



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

APERTURA ESISTENZIALE

Analisi ontologica, fenomenologica e teleologica
dell'esistenza umana tra Søren Kierkegaard, Karl
Jaspers e Jeanne Hersch

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Relatore

Ch. Prof. Isabella Adinolfi

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Brianese

Laureando

Francesco Bignardi Baracchi

Matricola 835738

Anno Accademico

2013 / 2014

INDICE

Introduzione	p. 5
Parte Prima – Approcci iniziali: apertura esistenziale, conoscenza, filosofia e libertà	p. 7
Capitolo Primo – Il guadagno della «libertà»: il respiro dell’esistenza	p. 9
1.1 Vita e pensiero: realtà conosciuta e realtà vissuta in Søren Kierkegaard	p. 9
1.2 « <i>Tilblivelsen</i> »: apertura esistenziale	p. 16
1.3 « <i>L’Istante</i> »: la rottura esistenziale	p. 19
1.4 «Tempo ed Eternità»: primo approccio alla libertà	p. 21
Capitolo Secondo – La «pienezza» della vita: esistere come libertà	p. 28
2.1 Momenti della libertà	p. 28
2.2 Libertà negativa e libertà positiva: riadattamento di due nozioni centrali, formulate da Isaiah Berlin	p. 30
2.2.1 Corollari della formulazione di libertà positiva e libertà negativa in Berlin	p. 39
2.3 Rosencrantz e Guildenstern sono liberi	p. 45
Parte Seconda – Ontologia, fenomenologia e teleologia dell’apertura esistenziale	p. 57
Introduzione alla seconda parte	p. 59
Capitolo Terzo – Disvelamento	p. 61
3.1 “ <i>In Fondo al Fiume</i> ”: il realizzarsi ontologico del Sé	p. 61
3.2 Il dis-velamento del reale vissuto: « <i>det Store</i> »	p. 64
Capitolo Quarto – Trascendenza e Immanenza: le forme dell’esistere	p. 69
4.1 Forme esistenti: figure kierkegaardiane	p. 69
4.2 Etico ed estetico: il desiderio di essere o non essere sé stessi	p. 79
4.3 Due ripetizioni ottocentesche: <i>La Pietra di Luna</i> di Wilkie Collins e <i>La Ripresa</i> di Søren Aabye Kierkegaard	p. 87
4.4 La ripetizione tra coerenza oggettiva e soggettiva, tra attesa e fede	p. 107
4.5 Il movimento d’apertura: libertà incarnata in diversi limiti. Karl Jaspers e le forme della libertà	p. 113

Capitolo Quinto – Teleologia dell’apertura esistenziale	p. 140
5.1 L’Esigenza Esistenziale	p. 140
5.2 Nuova interpretazione della categoria etica dell’esistenza: la gradualità mediana	p. 156
Conclusione	p. 179
Bibliografia	p. 189

INTRODUZIONE

Indagare la nozione di «apertura esistenziale», così com'essa deriva da un determinato contesto filosofico, possiede due obiettivi centrali: da una parte, l'attenzione si rivolge all'interpretazione nonché alla valutazione filosofica dei pensatori e delle loro filosofie direttamente coinvolte nel processo d'analisi principale; dall'altra parte, l'obiettivo qui affrontato va a scandirsi all'interno del quadro complessivo di uno studio volto a definire il significato della suddetta nozione, delineando un percorso storico e pure una direzione teoretica, problematizzandone i contenuti. La speranza a fondamento di questa scelta non è solo votata ad una interpretazione chiara dei percorsi condotti, bensì pure quella di una maggiore chiarificazione delle linee principali e constatare dove esse, condotte ai propri limiti, rimangono aperte e consentono sempre nuovi approcci, nuove messe in discussione e punti di arresto.

Affrontare la tematica di così difficile inquadratura iniziale dell'«apertura esistenziale», se da un lato rimanda certamente ad un versante del pensiero occidentale che trova confini ben delineati – la filosofia dell'esistenza –, dall'altro lato affaccia lo sguardo a prospettive che all'interno di quel sentiero primario si differenziano in numerosi percorsi, si articolano in contesti di pensiero a volte contraddittori e soprattutto impongono la necessità di un discernimento iniziale delle linee di condotta dell'analisi stessa. Pertanto, come è possibile evincere già dal titolo, la disposizione di partenza “delimita” il contesto all'interno del pensiero del filosofo e teologo danese Søren Aabye Kierkegaard, *ripreso* nel Novecento dal filosofo tedesco Karl Jaspers e dalla pensatrice svizzera Jeanne Hersch, i quali, se da un lato ne estendono ed arricchiscono la portata, adattandola invero a situazioni culturali distanti da quella originaria, dall'altra parte giungono a tradirne le strette movenze iniziali. Nel corso di questo studio, sarà intrapresa la prima linea di condotta, vale a dire sarà rivolta l'attenzione alla *linea di continuità* che il pensiero kierkegaardiano ha trovato nelle elaborazioni di Jaspers e di Hersch, anche laddove essa sorga più latente e meno espressamente dichiarata, proponendo infine una lettura interpretativa autonoma. Le fonti dalle quali la presente analisi attinge si mantengono nel rapporto che le traduzioni italiane – sovente ricercate anche tra le più recenti – instaurano con quelle originali, pertanto intercalando il discorso nelle filologie filosofiche delle opere in danese di Kierkegaard, in tedesco di Jaspers e in francese di Hersch.

Poiché il “terreno” fondamentale, sul quale questo studio si conduce, è espressamente kierkegaardiano, si è optato per una metodologia d’analisi il più strettamente fedele all’accostamento del ragionamento astratto, con l’adattamento di quanto il pensiero elabora a contesti di riferimento «esistenziali». In definitiva, si è preferito seguire l’intento kierkegaardiano di ricondurre sempre l’analisi ad un contesto *storico* di «esistenza» e di «vissuto», e questo, proprio come il pensatore danese insegna *realizzandolo*, è stato possibile grazie al più o meno costante affiancamento di analisi di testi letterari in chiave filosofica, limitatamente alle loro parti strettamente speculative. Quindi alle riflessioni filosofiche concernenti tematiche e nuclei teoretici quali la *libertà*, il *dis-velamento aletico*, l’*incarnazione* dell’«esigenza esistenziale», saranno sempre affiancati percorsi di interpretazione di opere prese dalla letteratura moderna e contemporanea, volti ad arricchirne la validità e soprattutto a chiarificarne i significati.

Il presente studio si divide in due parti: la prima parte concerne una più ampia introduzione e premessa alla seconda, e pertanto si è preferito intitolarla *Approcci iniziali: apertura esistenziale, conoscenza, filosofia e libertà*, dove rispettivamente vengono chiariti i contesti di pensiero di carattere kierkegaardiano e le nozioni in gioco – come quella di “*divenire reale*” e quella di “*istante*” di dichiarata provenienza kierkegaardiana – (Capitolo Primo), mentre un successivo approccio chiarirà la nozione fondamentale di «libertà» contestualizzandola nello scenario delle problematizzazioni contemporanee (Capitolo Secondo).

Come è stato precisato, le “strumentazioni” acquisite nella Prima Parte saranno direttamente applicate nell’elaborazione di un’analisi concentrata con più precisione sul fenomeno dell’«apertura esistenziale» nella Seconda Parte, intitolata *Ontologia, fenomenologia e teleologia dell’apertura esistenziale*. In questa sede, un primo capitolo dedicherà spazio allo studio del significato del movimento d’apertura in chiave ontologica; un secondo capitolo analizzerà invece le *forme* dell’apertura esistenziale, soffermandosi ampiamente sulle interpretazioni dei principali testi di Kierkegaard e di Jaspers, per inoltrarsi alla problematizzazione teleologica successiva coinvolgente il pensiero di Hersch, atto conclusivo del percorso iniziato con le precedenti linee d’indagine, e volto al compendio dettagliato del quadro definitorio relativo alla dimensione esistenziale dell’apertura, non mancando di scandire quei punti fondamentali attraverso i quali problematiche ulteriori rimangono prospettate.

PARTE PRIMA

**APPROCCI INIZIALI: APERTURA ESISTENZIALE, CONOSCENZA,
FILOSOFIA E LIBERTÀ**

CAPITOLO PRIMO

Il guadagno della «libertà»: il respiro dell'esistenza

1.1 Vita e pensiero: realtà conosciuta e realtà vissuta in Søren Kierkegaard

In *Storia della filosofia come stupore*¹, nel capitolo dedicato a Søren Kierkegaard, Hersch, devota al proprio maestro, esordisce nel seguente modo:

Karl Jaspers accostò spesso Kierkegaard a Nietzsche, che egli definiva “le eccezioni” in quanto trovava che nonostante i contrasti le somiglianze fossero molto significative. Kierkegaard e Nietzsche hanno infatti esercitato una notevole influenza sulla nostra situazione spirituale e, in un certo modo, hanno anche contribuito a crearla.²

L'accento posto da Hersch cade sulla nozione di «creazione», e non una creazione della filosofia, bensì la creazione di una «situazione spirituale», ancora di più: «la nostra».

Perché Kierkegaard e Nietzsche sarebbero i creatori del «nostro» esistere spirituale? Sebbene l'abbraccio del seguente sguardo sia storico, una portata ben più decisiva viene ad emergere. L'inizio (storico) risiede in quell'«evento», che per Kierkegaard si ritrova palesato nella «figura esistenziale» di Gesù Cristo, incarnatore del proprio fondamento fenomenico. Per penetrare fino alla base fondamentale del fenomeno esistenziale dell'uomo, non è possibile, stabilisce Kierkegaard, non volgere lo sguardo a quell'«evento». La parola che ne risulta e che riunisce, nel suo approdo più profondo, Kierkegaard e Nietzsche, è la parola «libertà». Conducendolo a quei risvolti più alti, che trascendono il mero dominio della filosofia, per approdare in quello ben più assoluto e fondamentale dello «spirituale», esito *carnale* quindi *concreto-esistenziale* del gesto stesso del *pensare*, così da restituire la valenza, la portata e la forza, quale è l'azione di *amore* della filosofia, che con Jaspers otterrà sviluppi importantissimi, Kierkegaard ha colto profondamente questo legame (di *fondamento* intrinseco della *libertà*), restituendolo alla coscienza occidentale, per mezzo di quel metodo di comunicazione indiretta che gli è figlio, una vera e propria *rivelazione*, tra l'avvento di Gesù Cristo e il destino di «libertà»

¹In questo testo, Hersch ha elaborato una panoramica della storia del pensiero filosofico, concentrandosi sui «filosofi da manuale», costituendo l'insieme degli interventi radiofonici, riadattati per la pagina scritta, che tenne alla radio di Ginevra nel 1980; J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, tr. it. di A. Bramati, Bruno Mondadori, Milano, 2002. Laddove di facile riconoscimento, ogni riferimento bibliografico verrà trascritto in nota riferendo solo la traduzione e l'edizione italiana; per l'edizione originale, cfr. *Bibliografia*, in chiusura.

² *Ivi.*, p. 262.

dell'uomo. Da quel momento in poi, questa portata esistenziale otterrà e manifesterà esiti del tutto nuovi, affacciandosi sulla scena culturale dell'uomo moderno e contemporaneo in quanto *carattere fondamentale dell'umanità*. Uomo e libertà saranno due nomi, per designare uno stesso «fenomeno» che esiste, che è e si conduce temporalmente.

Ora, è proprio su tale base filosofica e spirituale che è possibile un accostamento alquanto notevole tra Kierkegaard e Nietzsche, laddove la nota figura dello «spirito dionisiaco» del filosofo tedesco viene accostata alla *critica* diretta contro il «socratico» esercizio del sapere umano formulata dal pensatore danese: entrambi vogliono giungere alla *cosiddetta* «pienezza della vita» o «pienezza del tempo»³, al *respiro dell'esistenza*⁴ che sia potente ed «autentico». Nietzsche recupera la «validità» d'equilibrio esatta nello «spirito dionisiaco» che viene prima dell'avvento di Socrate e della filosofia occidentale, concepita – quest'ultima – quale indirizzo di conoscenza che imbriglierebbe l'uomo in forme esistenziali inautentiche. Scrive Nietzsche: «Il contrasto fra questa effettiva verità di natura e la menzogna della civiltà, che si atteggia a unica realtà, è un contrasto simile a quello che sussiste fra il nucleo eterno delle cose, la cosa in sé, e tutto quanto il mondo apparente»⁵. Il bersaglio si profila nella forma caduca dell'irrealtà che viene a costituirsi, per ogni *forma umana* che si realizza nelle sue contraddizioni, in veste di «unica realtà» travalicante le forme autonome ed esistenzialmente piene che ognuno conduce all'esistenza. Accanto a questa prospettiva, Kierkegaard fa risalire la portata «essenziale» della «pienezza» in questione, nel pensiero di Socrate e nell'esempio di Gesù Cristo, concependo le due figure rispettivamente teoretica ed esistenziale (si vedrà in quale modo), in opposizione al fenomeno che prende il nome di «socratico» - da Kierkegaard considerato quale esercizio della ragione o dell'intelletto, votato al raggiungimento di una conoscenza che imbriglierebbe l'uomo in forme esistenziali improprie al pieno disvelamento del sé.

Secondo la *tradizionale* versione di Socrate, egli «esamina a fondo la difficoltà pensando che ogni insegnamento e ricerca [siano] solo un far memoria, per cui l'ignorante

³ Cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma, 2012, pp. 153-154; p. 167.

⁴ La figura del «respiro esistenziale», quale originarietà ontologica dell'esistere, l'autentica fonte di ogni azione condotta in quanto esistente, così anche pure quella della riflessione di questo «fatto esistenziale», è presa da U. Regina, *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, tr. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia, 2012, p. 12 e ss.

⁵ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1972, 2011²⁹, p. 57, opera nella quale, come è noto, viene espresso questo divario tra Dionisiaco, quale *forza vitale autentica e potente* dell'esistenza, e «apparire» inautentico della forma di realtà umana dominata dalla conoscenza, dal sapere e dalla riflessione. *La morte della tragedia*, secondo Nietzsche, è già evidente in Euripide, poiché «la divinità che parlava per sua bocca non era Dioniso e neanche Apollo, bensì un demone di recentissima nascita, chiamato *Socrate*. È questo il nuovo contrasto: il dionisiaco e il socratico, e l'opera d'arte della tragedia greca perì a causa di esso.» (*Ibidem*, p. 83).

ha solo bisogno di venir portato a ricordare per prendere atto da sé di quanto sa. Perciò la verità non viene portata dentro di lui, ma in lui essa c'era già»⁶. Contrariamente alla versione del Socrate tradizionale, Kierkegaard approfondisce la realtà di *maestro* del pensatore antico.

Complessivamente, Kierkegaard sta già tracciando il problematico confine tra conoscenza del «positivo» (che sarà la conoscenza oggettiva) e quella forma di *movimento di pienezza*, che verrà presto chiamata in causa dal limitato dominio riscontrato nella prima. Occorre, dice Kierkegaard, superare la visione tradizionale del pensiero socratico e del Socrate come maieuta della verità *oggettiva*, proprio perché «[a]l contrario Socrate era un ostetrico che aveva superato l'esame davanti allo stesso Dio»⁷, così che «filosofava in modo assoluto con chiunque si trovasse a conversare»⁸. *Conversare in modo assoluto* vuole significare che la verità si spoglia della propria oggettività e diviene *esistenziale*. Tale esito vuole altresì indicare che non viene data la condizione al soggetto di *indirizzarsi alla verità*, ma solo di accorgersi che egli non possiede la verità. Più dettagliatamente, si è detto che è la «pienezza» a costituire la meta ricercata. Socrate non può dare la «verità», secondo Kierkegaard. Egli fornisce al contrario solo l'«occasione» di constatare che si è nella «non-verità»: «Se il maestro deve essere l'occasione che ridesta il ricordo nel discepolo, allora non può contribuire a fargli ricordare di sapere propriamente la verità, poiché il discepolo è la non-verità»⁹. Kierkegaard sta analizzando il rapporto tra «positivo» in quanto verità e l'impegno esistenziale - *condizione di conoscenza* - di pervenire a questo positivo. I termini a cui ricorre Kierkegaard mantengono la portata *teoretica* alla quale la stessa filosofia predominante, che emergerà come «socratico», si riconduceva. Pertanto, «vero positivo» è un'espressione che racchiude il centro della filosofia predominante dell'epoca, l'*hegelismo*, il quale nella sua forma originaria professava che ogni risvolto reale sia modalità di esposizione in forma reale-razionale dell'*assoluto*, come *positività logica* del reale stesso, e pertanto il processo o movimento di «effettivizzazione» storica del positivo - che Hegel, come è noto, affrontò in maniera completa nella *Fenomenologia dello Spirito* - è il movimento che realizza la piena coincidenza del positivo con la propria estensione *storica* ovvero *temporale*; in qualsiasi modo la si voglia chiamare, si tratta di un movimento di *identificazione* tra due versanti, quello finito e quello *infinito*¹⁰. Ciò che è

⁶ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 47.

⁷ Ivi, p. 49.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 52.

¹⁰ L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma, 2010, p. 67: «Il compito della *Fenomenologia dello Spirito* è [...] quello di condurre la coscienza *naturale* fino al livello del sapere

reale entro un confine riesce ad essere un tutt'uno con ciò che fuoriesce da quel confine e - cosa ancora più importante - il *movimento* di passaggio che toglie (senza annullarlo) il primo per apportare il secondo, realizza il primo e il secondo (l'interno e l'esterno, volendo esprimersi in questo modo) nella maniera più completa della loro unità. Per questo il movimento di *passaggio* (*Aufhebung*) realizza la completezza. Ben note sono le parole di Hegel:

Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso.¹¹

Uno dei risultati di un simile sviluppo della realtà è il fatto che la temporalità, come *durata*, non concentra alcunché di fenomenologicamente definitivo nel momentale. L'effetto di rimando si gioca anche nella temporalità medesima: solo nella *completezza* di identificazione tra esterno ed interno, vale a dire nell'annullamento del divario *su base* di completa *effettualità dell'«intero»* delle parti che trovano propria completezza fenomenologica *nell'intero*, si esprime il Tempo nel suo valore assoluto¹². In più, viene concepita completa identificazione tra conoscenza e pensiero.

In opposizione a questa prospettiva, Kierkegaard non solo vuole mantenere il netto distacco e la separazione *assoluta* tra ciò che è finito e ciò che è l'*infinito* (pertanto, nella sua concezione, tra l'uomo come soggetto e Dio come totalmente «altro» da quel piano primo di dispiegamento umano¹³) *in termini solamente logici*¹⁴, bensì vuole restituire anche valenza al *momentale*, all'*istante* del *fondamento* esistenziale del sé che è l'essere umano, conducendo al problematico *contatto* tra eternità e finitezza. Questa è la ragione per cui, appunto, la separazione risulta logica e non esistenziale, dando pienezza al fenomeno *assurdo* perché *contraddittorio* dell'*incarnazione* dell'eterno in una determinazione temporalmente finita, il cui caso assoluto ha trovato vita nella figura di Gesù Cristo¹⁵. Esistenzialmente viene *compiuto* il paradossale e contraddittorio *coincidere* di due termini di per sé stessi *inconciliabili*. «L'eternità che viene all'esistenza è allora l'impossibile

scientifico o assoluto. Essa costituisce, cioè, il percorso dentro le varie forme finite e limitate attraverso cui la coscienza è convinta di poter raggiungere la verità. Un percorso in cui la coscienza cerca di volta in volta di fondare il vero in qualcosa d'altro ed esterno rispetto a sé stessa.”

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1960, I volume, p. 15.

¹² Cfr. F. Chiareghin, *La “Fenomenologia dello Spirito” di Hegel*, Carocci, Roma 2008², pp. 162-163.

¹³ Cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 167-168.

¹⁴ Si concorda pienamente con l'idea che Kierkegaard, specie nelle *Briciole filosofiche*, voglia mantenere il distacco tra finito ed infinito in termini logici, espressa da E. Rocca: *Kierkegaard*, op. cit., pp. 196-197.

¹⁵ *Ibidem*.

logico che tuttavia afferma di essere reale»¹⁶. Ragionando sui termini precisi, diviene *possibilmente reale* un'*impossibilità logica*. Più strettamente, viene data *possibilità* all'*impossibilità*. Per Kierkegaard, allora, è presto detto che «per Dio tutto è possibile»¹⁷. E gli è possibile in un “batter d’occhio“. In danese, in un *Øieblik*. «Istante» è una nozione centrale, nel pensiero kierkegaardiano. Come si vedrà, è l’«istante» il mo(vi)mento della realizzazione esistenziale del Sé, la *Tilblivelse*.

Per adesso, nell’opera che introduce a queste preliminari conclusioni kierkegaardiane - *Briciole filosofiche* -, il terreno di gioco è quello teoretico, e la conoscenza, intesa come medio hegeliano più volte lasciato trapelare come bersaglio preso di mira¹⁸, nonché realtà stessa del pensiero alla quale pure Kierkegaard si rimette¹⁹, pone i suoi limiti direttamente all’interno dell’estensione potenziale dell’esercizio di pensiero da parte del soggetto pensante. Contro ogni pensiero filosofico, l’*alterità* che sta *oltre* il confine più alto di conoscenza-pensiero non può - *proprio manca direttamente di possibilità*²⁰ - essere coinvolto nel processo di pensiero del soggetto finito. Questo in termini strettamente logici (ragion per la quale lo stesso Kierkegaard si addentra all’interno del terreno di gioco sul quale si andavano a muovere i più noti frutti dell’hegelismo, sia tedesco che danese²¹) sancisce l’impossibilità radicale di permettere al pensiero di *tangere* qualcosa che “risieda” al di fuori della sua stessa, pregnante possibilità: se riuscisse a raggiungere qualcosa che sta oltre il proprio limite, allora quell’«oltre» si rivela *pensiero* (nel *pensato*) falsificandosi in quanto «oltre» *oppure* il pensiero si estende oltre la sua

¹⁶ Ivi, p. 197.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 48-49; p. 64.

¹⁹ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 164: «in questo contesto non si fa differenza tra pensare e conoscere».

²⁰ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 85-86.

²¹ Uno dei principali pensatori e scrittori hegeliani della Copenaghen d’inizio Ottocento, e che avrà certamente una importanza radicale per il pensiero di Kierkegaard, è Johan Ludvig Heiberg (1791-1860). Come ricorda Joakim Garff, nella sua monumentale biografia su Kierkegaard (la quale è pure una ricchissima ricostruzione dell’epoca precedente e contemporanea al pensatore danese), «Heiberg, Johan Ludvig Heiberg, era poeta, critico, traduttore, direttore di riviste, drammaturgo e in seguito direttore del Teatro Reale [...] era il massimo esponente dell’eleganza e della facezia, dell’ironia e dell’urbanità, delle buone maniere e dell’aristocrazia dello spirito; era dunque un’istituzione, un tribunale supremo dell’estetica, il cui giudizio magari non era sempre equo, ma sempre inappellabile e pertanto fatale» (J. Garff, *SAK*, tr. it. di S. Davini, A. Scaramuccia, LitEdizioni, Roma, 2013, p. 64); nell’area del pensiero filosofico, “Heiberg si iscrive nella lunga tradizione europea della *Bildung* [in danese *Dannelse*, formazione], che ha il suo apice nel Romanticismo tedesco e nell’Idealismo filosofico ad esso collegato. Non sorprende dunque che egli nomini anche Goethe e Hegel come i due «rappresentanti della nostra epoca» indiscutibilmente più importanti [...] Hegel perché il suo «Sistema» è il tentativo più raffinato e ambizioso di elaborare una «scienza centrale» completa. Il fine di questo processo dialettico era la conoscenza assoluta, in cui la differenza tra soggetto e oggetto, conoscenza e oggetto era soppressa. In tale processo anche la religione, che è soltanto uno stadio subordinato, verrà assimilata nella filosofia. / L’insistenza heiberghiana sulla necessità di *Bildung* è innanzitutto una dichiarazione programmatico-filosofica, il cui garante ultimo è lo stesso Spirito del mondo, col quale non si può certo mettersi a discutere” (Ivi, p. 66).

stessa potenzialità e viene ad annullarsi in quanto pensiero²². In ognuno dei due casi, si cade nel *contraddittorio*. Anche riuscire a concepire lo *scarto* (chiamiamolo *ontologico*) tra finito atto umano del pensiero e realtà che sta «oltre» è un movimento pericoloso, perché paralizzerebbe, peggio ancora: annullerebbe l'azione medesima di pensiero. Kierkegaard infatti conclude:

Che cos'è la cosa sconosciuta? È il confine al quale costantemente si giunge e, in questo senso, se la determinazione del movimento viene capovolta in quella della quiete, la cosa sconosciuta è il differente, l'assolutamente differente; è l'assolutamente differente di cui non si ha alcun segno di riconoscimento. Se lo si determina come l'assolutamente differente, si ha la parvenza che esso stia per manifestarsi, ma non è così; giacché la differenza assoluta l'intelletto non può nemmeno pensarla.²³

Restituire valore alla vita, giungere al *respiro dell'esistenza*, deve essere pertanto, secondo Kierkegaard, un atto di *ricca arrendevolezza*, che trova - come si vedrà allorché si analizzerà con attenzione questo esito - nella *fede* il movimento di salvezza e realizzazione (strettamente esistenziale) del sé che esiste. Occorre comunque notare, fin da subito in prospettiva degli esiti futuri, che la radicalità del pensiero dell'impossibilità teoretica dinanzi all'«oltre» impensabile verrà ad assumere toni più tenui e meno rigidi nei pensieri di Jaspers e di Hersch, allorché risulterà inaccettabile, per il pensiero concepito come movimento primo della coscienza del sé, non misurarsi con questo atto di arrendevolezza, e il guadagno filosofico sorgerà dalle ceneri di un siffatto scenario kierkegaardiano²⁴. Risulta pertanto egualmente chiaro che, per Jaspers come per Hersch, il dominio teoretico della conoscenza oggettiva e quello *esistenziale* del pensiero non coincideranno. Il primo sarà irrevocabilmente più limitato del secondo, ma non per questo non si potrà parlare di guadagno positivo in termini teoretici per il pensiero.

In ogni modo, il risultato al quale Kierkegaard conduce è quello del dislivello che intercorre tra una procedura puramente teoretico-socratica della ricerca della verità, ed uno

²² S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 77 e ss.

²³ Ivi, p. 85.

²⁴ Constatato che anche in Kierkegaard, come suggerisce E. Rocca (*Kierkegaard*, op. cit., pp. 168-169), può essere riscontrata una *difficoltà* di interpretazione del rapporto che il sé giunge ad avere, attraverso l'intervento del *maestro*, della propria *non-verità*. «In tal caso la presa di coscienza rientrerebbe pur sempre all'interno della possibilità del *vero* comprendere, sarebbe il primo passo all'interno di una comprensione del vero. Così sarei giunto per introspezione alla scoperta di un seppur minimo possesso di verità: *il fatto che* sono nella non-verità. Ma ciò sarebbe in contraddizione con l'essere non-verità e con l'essere privati della condizione per la comprensione della verità. Infatti, come è possibile comprendere la non-verità senza comprendere, in modo più o meno chiaro, la verità? Se dunque una comprensione vera della non verità presuppone sempre una qualche comprensione della verità, il modello cristiano andrebbe in frantumi e non resterebbe che quello maieutico». Sulla base dell'attingimento della propria condizione limitata e sulla *logica* realtà di distacco e di separazione faranno leva, come sarà possibile vedere, proprio le nozioni di *limite* di Jaspers e la concezione di *essere* dell'allieva svizzera.

esistenziale di messa in rapporto con il movimento stesso di ricerca della verità. Prima di tutto, la procedura del «socratico» è quella conoscenza oggettiva opposta a quella del Socrate come *maestro* ed *occasionale* comprensione della propria non-verità. Analizzando il «socratico», Kierkegaard giunge alla conclusione (non dissimile da quella di Nietzsche) per cui «[c]on mezzi pensieri, contrattando e mercanteggiando, con il sostenere e il desistere, come se uno dovesse qualcosa a un altro fino a un certo punto, e di nuovo ugualmente fino a un certo punto non glielo dovesse, con parole approssimative che *spiegano* tutto, ma non che cos'è questo fino a un certo punto, ebbene: con tutte le cose del genere non si va oltre Socrate, e nemmeno si guadagna il concetto di rivelazione, ma si resta nella chiacchiera»²⁵. La conoscenza che ne risulta è quella che *spiega*, contrapposta alla modalità della *comprensione* che nel pensiero in questione è un atto completo di arrendevolezza della ragione, dell'intelletto e del suo voler andare oltre sé stesso. La mossa di Socrate filosofo - esistenzialità teoretica - è, al contrario, il riuscire a far pervenire il discepolo all'interno della condizione di non-verità, e pertanto all'interno della condizione di *apertura* alla verità. Sarà, a riprova di ciò, un atto di *comprensione* verso sé stessi. La verità emergerà su tale base. Occorrerà riuscire a concepire di quale verità si tratti.

Prima di ogni affrettato sbilanciamento qualitativo nel giudicare la superiorità filosofica rispetto alla chiusura del sapere socratico, lo scarto deve essere concepito nella sua *valenza esistenziale*, ed è questo aspetto che deve costituire uno dei fuochi sui quali si traccia la traiettoria dell'indagine filosofica sull'apertura esistenziale qui avanzata, in particolar modo per la ragione che sottende il riconducimento alla forma *esistenziale* di ogni forma di conoscenza espressamente *socratica* della ragione umana, nonché pure di ogni forma *pratica* umana, come il compito "politico" di ogni uomo.

Infine, prima di dedicare l'attenzione a questo nuovo orizzonte aperto da Kierkegaard, occorre riconoscere che una differenza altrettanto notevole tra Kierkegaard e Nietzsche rimane, certamente, nei riguardi della figura del filosofo Socrate: condannata ed incolpata dal filosofo tedesco d'essere l'iniziatrice del decadimento dello spirito dionisiaco e della *morte* delle forme vitali ed artistiche di questo *spirito*, che per Nietzsche sono le forme più autentiche, essa viene al contrario elevata da Kierkegaard a modello *d'azione* filosofica, dal quale trarre l'insegnamento per la propria realizzazione esistenzialmente libera²⁶.

²⁵ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 49, corsivo mio.

²⁶ Ivi, pp. 52 e ss.: in questa prospettiva, il maestro non può, solamente con le sue forze, *condurre il discepolo* a quella *condizione* di verità che è prima di tutto *soggettiva*. Si legge, infatti: «Ma chi dà al discepolo non semplicemente la verità bensì insieme la condizione non è un maestro. Ogni insegnamento presuppone che in fin dei conti sia presente la condizione; se manca questa, un maestro non può nulla, poiché altrimenti, prima

Al di là dei contenuti teoretici delle due filosofie, il punto di contatto tra i due filosofi più significativo rimane la coincidenza tra filosofia e vita: «la riflessione filosofica non può più essere separata dalla biografia. Nietzsche e Kierkegaard vissero la loro filosofia, e la loro filosofia nacque dalla vita, non però in senso naturalistico, come se fosse possibile derivare il loro pensiero dai dati sociali, politici e familiari della loro esistenza.»²⁷

L'identificazione tra filosofia e vita risulta chiara anche dal significato che assume la «verità» in filosofia, traguardo che sarà pregnante per il Kierkegaard che, dalle *Briciole filosofiche*, arriverà a misurarsi con tematiche strettamente interessate, quali la «colpa», il «peccato» e l'«angoscia». Come sottolinea Jaspers, «nella filosofia ne va sempre dell'essere nella sua totalità e quindi dell'uomo nella sua interezza; ne va di quella verità che, una volta attinta, disvela profondità ben maggiori di ogni conoscenza scientifica.»²⁸

1.2 «Tilblivelsen»: apertura esistenziale

Nelle *Briciole filosofiche*, come si è visto un capolavoro filosofico basato su un vero e proprio “capitombolare” della ragione sul cammino dell'ontologia dell'esistenza, Kierkegaard ha donato un nuovo significato al pensiero filosofico occidentale. Un significato che sarà destinato a divenire quell'elemento di «ereditarietà familiare», che accomuna ed imparenta non solo il pensiero «esistenzialista» a Kierkegaard più prossimo, bensì si estende anche su tutta la modernità *culturale* post-kierkegaardiana e

di cominciare a istruire il discepolo, dovrebbe non solo trasformarlo bensì ricrearlo. Senonché nessun uomo è in grado di fare ciò; se ciò deve accadere, allora deve esserlo tramite lo stesso Dio» (*Ivi*, p. 53); è il Divino Maestro che può condurre il discepolo alla *condizione* di *ricuperare* non da un'esteriorità oggettiva la verità. Questo segna anche il divario tra Socrate e Gesù Cristo.

²⁷ J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, op. cit., *Ibidem*. Questa concezione rivela un ragionamento che, risalito dall'esito alla fonte, permette di chiarire fin da subito che il fenomeno della «disperazione» o dell'«angoscia», *Angst*, vero e proprio *nucleo cardine* della filosofia di Kierkegaard, non è un fatto *fondamentalmente* «biologico», con cause psicologiche, sebbene abbia nei movimenti cerebrali e neuronali nonché in quelli emozionali il loro dispiegamento carnale, e quindi anche temporale; questo, ed è un corollario fondamentale della relazione tra *mente* e *corpo*, tutt'oggi ancora presente, pone l'assoluta *estrinsecabilità* della causa ontologica dal fenomeno «biologico», esito, ma allo stesso modo pure «fonte», dello «spiritualismo» fine-ottocentesco e novecentesco, e bergsoniano principalmente, nato dall'esigenza di controbattere alla pretesa positivista e darwinista della spiegazione ontologica della vita in chiave biologista-genetica o semplicemente meccanicistica, dominante come paradigma interpretativo della contemporaneità. In secondo luogo, è curioso che Hersch usi, nella frase riportata, l'aggettivo «familiari», ben consapevole del fatto che la *melanconia* kierkegaardiana possiede un *movente pratico* nel rapporto di Kierkegaard col padre, cosa che Hersch non si fa sfuggire all'interno del capitolo dedicato a Kierkegaard; ma, ancora una volta, Hersch sta parlando del piano onto-teleologico, ed ogni *movente pratico* è *rimesso* a questa «causa prima», indeterminata, eterna, in una parola: *trascendente*.

²⁸ K. Jaspers, *Introduzione alla Filosofia*, op. cit., p. 2.

contemporanea. La parola danese, di primaria pertinenza, che suona «Tilblivelse»²⁹, sostantivo del predicato danese «at blive til», è il consolidamento di questo significato. È dunque da tale parola, e relativo concetto, che l'apertura esistenziale così come la si conosce attraverso le forme di pensiero non prive di contraddittorietà dei filosofi dell'esistenza del Novecento, prende vita. La nozione kierkegaardiana della «Tilblivelse» riconosce pochi ed approssimati predecessori, i quali, come le formulazioni di Kant sul divario tra confini della volontà umana rispetto a quelli del fenomeno naturale, se proprio non giunsero a concepirne la reale portata ontologica, si accorsero comunque della pertinenza fenomenologica rappresentata dal costituirsi dell'uomo in quanto *soggetto libero* e della sua azione di *conoscenza* sempre messa in contatto e conflitto critico con la soggettività disvelata³⁰. Predecessori e prime comprensioni che siano della nozione di «Tilblivelse», è stato Kierkegaard il primo pensatore a condurre la radicale portata della «libertà» nel pensiero occidentale. Dal concepimento della *Tilblivelse* in poi, emergerà la concezione dell'uomo quale *originario formale* o *rapporto fondamentale* con la Trascendenza che lo rende reale, compiutamente attraverso l'*incarnazione nel Tempo*. Il «procedimento» fondamentale dell'*incarnazione*, quello che più ontologicamente si pone a fondamento dell'*essere esistente* dell'uomo³¹, si esprime nella *coincidenza* fondamentale,

²⁹ Il termine danese, alla lettera, vuole significare «rigenerazione» nonché «rinascita», ma Kierkegaard ne estende la portata teoretica. «Tilblivelse», pronunciato /Ti'u' bli'vøls/, è formato dalla preposizione «til» che indica un senso di spostamento, di *direzione*, di orientamento del moto a luogo e del moto *nel Tempo* (si pensi all'anglo-sassone «un-til», nel linguaggio parlato soventemente ridotto a «'til»), più «blive» che vuole significare «diventare» ma anche «situarsi». U. Regina lo traduce con il convincente «divenire reale», ma ciò che deve essere chiaro al lettore è che, in questo concetto, il movimento temporale del «divenire» è posseduto da un «atto fondatore, creatore», che pone in essere (meglio, a questo punto, dire: «esistere») la «forma» del reale, così da fare coincidere (ma non per questo confondere) il lato sostanziale della determinazione esistenziale (in una battuta: il fatto che tale determinazione reale «è») con il lato «formale» (in una battuta, il «cosa/come» dell'«è»), in modo da porre in un doppio rapporto di dipendenza «essere» (l'«è» della determinazione), anche d'ora innanzi chiamata, qui, «essenza», ed «esistere» (il «cosa/come» dell'«è»), anche chiamato «fenomenità». «Tilblivelse» è questo incontro essenziale del fenomeno con la fonte (per la coscienza, temporalizzata) della sua realizzazione. Da un lato, l'eterno e dall'altro lato il temporale: entrambi vengono a realizzare, *attraverso l'atto di nascita* ch'è la *Tilblivelse*, l'apertura esistenziale.

³⁰ La difficoltà di Kant nel cogliere la portata ontologica della «libertà» è ben rintracciabile alla fine della *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Gius. Laterza & Figli, Roma Bari, 1997. Nella *Sezione terza*, infatti, Kant si esprime nel seguente modo: «La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali, e *libertà* sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la *determinano*; così come *necessità naturale* è la proprietà della causalità di tutti gli esseri non razionali, per cui sono determinati ad agire per mezzo dell'influsso di cause esterne» (*Ivi*, p. 127) e, sulla base di questo iniziale riconoscimento della *fondatezza della libertà*, tuttavia, Kant ammette di non riuscire a dire «cosa sia»: «Cosa sia questo terzo [elemento di legame tra le due proposizioni sintetiche relative alla conoscenza della volontà buona e della massima in essa racchiusa], a cui ci rinvia la libertà, e del quale abbiamo *a priori* un'idea, qui non si può ancora indicarlo» (*Ivi*, p. 129).

³¹ Ed è la concezione che Kierkegaard imprime con *Tilblivelse*, sebbene ponga l'accento sulla portata pregnante della *scelta* nei termini di una responsabilità etica, un accento che la filosofia dell'esistere del Novecento estenderà, più che sposterà, anche sulla caratterizzazione *formale* propriamente intesa, intessendo la relazione stabile che intercorre tra la realtà del vissuto *formale*, spazio-temporale, con quello che trova dimensione attraverso le possibilità. Si dichiara, fin dall'inizio, che questo esito *onto-fenomenologico* sarà la

sebbene problematicamente mai definitiva, dell'*assoluto eterno* col *finito temporale*, una sorta di «*introdursi dell'Eterno nella Temporalità*», dando realtà al gioco fecondo di tensione tra limite determinato e potenza realizzatrice³² con fonte *indeterminata* che non può realizzarsi compiutamente entro il primo confine (fatta eccezione, in tutt'altro ambito, eppure parallelo, per il caso a sé stante dell'opera artistica³³). Il rapporto di *creazione* è quella di una determinazione *temporale* (interna al processo di dipanamento del movimento del Tempo) di una *fonte* che è non-essere, ossia che è al di fuori di questo piano *infra-temporale*³⁴. Quel che viene in un *ipotetico* «prima» della *Tilblivelse* è il regno della libertà non libera, successivamente alla quale avviene il regno della «possibilità» che, mediante il passaggio del «bliver til», pone in esistenza la *realtà* senza per questo perdere la propria valenza di *potenzialità* ovvero di possibilità³⁵. Al contrario, è proprio attraverso la *Tilblivelse* che ogni possibilità viene posta in quanto realtà esistenziale del sé che esiste. Realtà concreta, effettuale (determinata) e possibilità sono reali allo stesso modo. E questa è la *pienezza dell'istante*, mo(vi)mento della *Tilblivelse*³⁶.

Come è possibile constatare, entrano in scena, per così dire, le problematiche introdotte nel paragrafo precedente, ovverosia il limite di *potenzialità* del pensiero nei confronti del confine che divide quell'atto finito con l'indeterminato infinito, e soprattutto il problema della *fondazione* di una verità che possa essere *valida* per lo meno esistenzialmente. Tuttavia, senza abbandonare questo piano di argomentazione (che Kierkegaard rivolgerà all'attenzione della *conoscenza dei fatti storici*), il rapporto tra eterno e finito è del tutto ontologico: «Questo mutamento [il passaggio] non è nell'essenza [Væsen] ma nell'essere [Væren], ed è dal non esistere all'esistere. Ma questo non-essere, che viene lasciato da ciò che diventa reale, deve pure anche esserci»³⁷.

Prima di analizzare in dettaglio la nozione di *Tilblivelse* e ciò che comporta in

linea intrapresa del presente studio e segnerà il confine interpretativo della linearità tra Kierkegaard, Jaspers e Hersch.

