, per cui la conoscenza sistematica si identifica con la conoscenza dell'esserci, l'essere simbolico taglia trasversalmente l'esserci. Per percepirlo occorre spezzare l'intricata rete della realtà empirica e della validità logicamente vincolante e porsi direttamente dinnanzi al non-saputo.

Per il primo linguaggio, a cui ogni linguaggio successivo si riferisce, il mondo e la trascendenza sono una unità senza identità. Quando, nel *terzo linguaggio*, il pensiero tenta di promuovere la sua

comprensione, inizia come intelletto. Per l'intelletto in generale, che può pensare anche la trascendenza come esserci ponendola sullo stesso piano del mondo, ci sono due possibilità: o il mondo è tutto e quindi è Dio, o c'è il mondo e la trascendenza, ossia due realtà di cui la trascendenza è quella ultraterrena che non è qui. Per l'intelletto vale l'alternativa tra panteismo e trascendenza ultraterrena, mentre quando l'esistenza si accerta della trascendenza, la coglie solo nell'unità col mondo. Poiché non annulla l'assoluta alterità della trascendenza nei confronti dell'esserci, quest'unità non si identifica né col mondo, né con la pura trascendenza. Per l'esistenza che trascende, *l'alternativa dell'intelletto è deviante*, sia nella direzione dell'immanenza panteistica senza trascendenza, sia nella direzione della trascendenza ultraterrena senza mondo. Nel trascendere autentico, la più profonda affermazione del mondo si realizza nella lettura del suo esserci come scrittura cifrata che, trasfigurando il mondo, consente di ascoltare segretamente in esso il linguaggio della trascendenza. Nella separazione, invece, è impossibile un'affermazione isolata del mondo, perché, nella sua opacità, l'esserci non possiede in sé una soddisfacente giustificazione. 139

Per questo, nel *superamento dell'intelletto* che fissa in termini assoluti la differenza tra mondo e trascendenza, oppure la nega del tutto, la fede nel *terzo linguaggio* cerca di oggettivare la dialettica che, presente originariamente nella scrittura cifrata, è accessibile alla speculazione solo nella forma di quel pensiero che, nel suo movimento, si afferma negandosi.

5. La realtà nelle cifre. Nel secondo linguaggio il bambino può sperimentare l'essere della trascendenza come realtà indiscutibile. Osservando e agendo, egli vive la sua vita all'interno del mondo che considera come l'unica verità, ed è risoluto e felice nel suo essere, anche se lo conosce in un modo ancora indeterminato. Poi l'esperienza dell'esserci offusca la visione precedente. Egli non vede più la relazione unica di tutto a Dio, ma avverte sempre di più il senso del limite, l'abisso e la distruzione. Deve lottare per l'essere che è sempre sul punto di sfuggirgli e che egli può sempre perdere.

Mentre per il bambino, nel suo risveglio originario, non c'è alcuna oggettività storica, ma solo la pura presenza del vero e del reale, nello sguardo retrospettivo che si dischiude, nella disgregazione della propria coscienza, ciò che per lui era l'essere assoluta-

mente vero diventa, per il suo sapere che si va sciogliendo dalla realtà, recepita tradizione della sua storicità particolare. La coscienza originaria si trasforma in coscienza storica. Ciò che nella sua realtà fonda l'esistenza appare all'osservazione come un processo, come un tipico accadere.

L'oggettività della tradizione metafisica attrae a sé solo l'esistenza diveniente, prima del suo dissolversi in esistenza divenuta. L'oggettività storica ha una sua consistenza che può essere messa
140 validamente in questione solo se la singola esistenza giunge al proprio se-stesso. Quando la coscienza si desta scorge qualcosa di stabile e consistente che recepisce come autorità, perché ha la pretesa d'essere riconosciuto prima della sua problematizzazione. Ad esso si volge, oltre l'orientazione nel mondo nel suo progressivo estendersi, anche un'esperienza dell'esserci che crede solo a ciò che è finito ed empirico. Quando poi questo positivismo crolla nei limiti da esso stesso concepiti, è possibile apprendere di nuovo quell'oggettività che all'inizio sussisteva solo per una imposizione autoritaria. Ricondata nel movimento dell'accertamento esistenziale della trascendenza, essa serve per portare alla presenza il fondamento sostanziale. Infatti, nelle cifre del secondo linguaggio, non si può dedurre l'oggettività della trascendenza, né la si può pensare arbitrariamente *ad hoc*, ma la si può conquistare solo storicamente. Riconosciuta dapprima nella tradizione storica, e poi problematizzata per essere in seguito rifiutata o fatta propria, l'oggettività della trascendenza aiuta a formare la nuova esistenza. L'oggettività metafisica tramandata è bene unico, prezioso, insostituibile, che ha le sue radici nelle origini preistoriche e rappresenta una conquista dell'umanità nei suoi destini attraverso i millenni.

Dopo le grandi crisi della riflessione, non si può più riguadagnare, in maniera identica, la precedente realtà delle cifre del secondo linguaggio, dei miti e della rivelazione. Il mito di forma particolare, la rivelazione e la realtà mitica sono contenuti oggettivi le cui forme sembrano escludersi reciprocamente; anche di fatto essi si oppongono l'uno l'altro nella coscienza individuale dove, se anche si rivolgono la parola, si respingono. Nella crisi, questa lotta ha la serietà che le compete per il fatto di mettere in gioco me stesso; la crisi induce il singolo a problematizzare la tradizione autoritaria presente nel mito e nella rivelazione, mettendolo così di fronte a pretese che tra loro si escludono. Alla fine, se la realtà mi-

tica si mantiene come linguaggio deciso e indubitabile della trascendenza, allora la lotta si traduce nella difesa della possibilità di un occultamento illusorio, e se il mito di forma particolare e la rivelazione conservano ancora un certo significato, lo conservano solo come ricordo storico. I contenuti conservati non parlano più in una presenza compiuta che si identifica con la realtà, ma nelle figure del passato che si fanno via via più sbiadite.

A questo punto si fa incalzante la domanda che chiede la differenza tra la *rappresentazione della trascendenza e la trascendenza*. Come semplice rappresentazione, tutto il linguaggio delle cifre può degenerare in un gioco visionario, per cui è importante sapere dove il linguaggio è realtà. La realtà della trascendenza, che è decisa solo nel primo linguaggio, attrae verso di sé tutte le mere rappresentazioni sempre fluttuanti e in continua trasformazione. Ma la realtà della trascendenza può essere se stessa solo nelle cifre originarie che servono per leggere le figure del secondo e del terzo linguaggio quando queste possiedono un senso autentico.

La cifra in quanto cifra, quindi, non è la trascendenza. La lettura delle cifre conduce a figure mitiche, e se io, nella realtà della natura e nella trasparenza della storia mitizzo le idee traducendole in potenze oggettive, se eroizzo le esistenze, allora posso senz'altro trascendere, oltre la mitica particolare e oltre ogni cifra, nel vero abisso della trascendenza che, come fondamento di tutta la mitica, non è più, a sua volta, mitizzabile.

L'equivocità delle cifre.

Se la cifra è di volta in volta l'unità di un essere mondano e della trascendenza, non è più tale se si pensa che il suo significato si riferisca a qualcos'altro. Nella scrittura cifrata è impossibile *separare il simbolo da ciò che è simboleggiato*. La scrittura rende presente la trascendenza, ma *non si lascia interpretare*. Se tentassi di interpretarla dovrei tornare a separare ciò che sussiste solo nell'unione reciproca, e finire col confrontare la scrittura con la trascendenza che invece si limita a manifestarsi in essa senza, per altro, identificarvisi. Un simile procedimento deformerebbe la lettura della scrittura cifrata traducendola in una comprensione di rapporti simbolici puramente immanenti. Nonostante l'esigenza di chiarezza della coscienza, la lettura della scrittura cifrata esige che si permanga in

un simbolismo inconscio che, *come* simbolismo, sfugge ad ogni tentativo della conoscenza. La scrittura cifrata non è il simbolismo cosciente che possiede le cose del mondo nel loro reciproco rapporto e che si esprime nelle forme del sogno, della metafora, del paragone, della rappresentazione e del modello. Mentre, infatti, questo simbolismo cosciente raggiunge la sua chiarezza proprio e solo nella interpretazione, il simbolismo inconscio della scrittura cifrata non ne è neppure sfiorato, perché qualsiasi tentativo di interpretazione non sarebbe in grado di comprendere la vera natura della scrittura cifrata, ma finirebbe per snaturalizzarla e distruggerla fino a ridurla a mero simbolismo. Non si può chiarire la scrittura cifrata come si fa col simbolo, il cui significato si riferisce a qualcosa che, in qualche luogo, sussiste e può essere mostrato, perché la scrittura cifrata sussiste per se stessa e quindi non può essere chiarita tramite altro.

Il simbolismo in generale è una relazione con la quale e oltre la quale, trascendendo, *si esprime* l'essenza della metafisica scrittura cifrata che non è più un rapporto, ma un'unità nell'esserci della trascendenza. Chiarire il *simbolismo in generale* è quindi la condizione per comprendere, in modo decisivo e non illusorio, la scrittura cifrata della trascendenza.

1. Simbolismo in generale (espressione dell'essere ed espressione comunicativa). Tutto l'esserci è penetrato da un simbolismo possibile; non c'è cosa che mi si presenti o persona che mi venga incontro che possa essere senza espressione. Questa espressione o è *l'espressione dell'essere* che se ne sta muto senza rispondere alla mia domanda, o è un'*espressione comunicativa* che mi parla e che, quando è interrogata risponde. L'espressione dell'essere è universale, l'espressione comunicativa è limitata alle persone.

Io percepisco *l'espressione dell'essere* nella *fisiognomica* e nella *mimica* involontaria dell'uomo. Il percepito e il percipiente non sono in un rapporto reciproco che consenta lo scambio del linguaggio, ma ciò che si ha davanti è solo un'espressione inconscia del proprio essere senza una precisa volontà di comunicazione o di incomunicabilità. Nella mia espressione percepisco me stesso quando, estraniandomi da me, mi osservo come se fossi un altro. Successivamente, quando mi rendo conto che quell'altro sono io, l'appello

ritorna a me nei termini in cui, nello spavento e nell'accordo, mi appaio.

Ciò che così si percepisce, lo si esprime in apprezzamenti sul carattere, sull'atteggiamento interiore e sul temperamento di un uomo. Questi tratti possono essere poi verificati osservando il comportamento dell'uomo e rifacendosi alla sua biografia. Ciò che si percepisce nell'espressione è qualcosa di *empirico*, intendendo con questo termine non solo ciò che si può sperimentare oggettivamente, ma anche ciò che, esaminato nelle sue connessioni, consente di poter dire, in base a determinati criteri, se è stato visto esattamente o meno. Nella percezione della mimica e della fisiognomica c'è quindi anche una parte di psicologia empirica, trattandosi dell'espressione di un essere che, nel suo esserci, è accessibile anche per altre vie.

Ma per nessuna via quest'esserci, quantunque empirico, è identico per sempre e per tutti. La percezione dell'espressione non è solo una percezione della coscienza in generale, ma è anche una visione *della libertà tramite la libertà*. Qui, ciò che si può vedere dipende dal proprio essere, e, anche quando lo si enuncia, non cessa di essere una possibilità, trattandosi di un appello che, nel rivolgersi all'altro e a me, invita a una visione più profonda nel processo del proprio diventar se-stesso. L'esserci empirico, che può essere compreso e fissato nell'espressione, non è quindi qualcosa di assolutamente stabile e consistente. Nella misura in cui, oggettivandolo, lo considero unicamente come esserci, non limito solo la mia disposizione a un rapporto più originario, ma anche la mia capacità di percezione. Perdo l'uomo e mantengo solo la schematica caratteriale delle qualità presenti. Se invece scendo ad una maggior profondità, l'espressione può assumere un significato più profondo, nel senso che posso dirgermi verso la libertà, intesa come nobiltà e rango dell'esserci presente, fino a giungere al fondamento dell'essere dell'uomo, che è come una scelta che egli ha fatto di sé prima del tempo. Mentre per la conoscenza oggettiva qualcosa c'è o non c'è, e non v'è cosa che sia più nobile dell'altra, nella visione dell'espressione, il rango e il livello sono le condizioni da cui dipende ogni visione, tanto in chi comprende quanto in ciò che è compreso. La determinazione dell'esserci sussistente è solo un aspetto che, oltre ad essere problematico per una conoscenza universalmente valida, non può in alcun modo essere isolato dalla comprensione del-

l'espressione che coglie un esserci, dietro la cui consistenza c'è la libertà.

Nell'espressione dell'uomo non si coglie solo un esserci empirico, ma anche una libertà, mai l'uno senza l'altra, ma, nei rispettivi limiti, la possibilità di verificare un contenuto empirico e l'appello alla libertà. L'espressione, inoltre, non è un carattere esclusivo dell'uomo, ma *tutte* le cose sembra che esprimano un essere, che parlino, che abbiano un loro rango, una loro particolare nobiltà e una loro viltà. Si può sperimentare questa fisiognomica di tutto l'esserci nella natura e nel paesaggio, nelle oscure realtà dell'uomo e della sua società storica, la si può cogliere nell'amore e nell'odio, la si può interiorizzare o dolorosamente rifiutare; a differenza della realtà empirica, non la si può verificare né la si può incontrare in un'entità alla cui libertà potersi appellare. Essa quindi rimane muta. Si scopre una realtà che non può mai essere riconosciuta perché, oltre a non essere mai identica per ogni coscienza nelle varie circostanze, non lo è neanche per me stesso nella successione del tempo. Essa si manifesta in una trasparenza che io non posso fissare, anche se posso ordinare tutto l'esserci nella gerarchia del nobile e dell'ignobile, in base a come le cose mi si presentano nel loro splendore e nella loro grandezza, in base a come non mi toccano nella loro indifferenza, o addirittura mi urtano nei loro aspetti volgari e odiosi.

A differenza della mera espressione dell'essere, *l'espressione comunicativa* vuole trasmettersi. Essa sola è vero e proprio linguaggio nei cui confronti ogni altra espressione può essere chiamata linguaggio solo per similitudine. C'è in essa un senso sottinteso, che è poi il contenuto da comunicare, da cui proviene l'appello e la richiesta, la domanda e la risposta.

Nell'espressione comunicativa si cerca anche di *trasmettere la propria originaria percezione dei simboli*. Nella comunicazione con sé si giunge, attraverso il secondo linguaggio, alla comprensione di ciò che, nella sua immediatezza, è senz'altro reale, ma anche opaco. Ad esserci veramente è solo il simbolismo divenuto comunicativo. Nell'eco di quanto è stato percepito, si può comunicare il simbolismo di ogni esserci limitatamente al suo aspetto universale. Ciò che originariamente non si può comunicare, lo si conosce nella sua riproduzione. La sorgente resta sempre il simbolismo immediato che, però, per essere percepito deve tradursi in linguaggio. Ad am-

pliare il linguaggio sono gli istanti della visione creatrice dell'essere perché sono loro stessi a produrlo.

L'*espressione comunicativa* è onnicomprensiva perché solo in riferimento ad essa ogni altra espressione può tradursi in linguaggio comunicabile. Ma anche l'*espressione dell'essere* è onnicomprensiva perché quella comunicativa, nell'esserci, è solo un'isola, e come totalità del suo esserci, torna ad esprimere un essere per il quale, questa espressione è simbolo inconscio. L'espressione comunicativa, se è autentica e se, isolandosi, non si dissolve nella vuota chiarezza, è quella chiara comprensibilità che esprime l'incomprensibilità dell'essere.

2. Interpretazione del simbolo (equivocità arbitraria). Solo per la mediazione del linguaggio comunicativo, l'espressione immediata dell'essere diventa un linguaggio il cui significato è compreso nel simbolismo creato nella risonanza. Questo significato o è fissato in *pensieri*, o cerca di determinarsi in quella *interpretazione del simbolo* che si realizza in campi così eterogenei come l'interpretazione dei sogni, l'astrologia, l'interpretazione dei miti, la fisiognomica, la psicoanalisi, la metafisica, secondo modalità che si assomigliano solo esteriormente. Il significato richiesto muta secondo la direzione del simbolismo pensato; per esempio, nell'antichissima interpretazione dei sogni sono significati gli eventi futuri e i destini, nell'astrologia il passato e il futuro, le qualità, le vocazioni, la felicità e l'infelicità del singolo, nella fisiognomica il carattere, senza che però ci sia una rigorosa distinzione tra questi campi dove tutto si confonde; nella psicoanalisi sono significati gli impulsi repressi che si manifestano nelle fantasie, nei sogni e nelle forme di comportamento, mentre nella metafisica interpretabile l'essere della trascendenza. Ciò che di volta in volta si manifesta solo in simboli non è più pensato come fenomeno, ma come essere. Tutto è interpretato, tanto i simboli originari, quanto i simboli dei simboli. Da quando vivono gli uomini, l'interpretazione ha trovato una quantità incalcolabile di forme e di pensieri, dove l'elemento comune è costituito dall'*indefinita e arbitraria equivocità*.¹⁴⁵

Quando si deve interpretare un significato, si dischiude l'ambito indefinito del possibile e del gratuito a meno che non intervenga una volontà a porre arbitrariamente un freno e a limitare così lo spirito interpretativo. Se si tratta dell'antica interpretazione

dei sogni, dell'interpretazione dei miti, dell'interpretazione psicoanalitica dei sogni o dell'interpretazione metafisico-logica del mondo, si ricorre a regole e a principi generali che, nel particolare, lasciano aperta qualsiasi possibilità, accolgono qualsiasi interpretazione contraria, e, con opportune anticipazioni, danno spazio a qualsiasi significato opposto di cui poi si servono come di un materiale da costruzione per provare la propria vera interpretazione. Bayle ha detto: « Le interpretazioni allegoriche sono gli occhi dello spirito; esse si possono moltiplicare all'infinito, e con esse si può trovare in ogni cosa tutto quello che si vuole ». Le interpretazioni dei miti confermano questa tesi non meno che la psicoanalisi. La peculiare sicurezza dei difensori di tali interpretazioni deriva dal fatto che essi le sentono come irrefutabili, dimenticando che se *ogni* argomento contrario può trasformarsi, attraverso i suoi principi, in fondamento *per* esse, alle loro presunte conoscenze viene a mancare ogni possibilità di dimostrazione. Tra i sistemi metafisici del pensiero, che, come scrittura cifrata, potrebbero avere un loro possibile senso, mentre, come sapere, giungono solo a una comprensione della totalità, la *Logica* di Hegel è l'esempio più grandioso. La sua dialettica consente, in un modo veramente unico, di fare, fin dall'inizio, di ogni argomento contrario un elemento della propria verità. La contraddizione non può più giungere dall'esterno perché è già inclusa, compresa e superata in ogni figura. I significati significano se stessi e il loro contrario.

146 3. Simbolismo e conoscenza. È un errore intendere il simbolismo come conoscenza. Il procedimento che interpreta l'esserci in base a pochi principi che, in virtù di ipotesi ausiliarie arbitrariamente dedotte, sembrano essere efficaci per tutte le cose, diventa monotono. Con quel procedimento si ha l'impressione di dominare il più profondo fondamento di se stessi, mentre in realtà ci si muove in un circolo chiuso di formule che in un modo o nell'altro si applicano a tutto. Come conoscenza il simbolismo non ha alcun valore. Che poi, *per una convenzione, un simbolismo diventi un linguaggio di segni, e quindi un mezzo tecnico multiforme, non è contraddittorio. I segni nella matematica, i modelli nelle scienze naturali, i simboli nella biologia possiedono un loro senso univoco e definibile al servizio della conoscenza razionale. Essi però non sono la conoscenza stessa.*

Il simbolismo metafisico, invece, è un essere che realizza se stesso come cifra. Per il sapere empirico, l'*essere reale* è un essere che sussiste in determinate connessioni e dipendenze che lo rendono concepibile. La genesi e la causalità mostrano se e come qualcosa sussiste. Non c'è nulla d'empirico che si risolva in se stesso, ma tutto è in relazione. Invece, l'*essere-simbolo*, come cifra della trascendenza, non è in relazione, ma sussiste solo per quel che di sé lascia vedere. Attraversa obliquamente la realtà in una dimensione profonda in cui si può affondare, ma da cui non si può risalire senza perderla subito e completamente.

Per questo i simboli non si possono indagare, ma solo afferrare e creare. L'indagine del linguaggio della visione dei simboli, come è stata e come s'è realizzata nella storia, dipende dalle condizioni soggettive nell'investigatore che sa vedere il simbolo e, prima di ogni indagine, sa tenersi aperto per esso.

4. Il simbolismo da interpretare e il simbolismo da intuire. Se, nel proseguire l'interpretazione col pensiero, si separa il significato da ciò che esso significa, si cade immediatamente nel campo sconfinato di un simbolismo universale. Tutto può significare tutto. C'è un'interscambiabilità e una sostituibilità universale in base a certe regole e a certe schematizzazioni che dipendono dal punto di vista che si assume. *Il simbolismo da interpretare* è oggettivo, il suo senso è individuabile. Esso si esprime nel paragone e nella indicazione, e la costanza del suo significato dipende da convenzioni o da abitudini psicologicamente concepibili.

Ma quando ci si avvicina al simbolismo come cifra della trascendenza, si ha a che fare con un simbolismo *da intuire* che non prevede una separazione tra segno e significato, perché li afferra entrambi nella loro unità. Ciò che s'apprende nell'interpretazione può essere senz'altro riscoperto attraverso un nuovo simbolismo, ma non deducendo l'interpretazione di un simbolo da un altro. Ciò che già si possedeva diventa così più chiaro. Ritornando, si approfondisce di nuovo la propria visione, e, attraverso questo approfondimento, l'esistenza accede al simbolismo da intuire come al linguaggio della scrittura cifrata, mentre il simbolismo da interpretare continua a sussistere per la sola coscienza in generale.

Se mi chiedo qual è in definitiva il significato dei simboli, allora vedo che il *simbolismo che interpreta* si riferisce, di fatto, a

qualcosa di ultimo; una teoria dei miti, ad esempio; riconduce tutto ciò che conta ai processi naturali e all'azione umana che si esprime nel lavoro agricolo e artigianale, la psicoanalisi alla libido, la metafisica di Hegel al movimento dialettico dei concetti logici. L'elemento ultimo può essere tanto la piatta realtà quanto il Logos. Qualunque sia la sua specie, la sua determinazione è univoca. I simboli, che nelle loro molteplici interpretazioni alla fine si rifanno a questo significato univoco, nella loro pretesa di voler dare un significato a tutto, finiscono, a loro volta, con l'essere equivoci e indeterminati.

Per il *simbolismo da intuire* non c'è nulla di ultimo. In esso c'è una manifestazione che conosce certamente una pienezza più profonda, ma nient'altro che le consenta di concepirsi. Questo simbolismo non è il fenomeno dell'essere già precedentemente e in altro modo conosciuto, ma è quella manifestazione che, nell'istante presente, si dischiude da una profondità insondabile da cui, solo tramite il simbolismo, l'essere indeterminato riluce.

Questo simbolismo da intuire, per il quale non c'è una vera e propria possibilità di interpretazione, può sussistere solo come scrittura cifrata della trascendenza. In esso il pensiero che si presenta come un'interpretazione è a sua volta simbolo. Penetrando il Logos, lo sguardo che legge la scrittura cifrata giunge al fondamento del Logos stesso. Tutte le interpretazioni diventano il linguaggio di una cifra che l'esistenza legge percependo in essa l'essere in cui crede come nella sua trascendenza.

5. L'interpretazione nel circolo. Se a causa del suo contenuto illimitato e arbitrario, l'interpretazione non è in grado di procedere con dimostrazioni e confutazioni, e quindi di esprimersi come conoscenza, in cambio può assumere, come un circolo che gira in sé, il carattere simbolico del terzo linguaggio che legge specularmente la scrittura cifrata. Il circolo, che come figura logica è vuoto per la conoscenza, e in cui l'argomentazione è priva di senso, quand'è riempito dal contenuto di una esistenza, è, in un'altra dimensione, la presenza dello sguardo che si protende nella trascendenza e che si traduce in questo linguaggio. Da questo punto di vista, tutte le interpretazioni che intendono sondare la totalità sono, di fatto, modi di creare e di leggere la scrittura cifrata.

Se dal punto di vista scientifico la pretesa conoscitiva del simbolo si annulla da sola, dall'altro, il suo carattere cifrato pone all'esistenza possibile la domanda se essa è in grado di riconoscere in esso la *sua* trascendenza. Poiché la verità del circolo non dipende da un criterio logico, ma da un criterio esistenziale, allora sorge la domanda che vuol sapere quando io mi trovo presso un circolo e quando, attraverso me stesso m'accorgo della verità. In altri termini si domanda se, ad esempio, l'accettazione della lettura psicoanalitica dell'essere o dell'analisi logico-dialettica di Hegel dipende dalla mia libertà o dalla loro esattezza, dal momento che esse non sono né vere né false perché, come conoscenze, sono nulle. *Le mie convinzioni le traggio da ciò che sono e da ciò che voglio, non dall'intelletto o dall'osservazione empirica.* Il criterio non è più quello di una ricerca scientifica e metodica che fornisce un risultato, ma è la domanda che chiede se il linguaggio cifrato è esistenzialmente vero o rovinoso. Ciò che è fallito come conoscenza rimane come simbolo di una forma in cui il se-stesso divenne consapevole della sua trascendenza, e di cui io torno a sostenerne o a impugnarne la verità attraverso la mia personale lettura della scrittura cifrata in cui sperimento la trascendenza. Per questo motivo, la mia decisione cade sempre sia su ciò che è interpretazione senza profondità, perché mera relazione tra le cose nel mondo, dove io mi trovo a percorrere sempre e solo il terreno che già conosco, sia su ciò che diventa cifra dell'essere, in cui io posso affondare senza peraltro trovare il fondamento.

6. Equivocità arbitraria ed equivocità delle cifre. Il simbolismo *da interpretare* rende indefinitamente equivoco ogni caso particolare, ma possiede una nientità univoca in quell'elemento ultimo che serve da criterio interpretativo. Invece, il simbolismo *da intuire*, che è proprio della cifra autentica, ha un'altra equivocità.

Se la cifra interpretata si trasforma in un sapere, e quindi diventa oggettiva e valida, allora, in questa forma sradicata dall'esistenza, la sua equivocità è la stessa di tutto il simbolismo che interpreta. Ma se, in generale, la cifra, invece di essere interpretata, è custodita nella sua origine, allora *questa* equivocità non la riguarda.

Se poi l'*interpretazione* della cifra originaria diventa a sua volta *cifra* quando è pensata, allora, la sua equivocità, se non è minore, in compenso non è arbitraria, ma dipende dalla molteplicità dei

149 modi con cui l'esistenza possibile se ne appropria. Come possibile oggetto d'appropriazione essa diventa *univoca* solo nell'istante del presente storico dell'esistenza, in una forma che, in sé, non si può né trasmettere né conoscere. Questa univocità consiste nella insostituibilità della trascendenza che riempie quest'esistenza.

Nell'interpretazione arbitraria, così come in un presunto sapere, il *punto di partenza è determinato*, l'*interpretazione è indefinita*, e lo *scopo dell'interpretazione è un essere finito*; nell'interpretazione della scrittura cifrata, invece, il *punto di partenza è l'autopresenza, in sé infinita, della trascendenza*, la *cifra è finita e determinata*, e lo *scopo dell'interpretazione è indeterminato*, perché è quella infinitudine già presente.

Nell'interpretazione che aspira a un sapere, *il finito è il primo*, da cui si parte per cercare, ricorrendo inutilmente alla forma dell'interpretazione indefinita, il cammino per dominare l'infinito; l'interpretazione non si effettua mai realmente, ma solo apparentemente, attraverso formule che continuano a ripetersi e ad accumularsi, senza mai giungere a dominare la fatticità. Nell'interpretazione del simbolismo, inteso come presunta conoscenza, tutto diventa insipido perché si ha a che fare solo col finito. L'infinito è perduto, e involontariamente si cade nell'indefinito. Cogliendo invece la scrittura cifrata, *l'infinito è il primo*, e solo partendo da esso, in cui si rende presente la trascendenza, il finito diventa scrittura cifrata.

L'*univocità* dell'infinita autopresenza della trascendenza è il vertice più alto e compiuto a cui possa giungere l'esistenza nell'esserci temporale. Dove invece la cifra assume un aspetto universale, per cui io la incontro nella forma in cui essa si trasmette, e dove quei vertici mi rivolgono la parola, lì nasce l'*equivocità* dovuta alla possibilità dell'appropriazione e della realizzazione esistenziale.

Per l'atteggiamento metafisico che interroga non c'è *nulla di definitivo* nella scrittura cifrata. Essa sussiste dove la libertà rende in essa presente la trascendenza. Si può sempre leggere la cifra anche in un altro modo, perché in essa, a proposito della trascendenza, non c'è mai una conclusione che si possa dire calcolata. *Al mio sguardo*, la cifra conserva un'*equivocità permanente*. *Dal punto di vista della trascendenza* ciò significa che *essa può parteciparsi anche in un altro modo*. Nell'esserci temporale la scrittura cifrata non può mai diventare definitiva, perché altrimenti non sarebbe più una possibilità, ma una conclusione univoca. In questo caso, invece di es-

sere come ora uno spazio non ancora vincolante, o vincolante secondo le modalità del possibile, e quindi solo per questa esistenza, essa non sarebbe né una cosa né l'altra, non sarebbe più scrittura cifrata, ma diventerebbe l'essere unico della trascendenza che vale per tutti. Invece di essere come ora qualcosa di particolare che non diventa mai totale, verrebbe annullata nella totalità. Invece di essere come ora evanescente e storica, diverrebbe consistente e assoluta.

L'infinita equivocità di tutte le cifre si manifesta nell'esserci temporale come sua essenza. *L'interpretazione* delle cifre attraverso altre cifre, quelle contemplative attraverso quelle speculative, quelle reali attraverso quelle create non ha *alcun termine* come ambito in cui l'esistenza possa accertarsi della sua trascendenza e crearsi anticipatamente delle possibilità. Un sistema di cifre è *impossibile*, perché, in esso, le cifre potrebbero figurare solo nella loro finitezza e non come portatrici della trascendenza. L'infinita equivocità esclude un sistema di cifre possibili. Un sistema può essere a sua volta una cifra, ma non può mai, come progetto, abbracciare con senso le cifre autentiche.

L'esistenza come luogo di lettura della scrittura cifrata.

1. Lettura delle cifre attraverso il proprio se-stesso. Nella lettura della scrittura cifrata non si coglie un essere che sussiste indipendentemente da me, al contrario questa lettura è possibile solo col mio me-stesso. Nella sua inscità l'essere della trascendenza non dipende da me, ma come tale, non è accessibile. Questa via d'accesso va bene solo per le cose nel mondo. Della trascendenza, invece, io percepisco solo quel tanto che riesco ad essere, per cui, se perdo le forze, la trascendenza si offusca nella sua presenza in sé costante, se vengo meno al punto da ridurmi all'esserci di una mera coscienza in generale, la trascendenza svanisce, se invece la colgo, essa è per me l'essere che sussiste da sé, e che, senza di me, rimane quello che è.

Come gli organi di senso devono essere integri per poter percepire la realtà del mondo, così il se-stesso dell'esistenza possibile deve essere presente per poter essere colpito dalla trascendenza. Se sono esistenzialmente sordo, in nessun oggetto posso udire il linguaggio della trascendenza.

Pertanto non posso penetrare nella scrittura cifrata con un'indagine o con una sintesi e un'interpretazione razionale, ma, valendomi di tutto questo come materiale, posso penetrarvi solo attraverso la dinamica della vita esistenziale. L'esperienza del primo linguaggio *esige immediatamente che l'esistenza possibile intervenga col proprio se-stesso*. L'esperienza che offre non può essere avvicinata e dimostrata in termini identici per tutti, ma può essere raggiunta attraverso la libertà. Essa non è l'arbitraria immediatezza dell'esperienza vissuta, ma il riflesso dell'essere attraverso la cifra.

Se tutto può diventare cifra, allora l'essere-cifra sembra qualcosa d'arbitrario. Se invece possiede verità e realtà, allora deve essere *verificabile*. Nell'*orientazione nel mondo* la verifica è nel fatto che
151 sono in grado di render qualcosa percepibile o logicamente vincolante, e che, in generale, posso costruire e produrre qualcosa. Nella *chiarificazione dell'esistenza* la verifica è nel modo con cui tratto con me e con gli altri, è nella sicurezza che possiedo in me stesso attraverso l'incondizionatezza del mio agire e attraverso moti che avverto interiormente nello slancio, nell'amore, nell'odio, nel mio isolamento e nel naufragio. Ma così non posso verificare direttamente la *verità della cifra*, perché questa, nella sua formulazione oggettiva, è un gioco che non ha alcuna pretesa di validità e quindi non ha bisogno di alcuna giustificazione, anche se per me non è un semplice gioco.

Nel leggere la cifra mi assumo una responsabilità dovuta al fatto che la lettura avviene unicamente attraverso il mio me-stesso, la cui possibilità e veridicità mi si rivelano nel modo di eseguire la lettura. Anche la verifica non avviene con altro criterio che non sia il mio me-stesso che si riconosce nella trascendenza della cifra.