³² E. Rocca, *Kierkegaard*, Carocci, Roma, 2012, p. 24: «L'aspetto cruciale è la «realizzazione», il «potere» (*Kunnen*) come «arte» (*Kunst*).»

³³ A proposito di questo fenomeno, Jeanne Hersch, dandone un'interpretazione che assume a fondamento il dialogo che il *processo* di incarnazione rende attivo, tra gli altri innumerevoli luoghi nei quali ne parla, descrive tale fenomeno dell'uomo nel seguente modo: «Egli [l'uomo] non può né rifiutare la sua condizione, né accettarla così com'è. Ed è questo stesso paradosso, alla base di tutti gli altri, che fa di lui un'eccezione nell'universo» eseguendo poi la comparazione tra il caso esemplare della *musica* e quello dell'uomo, in quanto *eventi paradossali*: «La contraddizione, nella musica come nella condizione umana, non è un semplice errore o un'impossibilità: è un paradosso, un segno, lo strumento di un esercizio spirituale, dal quale nascono azioni, pensieri e musiche. La contraddizione, se è essenziale, costituisce essa stessa (paradossalmente) un'unità. È un segno o, come diceva il mio maestro Karl Jaspers, *una cifra*.» (J. Hersch, *La contraddizione nella musica*, in Id., *Tempo e Musica*, op. cit., p. 86).

³⁴ Cfr. U. Regia, *Introduzione a S.A. Kierkegaard, Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 25 e ss.

³⁵ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 115, nota di U. Regina n. 54.

³⁶ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 156-157.

³⁷ Ivi, p. 116.

termini filosoficamente rilevanti, e per comprendere solamente - poiché *capirlo* non è possibile³⁸ - questo incontro che apre tutta una serie di problemi e che non tarderà a palesarsi per quel che è col nome di «paradosso», occorre richiamare l'attenzione sul concetto, ch'è appunto un «limite» per la ragione (Jaspers dirà una «cifra della Trascendenza»), di «istante».

1.3 «L'Istante»: la rottura esistenziale

È nel capitolo dedicato a Kierkegaard di *Storia della filosofia come stupore*, che Jeanne Hersch chiarifica e condensa la portata teorica e filosofica del concetto di «istante» del pensatore danese, e vale la pena, qui di seguito, riportare l'intero passo:

L'istante: questo non è semplicemente il titolo di un pamphlet, è anche un concetto centrale nell'arsenale a cui ricorre Kierkegaard nella sua lotta contro Hegel. Quest'ultimo, come abbiamo visto, cerca una soluzione o un significato per tutto ciò che è accaduto nel corso della storia, per la storia nella sua totalità, cerca una finalità nell'insieme del suo sviluppo: tutto ciò che esiste deve trovare il suo posto e la sua giustificazione nella storia. Kierkegaard, invece, afferma non solo il valore assoluto di ogni individuo, della soggettività individuale, ma anche quello di ogni istante vissuto. Vediamo qui nascere qualcosa di importante che avrà un ruolo decisivo nella storia del pensiero filosofico, cioè la corrente che sarà chiamata *Existenzphilosophie* in tedesco, *existentialisme* in francese ed *esistenzialismo* in italiano.

Che cos'è l'*esistenza*? Per Kierkegaard, si tratta dell'apparizione della libertà responsabile di un soggetto. Un esempio per illustrare questo concetto: considerando le cose dall'esterno, si può vedere l'acqua scorrere, dei rami cadere, una persona compiere un atto, e tutto ciò appartiene *allo stesso tempo*, che si tratti dell'acqua che scorre, dei rami che cadono, dell'uomo che compie un atto. L'atto liberamente compiuto dall'uomo, invece, non può derivare da ciò che è accaduto prima nel tempo che hanno in comune la natura e l'uomo che agisce: l'atto dell'uomo proviene da ciò che è accaduto nel cuore della sua soggettività e per questo l'uomo se ne assume personalmente la responsabilità. Agendo, l'uomo non si lascia semplicemente inserire nella serie delle cause e degli effetti, non è lui stesso semplicemente un effetto di qualcos'altro, ma diventa una sorta di inizio assoluto. Nella trama delle cause e degli effetti, l'uomo inserisce il suo atto libero che ha un'origine diversa, compie una rottura, che l'esistenzialismo, o filosofia dell'esistenza, chiama *rottura esistenziale*.

Il termine "esistenza", con questo significato, viene da Kierkegaard. È stato lui a dargli questo senso. Da allora, il verbo "esistere" ha preso in filosofia un nuovo significato: non significa più soltanto la presenza di qualcosa nel reale, ma bisogna tornare alla sua etimologia, come ha fatto Heidegger: *ex-istere*, che significa emergere fuori dal magma delle cose, provocare una rottura, non essere il derivato di una continuità omogenea.

Una tale rottura esistenziale si verifica nel momento di una decisione liberamente presa, nell'atto con cui il soggetto si attua, si rende presente *attraverso* la continuità del tempo, "trapassando" il tempo. È questo che Kierkegaard chiama, appunto, l'*istante*.³⁹

³⁸ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 79-80. Vi è anche un rimando *incarnato*, «pratico»; come afferma Jaspers, «la realtà si fa sensibile solo tramite la nostra reale esistenza, non attraverso il mero intelletto, il quale non scorge in tutto questo senso alcuno» (K. Jaspers, *Introduzione alla Filosofia*, tr. it. di P. Chiodi, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2010, p. 28).

³⁹ J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, op. cit., pp.268-269.

Jeanne Hersch introduce il lettore entro due momenti importanti della filosofia di Kierkegaard: la *rottura esistenziale*, che è da considerarsi in quanto *atto primo*, temporalmente inteso, dell'apertura esistenziale; e l'*esistenza*, intesa come forma umana derivante dalla *rottura esistenziale* ed imposta dalla cosiddetta «decisione presa con responsabilità»⁴⁰, legata - come sarà possibile osservare - alla dimensione dell'*esistenza* «*possibile*», «dove la realtà temporale del momento si muta in quella sovra-temporale dell'attimo»⁴¹ e per la quale ogni forma esistenziale si pone liberamente in *rapporto* con sé stessa. Quest'ultima nozione è un (inevitabile) sconfinamento di Hersch nel pensiero del Maestro, poiché Kierkegaard, sebbene con ogni probabilità riducesse la forma prima della *Tilblivelse* nell'atto della *decisione-di-sé* (ove la preposizione ha sia valore accusativo che genitivo) - ed effettivamente pronuncia la portata della «decisione» in quanto «scelta» -, non presentava ancora quello svincolo dalle categorie concettuali moderne, per intendere la nozione di «decisione» in tutto lo spessore fenomenologico e linguisticamente pregnante della fenomenologia della *relazione fondativa* che si rintraccia in Jaspers, in Hersch nonché in tutto l'esistenzialismo più diretto⁴².

Vero è che, nell'*effetto*, l'atto è il medesimo, il realizzatore dell'apertura esistenziale, Apertura-del-Sé (sempre con doppio significato della preposizione), dando compimento all'*e-sistere* in quanto emergenza dal «magma delle cose», interrompendo la catena causale (e forse casuale) della realtà, dimostrando l'estensione filosoficamente più matura che Kierkegaard esprime in relazione alla *libertà* quale era stata intesa da Kant. L'esito è la «forma», ancora una volta concezione differente in Kierkegaard, rispetto alle teorie esistenzialiste del Novecento. Kierkegaard racchiude, difatti, il significato di *forma* quale *qualità morale ed esistenziale del comportamento e della responsabilità del Sé*,

⁴⁰ Sarà oggetto della parte relativa alla *teleologia dell'apertura esistenziale*, *Infra* Capitolo Quinto, ma si possono segnalare qui i riferimenti bibliografici per una veloce consultazione circa la nozione di «decisione assoluta»: J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, tr. it. di F. De Vecchi, Bruno Mondadori, Milano, 2008, in particolare pp. 64 e ss.; F. De Vecchi, *La libertà incarnata. Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*, Bruno Mondadori, Milano, 2008, in particolare pp. 151 e ss. La decisione assoluta rende reale la pratica e il senso del movimento esistenziale del soggetto, il quale altrimenti non avrebbe forma compiuta della propria condotta di vita nel corso temporale.

⁴¹ G. Penzo, *La cifra e il nulla*, in Id., *Ragione esistenziale e nichilismo teologico. Saggio sulla filosofia dell'esistenza*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, Aracne Editrice, Roma, 2008, p. 54.

⁴² Come già puntualizzato precedentemente, sarà questo l'esito del presente studio: convergere l'attenzione entro il dominio ontologico e fenomenologico del fenomeno dell'*apertura esistenziale* e pertanto della dimensione esistenziale dell'essere umano, tentando con sguardo interpretativo di fornire una soluzione al quesito relativo al divario tra soggetto ed oggetto nonché alla natura ontologica del fenomeno esistenziale dell'uomo.

peraltro riscontrabile in senso storico⁴³, giacché «forme» sono quelle estetiche, etiche ed etico-religiose - per fare alcuni esempi, il «matrimonio» è una «forma esistenziale» che racchiude una portata morale nel preciso senso della parola, così come la «forma» del «rapporto» che la coscienza malata si trova a stabilire con l'Assoluto che lo determina dispiega forme esistenziali da Kierkegaard prese in considerazione⁴⁴. L'estensione fenomenologica, che i successivi pensatori dell'esistere completano, si assumerà il compito di condurre la nozione di «forma» all'interno del dispiegamento esistenziale "a tutto tondo", facendo sì che il *formarsi* esistenziale del Sé comprenda il proprio attualizzare l'immanenza temporale della realtà vissuta. Sarà su tale base filosofica che occorrerà muoversi per comprendere la reale forma dell'*incarnazione* della *libertà* del Sé, *in quanto* propriamente coincidente con i confini esistenziali, parte integrante del movimento realizzatore della propria esistenza.

Tuttavia, ancor prima di questo, alla base dell'intero piano inaugurato da Kierkegaard, come già ricordato fino adesso, sono i concetti di «temporalità» e di «eternità» i primi traguardi con cui il pensiero filosofico deve entrare in contatto.

1.4 «Tempo ed Eternità»: primo approccio alla libertà

Per Kierkegaard, Gesù Cristo è il «primo realizzatore», dal momento che, attraverso il proprio esistere, ha condotto l'uomo alla *consapevolezza* di questa portata onto-teologica dell'esistere medesimo, lasciando pertinente il riferimento alla relazione di «consapevolezza» con una scelta precisa e meditata⁴⁵. È la «fede» il primo, ma anche il solo, positivo rivolto del Sé umano, in grado di *concepire* questa portata, la quale è di per sé stessa, ma in termini razionali, un «paradosso»: come può l'Eterno *farsi* «temporale»? Per la ragione non può che trattarsi di un «paradosso», dell'*assurdo* razionale⁴⁶, una pietra di scandalo, il confine che è il «limite» *potenziale* - come si è riconosciuto - dell'intelletto

⁴³ Cfr. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 119-129, ove l'autore danese pone una distinzione, sulla quale torneremo (anche in modo critico), tra mondo temporale delle forme storiche e dipendenza di queste (in relazione al Sé del soggetto apertesi esistenzialmente) dall'*azione* libera «in senso assoluto».

⁴⁴ Per le «forme» della «disperazione» in Kierkegaard, cfr. *La Malattia per la Morte*, Parte Prima, sezione C, *Le forme di questa malattia (La disperazione)*, tr. it. di M. Corsen, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1990.

⁴⁵ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 196-197, p. 200.

⁴⁶ *Ibidem*, «Nella fede, quindi, l'individuo incorpora l'assurdo, diventa egli stesso assurdo».

destinato a dare voce, spazio, tempo e respiro a qualcosa d'altro, ad un «segreto»⁴⁷ celato in un'«intimità» tutt'altro che ridotta ad una determinazione psicologica.

Kierkegaard chiama «fede» il *passo ulteriore esteso oltre il limitato apporto socratico* della conoscenza oggettiva, facendo riferimento alla tradizione ebraico-cristiana e rimanendo, dunque, entro l'apporto esistenziale del *rapporto di fondazione* del Sé umano da un punto di vista il più possibile teso al superamento della semplice conoscenza oggettiva di un evento. Infatti, come precisa Jaspers, in filosofia «ogni risposta viene nuovamente e continuamente rimessa in questione», e il «vero» filosofico «non consiste in una presa di coscienza esprimibile in parole [apporto socratico], non in proposizioni e nozioni, ma nella realizzazione storica della propria umanità, realizzazione in cui si schiude l'essere stesso. Raggiungere questa realtà nella situazione in cui l'uomo si trova sempre immerso, questo è il senso del filosofare.»⁴⁸

Kierkegaard disvela all'uomo questa portata. Egli ha condotto l'uomo ad urtare contro il limite estremo del pensiero, facendo sì ch'esso non sia più (solo) una «dotta ignoranza», ma un guadagno per la conoscenza umana, poiché quell'incespicare, quel capitolombolare, altro non è che l'illuminante constatare che non ci si sta reggendo più sulle esili e sottili stampelle delle «teorie» che la conoscenza architetta e formula, per quanto solide, convincenti o «illudenti» esse siano, bensì rende consapevoli che si sta procedendo infine con «le proprie gambe», quelle vere, potenti, «*proprie*»⁴⁹, valide e fatte di «carne», di vita. Già dai suoi primi scritti, Kierkegaard aveva consolidato il traguardo della coincidenza tra vita e pensiero⁵⁰ e l'intera linea di movimento sarà la principale direzione per gli ultimi scritti rappresentati dai *Discorsi edificanti* e dai *Discorsi per la comunione del venerdì*. Non chiudersi nella fragilità del «saputo» vuole dire aprirsi attraverso il *respiro autentico della vita*, attraverso la coincidenza del sé con la realtà «piena», dotata di carne e di possibilità.

⁴⁷ Come si è visto, è di un'indiretta verità che si pone determinazione, per mezzo della *Tilblivelse*. L'ironia è lo stratagemma col quale rendere questa verità muta, «segreta»; cfr. S.A. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, a cura di D. Borso, Rizzoli, Milano, 1995, p. 272.

⁴⁸ K. Jaspers, *Introduzione alla Filosofia*, op. cit., p. 6.

⁴⁹ Si rispetta in pieno, qui, il nesso *eigen-eigentlich* (proprio-autentico) che l'Heidegger di *Sein und Zeit* imposta tra *possibilità proprie* e *modalità d'essere autenticamente* dell'esserci, che si darebbe quando avviene la *decisione anticipatrice della morte*: «La morte è la *più propria* possibilità dell'esserci. L'essere-a essa dischiude all'esserci il suo *più proprio* poter essere, nel quale importa dell'essere dell'esserci come tale» (*Essere e Tempo*, tr. it. di A. Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2006, p. 371), ed ancora: «L'esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se ciò gli si rende possibile a partire da se stesso» (*Ivi*, p. 372). Per la *decisione anticipatrice della morte*, cfr. anche G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971, 2008¹⁸, p. 53.

⁵⁰ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 83.

In una parola misteriosa per la ragione, parola che dunque non è importante⁵¹, si pronuncia «fede», ma per lo spirito che si *libra* a queste «altitudini», essa non è un semplice suono che lascia annichilire la portata della propria pienezza nell'intricato intreccio delle conoscenze *comunicate*; essa non è un concetto da incastonare in un'architettura di conoscenze, per quanto affascinante essa sia⁵²; risulta inscritta all'interno di un procedimento «creativo» che svincola ogni impegno al solo risultato dell'oggettività. «Ciò che oltrepassa il sapere condizionato della scienza non è il sapere incondizionato, ma il movimento della singola esistenza verso la trascendenza, cioè la fede»⁵³.

La portata «piena» dell'esistenzialità «propria» di ogni soggettività (esistenziale, non psicologicamente né biologicamente intesa⁵⁴) possiede un'essenza ed una coincidenza della propria potenza *fondatrice* con il piano *spazio-temporale* aperto, *creato*: la resistenza o l'attrito del gesto realizzatore è il punto di ritrovo del compimento esistenziale, che ritrova la forza essenziale nella propria *libertà*. Anche su questo piano, è stato Kierkegaard a darne prima e compiuta espressione filosofica.

Riprendendo l'argomentazione introdotta precedentemente sulla nozione di *Tilblivelse*, nell'*Intermezzo di Briciole filosofiche*, l'impegno kierkegaardiano è indirizzato al superamento di una visione *greca ed aristotelica* dove la *realizzazione* coincide con la *kinesis* del passaggio dalla potenza all'atto⁵⁵. Pur intendendo questo, Kierkegaard parte dalla detta nozione per *indirizzare* la portata della *Tilblivelse* (il «divenire reale» esistenziale) ad un *rapporto con l'incondizionato* che è presente fin da questo piano di discussione delle categorie moderne della contrapposizione realtà-trascendenza, in un modo per il quale è il rapporto stesso ad essere *fondativo*. A questo punto, il problema, per Kierkegaard, è cercare di *comprendere* come sia realizzabile, anche solo nel tentativo, un rapporto tra confinato nel determinato e sconfinato nel Trascendente, il quale è *l'incondizionato*⁵⁶. Il problema, altrimenti detto, è riuscire a cogliere in che modo il passaggio dalla *possibilità* alla *realtà*, che si impone mediante l'azione del «*blive til*», sia

⁵¹ «... è quella felice passione, alla quale ora vogliamo dare un nome, anche se non è affatto del nome che ci importa. La chiameremo: *fede* [Tro].» (S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 101).

⁵² Ovvero, per Kierkegaard, «senza avanzare alcuna pretesa di partecipare all'impresa scientifica dove si ottiene il diritto a svolgere il ruolo di: passaggio, superamento, completamento [il sistema di Hegel], o di preparatore, partecipante, collaboratore, scorta volontaria, eroe o anche quasi eroe, o almeno trombettiere solista.» (*Ibidem*, p. 41).

⁵³ P. Chiodi, *Prefazione* a K. Jaspers, *Introduzione alla Filosofia*, op. cit., p. XIV.

⁵⁴ «La vita in senso forte non è dunque evento biologico, ma proprio il venire all'esistenza dell'idea», E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 83.

⁵⁵ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 115.

⁵⁶ G. Penzo, *La cifra e il nulla*, op. cit. p. 47: «La caratteristica di fondo della trascendenza esistenziale è appunto quella di sottrarsi a livello di essenza a ogni determinazione concettuale» e quindi anche ad ogni determinazione reale.

possibile senza una contraddizione in termini, e la contraddizione viene rintracciata proprio tra i termini *necessario* e *possibile* che Kierkegaard concepisce nel seguente modo: «Ciò che è necessario può diventare reale? Il diventare reale è un mutamento, ma il necessario non può mutare perché si rapporta sempre a se stesso, e si rapporta a sé nel medesimo modo. Ogni diventare reale è un *patire*, e il necessario non può patire [concezione aristotelica]; non può patire la passione della realtà [*Virkelighedens Lidelse*], la quale consiste nel fatto che il possibile (non semplicemente il possibile che viene escluso, ma il possibile stesso che viene posto in atto) appare [*viser sig*] come nulla nel momento in cui diventa reale; infatti con la realtà la possibilità viene resa *nulla*. Tutto ciò che diventa reale dimostra di non essere necessario appunto con il diventare reale, poiché il necessario è ciò che unicamente non può diventare reale, dato che il necessario è [*er*]»⁵⁷.

Come spiega, in nota, Umberto Regina, «[e]scclusa la necessità [per ragioni di non contraddittorietà], ne viene che ogni esperienza del passaggio dalla potenza all'atto implica, direttamente o indirettamente, la libertà creante di Dio»⁵⁸. Si evince pertanto che il *sostrato* della *Tilblivelse in atto* non è la necessità, bensì la *possibilità*⁵⁹. Questa possibilità coincide con la *libertà del Creatore*, ma vi è un dato ancora più importante: ogni *forma realizzata* (ogni «*blev til*» di un essere presente) è *libero* essenzialmente. Il titolo dell'*Intermezzo*, infatti, poneva già in chiaro quale fosse il problema: *Il passato è più necessario del futuro? Oppure: Il possibile, con l'essere divenuto reale, è con ciò divenuto più necessario di quando lo era?*; come è ormai pensabile, la risposta rimane negativa. «Che il diventare reale sembri necessario è frutto dell'immaginare cause intermedie, la cui verità è che queste, una volta che esse stesse sono diventate reali, rimandano all'indietro a una causa che agisce liberamente. Nemmeno la consequenzialità della legge naturale spiega la necessità di alcun diventare reale, non appena si rifletta fin in fondo sul diventare reale. Ugualmente avviene con le manifestazioni della libertà, purché non ci si lasci ingannare dalle sue manifestazioni, e si rifletta invece sul suo diventare reale»⁶⁰. Kierkegaard richiama l'attenzione sul *processo* di realizzazione, e non sul *dato fatto*, perché questo distrae colui che pensa al *passato* come necessario perché reale. Non è nemmeno da dimenticarsi che il passaggio kierkegaardiano è quello che abbandona (provvisoriamente, per tornarvi con maggior padronanza teoretica in un secondo momento) il piano oggettivo della «consequenzialità della legge naturale», di cui ogni scienza o

⁵⁷ Ivi, pp. 116-117.

⁵⁸ Ivi, p. 115, nota di Regina n. 54.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, p. 118.

indagine teoretica si serve, per rintracciare la validità del movimento di realizzazione. Il passaggio è dall'oggettivo al trascendente; dall'oggetto, al predicato. Il reale è *realizzar-si*, è compiersi sulla base di un richiamo esistenziale all'essenzialità libera del Creatore che pone questa stessa azione di realizzazione. È importante notare fin da subito che questo pensiero è la colonna portante della nozione di *rapporto* così come la si troverà in Jaspers ed Hersch, ovverosia della nozione di *rapporto fondativo* e che *apre il piano fenomenologico* di creazione spazio-temporale del reale. Non si fissa, allo stesso modo di come Kierkegaard ha fatto notare, il *realizzato* in un processo causalmente condotto ad una concatenazione che può essere pensata sulla base della categoria della *necessità*, bensì - con la nozione di *rapporto fondativo* di Jaspers, rimarcato da Hersch⁶¹ - si dà maggior peso all'azione, non al *risultato*, che appunto rimane aperto, sconfinato, non chiuso, sempre in bilico tra una situazione che pone in conflitto creativo il determinato e l'indeterminato⁶².

La conclusione alla quale perveniamo con Kierkegaard è che «[i]l diventare reale che è storico in senso più speciale diventa reale mediante una causa che agisce liberamente in senso relativo, la quale a sua volta rinvia definitivamente a una causa che agisce liberamente in senso assoluto»⁶³. La libertà è l'*essenza* dell'azione della realizzazione esistenziale *nel* processo di determinazione. L'idea di «causa» ultima è meno oggettiva di quanto possa sembrare con un linguaggio tradizionale. L'idea di *libertà*, aperta da Kierkegaard, è nella prospettiva kantiana del «mistero» che ancora il filosofo prussiano non riusciva ad afferrare. Kierkegaard ha così fornito la direzione opposta all'intelletto con cui riuscire a *cogliere* la portata della *libertà*. Non è un esercizio razionale, ma un *atto fideistico* il solo in grado di pervenire alla *portata incondizionata* (come dirà Jaspers) di questo *modus operandi* del disvelarsi del reale, con le sue cause (sempre relative) e i suoi effetti (sempre finiti, ossia temporali). Alla base vi è quella *rottura* che conduce Trascendenza o Dio a manifestare la presenzialità del reale (anche storica).

⁶¹ J. Hersch, *Essere e Forma*, tr. it. di S. Tarantino e R. Guccinelli, Pearson Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 12, dove si legge: «La realtà è dunque una nozione specificamente umana, condizionata dal rapporto tra un io e un non io. È "reale" il rapporto, non i termini.»

⁶² Jaspers ha osservato: «in quanto io agisco incondizionatamente nel tempo, in quanto amo incondizionatamente nel tempo, l'eternità è nel tempo [ma lo si legga anche: il tempo non è chiuso bensì aperto eternamente]. Il mio intelletto non è in grado di comprendere questa verità, che si illumina solo nell'istante e successivamente solo in un incerto ricordo. Questa verità io non la raggiungo come un possesso esteriore.», K. Jaspers, *Introduzione alla Filosofia*, in Id., *Filosofia III. Metafisica*, tr. it. di U. Galimberti, Gruppo Ugo Mursia Editore, Milano, 1972, p. 33. È da notare che tutta la prospettiva kierkegaardiana di non chiusura nell'oggettivo «passato» che condurrebbe al pensiero della necessità è espressa qui da Jaspers, e che dunque è la peccaminosità dell'intelletto a *costruire* un rapporto necessitante. Infine, il determinato non può pretendere di ottenere solidità e presenza senza un legame che solo il *movimento*, il *passaggio* può dare. Questo evita di pensare la tripartizione temporale nel modo di scompartimenti separati fenomenologicamente.

⁶³ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 119.

«Trascendenza» e «Dio» sono due *nomi* al limite dell'oggettivazione. Nelle conversazioni avute con Gabrielle Dufour, Jeanne Hersch commenta l'uso linguistico della parola «Dio» nel seguente modo: «Dipende da ciò che lei chiama Dio. La parola Dio designa una persona divina? Non ne so nulla. Anche se uno prega, penso che non lo sappia. Non intendo in alcun modo, e in questo sono molto ebrea, ricondurre Dio all'umano. La *trascendenza* è un termine comodo che non significa altro se non ciò che ha per scopo un movimento mediante il quale un uomo trascende tutto. Il che non vuol dire: perdere tutto e tuffarsi nel vuoto. Sarebbe cedere al nichilismo più estremo. Noti bene: non ho nulla da obiettare al fatto che, come avviene sovente in Jaspers, al posto di trascendenza venga usata la parola *Dio*, posto che *Dio* è un termine assolutamente misterioso.»⁶⁴ Lo scacco kierkegaardiano che avviene tra ragione e fede (la qual cosa non vuole dire *contrapposizione*) emerge dall'arrendevolezza del sapere che Hersch concede all'attenzione per un termine linguistico («Non ne so nulla»), ove peraltro riemerge il ripiegamento alla filosofia del *non sapere* così cara a Jaspers perché riconquistata da un raggiungimento del *modo* di Socrate di fronteggiare la «verità», e che Kierkegaard medesimo ha posto all'inizio del suo pensiero sul rapporto con «Dio».

Inizia a formarsi una concezione della *libertà* che è insieme *creativa* e *meta-deterministica*. Se vi è una determinazione - e fondamentale vi è («Il diventare reale [...] a sua volta rinvia definitivamente...») - essa si compie *indeterminatamente* («... a una causa che agisce liberamente in senso assoluto»⁶⁵). Determinazione e indeterminazione costituiscono il rapporto del dato col *darsi*, dove il *darsi reale* è *liberamente in un senso assoluto*. Non vi è chiusura del gesto realizzatore - difatti è esistenziale l'*apertura* come movimento. Ogni determinazione è libera essenzialmente: la sua natura si misura con la possibilità che sempre trattiene in sé in quanto *realizzata (blev til)* dal movimento di «causa» in senso assoluto. La libertà, come si vedrà nel prossimo paragrafo, diviene *positiva*. Svincola la sua essenza da ogni determinazione oggettiva di *opposizione*, *pur continuando a dialogare creativamente con essa*.

Il finale kierkegaardiano è presto raggiunto: siamo partiti dall'affermazione che è esistenziale la pienezza ricercata, e raggiungiamo il *determinato pieno* in un *movimento*, in un *gesto di realizzazione*. Sul fronte del sapere scientifico, oggettivare un dato reale, chiuderlo nel *socratico* determinismo causale o solamente nel rapporto d'oggettivazione che l'uomo appunto socratico si aspetta di avere con la realtà, in definitiva, vuole

⁶⁴ J. Hersch, *Rischiare l'Oscuro. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, tr. it. di L. Boella e F. De Vecchi, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006, p. 85.

⁶⁵ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. ci., p. 119.

significare restituire debolezza a quella pienezza; in termini kierkegaardiani, vuole significare togliere creatività - e libertà - all'impegno di realizzazione che passa doverosamente nel *rapporto con Dio*, con la Trascendenza.

Kierkegaard, in conclusione, distoglie l'attenzione dell'uomo che si pretende libero dalla sua libertà come oggetto, per restituire il pensiero dotato di «fede» alla libertà come *movimento*. Il mondo si apre, le determinazioni vengono *poste in essere* (qualsiasi significato abbia ancora questa espressione) ma l'esistenza non si chiude su di esse, non si lascia oggettivare dalle false pienezze che un siffatto rapporto può ottenere (e si vedrà l'esito di un siffatto rapporto, nei termini della «vita etica»), e soprattutto la «verità» non diventerà semplicemente saputa, bensì liberamente *vissuta*. L'impegno si rimette alla propria libertà in azione. Ma ancora rimane da comprendere *come* sia la libertà.

CAPITOLO SECONDO

La «pienezza» della vita: esistere come libertà

2.1 *Momenti della libertà*

La scoperta della realtà esistenzialmente libera dell'*uomo* è un'idea che viene tratta, da parte della coscienza della modernità, direttamente (sebbene non esclusivamente) dagli sviluppi e dalle evoluzioni spirituali del pensiero ebraico-cristiano, nei suoi sviluppi di un'*io* che si ritrova capace di consapevolizzare la propria portata «vitale» in stretta dipendenza di sé stesso. Molte, e non prive di notevoli contraddizioni, sfumature e concordanze, sono state le nozioni di «libertà» avanzate non solo in filosofia nel corso del pensiero occidentale. L'idea della *libertà* come autonomia dell'«io», nonché di indipendenza *da* esteriorità, che non lo riguarderebbero se non *per via d'interazione*, è solo una delle nozioni di libertà possibili, ma costituisce la frontiera di partenza, per la presente ricostruzione dell'idea di libertà approdata agli esiti kierkegaardiani nonché di una certa filosofia dell'esistere più prossima.

Non si ha l'intenzione di operare, qui, una disperdente ricostruzione storica della nozione di *libertà* relativa alla coscienza moderna⁶⁶, poiché trascende il compito medesimo della presente indagine; rimane tuttavia fondamentale il riconoscimento dei «punti epocali» che fungono da culla del pensiero di una *libertà* umana via via sempre più intersecata ma anche non sprovvista di contrasti e problematizzazioni con l'estensione «spirituale» della condizione umana, delle epoche e delle culture attraversate da una simile «forma» della libertà. Tra questi momenti di nascita, si rintraccia il *liberalismo* in generale e quello anglosassone in particolare, che, a livello storico, con John Locke possiede la sua prima e propria costituzione tra le fila del pensiero politico e sociale, razionale e trascendente di per sé stesso la suddetta estensione spirituale, pur rimanendo in grado di costituire un estremo dal quale non è possibile svincolarsi quando si vuole concepire la portata della *libertà* come concetto cardine della cultura occidentale. Sviluppatisi dalla rielaborazione di un retroscena storico strettamente politico (la realtà sociale dell'antichità greca era a tutti gli effetti la portata storica di un ordine entro il quale si inscriveva la stessa essenza del cittadino della *polis*), le prime formulazioni di *libertà* in senso trascendente la sfera sociale,

⁶⁶ Per la quale rinvio al completo lavoro svolto da M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna, 1999, e dal quale attingerò le fonti per i riferimenti storici.

sebbene ad essa in modo più o meno contrastante sempre ricondotte di un ordine politico, si possono trovare a partire dalle dottrine stoiche:

Nell'estensione del concetto di libertà alla sfera intellettuale e morale, che si realizza nelle concezioni stoiche, il saggio è libero, inizialmente, in senso puramente figurato, in quanto non è schiavo delle opinioni correnti; solo quando questa accezione di «libertà» sarà entrata stabilmente nell'uso, egli potrà dirsi libero in senso letterale. Qualcosa del genere si verifica anche con la concezione cristiana della libertà: il cristiano può dirsi libero, inizialmente, solo nel senso figurato di non-schiavo delle leggi (giudaiche o romane), o, più in generale, del mondo dei sensi e del peccato⁶⁷.

La linea di demarcazione, che differenzia la libertà stoica dalla libertà ebraico-cristiana, è segnata dall'importanza del «dominio» spirituale intessuto dalla pratica di fede del credente: «Si tratta qui della interiorità dello spirito e dei valori spirituali per cui quello (lo spirito) - che ha sede propria nella coscienza dell'uomo - risulta un regno inviolabile cui solo Dio può avere accesso e che solo da Dio può essere ispezionato e giudicato. È questa ciò che potremmo chiamare la libertà "cristiana". Essa assume tra l'altro un carattere vagamente antinomico ed anarchico, allorché dalla tesi secondo cui il cristiano è libero, perché avendo la fede non ha bisogno di altra cosa, si ricava la conclusione che il cristiano è sciolto dalla legge e dall'osservanza dei comandamenti. Se è l'interiorità il contenuto della libertà, l'esteriorità finisce per contare assai poco. È una idea che riecheggia per certi versi ideali stoici. Con la differenza rispetto a questi che l'interiorità è interpretata in termini di *fede*»⁶⁸. La componente, definita "anarchica", è certamente riscontrabile in una sorta di «dislivello» di azioni, tra rispettare le leggi (pagane) e rispettare la Legge (assoluta, di Dio), sebbene le prime non fossero ignorate dalla seconda. Come nota Barberis, analizzando accuratamente la posizione teologica e cristiana, attraverso le Epistole paoline, certamente la differenza sostanziale si misurava attraverso il binomio schiavo/libero, ma pur sempre rimaneva la raccomandazione di rimanere «dinanzi a Dio nella [stessa] condizione nella quale [l'uomo dotato di libertà per mezzo di conversione] si trovava quando fu chiamato»⁶⁹ - un rispetto pieno del monito di Cristo di dare a Cesare quel che è di Cesare.

Ciò che deve risultare chiaro, a tal fine, è che, dopo il pensiero stoico⁷⁰, è stata la

⁶⁷ *Ivi*, p.46. Per quanto concerne la posizione stoica circa la libertà, cfr. anche I. Berlin, *Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, tr. it. di G. Rigamonti, M. Santambrosio, Feltrinelli, Milano, 2010.

⁶⁸ M. La Torre, G. Zanetti, *Seminari di Filosofia del Diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2000, p. 36.

⁶⁹ Paolo, *Prima epistola ai Corinzi*, tr. it. in *Il Nuovo Testamento*, Ginevra-Genova, La Casa Della Bibbia, 1968, citato da M. Barberis, *Libertà*, op. cit., p. 47.

⁷⁰ Per quanto vi siano stati studiosi che abbiano tentato di rintracciare una sorta di «libertà individuale» (nel senso moderno della nozione) anche nell'antichità greca (pre-stoica), qui si concorda con l'opinione di Isaiah

concezione di «libertà» cristiana quella capace di dare fondamento allo sviluppo moderno della nozione: «Predicandosi di un'anima individuale, d'altra parte, la libertà cristiana contribuisce effettivamente a rendere pensabile il soggetto stesso della libertà moderna: la persona e/o l'individuo»⁷¹.

Gli sviluppi sorti in epoche seguenti di un'idea di libertà che continua a calibrarsi, prima direttamente, successivamente in modo contrastante a partire dal *liberalismo* rivoluzionario del Sei-Settecento, con l'idea di Stato e di società civile, rimane una meta che i pensatori moderni e quelli contemporanei in modo rilevante non potevano ignorare. Se Locke, ripreso da Rosseau (ma invero da tutti i teorici della società civile, compresi i *padri* della società della nascente Unione Statunitense), aveva posto l'*idea di una libertà positiva* concentrata nelle mani del sovrano (popolare) il cui potere non concentrasse completamente in lui, tanto da giungere ad ammettere che «[w]here there is no law there is no freedom»⁷², questo assetto di confronto fondatore di una *libertà* ancora formulata mediante un getto epistemologico, dalle forme biologiche e sostanziali di un'umanità basata su esigenze storicamente (se non funzionalisticamente) rilevate, doveva cambiare con le teorie della *libertà come autonomia*.

2.2 *Libertà negativa e libertà positiva: riadattamento di due nozioni centrali, formulate da Isaiah Berlin*

La concezione principale di *libertà come autonomia* viene formulata da Isaiah Berlin, tra i maggiori teorizzatori e pensatori della filosofia della libertà del secolo scorso, nei termini di *libertà positiva*. Berlin fa risalire i padri di una siffatta idea di libertà a

Berlin nell'affermare che la libertà antica consisteva nettamente nella contrapposizione libero in quanto appartenente all'*autogoverno* della *polis*, e schiavo in quanto *barbaro* ovvero straniero che ha dovere quasi genetico di rimanere al di sotto di un padrone, quindi di essere non-libero: I. Berlin, *Introduzione a Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., pp. 34-35. Per la libertà antica dell'uomo appartenente alla *polis*, cfr. M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 23 e ss.

⁷¹ M. Barberis, *Libertà*, op. cit., p. 47. Giustamente, Barberis continua con la precisazione per la quale il risvolto *politico* della nozione cristiana (e unitamente paolina) della libertà possiede un notevole distacco, rispetto a quella stoica, laddove essa è messa in continua validificazione dalla «prospettiva apocalittica» dei cristiani (Ivi, pp. 47-48).

⁷² Ivi, p. 63. Ossia, secondo Locke, «le norme non sono solo restrizioni di libertà ma anche produzione ed estensione di possibilità di azione», M. La Torre, G. Zanetti, *Seminari di Filosofia del Diritto*, op. cit., pp. 72-73. Occorre tenere presente, infine, che per Berlin la libertà da egli intesa non è la libertà in quanto azione e solo azione, bensì, prima di tutto la possibilità dell'azione: I. Berlin, *Introduzione a Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., p. 36.

Rousseau e Kant⁷³. Sebbene concentrata su una calibratura con le sfumature che le idee di libertà antiche e medievali e della prima modernità hanno fatto emergere dal costrutto culturale loro proprie⁷⁴, l'*idea* della libertà positiva è una prerogativa della modernità post-kantiana, perché è proprio nel divario sostanziale tra una «razionalità libera» ed una realtà fenomenica entro la quale è inscritto ma che agirebbe indipendentemente da essa in virtù di sé stessa, che il pensiero moderno fonda il Sé con significato di *autonomia operativa*, *attiva*, ben presto pronunciata *responsabilità*, e concentrando l'attenzione sulla dipendenza stessa di una filosofia morale da questa forma ideale di *libertà*⁷⁵. In senso proprio, la definizione iniziale più semplice di *libertà positiva* è nei termini che esprimono la «facoltà di» agire, *di* determinare realmente qualcosa dipendente solamente dal processo d'azione del soggetto che si ritrova, per così dire, coincidente con questa capacità medesima, appunto in termini «creativi» che non mancheranno, ben oltre Berlin, di essere riconosciuti pure nella forma della possibilità ontologica e concreta di questa realizzazione. Berlin esprime l'idea di libertà positiva nel seguente modo: «Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne, di nessun tipo. Voglio essere lo strumento dei miei atti di volontà e non di quelli altrui. Voglio essere un soggetto, non un oggetto; voglio essere mosso da ragioni, da propositi consapevoli che siano miei e non da cause che agiscono su di me, per così dire, dall'esterno»⁷⁶. In alternativa, la *libertà negativa* viene non più espressa dalla forma «libertà di», bensì da quella più oggettiva di «libertà da». Si è così liberi «negativamente» quando si è liberi *da* vincoli, da costrizioni, da concreti legacci che imbrigliano l'umana capacità *di* muoversi, siano essi sociali, materiali e/o casuali; il terreno comune di tutti essi è che risultano e si manifestano indipendentemente dal soggetto, il quale, dunque, si ritroverebbe coincidente con sé stesso solo laddove il vincolo - che reprime o lascia spazio alla sua libertà *negativa* - lo consente; una coincidenza, per usare un'espressione non priva di tonalità etica, «depauperata» giacché tradisce la potenzialità insita nel soggetto, senza togliere che questi rimarrebbe pur sempre *capace* di agire con libertà positiva.

Riferendosi alla portata data dalla particolare forma della «libertà politica», Berlin non manca di precisare che solo la *coercizione* implica privazione di libertà negativa: «La

⁷³ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit.; M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 89-90: Barberis sostiene che Berlin abbia «confuso» le concezioni di Kant e di Rousseau sotto la nomenclatura di *libertà positiva*. Qui, non si discuterà la correttezza o meno del gesto di Berlin, bensì si ricostruisce il suo pensiero, destinando le critiche ad un secondo momento.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Tra gli innumerevoli luoghi, nei quali viene ribadita la centralità del pensiero kantiano circa la necessità della libertà umana affinché lo si reputi *responsabile*, cfr. I. Berlin, *Introduzione* a Id., *Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., p. 29.

⁷⁶ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., p. 181.

coercizione implica una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui altrimenti potrei agire. Perciò si può parlare di mancanza di libertà politica soltanto se qualcuno ci impedisce il raggiungimento di un obiettivo»⁷⁷, e non se si è incapaci *fisicamente* di operare un'azione.