La lettura della scrittura cifrata si realizza dunque nell'azione interiore, dove io, nel tentativo di sottrarmi alla caduta sempre incombente, mi raccolgo in me stesso e sperimento la decisione che da me scaturisce; ma questo processo, in cui divento me stesso, si realizza unitamente all'ascolto della trascendenza, senza cui sarebbe impossibile. Nella mia azione, nella resistenza, nel successo, nel naufragio, nello smarrimento, e infine nel mio pensiero che comprende tutto questo e nello stesso tempo lo condiziona, realizzo quell'esperienza in cui percepisco la cifra. Ciò che lì accade e io faccio è simile a un domandare e a un rispondere. Posso trarre indicazioni da quanto mi succede solo se instauro con esso una relazione. La lotta

che intraprendo con me e con le cose è una lotta per la trascendenza che, in questa immanenza, mi appare come cifra. Penetro nella presenza sensibile dell'esperienza effettiva del mondo, nell'azione reale con le sue alternative di vittoria e di sconfitta, perché questo solo è il campo in cui posso ascoltare ciò che è.

Sarebbe follia pensare che l'essere sia ciò che tutti possono sapere. Che cosa furono gli uomini, che cosa considerarono trascendenza, come da essa furono animati, quale realtà ritennero autentica, come la vissero interiormente, che cosa amarono, tutto questo non potrà mai essere colto oggi da un singolo individuo. Non c'è un modo in cui l'essere è per tutti. Per chi non è se stesso tutto rimane oscuro.

Nella lettura della scrittura cifrata della trascendenza io colgo l'essere che sento mentre *lotto* per esso. Infatti, solo presso l'essere ¹⁵² della trascendenza ho coscienza dell'essere autentico, solo qui trovo la mia pace, che però non è definitiva, perché di nuovo mi afferra l'inquietudine della lotta dove sono solo e come perduto, perché quando non sento più l'essere perdo anche me stesso.

L'esistenza filosofica soffre di non potersi mai avvicinare al Dio occulto. Solo se mi dispongo alla lettura della scrittura cifrata questa può rivolgermi la parola. Filosofando resto in sospensione tra la tensione della mia possibilità e il dono della mia realtà. È un rapporto che instaurò con me e con la trascendenza, ma che solo rare volte sa tradursi in uno sguardo che penetra l'oscurità. Sembra che la quotidianità si dissolva nel nulla, e dal suo abbandono poco rassicurante, l'uomo parte alla ricerca di un cammino più diretto, alla ricerca di garanzie oggettive e di saldi punti d'appoggio; con la preghiera afferra, per così dire, la mano di Dio, si rivolge all'autorità per scorgervi la divinità in forma personale, come se, in generale, quella fosse l'immagine di Dio che, invece, se ne sta nascosto in una lontananza indeterminata.

2. Contemplazione esistenziale. Nell'abbandono filosofico rimane la contemplazione esistenziale che nasce dalla coscienza assoluta. Essa non è la preghiera che, al limite del filosofare, è filosoficamente inaccessibile e quindi problematica, ma, come *fantasia*, è lo sguardo dell'esistenza possibile impegnata nella sua lotta attiva, nella chiarificazione del cammino e nel compimento.

Nella coscienza in generale la realtà dell'esserci si risolve negli oggetti dell'orientazione nel mondo. Ma nella realtà non ancora risolta razionalmente, e in quella in via di risolvimento, la fantasia vede l'essere, non per aver posto un essere effettivo dietro l'esserci, sì da poterlo inserire fantasticamente, ma perché è l'essere stesso che nella cifra, si rende presente all'intuizione fantastica.

Io non posso conoscere l'essere come conosco l'esserci, ma posso solo leggere quest'ultimo come cifra finché non oltrepasso il suo carattere simbolico. Nell'orientazione nel mondo conosco l'esserci mediante *concetti*, ma solo con la *fantasia* posso leggere l'essere nell'esserci; essa esprime quel paradosso per cui l'esistenza, qualunque cosa sia, non può essere scambiata con la totalità dell'essere, ma, per conservarsi nella trascendenza, abbandona tutta la sicurezza che le proviene dall'esserci come tale. Certo, anche la fantasia filosofica si serve dei concetti, ma questi non le servono come materiali per una costruzione dell'esserci, perché per essa i concetti non valgono come tali, ma in quanto si convertono, come tutto, in cifra. Questo guardare l'esserci in trasparenza è simile alla vera intuizione fisiognomica che « sa » solo ciò che è presente nell'intuizione, a differenza della cattiva fisiognomica che, nel tentativo di giungere a un sapere, inferisce dai segni un substrato. Nella cifra, l'essere che ho di fronte è connesso alle radici del mio essere, senza essere, per questo, identico con me. Io sono veramente, quando sono me stesso nella cifra, senza perseguire uno scopo o un interesse empirico.

La realtà delle cifre dell'essere, paragonabili alle immagini fisiognomiche, è tanto *data* quanto *creata*. È data perché non è inventata e non proviene dalla vuota soggettività, ma parla solo nell'esserci, è creata perché non sussiste come oggetto vincolante universalmente valido e identico per tutti, ma si trova sul terreno dell'esistenza come espressione della sua prossimità all'essere nella fantasia intuitiva. Non si può concepirla psicologicamente come un prodotto dell'anima, né si può sottoporla a un'indagine reale e oggettiva come se fosse una realtà scientifica; la cifra, infatti, è oggettiva perché in essa parla un essere, ed è soggettiva perché vi si riflette il se-stesso nella sua connessione radicale all'essere che si manifesta come cifra.

Io *dimoro* nella cifra. Non la conosco, ma mi impegno profondamente in essa. La sua verità risiede tutta nell'intuizione concreta

che la realizza in una forma di volta in volta storica. Nella natura quest'essere mi si manifesta solo quando lascio che mi parlino le configurazioni uniche e irripetibili come l'intimità non generalizzabile di ciò che proprio qui così esiste.

La lettura della scrittura cifrata è rivolta all'*esserci nel tempo*. Essa non può volatilizzare questa realtà, perché, con essa, le verrebbe meno anche l'essere, né, tanto meno, può fissare quest'esserci nella sua consistenza come fa l'indagine che orienta nel mondo, perché allora con la libertà, che non si incontra mai nella forma dell'esserci, andrebbe perduta anche la via che conduce alla trascendenza. Ciò che piuttosto importa alla fantasia esistenziale è comprendere tutto ciò che è come penetrato dalla libertà. La lettura della cifra esprime un sapere dell'essere in cui l'essere come esserci e l'essere come libertà si identificano nel fondamento di entrambi, al punto da non lasciarsi più distinguere neppure dallo sguardo più profondo della fantasia.

Il *pensiero speculativo* è la scrittura cifrata divenuta comunicabile. Essa interpreta, ma la sua interpretazione non è assolutamente una comprensione dell'essere, ma, nella comprensione, un entrare 154 in contatto con la vera incomprendibilità della sua sostanza. Io posso comprendere il pensiero speculativo solo se, con la sua mediazione, *entro in contatto con l'incomprendibilità* dell'essere attraverso cui e con cui io propriamente sono. La mia comprensione si realizza mediante il linguaggio intellettuale in cui comprendo me stesso là dove ho incontrato l'incomprendibile. Ma questa comprensione non consiste in una migliore concezione di ciò che, alla fine di un progresso infinito, sarebbe concepibile nella sua compiutezza, ma consiste in una azione decisa che rende presente ciò che, al di là della contrapposizione di comprensibile e incomprendibile, si manifesta, nella comprensibilità, come essere che svanisce. Quando l'esistenza è presente a se stessa incontra nella comprensione l'incomprendibile, e, in entrambi, l'essere. La comprensione è deviante quando scambia il comprensibile con l'essere, mentre la comprensione dell'incomprendibile è deviante quando l'incomprendibile, annullando il linguaggio della comprensione, viene assunto e trattato nella sua brutta e aproblematica datità.

Come coscienza in generale vedo *solo l'esserci*. I rapporti esistenziali con la trascendenza sono intimamente *antinomici*; tramite loro non c'è alcun compimento nel tempo. Ma con gli occhi del-

l'esistenza e con la fantasia contemplativa è possibile realizzare, nella lettura delle cifre, la coscienza del *compimento* come pienezza temporale di un istante evanescente. Con la fantasia, l'esistenza trova quiete presso l'essere e la cifra diventa trasfigurazione del mondo. Tutto l'esserci si traduce in manifestazione della trascendenza, mentre la fantasia amorosa vede in ogni realtà empirica un essere per sé. Nessuna utilità, nessuna finalità, nessuna genesi causale determinano il loro essere per me, ma, nella propria manifestazione, qualsiasi cosa raggiunge la sua bellezza, perché è cifra.

Nella sorda opacità di una coscienza dove tutto è ancora così omogeneo da non poter distinguere un *esser-se-stesso*, da un *non-esser-se-stesso*, non c'è scrittura cifrata, perché questa è possibile solo nella chiarezza della coscienza dove si sono operate separazioni e differenziazioni. Qui, invece, tutto l'esserci si risolve nella *positività* della realtà empirica e nella razionalità del valore; quindi perde la sua trasparenza e, cessando d'illudere col sogno e con la fantasia, non riesce ad esprimersi come scrittura cifrata. Questa può manifestarsi veramente solo con un nuovo salto del *se-stesso* che, afferrando risolutamente quella positività e quella razionalità, la penetra, senza confusione, con lo sguardo trascendente.

155 Nel tempo rimane l'*equivocità della contemplazione*. Considerata solo a livello contemplativo, la realtà dell'essere *non* è nell'esserci immediatamente *obbligante*. Come espressione dell'esistenza, la contemplazione è obbligante solo se si identifica risolutamente con l'esistenza stessa nel suo esserci temporale. È falso dividere la vita in due sfere, una ideale della trascendenza e una reale dell'esserci, tra cui io dovrei oscillare, muovendomi ora qua e ora là.

D'altro lato, *l'esistenza, senza gli occhi della fantasia, non riesce neppure a chiarire se stessa*, ma rimane nell'angustia della positività dell'esserci. Senza lettura delle cifre, l'esistenza vive cieca.

Per non cadere nella deviazione sempre incombente, occorre superarla consapevolmente nel processo dell'autochiarificazione. Muovermi nel mondo dei simboli e restarne affascinato significa solo vivere una possibilità. All'interno di questa possibilità mi dispongo alla manifestazione della trascendenza, ma mi ingannerei se, nella vivacità dell'emozione, scambiassi questa possibilità con la realtà dell'istante storico in cui originariamente la trascendenza mi si manifesta.

Che qualcosa parli come cifra dipende dall'esistenza che ascolta. In ordine alla possibilità, la cifra può parlare dappertutto, ma non dappertutto è recepita. Cogliere una cifra è una scelta, e quindi dipende dalla libertà di chi la legge. In essa mi convinco che il mio essere è così, perché così voglio, anche se in questa situazione non creo assolutamente nulla, ma mi limito a ricevere ciò che scelgo.

La cifra non si trova su un unico piano. Infatti che cosa, nella sua lontananza, mi colpisce o mi commuove, a che livello odo la voce dell'essere autentico, se nella mia più grande afflizione o nella mia più alta felicità mi attengo alla natura o all'uomo, tutto ciò lo determina il mio essere tramite me stesso.

3. *Fede nelle cifre.* Ogni cifra svanisce per la esistenza che, nella sua libertà, si sa per l'ascesa e la caduta, in cui non è sola, ma appartiene, solidale con le altre esistenze, a qualcosa di inconcepibile che tutto avvolge. Per cogliere l'origine esistenziale della comprensione della trascendenza occorre rifarsi alle creazioni mitiche e speculative che non si possono oggettivare, né, tantomeno, possedere, perché altrimenti sarebbero d'impedimento all'ascesa. Quest'ultima, infatti, esige una libera appropriazione del rischio esistenziale, che, oltre a mettere in gioco tutta la realtà effettiva, non consente di arrestarsi a nessuna delle oggettività sussistenti, che di solito si riconoscono solo per evitare disaccordi.

Alle domande: credi realmente al tuo genio? Credi all'immortalità? Credi alla trascendenza come uno? si dovrebbe rispondere: 156

Se a porre le domande è una coscienza in generale, allora non c'è nulla di tutto questo, perché alla coscienza in generale non è dato di incontrare da nessuna parte questa realtà; ma se a rivolgermi le domande è l'esistenza come esistenza possibile, io non posso rispondere con affermazioni universali, ma solo nel movimento della comunicazione esistenziale e nel comportamento effettivo. Se qui la fede non si manifesta all'esistenza, allora non esiste. Esprimerla in contenuti è esistenzialmente problematico, anzi è il primo passo per sottrarsi al proprio compito ricorrendo all'oggettività. Oggettivamente, infatti, non posso esprimere una fede, così come non posso promettere ciò che sarà solo se scaturisce dalla libertà dell'esistenza. La formulazione di un contenuto di fede e la promessa determinata di un contenuto sono finiti, perché sono estrinsecamente comprensibili. Come il non-promettere è un atteggiamento

che esprime in termini fondamentalmente più corretti la nostra situazione nell'esserci, se a determinarlo è il timore di anticipare ciò che può realizzarsi solo attraverso la nostra libertà e la coscienza di un vincolo interiore che oltrepassa tutto ciò che si può promettere, così in conformità alla sua essenza la fede, nei suoi enunciati, tiene in sospensione il proprio contenuto, quando questo è legato alla certezza della sua trascendenza.

Per queste ragioni, l'unica risposta possibile è: io non so se credo; mentre per il filosofare vale la mediazione dei processi del pensiero, come modi indiretti di vincolarsi e di appellarsi.

Esistendo, non possiamo indirizzare la nostra vita a finalità esclusivamente razionali e a mete determinabili. Come esistenze, sperimentiamo talvolta un'assenza di comunicazione in relazione alla trascendenza e una desolazione nell'esserci che non si riesce a esprimere adeguatamente, né rimuovere opportunamente. Ma nella quotidianità la comunicazione si manifesta come una disposizione non esclusivamente razionale che distingue l'essenziale dall'inessenziale e stabilisce accordi o opposizioni che si traducono immediatamente in domande e possibilità di risposte. In questo modo è possibile una vita filosofica che però è messa in pericolo e compromessa nella sua veracità dalla tendenza all'espressione diretta. Ma se anche la nostra povertà non ci consente una espressione sufficientemente garantita, questa non è tutto. Ciò che è permesso a un profeta quando, nella rottura di tutto l'esserci, irrompe e in esso si reinserisce come se venisse da un altro mondo, è per la filosofia una possibilità estranea e ad essa non consentita. La fede nelle cifre, infatti, non nasce per il solo fatto che la si formula e la si enuncia.

Scrittura cifrata e ontologia.

Chi cerca di sapere che cos'è propriamente l'essere tende a fissare questo sapere in concetti. L'ontologia, come dottrina dell'essere puro e semplice, dovrebbe soddisfare profondamente se il mio essere potesse realizzarsi in un sapere che già come tale dimostra la sua verità.

1. L'ontologia nelle grandi filosofie. L'ontologia era l'intenzione fondamentale della maggior parte delle filosofie, in quanto soggiogate dalla potenza della filosofia di Aristotele, divenuta l'os-

satura tradizionale del pensiero filosofico. L'ontologia rimase la forma della filosofia anche quando se ne rifiutò per principio l'intenzione fondamentale. Essa non ci abbandona e non si estinguerà perché in noi è indistruttibile la tendenza che ci induce a impossessarci con un sapere di ciò che è autentico. Il fatto che le filosofie, nonostante la loro struttura ontologica, si annunciano come filosofare autentico, dipende dal concepire indiviso ciò che, solo nella nostra situazione, è stato separato. Nello stesso processo di pensiero esse offrono *un sapere vincolante* che riguarda l'esserci e il suo fondamento *trascendente* il mondo, si *appellano* all'ascoltatore che, con la sua libertà, può accettarle o rifiutarle, ed esprimono una cifra come manifestazione dell'essere trascendente. La forza inaudita delle grandi filosofie è di cogliere nei loro pensieri fondamentali questi aspetti, e quindi l'uomo nella sua totalità che, tramite essi, ad un tempo, sa, vuole e vede. In seguito, con l'isolamento di singole parti, si giunse ad un argomentare indefinito che trasformò il filosofare in corpi distinti di dottrina, generando così una irrimediabile confusione esistenziale che rese difficoltosa l'acquisizione chiara, originaria e decisiva di queste filosofie che, chiuse nel loro guscio e private del loro contenuto, finiscono con l'atrofizzarsi.

Kant concepisce la forma di tutto l'esserci oggettivo e i modi del suo valore per noi partendo dalle condizioni che stanno alla base delle possibilità dell'animo umano e che hanno il loro centro nell'identità dell'io. Rende sensibile la libertà, comprende la necessità della bellezza come suo contenuto nel substrato soprasensibile dell'umanità concepisce la scienza, il suo significato e i suoi limiti. Costruisce il suo edificio intellettuale con una logica vincolante, chiarendo l'esserci dell'uomo e il suo rapporto con l'essere in sé. Stabilisce ciò che è conforme alle possibilità umane e anticipa in schemi ciò che, per principio, può presentarsi in quest'esserci. Con lo stesso pensiero trascende l'esserci nella consapevolezza della sua fenomenicità che si manifesta nei limiti che lo riguardano come oggetto del sapere e come compimento. Ma tutti i pensieri sono per lui solo delle condizioni per rivolgere un appello autentico alla libertà che è possibile solo quando si trascende il carattere fenomenico dell'esserci. Per questo anche l'esplicazione oggettiva più periferica è per lui significativa per il pathos di questo appello che tutto penetra. Alla fine, anche questo edificio del pensiero è una tacita cifra che sembra dire: l'essere è tale da rendere possibile questo esserci. La

volontà di sapere, l'autocoscienza della libertà, la contemplazione mitica trovano qui un'unica soddisfazione, perché io apprendo qualcosa che quindi possiedo, sperimento l'impulso più profondo della mia azione, sono soavemente sollecitato dalla cifra della trascendenza.

L'*hegeliano* circolo dialettico del se-stesso che si oppone all'oggettività, e dall'alterità ritorna a sé per rimanere, in essa, presso di sé, esprime ad un tempo, nella ricchezza delle sue variazioni, che cos'è l'esserci, quali determinazioni dell'essere sono possibili e necessarie, che cosa significa la trascendenza dell'essere autentico, cioè la manifestazione di Dio nella presenza del pensiero filosofico. Chi si muove in questo circolo è sollecitato a leggere la scrittura cifrata di questo filosofare che però non rinuncia alla consistenza di un sapere, sperimenta lo slancio contemplativo dell'esserci verso l'essere e un soave impulso verso il proprio se-stesso, anche se in Hegel questo impulso sembra tacitamente estinguersi.

Per l'unità del pensiero filosofico che racchiude in sé tutte le possibilità, in primo piano c'è, dunque, l'essere in quanto *manifestazione* dell'esserci, come in Kant che circoscrive l'essere che io sono, oppure l'essere in quanto essere *in sé*, come in Hegel per il quale l'essere racchiude in sé l'esserci. Ma i modi d'essere dell'essere in sé sono solo cifre. Come oggetti conosciuti essi devono naufragare perché, nel loro esserci, sono trascesi dall'essere che va oltre i limiti del pensabile. Dal punto di vista metafisico l'esserci è solo un'ombra dell'essere, ma questa ombra è per noi l'orizzonte della presenza in cui è possibile una conoscenza universalmente valida. 159
Ciò nonostante quasi tutte le filosofie hanno cercato il punto di riferimento nell'essere e non in quest'ombra, ma i loro pensieri, se sono veramente filosofici, devono essere di nuovo riconvertiti, nel senso che ciò che si dice dell'essere deve essere inteso come se fosse detto dall'ascesa esistenziale dell'uomo. Così *Plotino* ha concepito una grandiosa filosofia ontologica che, se la si traduce in dottrina, la si priva della sua comprensibilità perché la si riduce a un quadro mondano di tutto l'essere e di tutto l'esserci, mentre se la si pensa nel significato originario delle sue proposizioni, essa è, ad un tempo, appello all'esistenza possibile e forma di una scrittura cifrata. Ovviamente *Plotino* non si colloca, chiarendo l'esistenza, sul terreno della nostra situazione umana, ma, metafisicamente, nell'essere stesso; su questo piano *Plotino* raggiunge l'essere solo perché la sua co-

struzione e deduzione dell'essere è a un tempo chiarificazione dell'esistenza e dell'esserci, una chiarificazione che va perduta se la si riferisce a qualcosa di conoscibile.

La concezione unitaria e indivisa delle grandi filosofie, anche se per noi è irripetibile, non è assolutamente un difetto. In esse troviamo la più ricca scrittura cifrata, che era possibile solo nella concezione unitaria del pensiero indiviso, e l'appello alla chiarificazione esistenziale che, nel pensiero, sapeva tradursi, a sua volta, in cifre. Il loro pensiero non si risolveva in quelle vuote forme logiche a cui spesso si riducono i pensieri isolati e perciò insipidi e vuoti, perché, lungi dall'essere pensiero di qualcosa, il loro era un pensiero infiammato dall'essere. Certo, nella scissione della coscienza, dove il pensiero si rivolge sempre a qualcos'altro, non ha alcun senso l'identità di essere e pensiero, ma là dove il pensiero si traduce in cifra, allora questa identità diventa significante. Dove l'uomo concepì col pensiero l'essere autentico, l'essere di questo pensiero non era né l'essere in sé, né la soggettività di un pensiero arbitrario e gratuito, ma la loro identità nella cifra, che, per questo, non perdeva il suo carattere storico. Se in essa il pensiero era la parte dell'universale, come pensiero totale questa parte si univa alla presenza dell'essere pensato e dell'essere in esso pensante. Espresso come pensiero universale, esso si annullava o si banalizzava fino a ridursi a puro gioco intellettuale e a mera curiosità. I grandi e fondamentali pensieri filosofici, in cui pensiero ed essere erano la stessa cosa e in questa unità erano pensati, da Parmenide in poi, dove furono logicizzati, furono profanati. Essi, infatti, perché siano ancora accessibili come linguaggio, hanno bisogno d'essere animati da un nuovo se-stesso. Solo così si può recepire veramente ciò che è stato pensato e realizzato. L'autoevidenza irriflessa di un pensiero che era ad un tempo realtà aveva la sua forza, pur nel suo limite che consisteva nel fatto di poter essere vero una sola volta. Poi, la mancanza di 160
comprensione razionale del proprio agire si tradusse in non-verità per quanti, in seguito, pur applicandosi a quel pensiero, non avevano più a che fare con lo stesso. Allora la cifra non fu più assunta come cifra, e il pensiero, oggettivato con la logica vincolante dell'intelletto, non fu più pensato con il proprio se-stesso, ma col solo intelletto; non fu più realizzato nella storicità del proprio destino, ma fu trattato come un sapere che non cessa mai di darsi.

2. Impossibilità dell'ontologia per noi. L'ontologia deve crollare perché il sapere che riguarda l'esserci è limitato all'orientazione nel mondo, il sapere oggettivo è limitato, in generale, alle possibili determinazioni del pensiero che si esprimono in una dottrina delle categorie, il sapere che si realizza nella chiarificazione esistenziale ha la sua essenza nell'appello alla libertà e non nel possesso di un risultato, il sapere che riguarda la trascendenza è un immergersi contemplativo nella scrittura evanescente ed equivoca delle cifre. Anche il sapere relativo alla dinamica degli atteggiamenti interiori del mio essere, inteso come coscienza in generale ed esistenza possibile, non è un'ontologia, ma, volendolo chiarire nell'articolazione del filosofare, è un'autocomprensione e non una comprensione dell'essere. L'essere lo si cerca inevitabilmente lungo tutte queste vie, ma non sussiste per opera loro. Quando mi rendo conto che, essendo io esserci ad esistenza possibile, non posso aver presente l'essere se non nella sua lacerazione, allora vien meno l'esigenza di un'ontologia, e al suo posto subentra un impulso volto a raggiungere, attraverso il proprio se-stesso, l'essere che non potrò mai conquistare con il sapere. Ovviamente in questa conquista del proprio se-stesso è in gioco solo l'essere che non è ancora stato deciso, quindi la libertà dell'esistenza e non la trascendenza, a cui però può accedere solo chi s'è conquistato nella decisione. Al posto dell'essere dell'ontologia subentra l'esserci della cifra, che è sempre storico e non è mai universalmente valido.

Noi non possiamo più conseguire la stessa profondità e la stessa estensione raggiunte dai pensieri filosofici originari. Ripetere la concezione unitaria e il pensiero indiviso con cui queste filosofie conseguirono il loro peculiare significato genera solo confusione. Persa l'unità, l'unica nostra forza è la divisione. Se volessimo ricostruire ciò che un tempo, nell'unità, era meravigliosamente possibile e reale, finiremmo col produrre immagini inautentiche e diventare insinceri. L'unità che scaturisce dall'intima concezione di tutte le parti è per noi un'illusione ingannevole se non è vista dalla coscienza come una scrittura cifrata in cui, per noi, si annulla ogni ontologia che non si sia trasformata in una particolare determinazione d'essere dei modi d'essere nel mondo, o in una coscienza metodica delle vie dell'accertamento inesauribile dell'essere.

L'ontologia, in quanto sa o pretende di sapere in una costruzione concettuale che cos'è l'essere, annienta l'autentica ricerca del-

l'essere promossa dall'esistenza possibile nel rapporto trascendente della sua decisione. L'ontologia inganna quando pretende di dedurre tutto dall'assolutizzazione di qualcosa. Nel legame che instaura con un essere oggettivato, essa annulla la libertà, paralizza la comunicazione come se io potessi giungere da solo al senso del mio esserci, non consente di vedere alcuna autentica e sostanziale possibilità, impedisce la lettura della scrittura cifrata e così perde le tracce della trascendenza. Vede l'essere come uno e molteplice, ma non come essere dell'esistenza possibile che non può esser altro che questo, e la cui libertà esige quella separazione per la quale l'ontologia si estingue.

Poiché a nostro giudizio l'ontologia dei grandi filosofi non è un'ontologia da negare criticamente, ma da tradurre immediatamente nel significato che trasmette, l'appropriazione di questi filosofi rende innanzitutto necessaria la distruzione del loro edificio. Nella loro costruzione noi distinguiamo la chiarificazione dell'esserci, la determinazione categoriale, l'orientazione materiale nel mondo, il richiamo della chiarificazione dell'esistenza e la lettura della scrittura cifrata. Solo con questa distinzione sarà possibile tornare con chiarezza all'unità della scrittura cifrata. Così ricostruita dai suoi elementi, l'unità ci si offre perché, col proprio se-stesso, la si possa storicamente accogliere o rifiutare. Solo così possiamo ascoltare con chiarezza la realtà di un se-stesso storico che ci parla come se avesse conosciuto la sua trascendenza. Queste filosofie, anche attraverso ciò che sono, ossia attraverso la chiarificazione dell'esserci, l'orientazione nel mondo, la dottrina delle categorie, le esigenze dell'esistenza, mettono in contatto con l'essere dell'esistenza nei termini in cui questo era per colui che così ha potuto pensare.

3. La lettura della scrittura cifrata nella sua differenza dall'ontologia. L'*ontologia* è la via che conduce a fissare l'essere autentico in un *sapere* dell'essere, la *lettura della scrittura cifrata*, invece, è l'esperienza dell'essere in *sospensione*.

Proseguendo nella comprensione dell'essere, l'*ontologia* coglie ciò che può essere organizzato in un sapere apodittico di cose finite. Anche questo sapere, ovviamente, è già limitato dalla sua stessa fissità. Infatti se l'esserci empirico è conosciuto inevitabilmente come realtà di fatto, l'essere, come esserci empirico conosciuto, non è mai colto nella sua struttura definitiva, ma, di volta in volta, nell'am-

bito dei suoi limiti, e non senza un certo margine d'errore; se le categorie sono le determinazioni di tutto ciò che nell'esserci può presentarsi come cosa o incontrarsi come persona, è pur vero che queste determinazioni sono finite; se la chiarificazione dell'esserci indica le strutture dell'esserci che noi siamo, essa, nonostante la sua comprensione abbracci per principio la totalità della coscienza in generale, è pur sempre sostenuta dalla vitalità di un esserci singolare da cui dipende, ed è promossa da punti di vista a loro volta particolari, e da interessi esistenziali che formano pensieri che già fanno luce nella direzione di una scrittura cifrata. Ma il cammino seguito dall'*ontologia* non conduce a comprendere nei propri limiti e quindi ad annullare queste certezze e queste determinazioni oggettive, ma induce piuttosto a perfezionarle.

La *lettura della scrittura cifrata*, invece, cerca di conquistare, in ogni forma del sapere determinato, quell'esperienza fondamentale che consiste nel rendersi conto che l'essere che io comprendo è sempre relativo a un essere che non comprendo. In questo modo, l'essere dell'ontologia si dissolve nella scrittura cifrata che è sempre storica ed evanescente. Pertanto, quando trascendo verso l'essere, oltre cui non c'è un cammino capace di guidarmi a quell'essere autentico che io non sono e che solo col mio me-stesso percepisco, allora cessa la fissità e la determinatezza che, nel pensiero dell'essere precedente la cifra, è un aspetto del permanente. Dove è in gioco l'essere autentico, lì si raggiunge anche il massimo della sospensione, perché l'essere è presente nella forma più fugace ed evanescente. Partecipandovi, mi sciolgo da ogni fissità che, tradotta in cifra, non irretisce più, ma si presta ad essere colta in modo più decisivo. Ciò che possiede una sua stabilità e consistenza e che è pensato in termini apodittici è tale solo in relazione a una semplice coscienza in generale. L'essere autentico può essere compreso solo nella fluidità dell'esistenza possibile in modo che tutta la relatività, in cui s'annullano i modi d'essere, serva a questa sospensione in cui mi rendo conto dell'essere. L'intelletto e la volontà vitale tendono a fissarmi nell'esserci e a sciogliermi dall'essere della trascendenza. Essi mi insegnano a vedere l'essere nella durata e nei pensieri atemporali. Mi sospingono all'ontologia come alla scienza dell'essere assoluto. Ma, come esistenza possibile, mi sciolgo e mi libero da queste catene che traduco in materiale dell'essere da impie-

gare nella lettura della scrittura cifrata dove l'essere è presente all'esistenza.

In origine l'*ontologia* era l'insieme di tutti i modi di pensare 163 fusi in quell'unico pensiero onnicomprensivo d'essere da cui nacque, in seguito, la dottrina secondo cui è *possibile conoscere l'unità* dell'essere. La *lettura della scrittura cifrata*, invece, affida la vera *unità all'azione* libera della realtà esistenziale perché, nel suo pensiero, non nasconde la lacerazione che sussiste per il sapere.

Dopo che l'ontologia fu divisa nei metodi e nei contenuti che essa aveva precedentemente unificato per cui, nella sua singolarità di volta in volta storica, era effettivamente la lettura di una scrittura cifrata, la consapevole lettura della cifra sembra ora ricostruire, sulla base di un nuovo fondamento, quell'unità che si può sperimentare scendendo con la propria azione interiore nel fondo del se-stesso. Se la si identifica con l'essere, allora questa unità racchiude tutto in sé; se invece la si oggettiva, allora diventa un'unità che, per il suo aspetto universale, è solo una possibilità, non nel senso che l'essere della trascendenza potrebbe essere così (questo è l'erroneo procedere delle ipotesi metafisiche del mondo), ma nel senso che esiste una possibilità di realizzare questo universale nell'unità dell'esistenza.

Per noi, quindi, la sola unità autentica è la realtà storica presente *nell'agire del rispettivo se-stesso* che nella scrittura cifrata ricomponne in unità i vari modi di pensare. Perché il singolo possa tornare alla concretezza dell'esistenza presente occorre dissolvere l'ontologia, perché, solo percorrendo la via della realizzazione dell'essere, il singolo può scorgere nella scrittura cifrata l'essere della trascendenza a cui tutto il suo esserci è proteso. La condizione di questa unità esistenziale è la chiara separazione nei pensieri concetti ed enunciati. È giusto che si separi ciò che è connesso e che solo nella connessione possiede la sua verità, ma se questa connessione è solo pensata torna a non essere vera, quando l'essere reale dell'esistenza pensante non coincide, a sua volta, con questo pensiero dell'unità e quindi non è trasmissibile. La verità è nel se-stesso e nella sua realizzazione trascendente, non nei pensieri filosofici che, oggettivando l'unità, la pensano come una conoscenza da poter trasmettere. Solo quando il pensiero separa e divide, è possibile l'unità reale. L'*ontologia*, anche se non lo vuole, è costretta a vedere l'esserci nella sua separazione dall'universale che conosce come

il tutto-unico. La *lettura della scrittura cifrata*, invece, partendo dalla singolarità dell'esistenza, getta uno sguardo, attraverso l'agire interiore di chi legge, in quell'universale-unico che è la trascendenza.