Occorre analizzare brevemente questi due significati di libertà, tenendo presente che Berlin rintraccia la contraddittorietà delle due forme sulla base dell'esperienza storica e specialmente delle teorie politiche che hanno rispettivamente adottato una delle due forme⁷⁸. Tra esse, proprio per quest'ultima segnalata direzione d'analisi storico-politica della libertà da Berlin intrapresa, il teorico inglese segnalava storicamente meno esposta a pericoli la forma di libertà negativa⁷⁹, sulla base del ragionamento che vede attribuire la nozione di libertà positiva ad un meccanismo di «assolutizzazione» dell'io libero, appunto positivamente, attraverso l'identificazione della sua volontà, intenzionalità e del ritaglio di autonomia che potrebbe essere definita *sostanziale*, con il «principio» motore e appartenente ad una sorta di «natura più alta»⁸⁰, rispetto a quella «carnale» e vittimizzata invece dalle passioni, dalle determinazioni dinanzi alle quali occorre contrapporre una forza rintracciabile nella capacità di essere liberi negativamente (si è liberi *dalle* proprie passioni, quando le si contrastano con forza)⁸¹. Il rischio, segnala Berlin, è quello non solo di identificare l'«io superiore» con il «principio assoluto», bensì di farlo (unico) detentore della Legge con la maiuscola, e pertanto di legittimarla ad agire ed estendere la propria azione sugli altri individui⁸². Storicamente, questo è avvenuto⁸³.

⁷⁷ Ivi, p. 172.

⁷⁸ Ivi, p. 184; Id., *Introduzione a Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., pp. 37 e ss.

⁷⁹ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., pp. 184-185.

⁸⁰ Ivi, p. 182.

⁸¹ *Ibidem*. Occorrerebbe, tuttavia, riscontrare in cosa consista questa «forza». Già per il fatto, peraltro, di rintracciare la *coercizione*, esercizio *contrario* al dispiegamento positivo della libertà del soggetto, come forma di contenimento della libertà negativa, e quindi escludendo le *limitazioni* naturali di partenza, Berlin sembra far coincidere libertà positiva e libertà negativa secondo l'ottica per la quale ciò che è contrario alla *volontà* su base esistenziale (cioè conscia di ciò che *realmente* è in potere *di* agire al soggetto), ogni contrasto è ridefinito entro un margine che ridiscuta la validità dell'azione di agire positivamente. Per fare un esempio concreto, il quale si vedrà ripreso da Berlin e criticato con determinazione, uno schiavo che voglia liberarsi dalle catene, anche se mira al mero esser libero, senza una finalità aggiuntiva, deve necessariamente comprendere (prendere in considerazione entro la situazione esistenziale) il fatto che le catene non fanno parte della sua natura, e quindi estendere la potenzialità della propria libertà (dunque positiva) accanto ed alternativamente a quella limitazione *concreta*, e costruire la propria libertà negativa oltre le catene da un punto di partenza *esigenziale*, pertanto innegabilmente positivo (non è necessario, in termini ontogenomenologici, che la libertà positiva abbia bisogno delle limitazioni affinché si dispieghi, ma sovente esse ne sono i termini di formazione o meglio di *esercizio*, e il valore in termini di necessità di auspicarsi garantita la libertà positiva, *parallelamente* a quella negativa, sorge quando la seconda minaccia la prima). Per quest'ultimo confronto, che in questa nota ha voluto essere solo preliminare, si veda oltre, il prossimo paragrafo.

⁸² «Questa entità viene poi identificata con il “vero” io [quello superiore], che imponendo la sua volontà unica e collettiva, “organica”, ai propri “membri” recalcitranti, consegue la sua, e quindi la loro, “più alta” libertà», Ivi, pp. 182-183.

In definitiva, la forma positiva di libertà porta la definizione di «libertà come autonomia», di produzione in quanto capacità *di* agire da parte sola del sé. Quest'ottica non è estranea alla concezione kierkegaardiana, né lo è di una certa filosofia dell'esistere del XX secolo, eppure non può contemplarne l'esito pessimista o per lo meno riduttivo, emergente dall'esame storico di Berlin. Mediante uno sguardo filosofico che tralascerebbe volutamente (come si è detto) la parte «politica» del concetto di libertà positiva (ma dalla quale non fa fuoriuscire, di rimando, il risvolto politico⁸⁴), occorre riconoscere che l'esito di Berlin, circa la forma positiva della libertà, è espunto in principio dall'argomentazione kierkegaardiana (con una sola eccezione che non contraddice, però, l'intera riconsiderazione) proprio a partire dalla contraddittorietà che si verifica laddove si rende plausibile una «estensione» dell'«io» oltre all'*io* nella coincidenza della sua forma superiore con quella inferiore. Il dualismo identitario proposto da Berlin, ammesso che sia realistico (ma non concesso, in ultima analisi, che lo sia), conduce ad un'aporia esistenziale di non poco conto, se messa a confronto col monito kierkegaardiano di evitare il gesto «socratico» per avvicinarsi alla verità, bensì di seguire, invece, il movimento di Socrate (uomo, pensiero e carne, *potenza*) per apprendere a *fondare* esistenzialmente la verità. Mentre il dualismo identitario *scinde* «io superiore» da «io inferiore», l'«io» singularista di Kierkegaard è un'unità non-oggettiva oppure non ridotto al mero oggetto dato, perché il Sé - l'io *determinantesi*, non *determinato* - è prima di tutto *rapporto*. Non è un rapporto semplice tra *finito* e *infinito*, come “al più” potrebbe essere tollerato nel dualismo identitario di Berlin (l'io superiore, universale, entrerebbe in un rapporto con l'io inferiore, di avversione, contrasto e ridefinizione dei confini⁸⁵); il rapporto inteso da Kierkegaard è un *rapporto col rapporto*: all'inizio della sezione A di *La malattia per la morte*, il pensatore danese chiarisce che «l'io non è il rapporto, ma il fatto che il rapporto si mette in rapporto con se stesso»⁸⁶, tratteggiando di conseguenza il Sé nella «forma»⁸⁷ del *movimento* (la *potenza in atto* della realizzazione esistenziale) di rapporto con la Trascendenza che lo pone. Se contemplassimo una realtà di un rapporto a due, il rapporto risulterà un “terzo negativo”; «[s]e invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo

⁸³ Ivi, pp. 184-185.

⁸⁴ L'interpretazione kierkegaardiana che ci prefiggiamo di mantenere valida, sulla base di una nozione di «libertà positiva» ontologica non abbandona il terreno dell'«incarnato», e quindi non lesina risvolti politici e pratici di ampio ma profondo respiro; cfr. U. Regina, *Stato, chiesa e uguaglianza di tutti gli uomini* in (a cura di) E. Rocca, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 3-14.

⁸⁵ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., p. 182: «... qualcosa dentro di loro che è portato a sottometersi [...]»

⁸⁶ S.A. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. di M. Corssen, Bruno Mondadori, 1990, in *I Classici del Pensiero*, Vol. 24. *Kierkegaard*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2008, p. 369.

⁸⁷ Ivi, p. 370.

positivo, e questo è l'io»⁸⁸.

Considerando il «rapporto col rapporto» come il reale positivo movimento che disvela il Sé⁸⁹, la distinzione tra *movimento* che rende reale (*bliver til*), creandolo, il vero e la mera «ricerca» di una verità esterna nonché appunto oggettiva, chiarisce ulteriormente perché la prospettiva critica di Berlin non sia accettabile. In questo senso, dice bene Berlin, quando, simulando astrattamente un caso di tale elevazione dell'«io reale» alla *norma universale e giusta*, pone una situazione nella quale «io so che cosa è bene per X mentre lui stesso non lo sa»⁹⁰ così che possa io decidere al posto di X il suo destino; tuttavia, non dice tutto, in terreno kierkegaardiano: il dominio di assunzione della legittimità rimarrà la forma ricusata kierkegaardianamente in principio della depauperazione intrinseca che la conoscenza rappresenta, dinanzi alla *potenzialità* dell'esistere umanamente da parte del Sé⁹¹.

Il problema della detenzione della «verità» (e quindi del potere derivante da un simile privilegio) non era sfuggito al Kierkegaard attento al clima culturalmente accademico che lo circondava e che si manifestava imperniato al di sopra della categoria del «genio», figura che, come insegna bene Schelling, si propone quale «legame» con la concezione dell'umano in Dio; come frangente reale entro cui Assoluto ed umano si toccano, riconducendo la finitezza umana entro l'infinitezza di Dio⁹². A tal proposito, Kierkegaard - peraltro dando vita ad una terza categoria di scritti, quelli anonimi, dopo gli uni pseudonimi e gli altri vergati col proprio nome - avversa l'idea romantica del «genio» in uno dei due scritti che compongono i *Due brevi saggi etico-religiosi*, firmati H.H. - il breve saggio in questione si concentra *Sulla differenza fra un genio e un apostolo*. Le due figure del «genio» e dell'«apostolo» appartengono rispettivamente a una sfera reale ben definita: il primo, possedendola, appartiene al livello «immanente» della realtà; l'apostolo, al contrario, appartiene a quello della «trascendenza». Non si tratta di un mero livello di dispiegamento oggettivo, bensì di una coincidenza qualitativa del proprio realizzarsi

⁸⁸ Ivi, p. 369.

⁸⁹ *Movimento* e non oggetto - cosa che invece risulta nel semplice terzo negativo del rapporto, chiusura in un oggettivo dato, per il quale l'attenzione storica di Berlin ha tutto da guadagnare.

⁹⁰ I. Berlin, *Due concetti della libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., p. 184. È possibile, a questo punto, riconoscere la validità dell'obiezione che Barberis presenta contro la «confusione» di Berlin, nell'aver ricondotto le teorie della libertà di Kant e Rousseau al di sotto della dinamica di libertà positiva, della pericolosità d'istituzionalismo (violento) che questa forma condurrebbe a costituire storicamente. Come sottolinea Barberis (M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 90-91), l'identificazione della libertà dell'io con le *leggi* è cosa ben diversa dall'identificazione e, ancor di più, della giustificazione di essa *per mezzo* di *provvedimenti* coercitivi. Le filosofie di Kant e di Rousseau osteggiavano il governo degli uomini, per garantire il favore delle *leggi degli uomini* (Ivi, p. 91).

⁹¹ Si ricordi la centralità del «potere» d'azione (la positività della *Tilblivelse*); cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 24-25.

⁹² F.W. Schelling, *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Prismi, Napoli, 1997, § 63.

esistenzialmente, e questa qualità è riscontrabile su base «formale» (si direbbe oggi) in virtù della «novità» che comporta il loro agire. Sia il genio che l'apostolo conducono un «nuovo» esistenziale nella realtà: l'uno conduce un «nuovo estetico» immanentemente alla realtà a cui sottopone il processo di rinnovo, in termini sensibili, tangibili; l'apostolo invece conduce a realizzazione una «paradossalità essenziale», mai completamente assimilabile nell'ordine immanente entro cui, pure, agisce. Se la dinamica di introduzione del «nuovo» da parte del genio è l'immanenza, questa novità non tarderà a ricondursi nella trama «normale» dell'ordine immanente. Al contrario, la novità dell'apostolo non può ridursi a normalità. La sua voce è quella della trascendenza⁹³. Davanti ad un siffatto divario di «qualità esistenziale», è lecito ammettere che H.H. tolleri una forma umana in grado di detenere (pericolosamente, suggerirebbe Berlin) una verità assoluta (quella dell'apostolo), eppure rimane ben presente che, di rimando, ogni uomo non può detenere *il potere* e che ogni rapporto tra uomini non può essere esclusivo di uno solo (o di un gruppo) di essi: ogni rapporto - civile, politico, economico, sociale, e così via - non consente la detenzione dell'*autorità* nelle mani di un confine determinato ed umano, perché essa *proviene da un altro luogo*, dalla trascendenza⁹⁴. Solo l'apostolo allora possiede l'autorità. Basterebbe questo ad un Berlin per ricondurre il discorso di H.H. entro il meccanismo (politico) dell'estensione di coincidenza dell'«io superiore» con l'universalità? Prima di rispondere, e sulla base di ciò, risulta altrettanto lecito chiedersi se Kierkegaard ne sarebbe totalmente d'accordo. È bene allora considerare che Kierkegaard - direttamente - commenta la parte in questione del suo scritto mediante le seguenti parole:

Non è facile illustrare l'importanza di quel libricino (che si colloca non tanto DENTRO la produzione letteraria quanto piuttosto si rapporta ALLA produzione nella sua totalità, e che per tale motivo era anche anonimo, per tenersene del tutto al di fuori) senza addentrarsi nel complesso del suo contenuto. È come un segnale marittimo, *in base al* quale si governa la nave, beninteso in modo tale che il timoniere comprenda che deve *tenersi a una certa distanza da esso*. Definisce i confini della mia opera.⁹⁵

In secondo luogo, l'«apostolo» di Kierkegaard è, sì, uomo, ma è anche sotteso ad una dinamica contraddittoria interna al suo stesso essere detentore dell'autorità; si chiede H.H.: «Ma come può un apostolo dimostrare di avere autorità? Se potesse dimostrarlo *sensibilmente* non sarebbe un apostolo [perché l'immanenza non gli appartiene]. Non ha

⁹³ S.A. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, Vol. 2, a cura di C. Fabro, Logos, Roma, 1979-82, pp. 264-269.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ S.A. Kierkegaard, *Sulla mia attività di scrittore*, a cura di A. Scaramuccia, ETS, Pisa, 2006, pp. 36-37 in nota.

altra prova che la sua affermazione»⁹⁶. Come si *afferma* un apostolo che non «sta» nell'immanenza? La risposta, tutt'altro che ovvia, richiama il movimento della fede, che con l'Abramo di *Timore e Tremore* aveva già determinato la centralità del movimento «singolare» di «ripetizione» della coerenza costantemente rapportata al potere trascendente: è con la fede nella potenza di Dio che Abramo (qui, l'apostolo) possiede l'autorità di muoversi esistenzialmente come *gli è proprio*⁹⁷. Sebbene sia importante la qualità dell'*appropriatezza* di movimento dell'atto di fede, qui l'accento deve cadere su «gli»: l'apostolo diviene, quindi, l'*occasione* per confrontarsi sull'impegno di «sé». Non diventa un padrone *sugli* altri; diventa un'*occasione per* gli altri. Alcuna voce di comando passa dall'apostolo all'uomo etico, di tutti i giorni e incardinato nell'ossatura comportamentale e pratica della normalità sociale. Quello che *afferma* l'apostolo è, prima di tutto, un *movimento* che possiede confini coi quali, di rimando e *secondariamente*, le altre esistenzialità potranno rapportarsi. Il Socrate di Kierkegaard è un maestro che fa spazio alla libertà dell'alunno. Come si è già evinto fin dall'inizio, la verità viene *creata* dalla soggettività *per la soggettività* sola.

È possibile concludere che quella dell'apostolo non sia una coincidenza di un «io superiore» con il potere trascendente od assoluto, perché la vera autorità che consegue all'apostolo è la sola «fede», non un principio da imporre trasversalmente e con «forma» unica; «unica», qui, vorrebbe dire appunto *propria a tutti e ad uno solo in termini formali* (e non essenziali); già per il fatto che storicamente non vi è stato l'apostolo, bensì *gli* apostoli, questa rottura della «forma unica» dovrebbe risultare facilmente riconoscibile, col corollario di fondo per il quale *fede* è il *movimento* di riconduzione della *propria* forma esistenziale a quella che è teleologicamente *propria* per quel «caso singolare» (se una coincidenza deve essere realizzata, essa è esistenziale, non eterna, assoluta o ricondotta nello spazio dell'Assoluto, ed è per questo che la sfera dell'apostolo è la trascendenza, ma non è questa in suo possesso; una base di finitezza rimane). È impossibile identificare la fede con un principio universale di comportamento formalmente eguale, per ogni caso esistenzialmente singolare, come invece vorrebbe la prospettiva di imposizione di un «io superiore» e che si sia identificato con la Legge assoluta, da Berlin proposta. La necessità di superare quest'ultima prospettiva, questa illusoria «quadratura del cerchio» della moralità umana, è ciò che peraltro spinge Kierkegaard ad ammettere la validità della ben

⁹⁶ S.A. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, op. cit., pp. 169-170.

⁹⁷ L'aggettivo «proprio», qui come altrove nel presente studio, si riconduce sempre al rapporto di *autenticità* e di *appropriatezza* del movimento esistenziale, così come Heidegger lo ha chiarito identificando *eigen* (autentico) con *eigentlich* (proprio), cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 47.

nota forma indiretta di comunicazione, esemplificata alla perfezione dagli atti di Gesù Cristo: l'uomo-Dio è una contraddizione in termini di fondo, una contraddizione che non può reggere il compito di affermare una verità comunicata direttamente: prima di tutto, Cristo incarna una contraddizione problematica dal punto di vista meramente comunicativo: «[s]e afferma in modo diretto di essere Dio, la sua affermazione è immediatamente smentita dal suo essere uomo. Se agisce come un Dio, perdonando i peccati e facendo presunti miracoli, la divinità delle sue azioni è immediatamente contraddetta dal fatto di essere state fatte da un uomo, e di essere sempre interpretabili come azioni umane all'interno di leggi naturali»⁹⁸, così che la comunicazione diretta risulta impossibile a priori; posto che è la forma indiretta quella conveniente ad una siffatta esigenza di *mostrare* ciò che è vero, allora emerge un'altra caratteristica del movimento, *nel ricevente*: «[l]'uomo-Dio, presentando la contraddizione massima pensabile, è il prototipo di ogni comunicazione indiretta, che nello scambio comunicativo obbliga il ricevente a trovare sé stesso e da sé stesso la risoluzione dell'enigma comunicato»⁹⁹. Come per il Socrate maestro, l'azione è un far spazio all'alunno. Non è obbligare l'alunno ad una forma esterna alla sua esistenza. La contraddizione, la cifra del «rapporto» vero e incarnato da Gesù Cristo, è l'occasione per guardare il «vero» dentro di sé, da parte di chi entra in rapporto di comprensione con quella contraddizione: l'immagine dello *specchio* entro cui scorgere la realtà di sé fa da supporto, come è noto, alla scelta di usare *pseudonimi* da parte dello scrittore danese; non si tratta, tuttavia, di pseudonimi come la letteratura usualmente ne teorizza. Con Kierkegaard, un pseudonimo è una «novità» esistenziale per la quale egli nega ogni continuità tra la sua opera e quella degli autori «fittizi»¹⁰⁰, tanto che Kierkegaard si proclama «lettore»¹⁰¹ e non autore diretto di quelle voci solitarie e contraddittorie se poste una accanto all'altra. Per quest'ultima occasione, ci hanno pensato, tra gli altri, lo pseudonimo William Afham, con *In Vino Veritas*, e lo «pseudo-pseudonimo» Hilarius il Rilegatore, con *Stadi sul cammino della vita*, che include lo scritto del primo¹⁰². Che gli pseudonimi siano intrinsecamente legati alla figura dello

⁹⁸ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 29.

⁹⁹ Ivi, p. 28.

¹⁰⁰ Ivi, p. 21.

¹⁰¹ S.A. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1972, p. 609: «Pertanto nei libri pseudonimi non c'è una sola parola che sia mia; non ho di essi alcuna opinione se non come un terzo, nessun sapere del loro significato se non come lettore».

¹⁰² Hilarius il Rilegatore rappresenta innegabilmente uno pseudo-pseudonimo perché non rientra tra gli scrittori e produttori diretti di testi: Hilarius il Rilegatore, come appunto precisa già il nome, introduce il lettore agli *Stadi sul cammino della vita*, narrando la storia di come il libro sia stato condotto al pubblico. In questa dinamica, si può scorgere ancora di più (ma con sottigliezze di non poco conto che ne ispessiscono la trama) il gioco degli pseudonimi da Kierkegaard messo in scena: vi è un rilegatore al quale viene affidata una quantità di carte da rilegare, da parte di un non meno precisato Signor Literatus (un letterato, professore e

specchio risulta chiaro già dalla citazione d'apertura di *In Vino Veritas*; che, infine, questo legame sia terreno edificato sul pensiero del rapporto come terzo positivo è chiarito altresì bene dall'autore dello scritto: William Afham¹⁰³ nonché dal sottotitolo che compariva in un abbozzo ma che è stato omesso nella versione data alle stampe: «Rapporto *ad se ipsum*» (*a sé stesso*). Afham trae la citazione iniziale di *In Vino Veritas* da G. Ch. Lichtenberg (scienziato e scrittore tedesco del Settecento) e suona: «Opere come queste sono degli specchi: quando una scimmia vi si guarda, non può apparirvi un apostolo»¹⁰⁴.

Il dominio di rapporto dell'«io», quindi la dinamica non oggettiva ma *oggettivante* (l'accento è del tutto spostato sul carattere di *movimento* della *Tilblivelse*) sarà una posizione su cui i filosofi dell'esistere più fedeli o vicini a Kierkegaard rimarranno irremovibili. Quando Jaspers vorrà tentare una via alternativa allo spazio «oggettivo» di contatto tra due soggetti liberi, il quale si reggerebbe su conoscenze (e la sua era un'esigenza professionale, da medico¹⁰⁵ verso un paziente che esigevo di più della semplice cura - sovente ridotta a conoscenza di azione/reazione meccanica -, perché esigevo la guarigione - potenzialità di reazione), e quando Hersch tenterà di concepire un principio etico che sia valido «per tutti», non potranno che ripiegare su forme «negative», l'una esistenziale e l'altra etica, le quali rispecchiano totalmente la forma «indiretta» di verità emergente. Jaspers (sotto l'insegnamento diretto di Kierkegaard) sostituiva la verità oggettiva (trovata e semplificata¹⁰⁶) giungente dall'esterno, con la verità fondata esistenzialmente e non riconducibile ad altri che a quel movimento di coincidenza che è il

critico di lettere); per una serie di circostanze, tra le quali si insinua la morte del letterato, un libro tra quelli rilegati rimane in casa del rilegatore; il libro in questione viene notato dal precettore, che il rilegatore aveva incaricato dell'istruzione del figlio. Qui si fa interessante il personaggio che Kierkegaard tratteggia e che diviene il *responsabile* della pubblicazione degli *Stadi*. Infatti, il precettore - il cui nome non viene rivelato - è «un seminarista studente di filosofia» e che «[s]ebbene non fosse riuscito a conseguire la laurea e avesse rinunciato definitivamente a ultimare gli studi di teologia, avendo scoperto di essere un letterato e poeta (parole sue), egli era tuttavia molto istruito e faceva delle belle prediche, ma soprattutto aveva una bellissima voce quando parlava dal pulpito» (S.A. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, op. cit., p.83). Al di là di una possibile e del tutto sommaria somiglianza con la figura stessa di Søren Kierkegaard (per lo meno con il Kierkegaard che faticava a terminare gli studi di teologia; una somiglianza ancora forse accentuata dall'aver nominato, poco prima delle parole poc'anzi riportate, Israel Salomon Levin, che era stato segretario di Kierkegaard, distinguendosi poi come uomo di lettere e riformatore del sistema d'istruzione danese), la figura del giovane precettore rimane oscura. In questo modo, gli *Stadi sul cammino della vita* si pongono come un'originale eccezione nel panorama degli pseudonimi kierkegaardiani, avendo essi, come *complesso antologico*, non un padre, bensì tre, uno dei quali - forse il più importante - anonimo (il giovane precettore).

¹⁰³ Il curioso cognome Afham è un tipico gioco di parole che significa «di sé stesso»: *af* (di) *ham* (lui, accusativo riferito a William).

¹⁰⁴ S.A. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, tr. it. di A.M. Segala e A.G. Calabrese, BUR, Milano, 2001, p. 88.

¹⁰⁵ Cfr. G. Penzo, *Karl Jaspers. Ragione esistenziale e nichilismo teologico*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, Aracne editrice, Roma, 2008, p. 57, p. 65, pp. 69-70, sulle quali si tornerà più oltre.

¹⁰⁶ M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, Liguori, Napoli, 2013, p. 20: «Lo scopritore, l'inventore, lo scienziato trovano» e «talvolta la ricerca è lunga e travagliata, talaltra la scoperta giunge inattesa, del tutto casuale; il loro procedimento può, comunque, venir imitato, ripetuto, standardizzato, addirittura ridotto e semplificato; il risultato è ciò che conta, l'umanità è salva grazie al risultato.»

singolo pensante-esistente (fondando poi, al più e se necessario, una conoscenza oggettiva su quella esistenziale e coniugando ogni forma oggettiva - conoscenza di azione/reazione - al caso «singolo» del sé che esige una realtà incarnata ben determinata - potenzialità di quella reazione a quell'azione). La negatività sorge nella *relazione* per la quale quel movimento del sé *non* è di altri che di *quel sé*. Hersch, su terreno etico, sostituiva la verità del dovere universale con l'*esigenza esistenziale* che getta un riscontro negativo su base teoretica: una legge giusta può esistere se è negativa, perché appena esatta al di fuori di quel Sé si estende negativamente, facendo emergere l'esigenza di una problematica negazione del sé.

L'esito del ragionamento kierkegaardiano si concepisce nei termini di una «libertà positiva» la quale non concerne alcuna *identificazione* di un «io superiore» con un «io inferiore», per il fatto che l'«io superiore», se reale, non assume alcuna forma, alcuna determinazione giacché è trascendente. Si comprende, di rimando, perché Jaspers ripieghi sulla forma di conoscenza esistenziale (la verità del *vissuto*) e Hersch all'esigenza esistenziale: nessuna delle due forme indica solidamente di oltrepassare i limiti *incarnati* nel confronto con gli altri Sé aperti esistenzialmente, se non *creativamente*, quindi contemplando (ma distinguendosi contemporaneamente da) un ipotetico «altro-da-Sé» come occasione per non perdere il proprio movimento, ed anzi incarnarlo con libertà positiva¹⁰⁷. L'oltrepassamento del proprio limite è una contraddizione essenziale, se condotta nella relazione con ciò che è, sì, aperto esistenzialmente, ma rimane dominio espunto da quello del Sé che «orizzontalmente»¹⁰⁸ determina (rende reale) la propria esistenzialità.

2.2.1 Corollari della formulazione di libertà positiva e libertà negativa in Berlin

Sebbene il duplice coniugarsi della libertà sia non privo di ampie contraddizioni o tendenze contraddittorie, e sebbene la distinzione operata da Berlin tra le due nozioni di libertà positiva e libertà negativa sia stata criticata proprio perché essa sembra dare, in modo troppo schematico, due *essenze* ontologicamente distinte di libertà, mentre altri

¹⁰⁷ Si tratta della dinamica da Jaspers chiamata *leben Kampf*, «lotta amorosa». Cfr. G. Penzo, *Karl Jaspers...*, op. cit., pp. 86-87; M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, op. cit., pp. 52-53.

¹⁰⁸ L'apertura esistenziale *verticale* è il rapporto che il Sé istituisce con la Trascendenza e che quindi conduce ad un esito creativamente *positivo*; l'apertura esistenziale *orizzontale* è il rapporto che il Sé possiede con i propri limiti condotti al confronto con le altre esistenzialità. L'«oltre» orizzontale pone il serio problema di un dualismo, che si tenterà di inoltrare ad una soluzione, al termine di *Infra*, Capitolo Quinto.

pensatori hanno notato che esse, continuamente in relazione vicendevole, dovrebbero essere ritenute due «concezioni» di un medesimo «oggetto»¹⁰⁹, la questione della distinzione sembra rimanere valida se si accetta un riconoscimento di *realizzazione* di «forme» diverse con le quali la *stessa* libertà essenziale (il medesimo movimento) appunto si manifesta. La critica più famosa, contro la distinzione operata da Berlin, è quella di Gerald MacCallum, per il quale libertà negativa (libertà *da*) e libertà positiva (libertà *di*) sarebbero spiegabili solo in costante riferimento tra di loro più un terzo termine (oggetto della relazione o finalità), giacché, con una certa schematicità, si pone la seguente funzione: un soggetto X è libero *da* un vincolo Y *di* operare l'azione Z¹¹⁰. Berlin ha controbattuto¹¹¹ alla critica di MacCallum, rappresentando il caso di uno schiavo che si libera dalle catene, senza altra finalità "inscritta nel sistema" (nello schema di MacCallum, senza la componente Z); in ogni caso pensabile, si tratterebbe pur sempre di una contestualizzazione della realtà attiva *di* operare rispetto a vincoli (componente Y) venuti a mancare per mano di quell'attività. In tutto questo dibattito, che peraltro, ancora, tralascerebbe volutamente tutte le importanti valutazioni storiche delle due nozioni di libertà da Berlin e dai suoi oppositori considerate¹¹², una posizione filosofica nella quale schierarsi non necessariamente sembra doverosa, posto che entrambi i modi di guardare alla libertà possono coesistere senza contraddizione, e riconoscendo peraltro che Berlin,

¹⁰⁹ M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 119 e ss.

¹¹⁰ Cfr. M. Barberis, *Libertà*, op. cit., p. 120; G.C. MacCallum Jr., *Negative and Positive Freedom*, ora in *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series, a cura di P. Laslett, W.G. Runciman e Q. Skinner, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 174-193.

¹¹¹ in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, *Introduction*, p. XLIII, nota 1.

¹¹² M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 120. I. Berlin, *Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., pp. 38-41. Berlin riconosce alle due forme di libertà corrispondenze attive di forme storicamente verificatesi ma anche *possibili*. Per esempio, Berlin segnala che «nel corso di questo processo [di assunzione della libertà positiva come *facoltà superiore* di determinazione del piano inferiore, storico, sociale, esistenziale del soggetto e *dei soggetti*] quella che era nata come una teoria della libertà si [è] trasformata in una dottrina dell'autorità e a volte dell'oppressione, e [d] è diventata l'arma preferita del dispotismo, un fenomeno ai nostri giorni fin troppo familiare. Sono stato ben attento a mettere in chiaro che questo avrebbe potuto essere il destino anche della teoria della libertà negativa.», Ivi, p. 38. L'argomentazione di Berlin vede nell'esercizio della libertà negativa un'eguale pericolosità storico-politica, ma nel corso *storico* effettivamente realizzatosi, la libertà negativa ha comportato meno conseguenze negative, rispetto a quella positiva; in ogni caso, la questione principale, che interesserà le formulazioni conclusive circa la *teleologia* dell'apertura esistenziale (cfr. *Infra*, Parte Seconda) impongono uno sguardo diretto verso un *modo* che non voglia tradire la singolarità dei soggetti positivamente liberi, mantenendo un potere «universalmente» valido dell'esercizio (anche/necessariamente politico) *sugli* individui. Con Berlin, il problema, che fin da ora rileviamo di centrale importanza, è quello per cui molte politiche «armavano la mano dei più forti, dei più brutali e privi di scrupoli, contro i più deboli e miti, dei più abili e spietati contro i meno dotati e fortunati. La libertà dei lupi ha spesso significato la morte degli agnelli» (Ivi, p. 39). L'intento della teleologia dell'apertura esistenziale, ma specialmente quella della *relazione* tra aperture esistenziali, è quello di fare in modo che vi sia un principio universale (e si vedrà che esso non potrà che essere «negativo»), in grado di creare una forma di *esercizio della libertà* da parte del singolo, senza la perdita di quella egualmente positiva da parte degli altri singoli soggetti.

nell'*Introduzione ai Cinque saggi sulla libertà*¹¹³, ribadisce che è della *possibilità di agire*, e non tanto nella *realtà dell'azione* in sé, che si sta parlando (e non può che essere la forma positiva della libertà quella in questione, la quale, poi, viene determinata negativamente dal caso concretamente creato). In questo senso, sì, libertà positiva e libertà negativa appaiono indissolubilmente relazionate e dipendenti in modo vicendevole, anche perché, come si vedrà, l'una trae il senso dall'esistere dell'altra (è l'effettivizzazione della realtà libera che dà senso alla possibilità di essere liberi, così come ha senso essere liberi se realmente la libertà possiede validità ontologica, positiva), ma al contempo esse sono due *forme* con statuto ontologico ben definito (movimento o "ragione" d'azione separati). La distinzione risulta evidente se, riprendendo l'esempio dello schiavo che si libera dalle catene di Berlin, viene riconosciuto che la libertà positiva *di* liberarsi dalle catene viene prima dell'*azione* di liberazione fisica dal vincolo materiale, incarnandosi poi nel mentre dell'azione, essendone contemporaneamente *fonte* realizzatrice (si tratta del meccanismo per cui risulta efficace la procedura punitiva della prigionia: la possibilità di essere fuori del carcere è ciò che determina il doloroso carattere punitivo della condanna, e questa possibilità non viene meno, nel caso di chi in carcere è effettivamente rinchiuso¹¹⁴). La *possibilità* è reale quanto l'azione. È chiaro che, contrariamente all'ottica di Berlin, viene data alla *libertà positiva* una valenza intrinseca di componente ontologica della libertà del soggetto, sicché è possibile concludere che, certamente, libertà negativa e libertà positiva danno forma ad una bipartizione più concettuale che reale, ma costituiscono pur sempre due *forme* di azione della libertà; tradotto nei termini qui assunti: sono due forme dirette della libertà, l'una positiva come *possibilità di agire* e l'altra in quanto libertà negativa come *azione di liberazione da vincoli*, ma con la costante interazione *reale* (possibilità e immanenza concreta) di dipendenza in modo che esse si determinino vicendevolmente. Questo era già emerso allorché Kierkegaard aveva, nelle *Briciole filosofiche*, ricondotto ogni

¹¹³ I. Berlin, *Cinque saggi sulla libertà*, op. cit., p. 36.

¹¹⁴ Si assume sottintesa, qui, la definizione di punizione in seguito a fatto penalmente perseguibile, vale a dire un'azione che - nel contesto italiano - esclude l'incapacità di intendere e di volere, per la quale invece subentra l'applicazione delle misure di sicurezza; l'esclusione dell'incapacità di intendere e di volere rende chiaro che il reo condannato all'incarceramento era dotato, durante la consumazione del crimine, di libertà di scelta (capacità di volere), oltre che di discernere rettamente il significato, il valore e le conseguenze giuridico-materiali del suo atto (capacità di intendere); cfr. G. Fiandaca, E. Musco, *Diritto penale. Parte generale*, Zanichelli, Bologna, 2008, pp. 324 e ss.; G. Ponti, I. Merzagora Betsos, *Compendio di criminologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008, pp. 342-350. Il discorso è iscritto peraltro entro la distinzione tra una forma genetica di azione determinata universalmente ed una forma di libertà come autonomia, la quale distinzione rispecchia quella tra la forma di libertà *antica* e quella moderno-contemporanea, facendone conseguire che la sofferenza davanti ad una necessità imposta è puro *patire* nell'uomo antico, il quale non ha *possibilità* ontologica di agire altrimenti, ed è puro *disperare* nell'uomo moderno-contemporaneo, che invece si ritrova sempre in possesso di un'estensione di libertà ulteriore, rispetto a quello cogente della situazione incarnata. Questa distinzione viene riconosciuta da Kierkegaard, in *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, tr. it. di L. Liva, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2012.

determinazione all'incondizionato, nei termini del «possibile stesso che viene posto in atto»¹¹⁵, dando fondazione di *possibilità* (libertà positiva) ad ogni determinazione, anche a quelle ormai solidificatesi nel terreno “irremovibile” del passato. Si evince che la libertà negativa fornisce moventi (per così dire, dal basso) per la libertà positiva, senza che la seconda dipenda dal (sia confinata entro il) dominio d'azione della prima: facendo un esempio concreto, un uomo a cui è stato amputato il braccio sinistro, è *impossibilitato* di agire con la mano sinistra; la libertà positiva viene coinvolta dalla libertà negativa, ma non ad essa vincolata, perché la libertà positiva è in grado di dare realizzazione alla libertà negativa: qui, avviene la dipendenza della libertà negativa dalla libertà positiva, nel senso che la *creatività* umana conduce - e ha condotto - a restituire all'uomo mutilato la *possibilità* di agire con “la mano” sinistra, come nei casi di arti artificiali che in virtù della libertà umana sono *divenuti funzionalmente* pari all'arto che vi era prima dell'amputazione, fino alle forme di *possibilità assoluta*, che Kierkegaard non ignora nel suo ribadire che la possibilità - miracolosa - di riottenere l'arto mancante è pur sempre inscritta nella potenza del Dio che agisce *restituendo* l'interezza all'uomo, proprio come Giobbe ha riottenuto l'esistenza precedente alla serie di disgrazie, e Abramo ha riottenuto il figlio, “dopo” l'atto del sacrificio, atto che era già compiuto nella fede del padre di Isacco. Una libertà positiva siffatta, la *possibilità di agire in quanto capaci di autodeterminarsi*, è ciò che viene espresso per mezzo della nozione di scarto ontologico dell'essere umano come *finalità*, rispetto ad uno statuto causale e «naturale», concezione kantiana di «libertà»¹¹⁶.

Va riconosciuto a Berlin il merito di aver corretto, abbandonandola, la tendenza al riduzionismo di un'idea così «schematica» e precisa, che appunto all'epoca di *Due concetti di libertà* in realtà tendeva a trasparire. Egli, in riferimento alla libertà negativa, ammette: «[in quell'opera] parlo della libertà come assenza di ostacoli al soddisfacimento dei desideri di una persona. Questo è probabilmente il senso in cui il termine è più comunemente usato, ma non rappresenta il mio punto di vista; infatti se essere liberi - in senso negativo - consiste semplicemente nel non essere ostacolati da altre persone nel fare tutto ciò che si vuole, allora uno dei modi per ottenere questa libertà è quello di estinguere i propri desideri»¹¹⁷. Una siffatta prospettiva rende naturale pensare una soluzione al problema della libertà nella sua nozione negativa formulata nell'annullamento dei desideri:

Se il grado di libertà fosse una funzione del soddisfacimento dei desideri, potrei aumentare la

¹¹⁵ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 116.

¹¹⁶ I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. di , Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 42, dove si legge, peraltro, che «la legge morale non esprime altro che l'autonomia della ragion pura pratica, cioè della libertà».

¹¹⁷ I. Berlin, *Introduzione a Cinque saggi sulla libertà*, op. cit., p. 32.

libertà altrettanto efficacemente eliminando i desideri che soddisfacendoli; potrei rendere gli uomini (me compreso) liberi condizionandoli in modo che perdano quei desideri originari che ho deciso di non soddisfare. Invece di resistere alle pressioni che mi schiacciano o di rimuoverle, posso “interiorizzarle”; è questo il risultato che raggiunge Epitteto quando afferma di essere, da schiavo, più libero del suo padrone.¹¹⁸

L’idea che Berlin vuole ora proporre (ma che non traspariva nella prima edizione di *Due concetti di libertà*¹¹⁹) è la medesima formulata da Rousseau: questi «aveva capito che riconoscere le proprie catene per quello che sono è meglio che rivestirle di fiori»¹²⁰. Il riconoscimento delle proprie catene, peraltro, è l’occasione di centrale importanza affinché si riconosca la necessità di una forma positiva di libertà. L’uomo libero negativamente è *vincolato* da ostacoli, e aumentare maggiormente la sua libertà (negativa) vuole dire che prima di tutto deve contemplare per quello che sono realmente tali ostacoli e tutte le limitazioni presenti dotate di significato, in relazione alla sua vita ed ai valori che la caratterizzano. Questo può essere eseguito solo se la spinta realizzatrice proviene da qualcosa che *non si riduce* allo stadio di contrapposizione al concreto regno degli ostacoli (psicologici, carnali, materiali ed esistenzial-situazionali¹²¹), né all’identificazione dell’«io» con l’estensione degli ostacoli stessi, bensì si estende all’esercizio dell’assunzione per la quale il valore stesso proviene con l’intendere la contrapposizione una *limitazione della libertà*. L’operazione di «consapevolizzazione» (ben diverso dalla semplice interiorizzazione), degli ostacoli per quello che essi sono, deve essere svolto nei confronti di tutto ciò che è *condizione* esteriore del dominio esistenziale del sé, quindi anche nei confronti di quella «condizione» postulata da Berlin, allorché intenda rendere capace il soggetto di *interiorizzare* gli ostacoli («condizionandoli in modo che perdano quei desideri...»). Va notato proprio per questo che il processo stoico di “interiorizzazione” non è questione di libertà negativa, bensì di libertà positiva ma «limitata» ad un piano «finito». Ad ogni modo, Berlin sta dicendo che la libertà non aumenta “interiorizzando” gli ostacoli, perché questo vuole dire adattarla ad uno stato di cose per la quale essa viene *ridefinita* non nel suo senso originario di *poter estendersi oltre quegli ostacoli*¹²². L’azione di interiorizzazione avviene, negli stoici, nei termini di una

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Ivi, p. 31.

¹²⁰ Ivi, p. 33.

¹²¹ Si ricordi, tuttavia, che Berlin (cheché se ne voglia riconoscere laddove parla dell’«io inferiore» dotato di limiti empirico-immanenti) parla di «libertà negativa» in rapporto a limiti «esterni» all’essere del soggetto libero negativamente (limiti politici, sociali, economici e così via).

¹²² «Il senso in cui io uso il termine libertà non comporta soltanto l’assenza di frustrazione (che si può ottenere sopprimendo i desideri), ma l’assenza di ostacoli alle scelte e alle attività *possibili* - l’assenza di ostacoli lungo le strade che una persona può decidere di percorrere.» (*Ibidem*, corsivo mio). Non confondere l’*interiorizzazione* degli ostacoli con l’aumento della libertà negativa è molto importante, qui, allorché si

«rassegnazione»: «[I]legata alla concettualizzazione ora menzionata vi è un senso di libertà come *riconoscimento ed accettazione della necessità* che è per certi versi l'esatto opposto del senso primario di libertà come "libero arbitrio". Mentre questo consiste in una qualche facoltà di indirizzare da sé la propria vita ed i propri comportamenti [...] la libertà come registrazione della necessità assume innanzitutto un'ipotesi deterministica rispetto all'azione umana e poi vede l'unica possibilità per questa d'essere libera in un'attività di riflessione - ma non anche di una seppure parziale determinazione - di tale deterministica necessità. Un esempio illustre di tale atteggiamento può rinvenirsi nella filosofia di Baruch Spinoza»¹²³. Potendola mettere in parallelo con altre concezioni «destinali» in senso deterministico della realtà storica - come quelle dei pensieri orientali (taoismo in vetta¹²⁴) - la nozione di "interiorizzazione" è la componente produttivamente problematica, alla base di un dialogo tra la forma negativa e quella positiva di libertà, come sarà possibile osservare laddove si andrà a porre in risalto la necessità di *autodeterminarsi* da parte del Sé, *sulla base di* (quindi, volendo, anche assumendo come punto di partenza) una realtà «causale» o deterministica della realtà che incorpora l'esserci formale del Sé. Quasi come un gioco ad incastri, sarà la libertà positiva del Sé (la libertà di fondarsi autonomamente) a incorporare l'incorporamento della realtà causale, ponendosi sopra di essa ed esercitando la libertà positiva in tal senso. La prospettiva siffatta, comunque, contempla ancora un divario, per così dire, «ontologico» tra la *forma* negativa e quella positiva della libertà, un divario che - lo si precisa fin da subito - dovrà essere coniugato con una forma ontologicamente più coerente, entro la prospettiva (qui assunta come punto d'approdo) di un «individuo singolare» che si autodetermina *spazio-temporalmente* in

tenterà (nel prossimo paragrafo) di combinare libertà positiva con libertà negativa, *ridiscutendo* la nozione di "interiorizzazione", che deriverebbe dalla libertà positiva solamente, sebbene *in essa non si esaurisca completamente*. È proprio l'eccedenza (ma vale la pena pronunciare: lo scarto ontologicamente formale) che separa libertà positiva da libertà negativa a costituire la centralità dell'azione libera *nel* mondo. In ultimo, va segnalato che non deve sorprendere il fatto che gli stoici abbiano trovato questa forma di libertà (l'interiorizzazione dei limiti), per stabilire una *forma* di «sé» dove, appunto, non esisteva culturalmente alcuna nozione di «sé». Di fatto, è un ritorno alla dispersione del sé (che quindi continuerebbe a non esistere) nella necessità naturale della realtà. Questa forma di libertà non è considerabile in quanto libertà positiva nei parametri teoretici qui assunti, se non si contempla la forza attualizzante l'interiorizzazione in quanto eccedente la parte di libertà negativa che si ritrova, al contrario, ad essere estesa universalmente tramite l'interiorizzazione. L'impulso (la potenza) di *realizzazione (bliver til)* in Kierkegaard ha fonte assoluta, eterna.

¹²³ M. La Torre, G. Zanetti, *Seminari di Filosofia del Diritto*, op. cit., p.37.

¹²⁴ Su una base di tradizioni magico-sciamaniche, si è sviluppata "la filosofia taoista, che oppone al rigore morale, ai riti, all'organizzazione socio-politica confusioni, un ideale di vita autonoma, naturale, libera e gioiosa. Tutte le miserie di questo mondo derivano da intralci, da aggiunte superflue e deformazioni, imposte alla natura dalla cultura, che indeboliscono il «principio vitale». È quindi indispensabile, allo scopo di condurre una miglior vita, ritrovare la perfetta semplicità dell'essere allo stato primordiale conformandosi ai ritmi della vita universale. Bisogna essere come il Grande Tutto, il quale è silenzio, quiete e perfetta indifferenza"; voce "taoismo", in *L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica*, vol. 7, *Filosofia* vol. II, Le Garzantine, Garzanti Libri, Milano, 2003, p. 1126.

maniera *creativa*. Anche la *sostanza* dovrà essere di dominio «singolare», per usare una nozione di denso significato esistenziale¹²⁵.

Il dialogo necessario, che sarà alla base dell'intera successiva argomentazione dell'apertura esistenziale, non protenderà verso una delle due frontiere della libertà assumendone una in quanto vera e l'altra in quanto falsa, bensì una in quanto *prevalente* rispetto all'altra, nonché una (quella negativa) avente senso in virtù dell'essere attiva dell'altra (cosa che non può dirsi propriamente del contrario).

Nella sua accezione più forte (ontologica), l'essenza positiva della libertà, di contro a quella negativa, si profilerà medesimamente a quella che Hersch ha mostrato attraverso l'azione della *presa* esistenziale, quando poneva lo scacco (che, più jaspersianamente, si vedrà essere solamente *formale*) della Trascendenza sull'Immanenza¹²⁶.

Per adesso, quello che interessa è riconoscere che l'idea di libertà positiva si è comportata come l'*assioma* strettamente rilevante per la spiegazione del fenomeno esistenziale umano “a tutto tondo”, anche entro il dominio di quei pensieri, quali la filosofia positivista e neopositivista, che tendevano, attraverso eventualmente un legame con lo storicismo più radicale e il meccanicismo maggiormente dogmatico, a negare la libertà positiva, tollerando al più una forma ridiscussa di libertà negativa. Ancora più strettamente, l'*idea kierkegaardiana*, concepita allora come radicalizzazione del divario funzionale tra temporale e trascendente (originario kantiano), è alla base del riconoscimento positivo dell'esistenzialità libera dell'uomo, come è stato concluso precedentemente. Questo risultato è, invero, un punto di partenza che ha aperto lo scenario esistenzialista della portata positivamente libera del fenomeno *creativo* dell'uomo.

2.3 *Rosencrantz e Guildenstern sono liberi*

Al fine di comprendere l'estensione radicale di un simile pensiero, all'interno della cultura occidentale, risulta di fondamentale ausilio prendere in considerazione gli sviluppi letterari ed artistici del Novecento poiché essi costituiscono l'incarnazione prima dell'idea positiva della libertà, oggetto dell'attuale interesse¹²⁷. La letteratura teatrale, in special

¹²⁵ Il senso di questo primo *step* di relazione tra libertà negativa e libertà positiva, ovvero sia solo fenomenologicamente in relazione, emergerà già nel prossimo paragrafo.

¹²⁶ Cfr. *Infra*, §1.

¹²⁷ Berlin stesso, in opposizione alle frontiere estreme del determinismo, ha efficacemente chiarito che non può pretendere di rimanere dotata di coerenza la vita del determinista (negante la libertà), il quale voglia pensare la propria vita deterministicamente (priva di libertà e la *possibilità* di essere libero): «Infatti la tesi

modo, ha fornito la cultura occidentale di ricche testimonianze in tal guisa, ed è proprio all'interno del suo dominio che troviamo una delle più articolate espressioni del pensiero di una *libertà* problematicamente e quasi geneticamente sostanziale della realtà umana, che si avvicina non poco all'idea della *condanna alla libertà* di Sartre. Nel 1937, viene portata alla luce artificiale dei proiettori teatrali un'opera nuova e «probabilmente inusuale»: *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, di Tom Stoppard, autore nato in Cecoslovacchia ma inglese d'adozione.

È un'opera che esprime luminosamente ed innovativamente bene il capovolgimento fenomenologico del carattere *tragico* dal suo senso antico, a quello moderno-contemporaneo, ed è proprio la scelta di *riscrivere* la storia amletica del divario tra destino e libertà, per di più dal punto di vista dei due amici del protagonista shakespeariano, che apre la *nuova filosofia* della libertà come condanna, entro un abbraccio scenico secondario che si ripropone primario, anzi epocale: qui, è a Rosencrantz e a Guildenstern che viene affidato il compito di condurre, assieme ad Amleto, la portata della nuova coscienza esistenziale alla coscienza del pubblico occidentale. Così comportandosi la scena, assieme alle intenzioni e alle premeditazioni della volontà dell'uomo «nuovo», dell'uomo «libero», si accompagna pure la portata per cui, con la consapevolezza qui pretesaci, chiamiamo «kierkegaardiana» la possibilità di esistere e, dunque, il «segreto» mistero dinanzi al quale la stessa volontà dell'uomo si ritrova a *dover* urtare, per comprendersi *irrimediabilmente* libero.

Ecco, allora, che si ritrova il tema generale della lotta contro il destino, un tema di libertà del tutto moderno e contemporaneo, e che possiede, nella prometeica componente epistemologica dell'uomo, il movente del suo articolarsi. Interi secoli di opere teatrali sono state condotte e volte alla creazione, su questa base «umanistica» del conflitto con la necessità determinata dall'«alto», e tutto ciò perché la lotta con la condanna del proprio *fato* è importante per rivendicare la propria libertà¹²⁸.

deterministica, se fosse veramente accolta, avrebbe comunque delle conseguenze radicali per le persone che desiderano essere razionali e coerenti con se stesse»; I. Berlin, *Cinque saggi sulla libertà, Introduzione*, in Id., *Libertà*, op. cit., p. 10. Questo decreta che la libertà è *componente* culturale estremamente forte, della cultura occidentale moderna e contemporanea.

¹²⁸ Tra gli innumerevoli esempi, possono essere presi in considerazione i «drammi psicologici» di Henrik Ibsen; uno per dare l'idea degli altri è *Spettri*, tr. it. di L. Chiavarelli, contenuto in Id., *I Capolavori*, Newton Compton Editori, Roma, 1973, dove il giovane protagonista Osvald è costretto a scegliere - e costringe a scegliere di conseguenza la propria madre - se portare avanti o meno la morte per eutanasia della propria tormentata vita: «OSVALD: Quando mi fui ripreso dal primo attacco, appena ripresi i sensi, voglio dire, il dottore mi disse che se l'attacco si fosse ripetuto - ed era certo che così sarebbe avvenuto - io non avrei avuto più nessuna speranza di salvarmi. / ALVING: Ed ebbe il coraggio spietato di dirtelo? / OSVALD: Fui io ad esigerlo. Gli dissi che dovevo prendere gravi decisioni... (*Con lo stesso sorriso triste*) ... in un certo senso è vero. [...]» (*Ivi*, p. 181)

Nell'opera di Tom Stoppard, ad un certo punto, si legge o si sente Guildenstern che dice:

GUILDENSTERN: Gli ingranaggi sono stati messi in moto e hanno un loro ritmo^[129], al quale noi siamo... condannati. Ogni mossa è determinata dalla precedente... l'ordine vuole dire questo. Se noi cominciamo ad agire in modo arbitrario faremo solo confusione: almeno, speriamo. Perché se ci capita, se solo ci capitasse di scoprire, o comunque di sospettare, che la nostra spontaneità è parte dei loro piani, sapremmo di essere perduti. (*Si siede*) Un cinese della dinastia T'ang - e, per definizione, un filosofo - sognò di essere una farfalla, e da quel momento egli non fu più tanto sicuro di non essere una farfalla che sogna di essere un filosofo cinese. Invidialo: la sua sicurezza era duplice.

Una buona pausa. Rosencrantz fa un balzo e grida verso il pubblico.

ROSENCRANTZ: Al fuoco!

GUILDENSTERN: (*sobbalza*) Dove?

ROSENCRANTZ: Tutto a posto. Era solo un esempio di cattivo uso del libero discorso. Per provare che esiste. [...]¹³⁰

Dove risiede il tragico dei due eroi stoppardiani? La risposta classica è legata al *destino*. Ma, per questo sguardo contemporaneo, è più che altro legato allo *scontro con il destino*: risiede nel fatto che, concependosi e consapevolizzandosi in quanto tali, in quanto propri-Sé (kierkegaardianamente intesi), ci si reputa compiuti nel legame indissolubile con la «possibilità» e, dunque, con la libertà. Viene messo in gioco qualcosa, ed è di questo *qualcosa* che importa in prospettiva di una sorta di *considerazione esistenziale*, che per i due protagonisti sarà inizialmente interpretato nel modo di una *presa di controllo* su base gnoseologica. Questo seguente passo del dramma di Stoppard è significativo: i due eroi incontrano, ad un certo punto, una compagnia teatrale, la quale sta dirigendosi al palazzo reale, pronta per inscenare una rappresentazione. Questa rappresentazione scenica, via via che ne viene dispiegata la trama, si rivela parallela per “forma” a quella dei Rosencrantz e Guildenstern nell'*Amleto* di Shakespeare. A capo della compagnia dei teatranti, vi è l'Attore, che dirige e commenta le inscenate pantomime:

ATTORE: [...] Vedete, noi siamo attori tragici. Seguiamo le istruzioni... non c'è alcuna scelta. I cattivi finiscono infelicamente, i buoni disgraziatamente. Questo è il significato della

¹²⁹ Si confronti questa prima parte della battuta con quella del Coro nell'*Antigone* di Jean Anouilh, laddove esso dice: «Ecco. Ora la molla è carica. Non deve far altro che scaricarsi da sola. È questo che è comodo nella tragedia. Si dà una spintarella perché prenda il via, niente, uno sguardo di un secondo su una ragazza che passa e alza le braccia per la strada, un desiderio di onore un bel giorno, al risveglio, come di qualche cosa da mangiare, una domanda di troppo che ci si pone una sera... È tutto. Dopo non c'è altro se non lasciar fare. Si è tranquilli. La cosa gira da sola ...» (J. Anouilh, *Antigone*, tr. it. di A. Rodighiero e M. Carpitella, Marsilio, Venezia, 2003, p. 84); si ricordi che è il Coro a parlare; se fosse stato il Guildenstern stoppardiano a dover pronunciare questa battuta, non avrebbe mai potuto proferire la parola «tranquilli» così distaccatamente. [N.d.A.]

¹³⁰ T. Stoppard, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, tr. it. di L. Cuttitta, Sellerio editore, Palermo, 1998, p. 82.

tragedia. (*Gridando*) Ai vostri posti! ...¹³¹

Perché è importante che l'Attore, parte della compagnia teatrale incontrata da Rosencrantz e Guildenster, sottolinei questo apporto concreto dell'incarnazione del destino? Si consideri la figura degli attori: hanno un *copione* da seguire, incarnano un personaggio. La realtà è che Rosencrantz e Guildenster sono due personaggi teatrali realmente implicati in questo *destino reale*. Per questo, pure, si spiega l'ambiguità apparente del titolo, quel *...sono morti*. La morte dei due malcapitati avviene alla fine del dramma, e comunque non la si vedrà in scena. Per cui, perché *sono morti*? Il «passato prossimo», per lo spettatore che vede i due eroi vivi davanti a sé, si comporta più come un «futuro anteriore», anche piuttosto minaccioso: è un'estensione temporale, la quale ripercuote paradossalmente non più il passato nel presente, ma il futuro nel presente. Se il destino parla, ha poca importanza che si pronunci per mezzo di una Pizia fin dall'inizio, oppure solo alla fine, od ancora che taccia ora e sempre.

Ma per i due personaggi contemporanei Rosencrantz e Guildenster, *importa saperlo*. Questo perché la libertà è ciò che spinge le loro forze lungo il cammino, lungo il loro destino. Libertà come destino, dunque. Ancora di più: emerge come «propria» *esigenza*. Essi si sentono in prigione, ma sanno che sono liberi. Qui la sofferenza, qui la tragedia moderna. La conoscenza è *quasi* fede nella propria libertà. Guildenstern dirà: «Liberi di muoversi, di parlare, di improvvisare e quant'altro. Noi non siamo liberi. La nostra indolenza è definita da una stella fissa e il nostro andare alla deriva rappresenta semplicemente un lieve spostamento d'angolazione: possiamo cogliere il momento, rivoltarlo mentre passano i minuti, un piccolo slancio qui una ricognizione lì, ma alla fine del cerchio ci troveremo comunque di fronte al singolo, immutabile fatto... che noi, Rosencrantz e Guildenstern, latori di una lettera da un re a un altro re, stiamo portando Amleto in Inghilterra»¹³²; lo si legga: «siamo morti», perché Stoppard gioca con la conoscenza dello spettatore, il quale è stato già partecipe del destino dei due *personaggi* dell'*Amleto* di Shakespeare.

Tante altre opere teatrali si sviluppano su questo tema del contrasto col destino, ove *contrasto* è significativo e garante della *libertà* esistenziale del soggetto, che soffre per questa libertà e questo poter contrastarne (o poter volerne contrastare) le sotterranee trame, eppur vedendosele sempre apposte lì, sopra di sé, come quell'astro immutabile, fermo e garante di una sicurezza paradossalmente angosciante; la sfida incessante risulta incarnata

¹³¹ T. Stoppard, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, op. cit., p. 107.

¹³² *Ivi*, p. 129.

nel tentativo *sempre irrinunciabile* di liberarsene realmente. La letteratura in merito, come si è già detto, è sterminata, ma basti qui un altro solo esempio, prima di tornare ai due eroi stoppardiani.

Esso - interessante anche dal punto di vista nozionistico - è costituito dal rapporto d'opposizione che il personaggio Berenger esercita nei confronti del processo «naturale» di trasformazione di ogni uomo in un rinoceronte, che viene portato in scena da Eugène Ionesco nel suo *Il Rinoceronte*. La trama apparentemente semplice dello sconvolgimento dell'umanità per questo processo di trasformazione dispiega personaggi e dialoghi di una ricchezza pressoché unica. Lo scontro avviene allo stesso modo di come la libertà dell'uomo (qui rappresentata dall'insistenza di Berenger a rifiutare tale destino) impone la propria *volontà di realizzazione*. In un punto nel quale l'exasperazione si tange con il pensiero, si legge uno scambio di battute molto significativo:

BERENGER: Ma noi abbiamo una morale umana che ritengo incompatibile con quella di quegli animali.

JEAN: La morale! Gliela raccomando, la morale! Ne ho abbastanza della morale; bella roba! Dobbiamo andare oltre la morale!

BERENGER: E con che cosa vuole sostituirla?

JEAN: Con la natura.

BERENGER: La natura?

JEAN: Certo. La natura ha le sue leggi. La morale è cotronatura.

[...]

JEAN: [...] Dobbiamo ricostruire le basi della nostra esistenza... dobbiamo ritornare ai primordi.

BERENGER: Non sono affatto d'accordo con lei.¹³³

L'opposizione di Berenger avviene sulla base di una *dislocazione* del piano umano da quello naturale. La distinzione ricongiunge l'impegno esistenziale del protagonista con la nozione kantiana della libertà, formulata da Kant nel seguente modo: laddove non vi fosse una volontà libera, non vi può essere nemmeno colpa o merito, bene o male, e quindi anche la «morale» tanto fronteggiata da Jean; vi sarebbe quindi solo un dover-essere che non è contronatura, e fine a sé medesimo, quello che troveremmo nel *fenomeno del mondo*, se non lo guardassimo con occhi umani.

Un terremoto, per esempio, risulta essere un male tremendo per un uomo che è costretto ad affrontarlo, ma nell'«in-sé» del funzionamento della Terra, con la sua dinamica delle tettoniche a placche, ebbene, non è né un bene, né un male, semplicemente «è», poiché così (presumibilmente) «deve esistere»: una molla caricata e lasciata andare dal e nel Tempo che non ha *altri* modi d'esistere. L'altrimenti non è nemmeno

¹³³ E. Ionesco, *Il Rinoceronte*, tr. it. di G. Buridan, Einaudi, Torino, 1960, p.86.

contemplato, e questo fa comprendere che libertà e possibilità coesistono intrinsecamente, l'una è condizione affinché valga l'altra su due piani esigenziali, talché *possibilità* e *volontà* trovano la loro forma nella libertà. Sarà con la mossa heideggeriana della coincidenza del *Dasein* con il possesso delle *proprie* possibilità, che si eviterà un siffatto dualismo kantiano, e più precisamente ciò avverrà nell'*appropriamento* che l'esserci esercita mediante l'«anticipazione della morte»: «L'angoscia [che ne deriva] fa palese nell'esserci l'essere al più proprio poter essere, cioè l'esser libero per la libertà di scegliere e cogliere-se-stesso. L'angoscia porta l'esserci davanti al suo *esser libero per...* (propensio in...) l'autenticità del suo essere come possibilità, quella possibilità che esso già sempre è. Ma questo essere è, insieme, quello a cui l'esserci come esser-nel-mondo è rimesso.»¹³⁴

Kierkegaard medesimo ha chiarito che la possibilità è la chiave dell'esistenza, di ciò che è *reale*¹³⁵. La prospettiva kantiana avanza un livello di *dualismo* tra fenomeno e noumeno, il quale non tarderà a risultare problematico, se occorre identificare una siffatta realtà dove *necessario naturale* è pur sempre ricondotto (rinviato definitivamente, dice Kierkegaard) ad un assoluto *libero*.

Kant, per proseguire questo richiamo, pone, come è noto, un chiaro punto fondamentale della sua filosofia, ovverosia la *libertà* come interruzione della *rete causale* degli eventi naturali. Qui, allora, risulta lo *scarto*, il *distacco* potente della persona dagli eventi naturali stessi. Direttamente, *fa in modo che un terremoto sia un «male»* conducendo lo sguardo ad un primo passo di superamento del *dualismo*, anche se in una forma ancora primigenia. In termini ontologici, il fenomeno ed il noumeno si scontrano: l'anima dell'uomo interrompe la rete causale. Deve tuttavia essere notato che lo sviluppo esistenzialista contemporaneo, di provenienza tedesca in particolar modo, oltre a problematizzare e a condurre l'*interruzione* ontologica dell'ontico causale a nuove prospettive, viene a ribadire che la realtà *libera* è un *dover essere*, per cui qualcosa di causalmente causativo *costituisce* il reale. Non giungerebbe a scontrarsi con esso, se non *formalmente, esistentivamente*¹³⁶. Ma questo non toglie il divario, anzi: lo realizza ancora di più, poiché è qui che vengono a scontrarsi due *regni d'essere*, nella prospettiva kantiana:

¹³⁴ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., p. 269.

¹³⁵ Cfr. le pagine già analizzate di *Briciole filosofiche*, pp. 116 e ss.

¹³⁶ Per la distinzione tra esistenziale ed esistentivo, che giocherà un ruolo molto importante, nelle considerazioni della seconda e della terza parte della presente indagine, cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, op. cit., pp. 12-13, nota 16: “Gli aggettivi « esistentivo » ed « esistenziale » [...] alludono alla distinzione tra il problema dell'esistenza come si pone nell'interno dell'esistenza stessa (sono esistentivi i concreti problemi che ci troviamo a risolvere giorno per giorno, a qualunque livello: anche [...] la decisione anticipatrice della morte) e il problema dell'esistenza che si pone a livello riflesso, potremmo dire il problema « sull'esistenza »”, e ciò valga anche per la distinzione tra «ontologico» ed «ontico», per cui occorre distinguere un ragionamento sull'essere nell'interno dell'esistenza per l'ontico, ed un ragionamento *sull'essere* (su ciò che è) da un punto di vista di *riflessione* che tiene presente l'essere di ciò che è.

quello del mondo fenomenico e quello dell'esistenzialità del soggetto, che interrompe quella prima catena causale, ponendo la propria. La libertà, ripensata in questo modo, si concretizza nell'indipendenza non escludente della seconda rete causativa (quella dell'uomo), rispetto alla prima. Non escludente, perché la *com-prende*, la realizza in quanto stadio di conflitto tra un ordine non-voluto-dal-Sé ed un ordine *dettato* dall'esigenza esistenziale del Sé. Il dualismo, a questo livello, rimane ancora parzialmente aperto, ma sarà nostro compito, intrapreso tramite le prospettive teoretica di Jaspers ed etica di Hersch, eliminarlo completamente, e ciò verrà operato sulla base del riconoscimento dei due piani qui aperti a quelli *infra-esistenziali* della contrapposizione tra *stadio etico* e *stadio «singolare»* da Kierkegaard teorizzati, e ripresi appunto con nuova luce dalla teoria degli orizzonti di Jaspers, e dalla nozione di *gradualità dell'incarnazione* di Hersch.

La situazione attuale, rappresentata dai due eroi stoppardiani, lascia aperto il divario ontologico. Rosencrantz e Guildenstern inscenano la tragedia della cultura moderna per mezzo del conflitto interno tra i due regni. Ma lasciano emergere un dato importante: Rosencrantz e Guildenstern, lentamente, iniziano a *consapevolizzarsi* in quanto *destinati*. Prima un sentimento, il quale, tuttavia, si districa sempre di più tra le fibre della propria razionalità. Già nel momento della cognizione del compito di condurre Amleto dal re inglese, i due si interrogano sul proprio futuro:

ROSENCRANTZ: Noi portiamo Amleto dal re inglese, consegniamo la lettera... e poi?

GUILDENSTERN: Forse nella lettera ci sarà qualcosa che ci manda avanti per un po'.

ROSENCRANTZ: E se non c'è?

GUILDENSTERN: Allora è finita... abbiamo chiuso.

ROSENCRANTZ: Liberi?

GUILDENSTERN: Liberi senza via d'uscita.¹³⁷

La conclusione di Guildenstern, per quanto appaia simile a quella di uno dei personaggi emblematici dei drammi di Sartre, dispiega l'intera tragicità della situazione esistenziale in cui si ritrovano: sentono e comprendono che sono dotati di una libertà, eppure attraverso qualsivoglia meta superata, raggiunta e superata nuovamente, la condizione di prigionia si palesa ad ogni respiro, ad ogni movimento umano che traspare dalle azioni che compiono. Il loro è un *patire* di carattere razionale. Ma occorre andare alla radice del *patire razionale*, una formula ossimorica, se osservato dalla prospettiva del *tragico antico*¹³⁸, per il quale *patire* è semplicemente *subire*, senza l'occorrenza di potersi

¹³⁷ *Ivi*, pp. 133-134.

¹³⁸ S.A. Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, op. cit.

riconoscere liberi, nemmeno col riconoscere il *dovere* di quel destino, allorché, compiuto tale riconoscimento, avviene il maggior grado di *coincidenza del destino con la propria attualizzazione*, come intendeva la tradizione del pensiero greco antico¹³⁹. La relazione di dipendenza dell'atto col destino è effimera, se posta in mano ad una volontà (moderna) dell'uomo, per il quale appunto, se fosse altrimenti, non sussisterebbe minimamente alcun appello morale ad una colpa privata, segreta come invece l'uomo moderno «intimamente» sente. In definitiva, il tragico antico possiede la caratteristica di quello che può essere formulato (e riassunto) tramite l'espressione: *inevitabilità amorale*, in modo che, per dirla con Carlo Goldoni, «[s]icuro che i disastri, se vengono dal fato / l'anima non si offende, il cuor non è macchiato.»¹⁴⁰

Molti, certamente, possono essere i punti di vista dai quali concepire la portata di quella *libertà*, che con Kierkegaard sappiamo dover essere riconosciuta in quanto *positiva*, frutto del proprio esister(si) temporalmente da un getto indeterminato ma non indipendente, eterno. Senza dubbio, quindi, l'apporto *epistemologico*, prometeico, dell'indipendenza del sé dai *fatti del mondo*, così da poter *operare* su di essi tramite la conoscenza, è un riscontro. Se Guildenstern dice: «Certo, possiamo muoverci, cambiare direzione, ma ogni nostro movimento è contenuto in un movimento più vasto che ci spinge avanti inesorabilmente, come il vento e la corrente»¹⁴¹, non sarà allora già qui, nel *concepirsi* razionalmente - il *passaggio*, l'atto, non il contenuto -, una dimostrazione della libertà di *assumersi* in quanto *capaci di porsi ad un livello riflessivo*, di riscatto del sé, dinanzi alla realtà *determinata* dell'esistere? Si tratta della *realtà determinata*, rispetto alla quale il Sé può *superare* i confini che trova stretti, che realizza come intrinseci atti di limitazione. Questo conduce ad un altro riconoscimento: non sarà, altresì, compiuto nell'*atto* di riconoscimento la manifestazione di quel *gesto* personale ed intimo con cui la realtà assunta, riconosciuta e *coinvolta* nella trama della propria storia *diviene reale in relazione con quel sostrato intimo* ed esteriore rispetto alla vicenda "naturale"? Atto di riflessione è *creazione* del dato come completamento, ma da un dislivello che era totalmente sconosciuto in epoche antiche: Rosencrantz e Guildenstern, ben lungi dall'essere solamente vittime della Storia, ne sono anche i «*completizzatori*» nel senso onto-fenomenologico dell'espressione. Ma l'azione di completamento non è un semplice

¹³⁹ Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, RCS Libri, Milano, 1999, Frammento II, dove, come è noto, Parmenide, nel delineare che le due vie del considerare l'impossibilità dell'essere del non essere, e per mezzo della voce della Dea, vi è anche il sottile ma potente richiamo all'indefinibilità del «non essere» come necessità del compimento del riconoscimento che l'essere (e solo l'essere) è. Riconoscere questa necessità è lasciar che si completi la pienezza della determinazione necessaria di ciò che è.

¹⁴⁰ C. Goldoni, *Il filosofo inglese*, a cura di P. Roman, Marsilio, Venezia, 2000, p. 95.

¹⁴¹ T. Stopard, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, op. cit., p. 154.

lasciar esistere il destino della Storia, bensì è *riconduurre* quella trama ad un *valore* di realizzazione su categorie che, come si è appena osservato, non rientrano nella voce di quella trama medesima che è atto *comune* a tutti e quindi esteriore ad ognuno. Il valore imposto dall'esistere è qualcosa che non si riduce all'essere del «fenomeno» kantiano o del «reale» heideggeriano. Letti kierkegaardianamente, Rosencrantz e Guildenstern sono proprietari di un «qualcosa» (il loro «segreto») che invero rende estendibile la propria esistenza oltre la mera sostanzialità del determinismo a cui si sentono legati, ma da cui *sentono* altresì di doversi slegare se devono opporvisi (determinando una completezza ulteriore), oppure *legare* se devono compierlo: in quest'ultimo caso, tuttavia, la propria esistenza è garante di una riconduzione alla loro *azione* del valore stesso di esistenza del reale. Altrimenti detto: le esistenze compiute in corrispondenza col dispiegamento fenomenico del loro stesso esistere è qualcosa che si realizza completamente nella compiuta *proprietà* dell'atto di realizzazione (*blive til*). Non deve essere, per riprendere le parole di Goldoni, il cuore smacchiato della colpa. Non deve l'essere umano moderno-contemporaneo esigersi nell'identificazione (peraltro strumentale) con uno stadio che con Kierkegaard non tarderà a definirsi estetico o etico (quest'ultimo inteso come rispetto di «norme» oggettive). La necessità di superare uno stadio «etico» in vista di quello «singolare» è kierkegaardianamente ormai già palese. Nel divario (nel passaggio), si gioca la responsabilità del singolo soggetto. Rosencrantz e Guildenstern, quindi, in definitiva e in ultima battuta ma non per questo «in ritardo», sono liberi. Cercavano la libertà. Senza accorgersene, l'hanno *realizzata*. Forse qui, sì, risiede l'elemento di tragico che Shakespeare ha saputo destinare alle menti moderne della cultura europea, sebbene tramite un altro protagonista della vicenda, Amleto, e che Stoppard al contrario ne ha fatto straordinariamente l'oggetto comico, per una successiva tipologia di mente “occidentale” che di libertà nutre i propri pensieri tutti i giorni¹⁴². Dall'estremo shakespeariano della nuova umanità tragicamente dilaniata dal binomio destino necessario/libertà esatta (per la quale la celebre battuta «essere o non essere...» era del tutto morale), l'opera di Stoppard conduce al riconoscimento che il problema è tutt'altro che risolto nel pensiero contemporaneo, l'unico ad aver, forse, *mitizzato* socraticamente la forza della libertà umana, restituendone così la portata di “conflitto” esperibile *esistenzialmente* nella vita quotidiana. L'uomo occidentale, dunque, soffrirebbe proprio perché cosciente di dover essere libero, ma persuaso che questo non gli sia (totalmente: questo il vero problema) possibile, destinandosi sempre di più a «verità» che varrebbero *indipendentemente* dal

¹⁴² I. Berlin, *Introduzione a Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, op. cit., pp. 10-11.

soggetto che le *realizza* con coscienza. Quindi, ben più radicalmente, si disvela l'asse centrale del presente problema: l'abbraccio razionale sul getto epistemologico apre con maggiore forza la problematica della relazione - che con i due eroi stoppardiani sarà coincidenza - tra coscienza/conoscenza e verità (della quale ogni pensatore ha tentato di dare risposta certa, e Kierkegaard e Nietzsche hanno condotto al risultato del diverso approccio tra sapere ed esistere, tra verità e vero):

ATTORE: Rilassatevi. Adequatevi. Fate come gli altri. Non potete andare avanti tutta la vita interrogandovi sulla vostra situazione ad ogni cambiamento di rotta.

GUILDENSTERN: Ma noi non sappiamo cosa sta succedendo, né che cosa fare di noi stessi. Non sappiamo come comportarci.

ATTORE: Agite con naturalezza. Immagino sappiate almeno perché siete qui.

GUILDENSTERN: Sappiamo solo quello che ci dicono, ed è piuttosto poco. E per quanto ne sappiamo, non è neanche vero.

ATTORE: Per quanto ne sa chiunque, niente lo è. Bisogna credere sulla fiducia. La verità è soltanto in ciò che è accettato come vero. Può darsi che non ci sia niente dietro, ma non ha alcuna importanza. Questa è la moneta corrente della vita, fintantoché viene onorata. Agiamo sulla base di ipotesi. Qual è la vostra?

ROSENCRANTZ: Amleto non è più se stesso, né dentro né fuori. Dobbiamo spigolare per capire che cosa lo affligge.¹⁴³

Affinché si colga la portata dello *scontro* tra *sé* e *proprio* destino, basti constatare quante volte appare, nello scambio di battute appena considerato, il riferimento al *sapere*, al *conoscere* (inteso specialmente come *doxa* che è la *moneta corrente* della vita: «La verità è soltanto in ciò che è accettato come vero») nonché all'ipotesi. Da questo movimento dell'opera teatrale, si ricavano due assunti importanti, i quali devono (ma ci riconducono all')essere collegati con uno dei due assi della presente trattazione: la teoretica della libertà positiva, così come Kierkegaard e Nietzsche l'hanno sviluppata nelle loro filosofie. Per prima cosa, il ripiegare sul *sapere* esterno al *sé* costituisce l'azione della relazione del *sé* con la verità, per la quale la certezza viene ricondotta entro l'abbraccio di sviluppo esistenziale dell'oggetto nella forma di un espediente esistentivo stesso ma non «pieno», che Kierkegaard relegherà alle *forme esistenziali* di una determinata forma dell'uomo «estetico» e dell'uomo «etico». In conformità, pertanto, al dischiudersi del *reale rapporto* «pieno» tra il *Sé* e la Trascendenza che lo pone, sarà il *contrasto* col destino a rendere reale (*bliver til*) la più o meno completa valenza esistenziale della realtà aperta, come accade - inconsapevolmente - ai due eroi stoppardiani. Per semplificare, Rosencrantz e Guildenstern stanno tentando di *trovare sé stessi*, dunque di ricondursi - come si è visto - in quanto autoconsapevoli a *sé stessi*, ma per farlo, agiscono «sulla base di ipotesi», e non

¹⁴³ *Ivi*, p. 90.

ipotesi arbitrarie, bensì legate fermamente alla condizione direttamente esperita ed esistita, per la quale Amleto si presenta nella veste di primo «oggetto» reale dal quale trarre le proprie risposte: effettivamente, se occorresse chiedere la ragione del loro essere reali, è a Shakespeare che verrebbe affidata la risposta, e realmente allora i due eroi si troverebbero “satelliti” di un sistema “amletocentrico” per il quale ne va del loro esistere; ma ancora, essere umani vuole dire *ritrovarsi dispersi nell’indeterminato*; oltre ad Amleto, eppur qualcosa si muove, con il quale conviene il confronto, ed è proprio questo che Stoppard sta suggerendo, facendo di Rosencrantz e di Guildenstern non più due personaggi intrappolati in un’opera teatrale, bensì due esseri umani significativamente reali (e forse è proprio questo il motivo che fa di *Rosencrantz e Guildenstern sono morti* una commedia e non una tragedia: opposizione d’indirizzo del tono con cui la verità si tiene celata, in Shakespeare, mentre si cela-non-cela pateticamente in Stoppard). La *realizzazione del reale* avviene non esclusivamente per mezzo del sistema “amletocentrico”; l’«oltre» costituito primariamente dalle esistenzialità di Rosencrantz e Guildenstern costituisce il «tutto», per così dire, della determinazione, la messa in atto del processo di realizzazione (*bliver til*) del reale aperto. Proprio per questo, il ripiegamento verso il *sapere dell’esteriorità* non può che gettare i due «eroi comici» nella forma di una *depauperazione dell’autenticità* come per quanto concerne il carattere «socratico» delle *Briciole filosofiche* di Kierkegaard, o dell’epistemologia metafisica della filosofia di Heidegger, qualora si imprimano nella loro *fondatezza del sé*, operando una *riduzione* (il carattere *epistemologico* sarà *riabilitato* solo *dopo* la sussunzione dello stesso ad un piano originario di apertura all’essere¹⁴⁴); in secondo luogo, allora, la ricerca di Rosencrantz e Guildenstern, se vista da questa prospettiva, vuole riuscire a sconfinare nell’esito *meta-teoretico*, in quello *esistenziale* del quale Kierkegaard e Nietzsche hanno formulato l’essenza prima: realizzare con coincidenza in Sé la *propria* esistenzialità, e non lasciarsi nella perdizione dei valori del mondo, di quelli che non dipendono da sé stessi e che costituirebbero, di primo acchito, un *determinismo* deciso da altri o «dai più» (si ricordino ancora una volta le parole di Guildenstern, il personaggio “più razionale” del duo-comico: «se solo ci capitasse di scoprire, o comunque di sospettare, che la nostra spontaneità è parte dei *loro* piani...»¹⁴⁵).

Rosencrantz e Guildenstern, incarnando l’essenza medesima della sostanzialità libera

¹⁴⁴ Heidegger chiarisce la portata di questa *riabilitazione* nel celebre (e discusso) discorso di rettorato 1933-34, nel quale specifica: «Solo se, obbedendo a tale ingiunzione [della fondatezza dell’originaria apertura all’essere], ci disponiamo a riconquistare la grandezza dell’inizio, la scienza diviene la più intima necessità dell’esserci», M. Heidegger, *L’autoaffermazione dell’università tedesca - Il rettorato 1933/34*, ed. it. A cura di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova, 2001, p. 39.

¹⁴⁵ Cfr. *Infra*, nota 31, corsivo mio.

dell'essere dell'uomo contemporaneo, insegnano prima di tutto che la *fuga dalla realtà del determinismo* di ogni genere (genetico, preformato, così come quello storico) è l'*esigenza* prima di ritrovarsi in quanto sé stessi; in una parola: di essere liberi e *creare le proprie forme*. Se Kierkegaard concentra nella libertà l'*essenza del reale*, come si è visto, essa deve essere completa, e la completezza si raggiunge solo da un rapporto autentico («proprio», «appropriato») con sé, con la propria *origine libera*.

L'opera stessa di Stoppard, allora, può essere concepita quale *parabola* dell'intera esistenza dell'essere umano moderno e contemporaneo: un copione (genetico, vitale, naturale e storico) di un uomo è *stabilito* fino a un certo punto, confine, *limite* (dirà Jaspers), ma il *come* di quelle forme che ivi sono comprese, costrette, e soprattutto il *sensu* valoriale che ogni forma ivi espressa sono domini lasciati alla libertà di chi vive quella complessità e che contemporaneamente supera il confine tracciato, già solo per riflettere *in modo responsabile*, su quelle determinazioni. Non solo una libertà *da* (forma della libertà negativa), bensì soprattutto *libertà di* compiere i passi autenticamente, *appropriatamente*, nell'*indipendenza* che deve essere cogente allo «spazio» realizzato dall'apertura esistenziale. Ci si ritrova liberi. Liberi nella prigione. Liberi in quanto già *sempre* capaci di *estendersi* oltre la prigione, perché la *possibilità* non è meno reale di quelle sbarre di metallo¹⁴⁶.

Se la libertà di *formarsi* è la chiave prima ma anche di ogni potenzialità umana, è alla «forma» esistenziale che andrà diretta, ora, l'attenzione¹⁴⁷.

¹⁴⁶ In ciò consiste l'esito che Jaspers chiarifica nella sua *Piccola scuola del pensiero filosofico*, tr. it. di C. Mainoldi, SE, Milano 1998 e 2006, p. 148: «questo stesso divenir chiaro [come *fenomeno* temporalmente limitato] mi conduce alla consapevolezza di essere, con esso, per così dire in un carcere, nel carcere dell'essere-mondo che oggettivamente diviene. [...] Pur essendo in quel carcere, ne sono in pari tempo al di fuori, grazie alla consapevolezza che ne possiedo [...] Se divengo certo del mondo come fenomeno, allora divengo anche certo dell'eterno che può essere presente nel linguaggio delle cifre».