Se poi, filosofando, *si parla* del contenuto della scrittura cifrata, allora *la lacerazione penetra anche in essa come linguaggio che diventa universale*. Non solo l'ordine concettuale del linguaggio metafisico che orienta nel mondo, ma anche la chiarificazione delle possibilità, così eloquente a livello esistenziale, rimane senza unità. Nella storicità e nell'equivocità di ogni linguaggio, l'essere della trascendenza non è l'essere che sussiste validamente. Esso è pensato in gradi, ma senza una norma che preveda un'unica serie di gradi. La molteplicità dei cieli e dei limbi, i tipi di divinità nelle loro gerarchie e contrapposizioni, si riferiscono proprio a questa situazione a cui allude anche l'espressione di Goethe quando dice: « A me non basta un solo modo di pensare: come poeta e come artista sono politeista, come indagatore della natura sono panteista, mentre come uomo morale ho bisogno, per la mia personalità, di un solo Dio, come appunto è già previsto ».

Il falso avvicinamento della trascendenza.

Il mito e la speculazione avvicinano in un certo senso la trascendenza, ma questo avvicinamento è falso se con esso si crede di poter cogliere direttamente la trascendenza invece che la sua cifra.

Non si può rispondere alla domanda che chiede che cos'è la trascendenza separata dall'uomo, perché la trascendenza sussiste solo per lui e quindi, nella sua inseità, non può essere portata nella sfera dell'esserci. I mistici, per la verità, giunsero a negare che la divinità possa sussistere anche senza l'uomo, ma per l'esistenza, che è consapevole di non essersi creata da sé, vale il principio contrario e, cioè, che Dio, nella sua trascendenza, sussiste anche senza l'uomo; a questa forma occorre inevitabilmente ricorrere quando si è costretti a pensare negativamente ciò che non offre di sé alcuna realizzazione positiva.

La cifra è l'essere del limite come linguaggio della trascendenza, che, quando si avvicina all'uomo, gli si avvicina nella cifra, e mai in se stesso. Non si può, infatti, leggere incondizionatamente il nostro mondo come cifra, perché, parlando miticamente, la cifra del diavolo è evidente come quella di Dio, perché il mondo non è

assolutamente una rivelazione diretta, ma solo un linguaggio che, oltre a non essere universalmente valido, può essere solo storicamente percepito di volta in volta dall'esistenza e decifrato in un modo che non è mai definitivo, per cui la trascendenza si rivela come occulta. Nella sua lontananza, inaccessibilità e estraneità, la trascendenza non può essere paragonata a nulla, e quindi è l'assolutamente altro. Provenendo dal suo lontano essere, essa giunge in questo mondo come una potenza estranea che parla all'esistenza, le si avvicina, ma non le si rivela se non come cifra.

La tensione verso questa trascendenza nascosta è la vita dell'esistenza che, nelle domande e nelle risposte del destino, cerca, sperimenta e scorge la verità che però rimane velata finché dura l'eserci temporale. La tensione è ad un tempo la manifestazione autentica del se-stesso e il suo tormento, per sfuggire il quale, l'uomo cerca di avvicinarsi la divinità, di sciogliere la tensione, di sapere che cosa essa è e dove egli può abbandonarsi. Ma così facendo, l'uomo assolutizza e traduce in essere ciò che solo come cifra è una verità possibile.

a) Nella più completa immanenza *l'uomo* diverrebbe *l'essere totale e unico*. Fuori di lui non ci sarebbe altro che il materiale per la sua azione. L'unica cosa che gli importa è solo di esser ciò che è. Non c'è alcuna divinità, non c'è spazio per pensare Dio, anzi questo pensiero aliena l'uomo, lo addormenta e gli impedisce di realizzare le proprie possibilità.

In questa inattuabile assolutizzazione si parla come se si sapesse che cos'è l'uomo. Senza volerlo, qui si pensa all'uomo come vitalità, come termine medio o come un determinato ideale. Ma se si ritorna alla serietà con cui veniva posta la domanda intorno all'uomo, allora egli appare come quell'essere che può esser compreso solo se si comprende la sua trascendenza. Infatti, non bastando a sé, l'uomo tende a oltrepassare se stesso. Come la chiarificazione del mondo non significa assolutizzazione del mondo, così l'affermazione secondo cui tutto deve presentarsi all'uomo per poter sussistere per lui, non significa che l'uomo sia tutto. Anche se per l'uomo, l'uomo è la realtà più affascinante e la più decisiva nel proprio mondo, ciò non significa che sia la realtà ultima. Si può parlare veramente dell'uomo in sé solo se, parlando di lui, si parla di qualcos'altro. Di questo l'uomo se ne accorge quando non trova pace presso di sé, ma solo presso l'essere della trascendenza.

b) Se si allarga il concetto di immanenza che si estende oltre l'attuale presente temporale, allora il mondo della *storia umana* diventa il processo della divinità, e il mondo come tale, il luogo del *suo divenire*, il luogo, cioè, dove la divinità procede verso la verità e si crea in lotta con sé. Noi combattiamo pro o contro questa verità che con noi ha raggiunto la massima altezza fin qui possibile. L'altro, di cui l'uomo va in cerca quando vuole realizzare se stesso, non è la trascendenza, ma l'umanità divinizzata.

Anche questa assolutizzazione dell'essere del mondo non sa in fondo che cos'è l'umanità, che cosa essa deve e vuole diventare, ma si trattiene irrimediabilmente nel tempo, mentre la trascendenza
 166 è oltre il tempo. Anche se dovesse rimanere completamente oscura, non possiamo far dipendere la trascendenza dalle nostre deduzioni ultime, perché essa è l'abisso davanti a cui è per noi possibile la verità autentica, anche se, in sé, non la conosciamo.

c) La forma mitica o la costruzione speculativa concepiscono la divinità come un essere particolare che sta di fronte al mondo, ma anche in questa anticipazione, la divinità rimane immanente. Miticamente diventa una *personalità*, speculativamente *l'essere*.

Se, *nella preghiera*, l'uomo si rivolge alla divinità, questa diventa per lui un tu con cui egli, dal suo solitario smarrimento, desidera entrare in comunicazione. In tal modo, la divinità assume per l'uomo, la *figura personale* del padre, del salvatore, del legislatore, del giudice. Siccome poi nel suo esserci l'essere autentico è il se-stesso, per analogia, e anche senza volerlo, Dio diventa persona, ed essendo una divinità, non può che essere onnisciente, onnipotente e sommo bene. Di fronte a Dio l'uomo è insignificante, mentre, in quanto creato a sua immagine e somiglianza, è un riflesso della sua infinitudine. Dio lo si sente propriamente vicino nella sua forma personale.

Se, per un istante, questa mitica rappresentazione della divinità personale può presentarsi come cifra, l'autentica coscienza della trascendenza si difende dal pensiero che concepisce la divinità come personalità. Io credo all'impulso che mi traduce la divinità in un tu, perché così ho l'impressione di entrare in contatto con la trascendenza. Ma già nella rappresentazione sono vittima di un'illusione ingannevole. La personalità è il modo d'esser del se-stesso che per sua natura non può esistere solo, perché la personalità è una relazione, e come tale, deve aver qualcos'altro fuori di sé: persone

e natura. La divinità, allora, avrebbe bisogno degli uomini per la comunicazione; e così, nella rappresentazione della personalità di Dio, si abbasserebbe la trascendenza al rango di un esserci. Oppure, pur rappresentando la divinità come persona, questa non resterebbe chiusa in se stessa, ma sarebbe ad un tempo molte persone che hanno in comune un loro regno in cui ciascuna realizza il proprio se-stesso, o nelle libere e indeterminate rappresentazioni politeiste o nella rappresentazione della connessione trinitaria. La comunicazione con la divinità tende infine a ostacolare la comunicazione tra gli uomini, per cui essa fonda comunità cieche dove i singoli non riescono ad essere se stessi. La comunicazione del se-stesso col se-stesso, che è la vera realtà presente in cui la trascendenza può tradursi in linguaggio, viene paralizzata quando ci si accosta direttamente alla trascendenza come a un tu, e così la si degrada.

È difficile ridurre il Dio personale al suo esser-cifra. Come tra-¹⁶⁷scendenza, Dio rimane lontano. Nella cifra, che come uomo creo nel secondo linguaggio, Dio mi si avvicina per un istante. Ma l'abisso della trascendenza è troppo profondo e la cifra non risolve assolutamente la tensione. Essa è ad un tempo soddisfacente e problematica, è e non-è. L'amore che rivolgo alla divinità come persona è amore solo per modo di dire. L'amore infatti si realizza solo nel mondo come amore per il singolo uomo, come entusiasmo per la bellezza dell'esserci. L'amore senza mondo è amore per nulla, è beatitudine senza fondamento. L'amore per la trascendenza è reale solo come amorosa trasfigurazione del mondo.

Se invece di avvicinare la divinità nella preghiera la si avvicina nella *costruzione speculativa*, allora la si dissolve del tutto. L'«*essere*» non è «*Dio*», la filosofia non è la teologia. La speculazione, se è vera come gioco nella scrittura cifrata, come essere conduce all'oggettivazione di ciò che, come trascendenza, sta oltre ogni pensiero determinabile. Se, in analogia al rapporto che l'uomo instaura con le cose esteriori, si pensa all'architetto del mondo che costruisce la macchina dell'esserci, o se, in analogia al se-stesso pensato dialetticamente, si traduce in essere il movimento concettuale del logos in circolo con se stesso, in questi casi e in altri ancora la speculazione si solidifica sempre in una presunta conoscenza di Dio in cui la trascendenza si dissolve. Tutto diventa divinità e la divinità diventa mondo; la mancanza del mondo e la mancanza di Dio sono poli che si richiamano reciprocamente sullo stesso piano, mentre

la scrittura cifrata non annulla e non traduce in un possesso rigido l'essere della trascendenza nel suo farsi immanente, ma lo lascia essere come manifestazione storica della trascendenza per l'esistenza.

Le tre forme che abbiamo indicato, e le altre che tentano di avvicinare la trascendenza conducono, di fatto, al suo annullamento. Ciò che dischiude delle possibilità come cifra viene fissato come esserci della divinità, per cui l'uomo che percorre questa via, oltre a perdere la trascendenza, perde anche il proprio se-stesso. Assolutizzando il proprio se-stesso, l'umanità o il Dio personale, l'uomo si affida a qualcos'altro da lui, e si fa ingannare dal momentaneo fulgore della divinità raggiunta nella semplificazione dell'inconcepibilità del se-stesso che, invece, può realizzarsi solo nella tensione tra la più lontana trascendenza e la più vicina presenza, tra la cifra e l'esserci temporale, tra l'esser-donato e la libertà. È come se l'uomo si alienasse da sé sottomettendosi ai suoi idoli che, tra l'altro, non possono esigere nulla, perché solo la divinità, come vera trascendenza, è in diritto di esigere che l'uomo sia se-stesso nella tensione. L'uomo non può annullarsi né davanti alla propria immagine divinizzata, né davanti all'umanità, né davanti ad una forma personale elevata a divinità. Di fronte a tutte queste forme e ad altre ancora, di fronte alla divinità che gli si manifesta come cifra, egli deve difendere il suo diritto alla divinità trascendente che gli si offre dalla lontananza e che gli conferma che Dio, come trascendenza, vuole che ogni uomo sia se-stesso.

Per non pretendere di toccare con mano la divinità e quindi per poter essere ciò che deve essere, l'uomo deve mantenere la trascendenza pura nel suo nascondimento, nella sua lontananza ed estraneità. Per l'uomo, infatti, il fine della lettura della cifra, sia essa scritta o ricevuta, è la vera pace presso l'essere, non la quiete presso un essere illusorio incontrato nel mondo.

PARTE SECONDA IL MONDO DELLE CIFRE

Prospetto.

1. L'universalità delle cifre. Non c'è cosa che non possa essere cifra. Tutto l'esserci vibra e parla, e, sia pure in modo indeterminato e in forma problematica, sembra esprimere qualcosa in

relazione al fine e all'origine. Il mondo, sia esso la natura o l'uomo, sia lo spazio siderale o la storia o la coscienza in generale, non si riduce al suo mero esserci empirico, ma possiamo dire che tutto ciò che sussiste empiricamente è da considerare anche fisiognomicamente.

I tentativi volti a descrivere una totalità che non entra in alcuna disciplina del sapere che orienta nel mondo, ma che si può cogliere solo in connessione a un'immagine corrispondente, conducono ad una fisiognomica della natura, delle piante, degli animali, dei paesi, quindi delle età storiche, delle culture, delle classi, delle professioni e, infine, delle personalità umane.

Per la descrizione che avviene secondo finalità scientificamente determinate ci sono dei metodi, ma per le concezioni fisiognomiche dell'esserci, non ne esistono. Ciò che corre sotto il nome di fisiognomica è in sé piuttosto eterogeneo: fisiognomica è l'anticipazione intuitiva di un sapere, che in seguito è verificato in un modo non-fisiognomico, quindi razionale ed empirico; è l'intellezione di un'espressione di un esserci animato, accessibile anche per altra via; è la comprensione del carattere storico della natura, dello spirito delle epoche e dei gruppi della storia umana; fisiognomici sono anche gli stati d'animo che si suppongono nelle cose per un trasferimento della propria vita psichica in esse. 169

Tutto ciò, sebbene fosse già da tempo espressione, non era ancora cifra. È come se ci fosse un'espressione dietro un'espressione; in una serie di strati che termina solo con l'*ininterpretabile autopresenza della cifra*, per la quale, a differenza di quanto accade nelle indeterminate possibilità della fisiognomica, valgono questi principi: primo, nella cifra non si deve anticipare nulla di ciò che potrà essere successivamente conosciuto, piuttosto è il sapere nella sua totalità che concorre a rendere la cifra più decisiva, nel senso che essa si accende e vive a contatto col sapere, senza tradursi per questo in un sapere. Secondo, la cifra non è espressione di una realtà psichica umana, al contrario, è proprio questa realtà che, insieme alla sua espressione, si converte totalmente in cifra. Terzo, la cifra non è il carattere delle forme della natura, né lo spirito della creazione umana, ma, al contrario, queste possono convertirsi in cifre. Quarto, la cifra non è l'interiorizzazione della vita psichica, ma è, per l'esistenza, un'oggettività che non si può esprimere tramite altro per-

ché si lascia confrontare solo con sé, e in cui parla la trascendenza, e non semplicemente un'anima umana per elevata ed estesa che sia. Pertanto ciò che si comprende nell'espressione, non è la cifra. Rendere qualcosa comprensibile significa annullare la scrittura cifrata. Vedere nella sua pregnanza e nella sua forma l'incomprensibile attraverso la comprensione del comprensibile, consente, dove l'incomprensibile diventa trasparente, di toccare nella cifra, la trascendenza.

2. L'ordine del mondo delle cifre. La fisiognomica, partendo dalla rispettiva concretezza dell'esserci, cerca di realizzare una lettura, non per giungere a risultati universali, ma, sulla via dell'universale, al peculiare. Come sistema che ordina il proprio contenuto, la fisiognomica non può essere vera, perché una sistematica delle immagini è in grado di cogliere solo le sue forme empiriche esteriori. Per questo s'è rivelato inutile il tentativo di tradurre in forma logica la fisiognomica dell'esserci e di sollevarla al livello del sapere. Solo apparentemente si può sottoporre a regole e a piani ciò che, come oggetto dell'indagine scientifica, immediatamente si dissolve e come totalità empirica svanisce. L'unico risultato concreto è quello della comprensione che parla, in considerazioni per lo più solo formali, sulle sue possibilità.

170 Ma dove il fisiognomico diventa cifra, non può essere trasformato in un sapere ordinato e neppure in scienza fisiognomica che sarebbe inaccessibile per la sua equivocità indeterminata e la sua totalità concreta. Considerato dal punto di vista della sua origine esistenziale, il fisiognomico non può condurre ad alcun sapere, come del resto accade in tutti i casi in cui non c'è in gioco solo l'esserci, ma anche l'esistenza.

Un *ordine* deliberato nel mondo delle cifre non potrebbe dominarlo con una veduta d'insieme, ma finirebbe col risolversi esso stesso in cifra. Nella loro pienezza storica, le cifre esprimono una profondità che lo sguardo non può raggiungere mentre, come forme generali dell'esserci, diventano come dei gusci chiusi.

Per quanto si cerchi di *considerarle con tatto filosofico*, si determina qualcosa di simile ad una successione naturale, per cui, prima diventa cifra tutto l'esserci dell'*orientazione nel mondo*, poi la ricchezza della *natura* e della *storia*, quindi la *coscienza in generale*, esplicitamente chiarita dalle categorie che articolano l'essere, infine

l'uomo che, come possibilità è tutto, e al tempo stesso non è mai esaurito.

a) *L'orientazione nel mondo* non ha bisogno, per sé, di alcuna lettura delle cifre. Con questa, infatti, non potrebbe ampliarsi come orientazione nel mondo, ma potrebbe solo correre il pericolo di perdere la propria chiarezza dopo averla conquistata liberandosi criticamente dalla natura cifrata dell'esserci. La lettura delle cifre non è in grado di creare il minimo sapere che possa aver valore nell'orientazione nel mondo, al contrario, i fatti dell'orientazione nel mondo sono per essa possibili cifre. Tuttavia che cosa sia la cifra e come qualcosa possa esser cifra nessuna scienza è in grado di deciderlo, ma solo l'esistenza.

Senza la scienza che orienta nel mondo, la metafisica diventa una fantasia. Solo attraverso la scienza, infatti, la metafisica può guadagnare quei punti d'appoggio e quei contenuti conoscitivi che, nella sua situazione storica, le possono servire come espressione della reale trascendenza. La ricerca metafisica imprime retroattivamente un impulso alla orientazione nel mondo quando questa mi diventa essenziale perché nella realtà vedo la cifra. Come implacabile volontà di conoscere il reale, la ricerca della trascendenza è quindi ad un tempo un'indagine che non è mai soddisfatta della sua realizzazione nel mondo. La trascendenza contemplata nella lettura delle cifre, se è espressa direttamente come metafisica, diventa insipida. Nella mia reale orientazione nel mondo, io sono animato dalla trascendenza, ma non attraverso un presunto sapere metafisico che mi trasmette un altro sapere sulla base della sua orientazione nel mondo.

Se l'universale orientazione nel mondo è la premessa per una vera lettura delle cifre, questa si attua nella realtà chiarita dall'orientazione nel mondo e non nei risultati della scienza che io mi faccio esporre. Quindi, mentre prima vagavo nella realtà cieca e indifferente, ora sono in grado di leggerla dopo esservi ritornato sul fondamento del sapere metodico che solo l'orientazione nel mondo in generale è capace di offrirmi. La lettura delle cifre è possibile solo là dove io realizzo con metodo e concreta applicazione il sapere che scaturisce dall'orientazione nel mondo. E come il sapere del mondo e la lettura trascendente sono connessi alle origini, così, dopo la loro separazione critica, la vera unificazione non è possibile nei risultati, nei dati di fatto stabiliti e nelle teorie, ma solo nelle radici.

L'orientazione scientifica nel mondo isola, in base a determinati punti di vista, i suoi oggetti, quindi, attraverso costruzioni e ipotesi, *li fraziona* e li trasforma in quantità misurabili, in evidenze fotografabili, e in concetti definiti nel numero dei caratteri.

La lettura delle cifre, che fin dall'inizio accompagna l'orientazione nel mondo di un'esistenza, e che a lungo ne occupa il posto con oscure confusioni, si attiene alla *totalità* che si offre, di volta in volta, alla presenza immediata, all'irriducibile pienezza.

L'oggettivazione in immagini di questa totalità può essere simbolo nel secondo linguaggio, mentre, come immagine, diventa un'ingannevole distanziamento delle cose per quanto concerne la loro conoscibilità. Quest'immagine, infatti, convertita in un oggetto che si suppone conosciuto, si interpone tra il mondo e l'io, rendendo nebuloso il mondo per l'orientazione intramondana, e annientando l'io nella contemplazione delle immagini.

Con il chiarimento critico dell'orientazione nel mondo, anche la lettura delle cifre diventa pura e consapevole di sé. Essa si attiene dapprima ai dati e ai limiti evidenziati dal rigore dei fatti e dei metodi dell'orientazione nel mondo, e poi passa al resto del reale che non si dischiude mai definitivamente. Se poi la lettura delle cifre ristabilisce di nuovo una totalità immediata, non pretende di farla valere come un significato oggettivo nell'orientazione nel mondo, ma solo di impiegarla nell'intuizione dell'immaginazione simbolica.

La lettura della cifra si realizza originariamente presso una singola realtà. Ma come il sapere del mondo tende a una enciclopedica unità del conoscibile, così la lettura della cifra tende alla totalità dell'immediatezza di tutto il reale. Io non voglio restare isolato
172 in realtà particolari, ma, aperto a tutta la realtà, voglio conquistare un'immediata coscienza trascendente nella totalità del mondo divenuto storicamente accessibile. Pertanto non intendo tralasciare alcuna controistanza che si presenti come un fatto, né isolare una sola serie casuale delle realtà, senza vedere le altre, sì da tradurla in un'immagine ingannevole.

La lettura delle cifre ha quindi come principi fondamentali la volontà di conoscere tutto il reale e la volontà di realizzare metodicamente questa conoscenza nella concretezza della realtà presente. O, detto altrimenti, l'intenzione d'essere sempre accanto alle cose senza mai allontanarsene con i risultati inseriti come conoscibilità

universali, o con immagini desunte come simboli rigidi da una precedente lettura delle cifre.

L'esserci come cifra è il presente nella sua totalità, è la storicità assoluta, quindi il « *meraviglioso* ». Dal punto di vista esteriore e razionale, meraviglioso è l'evento che accade contro le leggi della natura o senza di esse. Ma tutto ciò che accade, in quanto esserci, può essere interpretato in base a leggi che rendono necessario il suo modo d'accadere. Nessun fatto che sia in termini logicamente vincolanti può accadere contro o senza le leggi della natura. Quest'ipotesi è impossibile per l'essenza chiarificatrice della coscienza in generale in cui solamente mi viene incontro tutto l'esserci. D'altra parte l'immediata realtà storica non è conosciuta e non è solo un fatto; a causa del suo carattere indefinito non la si può ridurre completamente ad oggetto del sapere universale, anche se io non dubito che, finché procedo nell'indagine conoscitiva, tutto succede naturalmente, cioè in conformità a regole e leggi intelligibili. Questa constatazione non contraddice assolutamente il fatto che la realtà, nell'impenetrabilità della sua presenza, si lasci leggere come cifra, perché, come cifra la realtà è il meraviglioso, ossia ciò che accade qui e ora, senza risolversi in qualcosa di generale, inoltre possiede una rilevanza decisiva, perché all'esistenza che trascende rivela l'essere nell'esserci. A questo punto tutto l'esserci, in quanto mi si converte in cifra, desta meraviglia.

Nella cifra, come del resto nell'incondizionatezza dell'azione esistenziale, *il domandare si estingue*. C'è un domandare all'infinito che è vuota intellettualità senza impulso esistenziale, e c'è un domandare autentico che per noi si realizza illimitatamente nell'orientazione nel mondo. Ma la domanda si estingue davanti alla cifra, perché il contenuto della domanda non sarebbe più cifra, ma suo involucro e residuo, quindi mero esserci, a meno che la domanda e la risposta non divengano, come tali, un materiale per una lettura trascendente della cifra. Là dove il domandare è il termine ultimo, non è più possibile scorgere cifre. Se invece il domandare è l'ultimo termine del pensiero, inteso come attività disinteressata e oggettivante, allora è questo pensiero, che procede solo dalla coscienza in generale, a non essere il termine ultimo. Il domandare può essere infatti una fuga davanti alla presenza attuale dell'esistenza di fronte alla cifra.

b) *La coscienza in generale* è una forma d'essere che si è già conquistata trascendendo e che io non indago tramite l'orientazione nel mondo, ma verifico nel mio proprio agire. Quest'azione del pensiero che pensa se stesso si trasforma, nella sua attività e nelle sue forme logiche, in una cifra di genere diverso da tutto l'essere accessibile in quanto esserci nell'orientazione nel mondo.

c) *L'uomo* è esserci per l'orientazione nel mondo, è coscienza in generale e insieme esistenza possibile. Alla domanda: che cos'è l'uomo? si risponde a qualsiasi livello del sapere dell'essere, e, alla fine, si manifesta nella cifra del suo essere singolare nella sua trascendenza.

La natura.

La natura è l'esserci che mi si presenta inaccessibile nella sua interiorità, è la realtà le cui parti sono connesse nello spazio e nel tempo attraverso una serie incalcolabile di relazioni. Ma la natura è anche ciò che sovrastandomi mi include, ciò che per me si concentra in questo punto del mio esserci e che per la mia esistenza possibile si converte in cifra della trascendenza.

1. La natura come l'altro, come mio mondo, come io stesso. Per me la natura è, innanzitutto, l'assolutamente *altro* che io non sono, e che è anche senza di me; in secondo luogo è *il mio mondo in cui io sono*; infine è *il mio stesso io* per quel tanto che, essendo io donato a me stesso, sono di me il mio oscuro fondamento.

174 Come l'assolutamente *altro*, la natura ha un esserci scaturito *da una sua propria radice*. Ciò che sussisteva da milioni di anni, quando i sauri vagavano nelle paludi tropicali, e ancora non esisteva l'uomo, era senz'altro un mondo. Esso è per noi un puro passato, ma sarebbe assurdo considerarne i resti come qualcosa che, con la creazione del mondo umano, fosse destinato ad essere eterno passato senza poter essere stato a sua volta un presente. Una negazione della natura a favore dell'essere umano priverebbe la natura del suo essere proprio che invece da ogni parte si annuncia. Questo essere-altro ci offre solo i suoi aspetti, non il suo esser-se-stesso. Ma anche se in sé rimane inconcepibile, la natura è pur sempre il nostro mondo.

La natura diventa il *mio mondo* attraverso l'azione che in essa io compio. Quest'azione o tende ad impadronirsi della natura per le proprie finalità empiriche, in modo da trasformarla col lavoro, che va dalla semplice attività manuale impiegata nella coltivazione dei campi e nel lavoro artigianale, fino al dominio tecnico, oppure è un modo di soggiornare nella natura non per *usarla*, ma *contemprarla*. Io cambio dimora, viaggio, cerco luoghi particolari per avvicinarmi ad essa, oltrepasso ogni limite nell'intento di conoscerla interiormente. Ma nella natura non cessa la tensione che esiste tra l'assolutamente *altro* e il *mio mondo*. Comunque la domini, ne dipendo sempre. Può sembrare che essa sia disposta per me, per sostenermi e per servirmi, ma in realtà è chiaro che io le sono del tutto indifferente, come lo dimostra la noncuranza con cui la natura distrugge.

Io sono *a mia volta natura*, ma non solo natura. Posso, infatti, contrappormi ad essa, posso modificare tanto la natura che c'è in me quanto quella esterna che mi domina, posso impadronirmene sì da rendermela familiare, oppure posso arrendermi, tenermela lontana ed escluderla. L'esser se-stesso e l'esser-natura, pur nella loro contrapposizione, si appartengono *reciprocamente*.

2. L'esser-cifra della natura. L'amore per la natura vede la cifra come la verità di un essere che non è né misurabile, né universalmente valido, ma che si può *cogliere con* ogni realtà appresa. Nella pozzanghera della strada o nel sorgere del sole, nell'anatomia di un verme e in un paesaggio mediterraneo c'è qualcosa che non si esaurisce nel mero esserci che è oggetto della ricerca scientifica.

Come cifra, la natura è sempre una *totalità*. In primo luogo come quella determinata situazione della realtà che è poi il paese in cui di volta in volta dimoro, poi come la totalità mondiale dell'unico cosmo incommensurabile come io lo penso e me lo rappresento, quindi come il regno naturale di esseri particolari quali: le forme dei minerali, delle piante e degli animali, degli elementari fenomeni della luce, del suono, della gravitazione, infine dei fenomeni viventi intesi come modi d'esserci in un mondo circostante. La totalità è sempre maggiore di ciò che si può concepire e spiegare.

Come cifra, la natura è, in una *forma storica particolare*, il legame terreno del mio esserci, la prossimità della natura in cui sono

175 nato e mi sono scelto. È questa una cifra incomunicabile in cui la natura, invece di essermi completamente estranea, sussiste solo per me e quindi, nella maniera più penetrante, come ciò che più mi è affine, come il paesaggio della mia anima.

Da qui l'orizzonte si allarga. Mi apro allo spirito del luogo che mi mette in comunicazione con la radice delle altre esistenze che, dal passato e dal presente, mi vengono incontro. Da lontano mi apro al paese straniero abbandonandomi alla sostanza della solitudine nella natura là dove non è ancora stata toccata dall'uomo. Il pianeta diventa patria e l'impulso a viaggiare diventa ricerca delle cifre nelle forme terrestri.

La storicità della natura, anche se può essere estesa senza limiti, si concentra in paesaggi sempre nuovi e storicamente irripetibili. E quanto più generale è il tipo visto (le coste del mare del Nord con lagune, lande, paludi, i paesaggi del mare omerico, la Campagna, il Nilo, la montagna e il deserto, il mondo polare, le steppe e i tropici), tanto più è irrealista come cifra. Solo a chi dimora nell'infinità del presente può manifestarsi la cifra a cui l'astrazione del tipo, suscitandola, può solo indirizzare. Non c'è quindi uno sguardo generale delle possibilità che, come tale, non oscuri le cifre. Solo nell'approfondimento del proprio luogo, nella fedeltà del proprio paese, nella disposizione verso l'estraneo che si presenta, è possibile ascoltare il linguaggio storico della natura.

La natura mi *rivolge la parola*, ma se è interrogata rimane muta. Il linguaggio che parla non la rivela ma, all'inizio, è come un balbettio. Come linguaggio dell'incomprensibile, la natura non ne esprime l'opaca fatticità, ma, come cifra, ne rivela la profondità.

Nella cifra c'è la coscienza della *realtà* presente *senza un'azione oggettiva*. Ciò che in essa sperimentiamo non è qualcosa d'empirico che posso conoscere nelle sue conseguenze e nelle sue cause, ma è pura autopresenza della trascendenza nell'immanenza.

3. La lettura delle cifre attraverso la filosofia della natura. Dire in generale che cos'è la cifra della natura è cosa che ha già tentato di fare, fin dall'antichità, la filosofia della natura, quando cercava di avvicinare la natura all'uomo, per far sentire, in questa animata vicinanza, l'inavvicinabilità della natura che, nella sua alterità, oltrepassa le possibilità umane. Il fatto che per
176 l'uomo è impossibile pensare che la natura sussista solo per lui, e

il fatto che è altrettanto impossibile supporre che essa sia in sé auto-sufficiente, sono conclusioni insondabili a cui giunsero i pensieri speculativi. Questi concepirono la natura innanzitutto come chiusa in se stessa, come un *tutto-vivente*; poi, nel sapere dell'orientazione del mondo, ne *disintegrarono* l'unità sì che questa sembrò rinviare ad altro; infine pensarono la natura in una nuova unità articolata in una *successione di gradi*, a sua volta graduata in una *successione trascendente*, fino ad annullare la natura in un che d'altro.

a) Come *tutto-vivente*, la natura è *l'ebbrezza del divenire*. Senza domandare da dove e verso dove, la natura è l'essere nel suo infinito trascorrere, l'essere che nella sua ebbrezza si mantiene eterno. Senza conoscere né persone né destino, la natura è l'abbandono alla corrente della sua generazione, il cui incanto si intreccia col dolore di ciò che non ha senso; la natura è la *ruota del tormento* che sembra girare su se stessa senza mai progredire. La natura è il tempo inautentico, perché nel suo incessante generare e distruggere, rimane indefinita e senza decisione. Nell'incalcolabilità dello spreco, ogni singolo è come nulla. La natura è l'impulso che non sa ciò che vuole, e, nello stesso tempo, appare come il giubilo del divenire e come la tristezza della sorda soggezione. La sua cifra, quindi, non è definitiva, ma equivoca.

La natura si chiarisce nella pace di ciò che sussiste nell'equilibrio delle forze. Quando la seguo, mi sembra d'essere accolto in una silenziosa armonia. La natura articola il suo esserci producendosi in una profusione pregnante e inesauribile di forme; con determinazione inesorabile e cieca annienta ogni cosa divenuta, e ciò nonostante può apparire nelle sembianze di un essere infinitamente consolatore. Essa è la forza originaria dell'anima del mondo, l'unica, grandiosa e indistruttibile vita creatrice, che, pur essendo eternamente nuova nella sua manifestazione, è sempre la stessa. Il tutto-vivente sembra che mi attragga, mi seduca, mi assorba e mi dissolva nella sua totalità vertiginosa. Le sue forme nel regno animale e vegetale sembrano rivolte a me. Ma la natura non risponde, per cui io soffro, mi riprendo e resisto, finché rimane solo un presentimento di sicurezza, un anelito verso di essa.

L'inavvicinabilità della natura diventa un'altra possibilità: gli elementi scatenati che mi minacciano, la fierezza di ciò che mi è assolutamente estraneo, l'abisso che mi separa dalle forme animali, che diventano per me una sfigurazione terribile e ridicola non ap-

pena, per un momento, mi identifico nella parentela con esse. Il tutto-vivente può diventare tanto una madre a cui mi affido, quanto
 177 un demonio davanti a cui provo terrore.