¹⁴⁷ Lo scontro tra i due piani *naturale* e *trascendente* agisce anche in doppia direzione, a scapito della prima. Ne è una dimostrazione esemplare il seguente dialogo: «GUILDENSTERN: [...] Morite così tante volte... Come potete pretendere che credano alla vostra morte? / ATTORE: Al contrario, è l'unica morte alla quale credono. Ne sono condizionati. Un tempo avevo un attore che fu condannato all'impiccagione per aver rubato una pecora [o un agnello, non ricordo] così ottenni il permesso di farlo impiccare nel bel mezzo di una tragedia... dovetti cambiare un po' la trama, ma pensavo che sarebbe d'effetto, capite... eppure, voi non ci crederete, ma *non era* convincente! Non si poteva non essere increduli... lui non faceva altro che gridare... completamente fuori dal personaggio... [...]. » (T. Stoppard, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, op. cit., p. 110, seconde parentesi quadre dell'Autore, indicanti parti opzionali a discrezione del regista); il piano naturale, qui, è rappresentato dal regno teatrale posto sul palcoscenico dalla compagnia teatrale. In questo modo, quello "stare fuori dal personaggio" incarna bene la portata trascendente dello scontro dei piani, così che, in questo caso, «Niente è meno convincente di una morte poco convincente» (Ivi, p. 103).

PARTE SECONDA
ONTOLOGIA, FENOMENOLOGIA E TELEOLOGIA DELL'APERTURA
ESISTENZIALE

Introduzione alla seconda parte

Fin dall'inizio, la definizione di *apertura esistenziale* è stata posta sulle basi concettuali della *Tilblivelse* kierkegaardiana e della realtà essenziale rintracciata nella *libertà*. È la contrapposizione tra una forma «socratica» di conduzione dell'esistenza ed una forma *piena, esistenziale*, ad essersi imposta come *struttura* e *prospettiva* di organizzazione dello sguardo con cui condurre l'approccio al fenomeno dell'apertura. Emerge pertanto l'esigenza di un'indagine del *come*, ovvero sia inerente al *modo* con cui l'apertura viene posta, e quindi si prospetta anche l'esigenza di analizzare gli aspetti *ontologico, fenomenologico* e *teleologico* di questo *modo*. Questa non è solo una scelta metodologicamente coerente, bensì costituisce principalmente la strada percorsa dai tre pensatori richiamati a chiarificare il fenomeno dell'apertura esistenziale. Attraverso la definizione della *libertà* quale forza positiva, la *potenza* prima che rende reale (*bliver til*) la realtà stessa dell'esistente aperto, è emerso come sia stato Kierkegaard il primo autore con cui il divario tra una forma di approccio teoretico e disgiuntivo alla realtà ha tratto la sua definizione; ciò ha fornito il medesimo vigore di pensiero per un approccio al *modo* di *aprirsi esistenzialmente* dell'uomo *in quanto* realtà, nei pensieri di Karl Jaspers e dell'allieva Jeanne Hersch.

Da un lato, l'articolata struttura delle *orientazioni nel mondo* ed il pervenire ad una forma di *chiarificazione dell'esistenza*, che troverà nella *metafisica*¹⁴⁸ il pensiero adeguato per contemplare la *relazione fondativa* già fin da Kierkegaard rintracciata per l'apertura esistenziale¹⁴⁹, e dall'altro lato le speculazioni approfondite che Hersch esegue in relazione all'«illusione filosofica»¹⁵⁰, al rapporto essenziale tra l'essenza ontologica e il dispiegamento formale¹⁵¹ nonché pure l'indagine della *libertà* che la pensatrice ha svolto in relazione al problema dei *diritti umani*¹⁵², quale determinazione propriamente sintomatica

¹⁴⁸ Queste le tre parti di cui si compone l'opera maggiore di Karl Jaspers, *Filosofia: Volume I. Orientazione filosofica nel mondo; Volume II. Chiarificazione dell'esistenza; Volume III. Metafisica*; tr. it. di U. Galimberti, U. Mursia editore, Milano, 1977, 1978, e (assieme all'*Introduzione generale dell'opera*) 1972.

¹⁴⁹ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., Capitolo IV, *Intermezzo*, pp. 114 e ss.

¹⁵⁰ J. Hersch, *L'Illusione della Filosofia*, tr. it. di F. Pivano, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2005.

¹⁵¹ J. Hersch, *Essere e Forma*, op. cit.

¹⁵² Jeanne Hersch è stata, nel biennio 1966-68, direttrice della Divisione filosofica dell'UNESCO; nel 1968, in occasione del ventesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948), Jeanne Hersch è stata incaricata di gestire la redazione di un'opera monumentale, volta a raccogliere e presentare testimonianze scritte, verbali e artistiche in generale provenienti da tutto il mondo e antecedenti il 1948, le quali esprimessero nei diversi modi a loro pertinenti l'esigenza dell'uomo di essere riconosciuto nella propria dignità di uomo libero e responsabile; l'opera è stata pubblicata col titolo *Le droit d'être un homme*, UNESCO, Paris 1968, ed. inglese *The Birthright of Man*, UNIPUB Inc., New York, N.Y. 1969. Per una ricostruzione dell'impegno di Jeanne Hersch alla Divisione di Filosofia dell'UNESCO, cfr. P. Vermeren, *La Philosophie saisie par l'UNESCO*, UNESCO, Paris 2003, reperibile (in francese) gratuitamente al sito

del processo di «incarnazione», coniugando la filosofia jaspersiana a nuove frontiere delle sfide etiche e politiche della contemporaneità occidentale¹⁵³, costituiscono tutti non solo gli esiti più rilevanti di un pensiero che si sviluppa sulla base delle categorie filosofiche or ora ricordate, bensì vengono a costituire anche un mutamento di panorama dell'approccio che, da quello più limitatamente sostante sulla «novità» della presa kierkegaardiana - la qual cosa dettava per di più l'esigenza di un adeguatamente serio ed umile discorso relativo al rapporto uomo-Trascendenza, ma col quale peraltro venisse restituito maggior vigore al valore *vitale* dell'esistenza umana, di contro a quello giocatosi nell'artificio del solo elemento razionale onnicomprensivo¹⁵⁴ -, conduce verso una presa approfonditamente votata, ora, all'analisi del fenomeno «*esistenza*» che la filosofia dell'esistere del Novecento si è assunto tra le frontiere entro cui solcare i propri passi.

Mantenendo sempre presente il punto di partenza della distinzione tra «socratico» ed «esistenziale», appunto come scelta metodologica già intrapresa dagli Autori considerati, altre tappe sono raggiunte nell'analisi dell'apertura esistenziale e quindi del fenomeno esistenziale a tutto tondo: una prima strada sarà un'analisi *ontologica* del *disvelamento*, ciò che può essere considerato nei termini del «come» ontologicamente l'apertura *accade* (sarà la volta di analizzare ontologicamente il modo di compiersi della *Tilblivelse*); in secondo luogo, ma non per questo disgiuntamente dal primo, un'analisi *fenomenologica*, volta a considerare la questione della *forma* dell'esistere tramite l'approccio sia kierkegaardiano relativo alla distinzione tra esistenza estetica, esistenza etica e «singolarità», sia attraverso le considerazioni relative alla distinzione tra orientazione nel mondo della coscienza umana e la *comprensione* esistenziale dell'uomo aperto al rapporto con la propria libertà nonché al rapporto con quella dell'«altra» soggettività; infine, una terza sezione dedicata all'analisi *teleologica* dell'apertura considererà l'aspetto *etico* del dipanamento «etico-esistenziale», come viene chiarito da Hersch in costante riferimento alla realtà libera del Sé.

<http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/philosophy/philosophy-at-unesco-past-and-present/>.

¹⁵³ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, tr. it. di F. De Vecchi, Pearson Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2008.

¹⁵⁴ J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, op. cit., pp. 206-207; pp.267-268.

CAPITOLO TERZO

DISVELAMENTO

3.1 “In Fondo al Fiume”: *il realizzarsi ontologico del Sé*

La scrittrice antiguana, ma statunitense d'adozione, Jamaica Kincaid, in uno dei suoi più elaborati ed intimi racconti che dà il titolo alla raccolta nella quale è contenuto, *In fondo al fiume*, scrive:

... emergendo da questa fossa entro in una stanza e vedo che la lampada è accesa. Alla luce della lampada vedo dei libri, vedo una sedia, vedo un tavolo, vedo una penna; vedo una ciotola di frutta matura, una bottiglia di latte, un flauto di legno, i vestiti che indosserò. E nel vedere queste cose alla luce della lampada, tutte mortali ed effimere, quanto legata so di essere a tutto ciò che è sforzo umano, a tutto ciò che è passato e a tutto ciò che sarà, a tutto ciò che verrà perduto e non lascerà traccia. Rivendico queste cose allora - sono mie - e adesso sento che sto diventando solida e completa, il mio nome mi riempie la bocca.¹⁵⁵

I diversi scenari della realizzazione esistenziale, dalla quale siamo partiti, per rintracciare la portata kierkegaardiana dell'esistenzialismo contemporaneo, all'interno della concezione radicale della *Tilblivelse*, sono tutti ritrovati entro la portata di questo breve ma profondo passaggio: nella trama del racconto della Kincaid, come è tipico della poetica dell'Autrice, non si rintraccia una sfaccettatura chiara e lineare degli eventi, ma essi emergono nel Tempo là da dove provengono, da quel *fondo del fiume* che è la rappresentazione poetica dello sconfinamento esperenziale di un'unità spirituale, destinata a dover reggere la stessa realtà nella quale sa e sente di dover esaurire l'energia che le è propria. Per quanto ricco da questo punto di vista filosofico, *In fondo al fiume* è prima di tutto un richiamo del rapporto denso di significato che l'anonima voce - tuttavia capace di riempirsi la bocca del proprio nome - intraprende con la figura della madre, un primo tentativo letterario, che sfocerà in seguito nell'*Autobiografia di mia madre*, opera che consacrerà la Kincaid alla fama che le è dovuta nel panorama letterario internazionale.

Ma, all'interno di *In fondo al fiume*, secondo la presente lettura, è già possibile rintracciare tutti gli elementi che qui occorrono alla comprensione dell'apporto ontologicamente considerato della *Tilblivelse*.

I piani - sui quali si dispiega l'apporto fenomenologico in questione - sono rintracciabili nel seguente modo: troviamo il piano sensoriale della coscienza che esperisce

¹⁵⁵ J. Kincaid, *In fondo al fiume*, tr. it. M. Esposito, Adelphi, Milano, 2011, p. 94.

il mondo, all'interno di quel «vedere» che non basta a sé stesso, e che ha bisogno di una «rivendicazione» essenziale successiva, pertanto indirizzato al piano «valoriale» dell'apertura stessa: «nel vedere queste cose alla luce della lampada, tutte mortali ed effimere, quanto legata so di essere a tutto ciò che è sforzo umano»; contemporaneamente, ritroviamo l'io narrante all'interno del piano *esigenziale*, che sarà la chiave di svolta dell'esistenzialismo più vicino al pensiero «singolarista» di Kierkegaard: «Rivendico queste cose allora - sono mie», il livello sul quale peraltro si esaurisce, rinnovandosi continuamente, l'apporto fenomenologico-valoriale (la tensione della *potenza* realizzatrice si svolge entro il gioco fecondo del *limite*, dirà Jaspers), attraverso l'onnicomprendensiva *dimensione temporale* che per Kierkegaard vuole dire *carnale*, nonché scenario complessivo della realizzazione esistenziale: «tutto ciò che è passato e a tutto ciò che sarà»; fino al conclusivo piano linguistico-semantico del riconoscimento razionale, e che tuttavia trascende sé stesso, traghettando ossia la coscienza razionale dall'artificio del significato *pronunciato*, all'interno della realizzazione esistenziale, appunto un riempimento carnale, vitale, quello che è stato riconosciuto col nome di *respiro dell'esistenza*: «il mio nome mi riempie la bocca» poiché «sto diventando solida e completa».

A fondo di tutto, nel fondo di quel fiume esperenziale, è accesa una luce: si tratta della luce della lampada, che permette l'esperienza medesima dell'essenza di quel congiungimento fenomenologico. Per comprendere il valore dell'elemento luminoso, è bene considerare un secondo passo di *In fondo al fiume*, che esaurisce meglio del primo la teoretica in questione:

Mi inginocchiai e guardai anch'io. Passò molto tempo prima che riuscissi a vedere quel che lei [la madre] vedeva.

Vidi un mondo nel quale il sole e la luna brillavano allo stesso tempo. Apparivano in un modo che non avevo mai visto prima: il sole era il Sole, la creazione della Benevolenza e del Fine e non una stella tra molte stelle, con un prevedibile ciclo e una prevedibile conclusione; anche la luna era la Luna, ed era la creazione della Bellezza e del Fine e non un corpo soggetto a una teoria dell'evoluzione planetaria. Il sole e la luna brillavano uniformemente su tutto. Insieme costituivano la luce, e la luce cadeva su tutto, e tutto pareva trasparente, come se la luce attraversasse ogni cosa, tanto da non lasciare niente nascosto. La luce brillava e brillava e cadeva e cadeva, ma non c'erano ombre. In questo modo, su questo terreno, non c'era giorno e non c'era notte. E non c'erano stagioni, e così nessun temporale né freddo da cui ripararsi. E in questo mondo c'erano molte cose dotate di verità indubitabile e fine e bellezza. C'erano montagne ripide, c'erano valli, c'erano mari, c'erano piane d'erba, c'erano deserti, c'erano fiumi, c'erano foreste, c'erano vertebrati e invertebrati, c'erano mammiferi, c'erano rettili, c'erano creature della terraferma e dell'acqua, e c'erano uccelli. E vivevano in questo mondo non ancora diviso, non ancora esaminato, non ancora numerato, e non ancora morto. Guardai questo mondo mentre mi si rivelava - com'era nuovo,

com'era nuovo - e desiderai andarci.¹⁵⁶

Forse si traviserebbe l'intima poetica dell'Autrice, se si leggesse il passo in chiave parmenideo-esistenzialista, eppure la tentazione di farlo è meritevole d'attenzione. La luce che divide notte e giorno non è ancora caduta nella sua portata teoreticamente deviante, spaesante: qui, sole e luna sono il Sole e la Luna, due regni che disvelano le due caratteristiche primarie dell'affondo «creativo» del pensiero esistenzialista di provenienza fenomenologica: il Bene ed il Fine, l'«*ordo amoris*» scheleriano¹⁵⁷ nel quale l'uomo si trova a dipanarsi concretamente.

Ancora una volta, allora, siamo nel *dis-velamento* esistenziale, *fenomenologicamente* ragionato dal pensiero aletico di Heidegger, e che nell'elemento luminoso individua la sua reale dimensione temporale ed eterna¹⁵⁸; ma, prima di tutto, esso *esige, rivelandolo* («mentre mi si rivela»), l'intero traggettamento dal piano teoretico a quello del *respiro esistenziale*, per il quale la differenza tra una maiuscola ed una minuscola (rimando o ritorno ad un piano teoretico ma «pieno») è una questione di prim'ordine; fino ad un passaggio che è stato inquadrato nella sua provenienza kierkegaardiana: tutto è, quindi, «in questo mondo non ancora diviso, non ancora esaminato, non ancora numerato, e non ancora morto». La distinzione è tra quel «socratico» e quel *respiro pieno*, che «riempie la bocca» mentre parla, che riempie le parole senza ch'esse siano un vagare tra un sole ed una luna senza luce viva, senza Rivelazione. La divisione di cui Kincaid parla è quella teoretica, operabile entro confini del tutto «socratici», per i quali la «morte» avviene per irrigidimento, per mancanza di *potenza* con cui realizzare la pienezza del *respiro esistenziale*. I piani riconosciuti nel primo passo della Kincaid vengono ritrovati interamente e con viva forza in questo ultimo, con l'aggiunta, ora più forte e valoriale, dell'elemento luminoso: «La luce brillava e brillava e cadeva e cadeva, ma non c'erano ombre». Il pensiero, raggiunto questo pulpito luminoso, non si addentra più nel *sentiero della notte* di parmenidea memoria, e che consacrerebbe l'anima dell'uomo all'«illusione acustica»¹⁵⁹ del *nulla*, della notte della ragione. In questo mondo, entro il quale l'io

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 89-90.

¹⁵⁷ Sarà un tema ed un riferimento che ritorneranno, ma fornisco le coordinate bibliografiche fin da subito: M. Scheler, *Ordo Amoris*, in Id., *Scritti sulla Fenomenologia e l'Amore*, ed it. a cura di V. D'Anna, Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 107 e ss.

¹⁵⁸ Il riferimento all'elemento luminoso, in chiave *essenziale*, lo si trova già subito nell'*Introduzione a Filosofia* di Jaspers: «Il suo pensiero [del filosofare che parte dall'esistenza possibile] è il riverbero che non significa soltanto il luogo su cui cade la luce, ma è ad un tempo esso stesso questa luce che, nel riflettersi, annuncia la possibilità dell'esistenza.» (*Introduzione* in Id., *Filosofia III. Metafisica*, op. cit., p. 46).

¹⁵⁹ L'espressione è kierkegaardiana (cfr. S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 91-92): «Per questo, mentre lo scandalizzarsi, comunque si esprima, si fa udire come un suono che proviene da altrove, anzi dal lato opposto, ecco che a risuonare in esso è invece il paradosso; e siamo quindi di fronte a

narrante sprofonda, non vi è più una *ragione esaustiva*, che con un gesto tradisce la portata stessa del mondo spiegandone ogni mo(vi)mento dell'evoluzione: non vi è più alcun «corpo soggetto a una teoria dell'evoluzione planetaria», alla quale la ragione si riconduce per ubriacarsi di falsa linfa divina. Per riprendere la portata esistenziale della filosofia di Nietzsche, in relazione alla pienezza dell'ebbrezza dionisiaca, se un'ubriacatura deve essere messa in atto, essa lo deve nel ricongiungimento con quelle realtà esistenziali «dotate di verità indubitabile e fine bellezza», che con Nietzsche, come è noto, sono la *creazione*¹⁶⁰ attuata con volontà di potenza, e con Kierkegaard sono l'*autonomia responsabilmente fondativa del Sé*. L'elemento creativo è ribadito, in ultima battuta, direttamente da Kincaid, laddove la rivelazione - «mentre mi si rivelava» - pone la *realtà ontologicamente nuova* - «com'era nuovo, com'era nuovo» - dell'incedere esistenziale che apre la realtà. Rende reale (*bliver til*) il presente, il Tempo e con questo l'*esistenza*.

3.2 Il dis-velamento del reale vissuto: «det Store»

Il Nuovo Mondo, ora rivelato all'Io narrante che sprofonda in fondo al fiume dell'esistenza, è la compiuta forma della realtà. La luce è la *caduta* («e cadeva e cadeva») che incrocia esistenzialmente, per mezzo della *Tilblivelse*, il piano trascendente con quello temporale, così che, finalmente, ogni verità (ri)diventi indubitabile: il *gesto esistenziale*, quello creatore, che pone prima di tutto un *vero*, e solo successivamente, se la si accetta *ma anche* se non la si accetta, una *verità*. La luce, nella sua portata interplanetaria, *attraversa* l'intera realtà: realizza completamente il percorso esistenziale. Fenomenologicamente, come si è riconosciuto, la vita così aperta è ciò per cui vale quel Bene e quel Fine; un pianeta su cui viene forgiata una simile vita è qualcosa di irripetibile, di kierkegaardianamente «singolare».

un'illusione acustica»; nel nostro discorso, con sfumature diverse, si riferisce al *nulla*, che è autocontraddittorio in senso ontologico: anch'esso è un urto con il paradosso del limite «ontologico» dell'apertura esistenziale, ma sarà svelato come «limite» orizzontale del contatto tra aperture, non nel *limite verticale* del rapporto tra il determinato (il Sé) e la Trascendenza che lo pone (verticale e orizzontale sono solo nozioni arbitrarie e convenzionali, per chiarificare il *mettersi in gioco* col limite da parte del Sé).

¹⁶⁰ Nota è la rivalsa della creazione artistica, in termini di efficacia e pienezza esistenziale, rispetto alla «mediocrità cittadina» che ha iniziato a parlare per mezzo di Euripide: «Ma non ci si fermava a questo compiacimento: con Euripide gli spettatori imparavano essi stessi a parlare, e di ciò Euripide stesso si vanta nella gara con Eschilo, del fatto cioè che per merito suo il popolo aveva ora imparato a osservare, a discutere e a trarre conclusioni secondo tutte le regole e con le più furbe sofisticazioni» (F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*, op. cit., p. 77); essendo, come è noto, Euripide maschera del *demone Socrate* (*Ivi*, p. 83), allora è la nuova *regola del razionale* la strada entro cui si è incamminata l'umanità, di contro alla creatività artistica delle forme drammaturgiche antiche e dionisiache: ««Tutto deve essere razionale per essere bello», come proposizione parallela al principio socratico: «solo chi sa è virtuoso»» (*Ivi*, pp. 85-86).

Allora, il *dis-velamento* è il *bliver til* di ogni conclusione fenomenica (esistere in quanto tensione), di ogni forma fenomenologica (incarnato temporalizzato), di ogni fenomeno esistente (oggetto aperto), di ogni esistenza reale (esistenza compiuta): lo spazio e la temporalità sono e divengono *vive*, «creativamente» *date all'essere* ma in quanto *esistenti*. Attraversa ogni cosa, rendendo così ogni cosa reale. Risulta presente la pienezza, il *respiro dell'esistenza*, il fondo del fiume, auspicato dal Kierkegaard come il discioglimento dell'enigma della vita che solo la fede cristiana - la vera fede cristiana - può realizzare¹⁶¹.

Per quanto concerne il riconoscimento completo della pluridimensionalità dell'esistenza umana, respiro ontologico e portata teleologica sono due sguardi di un medesimo scenario. Dire «essere...», ma ora vale la pena pronunciare «esistere», è dire «dover essere», poiché la *relazione di realizzazione* esistenziale è questo *coinvolgere* ogni concretezza - ogni «forma» esistente dirà un certo esistenzialismo - per quella che è: *fenomeno reale dell'esistenza*. Un parallelo riconoscimento deve tenere conto di un lento ma inesorabile superamento di quella che potrebbe essere vista come ottica *tradizionalmente separativa* di un Sé fondativo *trascendentalmente* rispetto ad un piano *finito temporalmente*. Coerentemente con una visione più adeguata al superamento di ogni forma di problematico dualismo ontologico, il *dis-velamento* non è più un incrocio di piani originariamente distinti, bensì disgiunti in dimensione *ontica*. Il risultato è una separazione esistenziale e non esistenziale delle *forme* nella *relazione* della potenza realizzatrice con la Trascendenza che la determina, sulla base di quelli che verranno riconosciuti come «dipartimenti» interni della stessa realizzazione esistenziale del Sé, sebbene il primo, quello Trascendente, sia *essenzialmente distinto* nel fenomeno, da quello *incarnato*¹⁶². Per adesso, la nozione di *rottura esistenziale* deve essere accettata nella sua ambiguità terminologica, la quale verrà lentamente risolta attraverso l'analisi dell'apertura esistenziale. L'esigenza di un siffatto superamento viene da sé, dato che il riconoscimento dell'apertura (dell'azione di *bliver til* di ogni realtà da parte della *rottura esistenziale*) non può valersi di un dualismo propriamente ontologico, bensì solo «formale».

Sarà, allora, compito di ogni pensatore addentratosi in questo fondale del fiume

¹⁶¹ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 81-82.

¹⁶² La distinzione di «dipartimenti» d'incarnazione «interna» all'apertura, e quindi non digiuntivamente, per la quale occorre riconoscere che la Trascendenza non è movimento trascendentale, bensì solamente trascendente, collegato ontologicamente col piano di *realizzazione temporale*, avviene in conformità con la distinzione di «piani gradualmente» del movimento di realizzazione esistenziale, che Jeanne Hersch formula nella sua filosofia della libertà; cfr. *Infra*, § 5.2. Risulta comunque lecito affermare che nel pensiero herschiano rimane presente una tendenza kantiana a distinguere il piano temporale da quello «singolare» dotato di forza realizzatrice.

dell'esistenza riuscire a comprendere, prima ancora che capire, quale sia la reale dimensione della fenomenità dell'esistere, e sarà giocoforza di questo stesso pensiero l'inevitabile corollario per il quale, in questo livello estremamente profondo del pensiero, giunto al *limite dell'essere*, dire «verità» è prima di tutto concretizzare nella sua realtà onto-teleo-(epistemo)logica il *vero*.

Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche, sebbene in modi distinti e diversi, poiché incarnazioni *fenomenologicamente singolari*, sono stati i primi ad affacciare l'anima del pensiero filosofico occidentale a questo fondale, e da questo approdo dello spirito innalzatosi al limite stesso dell'e-sistenza quale *e-spressione*, toccherà ad ogni pensatore concepire la portata della realtà nella sua problematica (ri)definizione, poiché, come ha riconosciuto profondamente Jeanne Hersch, «*se l'uomo è incessantemente nel divenire, e se il filosofo resta attaccato per tutta la vita a una filosofia che è la sua, la sua filosofia non può essere altro che la forma stessa del suo divenire*»¹⁶³, constatato che questo divenire è il concepimento temporale del *bliver til* che caratterizza ogni e-sistenza in quanto e-spressione delle «*proprie*» forme indissolubilmente disvelate nella portata onto-teologica del Sé.

L'allacciamento esistentivo di ogni sapere con il piano meta-epistemologico - fondamento stesso dell'esistenzialità, sebbene, di rimando, *ridia forza esistenziale anche all'azione epistemologica* - ripropone il tema generale che Kierkegaard e Nietzsche hanno mostrato, in quanto «eccezioni» della filosofia occidentale, sebbene giunti a due punti filosoficamente antitetici, una volta per tutte ma tutte le volte mai abbastanza, poiché ogni pensare è *divenire del Sé*, e dunque l'estensione teoretica non può che essere, in filosofia, mera illusione: la filosofia non fonda un sapere, «qui, è col sapere che può cominciare il peccato»¹⁶⁴, perché compito del filosofo non è trovare una verità valida universalmente, sebbene si illuda di *doverlo* fare; il suo compito è *divenire reale* mediante il proprio pensiero, rivendicare quelle cose del suo proprio pensiero per le quali può dire «sono mie», alla luce stessa dell'essere che vuole dire direttamente del *suo* esistere. Questo non prova che l'*illusione filosofica* svisciva la reale portata del «pensato» filosofico; come sarà possibile osservare più avanti, il problema della «duplicità filosofica», per la quale si pone una verità detta ed una verità *fatta*, non è un problema di *realtà* della seconda a dispetto della prima. *Esistenziale* e *filosofico* coincidono. Il problema, per il pensatore, è un altro, di tipo totalmente ontologico. Se individuasse una verità eternamente valida per tutte, appena fatta «fuoriuscire» (problematicamente, si tratta pur sempre di una necessità esistenziale e

¹⁶³ J. Hersch, *L'Illusione della filosofia*, tr. it. di F. Pivano, Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2004, p. 20.

¹⁶⁴ Ivi, p.26.

linguistica, poiché condizionatamente determinata¹⁶⁵) oltre il proprio dominio esistentivo del Sé e la rendesse in quanto *validità* formale del pensiero, allora non potrà che essere o *dogma* (oggetto illusoriamente indipendente dal sé che lo assume), oppure una *forma muta*, poiché, appunto, non appena penetra all'interno del pensiero di un altro-Sé che pensa «quel» pensiero, diviene *la forma* del pensiero di questo *altro-Sé*, la *presa formatrice*, del *bliver til*, concretizza fenomenologicamente una *forma inevitabilmente nuova*, perché inevitabilmente *diversa* da quella del Sé che l'ha mossa: è un altro movimento, fenomenologicamente ed esistenzialmente mosso per via di un *altro Tempo*, di un'altra incarnazione, di un'alterità esistenziale diversa, la cui diversità è constatabile già al livello determinato delle forme esistenziali.

Questo discorso, ovviamente, si estende ben oltre la sfera del pensiero filosofico (sebbene vi si incarni nella sua essenza primariamente perfetta¹⁶⁶) e sarà portatore di problemi ontologici di non poco conto.

In questa fase ancora iniziale del riconoscimento filosofico dell'apertura esistenziale, il primo risultato raggiunto rende chiaro che ogni forma esistenziale, ogni esistenza costituisce quel *divenire reale del Sé*, per il quale Kierkegaard afferma con forza:

thi det Store er ikke at være Dette eller Hiint, men at være sig selv; og dette kan ethvert Menneske, naar han vil det¹⁶⁷.

La traduzione più lineare pronuncia: «la grandezza non è essere questo oppure quello, ma essere sé stessi; e questo ogni uomo può, quando lo vuole»¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Ivi, p. 17.

¹⁶⁶ Secondo Hersch, la filosofia è manifestazione di *incarnazione* su base graduale superiore; vi è un modo di incarnazione con gradualità inferiore ed uno superiore, dove la gradualità è da considerarsi valida in base all'esigenza di movimento del Sé che si incarna; la filosofia, in quanto esercizio puro di *libertà*, è sempre un richiamo del Sé alla gradualità superiore di incarnazione; cfr. J. Hersch, *L'Illusione della Filosofia*, op. cit.

¹⁶⁷ S.A. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, 55 voll., a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, et. Altri, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gad, København 1977-2012, Vol. 3, p. 167.

¹⁶⁸ La traduzione di K.M. Guldbrandsen e R. Cantoni, *Aut Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Mondadori, Milano 1956, p. 27, rende il finale nel seguente modo: «... e questo ciascuno lo può se lo vuole», dando maggiore risalto alla valenza della natura volitiva dell'esistenza umana coerentemente alla validità data da Kierkegaard alla volontà umana (cfr. anche R. Cantoni, *Kierkegaard e la vita etica, Introduzione* a S. Kierkegaard, *Aut Aut*, op. cit., p. IX). L'espressione «ognuno lo può, quando lo vuole» o simile ricorre diverse volte, negli scritti di Kierkegaard. Un secondo esempio, in appoggio a quello riportato in testo, può essere la dichiarazione di *uguaglianza* dinanzi alla realtà di *messa in rapporto* con l'«infinitamente alto», e pertanto il fatto che tutti *possono* - hanno *potere* di - *divenire* «Singoli» è espresso da Kierkegaard nel n. 10 della rivista *Øieblik*, ove si legge: “Enhver, ubetinget Enhver – hvis han ubetinget vil, vil ubetinget hade sig selv, vil ubetinget finde sig i Alt, lide Alt (og det kan jo Enhver, hvis han vil): saa er dette uendelig Høie tilgængeligt for ham.” (corsivo mio): «Ognuno, incondizionatamente ognuno - se egli incondizionatamente vuole, se vuole odiare incondizionatamente sé stesso, vuole incondizionatamente sopportare tutto, soffrire il tutto (e questo ognuno certamente può, se lo vuole): così questa incondizionata altezza gli è accessibile” - S.A. Kierkegaard, *Samlede Værker*, 3a ed., 20 voll., a cura di P.P. Rohde, Gyldendal, København 1962-64, Vol. 19, p. 324.

Trasportato nel complessivo piano della presenza del Sé vivente, ogni *forma* esistenziale sarà lo stesso esister-*si* del Sé in quanto *volontà che vuole sé stessa*, la *potenza tende a sé* in termini creativi, ed uno dei compiti assunti dalla filosofia dell'esistere a partire dai risultati kierkegaardiani sarà comprendere in che modo si coniughi l'apporto volitivo con la forma dell'*apertura dell'esistenza*. Ma i compiti dell'esistenzialismo non si fermano a questo solo: essi si estendono ad ogni risvolto dell'apertura esistenziale stessa, sussunti all'interno della tripartizione ontologico-teleologico-fenomenologico.

Posto lo sguardo su questo primo apporto ontologico, rimane, ora, da addentrarsi all'interno delle indagini strettamente fenomenologica e teleologica che ne completa e chiarisce la portata.

CAPITOLO QUARTO

TRASCENDENZA E IMMANENZA: LE *FORME* DELL'ESISTERE

4.1 *Forme esistenti: figure kierkegaardiane*

Una delle prime caratteristiche emergenti dall'incontro con la produzione kierkegaardiana è la *contraddittorietà* interna. Non si tratta di una mancata coerenza, come si vedrà; è meglio parlare di un vero e proprio programma filosofico *oltre* la filosofia. Da *Enten-Eller*, l'opera prima in termini di pensiero pseudonimo, fino alla *Malattia per la morte*, Søren Kierkegaard ha realizzato un intreccio letterario che prende l'apparenza di un intreccio di voci; voci pronte a ribattersi vicendevolmente, a confutarsi, migliorarsi nonché a sostituirsi l'una con *le altre*, sicché l'autore che dietro di esse si cela, si eclissa e completamente scompare nell'entroterra dell'anonimato, sembra non trovare una posizione stabile, certa e sorretta da chiarezza. Il fatto è che Kierkegaard trovò il metodo della comunicazione *indiretta* proprio nella dispersione e nella frammentarietà letteraria, quasi teatrale delle diverse voci che si fronteggiano, intrecciano e dialogano vicendevolmente. Già il sottotitolo di *Enten-Eller* doveva consolidare l'idea che Kierkegaard non è un pensatore della linearità: *Et Livs-Fragment, Un frammento di vita*. La vita si frammenta, «decrystallizza» la propria solidità e pretesa unità, per usare un'espressione che si ritroverà con Hersch. Che al di sotto di questo dispiegamento corale vi fosse l'intenzione di andare contro il programma che dei frammenti, al contrario, faceva solo *momenti* da superare nell'unità complessiva dell'esistenza – il programma hegeliano – è cosa chiara, certa ed evidente. Che il *modo* col quale Kierkegaard ha intrapreso un simile percorso sia *esistenziale* opposto a quello *speculativo* è, invece, una nota necessaria sulla quale soffermare l'attenzione. I temi entro cui Kierkegaard si addentra sono molteplici e gli «oggetti» generali del proprio pensiero possono essere ricomposti proprio a partire da una frammentarietà di partenza, come dimostra bene la tematica della «melanconia»¹⁶⁹. Alla speculazione hegeliana e degli hegeliani che riempivano riviste, aule e persino teatri¹⁷⁰ - la

¹⁶⁹ Cfr. I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008, pp. 96-97.

¹⁷⁰ Si è già ricordato il caso dell'hegeliano Johan Ludvig Heiberg, direttore del Teatro Reale di Copenaghen; cfr. *Infra*, Parte Prima; un secondo riferimento all'ambito teatrale è dato da *La Ripresa*, opera che Kierkegaard compose nel 1843, dopo la rottura del fidanzamento con Regine Olsen. In quest'opera, si apre una divagazione, che è solo apparentemente tale, sull'arte teatrale, la quale viene tratteggiata come l'arte di fare ingenuamente una farsa, stilizzatrice del pensiero borghese e che vuole idealizzare la realtà, sistematizzando l'inezienza di questo positivo reale; cfr. S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, a cura di A. Zucconi,

quale inibiva la realtà esistenziale di ogni soggettività entro le rigidità speculative dell'idealità¹⁷¹ -, Kierkegaard contrappose delle *persone*. Voci, esistenze, certo letterarie, certo inventate, certamente fittizie, eppure sempre *meno ideali* di quelle prime, le quali appunto tendevano alla rinuncia della propria momentale esistenza, per rintracciarsi compiuti solo laddove l'intelletto approdava all'idealità più alta e pura¹⁷².

L'esistere, per Kierkegaard, è *il momento* dal quale ogni forma esistenziale emerge e viene a presentarsi alla luce del sole. Pertanto, se ogni riflessione deve essere condotta all'attenzione dell'intelligenza post-illuministica, essa deve iniziare da un *atto esistenziale*, dotato della pienezza che si è vista essere così pregnante nelle *Briciole filosofiche*, in un'opera che appunto già dal titolo, similmente al sottotitolo di *Enten-Eller*, rinunciava alla sistematicità della completezza logica.

Non sembra del tutto errato, pertanto, sottolineare che Kierkegaard contrappone la vita al pensiero, ma non rinuncia ad un pensiero vitale. Riempito di esistenza. Tuttavia, occorre completare l'osservazione col precisare quanto è già emerso dalle *Briciole filosofiche*: il pensiero non può chiudere nella sua stretta quel *tutto* che i pensieri della prole hegeliana tentavano e andavano illudendosi di riuscire a racchiudere in sé. All'artificio intellettuale, Kierkegaard contrappone la pienezza esistenziale, e lo fa dando creazione a storie, vicende, narrazioni che rasentano lo spessore e l'intimità del romanzo e del racconto. Attraverso la narrazione di vicende narrate, dunque, rimangono aperti i temi e i nuclei teorici del pensiero kierkegaardiano. Per esempio, il tema del «segreto» - *interno* esistenziale *contra* l'esteriorità del saputo oggettivo e sistematizzabile in un incontro di coincidenza tra «interno» ed «esterno» - si ritrova in più luoghi kierkegaardiani, sotto forma di racconto. Per l'appunto, in *Enten-Eller*, l'editore Victor Eremita narra di come egli sia entrato in possesso delle carte che costituiscono il voluminoso corpo dell'opera, diviso in due sezioni, chiamate rispettivamente *carte di A* e *carte di B*. I nomi dei due autori delle carte sono segreti. Certo, è conosciuto quello dell'autore delle carte di B,

Se, Milano 2013.

¹⁷¹ R. Cantoni, *Kierkegaard e la vita etica*, in S.A. Kierkegaard, *Aut-Aut*, op. cit.

¹⁷² Riproponendo il tema jaspersiano espresso da Hersch all'inizio del capitolo su Kierkegaard, A. Zucconi precisa che i personaggi di Kierkegaard «non sono più veri di Tristano, di Plotino e di Porfirio, dell'Islandese o di Filippo Ottonieri, ma per l'atmosfera che creano intorno a loro appartengono al romanzo quanto l'agrimensore o l'impiegato di banca di Kafka. Sarebbe un divertimento molto kierkegaardiano scrivere un ponderatissimo saggio intorno all'influenza che Kierkegaard ha esercitato sul romanzo moderno: considerare *La ripresa* come progenitrice de *La Recherche du temps perdu*, oppure de *La Porte étroite* di Gide. Non ci risulta affatto che Proust e Gide l'abbiano letta e tuttavia le considerazioni che potrebbero farsi rappresenterebbero qualcosa di più di un accostamento ozioso e casuale; Kierkegaard appartiene a quei rari autori che creano l'humus dell'epoca successiva e influiscono in qualche modo, anche se non vengono letti: una forma di comunicazione più indiretta di quella immaginata da Kierkegaard»; A. Zucconi, *Postfazione* a S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, a cura di A. Zucconi, Se, Milano 2013, p. 119.

ovverosia delle carte relative alla sezione «etica»: Wilhelm, un giudice, eppure non rintracciato e nemmeno conosciuto nella sua collocazione di servizio nel tribunale. All'anonimia dell'autore/degli autori delle carte di A, quelle «estetiche», Victor Eremita non poteva contrapporre una voce capace di “riempirsi la bocca del proprio nome”: «Se volessi connettermi con precisione al dato storico e chiamarlo Wilhelm, mancherei di una denominazione corrispondente per il primo autore; sarei dunque costretto a dargli un nome fittizio» afferma Victor Eremita¹⁷³. Il modo col quale l'editore ne è venuto a conoscenza è del tutto singolare, ma racchiude in sé già tutta la problematica e l'esito seguente (sebbene parziale) del rapporto tra l'«interno» del valore esistenziale *come scelta*, e l'«esterno» come oggettivazione di qualcosa di generale. Prima di tutto, proprio in apertura, Victor Eremita precisa che in lui è emerso un problema sotto forma di dubbio, diretto contro il pensiero della filosofia dominante: la filosofia che sostiene che l'interno sia l'esterno e che l'esterno sia l'interno sarà senza dubbio nota al lettore, formula Victor Eremita, e ben di più il lettore *generale* al quale si rivolge avrà senz'altro, qualche volta, sperimentato un *dubbio* nei confronti di quel pensiero: «Un dubbio siffatto viene e va, e nessuno sa donde venga e dove sia diretto. Per parte mia, io son sempre stato un po' eretico su questo punto della filosofia, e perciò mi sono ben presto abituato persino a condurre nel miglior modo possibile osservazioni e indagini...»¹⁷⁴. Il dubbio non è chiarito nella sua provenienza, né nella sua destinazione finale: ancora una volta, il tema delle *Briciole filosofiche* visto nella parte prima mostra tutta la sua rilevante avversità alla concezione hegeliana della perfetta coincidenza tra conoscenza (e pertanto tra *verità*) e pensiero. Un dubbio, è possibile concludere con Kierkegaard, è un limite col quale il pensiero stesso, che lo *rende reale*, deve confrontarsi. Ma il dubbio non è un evento *del pensiero*, non è generato *dal* pensiero, perché la sua provenienza è ben più misteriosa: la propria provenienza è *esistenziale* e si è visto come l'«esistenziale», nelle *Briciole filosofiche*, entrato in scena, per così dire, tramite la nozione di *Tilblivelse*, irradiandosi attraverso il regno delle possibilità, non lasciò adito ad alcuna perfetta coincidenza tra pensiero e conoscenza che possa esaurire al contempo la completezza dell'intera realtà esistenziale. La «fede» è l'unico movimento del soggetto in grado di compiere il passo verso il *paradosso*, e pertanto quell'*assoluto* che ha nome «Dio» ma il cui nome non risolve alcunché per il pensiero. Si è precisato, inoltre, che il dubbio non è proprietà originaria del pensiero. Anche qui, è all'*esistenzialità* di Victor Eremita che Kierkegaard destina il compito di un simile significato. Le carte componenti *Enten-Eller* sono state ritrovate in un *secrétarie*, rinvenuto quasi casualmente all'interno di

¹⁷³ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, ed. Italiana a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976, p. 60.