L'inquietudine è l'aspetto del tutto-vivente. La rigida compattezza delle rocce e delle forme è solo un'inquietudine solidificata. Nell'infinitudine dei guizzi e dei fulgori, nelle ondulazioni davanti alla luce, nel riflesso delle piastre di mica nelle rocce illuminate dal sole, nel saltellare delle gocce nella pioggia, nel loro luccicare nella rugiada, nel turbinare e nel dileguarsi dei colori sulla superficie dell'acqua in movimento senza fine, nei marosi delle coste del mare, nelle nubi con le loro forme spaziali che non restano identiche neppure un istante, nell'ampiezza e nell'angustia, nella luce e nel movimento, ovunque quest'apparenza superficiale dell'essere della natura incanta e ad un tempo annienta.

b) *Disintegrazione dell'unità della natura.* Se come totalità vivente la natura offre un aspetto unitario, quest'unità assume per ogni *sapere*, forme particolari quali: l'unità del meccanicismo che sottomette la natura a una legge universale in cui tutto si lascia cogliere secondo numero, misura e peso; l'unità delle forme morfologiche, che in sé sono sempre una totalità di forme possibili; l'unità della vita, come vitalità sempre individuale di una totalità in sé infinita. Ma l'unità della natura è spezzata proprio da questa comprensione categoriale di ogni unità determinata. L'unità del tutto-vivente, essendo un'unità pensata, non è qualcosa di sussistente, ma è solo la cifra di un'unità che alla coscienza immediata può sembrare così evidente che questa ha bisogno d'intuire l'impossibilità di pensarla per non fissarsi in questa cifra dell'unità della natura. Il sapere scientifico della natura, una volta determinato, chiarisce la cifra della disgregazione della natura.

c) *Successione di gradi.* Una volta infranta, si va alla ricerca dell'unità del tutto-vivente, nei pensieri speculativi che risolvono l'eterogeneità della natura in quella successione di gradi in cui si articola il divenire storico delle forme naturali. Queste, come se fossero derivate le une dalle altre per un processo di autoproduzione, sono pensate come una successione atemporale nei regni della gravità e della luce, dei colori e dei suoni, dell'acqua e dell'atmosfera, delle forme dei cristalli, delle piante e degli animali. Il pensiero di un'evoluzione atemporale vede, nella successione graduale della realtà naturale, un progressivo scioglimento dai legami, una cre-

scente interiorizzazione, una concentrazione e una possibile libertà. Il divenire, quindi, è considerato come un'evoluzione temporale in vista di uno scopo, in cui è possibile scorgere anche i tentativi infelici, le finalità grottesche ed assurde che la natura sembra avere, e che di nuovo non consentono di vedere la definitività della natura come un tutto unico in sé concluso. 178

Per questa ragione si pensa ad una graduazione onnicomprensiva come cifra dell'essere in cui la *natura è una parte* che rinvia a ciò che vien prima e dopo di essa. Se ci si volge indietro, si scopre nella natura il *fondamento della natura* come l'inaccessibile profondità della trascendenza, partendo dalla quale, l'esserci come natura diventa prima possibile e poi reale. Se si guarda avanti, si scorge nella natura il germe di ciò che si svilupperà da essa come *spirito*. Lo spirito che si sprigionerà dalla natura lo si può già scorgere nella cifra come incatenato e incosciente. In essa già si muove, eppure non lo si può ancora incontrare, di qui il tormento. Si prepara il terreno della sua realtà, di qui il giubilo. La natura è il fondamento dello spirito, che nella natura è già presente, come la natura lo è nello spirito dovunque esso è reale.

Nella cifra della natura, come spirito in germe, appare già, come inconscia realtà presente, ciò che poi diventa libertà dell'esistenza nell'ambito dello spirito. Una creazione senza coscienza segue il suo cammino come un piano senza un intelletto pianificatore. In essa c'è più di un semplice piano per la profondità dell'incoscienza razionale, ma c'è meno di un piano quando la natura sembra procedere sconsideratamente, come nel caso di una vita che deve adattarsi improvvisamente a nuove situazioni dell'esserci. Nella cifra della natura c'è la ragione e il demone, la ragione come meccanicismo e il demone come creazione e distruzione delle forme.

4. Il carattere ingannevole e insufficiente delle formule universali per le cifre della natura. Le formule delle cifre si riempiono di contenuto attraverso tutti i modi del sapere determinato della natura, quando non si pensa questo sapere *come* sapere, ma si pensa la *fatticità*, in esso compresa, come linguaggio dell'essere. Ma il materiale della cifra della natura rimane sempre *l'intuibile*, che è il modo con cui la natura si presenta ai miei *sensi* nel *mio* mondo. Il sapere della natura diventa espressivo solo quando si traduce di nuovo in un'immagine intuibile; così, ad esempio,

quando l'estensione conoscibile dello spazio curvilineo del mondo einsteiniano, inteso come l'immenso movimento della totalità del mondo di cui non se ne conosce l'origine e la meta, si traduce nella rappresentazione-limite del mondo in sé inconcluso, attraverso la domanda che chiede cosa esiste oltre il fondamento del movimento e dov'è questo spazio curvo.

179 Ma le forme speculative della cifra della natura, anche se per il loro autentico senso e non per la loro pienezza intuitiva sono indipendenti da determinate conoscenze della natura nel progresso delle scienze, ingannano se *sono confuse* con il sapere che orienta nel mondo e se pretendono di conoscere una realtà empirica. Con esse, infatti, non si giunge ad alcuna conoscenza nel mondo. Se invece esse ritengono di possedere una conoscenza della natura e quindi di promuovere un'azione per conseguire qualcosa di desiderabile, quest'azione è di nuovo un'operazione magica, perché impiega la cifra pensata (ad esempio il tutto-vivente nella figura della pietra filosofale o nella forma di particolari misture) come una forza efficace nel mondo. Da questa confusione nasce una negazione del valore scientifico, e quindi particolare e relativo, dell'orientazione nel mondo, che, in quanto sapere determinato, circoscritto e limitato, sembra completamente superato da questo presunto sapere della totalità. Ma se con l'azione voglio realizzare qualcosa nel mondo, ho successo solo nella misura in cui applico, secondo piani e previsioni, il sapere particolare e metodico nella consapevolezza dei limiti. Dalla terra imparo a ottenere ciò che è possibile con la chimica e con la biologia e non con la lettura della scrittura cifrata nei pensieri speculativi. A combattere e a curare le malattie infettive, a trattare chirurgicamente le lesioni e i tumori lo imparo dalla scienza medica e non dall'impiego dei mezzi simpatici, degli scongiuri e di altri procedimenti che scaturiscono dalla presunzione di conoscere la totalità vivente.

Inoltre, le formule sono molto *povere* perché ogni cifra della natura sussiste solo nel presente storico della natura reale così come è qui ora per me. Io leggo la cifra quando, attraverso la mia attività, giungo a conoscere, in un determinato campo, la vita della natura nei suoi giorni e nelle sue stagioni, nei suoi cambiamenti e nei suoi tempi. Solo trattando la natura come qualcosa di localizzato riesco a familiarizzarmi con la sua vita. Le mie osservazioni e le mie disposizioni realizzate e sperimentate in questo mio stare

con la natura, senza altra interpretazione, senza regola e senza altro meccanismo, mi distolgono dal mondo umano. È come se ritornassi a tempi inaccessibili e remoti, ma percorrendo la via del possibile sapere scientifico della natura che mi dischiude solo ciò che posso sperimentare. Allora comprendo con tutti i sensi la natura e mi familiarizzo con tutto ciò che si può vedere, ascoltare, odorare e toccare. Mi trasformo in un movimento che è il movimento della natura e lascio vibrare in me la sua vibrazione. Per avere un'indicazione circa la mia attività con la natura, un'indicazione da cui però mi allontanano più mi avvicino alla natura, devo rifarmi all'im-
180
immagine del cacciatore, del raccoglitore, del giardiniere, e del guardaboschi. Quando la razionalità dell'orientazione nel mondo mi presenta i gradini della scala e mi difende dalle confusioni, giungo all'autentica cifra, davanti a cui tutta la filosofia della natura, anche se è in grado di guidare e di destare l'attenzione, impallidisce come tutti i pensieri che sono solo pensieri. Solo quando, al di là di tutte le finalità pratiche, faccio mio un ambito della natura, allora veramente sto davanti ad essa. Pertanto, l'inevitabile ripetizione dei pochi motivi intellettuali della filosofia della natura attraverso i millenni si fonde nell'infinito piacere della reale lettura delle cifre che mi offre un'inesauribile pienezza, e che sola mi rende veri i pensieri.

5. La rilevanza esistenziale della cifra della natura. Io sono nella natura come esistenza possibile. Da questo punto di vista posso *deviare* dalla sostanza della mia possibilità *in due direzioni*. Se considero la natura solo come un oggetto da manipolare, come una resistenza da impiegare per mettere alla prova me stesso, come una materia da cui devo ottenere qualcosa, allora mi abbandono ad un'attività priva di sostanza che si traduce in un formalismo dell'esserci che, per l'ostilità della natura, determina il mio smarrimento nei miei contenuti vitali. È impossibile concepire la natura come un semplice materiale a nostra disposizione e nello stesso tempo evitare che la radice del nostro se-stesso si inaridisca. Anche il mare di pietra della grande città, il suo suono e la sua luce, pur essendo *natura* manipolata, non esclude che la si possa rimirare. Se invece considero la natura come l'essere vero e proprio e il mio io come un suo prodotto, allora, nell'esaltazione della natura, dimentico me stesso e la mia autenticità.

Contro queste due deviazioni c'è solo *la risolutezza del se-stesso come radice dell'amore più puro per la natura*, che, amandola, non la fraintende. La natura non può essere né un derivato del nostro esserci, né il termine superiore in cui noi dobbiamo trasformarci ma, in se stessa, è predisposta per noi. Kant vide nel sentimento per la natura il segno di un animo buono. La brutalità contro la natura ci inorridisce non per la violazione della natura, ma per il sentimento che rende possibile tale comportamento; quando, lungo la via, un passante decapita i fiori col suo bastone, proviamo ripugnanza, mentre proviamo soddisfazione quando vediamo il contadino segare tutto il suo prato.

Eppure l'amore per la natura è per l'uomo un *pericolo esistenziale*. Se mi abbandono a questo amore come ad una cifra mai esplorata, devo subito ritirarmi perché altrimenti esso mi allontanerebbe da me nell'assenza di pensiero. Io sono felice nella contemplazione della ricchezza di questo mondo, ma sono tradito se mi ci perdo più di un istante.

Perdendosi nella solitudine del proprio isolamento, l'uomo cerca la natura come *sostituto della comunicazione*. Chi evita l'uomo, trova nell'abbandono al sentimento della natura un rifugio apparentemente sicuro. Ma proprio nel contatto con la natura l'uomo sente crescere la sua solitudine. Il sentimento per la natura è accompagnato dalla malinconia che, nel suo silenzio e nella sua incoscienza, appare nelle vesti ingannevoli di una compagna di dolore. Noi misuriamo tutto col linguaggio, perché, come esistenze possibili, ci realizziamo solo nella comunicazione. L'assenza di linguaggio della natura è il regno della mancanza di comunicazione. Strappato da ogni comunicazione, Lear si riconciliò con gli elementi naturali e, nella follia, ebbe l'impressione che tutto parlasse, che l'incomprensibile fosse comprensibile, e se stesso incomprensibile.

La vita quand'è *sola con la cifra della natura*, è il dolore della mera possibilità; è come una promessa di futuro, quindi una speranza tipica della giovinezza che, nella considerazione della cifra della natura, si difende dalla visione che anticipa la dispersione della realtà e dalle esigenze di un mondo umano che essa non può ancora dominare. Per la giovinezza la natura è come un compagno di viaggio con cui potersi sostenere e vivere, e in cui, in assenza di una comunicazione decisiva, poter sperimentare la propria indistinta profondità. Ma poi la natura diventa il mondo in cui vivo, anche se,

nella sua cifra, per me non è ancora la vita. Essa diventa lo spazio in cui si realizza la comunicazione del se-stesso, il campo della mia attività, il luogo del mio destino. Ad essa io sono legato come al mondo realizzato in comune e come al paese storicamente animato. In essa sono entrato come da lontano, e, nel trasformarla, essa divenne compagna di fortuna. Finché sto nell'autentica prossimità dell'esistenza con l'esistenza, la ascolto come l'oscura cifra del profondo.

Se ritorno di nuovo alla pura natura, non posso far altro che contemplarne con dolore la mera bellezza, se per me questa è solo una possibilità che non si realizza mai. Nella gioia che si prova nella natura, la ripetizione è come un ricordo senza futuro. Io ne soffro l'assenza di linguaggio. Nella coscienza della mancanza, essa suscita l'anelito, ossia un moto d'animo senza alcuna soddisfazione presente, perché quando l'esistenza entra nell'esserci, la cifra della natura per sé non è più l'essenziale.

La storia.

182

Per l'*indagine che orienta nel mondo*, la storia è l'insieme degli stadi e degli eventi della vita passata dei popoli e di ciò che gli uomini attivi furono capaci di realizzare. Ciò che si presenta empiricamente non ha limiti per la considerazione oggettiva, da qualsiasi punto di vista lo si consideri. Scegliendo a piacere i contenuti da descrivere e da esporre, questi si possono articolare costruttivamente in vista di presupposte mete finali, oppure si possono esaminare in una successione causale come se appartenessero solo all'esserci.

Se invece mi sento *colpito* interiormente, allora è l'*esistenza* che mi rivolge la parola dal passato. La storia mi si illumina nel contenuto, alcune realtà mi si avvicinano, altre si ritirano nello sfondo che diventa più oscuro, se non intervenisse qualche tenue bagliore ad offrire al mio sguardo la possibilità di poterlo raggiungere.

All'oltrepassamento del sapere storico e della comprensione esistenziale mi spinge il *trascendere* che in entrambi è presente come cifra. Senza poter ancora disporre di una visione teoretica, descrittiva o causale, e senza percepire ancora la decisione risolutiva dell'esistenza, attraverso l'una e l'altra, avverto nelle trasformazioni storiche una comunicazione come evento trascendente. Come sto-

rico so che ciò che è accaduto, proprio per questo, è definitivamente reale; come esistenza possibile percepisco le azioni degli uomini come qualcosa che, per il solo fatto d'essersi realizzato, non può essere annullato. Entrambi diventano cifra. È come se la trascendenza si annunciasse, se una divinità antica si svelasse per morire e un nuovo Dio nascesse. Non c'è nulla su cui riflettere e nulla da fondare. Forse il carattere cifrato della storia mi si raccoglie in determinati eventi. Mi si manifesta più di quanto io sappia o possa dire. Sono i grandi scrittori della storia quelli che, pur parlando solo di realtà, senza volerlo e senza proporselo, fanno guadagnare indirettamente questa trasparenza a cui non accede né l'esposizione retorica che si limita ad avvicinare ai fatti, né la descrizione mitica della storia che elabora coscientemente ciò che, per il carattere intenzionale dell'elaborazione, diventa non-vero.

183 Quel modo di leggere la cifra, che pone accanto alla realtà empirica un'altra realtà mitica, è divenuto per noi problematico. Il modo di narrare un mito e di presentarlo come oggettivo, abbandonando la realtà empirica, non ci trova d'accordo; le forze che intervengono non sono per noi figure speciali. Il greco poteva dire: un Dio lo ha fatto. Questo, noi lo possiamo comprendere, ma non possiamo esprimerci allo stesso modo e pretendere con ciò di fare un discorso serio. Se poi, con un salto successivo, il singolo fatto storico diventa un'articolazione unica di una totalità soprasensibile esposta come storia della trascendenza che permane nell'al di là e si manifesta nella materia di questo mondo, allora si dice troppo. Noi non conosciamo alcuna cifra originaria che possa soddisfare questa espressione totale.

Leggendo le cifre della storia, cerchiamo di penetrarne il *principio e la fine*. Ma qui vediamo che si può sapere solo ciò che è attestato dai resti, dai documenti, dai monumenti, dalle opere d'arte, oppure ciò che i fatti consentono di presumerne verosimilmente l'evento, mentre ciò che è futuro dipende sempre da possibilità che tra loro si escludono. Quindi noi non siamo in grado di penetrare *nel principio e nella fine*. La cifra si può leggere solo nella storicità compresa *tra* un principio e una fine immaginari. Principio e fine appartengono a ciò che per noi è storicamente rilevante in quanto, appellandosi all'esistenza e parlando come cifra, si dispone nella durata indefinita. La cifra della storia è il naufragio di ciò che è autentico, e che deve essere tra un principio e una fine per-

ché la semplice durata non ha alcun valore. Esiste la concezione che identifica la durata col successo, che considera il divenuto come la cosa migliore per il solo fatto che è divenuto e lo giustifica come necessario; che esalta la forza come unica verità, e legittima l'esercizio della violenza come la cosa più sensata, ma vediamo anche come questo modo di pensare perde l'esser-cifra della storia a favore di un sapere solo positivistico. Ciò che è verace naufraga, ma può tornare a vivere e farsi riconoscere di nuovo. Questa possibilità non è la sussistenza come durata, non è il senso storico dedotto dal suo influsso sulla formazione del mondo, ma è la lotta continua dei morti, il cui essere non è ancora deciso fino a che nuovi uomini non afferreranno la fiaccola di ciò che è apparentemente perduto, fino al naufragio definitivo. La storia del mondo non è il tribunale del mondo. A crederlo è il trionfo del vincitore tracotante, la massa sempre soddisfatta del suo esserci e la farisaica autogiustificazione di coloro che, per il fatto di vivere, pensano che questo sia un loro diritto, perché sono i migliori. Ciò che accade è equivoco. La storia del mondo, nel suo insieme, è piatta fatticità, pensarla come un'unica totalità è vuota razionalità, riferirla alla realtà presente è sleale dimenticanza contro ciò che appartiene al *corpus mysticum* degli spiriti che sono se stessi.

Messa a confronto con la *natura*, intesa come ciò che mi è estra- 184
neo, la *storia* è l'esserci della mia propria essenza. Dal punto di vista empirico, essa dipende completamente dalla natura che tutto distrugge, ma la natura, a sua volta, diventa un oggetto di possibile dominazione da parte della storia quando è costretta a servirla. La natura è impotente per l'assenza di finalità, il suo dominare nel tempo come mera durata è espressione della sua impotenza. La storia è impotente dal punto di vista empirico, perché, dominata dalla natura, trova la sua fine nel tempo; ma questa impotenza è espressione della sua forza come manifestazione storica della trascendenza nelle esistenze. La potenza della natura non è nel suo essere, ma nel suo perdurare nel tempo, mentre la potenza della storia è nel suo essere, anche se questo nel tempo svanisce.

La coscienza in generale.

Se dall'orientazione nel mondo nel suo complesso torno all'eserci in cui tutte le cose si presentano, allora posso chiarirmi la

forma di quest'esserci come coscienza in generale. La coscienza in generale, è il solo mezzo attraverso cui posso tradurre ciò che è in qualcosa per me, servendomi di quelle inevitabili forme categoriali che possiedono una validità universale. Sotto quest'aspetto la coscienza è sempre identica in tutte le occasioni in cui si realizza.

Ciò che nella natura è ordinato secondo il numero, la misura e il peso, è, in ogni esserci, comunque lo si determini, un'articolazione dell'essere oggettivo categorialmente formato. Come gli indagatori della natura ne lessero il libro come se fosse scritto in lettere matematiche, così tutto l'esserci nel mondo è in qualche modo comprensibile in termini oggettivi e identici per tutti. La coscienza in generale, a cui impersonalmente partecipo per il solo fatto d'esserci, è ciò che consente una comprensione univoca e quindi una comunanza di valori oggettivi. Se viviamo confidando in quest'ordine, allora tutto è chiaro, ma basta che quest'ordine si spezzi che subito ci assale un dubbio e tutto minaccia di precipitare nel caos. Ma, alla luce della coscienza in generale, potremmo sapere che ciò è impossibile.

L'ordine, la regola e la legge di tutto, proprio ciò che sembra annullare ogni simbolismo e costringere all'inesorabile separazione di realtà e illusione, diventa esso stesso cifra: *che l'esserci sia tale da realizzare in esso un ordine, anzi quest'ordine, è cifra della sua*
 185 *trascendenza*. Quest'ordine è per noi il più evidente, è quello che in ogni momento e in ogni parte è presente e utilizzato. In noi lo stupore nasce solo quando ci rendiamo conto della sua universalità.

La sua esattezza è come una cifra della verità trascendente, l'enigma della sua validità è come un riflesso dell'essere della trascendenza. Ogni esattezza, in quanto verità, ha uno splendore, essa non è solo se stessa, ma in essa sembra rilucere ciò che la rende possibile. Eppure questo splendore è illusorio, perché, nel momento in cui ci accontentiamo di questa verità nella validità della sua esattezza, sperimentiamo la desolazione che nasce da ciò che è indefinito e semplicemente esatto, per cui subito perdiamo la cifra. Ciò che era difesa contro l'arbitrio e il caso diventa un reticolato rigido in cui mi sento imprigionato.

La coscienza in generale, con le sue forme valide, è la *resistenza* con cui tutto il resto deve misurarsi. È l'*armatura* dell'esserci, senza la quale non c'è alcuna comprensione e alcuna continuità nella cer-

tezza. È l'*acqua* dell'esserci, senza la quale nulla può vivere. Questi paragoni non evidenziano la sua natura specifica, ma ne caratterizzano, in modi diversi, l'indispensabilità. Ogni tentativo di trascurarla o ignorarla muove contro il nostro stesso esserci che può aver cura di sé solo collegandosi al proprio universale. E, d'altra parte, se ci accontentiamo di essa e la scambiamo con l'essere autentico, perdiamo il contenuto dell'esistenza possibile. La sua esattezza è verità, e come tale è cifra. Ma la cifra, a sua volta, consente di esperire ad un tempo lo splendore della verità e l'insoddisfazione dell'esserci in questa forma.

La necessità della legislazione universale è un appoggio e una consolazione. Quando tutto minaccia di finire nella casualità, io ho nella legge il luogo dove poter porre stabilmente il piede. Se l'essere mi naufraga, lo posso afferrare in questa legge che vale per tutto l'esserci, ma allora questa legge è cifra, e come ogni cifra è equivoca. Essa mi attrae nel vuoto dell'esatto e dell'indefinito, sembra liberarmi dal rischio dell'esistenza possibile e conferirmi la dignità di un essere razionale. Posso appoggiarmi ad essa, ma non in un modo definitivo e assoluto. Come in ogni cifra, così anche in questa, posso immergermi senza mai trovare il fondo. Se poi mi attengo alla sola validità oggettiva perdo di vista anche la cifra.

Ogni *categoria*, nella sua *particolarità*, può diventare cifra; questo è il significato esistenziale delle singole categorie. Ciò che io sono, mi si chiarisce nelle categorie che prediligo, perché mi sono ¹⁸⁶ trasparenti in modo peculiare.

In particolare le contrapposizioni originarie delle categorie esprimono un senso insondabile. L'ultima scissione nella coscienza in generale è tra le forme logiche e la materia che le riempie. Ma ciò che dal punto di vista logico è impenetrabile rimane come materia della coscienza in generale. La materia non è l'essere come non lo sono le categorie. Essa è alogica, ma non trascendente. Che poi l'esserci manifesti questa scissione, è una cifra possibile. Dal punto di vista speculativo io, per un istante, attraverso la materia, e poi, attraverso le forme logiche, potrei incontrare la trascendenza, ma la cifra risplende solo là dove entrambe formano una unità, dove la materia si identifica con la forma e la molteplicità delle forme con la materia, oppure dove il pensiero che divide si estingue nel trascendere formale.

L'uomo.

A noi sembra di sapere benissimo che cosa siamo, eppure non lo sappiamo mai.

Dal punto di vista antropologico l'uomo è concepito nella sua corporeità come membro nel regno dei viventi, nella sua razza come specie anatomica, fisiologica e psicologica. Come *coscienza* è concepito sia come *coscienza in generale* riscontrabile solo negli uomini, sia come *esserci* animato. In questi termini l'uomo è oggetto della logica e della psicologia, mentre, come essere che cresce nella propria *tradizione* e in un rapporto reciproco con gli altri è oggetto della sociologia. Come oggetto, l'uomo non è mai solo una specie biologica, ma, separato dagli animali da un salto qualitativo, è l'essere spirituale che parla, che domina la natura, e che infine si comprende nella propria azione.

I modi in cui l'uomo si fa oggetto: il modo antropologico, il modo logico che chiarisce la coscienza, il modo psicologico e sociologico non sono da separare l'uno dall'altro, perché ciò che si può cogliere in ciascuno di essi è accessibile solo attraverso l'altro. Ma, oltrepassandoli tutti, l'uomo è *colui che sa* e che, nello stesso tempo, è sempre *di più di ciò che di sé sa*. Il suo stesso sapere gli offre di volta in volta nuove possibilità, nel senso che l'uomo, per il solo fatto di comprendersi, diventa un altro. L'uomo, quindi, è ciò che
 187 sa di sé solo in base a quest'unico aspetto del suo essere; come essere conosciuto egli non è ancora ciò che propriamente è.

Poiché l'uomo è natura, coscienza, storia, esistenza, l'essere umano è il *punto di congiunzione* di tutto l'esserci in cui tutto per noi si connette, e da cui solamente tutto il resto diventa per noi comprensibile. Ancora troppo piccolo come microcosmo, l'uomo è, piuttosto, relazionato alla trascendenza al di là del mondo. Egli è da pensare come il *termine medio* dell'essere in cui gli estremi si toccano. Mondo e trascendenza, infatti, si intrecciano nell'uomo che, come esistenza, sta al limite di entrambi. A livello ontologico non si può stabilire chi è l'uomo. Egli infatti non è mai sufficiente a se stesso, non è compreso da alcun sapere, ma è per sé cifra.

L'uomo si avvicina sempre di più alla trascendenza quando la vede attraverso se stesso come cifra; l'esser stato creato ad immagine di Dio è l'espressione mitica di questo rapporto.

Poiché non c'è una totalità che racchiuda in sé l'essere e sia accessibile all'uomo, la natura e la storia sono aperte, la coscienza

è solo manifestazione, l'esistenza rimane possibilità. L'uomo, che crea per sé un'immagine del tutto, alla domanda se ciò che importa è la totalità e l'uno oppure il singolo, non può fornire se non risposte necessariamente contraddittorie. Se, infatti, è vero che, in relazione a una totalità, il singolo verrebbe svalutato, è altrettanto vero che il singolo, nell'indipendenza del proprio se-stesso, svaluterebbe, spezzandola, ogni totalità a cui l'uomo non fosse in grado di accedere. Qualsiasi unità, sia essa il mondo come natura nel cosmo, sia la storia nella provvidenza, sia l'esistenza del singolo, diverrebbe problematica. L'uomo, infatti, leggendo in se stesso la cifra, può cogliere l'unità della *trascendenza*, ma non può conoscerla né tradurla in concetti.

Tutto l'esserci, compreso quello umano, è mosso e incompiuto. Dove l'uomo, raccogliendo tutto in sé come punto di congiunzione, legge l'unità della trascendenza, lì realizza il suo essere, perché egli, determinato di nuovo dall'unità, è ad un tempo questa cifra che legge. L'*unità* di ciò che altrimenti resterebbe per lui separato, in lui gli diventa *cifra*.

1. La cifra dell'unità dell'uomo con la sua natura. La natura che c'è in me, una volta che è penetrata e fatta propria dal se-stesso, non è più semplice natura. Vivere come natura nella natura, essere presente senza finalità nell'impulso vitale che sta alla base della mia vita, può diventare qualcosa di estremamente banale, ma il tentarlo o il rinunciarvi è per l'uomo una condizione perché possa diventar cifra a se stesso. Ciò che sono e ciò che so deve prender corpo. L'onnipresenza della sensibilità, la capacità di vedere e di ascoltare negli alti e bassi dello sforzo e della fatica, non solo rendono felice la mia natura vivente, ma possiedono una loro profondità come possibilità. La scrittura cifrata del mio esserci è scritta nella forma della sensibilità. Per sé la sensibilità è solo la materia del linguaggio, ma se non vi si ricorre è impossibile render presente il sovrasensibile. 188

L'*erotismo* è l'esserci dell'uomo come natura, in cui la cifra del suo essere si esprime nel modo più decisivo. Per l'uomo l'erotismo può tradursi nell'indifferenza di un regolare processo naturale, e allora la tensione e la soddisfazione vitale diventano vuota sazietà che, neppure nell'intensificazione orgiastica delle baccanti, diventa cifra. Come la mera percezione e il mero intelletto, così la soddi-

sfazione erotica come tale è cieca e manca di trasparenza anche nell'immenso arricchimento prodotto dal fascino.

L'erotismo realizza il suo carattere di cifra umana solo dove lo si può cogliere esistenzialmente come espressione della comunicazione nella sua trascendenza. Ciò che come mera natura lacera la mia umanità degradandola nell'altro, nella comunicazione esistenziale diventa cifra dell'umano. Il genere del suo erotismo decide la sua essenza.

Nella manifestazione dell'amore, l'abbandono erotico, come fiducia incondizionata nella propria natura, è qualcosa di *unico*. Se biologicamente e nelle eccitazioni erotiche, l'abbandono, da un punto di vista razionale, è interscambiabile e ripetibile, quindi mera natura e natura artificialmente formata, per un uomo considerato nella sua singolarità esso può tradursi in cifra. Nessuna intuizione intellettuale e nessuna perspicacia psicologica sono in grado di cogliere l'esclusività dell'abbandono che appare in tutta la sua evidenza alla coscienza assoluta e alla visione della cifra. Come cifra, l'abbandono si realizza solo là dove è anche voluto, e non per solo effetto del volere, la cui esclusività sarebbe violenta, ma per un inconcepibile dono della necessità dell'essere. Perciò la ripetizione non è possibile nello stesso senso. Dal canto suo, questa cifra va in rovina sia quando conosce solo la ricchezza della vita e delle sue possibilità e quindi anche l'interscambiabilità, sia quando si sciupa nella sua unica possibilità umana, e in entrambi i casi, forse, senza neppure la coscienza di ciò che sta facendo. Come io possiedo un solo corpo e non lo posso cambiare, così la comunione d'amore come cifra esprime l'unica reciproca coappartenenza.

189 Col farsi cifra nell'amore esistenziale, in un legame unico e al tempo stesso dalle possibilità inesauribili, la natura, nell'inesplicabile presenza del suo esserci, si traduce in pienezza dell'esistenza. L'essere umano, nel pericolo di voler diventare natura, raggiunge il suo essere nella cifra. Da questa cifra, che nasce tanto dalla libertà, che dalla natura più oscura, può sorgere, nella quiete e nelle situazioni penose, una delicatezza tutta interiore e al tempo stesso aperta e sensibile all'interiorità altrui, una delicatezza che si difende dalla rozzezza con la durezza e l'impenetrabilità, che non teme, contro l'umanità rilassata nella convenzione, di distanziarsi fino ad assumere forme inumane. Noi, pur essendo uomini di natura decaduta, abbiamo davanti agli occhi la cifra di questo essere umano

anche quando la propria cifra rimane offuscata, per cui, al di sopra di tutti gli atteggiamenti umani, risulta decisivo stabilire se l'uomo era capace di questa cifra e se ne era preparato.

Il puro e semplice erotismo fa abbandonare all'uomo il proprio se-stesso, unificando ciascuno nell'unico uno costituito dai due che sono l'uno per l'altro, suggella il carattere assoluto dell'uno e, in virtù della sua annientante presenza in questa cifra, diventa la manifestazione incompiuta dell'essere dell'amante, nella presenza dell'esserci, così come è dominato dal se-stesso che, donandosi, si recupera di nuovo con l'altro. L'erotismo è cifra perché in esso si rende sensibile l'essere umano nella comunicazione incondizionata. Col suo dissolversi si dissolve un pegno eterno, intrasferibile e tale da non poter essere donato per una seconda volta e ripetutamente.

2. La cifra dell'unità dell'uomo col suo mondo. L'essere uomo dell'esistenza si realizza solo in quanto l'esistenza, *assunta* per un mondo, in questo si *forma* per *agire* su di esso dopo essersi in esso attuata. Quando il singolo, separatosi dal mondo, ricomincia da capo a proprio rischio, il suo esser uomo non cessa di esistere, ma si riduce. Nella cifra sensibile l'esser uomo si realizza solo nel momento in cui società e Stato diventano la sua realtà positiva con cui egli si identifica. Solo allora nasce in lui la consapevolezza di esser uomo che non è ancora presente nell'attuazione universale di tutte le possibilità e di tutte le realtà della storia e del presente, ma solo nell'istante risolutivo. L'uomo diventa uomo come unità della cifra solo perché è qualcosa, e non perché si identifica, ora con una cosa e ora con l'altra con cui entra in contatto, fino a perdere l'identità del proprio se-stesso.

Come la componente naturale presente nell'uomo sembra incatenarlo a quanto v'è di più estraneo, così sembra fare, la situazione storico-sociale del suo esserci. Come non si può negare la natura 190 senza distruggere con essa anche l'uomo, e come la natura risplende dalla sua profondità quando l'uomo la sottomette alle condizioni che gli consentono di dominarla, così l'uomo non può rifiutare società, professione, Stato, matrimonio e famiglia senza dissolversi, ma, solo entrando in queste strutture, può trovare se stesso. In esse, come del resto nella natura, l'uomo può essere soggiogato al punto di ridurre la propria attività al solo lavoro e divertimento; ma quando tutto diventa insipido come se non ci fosse altro all'infuori

dell'oggettività intellettuale ed empirica, allora proprio questa diventa il ricettacolo dell'esser uomo e quindi cifra, perché è sostenuta dall'uomo che in essa giunge a se stesso. L'uomo, quindi, è ingaggiato in questa realtà presente ed è legato alle possibilità che essa gli offre da sondare. È sottomesso alla legge di un esserci e, solo identificandosi con esso, realizza il proprio esser uomo. Ma poiché questa identificazione nasce dalla possibilità di sciogliersi dal mondo, essa può assumere forme intermedie; nel mondo delle attività, queste concorrono a dare all'uomo ciò che gli compete, ma con una riserva che si scioglie solo quando l'uomo decide di entrare nella storicità della situazione dove, identificandovisi, realizza la sua sostanza, e, giunto così nel suo mondo, si converte in cifra.

3. La cifra della libertà. L'unità della cifra dell'esser uomo non è nell'uomo che si limita ad esserci, ma è solo nella passione per l'incondizionato in cui l'esserci diventa uomo come esistenza *unitamente* alla sua *natura* e al suo *mondo*. Come senza sensibilità e senza mondo non c'è alcuna esistenza, ma solo la sua possibilità, così senza esistenza non c'è alcun esser uomo realizzato nella concretezza di un mondo. Custodire la fedeltà che nasce dalla coscienza assoluta, vivere con lungimiranza, anche se interamente nel presente, saper attendere, autoeducarsi in vista di finalità al momento sconosciute, cogliere i tempi della riflessione, la risoluzione della decisione, il rischio, queste e tutte le altre espressioni che ricorrono a proposito dell'azione interiore dell'esistenza si riferiscono all'uomo che ha nella libertà la sua cifra, a differenza dell'uomo come esserci empirico la cui cifra è solo la sua natura, la sua coscienza in generale, ma non il suo esser uomo.

Pur non essendo oggetto, la libertà come autopresenza dell'essere, *per* la quale solamente c'è la trascendenza, diventa *a sua volta* cifra della trascendenza in due maniere possibili.

Chiarita come autosufficienza che non s'è creata da sé, la libertà può sentirsi smarrita tra le antinomie della volontà, ed essendo tra gli esseri il più estraneo alla trascendenza, può sentirsi come una mera *abiezione* che dipende solo dalla grazia; oppure, nella sua certezza riferita alla trascendenza, può *confidare* nel proprio fondamento.

Considerando la bassezza del mio esserci posso vivere con la coscienza della mia *abiezione*. Sapendo che cos'è l'uomo in generale,

e cioè il risultato di una serie di motivazioni equivoche, provo odio verso me stesso. Anche il bene diventa male perché, nel considerarlo, mi inorgoglio dei miei meriti. Oppure può capitare che anche la buona volontà divenga equivoca, o che io, pur conoscendo il bene, non lo compia. Tutto ciò che faccio mi si capovolge. Riconosco le mie colpe ripetute, mi dispero, finché la grazia divina, non mi indica, garantendomela con la rivelazione, una via d'uscita, e mi dona, senza alcun mio merito, ciò che altrimenti non potrei mai raggiungere. A questo punto sembra un'insolenza ritenersi liberi quando tutto dipende dalla volontà di Dio.

Oppure posso vivere con la coscienza di una *nobiltà innata* che esige da me un determinato comportamento e mi induce a seguirla dandomi coraggio e infondendomi fiducia (*De commendatione nobilitatis ingentiae*, Julian; S. Agostino X, 735, Migne). In questo caso nutro rispetto per me. Il bene è nel servizio e nell'ubbidienza che la mia azione presta al mio essere a cui torno se voglio veramente realizzarmi e da cui mi distacco quando cado. Non provo orgoglio per un essere che mi è stato donato, ma nutro fiducia in un essere che vuole realizzarsi anche se la realizzazione non esclude pericoli. Non tollero infedeltà che mi rendono colpevole di fronte a me stesso. La realtà della colpa tormenta la mia coscienza e non mi lascia in pace. Accetto ciò che faccio e cerco di riparare quanto ho rovinato. Pur non essendo soddisfatto di me, mi sembra un'auto-svalutazione umaneamente indegna odiarmi e cercare la salvezza nella grazia, invece di aiutarmi con la mia libertà, come anche sembra volere la divinità nel suo occultamento, e come è anche giusto che sia se è vero che solo nell'essere autentico della libertà io posso giungere ad amare me stesso.

La contrapposizione tra la *coscienza della grazia* e la *coscienza della libertà* non ripete pari pari la contrapposizione tra *abiezione* e *nobiltà*, ma tra le due c'è un rapporto. Nell'abiezione cerco la grazia, nella coscienza della nobiltà sono certo della libertà. Ma come nell'abiezione ci deve essere da qualche parte la libertà se non si vuole affondare senza speranza nell'indifferenza che nasce dall'assoluta impotenza, così nella coscienza della nobiltà ci deve essere la consapevolezza d'aver ricevuto l'io in dono, se non si vuole che un'orgogliosa e ingiustificata presunzione, ingannando l'uomo, gli impedisca di convertirsi a Dio. 192

Io non so d'esser donato a me stesso perché me lo dice una rivelazione, o me lo assicura una garanzia oggettiva, ma lo so in quegli istanti in cui si esprime la decisione della mia volontà, maturata nell'appropriazione della tradizione storica e nel chiarimento, che avviene nella comunicazione, del modello e della direzione da seguire. La *trascendenza* giunge all'uomo nella misura in cui l'uomo si *dispone per essa*, e la sua cifra è nell'unità che si realizza tra l'evento trascendente e la disposizione umana.

L'arte come linguaggio nato dalla lettura della scrittura cifrata.

Se la trasmissione della lettura della cifra che si incontra nella natura, nella storia e nell'uomo avviene nell'intuizione e non nei pensieri speculativi, allora questa trasmissione è arte. L'arte fa parlare le cifre, e ciò che si esprime come arte, oltre a non poter essere espresso in altra maniera, coglie l'essere autentico intorno a cui si muove tutto il filosofare; in questo senso l'arte diventa l'*organo della filosofia* (Schelling). La metafisica, come filosofia dell'arte, è pensare nell'arte, non sull'arte; per il pensiero speculativo l'arte non diventa oggetto, come nella scienza dell'arte, ma, attraverso l'intuizione artistica, il pensiero può volgere il proprio sguardo verso la trascendenza. Nell'intuizione artistica, il pensiero può essere trasmesso come filosofia solo in generalizzazioni devianti dove la filosofia vive di seconda mano, perché non fa da guida, non crea, ma insegna a comprendere ciò che per contenuto le appartiene. Il filosofare, dove pensa di raggiungere quanto veramente gli importa, deve accontentarsi di spiegazioni assolutamente insufficienti. Ciò che Shakespeare definisce indecifrato e indecifrabile nel naufragio del se-stesso e dei suoi caratteri originari, posso intenderlo meglio nel filosofare, ma non posso tradurlo in filosofia.

193 1. L'arte come regno intermedio. Quando la cifra è solo un inizio che subito si annulla per far tutt'uno con la trascendenza da cui s'è separata, allora è mistica. Quando la divinità nascosta è percepita dall'azione effettiva del se-stesso, allora siamo in presenza dell'esserci temporale decisivo dell'esistenza. Ma quando nella cifra si legge l'eternità dell'essere e la pura contemplazione s'arresta davanti al perfetto, allora, nel permanere della tensione che sempre accompagna la mia separazione dall'oggetto e nell'abbandono della

realtà temporale, si annuncia il regno dell'arte come un mondo *tra* la mistica immersa in una dimensione atemporale e la presenza effettiva dell'esistenza temporale. Se nel rapporto mistico l'io si dissolve nell'uno indifferenziato, se nell'esserci temporale abbandona se-stesso al cospetto della divinità nascosta, nell'intuizione artistica non ha altra possibilità se non quella di leggere la scrittura cifrata dell'essere. La mistica finisce col risolversi in un panteismo inoggettivo, mentre l'arte realizza nelle sue cifre la molteplicità del divino nell'immensa ricchezza delle sue forme di cui nessuna è l'unica e la totale. Nell'unico Dio dell'esistenza, infatti, l'arte va in rovina, perché la vita delle sue cifre riesce a esprimersi solo nel gioco del possibile.

La soddisfazione nella fantasia dell'intuizione artistica mi libera *dal mero esserci* così come *dalla realtà dell'esistenza*. Essa è uno slancio della coscienza assoluta non più gravata dalla miseria dell'esserci. Esiodo fa dire alle Muse « che esse liberano dal dolore e portano sollievo nella miseria ». Ma la fantasia non è obbligatoria, infatti non crea la realtà del mio me-stesso, ma solo uno spazio per poter essere o una presenza che trasforma il mio atteggiamento interiore, senza però farmi compiere un passo reale come esistenza. Chi gode l'arte « dimentica rapidamente il dolore, non pensa più alle sue preoccupazioni, perché così lo hanno istantaneamente trasformato i doni degli dei ». Ma l'esistenza non dimentica, non si trasforma distraendosi nella pienezza di qualcos'altro, ma nell'assunzione e nell'appropriazione del reale.

Ma l'esistenza non realizza questa trasformazione autentica se non conquista il proprio spazio affidandosi a quell'oblio di sé che l'arte, nella contemplazione dell'essere, è in grado di offrire. Nella sua gratuità l'arte è obbligatoria solo in ordine alla possibilità. Solo quando senza alcuna serietà, ci si limita a godere esteticamente qualcosa che è estraneo e che mai potrebbe entrare nell'ambito delle proprie possibilità, perché al massimo potrebbe suscitare qualche curiosità o qualche moto d'animo che non potrebbe in ogni caso essere riconosciuto come proprio, allora non c'è più alcuna verità, perché alla realtà dell'esserci e dell'esistenza si antepongono le immagini, esistenzialmente vuote, dei linguaggi artistici senza che si possa più scorgere nulla di autentico. Questa possibile degenerazione non costituisce un'obiezione contro il diritto originario alla beatitudine nella contemplazione artistica. La sua gratuità mi libera solo per la pos-

194 sibilità di esistere. Se io fossi assorbito completamente nella realtà dell'esserci e preoccupato solo della realtà della mia esistenza, sarei come incatenato. Incapace di qualsiasi movimento, mi consumerei nell'impotenza e proromperei in cieche violenze. Se le cifre non si traducessero in linguaggio, la mia esistenza, trovandosi di fronte alla cifra originaria, sarebbe incapace di esprimersi in termini di libertà. Il momentaneo annullamento della realtà nel linguaggio dell'arte è la condizione che consente alla mia esistenza di afferrare liberamente la realtà.

La realtà è senz'altro qualcosa di più dell'arte, perché è l'auto-presenza concreta dell'esistenza nella serietà della sua decisione, ma è anche qualcosa di meno, perché, nella sua opacità, diventa linguaggio solo in risonanza col linguaggio della cifra conquistata nell'arte.

2. Metafisica e arte. Nel pensiero metafisico l'uomo si sente spinto verso l'arte. Apre il suo animo alle origini in cui l'arte, seriamente pensata, non era mera decorazione, gioco, godimento sensibile, ma lettura delle cifre. Attraverso le analisi formali delle opere, attraverso l'esposizione della storia spirituale del loro mondo, attraverso le biografie dei loro creatori, l'uomo cerca il contatto con qualcosa che forse non coincide col proprio se-stesso ma che, come esistenza, interrogò, vide e immaginò nel fondamento dell'essere a cui anch'egli tende. Tra tutte le cose, che per il fatto esteriore d'essere create dall'uomo si chiamano opere d'arte, c'è una differenza radicale: alcune sono il linguaggio della cifra di una trascendenza, altre sono senza fondamento e profondità. Solo nel pensiero metafisico l'uomo percepisce questa differenza nella coscienza riflessa e crede di avvicinarsi all'arte con serietà.

3. Imitazione, idea, genio. Per poter esprimere ciò che ha letto come cifra, l'artista deve *imitare* delle realtà. L'imitazione, però, non è arte. Nella conoscenza essa gioca un ruolo che orienta nel mondo esprimendosi, ad esempio, come disegno anatomico, come riproduzione di macchine, come progetto di modelli e schemi, dove, a guidare il linguaggio è solo il pensiero che assume come criterio una realtà empirica o un progetto conseguente. Questo tipo d'imitazione dice solo qualcosa di razionalmente pregnante e di evidente nell'intuizione.

L'artista percepisce qualcosa che va oltre la realtà empirica e la costruzione intellettuale. Nelle cose ci sono totalità e forme che, come *idee* infinite, non si possono riprodurre universalmente e in modo adeguato. Le schematizzazioni in tipi e forme stilistiche esprimono in modo astratto e inadeguato, anche se è adeguato per l'orientazione razionale nel mondo, la sostanza delle idee che nel mondo di continuo si trasmette. L'arte rende presenti le forze rappresentate dalle idee. 195

Anche se queste forze sono universali, l'artista non le può esprimere in modo universale. Esse si concretano nell'opera del *genio* in una unicità che, pur essendo del tutto storica e insostituibile, è intesa come universale e irripetibile. Solo in essa parla la trascendenza che, fattasi cifra, si lascia cogliere dall'esistenza nella sua storicità.

La riproduzione del discepolo perde il fascino della verità originaria che il genio andò, per così dire, a prendere in cielo insieme alla trascendenza. Infine c'è l'imitazione di realtà, di opere precedenti o di prodotti intellettuali.

La *teoria* artistica *dell'imitazione* coglie solo la materia del suo linguaggio, l'*idealismo estetico* le forze universali, la *teoria del genio* l'origine. Tuttavia nel concetto di genio c'è un'equivocità a secondo se con esso s'intende il talento creatore che si sottomette ad una valutazione oggettiva della sua produzione, oppure l'esistenza storica dalla cui origine scaturisce la manifestazione della trascendenza. L'esistenza è l'essere che, parlando attraverso l'opera, mi colpisce nel suo linguaggio come in una comunicazione, mentre il talento ha per me un lontano significato oggettivo. Dove invece l'uomo, toccando i fondamenti dell'essere, riesce a esprimere in cifre ciò che è, lì l'esistenza e il talento si unificano nel genio.

4. *Visione trascendente e trascendenza immanente.* Nell'arte la cifra o si fa intuizione come visione trascendente, oppure si rende visibile nella realtà stessa come trascendenza immanente.

I personaggi *mitici*, siano essi al di fuori del mondo naturale o esseri particolari nel mondo, acquistano forma attraverso l'artista. Secondo Erodoto, Omero ed Esiodo crearono ai greci i loro dei. Questi esseri storici non sono né immaginati né inventati, ma sono la creazione originaria di un linguaggio analogo a quello delle parole, in cui si coglie la trascendenza. Essi rimangono *ancora sim-*

boli oscuri di forze che assumono la forma di feticci e di idoli grotteschi. Si traducono in figure che sembrano *la sublimazione dell'esserci umano*, mentre sono la concezione del divino ricalcata sull'uomo; l'uomo è sempre il ritratto diminuito degli dei che si manifestano in questa visione della trascendenza. Appartengono alle visioni mitiche la vergine-madre-regina, il Cristo sofferente, i santi, i martiri e l'immenso regno delle figure, delle scene e degli eventi cristiani. La *disgregazione dell'esserci empirico*, e non il suo possibile compimento, qui diventa figura della trascendenza. Ma la divinità, che è sempre separata da tutto ciò che è solo umano, assumendo nei miti una figura umana, diventa un oggetto intuibile, un mondo specifico accanto al mondo meramente reale, diventa il miracoloso accanto al naturale.

Altra cosa è la *trascendenza immanente* di quell'arte che sembra limitarsi a rappresentare la realtà empirica come tale. In verità ogni arte può parlare solo attraverso intuizioni che nella loro origine sono empiriche. Ma, dagli elementi della realtà, l'arte mitica crea un altro mondo che, quando è autentico, lascia intravedere qualcosa che, coi soli elementi che lo compongono, non potrebbe essere né edificato né edificabile, perché è realmente un altro mondo che, una volta distrutto, è disintegrato nei suoi elementi empirici. Ma l'arte della trascendenza immanente traduce in cifra anche il mondo empirico, e, mentre sembra imitarlo, rende trasparente quanto in esso si presenta.

Mentre l'arte delle visioni trascendenti presuppone il *mondo di un culto* che unifica gli uomini che, credendovi, lo attuano e che così dipendono, nella loro visione, non da se stessi e dalla profondità che singolarmente ognuno di essi ha raggiunto, ma da ciò che tutti insieme hanno conosciuto, l'arte della trascendenza immanente ha le sue radici nell'*indipendenza del singolo artista*. Questi, disponendo di una visione originaria dell'esserci, anche se scivola nella pura imitazione e nell'analisi conoscitiva del reale, attraverso la propria libertà si eleva alla visione di ciò che nessun culto e nessuna comunità può insegnargli. L'artista della pura trascendenza elabora rappresentazioni tradizionali, l'artista della trascendenza immanente insegna a leggere in un modo nuovo l'esserci della cifra.

I più grandi artisti del passato si collocarono *tra le due possibilità*. Essi non abbandonarono i contenuti mitici, ma li introdussero nella realtà che, con la loro libertà, riscoprirono nella trascen-

denza; così fecero Eschilo, Michelangelo, Shakespeare, Rembrandt. L'originaria coappartenenza del mitico e del reale divenne in loro una realtà sublimata nella forma in cui di volta in volta, essi seppero coglierla e raffigurarla. I miti, sciolti dalla tradizione divenuta silenziosa, parlano per virtù propria un linguaggio chiaro e differente. Il reale è assunto da forze che non si possono più comprendere col solo linguaggio della realtà. Ma proprio al limite estremo del reale, nell'abbandono di tutti i miti, Van Gogh ha fatto parlare la trascendenza in un linguaggio infinitamente e necessariamente più povero, ma vero per il nostro tempo.

5. La molteplicità delle arti. La musica, l'architettura e la scultura ci permettono di leggere le cifre nella *temporalità*, nella *spazialità* e nella *corporeità* da esse realmente prodotte. La pittura e la poesia esprimono nel mondo *rappresentazioni* irreali, la prima nei limiti della visualità che, tramite le linee e i colori riprodotti su una superficie, può tradursi in una presenza illusoria, la seconda nella rappresentazione di tutto l'intuibile e di tutto il pensabile nei termini in cui il linguaggio consente di esprimerlo.

Nella *musica* la forma del se-stesso nel suo *esserci-temporale* diventa cifra. Nell'interiorità dell'essere, che dissolvendosi nel tempo si dà forma, la musica esprime la trascendenza. Da un lato essa è l'arte più astratta perché la sua materia non è visibile, non è spaziale, non è rappresentabile, dall'altro è la più concreta perché la sua forma è proprio quella della temporalità del se-stesso che di continuo si produce e si dissolve e che, per noi che siamo nel mondo, è il vero essere. La musica tocca, per così dire, il cuore dell'esistenza quando si appropria della forma universale del suo esserci. Tra essa e il se-stesso non si interpone alcun oggetto. La sua realtà può essere la realtà di volta in volta presente in chi la compone o in chi, ascoltandola, ne partecipa all'esecuzione rendendo trasparente la forma temporale del suo esserci nei termini in cui l'articola e coi suoni la riempie. Tra le arti, la musica è l'unica che c'è solo quando l'uomo la esegue. (La *danza* c'è solo in chi danza, per cui non può essere trascritta e trasmessa in note, ma può solo essere appresa da uomo a uomo; racchiudendo in sé la cifra, essa racchiude in sé anche il musicale, e come ogni musica può essere accompagnata dai movimenti del corpo. Il *dramma* non ha bisogno necessariamente della rappresentazione scenica, anzi i drammi più pro-

fondi addirittura non la tollerano, come ad esempio il Lear e l'Amleto).

198 L'*architettura* articola lo *spazio* e crea la spazialità come cifra dell'essere. Essa raggiunge la sua più completa realizzazione quando si riferisce ai modi del mio muovermi in essa e quindi al mio agire temporale, dove si rivela come figura del permanente, diversa dalla musica che è figura dell'evanescente. La forma spaziale del mio corpo nella sua limitazione, nella sua articolazione e nelle sue proporzioni, diventa cifra di ciò che permane nella quiete della sua stabilità.

La *scultura* fa parlare la *corporeità* come tale. Dai feticci e dagli obelischi, fino alla scultura marmorea della figura umana, la cifra che in essa si può cogliere non è un'immagine di qualcos'altro, ma, nella densità della massa tridimensionale, l'esserci dell'essere. Poiché questo ha nella figura umana la sua manifestazione corporea più concreta, la figura umana è divenuta l'oggetto dominante della scultura, non per significare l'uomo, ma per rendere corporalmente presente nella cifra di questa scultura la forma sovrumana di Dio.

La *musica*, per riempire il tempo, ha bisogno del suono come sua materia, l'*architettura*, per riempire lo spazio, ha bisogno della materia da limitare in relazione allo scopo e al senso della spazialità che serve all'esserci reale dell'uomo come suo mondo, la *scultura*, per sperimentare la sua corporeità, ha bisogno della materia dei contenuti che sono modellati in questa forma. Quando i mezzi che riempiono lo spazio e il tempo si rendono indipendenti, l'arte diventa inessenziale perché la cifra impallidisce, e ciò che rimane è solo l'imitazione musicale dei rumori naturali, la figura scultorea di qualsiasi cosa, gli oggetti generalmente riprodotti, l'isolamento architettonico delle forme funzionali nella loro trasparenza meccanica e razionale.

Mentre la *musica*, l'*architettura* e la *scultura*, quando parlano come cifre, restano legate alla presenza reale dei loro elementi, la *pittura* e la *poesia* si muovono nelle visioni di una irrealtà presente, intesa come possibilità di ciò che è stato liberamente progettato in un mondo infinito, con colori e parole che non sono fini a se stessi, ma mezzi in funzione di qualcosa.

Le *prime* quindi ci conquistano col carattere sensibile della loro presenza che, quando ascolto la musica, si concreta nell'azione effettiva della temporalità, quando comprendo un'opera architetto-

nica, si concreta nella forma effettiva della vita e del movimento nello spazio, quando contemplo una scultura, nella gravità e nella presenza fisica della corporeità. Non è facile accostare queste forme d'arte, perché, sia pure nella loro limitata ricchezza, esse possiedono una profondità che si manifesta solo a chi di continuo si educa. Ad esse io mi devo avvicinare con tutto il mio me-stesso se voglio che mi si manifesti la cifra a cui posso giungere solo con la mia attività e non con l'interpretazione di qualcos'altro come potrebbe essere un oggetto. In generale guadagnare l'accesso significa anche evitare più facilmente l'inganno. 199

La pittura e la poesia, invece, rendono accessibile, quasi per gioco, lo spazio infinito di tutte le cose, di tutto l'essere e il non-essere. La nostra azione ci dà innanzitutto un'illusione della rappresentazione attraverso cui, solamente, possiamo accedere alla cifra. Questa ci colpisce più difficilmente, perché si presenta diversa in una gamma indefinita di variazioni che rendono illusoria ogni forma di facile accesso.

Per questa ragione la pittura e la poesia rivelano la ricchezza del mondo reale, e consentono di leggere non solo le cifre del tempo, dello spazio e della corporeità, ma anche le cifre della realtà nella sua pienezza, perché, nei tre suddetti domini, esse fanno rientrare rappresentativamente tutto ciò che in generale esiste e può esistere. L'interporsi dell'elemento oggettivo in cui esse si esprimono, se da un lato le allontana dall'impeto elementare della vicinanza dell'essere, dall'altro consente di cogliere l'esserci così com'è per noi, ossia come essere-intermedio. Nella cifra esse distanziano dall'essere, ma in compenso avvicinano alla forma in cui, nell'esserci, incontro realmente le cifre.

In base a questa divisione, *musica e poesia* hanno in comune, rispetto alle altre arti, la capacità di procurare immediatamente un'intensa commozione che è ingannevole se fa smarrire la cifra negli improvvisi moti d'animo suscitati dalla sensibilità musicale e nelle molteplici e intense emozioni poetiche, è veritativa se, nel materiale più astratto del suono e del linguaggio, essa esige con estrema decisione un'accentuata collaborazione temporale che consenta al se-stesso, compreso nella sua commozione, di cogliere la cifra. Le arti spaziali sono più lontane, più fredde e perciò più nobili. Esse rivelano la loro cifra alla contemplazione che si dirige verso di esse più soavemente.

PARTE TERZA

LA LETTURA SPECULATIVA DELLA SCRITTURA CIFRATA

L'esserci della trascendenza (prove dell'esistenza di Dio).

Nessuna constatazione empirica e nessuna deduzione logicamente vincolante è in grado di garantire che, in generale, la trascendenza ci sia. L'essere della trascendenza lo si coglie nel trascendere, ma non lo si può né osservare, né pensare.

200 *Io dubito dell'essere della trascendenza quando pretendo di pensarlo con la coscienza in generale e di stare, nello stesso tempo, sotto l'impulso dell'esistenza possibile per la quale, solamente, questo dubbio è rilevante. Il mio intento è quello di raggiungere la certezza e di dimostrare a me stesso che la trascendenza c'è. Ma le dimostrazioni, che nelle loro forme tipiche hanno percorso i millenni, naufragano, perché la trascendenza non c'è in generale, ma c'è solo per l'esistenza nella puntualità storica della cifra.*

Ciò nonostante queste prove non sono puri e semplici errori, perché in esse si giunge ad un chiarimento e ad un accertamento esistenziale dell'essere. Il pensiero che le anima non è ancora lo slancio dell'esistenza nella relativizzazione di tutto l'esserci, che come esserci è nulla, ma è un chiarimento intellettuale di questo effettivo slancio. La sua forma è quella di un procedimento che, partendo da un essere, raggiunge la trascendenza, mentre il suo senso è la chiarificazione dell'autentica coscienza dell'essere.

Le prove diventano ingannevoli se, invece di presentarsi come accertamenti esistenziali, si pongono come il risultato di un processo cognitivo. Per non lasciarsi ingannare dalla loro razionale oggettività, occorre pensarle come la forma ultima e più sottile di una chiarificazione dell'essere. Se invece le si pensa realmente nella risonanza della pienezza esistenziale, allora diventano cifre di chi così pensa, cifre in cui il suo pensare e il suo essere si identificano.

Il contenuto della mia conoscenza, da cui parto quando prendo coscienza del mio essere e che ritengo di possedere anche quando distolgo l'attenzione da me, è l'indeterminata profondità dell'essere della trascendenza che si può formulare solo attraverso negazioni, è l'Altissimo inteso come ideale assoluto, come la cosa più grande

che si possa pensare, come il massimo in ogni senso, al punto da non poterlo immaginare né rappresentare, ma solo render presente lungo la *via che sublima* tutto ciò che mi realizza e mi soddisfa; per l'uomo specificatamente religioso esso è il *tu* a cui egli si rivolge nella *preghiera*, e che crede di udire come soggetto di quella profondità e di quell'altezza.

Nelle negazioni si esprime l'insoddisfazione che si prova in tutto l'esserci, nello slancio della sublimazione la pienezza della realtà, nella preghiera la relazione instaurata con la trascendenza. Questa presa di coscienza o è l'incessante impulso al trascendere, in cui la trascendenza, pur rimanendo indeterminata, è reale (quest'impulso si esprime in negazioni), oppure è il positivo splendore dell'essere che si manifesta dovunque io vedo verità, bellezza e buona volontà (questa positività è espressa nella sublimazione), o, infine, è la preghiera rivolta dall'esistenza a quell'essere che è ad un tempo il suo 201 fondamento, la sua sicurezza, la sua misura e il suo aiuto (quest'essere è espresso nella personalità della divinità).

Come enunciato razionale, la prova assume questa forma: *ciò che alla coscienza esistenziale è presente come essere deve essere reale, perché se non lo fosse, anche quella coscienza non potrebbe essere.*

In altri termini: l'essere pensante, che è poi questa presa di coscienza, è quell'essere che, nell'unità esistenziale, si identifica col suo pensiero mostrando, in questo modo, anche la realtà del suo pensato.

Oppure: se il pensiero di quest'essere esistenziale non fosse legato alla realtà del suo contenuto, ossia alla trascendenza, non ci sarebbe neanche come essere pensante; ma siccome questo c'è, allora c'è anche la trascendenza.

Oppure: l'essere della trascendenza sussiste solo col pensiero della trascendenza. L'unità è, innanzitutto, quella esistenziale dell'essere e del pensiero nel pensante, e quindi la cifra dell'unità del pensiero e della trascendenza.

Mentre dovunque nel mondo non c'è, per la coscienza in generale, un pensato che per ciò stesso sia anche reale, ma tra i due rimane una separazione, perché la realtà ha bisogno di conferma; qui, e solo qui, la separazione di essere e pensiero è assurda, perché se si realizzasse, il senso di questa presa di coscienza sarebbe annullato e la sua fatticità negata. Mentre, per l'esserci come esistenza

possibile, il trascendere è una possibilità, che solo la libertà può decidere se si può attuare con la realizzazione del se-stesso, il trascendere dell'esistenza è già realtà, con cui si identifica la certezza dell'essere della trascendenza. Io posso negare la fatticità di questa presa di coscienza (quando, ad esempio, come psicologo, la riduco a un fenomeno di cui basta cercarne le origini e le condizioni, oppure alla realtà empirica di un'esistenza vissuta, senza aver presente l'essere esistenziale), mentre questa fatticità, così come la sua negazione, è libertà. Pertanto, se come esistenza possibile non posso negare la sua possibilità, come esistenza reale non posso negarne la realtà. Come esistenza non posso non trascendere, ma nel caso limite posso negare il trascendere con la libertà, e, proprio nella negazione, realizzarlo.

La forma universale della dimostrazione *presenta diverse variazioni*.

Il *sommo-pensabile* è un pensiero possibile. Se è possibile, deve essere anche reale, perché se non lo fosse, allora si potrebbe pensare qualcosa di maggiore del sommo-pensabile, ossia qualcosa che è anche reale, ma questa è una contraddizione. Come puro pensiero, questo pensiero è irrealizzabile, perché come non posso pensare il numero sommo, così non posso pensare niente di sommo, perché per farlo dovrei oltrepassare nel pensiero ogni limite; il sommo, come del resto il perfetto, non possono dunque diventare un contenuto del pensiero. Ma il sommo-pensabile non è solo un pensiero vuoto o impossibile, ma è un pensiero sostanziale e quindi necessario, che io devo pensare quando sono autenticamente nell'essere.

Io penso l'*infinitudine*, pur essendo un essere finito che nell'esserci incontra solo il finito. Il fatto che in me ci sia questo pensiero e che io sia consapevole della mia finitezza, deve avere un fondamento che non può trovarsi nella mia semplice finitezza. Il fondamento dovrà essere adeguato all'immensità del pensiero; ossia, l'infinitudine che io penso deve essere, perché solo così posso capire il fatto che la penso.

Queste e altre modificazioni di quel pensiero che Kant chiama *prova ontologica dell'esistenza di Dio*, al momento decisivo fanno parlare l'esistenza e, nonostante la loro razionalità oggettivante, che di per sé non è già cogente, finiscono col paralizzare il loro carattere di prova. Dal punto di vista razionale possiamo dire che con esse si pensa qualcosa in circoli, in tautologie e con oggetti logica-

mente impossibili. Ma siccome la razionalità può essere riempita solo con la chiarezza dei contenuti che io porto dentro di me, la dimostrazione razionale non può avere mai il significato di una prova, ma solo quello di una cifra per l'essere della trascendenza. Se dunque la prova è nulla dal punto di vista argomentativo, potrà valere solo come espressione di una coscienza dell'essere che tende alla somma universalità dell'enunciato. Come contenuto, quindi, non è mai la stessa, come dimostrazione è sempre identica, come pura forma logica è indifferente. Siccome poi ciò che in essa v'è d'autentico è realizzato storicamente, la prova non può valere come un possesso per un sapere, ma come un linguaggio da portare di volta in volta ad un'espressione nuova e propria.

Le prove non sono né empiriche, né logiche. Non si può pensare di raggiungere l'essere della trascendenza con una deduzione che consenta di afferrarlo come qualcosa che sia in qualche luogo sussistente, perché in queste prove ciò che si sperimenta e si enuncia è l'essere per un se-stesso, qualcosa, quindi, che si può sperimentare solo con la libertà, ed enunciare solo come cifra.

Le forme della prova ontologica conducono alla trascendenza ²⁰³ pura e semplice. Non hanno nulla di particolare davanti agli occhi, ma prendono le mosse dalla mia coscienza dell'essere nell'esserci. In esse, anch'io, come pensante, divento per me cifra. Il contenuto di questa cifra è costituito da ciò che io ad un tempo sono, vedo e credo. Tutte le particolari prove di Dio sono quindi applicazioni di quella ontologica, in quanto partono da un essere determinato che, appreso esistenzialmente, caratterizza una ascesa specifica.

La prova *cosmologica* parte dall'esserci del mondo che non sussiste da sé; la prova *fisico-teologica* parte dalla finalità del vivente, dalla bellezza delle cose del mondo; la prova *morale* parte dalla buona volontà che esige come fondamento e scopo l'essere della trascendenza. La forma razionale e l'intuizione dell'essere sono sempre e solo dei mezzi che servono alla prova autentica per partire dalla esperienza dell'insufficienza dell'esserci. Se con lo sguardo si va oltre il velo del linguaggio razionale, si vede che la fonte di ogni prova è nella coscienza dell'essere dell'esistenza che da sé si esprime e si manifesta.