¹⁷⁴ Ivi, p. 55.

una vetrina di un rigattiere di Copenaghen. Sette anni prima della composizione delle pagine introduttive da lui redatte, Victor Eremita rinviene la presenza di questo *secrétaire*. Il nome «secrétaire» simboleggia già la tematica dominante del «segreto»¹⁷⁵, la quale viene rafforzata dagli eventi che si susseguono. Attratto dal *secrétaire*, l'editore non lo acquista; inizia una sorta di periodico ma non ritmico appostamento nei confronti dell'oggetto in questione: lo osserva da distanza, durante i propri spostamenti sceglie le strade che conducono sempre a passare davanti al rigattiere, quasi come se il *secrétaire* fosse una preda dal cacciatore pregustata, senza che questi sappia di essere predatore e l'oggetto del suo desiderio la preda designata. Si tratta di un gioco irrazionale: «A poco a poco quel secrétaire ebbe in me una storia; vederlo diventò per me una necessità, e a questo fine, quando un giro insolito lo rendeva necessario, non esitai più di contro al fatto d'allungare la strada per causa sua. Più lo guardavo, più il desiderio di venirme in possesso si acuiava. Sapevo benissimo che era un desiderio bizzarro, dato che non avevo bisogno alcuno di quel mobile, sapevo benissimo che era una prodigalità da parte mia l'acquistarlo. Ma, com'è noto, il desiderio è molto sofisticato»¹⁷⁶. Kierkegaard impiega il termine «*sophistisk*»¹⁷⁷, parola ottocentesca oggi scritta *sofistisk*, aggettivo del sostantivo *Sofisme*. I sofisti, come è altrettanto noto, piegavano la ragione alla confutazione della verità, fatto per il quale si palesavano, agli occhi dei pensatori antichi, come gli avversari primi: coloro che usano la ragione per qualcosa di irrazionale, di *non ricondotto alla verità* che invece emergeva con l'utilizzo giusto del pensiero, il solo ad essere giusto: il pensiero filosofico. Altrettanto fa quel desiderio, dunque assimilabile in ultima analisi all'estensione del *dubbio*, il quale, medesimamente, piega il pensiero a ragionamenti privi di una origine nel pensiero stesso. L'origine è rintracciata in qualcosa d'altro, sconosciuto, al di là del limite del razionale che, per ogni hegeliano degno di questo nome, doveva essere invece una riconciliazione sotto il giogo del «positivo»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁷⁶ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op.cit., p. 57.

¹⁷⁷ S.A. Kierkegaard, *Samlede Værker*, 3a ed., op. cit., p. 10.

¹⁷⁸ Il *dubbio* costituisce il limite in forza dell'*illimitato*, poiché vi è *fede* in quel che è oltre il limite del razionale, all'interno del *dubbio*. Kierkegaard si era già approcciato al regno del dubbio fin nella sua giovinezza accademica, laddove si vedeva come un «moderno Faust», dinanzi al quale l'intera realtà *comunemente accettata* viene messa in discussione: Kierkegaard «[o]sserva che i più fortunati si indirizzano d'intuito, traggono dal loro interno il loro imperativo categorico; la grande maggioranza lo riceve invece dall'esterno, dall'ambiente: è l'imperativo categorico della filosofia hegeliana. Ma l'elemento costante, vitale, della ricerca, che pur attraverso incertezze può raggiungere qualche risultato, è il dubbio. Questo affiorare spontaneo del dubbio, e con esso il mito stesso di Faust, rivela una connaturalità, frutto di studio e di meditazione. Kierkegaard delinea se stesso come un moderno Faust: il moderno Faust non manca di sapere, come quello goethiano, piuttosto sa tanto che è tentato di perdere di vista l'albero della vita per l'albero del sapere e dubitare per eccesso di sapere, anzi di sperare, perché il dubbio diventa la disperazione del pensiero consequenziario», così S. Spera, *Il Pensiero del giovane Kierkegaard. Indagini critiche sulla filosofia della*

L'esempio di Victor Eremita dispiega già la posizione che l'esistenziale presenta al pensiero: il desiderio, l'*esigenza* che non mancherà d'essere riconosciuta appunto *esistenziale*, nonché la realtà, che agli sprovveduti saprà di *destinale*, della propria intimità, e quindi il proprio «segreto» sono al di là del confine del razionale, e il reale in quanto tale non coinciderà con l'«intero»; qualcosa sempre sfuggirà «oltre». Ma Victor Eremita non sta che esponendo in parole, dunque *mediatamente* entro confini che non possono fuggire dall'oggettività¹⁷⁹, un'*esperienza* esistenzialmente originaria. Vi è di più nelle parole introduttive dell'editore: il *secrétaire* inizia ad avere, in *Victor Eremita*, una «storia». L'informazione intercala la stessa valenza della *sentita* necessità di acquistare l'oggetto dotato di fascino, ma anche di entrarvi in un *rapporto* esclusivo. Cosa viene *escluso*? La risposta è: l'«esteriore», ma non in modo da rinunciarvi bensì, come sarà osservabile, riconducendolo ad un *ordine* esistito. Ancora una volta, in un intreccio di nuclei teoretici *pensati e gesta agite*, mentre Victor Eremita spiegherà il contenuto delle carte di A e di B, tutto era già stato *esistito* dall'editore in prima persona. Inizia tutto con un riconoscimento razionale, eppure limitato: «Con il *secrétaire* deve incominciare un nuovo periodo della tua vita...» si dice Victor Eremita, che ha acquistato finalmente l'oggetto desiderato¹⁸⁰. Il movimento esistenziale procede con un evento *istantaneo*: gli impegni di Victor Eremita lo conducono a doversi dedicare ad un breve viaggio estivo a Hillerød, ma proprio prima di recarsi in strada, dove la tromba del postiglione continua il suo melodioso richiamo¹⁸¹, un dubbio lo assale: «Hai danaro a sufficienza nel tuo portafoglio?» si domanda; scopre di non averne molto, così, recatosi al *secrétaire*, tenta di aprirne il vano frontale ma esso si ostina a rimanere bloccato. Il simbolismo della narrazione si fa denso come la violenza che il protagonista eserciterà nei confronti del *secrétaire*: fattasi portare un'acchetta, coll'agitazione e la fretta esasperata che la tromba del postiglione continua a incalzargli, Victor Eremita si trova costretto a rompere il turetto del *secrétaire*.

Venne portata un'acchetta. Con essa vibrai al *secrétaire* un colpo tremendo che lo scosse tutto. In

religione e studi sugli aspetti inediti del pensiero kierkegaardiano, CEDAM, Padova 1977, p. 21. Seguendo l'ottica di Spera, è possibile concludere che la soglia *vitale*, in sé stessa protesa verso la Trascendenza di Dio e pertanto conquistata nell'illimitato che di ogni limite fa una gradualità del percorso esistenziale; la soglia *vitale* non è riguadagnata che in seguito all'esercizio del *dubbio*, manifestazione diretta di una *fede* che, se certamente nel *sapere* va a ritrovarsi desta, è nel «non luogo» dell'esistere nel rapporto con Dio che trova la propria validità. Questo «non luogo» è, qui, tutt'altro che nichilistico, come invece nichilistico apparirà nella versione estetica delle *carte di A*; cfr. S. Spera, *Il pensiero del giovane Kierkegaard*, op.cit., pp. 22-23. Il concetto del «non luogo» lo si ritroverà anche nel pensiero di Jaspers. Per quest'ultima interpretazione, cfr. la *Presentazione* che U. Galimberti ha redatto per K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 5-13.

¹⁷⁹ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 128-129.

¹⁸⁰ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., p. 57.

¹⁸¹ La tromba del postiglione avrà un ruolo più marcato in *La Ripresa*; cfr. S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., pp. 58-59.

ogni caso, o perché non ce la facevo dato il mio stato d'irritazione, o perché il tiretto era duro quanto me, l'effetto cui miravo non si realizzò. Il tiretto era chiuso e chiuso rimase. Ma successe qualcos'altro. Non so se il mio corpo aveva toccato proprio questo punto, o se lo scotimento generale di tutta la struttura del *secrétaire* ne era stato la causa, ma so che s'aprì di scatto uno sportello segreto che prima non avevo mai notato. Tale sportello celava un nascondiglio, e anche di questo, naturalmente, non m'ero accorto. Qui con mia gran sorpresa trovai una gran quantità di carte, le carte che costituiscono il testo del presente libro.¹⁸²

È un colpo violento, *istantaneo*, che rende evidente – anticipando tematiche esistenzialiste, si può ben dire: *rende reale* – il contenuto segreto, custodito inspiegabilmente all'interno del *secrétaire*. Inspiegabilmente, perché tutti i tentativi di comprendere l'origine delle carte di A e di B andranno a concludersi negativamente¹⁸³, ma anche perché è inspiegabile agli occhi degli estranei, i quali hanno di che illudersi della natura alternativa di quel segreto interno. Pure qui, l'esistenzialità diretta di Victor Eremita dà *manifestazione* di questa distinzione tra interno ed esterno; le carte, estratte dal *secrétaire*, vengono riposte dentro ad una cassetta di mogano, che un tempo conteneva delle pistole. Il viaggio a Hillerød trovò, grazie a quelle carte, tutt'altro impiego rispetto a quello originario per il quale era stato iniziato: «Trovai un sito romantico nella foresta, ove, nei limiti del possibile, ero preservato da sorprese, e tirai fuori i documenti. Il mio locandiere, che aveva incominciato a notare queste frequenti passeggiate in compagnia della cassetta di mogano, concluse per suo conto che forse m'esercitavo nel tiro alla pistola. Di questa affermazione gli fui molto obbligato, e lo lasciai nella sua fede»¹⁸⁴. Il vocabolo usato da Kierkegaard per esprimere la *realizzazione cognitiva* del comportamento di Victor Eremita, da parte del locandiere, è *at yttre*, forma ottocentesca del moderno *at ytre*, che significa tanto “affermare” (e difatti lo si ritrova in forma sostantivata in «For denne Yttring...», «Per questa affermazione»¹⁸⁵) quanto «esprimere», ed è nel caso del locandiere legato alla manifestazione della «sua fede», «og [jeg] log ham forblive i Troen»¹⁸⁶. Questa precisazione è tanto più importante, quanto più verrà a consolidarsi, all'interno delle concezioni jaspersiana ed herschiana, l'indissolubile legame tra fede e coscienza: nella conoscenza oggettiva, nell'esercizio della scienza ma anche di qualsivoglia gesto di realizzazione cognitiva nei confronti del reale, è sempre messa in gioco una «fede», una fede che è un movimento di presa di posizione (come *affermazione*), e che corrisponderà alla messa in atto del rapporto (più o meno oggettivo) che la

¹⁸² S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., pp. 58-59.

¹⁸³ Ivi, p. 66.

¹⁸⁴ Ivi, p. 59.

¹⁸⁵ S.A. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, Elektronisk Version 1.6, 2012; ultima consultazione marzo 2014, <http://sks.dk/ee1>, p. 12.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

soggettività eserciterà nei confronti della realtà e pertanto della verità¹⁸⁷. Se la verità sarà oggettiva, allora essa non si discosterà tanto da quel riferimento costante all'«esteriorità» che è di carattere *generale* e che si contrappone all'«interiore» soggettivo. Come si vedrà, la realtà esistenziale dell'uomo *etico* possiede un riferimento costante all'esteriorità ma in modo esclusivo, per difendere e racchiudere in un *secrétaire* esistenziale la propria *interiorità* soggettiva. Sarà quanto, nel pensiero herschiano, troverà espressione nell'«illusione filosofica», la quale vorrà superare con un inganno nei confronti di sé stessi il limite che separa esterno da interno, ma non per questo togliendo all'esteriorità la propria portata oggettiva. Il punto fermo che Hersch, attraverso il pensiero del maestro, trae da Kierkegaard e rispetta appieno è la concezione per la quale l'uomo che è dotato di coscienza oggettiva – in Kierkegaard, ma non così schematicamente, l'uomo «etico» - considera l'esteriorità *il generale*.

Occorre ancora giungere a questa *esteriorità come generalità*. Per adesso, Victor Eremita sta *esistendo* quello che i due autori delle carte, *A* e *B*, hanno voluto contrapporre con un dialogo ricco ed articolato, solo che lo esiste in modo da risolvere (sebbene non compiutamente) la contrapposizione che *A* e *B*, invece, lasciano parzialmente aperta: la dimensione estetica della vita e quella etica sono due *mo(vi)menti* di un cammino. Sono queste le due prime forme esistenziali, che fenomenologicamente racchiudono il primo modo di coniugare il *divario* tra *esistenziale* e *socratico*, ovvero sia tra l'esercizio della propria realtà esistenziale e l'apertura della realtà in corrispondenza alla «pienezza» della vita, alla «pienezza del Tempo», anche definito *respiro dell'esistenza*, e l'esercizio oggettivo della coscienza, così da avere una verità esteriore e non interiore. Come si vedrà, la contrapposizione trae un dispiegamento non semplice e nemmeno schematizzabile con tanta facilità¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 128.

¹⁸⁸ Occorre, fin da subito, chiarire in quale modo si concepirà durante l'analisi successiva lo stadio esistenziale dell'*eticità*. In base alla lettura kierkegaardiana, l'esistenzialità dell'uomo etico *guadagna* la personalità interiore nel suo *valore assoluto*, attraverso la *scelta* (cfr. S. Kierkegaard, *Enten-eller*, Tomo V, pp. 92 e ss.), e la *scelta* si palesa quale *movimento d'affermazione* di questa *interiore personalità*; tuttavia, per quanto in *Enten-eller* questa soluzione sembrerà *compiuta*, rimane un *divario* tra interiore ed esteriore (cfr. E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 123); R. Cantoni, che ha composto l'introduzione per *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, nell'edizione di S. Kierkegaard, *Aut Aut*, op. cit., pare seguire questo scenario di completa soluzione del conflitto tra interiore ed esteriore, specialmente laddove riconosce che «l'etica è qui già gonfia e densa di religiosità, premonitrice del nuovo e supremo stadio di vita, che taglierà dietro di sé tutti i ponti [lo stadio "singolare"]», accentuando l'abisso tra l'umano e il divino e colmandolo solo colla grazia e coll'irrazionalità del paradosso» (ivi, p. XVI); a Cantoni non sfugge che questa determinazione, che egli intravede già come risolutiva in modo completo (ivi, pp. XIV-XV), alla fine non sia così garante di una *conciliazione* perfetta (ivi, p. XXIV) e difatti riporta alcune osservazioni volte in tale direzione di Victor Basch (ivi, pp. XVII-XVIII), attraverso le quali si fa emergere che le figure *generali* dell'*eticità* (il buon sposo, il buon padre di famiglia, e così via) racchiudono ancora entro di sé quella *idealità* teoreticamente data a tutti per la quiete interiore. La prospettiva che qui si assumerà d'ora innanzi opta per

Tornando a Victor Eremita, si comprende bene, allora, perché all'inizio del *Forord* egli si definisca un «eretico»¹⁸⁹: se la fede è quella che ogni uomo manifesta nei confronti della realtà – che si tratti di un locandiere a cui tocca interpretare il significato comportamentale di un uomo che si apparta con una cassetta di mogano fatta per contenere delle pistole, oppure che si tratti di una scuola di pensiero che si occupa di *concepire* l'interezza della realtà – andare contro quella fede vuole significare essere *eretici*. Ma, se la prima è una manifestazione, una espressione – *Ytring* – per la quale viene a dipendere una posizione esistenziale ben definita (nella sua tripartizione più semplice, od estetica od etica o religiosa¹⁹⁰), la seconda è una conclusione *per chi valuta* e giudica. Qui viene toccato un secondo punto che già nelle parole di Victor Eremita era stato raggiunto. Si ricordino le parole dell'editore, nel considerare il proprio *misterioso* desiderio nei confronti del *secrétaire*: «Sapevo benissimo che era un desiderio bizzarro, dato che non avevo bisogno alcuno di quel mobile, sapevo benissimo che era una prodigalità da parte mia l'acquistarlo»¹⁹¹. “Prodigalità”, *Ødselhed*, è un termine etico: questo vuole significare che trova riferimento solo attraverso il riscontro *valutativo* di un comportamento nei confronti di un *modello* o di una *forma generale*, con la quale appunto è bene operare ogni confronto e attribuire giudizi etici. In una società che non bandisce la prodigalità, essa non esiste nemmeno. Così come “bizzarro”, *besynderlig*, è un termine etico: vale il medesimo

una considerazione dello stadio etico non nella sua valenza risolutiva, e, se con Cantoni si concorda il fatto che lo stadio etico di Kierkegaard si discosta dalla posizione ideale dei post-hegeliani (assumendo la volontà e non la ragione quale proprio *modello d'affermazione*, ivi pp. XIII-XV), in ogni modo si mantiene fermo che lo stadio etico coinvolge la ragione come proprio modello d'espressione esteriore, mantenendo un divario tra interiore ed esteriore proprio in ciò. Il divario viene, sì, risolto *attraverso l'atto della scelta*, ma la «scelta» è l'unica realtà che l'esteriore *include* tuttavia distinguendolo dalle *forme pre-costruite* in quanto *generali*, le quali *concordano* con l'interiore solo attraverso questo compromesso di scelta di una personalità che pensa di essersi completata, ma così non è nella sua pienezza, che sconfinava oltre l'universale (la libertà è questo trascendere). Essendo la scelta espressione ed affermazione del *valore assoluto* del Sé, le forme scelte (come determinazioni) non sono altrettanto assolute, e pertanto sono fatte, per così dire, di materia «generale» che è il *falso assoluto*, ovverosia quella quiete che la coscienza trova razionalmente (solo Dio è il vero assoluto). Questo sembra essere anche convalidato dalle posizioni di divario tra figura etica (volta a forme generali, come il matrimonio) e figura «singolare» (simboleggiata dalla personalità di Giobbe) che Kierkegaard tratteggia in *La Ripresa*, opera che viene pubblicata nello stesso anno di *Enten-Eller*, e nella quale il giovane protagonista tenta di raggiungere una forma di legame amoroso non stilizzato nel generale del matrimonio (pertanto, con le parole di Cantoni, «[i]l fine dell'etica [...] si attua attraverso le forme ovvie del lavoro e del matrimonio, potenziando e idealizzando il loro significato», ivi p. XXI). In conclusione, esistendo in quanto *forme ideali* e generali, *solo nell'interiorità della scelta* esse sono *affermate* esistenzialmente, mentre *nella temporalità* esteriore della loro fenomenicità (nel loro «esserci», per dirla con Jaspers) esse sono *forme generali*, più pertinenti per un atto conclusivo razionale che *solo* volitivo (rimane pur sempre stabile, perché originario, il fondo esistenziale dato, come riconosce Cantoni, con l'atto volitivo *di essere sé stessi*, con la sola clausola che la determinazione ultima non è data in modo autenticamente pieno).

¹⁸⁹ «Per parte mia, io son sempre stato un po' eretico su questo punto della filosofia...», S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., p. 55.

¹⁹⁰ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 98.

¹⁹¹ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., p. 57. Originale: «Jeg følte meget vel, at det var en besynderlig Lyst, da jeg ingen Brug havde for dette Møbel; at det var en Ødselhed af mig at anskaffe det.» - *Enten-Eller*, in Id., *Samlede Verker*, 3a ed., op. cit., p. 10.

discorso, perché sono i comportamenti comuni, sono le *mode*, le correnti di gusto e pertanto ogni forma *generale*, ciò che pone i parametri di confronto, grazie al quale ne emerge un *significato* di carattere appunto *etico*. Qui, è possibile considerare una sinonimia tra *etico* ed *esteriore*. Come precisa Emmanuel Lévinas, in un intervento su Kierkegaard non privo di punti critici, «nello stadio che costituisce l'altro termine dell'alternativa [tra estetico ed etico] – stadio in cui si tratterebbe di tradurre la vita interiore nei termini dell'ordine legale [...] nella fedeltà alle istituzioni e ai principi e nella comunicazione [oggettiva] con gli uomini, quindi nello stadio etico – il pensiero che totalizza e generalizza è incapace di inglobare il pensatore. L'esteriorità non è in grado di coincidere con l'interiorità umana: il soggetto custodisce un segreto – mai esprimibile – che determina la sua stessa soggettività»¹⁹². La portata dell'*etico*, pertanto, è un *rapporto* con l'esteriore ma non da un'interiorità che renda superfluo il reale oggettivo ed esteriore; al contrario, quest'ultimo piano trova realtà *attraverso* la scelta della soggettività, che dunque si impegna per questa strada appartenente all'*etico*¹⁹³.

Allora si vede bene che, se la distinzione tra *interno* ed *esterno* è valida, essa non impedisce la presa di posizione di una *a discapito* dell'altra: se fosse stato l'esterno ciò che avrebbe valso di più, nella considerazione di Victor Eremita, la bizzarria della situazione, e la prodigalità del proprio comportamento avrebbero tenute celate le carte di *A* e di *B* forse per sempre, il *secrétaire* avrebbe ricevuto un sospirato pensiero di desiderio soffocato dai giudizi etici (e *comuni*) di non essere egoista e di non lasciarsi alla bizzarria, facendo conseguire che non sarebbe accaduto il colpo *istantaneo* che avrebbe rivelato (reso reale) il segreto interno del mobile e a Hillerød, probabilmente, il locandiere avrebbe confermato la sua fede nel vedere il mancato editore andare ad esercitarsi con le pistole, oppure ancora più probabilmente la scatola di mogano sarebbe rimasta a Copenaghen, facendo prendere tutt'altra piega alla fede del locandiere. Se invece fosse stato l'*interno* a valere, per Victor Eremita – come effettivamente è accaduto – allora si sarebbe verificato uno scardinamento dell'*etico*: l'esteriore con tutte le proprie generalità non avrebbe sortito alcun effetto in *Victor Eremita* nel medio di quel momento, che è il *mo(vi)mento* della scelta. Tra *esterno* ed *interno* deve cadere una *scelta* che li realizza in quanto tali, ed è di questa scelta che Kierkegaard non ha mai rinunciato a dare manifestazione e pensiero in relazione alla

¹⁹² E. Lévinas, *Esistenza ed etica*, in Id., *Kierkegaard*, tr. it. di C. Armeni, Lit Edizioni, Roma 2013, pp. 11-12.

¹⁹³ L'importanza di un simile atto fondativo dell'ordine generale è espresso da Kierkegaard per mezzo della forma esistenziale della «missione»: «La tesi etica che ogni uomo ha una missione è dunque l'espressione del fatto che c'è un ordine razionale delle cose nel quale ogni uomo, caso mai lo voglia, occupa un suo posto in modo da manifestare d'un sol colpo ciò che è comune al genere umano e ciò che è individuale» (S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo V, p. 195).

verità¹⁹⁴. «L'importante non sta nell'essere questo o quello, ma nell'essere sé stessi, e questo ogni uomo può, quando lo vuole»¹⁹⁵. Se lo vuole. La scelta radica l'esistenzialità del soggetto esistente. Come si preciserà, la valenza della scelta trova fondamento nell'essenza costitutiva stessa dell'«io» come rapporto: ma non si tratta di un rapporto semplice tra il sé e Dio – ovverosia tra l'esistente e la Trascendenza che lo pone. Se dinanzi alla propria strada si incontrasse il Bene come la cosa più alta e più grande tra tutte le realtà esistenti, tanto che queste tutte non trarrebbero alcun giudizio positivo, ma solo il Bene primeggerebbe su tutto, e soprattutto si *comprendesse* questa validità intrinseca, la scelta non avrebbe allora modo di esserci, impallidirebbe anche il valore della scelta. Al contrario, si può scegliere il rapporto, di modo che ci si rapporta col rapporto, come sosterrà acutamente e con una profondità efficace Kierkegaard ne *La malattia per la morte*¹⁹⁶.

Il risultato al quale Victor Eremita è giunto – e siamo solo nella *Prefazione* all'intero corpo di *Enten-Eller* -, prima di tutto *esistenzialmente*, è un rapporto tra *esterno* ed *interno* in partenza *problematico*. Si tratta di una *scelta*, quindi di un'*azione* (valore incarnato, diranno i filosofi dell'esistere), condotta sulla base di una *fede*. Dare ascolto al «segreto» è una questione di *scelta*, ma non basta rilevarlo per rivelarlo. Anzi, *rivelare* il «segreto» può essere pericoloso, *se* non lo si fa nel modo appropriato. Ma quel è il modo *appropriato*? Qui, torna la valenza heideggeriana del termine *proprio*, in riferimento all'*autenticità* intrinseca del gesto esistenziale agito dal sé. Le forme, i *modi* di operarla, sono diversi, e complessivamente possono essere ricondotti – ma non con una semplice schematicità – all'interno della tripartizione estetico – etico – «singolare»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ La contrapposizione tra una posizione di giudizio etico (come concordanza o discordanza su base *generale*) e la realizzazione esistenziale di un'affermazione di valore assoluto sarà oggetto del Quinto Capitolo: è doveroso tuttavia precisare, fin da ora, che l'aut aut tra etico e «singolare» è un'alternativa di *movimento* d'incarnazione dello stesso valore. Questo vuole significare che tra affermazione di una dimensione etica e lo «scardinamento» del suo ordine generale ed *esteriorizzato* cade pur sempre una *scelta*, la quale sarà tuttavia o coincidente con la portata assoluta dell'esigenza di affermar-si da parte del Sé (stadio «singolare», nel quale appunto il soggetto compie la *decisione assoluta* come manifestazione *positiva* della propria *esigenza esistenziale*) oppure sarà, *dall'interno*, ricondotta a forme «comuni», esteriori, sicché l'*affermazione* ribadirà una distinzione tra regno esterno e regno interno (il quale non troverà manifestazione ontologicamente compiuta: l'esigenza esistenziale è manifestata, ma essa trova le *forme* già costituite nella *sostanza temporale* esterna, così come la forma «scatola delle pistole» è qualcosa che è già pronto per Victor Eremita, e pure lo è per il locandiere).

¹⁹⁵ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo V, op. cit., p. 45 (traduzione modificata).

¹⁹⁶ S.A. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, op. cit., *Sydommen til Døden*, p. 73, tr. it. di M. Corrsen, in *I Classici del Pensiero. Kierkegaard*, op. cit., pp. 369-370.

¹⁹⁷ Della reale complessità che si articola sopra alla basilare tripartizione, Ettore Rocca ha condotto una completa analisi, e rimando alla parte in oggetto per uno studio approfondito: E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., pp. 183 e ss.; diversamente da Rocca e dalla nomenclatura tradizionale, si avanza qui il vocabolo «singolare» e non «religioso» per una questione di affinità semantica con gli sviluppi della filosofia dell'esistere di più prossima vicinanza con Kierkegaard. Pur essendo diverso il vocabolo, è allo stadio «religioso» che, qui, si fa stretto riferimento.

Metodologicamente, il percorso intrapreso da Kierkegaard è affrontabile allacciandosi ad uno o più dei diversi aspetti che costituiscono i fili intrecciati dell'opera complessiva: dal tema della melanconia, a quella del rapporto tra interno ed esterno, continuamente incardinata nella corralità dei differenti aspetti, si trova un altro tema molto interessante, il quale si riferisce direttamente alla realtà esistenziale della *scelta*, che qui trova primo interesse: la tematica del *desiderio*.

4.2 Etico ed estetico: il desiderio di essere o non essere sé stessi

Seguendo, dunque, il filo conduttore della tematica del «desiderio», le carte di A vengono a presentare – ricostruito il dovuto ordine dei mosaici frammentari degli *aforismi* che aprono i *Diapsalmata*¹⁹⁸ - la basilare coincidenza tra *desiderare* (*at ønske*) e *bramare* (*at begjære*, oggi nella forma moderna *at begære*): «Qui, tra l'altro, si manifesta l'immensa forza poetica della letteratura popolare, nel vigore del suo bramare. Al confronto le brame della nostra epoca sono ad un tempo colpevoli e noiose, poiché lei brama quel che è del prossimo. La letteratura popolare è perfettamente consapevole che il prossimo non possiede più di lei stessa ciò di cui va in cerca. E se il suo bramare è colpevole, grida tanto forte da far rabbrivire gli uomini. Non si lascia affatto mercanteggiare dai freddi calcoli di probabilità di un intelletto positivo»¹⁹⁹.

La contrapposizione evidente è tra un desiderio potente nella passione ed uno quieto, svilito, depotenziato nella banalità del quotidiano. «L'uomo moderno, nelle cerchie cittadine, borghesi in cui si celebrano i fasti dei tempi nuovi, non desidera più a partire da sé, ma a partire dall'altro [...] trasgredendo il comandamento e generando desideri tra loro sempre più uguali, sempre più monotoni, prevedibili, banali»²⁰⁰. La critica dell'autore dell'aforisma cade sul desiderio che *segue le regole generali*. Si tratta di un desiderio estremamente opposto a quello del Victor Eremita dinanzi al *secrétaire*: questi tradisce sia la norma etica dell'estetica per cui non bisogna essere bizzarri, sia la norma etica della morale per la quale occorre non lasciarsi alla prodigalità. Invece, l'uomo borghese e banale possiede un desiderio che non tradisce alcuna regola. È un desiderio «esteriorizzato», pertanto non è difficile, nella critica di A, trovare posizionato sotto mira l'uomo dell'*etica generale*, tuttavia ridotto ad un'ossatura spuria e totalmente *esteriorizzata*. Compito delle

¹⁹⁸ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 101.

¹⁹⁹ S.A. Kierkegaard, *Enten-Enter*, Tomo I, op. cit., p. 78.

²⁰⁰ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 103.

risposte di *B* sarà quello di mostrare ad *A* che, sì, vi è un esterno, al quale pure ci si può ricondurre da *etici* – e che il poeta melanconico *A* rifiuta a priori, come si vedrà subito –, ma così facendo si salvaguarda una interiorità che oltretutto non viene esaurita dall'esteriorità. Il problema, che condurrà al superamento dei due stadi iniziali e che è pure il tentativo dello scritto *Colpevole? – Non colpevole?* degli *Stadi sul cammino della vita*, sta non nel *cosa* rapportare, bensì nel *come*: all'interno del movimento dell'uomo etico – è possibile anticipare – certamente viene a sorgere un'«interiorità» che non conduce ad escludere un'esteriorità, e che è egualmente dotata di sostanzialità segreta esteriormente inesprimibile²⁰¹, eppure l'*impegno* dell'uomo etico manca il bersaglio: tenta di trovare l'eternità che sente propria, ma la cerca (*desiderandola*) nella *generalità* delle norme presunte eterne o dotate di quella generalità ritenuta valida di per sé stessa.²⁰²

La rincorsa di *A* è un desiderio che finisce nel *vuoto*: la sua scelta è un *nulla di decisione*. Con le parole di *A*: «[n]on ho voglia di nulla. Non ho voglia di cavalcare, è un moto troppo violento; non ho voglia di camminare, è troppo faticoso; non ho voglia di distendermi, perché o dovrei restare in tale posizione, e non ne ho voglia, o dovrei di nuovo alzarmi, e non ne ho voglia nemmeno. *Summa summarum*: non ho voglia di nulla»²⁰³. Il poeta estetico conduce il pensiero alla società e ne trae il sentimento nientificatore che ogni realtà estremamente temporale e, pertanto, finita manifesta proprio in quanto realtà: il desiderio dell'esteta è il desiderio di *nulla*, proprio perché tutto possiede un valore caduco in origine, come se ogni istante di vita fosse null'altro che un istante di morte, di caduta, di fine. Totale.²⁰⁴

Vi è di più: l'uomo estetico si aggrappa non al Tempo come unione di istanti, bensì come figlio del caso, di un destino ubriaco ed una sorte isterica. La coerenza è una *impossibilità*. Proprio la *possibilità* – che si è visto nelle *Briciole filosofiche* essere la conclusione ultima dell'originaria libertà dell'uomo – qui non è altro che il *vuoto*. Questo varrà anche per il secondo movimento dell'«estetico», legato alla figura del *seduttore* e costituito dagli scritti principali aventi titolo: *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale-erotico, Silhouettes, Il diario del seduttore*, mentre *La rotazione delle colture* costituisce lo scritto più teorico e speculativo della prima parte di *Enten-Eller*²⁰⁵. L'uomo estetico, dunque, è un nientificatore in tutti i sensi. Non è possibile nemmeno dire che sia

²⁰¹ E. Lévinas, *Kierkegaard*, op. cit., p. 12.

²⁰² E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 127. Va notato che anche *A*, lamentandosi di questo blando desiderio dell'uomo borghese, *esteriorizza* la propria brama che è desiderio svilito: dunque, ricade nella sua stessa critica; cfr. I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., pp. 103-104.

²⁰³ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., p. 74.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 112.

un uomo «smarrito» (come invece tenterà di fare *B*), perché un tale appellativo presuppone una strada, inesistente *nella* condizione estetica del poeta infelice, dalla quale sviare (e *B* tenterà proprio di ricondurre *A* alla strada generale, perché essa dimostra la propria esistenza proprio in quanto *generalità*): ogni azione dell'esteta è vana, morta, proprio come gli abitatori del sottoterra, i non morti che abitano i silenzi delle tombe, e che il poeta *A* riferisce essere tutti appartenenti ad una confraternita intellettuale, chiamata infatti *Symparankromenoi*, alla lettera i «con-morti». Senza addentrarsi, per questioni di tema, alla volta della poetica funeraria dell'autore *A* in quest'opera, è sufficiente ricordare che viene ribadita, con diversi tentativi poetici, la nientificazione dell'esistere. In *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, viene esaurita questa tematica, proprio dalla prospettiva dell'impossibilità che va a contrapporsi alla realtà umana in quanto *libertà* dell'uomo moderno, così come è stata inquadrata nel Capitolo Secondo, del presente elaborato. *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* esprime la filosofia della non-vita, contrapponendo il desiderio d'amore della protagonista – un nome tragico in antichità: Antigone – alla impossibile realizzazione di una manifestazione alla luce del sole dell'amore con il giovane per il quale ella *brama*. Antigone possiede in sé il grande, terribile segreto del peccato del padre Edipo:

La stirpe di Labdaco è oggetto dell'ira degli dei, Edipo ha ucciso la sfinge, liberato Tebe, Edipo ha ucciso suo padre, sposato sua madre, e Antigone è il frutto di questo matrimonio. Così nella tragedia greca. Qui io mi discosto. Tutto rimane uguale presso di me, e nondimeno tutto è diverso. Che egli abbia ucciso la sfinge e liberato Tebe, è noto a tutti, e Edipo vive onorato e ammirato, felice nel suo matrimonio con Giocasta. Il resto è celato agli occhi degli uomini e nessun presentimento ha mai portato questo orribile sogno alla realtà. Solo Antigone lo sa. Come l'abbia saputo, si trova al di fuori dell'interesse tragico, e chiunque può, sotto quell'aspetto, affidarsi ad una propria personale congettura. In un'età prematura, prima che lei avesse raggiunto l'età adulta, oscure, vaghe allusioni a questo orribile segreto di tanto in tanto tenevano in pugno la sua anima, finché la certezza di colpo la getta nelle braccia dell'angoscia. Qui ho subito una determinazione della tragedia moderna. L'angoscia è infatti una riflessione ed è in questo senso essenzialmente differente dalla pena.²⁰⁶

Riflessione ed angoscia vengono intrecciate, per rendere reale in Antigone la disperazione: questo è il piano d'azione speculativa per l'autore dei *Symparankromenoi*, il quale appunto – come recita il sottotitolo dell'opera: *Un esperimento di ricerca frammentaria* – tenta di constatare sperimentalmente se sia possibile trasporre la *pena* antica per il proprio destino – forma del tragico antico che era stata riassunta con i versi di

²⁰⁶ S.A. Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno. Un esperimento di ricerca frammentaria*, tr. It. di L. Liva, il Melangolo, Genova 2012, p. 64.

Goldoni²⁰⁷ -, nella concezione *moderna* di sofferenza sempre dinanzi allo schiudersi della propria realtà storica. Ma Antigone è afflitta da una sofferenza che non è *pena*, bensì *angoscia*, perché Antigone *sa*, essa è in possesso della propria riflessione sulla verità circa la colpa del padre. Il grande e terribile segreto non riguarda Antigone, è Antigone, ragione per cui questo segreto non colpisce l'eroina tragica dall'esterno, bensì è il suo *interno* in modo completo, come la stonatura è il senso della musica mancata, per colpa dell'esecutore *che si rimette* al suono, alla pienezza di quella realizzazione artistica. Antigone è il segreto perché «il punto da cui si prendono le mosse è l'individuo, non la stirpe»²⁰⁸. Per Antigone, la realizzazione deve essere *esistenziale*, ma ella *sa* il proprio essere, il proprio *destino*, e ciò comprende primariamente l'obbligo di non far sapere all'*esterno* il suo terribile segreto. Questo la costringe all'ombra, al buio sepolcrale – il destino di morte suona non meno vigoroso del colpo d'ascia tuttavia rivelatore di Victor Eremita. Ma Antigone è il suo stesso *essere* e pertanto il destino coincide con la *propria* possibilità che non può farsi esteriore. Questo genera *angoscia*. Ancora di più se entra in gioco un movimento d'esteriorità:

Con la profondità che la sua anima possiede, deve necessariamente amare con una passione straordinaria, quando si innamora. Qui io mi trovo dunque nei pressi dell'interesse drammatico – Antigone è innamorata, e lo dico con dolore, Antigone è mortalmente innamorata. Qui si trova evidentemente la collisione tragica. Si dovrebbe, in genere, essere un po' più esigenti con ciò che viene chiamato collisione tragica. [...] È innamorata, e colui che è l'oggetto del suo amore non lo ignora. La mia Antigone non è affatto una fanciulla comune, e così è fuori dal comune anche la sua dote: il suo dolore. Non può appartenere a un uomo senza questa dote: il suo dolore. Non può appartenere a un uomo senza questa dote, sente che sarebbe un rischio troppo grande: nasconderla a un simile osservatore sarebbe impossibile, volerla nascondere sarebbe un'offesa al suo amore... ma potrebbe appartenergli con essa? Oserà confidarla a qualche essere umano, magari all'uomo che ama? Antigone ha forza, la questione non è se lei, per il suo bene, per togliersi un peso dal cuore, debba confidare a qualcuno il suo dolore, poiché può ben sopportarlo senza aiuto, ma può difenderlo dinanzi al defunto? Lei stessa, in un certo senso, patisce nel confidargli il suo segreto, poiché la sua vita è sì penosamente intrecciata con esso. [...] Lotta con se stessa, ha voluto sacrificare la sua vita al suo segreto, ma adesso si esige il suo amore come sacrificio. Lei trionfa, vale a dire, il segreto trionfa, e lei perde.²⁰⁹

La realtà di Antigone non è l'*esteriorità*; se tenta di farsi esteriore, perde. Vince il segreto: tutto deve rimanere sotto terra. Il mondo esteriore, quindi, non *entra* nell'esistenzialità di Antigone: ogni istante esteriore non esiste *per Antigone*, nel senso che i momenti esteriori sono possibilità nell'essere *impossibilità*. Il discorso fenomenologico si fa ontologico. Il mondo – e si ritorna alla poetica costante del nichilismo – viene *nullificato*

²⁰⁷ Cfr. *Infra*, Capitolo Secondo: «Sicuro che i disastri, se vengono dal fato / l'anima non si offende, il cuor non è macchiato», C. Goldoni, *Il Filosofo Inglese*, op. cit.

²⁰⁸ S.A. Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, op. cit., p. 71.

²⁰⁹ Ivi, pp. 74-75.

in partenza²¹⁰. Anche il *desiderio* viene ucciso. Se si pensa all'Antigone de *Il riflesso*, «come potrebbe del resto desiderare, se ogni possibilità si trasforma ai suoi occhi in un'impossibilità, se ogni via [le] appare un vicolo cieco?»²¹¹

La conoscenza non può che realizzare questa coincidenza con la propria condizione di sofferenza e di melanconia, di *angoscia* – la presente situazione vale in generale per l'uomo estetico, il quale si distacca dalla realtà, perché essa assume in ogni istante il *non valore*. Verità e melanconia sono indissolubilmente legate assieme; più cresce la prima, più la seconda trova fondamento, e il risultato è una piattezza d'azione: l'uomo non agisce, rimane inerte, davanti alla realtà, la quale viene separata dal «sé» del soggetto. Questo, più coerentemente con le posizioni nichilistiche dell'Otto-Novecento²¹², rovescia il piano teoretico antico: se in antichità solo il saggio trova il più alto coincidere della realtà con la sua presenzialità destinale, oppure trova la sapienza stoica *contro* ogni sofferenza, in epoca moderna e, per certi versi, in quella contemporanea, l'uomo che *possiede* la verità è l'uomo che soffre il nulla di senso. La verità brucia le mani che stringono il suo incandescente dominio. L'immagine tratteggiata dallo scrittore svedese Hjalmar Söderberg, in *Il dottor Glas*, chiarifica completamente questa posizione nichilista. Tra le numerose riflessioni vergate dal protagonista del romanzo, il dottor Glas, e che cementificano una trama profondamente drammatica, troviamo la seguente dichiarazione, parte di un dialogo:

«[...] Ma c'è un segreto legato alla verità, che stranamente è poco noto, anche se credo che dovrebbe essere evidente... vale a dire, che la verità è come il sole: il suo valore per noi dipende solo dalla giusta distanza. Se ai pensatori fosse permesso, dirigerebbero il nostro globo dritto nel sole e ci ridurrebbero tutti quanti in cenere.»²¹³

²¹⁰ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 107: «Del nichilismo A offre un quadro completo, giungendo a metterlo in relazione all'eclissi di Dio. Lo sguardo del poeta sul mondo è uno sguardo smagato, divenuto adulto, che nella fede scorge solo l'ultima delle illusioni, la più resistente e tenace, per cui se bambino e poi fanciullo egli poteva disporre di numerose prove dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, divenuto adulto non gliene sovviene più nemmeno una».

²¹¹ Ivi, p. 110.

²¹² Ivi, pp. 113-114.

²¹³ H. Söderberg, *Il dottor Glas*, tr. it. di C. Giorgetti Cima, Milano 2004, p. ; interessante è notare che Jaspers prenderà in considerazione questa posizione teoreticamente pessimistica nei riguardi della conoscenza, all'inizio del paragrafo relativo al valore della verità: cfr. K. Jaspers, *Filosofia, Vol. 1 – Orientazione filosofica nel mondo*, tr. it. di U. Galimberti, Murisa, Milano 1977, p. 117 (d'ora in avanti *Filosofia, Vol. 1*). Anche Kierkegaard non viene meno alla realtà deleteria della *conoscenza* che, come ormai è ben noto, assume la valenza negativa di *de-séizzazione* tramite un'oggettivazione che toglie respiro all'esistenza; più dettagliatamente, la *conoscenza* assume la forma della *educazione* culturale dell'epoca, che si traduceva primissimamente nelle formulazioni etiche di Heiberg e dell'élite ad egli strettamente ricondotta. Per Kierkegaard, la *vera realtà esistenziale*, come è altrettanto noto, è *esistere cristianamente*, pertanto una formulazione simile a quella di Söderberg appare nella *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole filosofiche»* nel seguente modo: «quanta più formazione e sapere – tanto più difficile è diventare cristiani», S.A. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et. Al., Gads Forlag, København 1997 ss., 55 voll., vol. 7 p. 349.

Il pensiero del borghese, agli occhi del poeta estetico, è un pensiero che deve essere nullificato, e null'altro può sostituirlo, pena l'essere *illuso* nel mondo stesso; l'esteta è giunto ad una sapienza estrema, nel senso di estesa all'estremità della realtà, e questo nullifica ogni momento spaziale del suo dominio esistenziale, proprio perché ogni momento, ogni spazio è dotato di *finitzza* che la priva di senso. Tutto, quindi, nell'uomo estetico si fa sotterraneo, avviene una «clausura cognitiva, emotiva e affettiva»²¹⁴, che non può emergere ed è condannata alla *a-storicità*. Il carattere emergente, agli occhi di chi si relaziona con il piano estetico – come appunto fa *B* – è la mancanza di una *storia* esistenziale, di una *coerenza* propria ed interna, ma che possa tollerare la stessa richiesta di ordine volta all'esterno. In effetti, il salto o lo «iatio» tra stadio estetico e stadio etico si misura proprio nella rivalutazione e, soprattutto, nella *riabilitazione* del «sé». Anche la figura del *seduttore* non riesce a possedere alcunché di storico, di *coerente*, abitando il momentale come l'animale che non possiede alcuna memoria semantica del proprio passato. Il seduttore vuole tutto e subito: prende e vuole prendere contemporaneamente quel che, colto il primo, evita di afferrare nell'alternativo. Dunque un «tutto» che, infine, si riduce nel niente, pertanto nel *né-né* che l'aut-aut dell'uomo estetico si dimostra essere²¹⁵.

Sarà questo rifiuto programmatico del reale nella sua continuità una distruzione continua della possibilità? La risposta si esprime in un sonoro «no» tra le carte di *B*, il quale tenta di convincere *A* che migliore di ogni altra cosa è *l'esigere* «una forma superiore di esistenza»²¹⁶. Descrivendo, anzi narrando la situazione esistenziale di Nerone, in *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, ultimo scritto etico di *Enten-Eller* prima dell'*Ultimatum* di carattere *religioso*, *B* non sta facendo altro che sigillare una *spiegazione* della condizione di *A*, a quest'ultimo direttamente. L'estetico, pertanto, trova un significato (negativo) nella concezione etica, ma questo non è un passaggio che potrebbe sapere di hegeliano, perché Kierkegaard sa muoversi all'interno degli stessi giochi protratti dai suoi pseudonimi con una forza da protagonista, che propriamente non lascia smarrire la coerenza stessa dei diversi riferimenti: *B* è un uomo etico, ed è la *spiegazione*, pertanto il ricondurre al *generale ordine legale* ogni dato oggettivo, la sua forma di *cognizione* del mondo, e l'oggettività ne è il medio, come appunto è *oggettiva* la melanconia di *A*. Un esempio di questo ricondurre al generale l'esistenzialità soggettiva di *A* può essere l'ammissione per cui, nei confronti di Nerone, *B*

²¹⁴ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 114.

²¹⁵ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 102: «Il principio di *A* sta invece *prima* di ogni scelta, di ogni *proairesis*, di ogni alternativa, e le nega tutte. L'aut – aut della scelta che *A* presenta è un *né – né.*»

²¹⁶ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo V, op. cit., p. 57.

afferma: «Ma tale vita, quantunque possa essere viziata, ha pur maturato la sua anima»²¹⁷ e lo ha fatto giungendo ad un punto esasperato: quello dell'annullamento della propria storia priva di possibilità d'essere divertito, anche dopo il rogo di Roma per provare l'esperienza della città di Troia in fiamme, lo spirito diviene una «nube nera»²¹⁸ che non sa trovare riposo; la situazione di Nerone è – non ci sarebbe nemmeno bisogno di ribadirlo – l'*angoscia*, la *melanconia*, ma arriva qui allora lo scacco intellettuale di *B*: Nerone angosciato trova riparo nell'*angoscia altrui*, nell'*angoscia generale*²¹⁹, e lo fa tormentando le persone che ha intorno: «Egli non vuole impressionare, egli vuole angosciare... Non si presenta fieramente nella sua dignità imperiale, ma debole, impotente [...] perché questa sua mancanza di forze inquieta ancora di più»²²⁰. Nerone, *alias* ogni uomo estetico, è in cerca di qualcosa che possa *soddisfarlo*: allora, per l'uomo etico, il suo *desiderare* è una ricerca *in sé*, che tuttavia sceglie la negazione del mondo, anche quando vuole assaporarne ogni istante, l'esperienza è negativa: la realtà dura un istante, decade nell'*immediatezza* dell'apertura. Ma l'anima *sente una necessità*, che è quella della chiusura in «sé»; occorre vedere, sostiene *B*, quale sia la validità di questo «sé», e pertanto *come* si eserciti il rapporto con il mondo, perché una *continuità* ed una *coerenza* sono ciò che esistenzialmente l'apertura del sé esige, questo per «diventare cosciente della propria unicità, del proprio eterno valore»²²¹. L'essenza dell'uomo – in qualsivoglia *modo* la si dipani – possiede la propria origine nell'*eternità*, in questa natura metafisica di infinitezza, sempre ricercata, sempre esatta²²². Poiché è una condizione spirituale, non si potrà far altro che pronunciare la melanconia od angoscia col suo vero nome: *colpa*. La colpa di rivolgere malamente l'energia dello spirito verso l'interno che rimane incoerente, senza una *storia*. La melanconia è il peccato «di non volere profondamente e sinceramente»²²³ sé stessi. A questo livello di *realizzazione di sé*, corrisponde un patrimonio di verità che non ha bisogno di essere dimostrato teoreticamente, sebbene poi lo si vorrà nella comunicazione con l'esteriore. Al punto di partenza soggettivo, comunque, la verità è ciò che più si palesa e manifesta dall'eterno valore del sé, finalmente raggiunto, *affermato*. Il giudice Wilhelm torna più volte su questo punto, eppure bastino le seguenti parole: «Ma insomma, questo costui dai molti desideri, egli opina pur costantemente di restar se stesso, malgrado che tutto venga mutato. C'è dunque in lui stesso un qualcosa che è assolutamente in rapporto

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 120.

²²⁰ S.A. Kierkegaard, *Enten-eller*, Tomo V, op. cit., p. 58.

²²¹ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 121.

²²² *Ibidem*.

²²³ S.A. Kierkegaard, *Enten-eller*, Tomo V, op. cit., p. 61.

con tutto ciò che è altro, un qualcosa grazie a cui egli è quello che è, anche se poi il mutamento a cui arrivasse grazie al suo desiderio fosse il più grande possibile»²²⁴; questo *qualcosa* Kierkegaard lo chiama «libertà»²²⁵. Uomo e *libertà* sono, in uno specifico modo, sinonimi, come si è già osservato con le *Briciole filosofiche*. Ma ancora più importante, la realtà eterna dell'uomo si riscopre dotata di una legittimità di *richiesta* del mondo. Ma sarà allora il ritorno al mondo il risultato che l'uomo etico giunge a voler ottenere: una corrispondenza tra esterno ed interno che è paradossalmente impossibile, anche se la sua soggettività «è assolutamente in rapporto con tutto ciò che è altro». Questo l'uomo etico lo *desidera*: egli vuole mantenere al sicuro la propria soggettività *interna*, evitar di disperderla nell'*esteriorità*, eppure egli vuole rincorrere nel mondo l'eternità, trovare la sicurezza dell'eterno nell'*esteriorità*, perfezionarsi in quanto soggettività tuttavia in coerenza con quel che è la *legge universale*²²⁶. Costruisce *generalità* autoevidenti e dotate di solidità autonome. Ma, ancor di più, pretende di edificare la coerenza propria in corrispondenza a quest'ordine esteriore, *nonostante il divario* ontologico tra l'interno e l'esterno, tra il soggettivo e l'oggettivo, rimanga²²⁷. Con le parole di Wilhelm: «Il nostro colui scopre dunque che il sé che egli sceglie ha in sé un'infinita molteplicità nella misura in cui ha una storia entro la quale egli riconosce come appartenergli l'identità con se stesso. Questa storia è di vario genere, perché in questa storia egli si trova in rapporto con altri individui della stirpe e con l'intera stirpe [... e] al medesimo tempo in cui l'individuo in questione sembrerà isolarsi più che mai, al medesimo tempo egli si sprofonderà più che mai in quella radice per la quale egli è legato al tutto, all'intero»²²⁸.

La realizzazione dell'oggettivo – l'*apertura* del dato oggettivo del reale – è la pretesa *validità di significato* che l'uomo etico intende rintracciare nel mondo, legandosi a regole, norme e funzioni generali di ogni genere: da quello naturale, matematico si potrebbe dire, a quello giuridico, legale e mondano, della stirpe (il buon marito, il buon padre, e così via). Il sé si lega al mondo, oltretutto si *determina* in base a quella che Jaspers chiamerà «la mistica extramondana, la forma di vita che si chiude nell'ambito di una totalità assoluta autoritariamente presente»²²⁹. La storia dell'uomo etico, in conclusione, diviene la storia di una coerenza oggettiva. Rimane la separazione tra *esterno*

²²⁴ S.A. Kierkegaard, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, in Id., *Enten-eller*, Tomo V, op. cit., pp. 93-94.

²²⁵ Ivi, p. 94. Cfr. anche R. Cantoni, *Kierkegaard e la vita etica*, in S. Kierkegaard, *Aut Aut*, op. cit., p. IX, p. XII.

²²⁶ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 127.

²²⁷ Ivi, p. 123.

²²⁸ S. Kierkegaard, *Enten-eller*, Tomo V, op. cit., pp. 95-96.

²²⁹ K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, in Id., *Metafisica*, op. cit., p. 57.

ed *interno* solo nella misura in cui al sé rimane la *possibilità*, e pertanto la *libertà*, di *esistere* in quanto sé stesso, la qual cosa vuole dire *scegliere* sé stessi, piuttosto che *altro da sé*. Questo non deve essere frainteso in termini creativi: colui che crea la forma esistenziale del sé non è il soggetto, ma Dio²³⁰. Al sé è dato il potere *assoluto*, ricondotto al *fondo del fiume* della propria esistenza, di scegliere la propria determinazione creata. Ma questo è un tendenziale desiderio di infinitezza *del sé* per sé stesso, il quale rimane legato a qualcosa di *oggettivo* anche solo per il fatto che la forma viene da Dio e non dal sé, così che quel *fondo del fiume* sarà lasciato distante e la «singolarità» viene *affermata* in modo *incompiuto* o non autentico. Come sottolineato sopra, l'infinità è messa in legame con le determinazioni *esteriori*, e sarà questo a segnare il divario tra lo stadio etico e quello «singolare». Ma il guadagno dell'uomo etico è già religioso solo nel senso per cui è alla *passione della libertà*, e pertanto dell'*infinito*, che il sé si riconduce, in totale libertà *con la scelta*²³¹. Ne emerge *la storia del sé*, la *coerenza esistenziale* che sente essere o per lo meno *dover essere* propria²³².

Per comprendere l'apporto filosofico del nuovo risultato dell'uomo etico, è la nozione di «ripetizione» - da Kierkegaard ripresa in diversi interventi - che occorre ora analizzare.

4.3 Due ripetizioni ottocentesche: La Pietra di Luna di Wilkie Collins e La Ripresa di Søren Aabye Kierkegaard

Tra i lamenti di A, racchiusi negli aforismi, ve ne è uno molto interessante dal punto

²³⁰ S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo V, op. cit., p. 95. Cfr. anche I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., pp. 133-135.

²³¹ Sarà il tema base per l'intero pensiero di Jaspers: il legame con l'*infinitamente darsi* del reale, che non si limita ad alcuna orientazione inframondana, rende evidente ogni pratica umana, perché l'uomo agisce in costante riferimento alla *volontà di trascendere* il limite oggettivo; cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 88, pp. 120-121, pp. 128-129.

²³² È interessante la lettura data da J. Garff all'edificazione esistenziale come nascita della *coerenza interna* del sé attraverso la configurazione (non così semplice e non priva di riserve, come Garff stesso riconosce) dell'opera kierkegaardiana *Enten-Eller* nella dinamica del *romanzo di formazione*: «Se, sulla base di questo schema [del romanzo di formazione], si prova a fare una valutazione del tutto sommaria di *Enten-Eller*, l'opera potrebbe forse passare per un romanzo di formazione» poiché «il discorso dialogico, praticato nella seconda parte dell'opera, dà al lettore l'impressione di uno sviluppo progressivo dal giovane A al più anziano B, che con i suoi maturi e autorevoli commenti sulle derive e sugli errori di A potrà orientarsi in futuro»; J. Garff, *L'uomo è un rapporto a sé stesso – e a un racconto*, in (a cura di) E. Rocca, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, op. cit., p. 47. Tuttavia, *Enten-Eller* presenta contemporaneamente a questo aspetto, quello contrario per il quale «[t]ra l'estetico e l'etico sorge di conseguenza una marcata asimmetria che fa collassare lo schema su cui il romanzo di formazione si orienta e che desidera vedere realizzato» (ivi, p. 50). L'elemento che, con Garff, qui interessa è specificamente l'importanza dell'*edificazione della «storia» personale* del sé attraverso il proprio superamento della dispersione estetica e del (ri?)trovamento di una strada etica, grazie alla quale è possibile *edificare la coerenza* più propria.

di vista temporale:

Quanta melanconia mi colpì vedendo un pover uomo andarsene per le strade con indosso un mantello tutto sdrucito d'un color verde chiaro, quasi giallo... Provai pena per lui, ma quel che più mi commosse fu che il colore del mantello mi richiamava ben vivi alla mente i miei primi esercizi di fanciullo nella nobile arte della pittura. Questo colore era proprio uno di quelli sotto a cui vedevo la vita. E tuttavia non è triste che questi colori sfumati, ai quali penso ancora con così gran gioia, nella vita non si trovino da nessuna parte? Tutti li ritengono stonati, stridenti, buoni solo per bambole di Norimberga. Se ci s'imbatte in essi, l'incontro sarà sempre triste, come nel mio caso. Sarà sempre un malato di mente o uno sventurato, insomma sarà sempre qualcuno che si sente straniero nella vita, e che il mondo non vuole riconoscere. E io, che ho sempre dipinto i miei eroi con quell'eternamente indimenticabile tinta verde-gialla del mantello! Ma non è sempre così per tutti i colori sfumati della fanciullezza? Lo splendore cromatico che la vita un tempo possedeva, si fa via via troppo forte, troppo acceso per i nostri occhi appannati.²³³

L'anonima voce si lamenta di una inesistenza *della* realtà: ciò che è passato non è più nelle esperienze che può condurre a contatto col mondo esteriore. La poetica della *nullificazione*, che si è palesata nella portata ontologica della possibilità in quanto impossibilità, qui assume la valenza temporale della *caduta* col passaggio esistenziale. Ciò che esiste è nato per morire: questa è la poetica negativa degli aforismi, come si è potuto analizzare, e che con le esperienze dei seduttori delle successive opere racchiuse nelle carte di *A* assumeva il carattere dell'incoerenza esistenziale di chi vive l'*immediatezza* e la discontinuità dell'esperienza. Gli eroi che il protagonista dell'aforisma dipinge, quei tratti *concreti* come i colori del vecchio mantello, alla fine, risulteranno sempre delle *impossibilità* esistenziali: di essi, certamente ci si può lamentare che *sono stati* e che non sono più, ma questo lamento appartiene ad una mente che pensa con «occhi appannati». Di quale appannaggio si tratta? Dell'appannaggio dell'orientazione etica²³⁴: pensare che là fuori, nel mondo esterno, una concretezza estetica possa tornare a presentarsi tale e quale com'era vissuta nel passato e per la quale la *manca* di quel dato oggettivo è la negazione di un positivo, un positivo che è l'*esistenza*. Ancor più forte è il fatto che un simile incontro non viene *riconosciuto* dal mondo: la coscienza non apre il reale. Per un uomo etico, specialmente se hegeliano, un *non-riconoscimento* è l'impossibilità dell'*esistenza*. Qui, Kierkegaard gioca ancora con i limiti del pensiero hegeliano: se ciò che è razionale (pensato) è reale, allora ciò che sfugge al pensiero non esiste; ma per un hegeliano non esiste ciò che sfugge al pensiero. Questo vuole dire che anche il non-essere, se coinvolto, deve essere realizzato dal pensiero che raggiunge un simile *limite*: emerge un

²³³ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., pp. 78-79.

²³⁴ Con la formula «orientazione etica» si intende, d'ora in avanti – anche usando il solo termine «etico» nel pensiero kierkegaardiano –, l'approccio comportamentale ed epistemologicamente *dato* del sé nello stadio etico, vale a dire quel rapporto di *scelta* che solo nella *scelta*, e non nei risultanti poli soggettivo ed oggettivo, disvela l'esistenzialità (dunque mai compiuta pienamente nell'esteriore) del sé.

paradosso.

Una differenza egualmente estetica verrà a presentarsi ad un siffatto sguardo: i colori risulteranno *troppo forti, troppo accesi*, ma questo *per* degli occhi appannati, *perché* essi sono appannati. L'uomo esteta soffre, ma la sua sofferenza non nasce dall'aspettativa: nasce dal fatto che il distacco dal mondo è radicale e che esso non trova coerenza interna. Un simile lamento, fatto con occhi appannati, invece, è un lamento di sofferenza etica: pensare che il mondo possieda una validità, una coerenza propria e che essa *sia* – perché, dotata di valenza universale, *deve essere* – garante di un siffatto ordine, di una determinata coerenza. È l'uomo etico, quindi, che si aspetta che i colori, gli eroi, i mantelli, le realtà *estetiche* persistano in una *continuità temporale*. Per l'uomo etico, l'uomo estetico soffre e non riesce ad elevarsi al di sopra del limite del finito, e pertanto non riesce a superare la visione della caducità della vita, in quanto egli non ha la *passione* di quella sofferenza nella sua forza massima: questo vuole dire che non *sceglie* il proprio essere sé stesso, a causa del fatto che non ha forza per quel sé positivo che è.

Il legame dell'uomo etico, occorre ricordarlo, non è per il generale e nulla più; esso è per il «sé». Il positivo affermato dall'uomo etico non è, primariamente, l'esteriore: è l'*interiore*, il segreto, la soggettività. Ma questo implica, in termini fenomenologici, una *coerenza*, il fatto che vi sia una *validità*, una *forma reale* che trascenda ogni finitezza del mondo *per* non rimanervi rovinato come invece accade all'uomo estetico²³⁵. Il passo ulteriore che l'uomo etico compie è – questa volta, sì, rivolta all'esterno – tentare di *rintracciare la forma trascendente nella universalità*. Trovare che un colore sia ancora lì la volta dopo averlo abbandonato: per l'uomo estetico, il problema si risolveva, *negativamente*, con l'atto di riflessione sulla caducità ontologica del dato reale e poi, tramite l'esempio del seduttore, nell'attaccamento alle distrazioni del presente. In qualsivoglia modo estetico si preferisca procedere, il soggetto rovinerà nel nulla. Tanto vale, in base a quest'ottica, non starvi a consumare tempo. L'uomo etico rintraccia nel reale il valore di qualcosa che si *ripete* nonostante la caducità del dato esistente: il «sé», il fatto che vi sia, nel reale esistenziale di ognuno, un «senso infinito»²³⁶. Ma è il *come* della concezione che segna il divario successivo tra stadio etico e stadio «singolare». Si ricordi che Kierkegaard non si ferma mai agli oggetti esistenziali, e mira dritto alla *modalità*, alla *forma modale del movimento esistenziale* – e sarà questa una delle eredità ritrovate nei pensieri degli filosofi dell'esistenza del Novecento²³⁷. Inoltre, le carte di *B* hanno il

²³⁵ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., pp. 128-129.

²³⁶ S.A. Kierkegaard, *Enten-eller*, Tomo V, op. cit., p. 102.

²³⁷ Cfr. K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, in Id., *Metafisica*, op. cit., pp. 54-55, pp. 58-59. «L'oggetto

compito di rispondere ad A, non quello di affrontare l'esauriente proposta del pensiero etico nella sua totalità, posto che una siffatta forma sistematicamente completa esista – e Kierkegaard per primo non lo pone come presupposto. Kierkegaard procede a passi incarnati: ogni problema è esistenziale e deve essere trattato dialogando come il Socrate che insegnava *soggettivamente* a non attendere una risposta generale dall'esterno, bensì a creare la verità dall'interno esistenziale che ognuno è.

Non sembra sbagliato concludere e riconoscere che dopo *Enten-eller*, il problema dello stadio etico sia la valutazione di questo apporto positivo del trascendimento rispetto alla finitezza della realtà esistente; una valutazione che insegna ad affermare il «sé» interno. Tuttavia, come si è precisato, la strada consiste, per l'uomo etico, nel riconoscimento di una forma di *ripetizione* del reale oltre la sua caducità nel *generale* exteriorizzato. Un conflitto tra *esterno* ed *interno* rimane.

Kierkegaard affronta questo tema in *Gjentagelsen*, tradotto in italiano sia col titolo *La Ripetizione*, sia con *La Ripresa*. Dal momento che il termine contiene le componenti letterali che vogliono significare «prendere di nuovo»²³⁸, sembrerebbe più pertinente la seconda traduzione. Tuttavia, la difficoltà di intendere la portata semantica della parola rimane per il pubblico italiano, mentre non si presenta agli occhi del lettore danese, perché *Gjentagelsen* vuole significare sia *ripresa*, sia *ripetizione*: nella filosofia di Kierkegaard, che ben si palesa nelle due parti del libro, la prima estetico-etica e la seconda etico-religiosa, i due significati vengono a distinguersi e a dividersi in base al piano esistenziale entro cui si dispiega. Nel piano estetico-etico, si parla di una *ripetizione* – e difatti il protagonista della parte estetica di *La Ripresa* tenta una *ripetizione* delle esperienze vissute durante un primo viaggio a Berlino, impegnandosi in un secondo viaggio nella stessa città. Nella parte etico-religiosa dell'opera, la duplice voce narrante²³⁹ parla di una *ripresa* della condizione esistenziale nelle sue *forme originarie*²⁴⁰. Il significato si biforca soprattutto in base al punto di vista del soggetto dell'azione, poiché la *ripetizione* non è proprietà esclusiva di chi opera un movimento, specialmente se estetico. In altri termini, se la ripetizione avverrà, essa dipende dalla disposizione esteriore, dall'ambiente, vale a dire da ciò che circonda colui che conduce l'esperienza. La *ripresa*, al contrario, pur contemplando un obiettivo al quale giungere, esprime un movimento che inizia, si forgia ma soprattutto *trova senso* dall'interno del soggetto – aspetto che non accadeva con

che conosco è pensato nell'atto conoscitivo, ma non è una parte consistente di questo atto» (Ivi, p. 59).

²³⁸ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 157.

²³⁹ La seconda parte racchiude sia la narrazione di Constantin Constantius che continua dalla prima parte, sia le lettere vergate di proprio pugno dal giovane interlocutore del narratore.

²⁴⁰ Cfr. A. Zucconi, *Potfazione* a S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 122 nota 1.

l'esperienza estetica di chi si attende una *ripetizione*. Per comprendere meglio la differenza, è possibile pensare alla questione nell'ambito della musica: in un brano musicale, una ripetizione esiste per l'ascoltatore esterno alla musica, per lo meno in termini di pratica esecutiva. Esiste una *ripresa*, invece, per il musicista, per colui che deve per primo occuparsi di riprendere ciò che deve comparire ripetuto *per l'ascoltatore*²⁴¹.

Sulla differenza si gioca l'intero senso dell'opera kierkegaardiana *Gjentagelsen*. L'intento di Kierkegaard/Constantin Constantius è quello di esprimere la filosofia della *ripresa* e della *ripetizione*, all'interno della classica tripartizione «estetico», «etico» e «singolare». Tuttavia, l'intreccio dei piani, l'intreccio delle vicende e la non lineare trama della narrazione rendono difficile la lettura e specialmente il discernimento dei significati specifici. Schematizzare le vicende, per quanto tradisca la complessa corallità della stilistica kierkegaardiana, è utile al fine di comprenderne la teoretica di fondo. Le vicende narrate sono due, le quali corrispondono alle due parti di cui è costituita *La Ripresa*. La prima parte, sebbene introduca la vicenda della seconda, giunge ben presto a trattare della *ripetizione* in chiave estetico-etica. Constantin Constantius vuole tentare un esperimento: egli aveva condotto un viaggio nella città di Berlino anni prima, e adesso vuole mettere in sperimentazione se sia possibile *ripetere* l'intera esperienza una seconda volta. Inizia il viaggio, quasi nelle stesse modalità della prima impresa, se non si contano modificazioni nel posto della carrozza ed altri accorgimenti per questioni di comodità, che proprio l'esperienza del primo viaggio aveva insegnato essere necessarie – già in questi primari accorgimenti si inizia a intravedere l'esito filosofico. Il protagonista narrante giunge a Berlino; prende in affitto la stessa camera presso il medesimo padrone di casa, ma cosa constata? Il padrone di casa, mentre la prima volta era sapientemente scapolo, adesso abbracciava la trama del matrimonio, dall'autore – in pieno riferimento alla prima parte delle *Carte di B* di *Enten-Eller* – espresso con «il valore estetico del matrimonio»²⁴².

Il viaggio continua, ma ben presto si fa sempre più evidente l'impossibilità della *ripetizione* esatta delle stesse esperienze, dei medesimi valori e in breve delle identiche emozioni che il protagonista aveva esperito la prima volta. Qui, la tematica dell'impossibilità della ripetizione appare semplice: è impossibile, esteticamente, attendersi la ripresentazione dei medesimi valori che un tempo emergevano attraverso l'esperienza. Il significato, tuttavia, è più complesso di quanto possa difatti apparire ad un primo sguardo. Anzitutto, armati delle categorie kierkegaardiane fino a questo punto evinte, occorre domandarsi se il narratore, lo sperimentatore, sia uomo estetico od etico. L'esperienza è

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 34.

senza dubbio estetica, ma chi la compie è altrettanto posizionato su un simile piano? Si ricordi che *A* non avrebbe mai potuto attendersi una sorta di ripetizione, o per lo meno avrebbe solo potuto lamentarla sulla base di una poetica dominata dalla sofferenza data dalla nullificazione del reale, come dimostra l’*aforisma* in apertura del presente paragrafo. Constantin Constantius è, al contrario, un uomo etico. Lo dimostrano, tra gli altri luoghi²⁴³, le parole che commentano la tipologia del viaggiatore unitamente ai diversi riferimenti al desiderio di voler mettere alla prova l’*idea* del pensiero hegeliano:

Il viaggiatore *ex professo* che viaggia per fiutare tutto quello che gli altri hanno fiutato o per scrivere nel diario i nomi delle varie curiosità di una città e per scrivere il proprio nome nei grandi album dei visitatori, non deve far altro che pagare un *Lohndiener* e comperare *das ganze Berlin* per quattro *Groschen*. Questo modo di viaggiare rende l’osservatore imparziale e degno di fede al cospetto di qualsiasi commissario di polizia. Ma chi non considera il viaggio come un compito da svolgere, prende tutto come viene; gli capita alle volte di vedere cose che gli altri non hanno visto, e di non vedere le cose più importanti e in complesso riceve della città un’impressione casuale, che non ha senso se non per lui. Un giramondo così sfaccendato in generale non ha gran che da raccontare agli altri e se racconta rischia di compromettere la buona opinione che le persone per bene si sono fatte dei suoi costumi e della sua moralità.²⁴⁴

La contrapposizione evidente è tra il viaggiatore e il giramondo: il primo è indiscutibilmente *etico*. Emerge anche dalla lettura largamente interpretativa delle *Carte di B*. L’uomo etico, se certamente vuole affermare il sé come *coerenza*, non può che richiamarsi ad una realtà *esteriore*, entro la quale poter *narrare la sua storia*. Il viaggiatore si sottopone alle *regole esteriori*, compra quel che deve comprare e, *al giudizio del generale* – qui simboleggiato dalla giustizia del giudizio della polizia – è impeccabile, qualora segua il bene generale²⁴⁵. Il giramondo, al contrario, è totalmente presente nelle

²⁴³ Uno di questi luoghi è, senza dubbio, l’affermazione che il giovane protagonista esprime, in una lettera indirizzata a Constantin Constantius: «Vi è qualcosa di indicibilmente consolante e piacevole nel parlare con voi, è come parlare con se stessi o con un’idea» (Ivi, p. 71): fin qui, ritorna l’esposizione del *positivo guadagno* che l’uomo etico apporta *in sé*, vale a dire la scoperta del sé in quanto esigente la propria soggettività; tuttavia, il giovane continua, esponendo il lato negativo della questione, e per la quale occorre un salto ulteriore, vale a dire il salto dall’etico al religioso (rappresentato dalla figura di Giobbe): «Ma quando uno, dopo aver finito di parare, sollevato dalla confessione fatta, guarda e si accorge d’un tratto che il vostro volto è rimasto immutato e considera che è veramente un uomo vivo quello che gli sta davanti, un uomo spaventosamente intelligente quello al quale egli ha parlato finora, è preso allora da un senso di paura» (*Ibidem*): si tratta della paura dell’uomo etico dinanzi al rimettersi a quella *generalità* spersonalizzata, rappresentata dalla faccia immutabile e impassibile dell’oggettività e generalità etica. Si evince che Constantin Constantius è uomo etico, anche dalla dichiarazione quasi-arrendevole che egli stesso formula, a proposito della scelta di Giobbe da parte del giovane: «Io non posso spingerlo a fare un movimento religioso, è contro la mia natura, ma io non nego per questo la realtà dei movimenti religiosi» (Ivi, p. 70), e Constantius non può che approvare la scelta di rivolgere l’attenzione al caso di Giobbe, da parte del giovane. Giobbe non è uomo etico ma religioso: «non figura come titolare di alcuna cattedra [...] egli manifesta] una verità più bella più lieta più vera di quella che si ascoltava nei simposi greci» (Ivi, p. 69).

²⁴⁴ Ivi, pp. 35-36.

²⁴⁵ È anche da notare il fatto che il narratore in questione faccia espressamente diretto riferimento alla sfera linguistica: il viaggiatore per bene scrive il suo nome negli album dei visitatori: il proprio nome, *linguisticamente* dato, va a coincidere con la portata generale che le parole possiedono; non solo si calano

categorie analizzate nell'estetica di A: egli non potrà che avere un'esperienza *casuale* della città; certamente, ne guadagna in esperienza cogliendo quel che *il generale* si lascia sfuggire (ed è qui che inizia ad emergere il conflitto non solo tra etico e «singolare», bensì anche tra «estetico» ed etico-religioso²⁴⁶), ma «prende tutto come viene», proprio come l'esteta seduttore; il senso dell'esperienza è solo per lui, ma soprattutto «non ha gran che da raccontare», perché non ha storia, non si lega a nulla, e, nel confronto con «le persone per bene», quelle etiche, che stanno nel generale e soprattutto sono dotate di una «moralità» universalmente ritenuta giusta (anche quando la si *fronteggerà*²⁴⁷), egli ne esce male: giudicato nei suoi costumi e nella sua moralità avversa, egli è un uomo *negativo*, perché – coerentemente con la visione nichilistica dell'uomo estetico – nega quella *coerenza generale*. Questo emergeva già nell'apoforisma di A all'inizio di questo paragrafo: il protagonista dell'apoforisma «si sente straniero nella vita, [ed è colui] che il mondo non vuole riconoscere»²⁴⁸. È importante notare questa contrapposizione, perché Constantinus tenta un esperimento che si profila lungo il limite tra estetico ed etico. Da uomo etico, mette a prova l'estetico, cosa che si ritroverà nella posizione intermedia riconosciuta dall'autore della *Postilla non scientifica alle «Briciole filosofiche»*, chiamata sfera dell'ironia²⁴⁹, e difatti, commentando la debolezza dell'altro personaggio di *La*

entro questo sostrato *sovratemporale* o tendente alla continuità (similmente alle rimembranze, ai tanti «Tizio è stato qui»), bensì coincide direttamente con l'essenza generalizzatrice del linguaggio, che sarà rimesso in discussione con l'ulteriore passo dell'esistenzialità «singolare», allorché l'edificazione autentica del sé (la creazione del Sé cristianamente compiuto) richiederà il *silenzio*; cfr. S.A. Kierkegaard, »*Ypperstepræsten*«-»*Tolderen*«-»*Synderinden*«. *Tre Taler ved Altergangen om Fredagen*, Universitetsboghandler C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1849, tr. it. di C. Fabro, *Tre discorsi per la comunione del venerdì*, in S. Kierkegaard, *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, a cura di C. Fabro, SE, Milano 2010, pp. 61-86.

²⁴⁶ Questa contrapposizione, come verrà risultando da una delle linee interpretative del presente studio – vale a dire la concezione dell'*affermazione* esistenziale –, emerge dapprima con una speculare vittoria-sconfitta dell'estetico e dell'etico: mentre l'estetico vince nella pienezza del momento e perde nella continuità, l'etico perde nel momento che non trova pienezza sufficiente, ma vince nella costruzione di una coerenza, seppure essa risulti esteriore. Successivamente, l'estetico si differenzia dall'etico-religioso («singolare») in termini di riempimento del momento: nell'estetico, come si è appena visto, il riempimento è reale, ma è istantaneo, conduce ad un nichilismo d'esistenza; nel «singolare», non solo vi sarà pienezza di movimento nel *momento*, bensì questo è conciliato (paradossalmente, agli occhi hegeliani) con il movimento duraturo e temporale. Va da sé, infine, che lo stadio etico si contrappone a quello «singolare» perché non riesce a reggerne la portata piena che si realizza col secondo.

²⁴⁷ «La personalità [etica] di Kierkegaard è quindi assai più vicina alla coscienza morale di Kant che al superuomo di Nietzsche, perché essa obbedisce alla legge morale nella sua universalità, quella legge morale alla quale tutti gli individui, senza distinzione di forza o di valore, possono e debbono obbedire», R. Cantoni, *Kierkegaard e la vita etica*, in S. Kierkegaard, *Aut Aut*, op. cit., p. XIV.

²⁴⁸ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo I, op. cit., p. 78. Attenzione: l'uomo etico in una forma o nell'altra *ricoscerà* sempre e comunque la forma che si trova dinanzi, anche solo nel *rifiutarla* o *criticarla* negativamente, come accade davanti al «giramondo»; ma nell'apoforisma in questione l'accento è posto sulla *volontà* di riconoscimento, che già decreta la centralità della reale portata esistenziale dell'etico, davanti a quanto vi è di estetico nella vita.

²⁴⁹ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 184.

Ripresa, vale a dire il giovane che gli chiede aiuto, il narratore lo accusa di non possedere l'ironia²⁵⁰.

In ogni caso, il piano sul quale il secondo viaggio si muove è quello dell'estetico interpretato dall'etico: un'aspettativa, una coerenza, una solidità esteriore che possa rimanere tale esiste solo per chi sa che una realtà del genere possiede un senso, ed è questo senso esteriore che riempie la realtà aperta eticamente. L'apertura esistenziale dell'uomo etico è l'apertura dell'oggettività, in qualsiasi senso considerato: dalla sfera estetica, a quella morale – lo si è appena visto col confronto tra il giramondo ed il viaggiatore *coerente* –, da quella concreta, a quella teoretica.

È proprio il piano teoretico che presenta il divario, visto fin dall'inizio, tra la forma «socratica» di verità e quella *esistenziale* del Socrate che aiuta l'allievo a rintracciare la *propria* verità a partire dall'esistenza, e non dall'aspettativa di un riscontro reale nell'*esteriore*. Sul divario, si assume anche la differenza tra la *coerenza* a cui va in cerca l'uomo etico, e quella rintracciata dal «Singolo», che in Kierkegaard è complessivamente la meta professata. Allargando la visuale, «*etico*» non sarà solo il percorso entro il quale il sé si accorge di essere sé stesso, e soprattutto di dover esistere in quanto sé stesso, bensì sarà, di rimando, il luogo nel quale il divario tra interno ed esterno viene mantenuto sulla base di un *fraintendimento teoretico*. La nozione di «verità» è la posta in gioco di un simile divario, proprio perché, trattandosi come è ormai noto del *movimento* esistenziale ciò a cui Kierkegaard si riferisce, l'assimilazione di una verità *generale* disvelerà la portata di *movimento esistenziale* dell'uomo che si ferma al confronto della realtà e specialmente all'*attesa* della coerenza esteriore, da un punto di vista strettamente etico. La *ripresa* dunque, anche a questo livello esistenziale, può essere chiamata *ripetizione*, giacché il confronto con l'esterno getta la responsabilità del sé alla sola *scelta* del reale, e non tanto alla sua stessa *creazione* (formale), come era già stato peraltro evinto da *B*. Ma esiste una *eticità* anche della *scelta*, la quale ripiega a *comportamenti comuni* e dotati di senso solo se inseriti in determinati «binari» comuni. Per rendere fin da subito chiaro questa differenza, ripartendola nei tre classici e schematici stadi kierkegaardiani, mentre l'uomo estetico *nega* la realtà, l'uomo etico la *accetta* (in base alla propria esigenza esistenziale); sarà compito dell'uomo «Singolo», facendosi tutt'uno con il processo di *apertura esistenziale* dato da Dio, *forgiarla* in quanto *quella* realtà esistenziale e non disperderla nell'*esteriorità* del «generale». Prima di giungere ad una simile conclusione, occorre dare chiarificazione del concetto *etico* di «ripetizione», all'interno specialmente del piano epistemologico. Per

²⁵⁰ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 18: «Nondimeno è necessaria l'elasticità dell'ironia per potersene servire. Era quello che a lui mancava, perché la sua anima per l'ironia era troppo tenera».

questo, si rende necessario nonché utile uno spostamento culturale all'interno del suolo europeo.