Se le prove di Dio si limitano a riflettere sui contenuti che stanno alla base della prova, allora le formulazioni diventano vuote, perché la forza della prova è solo nel contenuto animato esistenzial-

mente dalla presenza dell'essere in cui la trascendenza è percepita come cifra.

Poiché le prove non sono pensate propriamente come tali, ma come cifre da riempire storicamente, e poiché sono facili a dissolversi nel nulla, esse non possono eliminare il dubbio che nasce a proposito dell'essere della trascendenza. Se non servono ad annullare il dubbio, che anzi provocano per la pretesa di confutarlo, servono a chiarire e a potenziare la presa di coscienza della trascendenza.

Come si può in generale dubitare dell'essere della trascendenza?
In vari modi: innanzitutto perché la coscienza dell'essere può perdersi nella cecità del mero esserci per cui l'esistenza naufraga. In secondo luogo perché il pensiero può essere a tal punto formale e vuoto da non pensare più nulla, per cui il dubbio resta solo nelle parole. Infine, perché capita che inavvertitamente qualcosa, pur senza essere la trascendenza, ne prenda il posto ponendosi come qualcosa di assoluto, per cui il dubbio è solo una difesa per una incondizionatezza non chiarita.

Contro il mio dubbio non c'è alcuna confutazione, ma solo *un'azione* che non dimostra la trascendenza, ma la attesta. La cifra in cui mi si presenta la trascendenza, non si realizza senza la mia azione che, nell'insufficienza e nell'amore nasce per realizzare attivamente la cifra che non è ancora, o per accoglierla contemplativamente come un annuncio.

Se non interviene la libertà di chi filosofa, la trascendenza non si presenta nel mondo, né tantomeno la si può dimostrare come non si può dimostrare il Dio della religione che si incontra nel culto.

L'esserci della cifra (speculazione sul divenire).

Se per esprimere l'essere della trascendenza si utilizzano le forme del trascendere e si trasformano le esperienze intellettuali in un sapere ontologico, allora si dice:

La trascendenza esiste. L'essere in quanto essere è assoluto, quindi non dipende e non è assolutamente relazionato a qualcos'altro, perché non ha nulla fuori di sé. È la pura e semplice unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, di verità ed esattezza, di essere e dover-essere, di divenire ed essere, di materia e forma. Ma se questo essere unico e totale è autosufficiente, allora l'esistenza che si

trova nell'esserci si chiede: perché c'è l'esserci? Perché c'è la scissione, perché si separano soggetto e oggetto, pensiero e realtà, dover-essere ed essere? Come l'essere giunge all'esserci, l'infinito al finito, Dio al mondo?

A queste domande si danno facili risposte:

L'essere non sarebbe vero essere se non si *manifestasse*. Nella sua autosufficienza l'essere non sa di sé. È solo una possibilità che circola in sé senza realtà. Solo quando entra nell'esserci, e da tutte le scissioni ritorna a sé, diventa ad un tempo manifesto e reale. Si realizza nella sua totalità solo quando trasforma in sé e unifica anche la scissione più estrema, che è poi quella che lo separa dall'esserci. Ciò che l'essere è, deve realizzarsi nel tempo. Esso è infinito quando racchiude in sé la finitezza. È somma potenza e perfezione quando dà al finito e al diviso una sussistenza e un'autonomia propria che poi risolve in sé ponendosi come principio unificatore della totalità. La più alta tensione nasconde la manifestazione più profonda.

A confutare questa risposta che tutto concilia e armonizza è la constatazione del male, dell'oscurità e dell'assurdo. Allora, con un nuovo gioco mentale, si dice che l'essere doveva sì manifestarsi, ma ciò che ora si presenta come esserci non è assolutamente una manifestazione. 205 Questo esserci non è necessario che esista. È una catastrofe sopraggiunta nella trascendenza. Una caduta di enti che, racchiusi un tempo nell'essere, vollero un essere proprio oltre la misura stabilita. Così nacque il mondo.

In entrambe le concezioni l'esserci è *storia*. Come automanifestazione dell'essere, esso è la storia atemporale di una presenza eterna. Nella sua manifestazione, l'estensione nel tempo senza inizio e senza fine è l'apparizione dell'essere che, identico a sé, in ogni tempo eternamente si dà e ritorna. Nella caduta, invece, l'esserci è la storia temporale con un inizio e una fine. Gli inizi sono pensati come catastrofi dovute ad una rovina, la fine come una ricostruzione e quindi come un annullamento dell'esserci.

Come nude oggettivazioni, queste risposte hanno il *difetto di partire da un punto immaginario di una trascendenza conosciuta come essere*, come se questo punto fosse noto. Le formulazioni relative all'autosufficienza dell'essere, che nella sua perfezione potrebbe permanere imperturbabile senza bisogno di arrivare all'esserci, sono proiezioni di pensieri che, pensando un assoluto autosussistente,

hanno senso solo come espressioni di un trascendere categoriale o di un appello volto a chiarire l'esistenza. La impostazione stessa della domanda è problematica perché parte dal presupposto che l'essere del punto immaginario della trascendenza sia qualcosa di consistente.

Per l'esistenza l'esserci diventa cifra; ciò non significa che l'esistenza sia in grado di dare una risposta chiara alla domanda che chiede perché l'esserci c'è, anzi se in questa domanda cerca di legare alle parole un senso, prova le vertigini. Ma se per l'esistenza la trascendenza esiste, è evidente che per essa l'esserci è cifra. Tutto deve poter essere cifra, perché se la cifra non ci fosse non ci sarebbe alcuna trascendenza. Anche se nella lettura della cifra possiamo scorgere l'unità delle scissioni, ciò non ci autorizza a concepire un essere separato dall'esserci. In questo modo non otteniamo ancora la risposta alla domanda che chiede perché l'essere viene all'esserci. Dal nostro esserci possiamo sollevarci alla cifra, ma non possiamo scendere dall'essere della trascendenza alla cifra. *Ciò che in generale è cifra si identifica per noi con ciò che in generale è trascendenza*, perché, essendo noi esserci, non possiamo cogliere la trascendenza in altro modo se non nell'esserci. Alla domanda: perché c'è l'esserci?, subentra la domanda: *perché c'è la cifra?* E qui si risponde che, *per la coscienza esistenziale, la cifra è l'unica forma in cui la trascendenza le appare, è il segno dietro cui la trascendenza si nasconde all'esistenza, ma non svanisce.*

Con ciò *si riconosce nel suo diritto la profondità dell'inconcepibile come cifra* contro la presunta conoscenza dell'evento soprasensibile della trascendenza stessa e del suo farsi mondo. *La cifra è l'esserci che si deve conoscere, l'esserci in cui io mi trovo e in cui solamente posso veramente diventare ciò che sono.* Se volessi essere un altro, non potrei prescindere dal supporre identico a quanto v'è di più nobile, anzi d'esser meglio di tutto; il mio essere non mi soddisfa; se Dio esiste, vorrei essere Dio. Senza dubbio questo modo di pensare e di volere lascia intendere che non leggo alcuna cifra. Attraverso la cifra, infatti, raggiungo una profonda coscienza della mia possibilità esistenziale in questo luogo del mio esserci, mentre la pace del se-stesso la raggiungo quando mi rendo conto che nella cifra colgo l'inconcepibilità dell'essere e che con la mia libertà e con l'impiego di tutte le mie forze giungo ad essere ciò che sono e ciò che posso essere. Nel pensiero privo di trascendenza e nel

volere istintivo, in cui tutto deve essere altrimenti da come è, non colgo autenticamente la realtà, ma solo sperimento l'ingannevole illusione che mi annienta. In questa illusione perdo ciò che, col mio intervento, posso realmente mutare.

Come si presenta la lettura della cifra (ricordo e previsione speculativi).

La domanda che chiede perché c'è l'esserci, e il gioco della sua risposta, nonostante tutto, non sono completamente privi di verità. C'è in questa domanda una certa coscienza del proprio esser-divenuti, *la storicità della esistenza è universalizzata nell'esserci dell'essere assoluto*. Il processo della mia manifestazione, che conosco nella comunicazione a cui giungo solo partendo da me, diventa il riflesso di una trascendenza in cui il processo stesso non va perduto. Il pensiero della caduta, che è esistenziale solo nella realtà della libertà, ha le sue radici nella trascendenza, perché nell'esistenza non riesce a trovare una sufficiente spiegazione e, come in un ricordo, sembra fondarsi in una scelta pretemporale di me stesso avvenuta nell'originaria separazione di tutte le cose dell'essere della trascendenza. In questo modo, la storicità del divenire esistenziale diventa cifra.

Ma quando la chiarezza della cifra della storicità si traduce in una conoscenza oggettiva del divenire mondano allora tutto diventa un'illusione ingannevole; l'esserci del mondo si riduce a oggetto dell'indagine che orienta nel mondo anche quando si tratta del principio e della fine. L'indagine è senza limite. Per essa vale come presupposto assolutamente irrinunciabile che il mondo è un'indefinita realtà temporale senza inizio e senza fine. 207

Io possiedo dell'essere ciò che mi è presente. L'orizzonte del presente non si risolve nel mero presente, ma comprende il ricordo che mi rende presente l'essere che fu, e la previsione che mi rende presente ciò che l'essere può diventare e ciò che ancora può essere deciso.

Ricordo e previsione altro non sono che il mio modo di accedere all'essere. Se in essi afferro la cifra, allora li colgo nella loro unità, nel senso che ciò che è ricordato è presente come possibilità che può essere di nuovo riguadagnata nella previsione, e ciò che si coglie nella previsione può realizzarsi solo come ricordato. Se nel presente

riesco a leggere la cifra, esso non rimane più mero presente, ma, nella previsione penetrata dal ricordo, diventa eterno presente.

1. Ricordo. *Dal punto di vista psicologico* il ricordo è la conoscenza di ciò che è stato appreso, come memoria degli eventi vissuti, delle situazioni, delle cose e degli uomini. Il ricordo è morto se è mero possesso di qualcosa che io posso riprodurre con la rappresentazione, è vivo se è una rielaborazione nella risonanza conscia e inconscia della vita vissuta, se è un fare e un penetrare per appropriarsi interamente di qualcosa che è stato dimenticato, o perché trasformato in un sapere universale, o perché cancellato da un blocco che ha annullato ogni esperienza come se mai fosse stata compiuta.

Dal punto di vista storico, il ricordo è l'appropriazione della tradizione. La memoria esclusivamente psicologica di limitati periodi di tempo può aprire il proprio esserci e afferrare fuori di sé un essere che fu come essa stessa ancora non fu. Io partecipo alla memoria dell'umanità quando, documentandomi, accolgo l'esserci che mi si presenta. Oltrepassando l'esserci che io sono, mi estendo in uno spazio temporale illimitato. Il mio esserci continua ad essere il punto di partenza come situazione, come criterio su cui mi misuro e a cui mi riferisco, ma nello stesso tempo si trasforma attraverso i modi del ricordo storico. Quest'ultimo, come inconscia tradizione, agisce su di me e mi forma fin dal mio primo risveglio, e poi, come sapere oggettivo e come rappresentazione del passato nella pienezza delle sue figure, diventa un momento della mia formazione spirituale. Per la mera considerazione oggettiva e per l'indagine l'unico passato che esiste è l'essere solidificato che è come è divenuto. Il ricordo storico considera come essere vivente il passato che dispone ancora di possibilità presenti e divenienti a cui io partecipo e con cui decido ciò che era autentico. È vero che ciò che
208 è stato è in sé deciso, ma per noi non è ancora definitivo in che senso fu ed in che senso ci riguarda. Perciò l'insondabilità del passato in sé sussistente non è mai per noi una possibilità esaurita.

In sede psicologica e storica il ricordo diventa *esistenziale* quando chi ricorda si lega al ricordato. Nell'apprendere liberamente un dato assumo nel ricordato ciò che sono. Io sono ciò che sono stato e ciò che voglio essere. La propria identificazione esistenziale, in cui io sono veramente io e non più solo un vuoto io in una coscienza in

generale, si realizza come *fedeltà* nella coscienza storica del mio destino che è inseparabile dal destino degli uomini con cui divengo, come *devozione* per ciò che fonda il proprio esserci, come forza della *venerazione* per ciò che mi parla come autentico essere dell'esistenza. Se rifiutassi il ricordo perderei le mie radici.

Nessuno di questi ricordi è, come tale, il ricordo metafisico, ma in ciascuno di essi questo ricordo è possibile.

È una esperienza che, quando è espressa, è solo un'interpretazione. *Nel sorgere di una intuizione* questo ricordo è un'evidenza, come se avessi sempre saputo ciò che solo ora con chiarezza intuisco; è come se mi ridestassi e mi ritornasse ciò che da tempo portavo con me senza saperlo. *Quando apprendo il passato storico* lo assumo estrinsecamente come coscienza, quando invece mi si disciude è come un ricordo rispetto a cui i documenti erano solo un'occasione. Procedo da me ciò che mi sopraggiunge dall'esterno perché ne divenga cosciente. *Il ricordo è in ogni contenuto che diventa per me presente esistenziale*; si realizza ciò che prima non avrei voluto che così si realizzasse e che, senza saperlo, corrisponde a ciò che io propriamente sono. Nella decisione e nella pienezza del mio essere mi ricordo di un essere eterno.

Qui la coscienza del ricordo ha il suo fondamento in *ciò che è presente perché è reale*. Esso mi diventa ricordo quando lo leggo come cifra, e ciò accade di fatto nella originaria presa di coscienza, e interpretativamente nella successiva trasmissione. Io non ricordo qualcosa d'altro. Non mi spingo oltre le cifre in un estraneo mondo dell'al di là. Esser-cifra significa propriamente poter leggere solo in essa l'unità di esserci e trascendenza. Il ricordo è una via d'accesso che, consente di cogliere il farsi cifra dell'esserci.

Questo ricordo accompagna il mio esserci come la coscienza costante della profondità del passato. Nella cifra, *il passato* diventa essere. L'essere che è stato non è più, eppure non è ancora nulla. ²⁰⁹ Il ricordo consente di accedervi tramite la fattualità del presente. Nel mondo stesso, questo mondo del ricordo diventa il presente del passato insondabile. Ciò che per l'orientazione nel mondo è solo un nuovo esserci che fa ora la sua comparsa nella corrente indefinita dell'apparire e dello sparire, per l'esistenza è manifestazione dell'essere in esso memorato. Esteriormente l'esserci è il segno dell'essere, interiormente è cifra penetrata dal ricordo. Nell'inconcepibilità dell'amore, Goethe riuscì a esprimere questo senso cifrato del-

l'essere quando disse: « Ah, tu fosti in tempi remoti mia sorella o mia moglie ». Nella passione che accompagna la lettura della totalità dell'esserci come cifra, Schelling poté parlare di una « collaborazione con la creazione » in cui l'uomo era presente, per cui ora è in grado di ricordare. Come anelito, questo ricordo è l'impulso alla disponibilità; può già annunciarsi nella prima infanzia in cui il passato è appena accennato e non è ancora perduto.

Da questo punto di vista, esperienze vissute in sé indifferenti e psicologicamente condizionate, che con tanta frequenza si presentano, se vengono animate da un contenuto esistenziale possono entrare occasionalmente nella lettura memorativa delle cifre: così è per il *déjà vu* e per il risveglio dal sonno con la coscienza di emergere da una profondità decisiva come può essere il passato. Profondamente colpito dalla visione terrificante del mistero che sembra svelarmi l'essere autentico, cerco di afferrarlo, man mano che mi ridesto i suoi contorni si fanno più sbiaditi e, anche se nella pienezza della mia coscienza mi trovo forse ancora in una disposizione d'animo particolarmente preparata, ciò che fu, ora non è più nulla.

2. Previsione. La previsione si riferisce a ciò che ha da venire. Se *attende* un evento che necessariamente deve accadere fa una *predizione*. Se si propone di *raggiungere* uno *scopo*, costruisce, in un quadro della totalità che deve realizzarsi, un *piano* di relazioni tra mezzi e fini. Se, *in situazioni indeterminate*, *determina l'azione* diventa *speculazione* che, partendo da un pronostico solo probabile, coglie di volta in volta, tra continue oscillazioni e aggiustamenti, ciò che può condurre al risultato.

Il *futuro* è il *possibile*, la *previsione* è il *pensiero del possibile*. Anche quando pronostico ciò che deve necessariamente accadere, resta sempre un margine dovuto all'infinità delle condizioni possibili; ciò che non è ancora, può realizzarsi anche diversamente da
 210 come prevede l'attesa più sicura. L'effettiva orientazione nel mondo estende lo spazio del possibile perché le sue attese sono più precise e le sue immagini più ricche, ma nello stesso tempo limita lo spazio delimitando il determinabile rispetto alla nebulosità delle possibilità illimitate.

Nella possibilità del futuro c'è un settore *che dipende da me*. Il carattere essenziale del futuro è nel fatto che ancora s'ha da

decidere qualcosa. Ciò che sarò nel futuro dipende da me al punto che me ne sento responsabile. Di fronte al procedere del mondo la coscienza della mia impotenza è tanto originaria quanto la coscienza della mia libertà. E mentre il ricordo è il legame che connette tutto ciò che in me è inseparabile, la previsione offre libertà nello spazio del possibile.

In ciò che si presenta riconosco l'esserci, in ciò che decido riconosco me stesso. L'essere sarebbe definitivamente manifesto nel compimento di tutto l'esserci futuro. Per ora l'essere, come essere futuro, è la cifra fluttuante che io riempio con anticipazioni o leggo nella sua indeterminatezza come direzione.

Nel gioco metafisico anticipo la fine dei giorni, il compimento come principio del regno atemporale dello spirito, il recupero di tutto ciò che è andato perduto; la manifestazione senza processo. Ma nell'esserci temporale, ogni immagine del futuro che indica nell'esserci il regno sussistente e definitivo del compimento e che lo pensa come realtà è una utopia assurda. Nel mondo del tempo, infatti, l'ultima parola spetta all'orientazione nel mondo, il cui compito è di mostrare con sempre maggior decisione l'impossibilità di un esserci stabile e sussistente nella sua quiete e di indicare sempre nuove possibilità. Ma, come linguaggio metafisico, un gioco che trascende l'esserci temporale può avere solo un significato che di continuo si dissolve.

Nel futuro io leggo la direzione dell'essere, l'essere è l'occulto che diverrà manifesto nel senso che ciò che è verrà al giorno; nell'esserci c'è già il germe di ciò che avverrà e che quindi apparirà. Nel presente, ciò che accadrà è ciò che è.

In questo modo abbandono tutti i vincoli dell'orientazione conoscitiva nel mondo perché, trascendendola, la estendo col pensiero nell'illimitato; la possibilità infinita diventa per me il riflesso dell'essere infinito.

L'essere è ciò che il futuro è, e la previsione è la forma che consente di accedervi.

3. Opposizione e unità di ricordo e previsione. Ricordo e previsione *si oppongono* tra loro. Il *ricordo* concepisce il passato 211 come sussistente. Nell'atteggiamento contemplativo l'uomo non fa che ritornare verso ciò che è. Il tempo come tale diventa indifferente, non c'è più da decidere. La *previsione* concepisce il futuro

come ciò che mi riguarda e che deve realizzarsi attraverso la mia decisione, in sé lo concepisce come l'essere che, avanzando si avvicina. In entrambi i casi il presente, isolato sia dal passato sia dal futuro, viene privato del suo essere. La *svalutazione del presente* è interpretata come il punto più basso e come un momento di transizione; essa è l'estrema caduta da cui ci si volge indietro, oppure l'estrema lontananza da cui si guarda innanzi. In sé è nulla. Per vivere il presente occorre uscirvi, occorre che io mi cerchi nel fondo del passato, o viva in attesa del futuro che mi confermerà solo come essere. *Dalla coscienza della nientità del presente, anche il passato e il futuro diventano equivoci.* Il passato o è il compiuto nella sua profondità a cui il mio essere tende a ritornare, oppure è il terribile a cui mi sono incomprensibilmente sottratto e a cui non vorrei mai ritornare; il legame col passato può essere la sostanza del mio essere o il vincolo della mia possibilità. Il futuro può essere o l'età aurea in cui tutto finalmente si risolverà, oppure l'abisso nel senso di fine, di vuoto indefinito, di somma di tutti gli orrori davanti a cui sto senza speranza.

L'isolamento del passato o del futuro, la svalutazione del presente, l'equivocità di ciò che non è presente sono tra loro in connessione. Nel loro insieme sono la deviazione della lettura iniziale della cifra in oggettività senza cifra. Ricordo e previsione sono modi di lettura della cifra solo se si *unificano nell'eterno presente* dell'istante che è il punto di vista dell'essere esistenziale.

L'esistenza supera il tempo quanto più decisa è la sua comprensione del tempo. Quest'ultimo come luogo della decisione, non è né il punto più basso, né la caduta, ma è il presente rispetto a cui io sono autenticamente. Nell'incondizionatezza della decisione riluce l'istante dell'essere che essa ama nella trasparenza del presente umano e mondano. Mentre nella deviazione non c'è propriamente alcun presente perché questo non è più o non è ancora, e mentre l'empiricamente reale rimane, nel suo presente, il limite irraggiungibile dell'orientazione nel mondo, la realtà della trascendenza è di volta in volta presente nell'essere della cifra come *nunc stans*; l'eterno presente, che è sostenuto dal ricordo del passato ed è chiarito dalla
212 previsione del futuro, solo nell'unità di entrambi rende sensibile l'essere nella cifra.

Nella cifra la trascendenza è l'essere che dal futuro mi viene incontro come passato, o che nella previsione è ricordato. Così si chiude

il circolo, nel senso che ciò *che nel tempo trascorre conclude il suo itinerario circolare nell'essere*. Questa circolarità, è solo una cifra, non può diventare il contenuto di un sapere, anzi non è escluso il pericolo che, pensando la cifra, io mi sciolga esistenzialmente dal tempo per risolvermi in una vuota contemplazione metafisica, distruggendo così il fondamento da cui solamente posso scorgere questa cifra.

Il ricordo si realizza innanzitutto nella *storicità personale* della mia vita che mi presenta ciò che faccio come un ritorno in patria. Il cammino della vita deciso a livello esistenziale, è un accertamento di ciò che ero. Lo slancio vero l'essere che mi consente di cogliere ciò che mi viene incontro come futuro, è il mio unirmi ad esso come all'essere con cui da sempre ero legato. È una forza convincente che dal futuro entra nel presente, una forza che non scaturisce né dall'esattezza dei pensieri e dei fatti, né dall'utilità di un'azione, ma solo dalla realtà presente come eterna. Ciò che mi sopraggiunge è del tutto nuovo perché non ho mai avuto un pensiero, un'immagine o una rappresentazione che me lo segnalasse, però è anche del tutto antico, come se da sempre fosse stato e ora fosse solamente ritrovato.

Nell'*ambito storico*, in cui si raccoglie il passato della specie umana, io mi ricordo di me gettando uno sguardo sul fondamento del mio esserci che è poi lo spazio delle esistenze che mi ridestano. In tutto ciò che storicamente mi si presenta non scorgo più un semplice materiale che appartiene a mondi passati, ma ciò a cui eternamente appartengo o ciò che trascurò lasciandolo cadere nella più completa indifferenza. Attraverso il mio esserci, la mia vita è con la mia storia un unico processo di risveglio che, attraverso la comunità con gli spiriti, e solo con questa, mi offre la possibilità di radiarmi nel presente e di conferire al futuro un valore sostanziale.

4. Speculazione filosofica della storia. La speculazione metafisica, che come esplicito prodotto intellettuale è un singolare germoglio che nasce dalla profondità del ricordo umano, parla dell'essere della trascendenza che essa lasciò originariamente nella cifra del proprio esserci esistenziale. In una storia, per la quale il passato indagato dalla scienza storica che orienta nel mondo è solo un materiale, si legge una cifra dell'esserci come una totalità che va dall'inizio alla fine dei giorni. 213

Per la scienza, la rappresentazione totale della storia è solo una rappresentazione di volta in volta determinata da un particolare punto di vista. Ad esempio, la rappresentazione dell'uomo, che in fondo è dovunque e sempre lo stesso, è oggetto di una possibile comprensione storica, perché le proprie e le altrui possibilità sono identiche dovunque, anche se si svolgono e si realizzano nei modi più differenti. Oppure si può realizzare una storia del mondo connettendo in un'unica relazione tutto l'esserci rimasto fin qui disperso. Infine, è possibile rintracciare nell'indefinita trasformazione dei molteplici esserci umani una certa tipologia di sviluppi che, senza relazione tra loro, si sono prodotti e diversificati senza un ricordo adeguato della totalità, perché questa non c'è affatto.

Altra cosa è la *cifra della totalità* come speculazione, a sua volta storica, in cui l'esistenza si coglie nella totalità del suo esserci che le è accessibile. La coscienza dell'esserci può esprimersi in una *sopra-sensibile filosofia della storia* che include passato e futuro, per intendere tutto come linguaggio dell'eterno presente. Così nacquero nel pensiero speculativo immagini evanescenti che possiamo riscontrare nella storia cristiana del mondo che va dalla creazione e dal peccato originale fino all'ultimo giorno e al giudizio. Da questa visione storica nacquero, attraverso successive e radicali trasformazioni, altre immagini che, ad esempio, si possono controllare nella filosofia della storia di Hegel, che traduce in cifra tutto il passato e ogni evento empirico, e nella mitica della storia di Schelling, che abbraccia il passato e il futuro sfiorando appena l'empirico. Il significato di tali speculazioni è verificabile solo a livello esistenziale, perché il senso del loro contenuto specifico sfugge a qualsiasi indagine scientifica.

Se qui il circolo sembra chiudersi con la determinazione del mondo e con l'oggettivazione della forma, e quindi col pericolo di una deviazione in un presunto possesso conoscitivo della totalità che, fin dal primo momento, fa soccombere l'esistenza che vi si affida, allora è possibile andare alla ricerca di una cifra indeterminata che però resta quasi muta.

Il ricordo si riferisce a un *regno dello spirito* a cui posso accedere solo per quello che sono attraverso il mio agire. Il ricordo è ad un tempo una previsione che domanda se io sono o no membro di questo regno dello spirito, e come lo posso diventare. Io
214 sento di appartenere a una comunità possibile di cui sono intima-

mente convinto che è la più estesa, e che non è né chiusa né definitiva.

Dove ho avvertito d'essere entrato in contatto, gli uomini della storia e i contemporanei mi sono divenuti intangibili. In silenzio, porgo l'orecchio per riuscire a capire se anche l'altro è avvolto dalla stessa intangibilità e se tacendo riusciamo a diventar solidali, dal momento che noi entriamo nelle file di questi uomini senza un'oggettività e senza una determinazione definibile.

Se non si può scorgere l'essere nella sua totalità, né la storia soprasensibile del tutto, è possibile che attraverso la realizzazione del proprio se-stesso nel futuro, si renda presente il ricordo del regno dello spirito nella forma enigmatica della cifra, senza bisogno che emerga un senso da una concezione articolata della storia, dei luoghi o delle persone di questo regno. Una via per accedervi può essere trovata solo nella cifra dell'esserci reale.

Ma tutte le grandi metafisiche erano molto di più, erano *una lettura articolata dalla scrittura cifrata*. Ciò che l'essere dice nell'esserci e quindi ciò che è, è appreso espressamente. Non si deve mai rifiutare quest'impresa problematica, ma la si deve sempre tener presente, se in generale si è alla ricerca di una comunicazione storica dalla solitudine dell'esistenza che legge la cifra.

Che cosa dice la cifra della totalità dell'esserci (speculazione sull'essere).

È assolutamente impossibile pensare che l'essere sia senza l'esserci. Che in generale ci sia la trascendenza è stato speculativamente pensato nei processi intellettuali che esprimono erranee dimostrazioni di Dio. Che in generale ci sia la cifra come esserci è stato concepito nella sua inconcepibilità. La presenza della lettura della cifra s'è chiarita nel ricordo e nella previsione speculativi.

Ma se ora si potesse sapere speculativamente che cosa dice propriamente la cifra della totalità dell'esserci, allora saremmo in possesso della visione più profonda tra quelle possibili nell'esserci. Ma, come cifra, l'esserci rimane equivoco, e non diventa univoco in funzione di una totalità. Pertanto ciò che l'esserci dice non è che la forma di quel processo in cui l'esistenza possibile realizza positivamente con cifre la propria coscienza della trascendenza.

Orientandosi nel mondo, l'esistenza indaga il reale per scoprire con un'ipotesi onnicomprensiva il fondamento della totalità. Invece della cifra, vorrebbe conoscere e conseguire un sapere come nel *positivismo*.

215 Nell'*idealismo*, invece, l'esistenza percorre indagando tutta la realtà con la coscienza esistenziale dell'unità come connessione della totalità spirituale ovunque riscontrabile in innumerevoli variazioni.

L'esistenza avverte l'inevitabile naufragio della conoscenza ipotetica e i limiti dell'unità e della totalità spirituale. Ritorna allora al positivismo per osservare rigorosamente tutta la realtà empirica, senza considerarla come l'essere assoluto; riconosce un certo valore alla coscienza dell'unità e della totalità spirituale, ma la rifiuta quando questa si presenta come un'assolutizzazione e un'anticipazione presupposta. L'esistenza, infatti, deve restare là dove solamente può essere reale, e cioè nell'esserci temporale da cui può vedere la molteplicità dell'essere, l'indeterminabilità della trascendenza e l'equivocità della cifra. Solo nella concretezza storica l'esistenza può credere a ciò che essa effettivamente realizza come *lettura delle cifre della filosofia dell'esistenza*.

1. **Positivismo.** La forza del positivismo consiste nel non voler tralasciare alcuna realtà empirica, nel rifiutare ogni mezzo che, in nome del caso, possa tradurre una realtà in qualcosa di irreali, nel senso di indifferente, inessenziale, patologico, abnorme. La sua debolezza è nella pretesa di indagare il non indagabile. La sua ipotesi del mondo, che in ordine all'indagine è un errore, obbedisce all'impulso di interpretare la cifra dell'esserci. Questo impulso, poiché nel metodo positivista è frainteso, smarrisce la propria origine e, alla fine, invece della cifra, raggiunge un meccanicismo concettualmente vuoto o un vuoto non sapere.

Il positivismo è il terreno delle scienze che orientano nel mondo. Il suo intento è di vedere ciò che è; il suo senso metafisico è di mostrare, in maniera pregnante, il dato di fatto che può diventare cifra.

2. **Idealismo.** La forza dell'idealismo è nella capacità di abbracciare con lo sguardo l'unità della totalità spirituale. Il suo intento è di non lasciar nulla nel suo isolamento, ma di concepire ogni cosa dal punto di vista della totalità connettendola con ogni

altra. La sua debolezza è nel trascurare tutto ciò che disturba l'unità che si persegue. L'idealismo, pertanto, se da un lato sembra percorrere la ricchezza dell'esserci, dall'altro termina in una pacificazione priva di trascendenza, costruita in vista della presunta armonia della totalità.

Ogni unità e totalità, che nella loro implicanza sono la cifra originaria dell'unità dell'essere, per l'idealismo non sono una cifra, perché la totalità è concepita come unità dei contrari. Ciò che sembra escludersi, costituisce invece nell'unità sintetica il vero essere. Ciò che sembra annullarsi si converte, proprio in questa negazione, ²¹⁶ in un esserci sostanziale. Ciò che nel suo isolamento sembra disarmonico è solo un momento per la conquista dell'armonia totale. Questa è una unità organica, articolata in uno sviluppo che consente a ciò che non può stare ad un tempo con l'altro, di stare dopo l'altro. Ogni cosa ha il suo posto determinato, come ogni figura in un dramma, ogni organo in un corpo vivente, ogni dettaglio nell'esecuzione di un piano.

I *motivi* di questa unità si trovano innanzitutto nell'esperienza originaria, per la quale *il mio mondo per me è sempre una totalità*. Esso, nello spazio, non è un mucchio di rovine, ma il quadro che, visto esattamente, esprime in ogni parte bellezza. Dove io sono, lì mi nasce la totalità, nell'articolazione del mio spazio, nella struttura della corporeità, nell'atmosfera del paesaggio che include ciò che, nel suo isolamento, è in sé privo di struttura. Questa totalità non è solo una mia creazione perché, opposta a me, c'è la natura che sotto un'apparente quiete nasconde la massima dispersione e la massima opposizione. La totalità del mondo, rappresentato nella sua dimensione cosmica è, come paesaggio del mondo, l'unica spazialità piena d'esserci.

La seconda esperienza fondamentale è *l'unità dello spirito*, secondo cui tutto ciò che è, è compreso nella connessione dell'autocoscienza. Il cosmo non è letto nell'unità della natura spaziale, ma nell'unità dello spirito assoluto, in cui la natura spaziale è solo una parte. Lo spirito, che si manifesta empiricamente nella storia, è in me sempre presente come possibilità di comprensione.

Ma il motivo decisivo per l'unità è la *volontà di conciliazione*. C'è armonia perché la coscienza dell'essere di un'esistenza possibile si acquieta nel risorgere dalla negatività della non-verità, della cattiveria, della malvagità, del dolore e della sofferenza. Nel mondo

c'è senz'altro il negativo, ma solo come momento di un processo in cui l'essere giunge a se stesso. Nella mia limitazione e nella mia incompiutezza io occupo un posto nel tutto, in cui devo eseguire un determinato compito e devo sopportare e risolvere nella totalità la negatività che inerisce alla mia particolarità. Il negativo, a qualunque genere appartenga, in sé non è assolutamente reale, ma è solo un'articolazione del positivo. Il negativo che inerisce alla mia situazione, il mio dolore, visto in sé e per sé, è senz'altro senza senso, ma visto nella totalità è pieno di significato. Da parte mia devo raggiungere la pace della contemplazione, che mi vede nel
 217 mio posto nella totalità, nella coscienza di un limite come in quella di una vocazione, e che sa che tutto è in ordine. Per questa pace, la libertà è solo nell'accordo dell'atteggiamento interiore con la totalità; la bellezza è la perfezione dell'essere nell'opera d'arte, come non può mai sussistere nell'esserci limitato.

L'idealismo è la *filosofia della felicità*. La vita nella coscienza della totalità reale, che nelle cifre dell'esserci è presente come un-tutto e in sé raccoglie ogni negatività, conosce solo le tensioni per le quali possiede anche la soluzione. Matrimonio, famiglia, Stato, professione, il corpo sociale nel suo complesso, e infine la totalità del mondo è la sostanza con cui sembra possibile vivere in intimo accordo. Dove c'è mancanza, là, attraverso qualcos'altro, c'è anche compimento. La lotta è solo un mezzo per giungere all'unione. L'uno diventa l'altro. Attraverso la dissonanza si giunge all'armonia.

3. La lettura delle cifre della filosofia dell'esistenza. La filosofia dell'esistenza non è in grado di realizzare in un'immagine o in una speculazione una conoscenza definitiva dell'essere della trascendenza. Per essa, come del resto per il filosofare, nell'esserci c'è la dispersione dell'essere con l'unica possibilità di raggiungere, come esistenza, un essere sulla via della storicità. Essa sa che, in un presunto compimento, l'esserci andrebbe perduto, e non ci sarebbe più alcuna possibilità di veder realizzata l'unità di tutte le cose e la totalità. Pertanto, *il mondo permanente del filosofare è l'esserci temporale* vissuto con la coscienza di avere a propria disposizione un futuro e una totalità a cui si appartiene quando la si sceglie.

Il filosofare *ritorna al positivismo* e non conosce limiti alla disponibilità tesa alla conoscenza dei dati di fatto, dinnanzi a cui si

richiede solo che si prenda atto che così è. Il dato di fatto, nella sua continua novità e mutevolezza, rappresenta per il filosofare un impulso.

Il filosofare entra nell'*assoluta storicità dell'esistenza* e quindi nelle situazioni-limite e nella comunicazione. Il positivismo e l'idealismo conoscono una sola verità e quindi solo una relativa storicità e una secondaria comunicazione nell'unica verità sussistente, per cui la comunicazione non diventa quell'orizzonte originario in cui si manifestano la verità e la divinità, e la storicità rimane solo un caso particolare o una concretizzazione dell'universale. Dal punto di vista esistenziale, invece, la comunicazione è un ridestarsi, un entrare in contatto, uno stabilire legami con delle verità che sussistono solo per sé e che, pensate in una totalità, per noi si perdono. ²¹⁸ Poiché la divinità rimane nascosta, l'unico punto d'appoggio è quello che si instaura tra le esistenze che si danno la mano.

Nell'esserci temporale, inteso come manifestazione, la *stessa temporalità* è per l'esistenza una *cifra* che, però, non è univoca. L'esistenza per sé non può anticipare né la realtà della sua realizzazione e del suo naufragio, né la totalità a cui rinvia ciò che, già nella cifra, significa « fine del giorno ». Percorrendo trasversalmente la sua attuale temporalità, l'esistenza ha presente l'eternità, ma ancora una volta solo nelle cifre temporali della decisione, della risoluzione, della conferma, e della fedeltà.

L'esistenza può *stabilire il mondo delle cifre* che una volta furono pensate direttamente e immediatamente come orizzonte delle sue possibilità. L'*idealismo* stesso, che come sistema si convertì in un sapere, ora, *come totalità, è una cifra possibile*. Gli aspetti grandiosi dell'essere di Plotino e di Hegel diventano rilevanti come cifre, e, anche se non sono vincolanti, valgono come possibilità di linguaggio in un determinato istante esistenziale, e come sottofondo per una possibile comunicazione con l'altro che possiede la sua verità che non è la mia.

Partendo dall'origine esistenziale, un pensiero della totalità che svolge il suo discorso nel mondo delle cifre e che costruisce nella speculazione, diventa *un sistema metafisico simile a un mito*. Invece di possedere solo immagini relative del mondo dell'esserci nella sistematica delle scienze costruita dall'orientazione nel mondo, pensa l'essere-uno come fondamento di tutto. Ciò accade nelle forme naturalistiche, nelle forme logiche e nelle forme dialettico-spirituali che

hanno in comune l'atteggiamento fondamentale di vedere l'unità pacificatrice del tutto come unità dell'universale. Oppure accade nella narrazione di una storia positiva e trascendente che, al limite del concepibile e del miticamente intuibile, possiede, come suo atteggiamento fondamentale, quello di vedere la totalità nell'insondabile storicità, e l'autenticità nella singolarità insostituibile che non si può dedurre da un universale perché è radicata nella trascendenza.

Per l'esistenza possibile, le *cifre non* si possono ulteriormente *fissare*, ma *non* per questo sono *nulla*. Qualunque cosa esse siano, se sono oggettivate diventano infinitamente equivoche, mentre restano vere solo se si mantengono nella cifra del *naufragio*, che, visto nel suo aspetto effettivo con un'incondizionatezza tipicamente positivista, è esistenzialmente accettato con serietà nelle situazioni-limite.

219

PARTE QUARTA

LO SVANIRE DELL'ESSERCI E DELL'ESISTENZA
 COME CIFRA DECISIVA DELLA TRASCENDENZA
 (L'ESSERE NEL NAUFRAGIO)

Il senso multiforme del naufragio effettivo.

Tutte le forme del *mondo corporeo*, dalle materie prime e dalle pietre fino alle stelle, sono prive di stabilità; nel loro mutamento senza fine permane solo il substrato da cui emergono. Per *tutto ciò che vive nell'ambito dell'esserci* sopraggiunge la morte. L'uomo sperimenta nella sua vita e nella sua *storia* che tutto ha la sua fine. Nel divenire delle condizioni sociologiche, le mete raggiunte non hanno durata; tutte le possibilità concepibili si esauriscono; le forme della vita spirituale, dileguandosi, si perdono. Quanto c'era di grande è andato distrutto. Quanto c'era di profondo s'è dileguato e solo in apparenza ha continuato a farsi valere come provenisse da un'altra origine. La storia, vista nel suo insieme, ha segnato un progresso solo nella tecnica e nell'organizzazione razionale dell'esserci, ma nel campo propriamente umano e spirituale, insieme a produzioni straordinarie, ha determinato anche il progressivo trionfo delle forze della distruzione. Se, per ipotesi, lo sviluppo dell'umanità proseguisse all'infinito, nel tempo non sarebbe possibile raggiungere una condizione permanente come l'esserci del mondo, che consenta

di evitare l'annientamento dell'uomo come tale; solo le cose di poco conto e che sono alla portata di tutti sembrano durare in una serie di insignificanti trasformazioni; la via sarebbe senza unità di senso e senza continuità, quindi senza la possibilità di tradursi in una totalità compiuta; si realizzerebbe e si distruggerebbe ciò che non meriterebbe di ritornare alla memoria neppure come ricordo. Un esserci ancora vivo che non avesse alcuna traccia del passato come sfondo della propria coscienza, ma solo un « prima » obliato e spento, sarebbe simile all'esserci di due tizzoni che potrebbero essere indifferentemente i resti dell'incendio di Roma o i residui della combustione di un mucchio di rifiuti. Se una ipotetica tecnica dovesse produrre qualcosa che oggi è impensabile, potrebbe anche portare con sé mostruose distruzioni. Se ci fosse la possibilità di annientare con mezzi tecnici i fondamenti della realtà umana, non è da escludere che questa distruzione un giorno o l'altro possa anche verificarsi. La nostra azione può rallentare, prolungare, differire di qualche tempo quel giorno, ma tutta l'esperienza degli uomini nella storia insegna che anche la cosa più terribile, se è possibile, prima o poi, in un modo o nell'altro, da qualcuno viene realizzata. *Alla fine c'è il naufragio*; lo dimostra l'orientazione nel mondo che inesorabilmente si attiene ai fatti. Ma c'è di più, il naufragio è l'ultimo evento che attende tutto ciò che in generale viene chiamato alla presenza dal pensiero; ogni validità raggiunta nell'ambito logico naufraga nella relatività; portato ai suoi limiti, il sapere viene a trovarsi tra antinomie che fanno naufragare ogni tentativo di pensare senza contraddizioni; oltre i limiti del sapere si annuncia sovrastante la verità non razionale. Per *l'orientazione nel mondo naufraga* l'esserci del mondo per l'impossibilità di comprenderlo in sé e per sé, esso, infatti, non è un essere in sé concluso che si possa considerare nella sua unità, né d'altro lato il processo conoscitivo è in grado di giungere a una totalità organica. Nella *chiarificazione dell'esistenza naufraga* l'inseità dell'esistenza, perché là dove sono propriamente me stesso, non sono solamente me stesso. Nella *trascendenza naufraga* il pensiero che si affida alla passione per la notte.

Questi accertamenti sul divenire e sul perire, sulla possibilità e sulla certezza della distruzione, sul fallimento e sullo scacco, ci confondono per i *molteplici significati*, non ancora distinti, che il *naufragio* può avere.

Per il mero esserci non c'è altro destino che il perire inconsapevole. Il naufragio c'è solo per la coscienza, e quindi per il rapporto che essa instaura con esso. L'*animale* è soggetto solo alla caducità oggettiva, il suo esserci è tutto nel presente, nella sicurezza del suo istinto, nel successo completo che accompagna il suo agire quando le condizioni di vita gli sono favorevoli; ma se queste condizioni vengono meno, il suo esserci, senza saperlo e senza volerlo, assume un aspetto selvaggio, una calma minacciosa, una angoscia cupa. Il naufragio esiste solo per l'uomo a cui, peraltro, non appare in termini univoci, ma l'uomo non può prescindere dal rapporto con esso. Io posso dire che *in sé* nulla naufraga e nulla permane, ma sono io a far sì che il naufragio si realizzi *in me* secondo modalità che mi hanno consentito di conoscerlo e di riconoscerlo. Se tutto quel che so in ordine alla fine di tutte le cose lo lascio indistintamente precipitare in quell'abisso tenebroso, davanti a cui vorrei chiudere gli occhi, allora posso guardare all'animale come a quell'ideale dell'esserci in cui tutto si compie nel presente, e così collocarlo a un livello superiore per contemplarlo con amore e nostalgia. Ma io non posso diventare l'esserci dell'animale, posso sacrificare me stesso, ma solo come uomo.

Se rimango nella situazione dell'uomo, allora devo operare delle distinzioni. *Ciò che* naufraga non è soltanto l'*esserci* che vien meno, non è soltanto la *conoscenza* che si infrange da sé nel tentativo di comprendere l'essere nel suo significato autentico, non è soltanto l'*azione* che fallisce nel tentativo di raggiungere uno scopo finale capace di mantenersi stabile e duraturo. Nelle situazioni-limite diventa manifesto che tutto ciò che per noi è positivo è legato al negativo corrispondente. Non c'è un bene che non sia anche un male possibile e reale, non c'è verità senza falsità, non c'è vita senza morte; ogni felicità è congiunta al dolore, ogni realizzazione al rischio della perdita. La profondità dell'animo umano, in cui la trascendenza fa sentire la sua parola, è connessa di fatto al disordine, alla patologia, alla stravaganza, e questa connessione, nella molteplicità insospettata delle sue manifestazioni, sfugge ad ogni interpretazione univoca. In ogni esserci posso scorgere una struttura antinomica.

Mentre i diversi modi del naufragio che si presentano come realtà oggettiva o come inevitabili ipotesi mentali significano sempre, in un modo o nell'altro, un naufragio nell'esserci in quanto

esserci, il *naufragio dell'esistenza* si colloca su un altro piano. Quando, partendo dall'esserci, giungo con la mia libertà alla coscienza dell'essere, allora, proprio nella più chiara decisione che il mio stesso assume in ordine all'azione, sono costretto a sperimentarne anche il naufragio. Infatti l'impossibilità di porre in sé il proprio fondamento ultimo non nasce solo dai legami che ci vincolano all'esserci che effettivamente va in rovina, ma dalla stessa libertà, per la quale io divento in ogni caso colpevole, perché non posso diventare tutto. La verità autentica che io abbraccio perché la vivo e perché con essa mi identifico, non può essere riconosciuta da tutti come universalmente valida, perché l'universalmente valido potrebbe sussistere nella sua atemporalità solo nel campo dell'esserci che sempre diviene, mentre la verità autentica è proprio quella che soccombendo va perduta.

L'autentico se-stesso non può avere in sé il proprio fondamento ultimo; esso può venir meno e non può ricostruirsi facendo forza su di sé. Quanto più decisi sono i suoi successi, tanto più chiaro gli appare il limite davanti a cui dovrà naufragare. Quando naufraga nella pretesa d'esser sufficiente a se stesso, si dispone per ciò che è altro rispetto a lui, cioè per la trascendenza. Che poi la trascendenza mi sfugga, che la mia fiducia di trovare finalmente me stesso nel rapporto trascendente vada delusa, è un fatto che io non so a quale mia colpa imputare, e che cosa per questo dovrò sopportare; *il mio me-stesso può naufragare* senza che la fiducia nella filosofia, senza che la parola di Dio e la garanzia religiosa possano aiutarmi, anche se in apparenza non mancavano sincerità e buona disposizione in questo senso.

Di fronte ai molti modi in cui si può naufragare rimane ancora aperta la questione se il naufragio è annichilimento puro e semplice, dal momento che ciò che naufraga va realmente in rovina, o se invece nel naufragio viene a manifestarsi un essere, per cui il naufragare non sarebbe soltanto un naufragare ma anche un eternare.

Naufragare ed eternare.

222

Appartiene alla natura di ogni esserci vitale la tendenza a durare e a permanere. L'esserci, infatti, non solo cerca di evitare il naufragio, ma per esso vale come presupposto fondamentale, che l'essere sia senz'altro possibile come stabilità e permanenza, nel

senso che, dal punto di vista empirico, l'essere è in uno svolgimento dal futuro illimitato, che mantiene quanto ha raggiunto, che avanza continuamente verso qualcosa di meglio, e che può essere logicamente ordinato in un pensiero privo di contraddizioni. Partendo da un simile presupposto, il naufragio non è necessario. È un pericolo, ma un pericolo che può essere superato. Quando l'individuo muore, rimane la sua opera che è raccolta dagli altri nel corso della storia. In nessun caso la contraddizione ha bisogno di diventare una antinomia necessaria; essa dipende da qualche errore e quindi può essere eliminata con l'impiego di una chiarezza e di una migliore esperienza.

In realtà solo chi non vuole aprire gli occhi può mantenere questa convinzione. Alla fine c'è il naufragio.

Per il fatto che ogni *fenomeno empirico* s'è rivelato *transitorio*, l'esserci, nella *ricerca del vero essere*, si è rivolto all'*essere oggettivo* che è valido per tutti e non è sottoposto al divenire temporale; ma ogni volta che l'essere oggettivo s'è reso ad esso accessibile, è divenuto, per il suo carattere atemporale, non solo irreali, ma addirittura vuoto. Allora l'esserci s'è rivolto all'*essere soggettivo* per trovare in esso un sostegno valido, ma non tardò a rendersi conto che l'essere soggettivo si dilegua nel semplice fluire della vita. L'esserci vuole l'essere come *essere eterno* e allora cerca l'eternità nella *durata*, ossia nella posterità, nelle opere i cui effetti si prolungano oltre la vita. Ma anche qui l'esserci non può farsi illusioni, non può non capire che tutto si riduce a un semplice prolungamento di ciò che si afferma nel tempo, senza raggiungere la permanenza assoluta. Solo una mente povera può scambiare il prolungarsi della durata dell'esserci con l'eternità.

Quando di fronte alla caducità di ogni cosa, anche se constatabile solo dopo millenni, *l'esserci, come esistenza possibile*, vede l'essere solo nella realtà presente e concreta del proprio se-stesso, allora anche il disfacimento e il trapasso, purché accolti liberamente, diventano un essere. Il naufragio, che nel mio esserci viene subito solo come un episodio accidentale, può essere inteso come autentico naufragio, e allora la volontà di eternare, invece di respingerlo, sembra trovare proprio in esso la sua meta.

Se come essere vivente cerco di durare e quando perdo un punto d'appoggio ne cerco un altro stabile e duraturo, come esistenza possibile cerco l'essere che ancora posso cogliere nel trapassare an-

che se non possiede stabilità e consistenza. Di fronte alla *sofferenza* ²²³ *del trapasso*, quando ciò che mi sta più a cuore si dissolve incompiuto, posso assumere su di me quel che accade, e sentire, nella mia sincera rassegnazione, che ciò che per un istante s'era realizzato nella pienezza della sua presenza non è andato perduto. Ma se con la fantasia che trasfigura le cose, connetto l'essere col trapassare, pensando che ciò che è caro agli dei presto verrà sottratto al mondo, o che ciò che ha assunto forma e figura possiede l'eternità, allora l'esistenza si difende e oppone resistenza. Se all'esistenza non rimane che la rassegnazione nella passività, allora non può appagarsi nella quiete della contemplazione, perché la coscienza dell'essere autentico che essa possiede non si accontenta della semplice considerazione dell'essere che non è andato perduto. Al contrario l'esistenza deve prendere parte al naufragio, innanzitutto nell'attività che implica un proprio rischio, quindi nell'abbandono al proprio naufragio. La decisa manifestazione della cifra non la si ha con la contemplazione che si limita ad accoglierla passivamente, ma con l'esistenza, che, perdendosi come esserci, risorge come libertà, nel senso che, infrangendosi come esistenza, trova in ciò il fondamento che la rinvia all'essere della trascendenza.

La contraddizione del naufragio rimane come apparizione fenomenica. La soluzione non è nota, ma è nell'essere che rimane nascosto e che può essere incontrato da chi, seguendo il proprio destino percorre gradi esistenziali. Questo essere non lo si può presupporre, e nessuna autorità può disporne o servirsene; esso riluce solo per colui che, osando, gli si avvicina.

Volere direttamente il naufragio sarebbe un perversimento che condurrebbe di nuovo l'essere nell'oscurità del nulla. Non ogni trapasso, non ogni annientamento, o abbandono di sé, o rinuncia, o rinnegamento esprimono l'autentico naufragio che rivela. La cifra dell'eternare nel naufragare si chiarisce solo quando io *non* voglio il naufragio, ma, rischiando, l'affronto. Io non posso fare dei piani in base alla lettura della cifra del naufragio, perché i piani li posso fare solo con ciò che mi garantisce durata e stabilità. La cifra non si manifesta quando io lo voglio, ma quando faccio di tutto per evitarne la realizzazione. Essa si manifesta nell'*amor fati*; ma sarebbe un falso fatalismo quello di chi si arrendesse prima del tempo, precludendosi così la possibilità di giungere al naufragio.

Se dunque il naufragio a cui mi abbandono volontariamente non è altro che il nulla vuoto, allora il naufragio che mi coinvolge quando ho fatto veramente di tutto per evitarlo, non può essere solo naufragio. Così, sperimento l'essere quando, nell'esserci, ho fatto quello che potevo per difendermi; e analogamente, quando, come esistenza, rispondo completamente di me e da me tutto esigo, ma non quando, nella coscienza della mia nullità di creatura di fronte alla trascendenza, mi abbandono alla caducità propria dell'esser creatura.

Come l'abbandono della lotta per l'esserci e la vile rinuncia al proprio se-stesso conducono al nulla, così, nella *volontà che tende alla fine di tutte le cose*, si esprime una direzione che ha come meta non l'essere dell'eternità, ma l'annullamento dell'esserci. In tutte le visioni nichilistiche della fine in cui si gioisce per la distruzione di questo misero mondo, c'è una seduzione che trae in inganno. Si evita la via che conduce alla cifra dell'essere nel naufragio dicendo: «Noi crediamo alla fine, vogliamo la fine, perché siamo noi stessi una fine, o perlomeno l'inizio di una fine. Nei nostri occhi c'è un'espressione che finora non è mai stata in occhi umani». In queste parole c'è un tono che, nonostante la sua apparente affinità con lo slancio del naufragio esistenziale nel mondo, rivela, in maniera terribile, il falso *pathos* di una passione che è fuori dal mondo.

Un fraintendimento dell'esperienza dell'essere, a partire dal rischio e dall'annientamento, si realizza ogni volta che i fenomeni dell'esperienza divengono non solo caduchi, ma anche indifferenti, per cui io, per essere autenticamente, non costruisco nulla nel mondo dell'esserci, ma mi affido all'*avventura*, assolutizzo il rischio, la distruzione, lo sfacelo, anche se questo non serve a nulla, anzi appunto per questo, allo scopo di penetrare, con questa coscienza, nell'essere, rispetto a cui ogni tentativo di prendere sul serio il mondo, ogni durata e ogni atemporalità risultano illusori. L'avventura disprezza tutti gli ordinamenti e tutte le consuetudini della vita. Ciò che è stravagante, ciò che scioglie tutti i legami, che scherza oltre misura, che stupisce e che sorprende è verità per chi accoglie con gioia il proprio perdersi o vi si rassegna sorridendo.

Ma l'esserci, in quanto esistenza possibile, come rabbrivisce dinanzi al vuoto della mera oggettività, o dinnanzi all'inganno di una presunta durata, allo stesso modo rabbrivisce quando, nel-

l'avventura, si trova davanti il vuoto di una perdita pura e semplice. L'oggettività e la durata, anche se in sé sono nulla, rimangono comunque, il materiale in cui, nell'esserci temporale, l'esistenza prende corpo e si manifesta. Il perdersi puro e semplice non ha alcun significato; senza aver realizzato qualcosa nel mondo non c'è propriamente niente che si perde, se non una caotica soggettività. Resta pur sempre vero che ciò che è essenziale si perde nella manifestazione, perché solo assumendo in sé questa perdita può dischiudersi la possibilità che consente di lanciare uno sguardo sul fondamento vero e proprio. *Eternare* significa dunque costruire un mondo nell'esserci con la continuità di una volontà che tende alla norma e alla durata e che è animata non solo dalla coscienza e dalla disponibilità alla perdita, ma anche dal rischio e dalla conoscenza della perdita in cui l'eternità si manifesta nel tempo. 225

Solo questo autentico naufragio, a cui io sono incondizionatamente aperto perché lo conosco e lo accetto, può diventare una cifra significativa dell'essere. Sia che io mi nasconda la realtà, sia che senza realtà vada incontro al naufragio, in entrambi i casi mi lascio sfuggire nell'effettivo naufragio, il vero naufragio.

Realizzare e non-realizzare.

Dalla coscienza del naufragio non deve seguire necessariamente la passività che di solito nasce dalla prospettiva del nulla, ma la possibilità di un'attività autentica: *ciò che va in rovina deve pur essere stato*. La perdita è reale solo se ne va della realtà, altrimenti è solo il venire meno di una possibilità. Per questo porto tutto il peso del mio essere nell'esserci come ambito della realizzazione, per produrre qualcosa che abbia durata e nella cui realizzazione poter credere. Cerco allora la stabilità per sperimentare la pienezza del naufragio in cui solamente l'essere mi si rivela. Abbraccio il mondo e partecipo con tutta la mia forza alla sua ricchezza per vedere da questa origine la sua fragilità e il suo sfacelo e non per conoscerlo unicamente con pensieri astratti. Solo quando entro concretamente nel mondo e patisco quello che la sua distruzione mi fa patire, solo allora posso sperimentare veramente il naufragio come cifra. In caso diverso ci sarebbe solo l'indifferente e insignificante andare in rovina di tutto.

Per la coscienza dell'essere dell'esistenza possibile, il mondo è lo spazio in cui essa sperimenta ciò che veramente è. Io mi rivolgo alla società in cui vivo e in cui, rendendomi conto del mio possibile raggio di azione, con gli altri mi realizzo; mi rivolgo a quella continuità comunicativa che c'è nella famiglia e nell'amicizia, all'oggettività della natura soggetta alle sue leggi e alle possibilità di dominarla tecnicamente. Come esserci respiro in un mondo, come uomo tra gli uomini realizzo qualcosa di compiuto nell'esserci. Se poi anche ogni realizzazione è caduca, allora, proprio in questa caducità e attraverso essa, mi si rivela la scrittura cifrata dell'essere.

Potrebbe sembrare ben fondato il pensiero che dice: *se tutto naufraga non è il caso di cominciare perché tutto è senza senso*. Questo pensiero fa della durata il criterio del valore e assolutizza l'esserci del mondo. Ma anche se per l'esserci, e quindi per ciascuno di noi, ²²⁶ la volontà che tende alla durata e alla stabilità fosse inevitabile, e il pensiero del naufragio di tutto fosse l'espressione della disperazione nella situazione-limite, allora l'esistenza non potrebbe trovare se stessa senza entrare nella situazione-limite.

In realtà è un altro il motivo che conduce alla decisione di non realizzarsi, là dove per l'esistenza non c'è alcuna necessità assolutamente cogente nei confronti di questo esserci nel mondo. È *possibile* che io, trovandomi nell'esserci, *venga a lottare con l'esserci in generale*. L'esserci nel mondo può essere compreso con vera coscienza solo quando la decisione negativa, presentandosi come problema, entra in contatto con l'esistenza. Per considerare il mondo positivamente nel suo splendore, nella sua problematicità e nella sua essenza come unico luogo in cui l'esistenza si manifesta e si intende con sé e con le altre esistenze, è necessario esservi ritornati dopo averlo abbandonato nella possibilità.

Il fatto che io *non sono solo nell'esserci* basta a mettere in questione quella decisione negativa che a sua volta mette in questione l'esserci nel mondo; infatti, sulla base di questa decisione, senza mondo e senza comunicazione, non resta che precipitare nell'abisso della trascendenza. Ma nell'esserci, l'esistenza, esprimendosi come volontà di comunicazione, che è poi la condizione del suo essere vero e proprio, non può trovare in se stessa il fondamento assoluto e neppure può aggrapparsi direttamente alla trascendenza. Nessuno può diventare felice da solo. Non c'è una verità con cui, da solo, io possa raggiungere una meta per me. Io ho a che fare con l'al-

tro, sono responsabile di ciò che è fuori di me, ad esso posso rivolgere la parola e con esso posso entrare in relazione attiva, sono infatti un'esistenza possibile di fronte ad altre esistenze. Pertanto raggiungerò la meta del mio esserci quando avrò abbracciato ciò che mi circonda. Solo quando il mondo con cui entro in un rapporto di comunicazione possibile avrà trovato se stesso con me, allora potrò dire di aver trovato me stesso. La libertà è legata alla libertà degli altri, il se-stesso ha la sua misura nel se-stesso del prossimo e, in definitiva, di tutti.

Solo nel naufragio conclusivo di *questa* realizzazione si manifesta ciò che l'essere è.

Interpretazione della necessità del naufragio.

La constatazione che dovunque volgiamo lo sguardo e dovunque ci attacchiamo, alla fine ci troviamo in presenza del naufragio, fa sorgere la domanda se ciò deve accadere necessariamente. Le risposte, che non possono valere come conoscenze sicure, tentano di chiarire l'essere nella cifra.

1. Se c'è la libertà, la validità e la durata non possono ²²⁷ che essere fragili. Se la verità dell'essere consiste nella *validità di ciò che si può pensare senza contraddizione*, allora la stabilità immobile di un essere uniformemente uguale a se stesso sarebbe come l'essere della morte a cui non posso credere. Pertanto, per penetrare la verità inconoscibile ma autentica dell'essere è necessario che la struttura logica naufraghi in antinomie.

Se la verità dell'essere fosse la durata senza fine nel tempo, allora da capo sarebbe una stabilità rigida e morta, perché la durata, nella sua uguaglianza uniforme, si tradurrebbe in un'altra atemporalità. Per esserci, l'essere è costretto ad assumere nella forma temporale la forma di un movimento verso il naufragio. L'altezza che l'essere raggiunge manifestandosi nell'esserci è solo un punto che si dilegua immediatamente per salvare la verità dell'altezza che andrebbe perduta se rimanesse stabile e fissa. Ogni realizzazione si perde inevitabilmente. Ciò che veramente è, o non è ancora, o non è più. Esso è solo una linea divisoria tra la via che ad esso conduce e quella che da esso parte. L'impossibilità di permanere fa sì che la totalità di una realtà compiuta dell'esistenza si muova intorno a

questo punto che si dilegua. L'istante come tale è tutto, e d'altra parte non è che un istante. La verità nella realtà non sta nell'isolamento di quest'altezza, ma nell'estensione del prima e del poi.

Questo movimento, tuttavia, non deve essere inteso come il mezzo per evitare il tedio infinito che, dalla morta stabilità della validità e della durata temporale, si verrebbe a distendere su tutte le cose. Essenziale è piuttosto rendersi conto che l'essere come *libertà* non può raggiungere un'esserci come *stabilità*. Esso c'è mentre si conquista, e non c'è più se, realizzato, pretende di perdurare stabilmente. Il compiersi è il suo estinguersi. Il naufragare della stabilità, come durata senza fine e come validità senza tempo, è la possibilità della libertà che, nel suo esserci, si realizza in un movimento che, se è autentico, la dissolve come esserci. Anche l'essere della trascendenza è presente nell'esserci come trasparenza di quest'ultimo che così si dissolve nella sua trasparenza. Ciò che è propriamente entra con un salto nel mondo per estinguersi nel momento in cui si realizza. Per questo ciò che è ignobile sembra più duraturo, mentre ciò che è nobile, per effetto della sua libertà, non dura; per la stessa ragione la forma della materia è più duratura della vita, la vita più dello spirito, la massa più del singolo nella sua storicità.

228 2. Poiché la libertà c'è solo attraverso la natura e contro la natura, essa è costretta a naufragare o come libertà o come esserci. C'è libertà solo se c'è natura. La libertà non esisterebbe senza un ostacolo da superare e senza un fondamento in se stessa. Ciò che nelle malattie mentali acquista una forza tale da distruggere l'uomo come se fosse un nemico appartiene all'esserci dell'uomo, alla stessa natura oscura che lo produce e contro cui egli deve combattere. L'uomo può trovarsi in una situazione tale da non riconoscersi in ciò che ha fatto. È come se qualcosa gli avesse tolto il senno, eppure quello che ha fatto lo ha fatto e, quindi, ne deve rispondere. È vero che il suo genio esige che sia disposto e aperto a tutto, e che quindi abbia a prendere liberamente la propria decisione, ma la sua natura, che ascolta la voce del genio, non lo assiste con la sua presenza in un modo sicuro e costante. Per questa ragione, la buona volontà richiede, nella comunicazione, non solo di attendere pazientemente nel processo che conduce alla chiarificazione e alla soluzione del male, ma anche di riconoscere un'esi-

stenza possibile nonostante l'aberrazione mentale, anzi, alla fine, proprio in essa. Questa è la terribile cifra dell'essere nell'esserci, e cioè che la natura e la libertà non sono solo due forze che si oppongono, ma che la libertà è possibile solo attraverso la natura. Nell'ideale dell'umanità libera, il fondo oscuro non è solamente represso, ma agisce anche come forza motrice nella repressione. Le sue prevaricazioni, che l'esistenza colpita considera come mancanze e omissioni, appartengono a quella deficienza ineliminabile che ha il suo fondamento nel fondamento stesso dell'esistenza.

La trascendenza, quindi, non è solo nella libertà, ma, attraverso la libertà, anche nella natura. La trascendenza, nella sua alterità rispetto all'esistenza, è la cifra di quel fondamento trascendente da cui anch'io, ma non solo io, sono. La realtà del mondo, che è più comprensiva dell'esserci delle esistenze possibili, se da un lato appare solo come il materiale della mia libertà, dall'altro sembra annunciare un essere proprio della natura a cui io pure sono soggetto. L'impossibilità di fondare la totalità in un'unità conoscibile, non consente di assolutizzare la natura, né di intendere l'esistenza come la totalità. Si impoverirebbe la filosofia dell'esistenza se la si limitasse alla sfera del se-stesso. Nell'angoscia che prova davanti all'esserci come natura e davanti al proprio smarrirsi in essa nell'oblio di sé, questo filosofare annullerebbe quell'abbandono di sé che diventa possibile nell'ascolto di ciò che è assolutamente altro rispetto all'esistenza, e che non coincide con essa, né tramite essa si realizza.

Se l'esistenza, chiusa nei suoi limiti, tende a trasformare la natura in semplice materiale per la sua libertà, allora è la natura a rivoltarsi, e precisamente la natura che sta a fondamento dell'esistenza. Ma poiché l'esistenza come libertà non può far altro che seguire questa via, l'esistenza, urtando contro la natura, *non può evitare* di infrangersi nell'esserci. Questa è l'antinomia della libertà: se l'esistenza si identifica con la natura, si annulla come libertà; se va contro la natura, si annulla come esserci. 229

3. Per contenere qualcosa d'autentico, il finito non può che essere frammentario. Poiché nella sua incondizionatezza, l'esistenza vuole superare i limiti della finitezza propria dell'esserci, in questo suo slancio l'esistenza finisce con l'andare in rovina. Perciò il naufragio è la conseguenza dell'essere autentico nell'esserci. L'esserci implica la coesistenza di più cose di cui ciascuna deve la-

sciare all'altra possibilità e spazio. La struttura del mondo, basata su misure, limitazioni, concessioni e compromessi è in grado di procurare una relativa stabilità. Ma, per essere veramente, io devo turbare questa stabilità perché l'incondizionatezza non conosce misura. La colpa dell'incondizionatezza, che è ad un tempo la condizione dell'esistenza, viene espiata con l'annientamento dell'esserci che vuole mantenersi e persistere. Per questo ci sono nel mondo due forme di etica. Una, che pretende di avere una validità universale, si esprime nell'etica della misura, della prudenza, della relatività, e non ha alcun senso del naufragio; l'altra, nella problematicità del suo non-sapere, si esprime nell'etica della libertà incondizionata, che considera tutto possibile, ed è completamente catturata dalla cifra del naufragio. Entrambe queste forme si limitano reciprocamente. L'etica della misura è relativamente valida per la durata e la stabilità che sono i presupposti dell'esserci della libertà; l'etica della libertà è relativa come eccezione che viene riconosciuta nella sua differenza quando viene annientata.

L'esistenza deve concepire se stessa come esserci finito che ha fuori di sé le altre esistenze e la natura. Ma come esistenza possibile vuole necessariamente realizzarsi in tutto e raggiungere, nella propria attuazione, il compimento della sua opera e di se stessa. La sua incondizionatezza consiste nel cercare l'impossibile. Quanto più risolutamente essa segue la sua linea e scarta ogni accomodamento, tanto più tende a superare i limiti della finitezza. La sua più alta misura non ha più misura. Per questo deve naufragare. Il carattere frammentario del suo esserci e della sua opera diventa la cifra della trascendenza per un'altra esistenza che la sta a guardare.

4. La lettura speculativa della cifra è possibile solo lungo la via che supera l'illusione ingannevole dell'esserci nel cui naufragio l'essere si manifesta. Se l'essere è pensato come uno e come infinito, allora, diventar-finito significa individualizzarsi. Poiché il finito non è il tutto, esso deve rientrare, cioè perire. Diventar-finito sarebbe, come tale, una colpa il cui carattere indelebile risiederebbe nella singolarità della volontà tutta propria dell'essere finito. L'orgoglio presuntuoso del se-stesso avrebbe condotto alla caduta. Il principio d'individuazione sarebbe in se stesso male, e la morte, con ogni forma di rovina, sarebbe la cifra

che esprime la necessità del ritorno e dell'espiazione della colpa propria dell'essere-finito.

Questa concezione mitica, nella sua astratta univocità in cui la libertà va perduta, è simile alla conoscenza oggettiva di un processo. Poiché la finitezza è universale, nel senso che compete ad ogni esserci particolare e non solo all'uomo, non la si può sperimentare come colpa specifica della volontà propria di ciascuno, perché questa appartiene solo al proprio esserci in cui si manifesta come cecità del proprio impulso di autoconservazione. Ma qui bisogna che la volontà propria non condizioni l'esistenza ma sia piuttosto costretta a dipendere dalla sua incondizionatezza. Allora la colpa inevitabile sperimenta questa incondizionatezza, a partire dalla quale, non solo viene domata la volontà propria, ma addirittura viene superato il limite della finitezza.

Così, nell'esserci del mondo, l'essere non solo viene occultato, ma addirittura capovolto nel suo significato. Poiché il mondo possiede una sua consistenza per la forza della volontà d'esserci che sempre lo riproduce, è come se questo interesse per la realizzazione nel mondo fosse la sola forma per la quale l'essere giunge all'esserci. Ma poiché l'errore fondamentale che si compie nei riguardi dell'essere consiste proprio nell'identificarlo con l'esserci, bisogna concludere che l'essere si manifesta solo nel naufragio di ciò in cui si trova. L'errore è il mezzo inevitabile che mette in movimento le forze, nel cui naufragio, con l'eliminazione dell'errore, è possibile avvertire l'essere. Senza questo errore, l'essere sarebbe per noi rimasto nell'oscurità della possibilità del non-essere.

Chiuso nell'esserci finito della sua percezione, l'essere ha, per così dire, disposto le cose in modo tale che noi, nel cercarlo, pensiamo di doverlo evidenziare come esserci, mentre esso è eterno. Infatti ci si rivela nel disvelamento dell'illusione dell'esserci a cui si giunge dopo aver percorso la via della sua realizzazione, quindi nel naufragio della sua compiuta attuazione nella realtà.

5. Ciò che non rientra nelle interpretazioni. Ogni pensiero che tenta un'interpretazione, quando è preso per vero ed è realizzato, lascia scorgere nel naufragio la cifra dell'essere. Esso è un'espressione dello slancio della coscienza assoluta. Ma nelle interpretazioni entra solo ciò che nel pensiero umano può essere inteso 231 come attuazione di un contenuto.

Innanzitutto non c'è interpretazione per *la fine senza senso*. La negatività, quando la si supera, può diventare il fondamento originario della realtà autentica, nel senso che può suscitare o produrla. Ma la negatività che si limita ad annientare, la sofferenza assolutamente infeconda che non suscita nulla, ma solo limita e paralizza, la malattia mentale in cui uno, senza alcuna coerenza, viene sottomesso a qualcosa che non può riconoscere come proprio, tutto ciò sfugge a qualsiasi interpretazione. Non c'è infatti solo una distruzione produttiva, ma anche una distruzione che è solo rovinosa.

In secondo luogo, non c'è interpretazione per *il venir meno di possibilità*, quando, prima ancora di realizzarsi, naufraga qualcosa di cui già s'era annunciata la possibilità.

In verità, il se-stesso può superare la possibilità mancata e trasformarla in un'altra realizzazione, per cui, proprio dal naufragio, scaturisce un nuovo essere che solo da lì poteva nascere. La mancata realizzazione diventa realtà esistenziale là dove il destino prevedeva che, in quella effettiva situazione, ogni realizzazione avrebbe dovuto avere un seguito. Poiché, in sostanza, non è stato fatto alcun compromesso, si soffre il dolore della possibilità senza realtà. Dove invece una distruzione troppo precoce ha colpito una realtà che cominciava ad attuarsi, allora nasce il dolore della fedeltà che si chiude dinnanzi all'ampio orizzonte delle nuove possibilità. Che l'origine non sia la povertà del nostro potere, ma la ricchezza inesauribile del ricordo, è un fatto che fa brillare di uno splendore enigmatico la sostanza dell'essere della mancata realizzazione. Qui l'esistenza è più vera di quanto non lo sia nel compromesso che sceglie una realizzazione ampia, ma illusoria e assolutamente gratuita. Questa esistenza senza realtà è particolarmente preferita da alcuni nel mondo che è stato loro concesso. Essa vive in un dolore solitario che non ha termine, perché l'ampiezza delle sue possibilità, in contrasto con la sua situazione reale, non le dà pace; la sua coscienza non può farsi illusioni per il fatto che l'esistenza si realizza nella sua manifestazione solo allargando la sfera del suo esserci nel mondo. Ma in compenso, la realtà che ancora le appartiene viene animata dalla pienezza della sua umanità generata dal suo agire interiore, per il quale, il sottrarsi davanti alla realtà autentica della situazione, non voleva significare una rinuncia passiva,

ma un atto liberamente voluto. Quando agli altri essa appare come uno spirito felice nel mondo, mentre segretamente è come un essere in catene, allora è essa stessa che teme questa specie di deificazione che minaccia di sottrarle l'ultimo vincolo di parentela con gli uomini. Essa conosce i pericoli della perversione e della violenza. Ma siccome per essa l'assenza di comprensione non era un principio di razionalità etica, ma era l'esistenza stessa, di fronte a questi pericoli, tutto il suo essere si trasforma in mitezza e in naturale comprensione, turbata talvolta da ciò che non si può spiegare, e in preda a un senso di colpa che, pur non avendo un fondamento razionale, non si può superare. Quest'esistenza non è in grado di comprender se stessa, non ha pretese, non vuole essere conosciuta, e in ciò si differenzia dall'impotenza che cerca di darsi rilievo e importanza. Essa vive una vita senza soluzione, che, nata da un inconscio eroismo, si esprime nella realtà del negativo e del possibile; essa può accostarsi alla profondità dell'essere come a quell'alterità che si può solo contemplare. La storicità della sua manifestazione, come una mancata attuazione voluta dal destino, è divenuta la profondità del suo esserci.

Ma mentre questo naufragio dovuto alla mancata realizzazione conduce ad una nuova sostanzialità, di fronte al naufragio che manda in rovina la possibilità stessa resta solo il nulla che sfugge ad ogni interpretazione.

In terzo luogo non c'è interpretazione per l'annientamento inteso come *fine storica che, con la dispersione di tutti i documenti e di tutte le tracce, esclude la possibilità della continuità dell'umano*. La nostra appassionata volontà, che cerca di non perdere le tracce che l'essere autentico lascia nella sua manifestazione, spinge a conservare i documenti perché, compiuto che sia, esso continui a sussistere nello spirito della storia. Se ciò che c'è stato rimane nel ricordo, e il suo tramonto riproduce la sua presenza negli effetti che lascia nell'essere che lo conserva, allora la distruzione definitiva ha luogo con l'annientamento della possibilità del ricordo. Ciò che nella grandezza umana, nell'incondizionatezza esistenziale e nella creazione era reale, è dimenticato per sempre. Ciò che noi ricordiamo nella storia è come una scelta casuale che deve rappresentare tutto quello che è andato perduto. La rovina nell'oblio assoluto sfugge ad ogni spiegazione.

La cifra dell'essere nel naufragio.

Attraverso un processo nichilistico inesplicabile, tutto quello che viene raggiunto filosofando vien di nuovo messo in questione. Chi vede con chiarezza lo stato delle cose ha l'impressione di dover guardare l'immobile oscurità del nulla. Non è solo l'esserci ad abbandonarci. Il naufragio stesso, come essere del nulla, non è che una
 233 cifra. Se il naufragio non è altro che questo enigma, allora ogni cosa rimane impenetrabile come in una notte fonda. L'estrema minaccia dell'inesplicabile naufragio non può che distruggere ogni cosa che, dietro i veli di una felicità illusoria, era stata considerata, pensata e vista. Partendo da questa realtà, nessuna vita è più possibile.

Il pensiero trascendente, che ancora si poteva interpretare, sembrava cogliere un essere su cui potersi appoggiare, ma anche questo era solo un'ingannevole illusione da cui la veridicità si difende come da tutti quei sogni che offrono un sapere dell'essere del tutto fantastico. Bisogna così rifiutare tutte quelle costruzioni che pretendono di abbracciare la totalità e poi finiscono col coprire con un velo la sua realtà. Eppure, senza il pensiero trascendente, non resta che vivere in una disperazione radicale per la quale non c'è che il nulla.

C'è infine la domanda che si chiede quale potrebbe essere la possibile cifra del naufragio, qualora, al di là di tutte le interpretazioni, il naufragio non rinviasse al nulla, ma all'essere della trascendenza. Si tratta di vedere se dal fondo dell'oscurità può rilucere un essere.

1. La cifra indecifrabile. La finitezza non può essere superata se non appunto nel naufragio. Se nella contemplazione metafisica del naufragio, io cancello il tempo senza sperimentarne la realtà, allora ritorno più decisamente nella finitezza dell'esserci. Chi invece cancella il tempo nel vero e proprio naufragio non torna indietro; inaccessibile al permanente, esige dall'esserci finito di lasciare intatto l'essere della trascendenza. Non si tratta di sapere perché c'è il mondo, forse lo si può sperimentare nel naufragio, ma allora non lo si può più *dire*. Di fronte all'essere, di fronte all'estensione del naufragio, cessa nell'esserci, oltre al pensiero, anche la parola. Di fronte al silenzio che regna nell'esserci non c'è altra possibilità che tacere. Se poi la risposta vorrà rompere il silenzio, allora parlerà senza dire nulla.

a) Di fronte alla *rovina senza senso*, la semplice coscienza dell'essere può già costituire una risposta. Come nella distruzione delle forme del mondo rimane la materia nell'assoluta alterità e indifferenza del suo essere, così nel naufragio di tutto l'esserci e di tutto l'esistere rimane l'essere vero e inaccessibile, nel cui senso oscuro appare l'ente. *L'essere è*; questo è il vuoto enunciato espresso dal silenzio.

b) Di fronte alla *possibilità distrutta* sul nascere, il silenzio potrebbe cogliere l'essere che sta *prima* del tempo, in cui è ciò che non s'è realizzato.

c) Di fronte all'*irrecuperabilità di ciò che è caduto nell'oblio*, la volontà di salvare per il ricordo ciò che s'è perduto sa che la perdita e la salvezza non riguardano l'essere dell'esistenza dimenticata o ricordata, ma l'esserci; per il suo silenzio, *nella trascendenza* ²³⁴ è perduto solo quello che in essa non c'è mai stato.

Solo davanti alla cifra che non si può interpretare, la fine del mondo diventa finalmente l'essere. Mentre per il sapere ogni fine è nel mondo e nel tempo e non è mai una fine del mondo e del tempo, il silenzio, al cospetto della cifra enigmatica del naufragio universale, si trova in rapporto con l'essere della trascendenza, di fronte a cui *il mondo è andato perduto*. Il non-essere di tutto l'essere a noi accessibile, il non-essere che si rivela nel naufragio è l'essere della trascendenza.

Nessuna di queste formule dice qualcosa, ciascuna dice la stessa cosa, tutte dicono solo: *essere*. È come se non dicessero nulla, infatti tentano di infrangere il silenzio senza riuscirvi.

2. L'ultima cifra come risonanza di tutte le cifre. Se ciò che nelle cifre manifestava l'essere nella pienezza della sua realtà vien messo in questione di fronte all'inesplicabilità del naufragio, o torna indietro e vive della sorgente dell'essere sperimentato nel silenzio, oppure inaridisce. Il naufragio è il fondamento che abbraccia ogni essere-cifra. Vedere la cifra come realtà dell'essere è possibile solo nella esperienza del naufragio, da cui tutte le cifre che non sono state rifiutate ricevono la loro ultima conferma. Ciò che lascio cadere nell'annientamento, posso recuperarlo come cifra. Quando leggo le cifre, le lascio sorgere nella visione della rovina che, solo nella cifra del mio naufragio, dà la sua risonanza ad ogni cifra particolare.

Mentre il non-sapere passivo è solo il dolore del nulla possibile o la difesa critica contro il falso sapere ontologico, nell'esperienza dell'inesplicabile, il non-sapere attiva la presenza dell'essere intesa come il fondamento originario di ogni autentica coscienza dell'essere, nell'immensa ricchezza dell'esperienza del mondo e della realizzazione dell'esistenza.

Ma l'inesplicabilità, come cifra ultima, non è più una cifra determinabile. Essa rimane aperta, di qui il suo silenzio. Essa può diventare indifferentemente il vuoto assoluto come il compimento definitivo.

3. La pace nella realtà. Con lo sguardo fisso sul naufragio è impossibile vivere. Se la conoscenza della realtà aumenta l'angoscia, e il venir meno della speranza mi fa cadere nell'angoscia, allora dovremo dire che, di fronte all'effettiva realtà che non si può evitare, ciò che alla fine ci attende è l'angoscia; la vera angoscia è quella che si presenta come evento finale, oltre il quale nessuna via più si diparte. Il salto in un essere senza angoscia sembra una possibilità vuota; anche se volessi spiccare il salto, so già di non poter passar oltre, ma di poter solo affondare nell'abisso senza fondo dell'angoscia ultima e definitiva.

Il salto dall'angoscia alla *pace* è il più gigantesco che l'uomo possa compiere. La possibilità di successo ha il suo fondamento oltre l'esistenza del se-stesso; la sua fede lo vincola indeterminatamente all'essere della trascendenza.

Solo l'angoscia che trova il modo di compiere il salto verso la pace, può *vedere, senza alcuna riserva, la realtà del mondo*, mentre la pura e semplice angoscia e la pace ingenua ne occultano la realtà effettiva davanti a cui l'angoscia non è più in grado di intendere il naufragio, ma, attenendosi a una realtà che presume di conoscere, smarrisce la fede. Se poi l'angoscia si pone, di fatto, come evento finale, allora si nasconde a se stessa nella presunzione di possedere un sapere capace di mettere l'anima in pace. In questa falsificazione della realtà, concepita come un tutto che ha in sé il proprio fondamento, si immagina una falsa armonia, si formula un dovere ideale, e si suppone che la verità sia una sola ed esattamente conosciuta. Questa pace scaturisce dalla non verità. S'è originata perché l'angoscia ha chiuso gli occhi, per cui il fondamento occulto, ma non superato, di questa pace rimane l'angoscia.

Il fatto fondamentale della nostra esistenza nell'esserci è che la realtà che fa nascere quell'angoscia che annienta non può essere vista nella sua autenticità né senza angoscia, né senza il passaggio dall'angoscia alla pace. Che l'uomo possa vedere la realtà, possa essere egli stesso realtà, e possa vivere senza perdersi nell'angoscia, è un fatto che vincola il suo se-stesso alla realtà che più decisamente gli è prossima, ma in un processo interminabile in cui alla fine non c'è né angoscia né pace, e in cui nessuna realtà è definitiva. Dato poi che per vedere la realtà è necessario sperimentare, come propria, l'angoscia estrema, questa renderà possibile solo quel difficilissimo e incomprensibile salto in quella pace in cui la realtà si rivela.

Se poi, nella sincerità della coscienza dell'essere non si trova alcuna soluzione, nel silenzio alcuna risposta, alcuna giustificazione di ciò che è, e di come è, alcun acquietamento, e nella cifra alcuna rivelazione, allora sarà la *rassegnazione* la via da percorrere per giungere alla pace. Se la rassegnazione passiva è vuota ed è solo il modo di abbandonarsi senza resistenza al corso delle cose, la rassegnazione attiva è in grado di sperimentare il naufragio di tutto l'esserci e quindi di realizzarlo finché c'è forza; in questa tensione si conquista la serenità. Attraverso la rassegnazione si mantiene il mondo dell'uomo che è aperto alla realtà e che sa avvertire l'essere ²³⁶ della trascendenza. Nella rassegnazione c'è il non-sapere della fede che è efficace nel mondo, senza dover, per questo, ritenere possibile una giusta e definitiva organizzazione del mondo. È vero che per questa rassegnazione la cifra del naufragio può sbiadire quando, nell'abisso dell'assurdo, essa non trova più una forma capace di far prender quota al proprio pensiero, ma, *nonostante* il naufragio, la rassegnazione si tiene ancora attaccata all'essere, proprio là dove, *per effetto* del naufragio, la cifra le viene a mancare.

Solo l'accertamento di questa trascendenza, che nel punto critico più oscuro ha saputo rinunciare anche al linguaggio della trascendenza, diventa nell'esserci un punto d'appoggio sicuro in grado di propiziare una *pace* non più illusoria. Ma questa certezza, legata alla presenza dell'esistenza, non può porsi nel tempo come una garanzia oggettiva, ma è costretta a dissolversi continuamente. Quando c'è, tuttavia, nulla può valere contro di essa. Basta che l'essere sia. La presunta conoscenza della divinità si traduce in superstizione, mentre c'è verità quando l'esistenza, nel suo naufragio, sa tradurre

il linguaggio ambiguo della trascendenza nella più semplice certezza dell'essere.

Solo in questa pace suprema è possibile, senza alcuna illusione, la visione del compimento nell'istante che si dilegua. La più autentica vicinanza al mondo la si ebbe con la lettura della cifra del naufragio. L'esistenza si dischiuse completamente al mondo quando la trasparenza di tutte le cose accolse in sé anche il loro naufragio. Lo sguardo si schiarì, e senza alcuna limitazione vide e indagò, nell'orientazione nel mondo, quel che c'è e quel che c'era; era come se si sollevasse il velo delle cose. Ora l'amore per l'esserci può realizzarsi senza limiti, e il mondo diventa indicibilmente bello nella sua ricchezza fondata nella trascendenza; tuttavia resta ancora, nella sua terribile drammaticità, il problema per cui nell'esserci temporale non nasce mai una risposta definitiva e ultima che possa valere per tutti e per sempre, anche se il singolo, nella chiarezza della sua visione, sa rassegnarsi e trovare la sua pace.

Ciò che si può esprimere con facilità non è mai completamente presente. In ogni anticipazione del pensiero puro esso diventa non-vero. Non nel godimento della perfezione compiuta, ma lungo la via della sofferenza, con lo sguardo fisso sul volto inesorabile dell'esserci del mondo, e nell'incondizionatezza del proprio se-stesso nella comunicazione, l'esistenza possibile può raggiungere ciò che non rientra in alcun piano e che, desiderato, diventa assurdo: sperimentare l'essere nel naufragio.

INDICI

110

INDICE DEI NOMI

A

Abate, 57.
Abbagnano N., 13, 50.
Abelardo, 380, 381.
Adamo, 9.
Agostino (S.), 88, 439, 462, 1135.
Allen E., 51.
Anassimandro, 9, 12, 78.
Anselmo (S.) d'Aosta, 21, 88, 104.
Arendt H., 47, 52.
Aristotele, 13, 222, 248, 439, 1098.
Armbruster L., 52.

B

Bacone F., 271.
Barth H., 51.
Battaglia F., 50, 51.
Bayle P., 1086.
Bentz H., 49.
Beretta M. C., 48.
Bobbio N., 46, 51.
Borello O., 53.
Brecht F. J., 50.
Bruno G., 63, 379, 439, 587.
Bultmann R., 52, 95.
Burckhardt J., 835.
Buri F., 51.

C

Campbell R., 52.
Cantoni R., 47.

Caracciolo A., 52.
Cartesio R., 21, 72, 94, 405.
Castelli E., 46.
Catone uticense, 796.
Cesare, Gaio Giulio, 796.
Chiodi P., 47, 53.
Colletti L., 51.
Collins J., 52.
Comte A., 257, 271.
Costa F., 47, 48.
Crescini A., 54.
Cromwell O., 753, 1045.
Cusano N., 88.

D

De Gruyter W., 45, 46.
Democrito, 252.
De Rosa R., 46, 57.
Diaz Diaz G., 53.
Dostoevskij F., 587, 588.
Dufrenne M., 50.
Duykaerts F., 52.

E

Earle W. A., 52.
Edison T. A., 335.
Eloisa, 380, 381.
Epicuro, 424.
Erodoto, 1139.
Eschilo, 232, 1141.
Esiodo, 1137, 1139.
Euripide, 232.

F

Fabro C., 51, 52, 57.
 Fagone V., 54.
 Fechner, 252.
 Feith R. R., 50.
 Feuerbach L., 424.
 Fichte J. G., 39, 94.
 Fischer K., 104.
 Franchini R., 54.
 Freud S., 335.
 Fries H., 51.

G

Gabriel L., 51.
 Galilei G., 326, 379.
 Galimberti U., 45, 46, 49, 55.
 Gefken G., 49.
 Gignoux V., 51.
 Giordani M. C., 53.
 Goethe, W., 100, 375, 376, 1045,
 1106, 1153.

H

Habermas J., 54.
 Hammelsbeck O., 52.
 Hegel G. W. F., 19, 32, 39, 63, 94,
 96, 123, 222, 226, 232, 252, 253,
 272, 323, 346, 355, 391, 439, 461,
 466, 524, 603, 616, 635, 669, 964,
 983, 1037, 1075, 1086, 1088, 1089,
 1100, 1158, 1163.
 Heidegger M., 12, 19, 43, 57, 182.
 Henning J., 52.
 Hersch J., 13, 48, 49, 52-54.
 Hertel W., 54.
 Holm S., 52.
 Hommel C., 54.
 Huber G., 47.

Humboldt (von) W., 63.
 Husserl E., 23, 68, 69.
 Hyppolite J., 55.

I

Ignazio (S.) di Loyola, 807.

J

Jacobi, 71.
 Jaspers (Mayer) G., 48.
 Jaspers K., 9-21, 23, 25-28, 31, 35,
 36, 38, 43, 44, 48-52, 57, 64.
 Jolivet R., 50.
 Jorgensen P. H., 54.
 Jung C. G., 10.

K

Kant I., 13, 21-23, 63, 89, 104, 108,
 110, 154-157, 172, 221, 224, 232,
 258, 355, 379, 389, 401, 424, 439,
 448, 466, 486, 487, 643, 665, 693,
 824, 979, 986, 1099, 1100, 1124,
 1146.
 Kaufmann F., 52.
 Keplero G., 252.
 Kierkegaard S., 22, 43, 51, 63, 71,
 72, 123, 126, 323, 424, 442, 462,
 624, 753, 803.
 Klages L., 629, 630.
 Kluge, 200.
 Kolle K., 52.
 Kremer-Marietti A., 54.
 Kunert K., 49.
 Kunz H., 52.

L

Lagarde, 419.
 Lamacchia A., 45.

Lange F. A., 1075.
 Lask, 69, 72.
 Latzel E., 52.
 Le Bon G., 521.
 Lefebvre L., 52.
 Leibniz G., 172, 921.
 Levy-Brühl L., 521.
 Lichtigfeld A., 52.
 Liebig (von) J., 306.
 Lohf W., 52.
 Lotz J. B., 50, 53, 54.
 Lukács G., 53.
 Lutero M., 10, 439.

M

Machiavelli N., 381, 694.
 Mainoldi, 48.
 Manasse E. M., 52.
 Mann G., 52.
 Mann T., 10.
 Marcel G., 49.
 Martin-Santos L., 52.
 Marx K., 323.
 Marzano S., 55.
 Masi G., 51.
 Mayer E., 51, 64.
 Me-ti, 78.
 Michelangelo Buonarroti, 1141.
 Millan Puelles A., 51, 52.
 Montesquieu (De Secondat De La
 Brède De) C. L., 524.
 Muga J., 54.

N

Napoleone I, Bonaparte, 459.
 Newton I., 224.
 Nietzsche F., 12, 19, 20, 22, 36, 40,
 41, 63, 71, 72, 94, 101, 323, 391,
 466.
 Nissl F., 43.

O

Omero, 1139.

P

Paci E., 45, 50, 57.
 Paolo (S.), 890.
 Pareyson L., 50, 51, 57.
 Parmenide, 982, 1101.
 Pastore A., 50.
 Paulsen, 76.
 Paumen J., 51-53.
 Pellegrino U., 53.
 Penzo G., 48, 54, 55.
 Petruzzellis N., 51-53.
 Pfeifer J., 49, 52.
 Pitagora, 203.
 Planck M., 379.
 Platone, 13, 18, 19, 21, 28, 89, 107,
 439, 466, 586, 587, 982.
 Plotino, 21, 63, 123, 466, 542, 984,
 1004, 1072, 1100, 1163.
 Pocar E., 45, 48.
 Polibio, 890.
 Portmann A., 47.
 Preuss, 521.
 Prometeo, 9.

R

Räber T., 52.
 Ramming G., 50.
 Ranke (von) L., 524, 601, 914, 915.
 Rehder H., 52.
 Rembrandt (van Rijn H.), 1141.
 Remolina Vargas G. S. J., 55.
 Renan E., 376.
 Ricoeur P., 50, 52.
 Rigali N., 54.
 Ritschl, 280.

Rossmann K., 48, 53.
 Rubens P. P., 459.

S

Saccomano G., 47.
 Salomone, 370.
 Samay S., 54.
 Saner H., 44, 48, 54.
 Santinello G., 54.
 Schelling F., 39, 63, 71, 94, 172,
 232, 271, 439, 466, 587, 982, 983,
 1035, 1136, 1154, 1158.
 Schmid F. A., 72.
 Schneiders W., 54.
 Schopenhauer A., 466.
 Scilpp P. A., 52.
 Senofane, 424, 439, 1072.
 Shakespeare W., 587, 588, 831,
 1136, 1141.
 Simon G., 54.
 Socrate, 18, 748.
 Solger, 587.
 Sperna Weiland J., 51.
 Spinoza B., 43, 63, 76, 379, 439.
 Stefanini L., 51.
 Svoboda K., 52.

T

Tarde G., 521.
 Thyssen J., 52.
 Tilliette X., 52, 53.

Tocqueville (de) A., 323.
 Tollkötter B., 53.
 Tonquedec (de) J., 50.

U

Uxküll (von), 182.

V

Van der Hoeven J., 54.
 Van der Waal G. A., 54.
 Van Gogh V., 1073, 1141.

W

Waelhenes (de) A., 50.
 Wagner R., 459.
 Wahl J., 49-52.
 Wallraff C. F., 54.
 Weber M., 43, 45, 63, 70, 76, 190,
 265, 323.
 Welte B., 50, 53.
 Winckelmann J. J., 327.
 Windelband W., 72, 639.
 Wisser R., 51.

Z

Zahrut M., 48.
 Zarathustra, 1013.

INDICE DELLE TAVOLE

Karl Jaspers con la madre nel 1913	p.	80
Frontespizio del primo volume della prima edizione di <i>Philosophie</i>	»	192
Frontespizio di <i>Vernunft und Existenz</i>	»	336
Frontespizio di <i>Existenzphilosophie</i>	»	464
Frontespizio del primo volume della terza edizione accresciuta di <i>Philosophie</i>	»	576
Una pagina dell'originale autografo dell'inedita <i>Weltgeschichte der Philosophie</i>	»	704
Karl Jaspers	»	880
Frontespizio dell' <i>Autobiografia</i> di Jaspers in traduzione francese	»	1024

INDICE DEL VOLUME

<i>Introduzione</i>	p.	7
Nota biografica	»	43
Nota bibliografica	»	45

FILOSOFIA

Prefazione	p.	61
POSCRITTO (1955) – SULLA MIA « FILOSOFIA » (1931)	»	65
I. Il senso di questo libro	»	67
II. Polemica	»	83
III. L'accusa della debolezza della ragione	»	102
INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA	»	111
Parte I. La ricerca dell'essere	»	115
Parte II. Il filosofare dall'esistenza possibile	»	137
Parte III. I modi del trascendere come principio dell'articola- zione	»	150
Parte IV. Sguardo sugli ambiti del filosofare	»	167

LIBRO PRIMO

ORIENTAZIONE FILOSOFICA NEL MONDO

Capitolo I. Mondo	p.	177
Capitolo II. Limiti dell'orientazione nel mondo	»	203
Capitolo III. Sistematica delle scienze	»	269
Capitolo IV. Orientazione nel mondo che si chiude in se stessa (positivismo e idealismo)	»	332
Capitolo V. Origine della filosofia	»	361

Capitolo VI. La forma dell'esserci della filosofia	p.	385
Capitolo VII. La filosofia nelle sue differenziazioni	»	416

LIBRO SECONDO

CHIARIFICAZIONE DELL'ESISTENZA

Capitolo I. Esistenza	p.	469
Sezione I. <i>Io stesso nella comunicazione e nella storicità</i>	»	493
Capitolo II. Io stesso	»	493
Capitolo III. Comunicazione	»	520
Capitolo IV. Storicità	»	590
Sezione II. <i>L'esser-se-stesso come libertà</i>	»	622
Capitolo V. Volontà	»	622
Capitolo VI. Libertà	»	649
Sezione III. <i>L'esistenza come incondizionatezza nella situazione, la coscienza e l'azione</i>	»	676
Capitolo VII. Situazioni-limite	»	676
Parte I. La situazione-limite della determinatezza storica dell'esistenza	»	685
Parte II. Situazioni-limite particolari	»	695
Parte III. La situazione-limite della problematicità di tutto l'esserci e della storicità del reale in generale	»	727
Capitolo VIII. La coscienza assoluta	»	733
Capitolo IX. Azioni incondizionate	»	773
Parte I. Le azioni incondizionate che oltrepassano l'esserci	»	781
Parte II. Le azioni incondizionate nell'esserci	»	804
Sezione IV. <i>L'esistenza nella soggettività e nell'oggettività</i>	»	820
Capitolo X. La polarità di soggettività e oggettività	»	820
Capitolo XI. Le forme dell'oggettività	»	835
Capitolo XII. L'esistenza tra le esistenze	»	903

LIBRO TERZO

METAFISICA

Capitolo I. Trascendenza	p.	935
Capitolo II. Il trascendere formale	»	972

Capitolo III. Riferimenti esistenziali alla trascendenza	p. 1005
Capitolo IV. Lettura della scrittura cifrata	» 1069
Parte I. L'essenza delle cifre	» 1069
Parte II. Il mondo delle cifre	» 1110
Parte III. La lettura speculativa della scrittura cifrata	» 1144
Parte IV. Lo svanire dell'esserci e dell'esistenza come cifra decisiva della trascendenza (l'essere nel naufragio)	» 1164
Indici dei nomi	p. 1187
Indici delle tavole	» 1191