A poco più di vent'anni di distanza da *La Ripresa* di Kierkegaard, nell'atmosfera vittoriana di un'Inghilterra che consolidava la sua rivoluzione economica, e più precisamente nella Londra del 1866, inizia ad essere pubblicato a puntate quello che sarà tra i romanzi più rappresentativi del genio letterario dello scrittore William Wilkie Collins (1824-1889), grande collaboratore nonché amico dell'altro volto del romanzo vittoriano inglese, Charles Dickens. *The Moonstone*, *La Pietra di Luna*²⁵¹, viene considerato – non a torto – il primo e più grande romanzo d'investigazione dell'epoca moderna²⁵², nonché l'iniziatore della felicissima fortuna che il romanzo poliziesco incontrerà nel centennio successivo ed oltre. Nella ricca articolazione della trama che presenta caratteri tipicamente ottocenteschi, Collins impiega una stilistica in pieno accordo con la costruzione matematica della vicenda. Essa, pur non espungendo dal suo interno un ruolo attivo e determinante del caso²⁵³, si inserisce a pieno titolo nella poetica naturalistica e meccanicistica²⁵⁴ che, parallelamente alla corrente positivista del Continente, ha avuto differenti e importanti rappresentanti (come, tra gli altri, il norvegese Bjørnstjerne Bjørnson).

Non si tenterà, qui di seguito, un'analisi complessiva della trama del romanzo, impresa che meriterebbe uno spazio tutto suo e comunque implicherebbe una ricerca sviante dal piano sul quale si muove il presente studio²⁵⁵, bensì verrà indirizzata l'attenzione sopra a una delle sezioni che costituiscono la seconda parte del romanzo; una sezione che costituisce pure un riferimento di primo interesse all'argomentazione della *ripetizione* in ambito d'orientazione etica, proprio perché rimette in gioco le categorie dell'argomentazione kierkegaardiana e che offriranno i parametri del pensiero futuro,

²⁵¹ Ogni riferimento al romanzo sarà eseguito da W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, tr. it. di O. Previtali, BUR, Milano 2011.

²⁵² Così T.S. Eliot in *Wilkie Collins and Charles Dickens*, 1927, contenuto in *Selected Essays*, Londra 1966, cit. da W.W. Collins, *Giudizi critici*, in Id., *La Pietra di Luna*, op. cit., p. XVII.

²⁵³ Cfr. A. Brilli, *La più bella storia d'investigazione del mondo*, in W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. IX: «Collins ci esprime la propria consapevolezza che non tutte le trame si sciolgono grazie all'acume dell'ingegno umano. Spesso appartengono all'ordine imprevedibile del caso, o del destino».

²⁵⁴ Cfr. G.K. Chesterton, *The Victorian Age in Literature*, Londra 1913, cit. da W.W. Collins, *Giudizi Critici*, in Id., *La Pietra di Luna*, op. cit., p. XVII: «Wilkie Collins fu un tipico rappresentante del proprio tempo nel senso seguente: sebbene le sue concezioni morali e religiose fossero meccaniche come le sue storie di cospirazione abilmente costruite, egli infuse a queste ultime una sorta di involontario misticismo che aveva a che fare proprio con la parte oscura dell'anima. Era questo infatti uno dei più specifici problemi della mente vittoriana [...] Wilkie Collins incarna questi due elementi: quello meccanico e quello mistico, ottimi entrambi nel loro genere».

²⁵⁵ E alla quale rinvio, per una consultazione veloce ma completa, a *The Concise Oxford Dictionary of English Literature*, 2a edizione, revisited by Dorothy Eagle, Oxford University Press, Oxford 1970, voce *The Moonstone*, pp. 390-391; vedere anche la voce (*William*) *Wilkie Collins*, p. 108.

legato al confronto più diretto tra una verità oggettiva ed una verità esistenziale. Inoltre, nel capitolo in questione, vengono trovati elementi narrativi di sottile affinità con quelli dispiegati nella trama kierkegaardiana non solo de *La Ripresa*, e con cui è pertanto fruttuoso mettere in confronto la filosofia del pensatore danese.

Della trama del romanzo è possibile precisare, al fine di comprendere meglio il punto di ritrovo della nostra interpretazione, che, nel suo complicato intreccio, essa è affidata a tante voci di diversa caratterizzazione e che costituiscono uno dei giochi letterari caratteristici dei romanzi di Collins. Molteplici voci, quindi, che raccontano una vicenda *sola*. Da alcune carte preliminari e che aprono quanto verrà emergendo nel corpo del romanzo, si viene a conoscenza di un misterioso e, per certe eredità gotiche, mistico diamante, il quale è stato sottratto dalla sua collocazione nel tempio indù dedicato al culto della dea della Luna e condotto in Inghilterra durante l'epoca che della razzia coloniale aveva fatto il baluardo espansionistico britannico – il Settecento. Il diamante è sottoposto alla protezione di tre altrettanto misteriosi bramini, i quali si ritroveranno, rinnovati in una sorta di “staffetta” generazionale futura, all'interno della vicenda nella forma della minaccia più diretta a cui il possessore del diamante è esposto. Trascorrono gli anni, si conclude il secolo e si apre quello successivo: è in questa nuova collocazione, ove il colonialismo si è fatto a tratti più quieto e inizia già il suo non breve declino, che la storia trae il suo inizio. Gli elementi vittoriani sono tutti presenti: una famiglia dell'alta borghesia londinese sta per accettare nelle cerchie adulte una nuova vita. La giovane Rachele Verinder²⁵⁶ sta per festeggiare i propri diciannove anni, e il regalo destinatole in eredità da un lontano nonché odiato e vendicativo zio ormai defunto è proprio la pietra di luna, che l'anziano uomo aveva per l'appunto ricavato dalla razzia del tempio della dea della Luna, nel secolo precedente. L'intenzione del meschino zio è quella di sottoporre la sorella e la nipote al rischio della congiura dei protettori del diamante, i tre bramini. La trama segue con la sparizione del diamante: la narrazione è destinata alla rigida personalità del maggiordomo, Gabriele Betteredge, la quale costituisce la prima parte del romanzo, in cui avviene la scomparsa del diamante. Tra i personaggi principali del romanzo, trova una posizione di spicco il giovane cugino della signorina Verinder, Franklin Blake. Questi, innamoratosi della giovane cugina e con la quale, in pieno stile inglese dell'epoca, spera in una futura unione matrimoniale, viene immediatamente ma soprattutto *enigmaticamente* avversato dalla giovane, a partire dalla mattina in cui si scopre la sparizione del diamante. Tale avversione della giovane per il cugino, verso la cui persona pure ella manifestava una

²⁵⁶ Per quanto non condivisa, si rispetterà, al fine di una più diretta corrispondenza con il testo del romanzo, la scelta della traduttrice di italianizzare i nomi inglesi, laddove possibile.

affinità sentimentale, trova via via soluzione di chiarezza, man mano che ci si inoltra lungo la trama. Si viene a scoprire, pertanto, che l'avversione di Rachele Verinder trova spiegazione nel fatto che ella aveva potuto osservare come fosse stato proprio l'amato cugino a consumare il furto durante la notte che seguiva la cena del compleanno, in villa Verinder nello Yorkshire. Combattuta dal terribile evento, Rachele Verinder non sa come comportarsi: ella *tace* la verità del fatto, che *solo lei conosce*, ma tenta anche un doloroso allontanamento da Franklin Blake²⁵⁷. Come l'Antigone de *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, la giovane protagonista *sa* il segreto, ma *non lo può dire* ad altri, questa volta perché ne va dell'amore e della possibilità di un futuro riscatto del giovane amato, alla quale la sua inconscia fede sempre la tiene ferma. Occorre chiedersi, tuttavia, in che modo reagisca Franklin Blake: man mano che procede nella trama, il lettore inciampa a piedi uniti in quello che è da considerarsi proprio come il classico *colpo di scena* del romanzo poliziesco. Infatti, per tutta la trama, non solo Franklin Blake è il meno sospettabile del furto, bensì direttamente *non ne è l'effettivo esecutore*. Come è possibile?

Il signor Blake viene alla scoperta della propria implicazione nel furto del diamante direttamente dalle labbra dell'amata cugina, la quale gli riferisce, rompendo finalmente il proprio silenzio, che ella lo aveva veduto, la sera del furto, entrare nella sua camera, estrarre il cassetto indiano nello stipo entro cui ella lo aveva riposto, e poi condurre il prezioso via con sé; ella aveva assistito, impietrita, sgomenta e scioccata, dall'adiacente stanza da letto, dove era rimasta sveglia con la porta semichiusa. Questo, all'interno della logica temporale propria della vicenda, accadeva un anno prima del momento nel quale il cugino raggiungeva questa inspiegabile verità. A tal punto della trama, colma di mistero, inizia la parte di risoluzione dell'enigma, e si apre la sezione che più interessa il parallelismo con la concezione di *ripresa* nello stadio etico di Kierkegaard.

Dilaniato dall'assurdo fatto inspiegabile che lo vede autore del crimine per il quale si è dato così tanto affanno per la risoluzione, Franklin Blake incontra il sostituto medico del dottor Candy, altro personaggio chiave, nella contea dello Yorkshire dove si era diretto più per desolante rincorsa in cerca di altri indizi a proprio favore, che per altro. Il sostituto del dottor Candy, il dottor Ezra Jennings, possiede le caratteristiche melanconiche dell'uomo ostracizzato: di aspetto insolito, quasi spaventoso²⁵⁸, si dimostrerà il

²⁵⁷ Ivi, pp. 417-418.

²⁵⁸ «Era impossibile contraddire l'asserzione di Betteredge, e cioè che l'aspetto di Ezra Jennings, considerato da un punto di vista popolare, fosse contro di lui. Il suo colorito da zingaro, le gote scarne, gli zigomi ossuti, lo sguardo sognante, i capelli dai colori divisi in quel modo sorprendente [capelli neri inframmezzati da fasce completamente bianche], l'enigmatica contraddizione fra il viso e la figura che lo faceva sembrar vecchio e giovane nello stesso tempo, tutto, più o meno, pareva fatto apposta per produrre un'impressione sfavorevole

personaggio risolutore, la chiave di volta per raggiungere il preteso *lieto fine*, ed è la parte narrata in prima persona del diario del dottor Jennings che inoltra a tale destinazione. Qui, è possibile rintracciare una caratteristica che è dominante pure nella letteratura kierkegaardiana: le pagine che costituiscono il *Quarto racconto* nella seconda parte de *La Pietra di Luna* sono estratte dal diario di Ezra Jennings, diario che rimane segreto al lettore in maniera pressoché esasperante. Le parole dell'estratto, vergate di proprio pugno dal dottor Jennings, si aprono e si chiudono come una sorta di *flashback* al quale sia stato tolto l'intero contesto di riferimento, grazie al quale sarebbe possibile realizzare un'interpretazione tutto sommato coerente relativa alla stessa figura del medico. Alcuni tratti, *cifre esistenziali* si potrebbe esprimere, e nulla di più vengono evinti dal lettore della *Pietra di Luna*, riguardanti il medico: egli soffre per un amore non realizzato, l'impressione è quella di essere solo al mondo, isolato, ostracizzato da un lato per colpa del suo aspetto estremamente e negativamente singolare, dall'altro lato a causa del destino personale che lo ha condotto ad uno stato di malattia cronica, alla quale risponde con notti insonni ovvero con rimedi a base di oppio. L'infelicità è il lamento che fuoriesce da un invisibile ed irraggiungibile "pungolo nella carne". Tutto rimarrà inspiegato circa l'esistenza del dottor Jennings, perché i quaderni che costituiscono il suo diario personale, e dal quale sono state strappate le pagine inserite poi nel "coro di voci" de *La Pietra di Luna*, sono stati sotterrati come da egli comandato nella bara assieme al suo corpo vittimizzato, perdente nella lotta contro la malattia; una tomba che rimarrà senza lapide, senza nome, anonima e segreta come per l'appunto l'intera verità circa il dottor Jennings. Appare quasi una sorta di *ritorno al secrétaire*, all'anfratto invisibile e perduto per sempre, in attesa di un colpo d'ascia rivelatore che mai avverrà più. Ma l'elemento positivamente romantico del romanzo rimane, laddove l'impresa della scoperta della verità, circa la non colpevolezza del signor Franklin, costituisce ciò a cui il dottor Jennings, come ultimo passo estremo proteso alla vita, si aggrappa per non perdere dinanzi all'infelicità cronica, cronica quanto la malattia che lo sta lentamente conducendo a quella tomba buia: «Ritorniamo, stamattina, al solito lavoro; ritorniamo, stasera, all'orribile alternativa fra l'oppio e la sofferenza! Dio sia lodato per la sua misericordia: ho visto un po' di sole... ho avuto un momento di felicità» sono le ultime parole riferite, in un significativo e iniziale plurale, che il dottor Jennings scolpisce nelle lapidarie pagine dell'estratto, dopo aver concluso l'esperimento per scagionare il signor Franklin.

sull'animo di un estraneo. Eppure, sebbene mi rendessi conto di tutto questo, non potevo negare che Ezra Jennings facesse appello alla mia simpatia in modo imperscrutabile» (Ivi, p. 433).

Un esperimento. Qui, viene ritrovato il secondo elemento d'affinità con la vicenda kierkegaardiana della prima parte de *La Ripresa*, perché anche la ripetizione estetico-etica che Constantin Constantius tenta di realizzare è, invero, un *esperimento*. Il sottotitolo dell'opera di Kierkegaard suggerisce infatti: *En forøg i den eksperimenterende Psychologi af C.C. – Una ricerca sperimentale di psicologia condotta da C.C.*, che sappiamo essere Constantin Constantius. Come si vedrà, anche l'esperimento del dottor Jennings è un esperimento di psicologia, sebbene di una tipologia diversa.

Il signor Franklin non sa spiegarsi la propria partecipazione al furto, perché proprio *non ne ha memoria*, non ne ha coscienza. In seguito all'incontro con il dottor Jennings, appartati in un luogo desolato della brughiera inglese, protetti e riparati da un muro che li isola dalla società, quasi come l'appartata soluzione che i due protagonisti de *La Ripresa* trovano, affinché il giovane tormentato di cui si dirà riveli il proprio segreto al confidente Constantin Constantius²⁵⁹, la soluzione sembra emergere nelle sue prime cifre intelligibili. Il dottor Jennings inizia a sospettare cosa possa essere successo, di qual enigmatico e intricato fatto si sia trattato. Tuttavia, prima, sonda il terreno. Pone delle domande al signor Franklin circa i fatti accaduti a villa Verinder l'anno precedente nel mese di giugno, durante la serata e la nottata che portava dalla cena per il compleanno della cugina, fino alla scoperta della sparizione del diamante. Il dottor Jennings esegue una sorta di analisi preliminare dello stato psichico ed emozionale di Blake: quale fosse la sua situazione di nervi («L'anno scorso di questi tempi lei soffriva d'irritazione nervosa e dormiva malissimo; la notte dopo il compleanno, però, ci fu un'eccezione alla regola... lei dormì profondamente. Sono nel vero, fino a questo punto? / - Assolutamente»²⁶⁰), quale la causa del nervosismo («... Betteredge attribuiva la sua insonnia a qualche cosa. A che cosa? – Al fatto che avevo smesso di fumare»²⁶¹), e così via fino ad una ricostruzione *ideale* dell'intera situazione, la quale prende la seguente versione: il signor Franklin, durante una discussione piuttosto accesa con il dottor Candy, presente tra gli invitati alla cena del compleanno - una discussione che era iniziata come un gioco di simpatico scherno, e nel quale Blake aveva avanzato che la medicina nel suo complesso fosse una stupidaggine, e terminata piuttosto accesamente - era stato poi preso a vittima della vendetta del medico, il quale gli aveva somministrato una dose piuttosto alta di laudano – un oppiaceo – proprio poco prima che ognuno si ritirasse per andare a dormire. Il dottor Candy non fece parola di

²⁵⁹ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., pp. 20-21. Nelle lettere inviate dal giovane a Constantin Constantius, egli si rivolgerà con la formula: «Mio silenzioso confidente», Ivi, p. 71, p. 80, p. 83, p. 88, p. 91, p. 96, p. 98, p. 104.

²⁶⁰ W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. 450.

²⁶¹ Ivi, p. 451.

questo con nessuno, e il *caso* volle che la sua salute mentale venisse compromessa da una malattia violenta, e che questi, durante un momento di delirio febbrile, avesse espresso quella che può essere considerata come una discontinua, incoerente e frammentaria confessione dell'accaduto, poi ricostruita abilmente dal dottor Jennings, presente ad assisterlo, alla nuova luce interpretativa che prima ne lasciava invece incompreso il senso. Jennings conclude che il signor Franklin era stato vittima della vendetta del dottore ferito nel suo orgoglio di medico, e pertanto questi aveva somministrato una dose di laudano a Blake. Il signor Blake, poi, del tutto sotto l'effetto della droga, privato di qualsiasi coscienza, si era intrufolato nella camera della cugina ed aveva preso il diamante, per ragioni che sarebbero dovute essere successivamente chiarite, ma che sappiamo essere legate alla volontà di proteggere l'amata dai tre guardiani indiani, fattisi presenti proprio la sera del compleanno. Per adesso, uno spiraglio di verità è emerso²⁶².

— Crede lei come credo io — chiese [il dottor Jennings], — di aver agito sotto l'influenza del laudano, facendo tutto quello che fece la notte dopo il compleanno della signorina Verinder, a casa di *lady* Verinder?

— Sono troppo ignorante dell'influsso del laudano per avere un'opinione mia, — risposi; e non posso fare altro che seguire la sua opinione e dichiararmi convinto che lei abbia ragione.

— Benissimo. L'altra questione è questa: lei è convinto e io sono convinto. Ma come far penetrare questa nostra convinzione nella mente altrui?²⁶³

Il problema emerge nella coscienza dei due protagonisti come un problema di *comunicazione*: devono provare la loro teoria, ma serve un metodo che possa andare al di là di ogni ragionevole dubbio, e specialmente *oltre* i confini della convinzione soggettiva. Deve essere, insomma, *raggiunta la verità oggettiva*, generale, inconfutabile.

... Dobbiamo mettere alla prova la nostra convinzione, e lei [signor Franklin] è l'uomo che può fornire la prova!

— Come? — domandai.

[Il dottor Jennings s]i sporse vivamente verso di me attraverso il tavolo che ci divideva.

— È disposto a tentare un esperimento audace?

— Farò qualunque cosa pur di liberarmi del sospetto che mi pesa addosso.

[...]

— Lei farà questo, signor Blake, — rispose Ezra Jennings. — Ruberà inconsciamente il diamante per la seconda volta, alla presenza di testimoni la cui deposizione sia al di sopra di ogni sospetto.

[...]

— Se ne seguono le stesse conseguenze che ne seguirono il giugno scorso, — proseguì Ezra Jennings, — se, cioè, lei soffre un'altra volta d'insonnia, avremo fatto il primo passo:

²⁶² I due passi riportati di seguito sono presi dal capitolo precedente quello redatto dal dottor Jennings, vale a dire dalla parte narrata in prima persona dal signor Blake.

²⁶³ Ivi, p. 455.

l'avremo rimesso in uno stato simile allo stato di nervi della notte del compleanno; se poi riusciamo a riprodurre, anche all'incirca, le circostanze di famiglia che la circondavano allora e se possiamo occupare un'altra volta la sua mente con le varie questioni concernenti il diamante che l'agitavano per il passato, l'avremo rimessa, per quanto possibile, nella stessa situazione, fisica e morale, in cui l'oppio la trovò l'anno scorso. In questo caso, possiamo giustamente sperare che il ripetersi della dose conduca, in grado maggiore o minore, al ripetersi del risultato. Ecco la mia proposta espressa in poche parole affrettate [...].²⁶⁴

Il dottor Jennings propone un esperimento che implica la *ripetizione* degli eventi avvenuti un anno prima, rispetto al luogo temporale nel quale si trova adesso coinvolto il signor Franklin. Il progetto è ambizioso, ma prende il via il prima possibile. Il dottor Jennings ne esprime pure i presupposti: «... le chiedo di tentare questo esperimento in omaggio a una teoria di mia invenzione: principi accettati e autorità riconosciute giustificano l'opinione da me adottata»²⁶⁵, ed espone all'interlocutore le ragioni scientifiche di una simile teoria: il signor Franklin legge resoconti di studi scientifici inerenti al movimento di registrazione delle impressioni sensorie della coscienza; sfoglia relazioni ricondotti a casi simili a quello che la teoria del dottor Jennings lascia pensare, e così via lungo il percorso teoretico delle scienze oggettive²⁶⁶. Non bisogna dimenticare che l'Ottocento è stato il secolo che ha consolidato la strada della psicologia *sperimentale*²⁶⁷.

Il dottore è il più onesto possibile, e prima di tutto lo è intellettualmente: «Sono tenuto a dirle che c'è qualcosa a sfavore dell'esperimento, oltre che a suo favore: se nel suo caso potessimo riprodurre esattamente, quest'anno, le condizioni dell'anno passato, avremmo la certezza fisiologica di arrivare esattamente agli stessi risultati; ma ciò (non si può negare) è semplicemente impossibile. Possiamo soltanto riprodurre approssimativamente quelle condizioni; e, se non riusciamo a riportare lei abbastanza vicino al punto in cui era allora, questo nostro tentativo fallirà; se riusciamo (e io personalmente spero di riuscire), può darsi che lei ripeta le stesse azioni della notte del

²⁶⁴ Ivi, p. 455-456.

²⁶⁵ Ivi, p. 457.

²⁶⁶ Ivi, pp. 457-458. È interessante tenere presente che Wilkie Collins non era estraneo all'uso delle medicine a base di oppiacei, ch'egli appunto assumeva (autoprescrivendosele) per lenire gli effetti di un dolore che lo afflisse per una parte della sua vita; cfr. M.C. Marcelo, *William Wilkie Collins: la medicina come un medio para enriquecer la creación de la literatura de ficción*, Revista Medica de Chile, n. 139, 2011, pp. 1365-1369, p. 1366.

²⁶⁷ Cfr. N. Caramelli, *Introduzione storica*, in (a cura di) L. Mecacci, *Manuale di Psicologia Generale. Storia, teorie e metodi. Cervello, cognizione e linguaggio. Motivazione ed emozione*, Giunti, Firenze-Milano 2011, pp. 11 e ss.: «In particolare, negli ultimi trent'anni dell'Ottocento divenne chiaro che anche la specie umana poteva essere studiata e analizzata secondo i criteri adottati dalle scienze fisiche, che erano riuscite a formulare una definizione di "scienza" dimostratasi molto utile sia nella produzione delle conoscenze che nella loro applicazione. In questo periodo sorse l'esigenza di uno studio empirico dell'essere umano condotto in analogia a quello svolto dalle scienze fisiche per la comprensione della natura. Da queste scienze derivò sia l'apparato teorico, sia il metodo sperimentale, che venne adottato dalla fisiologia per studiare con successo i processi sensoriali» (p. 11).

compleanno, se non altro quanto basta per convincere ogni persona ragionevole che lei è moralmente innocente del furto del diamante»²⁶⁸.

Emergono alcuni elementi teoreticamente rilevanti e che si riconducono alla filosofia della ripetizione nel piano d'orientazione etica: prima di tutto, la *ripetizione* è la possibilità di rintracciare, nell'impossibilità ontologica di avere *identici* stadi esistenziali, una coerenza *ripetuta*, quella oggettiva dell'azione sotto l'influsso del laudano, a partire dalla coscienza del signor Franklin²⁶⁹. Questo conduce al secondo presupposto, che è la massima espressione della poetica naturalistica di Wilkie Collins: l'essere umano, fin entro la sua coscienza, non è diverso da una serie di ingranaggi messi in moto, da far scattare come le tragiche molle dell'*Antigone* di Jean Anhouil, e lasciar procedere nel suo corso, sulla base di presupposti ricostruiti *in laboratorio*. A riprova di ciò, non sta solo il fatto che si tratta di un «esperimento», al quale oltretutto un personaggio secondario della vicenda, l'anziana signora Merridew che accompagna la signorina Verinder coinvolta nell'impresa, si riferisce con l'espressione esatta di «esperimento scientifico», peraltro durante un dialogo di carattere comico, il quale smorza la forse troppo cementata atmosfera, già tesa verso l'imminente sperimentazione²⁷⁰; bensì sta anche il fatto che la costruzione ricorda nei minimi dettagli la preparazione in un laboratorio chimico degli elementi, delle strumentazioni; i calcoli delle variabili, la preparazione stessa del terreno, come accade anche per quanto concerne le sperimentazioni controllate di soggetti coscienti, in contesti sociali, alle quali Karl Jaspers, riprendendo tematiche kierkegaardiane proprio entro quest'ambito, non era estraneo e si pronunciò in chiave critica²⁷¹. L'ambiente viene *ripristinato* nelle sue *forme* esattamente come era l'anno prima, andando incontro a inconvenienti del tutto oggettivi: un mobile è andato distrutto²⁷², un'altra componente dell'arredamento è rovinata nella sua integrità, per cui – precisa il domestico Betteredge, al quale è affidata, non senza riprovazioni da parte dell'interessato, la mansione di

²⁶⁸ W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. 458.

²⁶⁹ L'effetto del laudano sulla coscienza si manifesta in uno stato di *dissociazione per droga*, nella quale la veglia attentiva del soggetto viene meno, durante i comportamenti fuori controllo del corpo; cfr. Marcelo M.C., *William Wilkie Collins: la medicina ...*, op. cit., p. 1367.

²⁷⁰ «— Se il dottor Jennings permette, — proseguì la vecchia, — vorrei chiedergli un favore. Il dottore si appresta a tentare un esperimento scientifico, stasera; io da ragazza ero solita assistere agli esperimenti scientifici, a scuola: finivano invariabilmente con un'esplosione. Se il dottor Jennings volesse esser tanto cortese, vorrei venir avvertita prima dell'esplosione, questa volta. E magari arrivare in fondo [a tutta la vicenda], se è possibile, prima di andare a letto» (W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. 488).

²⁷¹ Proprio già a partire dalla sua *Psicopatologia generale* del 1913, Jaspers ha continuato ad insistere sul fatto che «l'uomo non può essere compreso con categorie naturalistiche se non al costo di perdere la sua specificità», U. Galimberti, *Karl Jaspers e la psicopatologia*, in G. Penzo, *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico*, op. cit., pp. 197-198, cfr. anche p. 204.

²⁷² W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. 473.

ripristinare lo stato dell'abitazione – sembra *impossibile* riottenere tutto com'era prima²⁷³. Ma questi sono elementi *superabili*, risponde il medico. Più delicata è la situazione con la personalità di Blake: egli viene sottoposto a controlli, deve ripetere le medesime condizioni, *ridiventare* nervoso in seguito all'interruzione della pratica del fumo e così via²⁷⁴. Dalle pagine del diario del dottor Jennings, si legge:

Sono le sette. Abbiamo controllato un'altra volta le camere riammobiliate e le scale; e abbiamo fatto un piacevole giro nel boschetto che era la passeggiata preferita del signor Blake, l'ultima volta che è stato qui. In questo modo, spero di riavviare le antiche impressioni di luoghi e oggetti, e d'imprimerle il più vividamente possibile nella sua mente.

Ora andremo a pranzo, esattamente all'ora in cui fu dato il pranzo del compleanno un anno fa. Il mio fine, in questo caso, è puramente medico. Il laudano deve trovare il processo digestivo, per quanto è possibile, al punto in cui lo trovò l'anno scorso.

Quando sarà passato un tempo ragionevole, dopo pranzo, mi propongo di ricondurre la conversazione (il meno artificiosamente possibile) verso il tema del diamante e della congiura degli indiani per rubarlo. Quando gli avrò riempito la mente con questi argomenti, avrò fatto tutto quanto è in mio potere prima che venga l'ora di dargli la seconda dose.²⁷⁵

L'esperimento, quindi, prende il via, teoreticamente ben inquadrato. Il dottor Jennings predispone la procedura dell'esperimento in maniera pressoché chimica, come appena precisato. Prima di tutto, è il laudano l'elemento chimico per eccellenza che si pone al centro del "sistema". Al soggetto – particella di questo sistema – viene data la sostanza oppiacea, mentre i due testimoni presenti oltre al dottore, vale a dire l'avvocato Bruff chiamato con un termine significativamente oggettivo «la legge»²⁷⁶, e la "convenzione" nelle compite vesti del maggiordomo Betteredge²⁷⁷, sostano celati alla vista dell'ingranaggio «Franklin Blake». Risulta evidente la forza con cui il presupposto naturalistico dell'oggettività teoretica sottende all'intero sistema. Direttamente, realizza l'intero sistema: qui, sono le equazioni, sono le variabili controllate; sono le realtà che sottostanno ad «etichette», in una parola kierkegaardiana: è il «generale», ad essere coinvolto all'interno della *spiegazione* dell'evento che si vuole far comprendere a terzi: si tenga presente che la signorina Verinder è *nel profondo* convinta dell'innocenza dell'amato cugino; ella lo ama, è spiritualmente coinvolta in quell'unione: ma i fatti dicono altro. Qui, ancora riproposta, la lotta tra *interno* ed *esterno* si fa incandescente, ed esige una *prova*. Il carattere di questa prova deve essere *oggettivo*, appunto *generale*, in una parola: *etico*.

²⁷³ Ivi, p. 474.

²⁷⁴ Ivi, p. 481-483.

²⁷⁵ Ivi, pp. 483-484.

²⁷⁶ Ivi, p. 491.

²⁷⁷ *Ibidem*.

Teoretico ed etico, pertanto, trovano *il medesimo spazio*, nella concezione kierkegaardiana con la quale stiamo interpretando l'intera vicenda de *La Pietra della Luna*.

Il risultato dell'esperimento è *codificato*, nelle rispettive «griglie valutative» degli astanti: si è già visto che, reagendo eticamente, ogni personaggio coinvolto, *messo dinanzi* alla prospettiva dell'esperimento, etichetta l'insieme come meglio compete all'apparato critico di partenza: dal maggiordomo Betteredge, il quale vede l'intera questione dal fidato perno strutturale che riduce la questione nell'inopportuna circostanza a cui è costretto il buon "figliolo" Franklin Blake, verso cui Betteredge manifesta un affetto paterno rivelato fin dall'inizio del romanzo; all'avvocato Bruff, il quale ignora scetticamente e completamente la validità dell'esperimento, rimanendo sempre coinvolto negli affari delle «sue carte»²⁷⁸, oggetti che fungono da simbolo a cui ricondurre l'inezienza della sua esperienza (da soggetto che *sceglie internamente*), e passando per la reazione della signorina Verinder – coinvolta sentimentalmente nella vicenda²⁷⁹ –, per concludere con la già ricordata signora Merridew, che scambia (con assoluta *ragione*) l'esperimento del dottor Jennings per un esperimento chimico con tanto d'esplosione finale²⁸⁰.

Quale che sia la valenza intrinseca data dalle esperienze dei diretti interessati, l'esperimento dovrà condurre ad un esito la cui validità oggettiva corrisponde all'informazione circa la colpevolezza o la non colpevolezza del signor Franklin: a livello teoretico, il risultato corrisponde alla generale opposizione logica "risultato positivo *oppure* risultato negativo". La *ripetizione* degli esatti movimenti che il signor Franklin aveva compiuto l'anno precedente deve condurre ad uno dei due esiti, proprio come l'atto

²⁷⁸ Ivi, pp. 490-492.

²⁷⁹ « — Dov'è ora? — domandò, dando libero corso alla passione dominante, l'interesse per il signor Blake. — Che fa? ha parlato di me? sta di buon animo? come sopporta la vista di questa casa, dopo quello che è accaduto qui l'anno scorso? Quando gli darà il laudano? posso vedere quando lo prepara? Sono tanto interessata, sono tanto emozionata: ho diecimila cose da dirle, e si accalcano tutte insieme e non so più quale dire prima» (Ivi, p. 486).

²⁸⁰ Il terreno sul quale si muove l'esperimento è anche quello che sarà al centro di una duplice critica, formulata appieno durante il corso del Novecento. La teoria quantistica, da un lato, e la teoria della complessità, dall'altro, andranno a scardinare l'aspetto del dogma che vedeva l'ininfluenza dell'osservatore sul sistema osservato e, parallelamente, la logica lineare di causa ed effetto: ogni fenomeno ripetibile in laboratorio, dice questo dogma moderno, è anche svincolato da ogni osservatore. La prospettiva determinista della fisica/(chimica) classica, come è noto, verrà appunto superata su due fronti storicamente paralleli: da una parte, dalla fisica quantistica, la quale appoggerà il proprio statuto interpretativo sulla valenza intrinseca al sistema osservato dello sperimentatore; dall'altro lato, il riduzionismo deterministico viene superato dalla scienza della complessità, la quale suole intendere, nei differenti e specializzati terreni teoretici sorti al suo interno, un sistema in quanto articolata interrelazione – non più semplice e lineare, bensì sorretta dalla cosiddetta *logica ricorsiva* – di elementi coinvolti entro questo contesto di continue relazioni vicendevoli; per la *logica circolare* cfr. C.S. Bertuglia, F. Vaio, *Complessità e modelli. Un nuovo quadro interpretativo per la modellizzazione nelle scienze della natura e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 77-78, pp. 93-94, p. 96, p. 102, p. 107. La logica della complessità non è, pertanto, quella disgiuntiva di elementi atomici separati teoreticamente. Un legame, già per il solo fatto di costituire un contesto presenziale (ossia di presenza reciproca di uno per l'altro), è un elemento che complica la valutazione dell'intero sistema formatosi.

di risoluzione di un problema aritmetico deve condurre al risultato che è oggettivamente e indipendentemente collocato nel proprio statuto di *verità*. Come nell'interpretazione kierkegaardiana dello stadio estetico-etico del rapporto all'oggettivo, la soggettività che si muove lungo il suo percorso otterrà verità che reputa indipendenti dalla propria esistenza: come un avvocato Bruff, un dottor Jennings o addirittura un signor Franklin, il quale più di ogni altro dovrebbe sentirsi implicato nel procedimento di rivelazione della verità – e difatti, come il protagonista di *Colpevole? Non colpevole?* di Kierkegaard, il signor Franklin si sente ad un tempo sia responsabile che moralmente prosciolto –; come ognuno dei personaggi della vicenda di Collins, insomma, il soggetto «etico» contrappone un *interno* ad un *esterno*, e in suo potere (*possibilità* che è la *libertà positiva*, come si è visto) rimane la *scelta* di quale strada condurre per ottenere il risultato oggettivo: la strada *corretta* o quella *sbagliata*. A livello creativo, come già professava *B* nella seconda parte di *Enten-eller*, non è nulla in potere del soggetto «etico»: egli *sceglie* di aderire alla verità o meno; non la forgia. Il passo verso lo stadio propriamente detto «singolare» - che corrisponderà alla «religiosità B», assoluto coincidere di *soggettivo* e *Trascendente* a livello d'azione fenomenologica – è stato compiuto, ma non in modo completo: il distacco tra *interno* ed *esterno* rimane, e quest'ultimo, prendendo il nome di «generale», si assume il compito di conservare lo statuto di *verità* dell'intero reale disvelato. In potere del soggetto rimane la *scelta*: la fede si manifesta nell'*interno* verso l'*esterno*. Ciò è dimostrato ancora una volta dall'aspettativa dei personaggi *durante* l'intero esperimento in corso di svolgimento: tutto viene effettivamente ripetuto, ma l'esito è parziale. Si prova che Franklin Blake, *irresponsabilmente* perché sotto l'influsso del laudano, ha rubato il diamante, ma non si sa poi cosa ne sia stato fatto. Tuttavia, la *fede* interna dei personaggi è *oggettivamente* provata: interno ed esterno, sebbene ontologicamente ancora disgiunti, sono fenomenologicamente “accordati”. Un esempio per chiarire ciò: come in *La Ripresa*, anche nella vicenda de *La Pietra di Luna* vi è una coppia di amanti che è problematicamente sottoposta ad una separazione; ne *La Ripresa*, la separazione tra il giovane protagonista e l'amata *deve essere compiuto*, perché appartiene all'*esigenza esistenziale* del giovane²⁸¹: egli è un *poeta* e il suo amore non può che essere esperito nell'*ideale*, ogni riferimento carnale deve essere tolto, ma oramai l'unione del fidanzamento (componente egualmente concreta perché *oggettiva*, ricondotta ad una forma di *generalità*) è compiuta. Il giovane non sa come uscirne e chiede aiuto a Constantin Constantius, e questa esigenza di *separazione* deve essere soddisfatta, la qual cosa vuole dire *riprendere* esistenzialmente la

²⁸¹ Della nozione di *esigenza esistenziale* si tratterà oltre, nel Capitolo Quinto.

condizione che il giovane possedeva prima del fidanzamento. Qui, la *ripetizione* è *ripresa* esistenziale della condizione esistita: quindi determinazione di un vissuto. In *La Pietra di Luna*, la condizione che Franklin Blake deve *riprendere* è quella dell'innocenza che, comunque, ad un livello dato-si *della* soggettività, egli non perde mai: è dall'*interno*, pertanto dalla *fede* dei personaggi, che la *ripresa* deve essere compiuta, perché, prima di tutto, ne va dell'amore ricambiato tra la signorina Verinder e il signor Blake²⁸². Uniti prima del furto, essi vengono separati dal terribile evento, e solo la *ripetizione* degli eventi *oggettivi* condotti durante l'esperimento può consentire la *ripresa* dell'amore vicendevole dei due giovani nell'esteriorità²⁸³ e *ripetere*, questa volta sì, una costante di rapporto tra le due personalità: qui, *ripresa* e *ripetizione* sono fenomenologicamente corrispondenti, nel senso che l'*esterno*, al quale l'*interno* si riconduce, non è altro che la «generalità» oggettiva e che travalica ogni soggettività, alla quale l'*esistenzialità* si riconduce. La *ripetizione* è il medio di determinazione del «generale». La *ripresa* è il percorso di determinazione dell'*esistenziale*. Si torna alla distinzione già conclusa all'inizio, e che si era voluta esemplificare mediante il riferimento alla realizzazione musicale: un gesto di ripetizione presuppone un distacco tra soggettivo e oggettivo; la *ripresa*, al contrario, richiede un provvedimento in prima persona della soggettività del sé, per il quale ne va della sua stessa e medesima (*ripresa* travalicando i confini oggettivi) soggettività. La vicenda de *La Pietra di Luna*, per quanto concerne la dimostrazione dell'innocenza di Blake, è volta al termine con l'effettiva manifestazione della ripetizione da parte del giovane delle azioni che il laudano, non egli stesso, aveva condotto a compimento l'anno precedente.

È chiaro che, ontologicamente parlando, *non sono le stesse azioni*: esse vengono agite in uno Spazio, in un Tempo e, in breve, entro un «contesto» strettamente diverso rispetto a quello del giugno dell'anno precedente: eppure, esse vengono *ripetute*. In questo senso, è possibile parlare di *coerenza etica*. Ovvero di «coerenza del generale»: l'ordine esistenziale oggettivo, quello per il quale ne va della *regolarità* intrinseca del reale *scelto*, è tutto impresso nel processo di *ripetizione*. Così come da un'operazione aritmetica ci si *attende* il medesimo risultato, ogni qual volta essa viene svolta in diversi contesti

²⁸² Si ritrova quello che è già risultato dalle parole del Victor Eremita del *Prologo* ad *Enten-Eller*: ogni forma di *conoscenza*, pertanto, qui, di *sperimentazione* è sorretto e sotteso da una *fede*: il fatto che l'esperimento sia eseguito è dato dalla *fede* dei presenti nei confronti di uno dei due stati di verità: Franklin Blake è colpevole *oppure* egli non è colpevole.

²⁸³ Vi è una bella scena, colma del medesimo pathos drammatico che si ritrova pure nei romanzi di Dickens, relativa ad un tesissimo litigio tra il signor Blake e la signorina Verinder – la scena durante la quale ella rivela l'implicazione *apparente* di egli nel furto – dove emerge questo inesorabile contrasto tra interno ed esterno (W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., pp. 415-418).

temporali, così pure l'effetto del laudano nella vicenda doveva condurre alla stessa situazione comportamentale. Il risultato effettivo, al quale l'esperimento del dottor Jennings giunge, è interessante perché lascia problematico l'intreccio tra ontologia e fenomenologia della *ripetizione*: tra impossibilità di avere *le identiche* conseguenze, ma di avere *formalmente* gli stessi esiti. Ancora una volta, il romanzo di Collins offre la chiave di lettura adeguata, proprio perché, sebbene impressa entro una condizione soggiacente alle regole della vicenda – a quel punto della trama, era l'innocenza sola di Franklin Blake a dover essere ripresa, non il diamante (ancora un centinaio di pagine serviranno allo scopo) –, la generalità dell'effetto del laudano è stata realizzata *ma* l'esperimento non si è concluso completamente, giacché l'intento nel suo complesso doveva anche mostrare dove fosse finito il prezioso: «Fino a quel momento aveva eseguito esattamente quello che aveva fatto la notte del compleanno. Sarebbe stata l'azione seguente la stessa dell'anno prima? Sarebbe uscito dalla stanza? Sarebbe tornato, come credevo che avesse fatto allora, in camera? Ci avrebbe mostrato che cosa aveva fatto del diamante dopo esser tornato nella sua stanza? / Il suo primo atto, quando si mosse, fu un gesto che non aveva compiuto allora, quando era stato sotto l'influsso dell'oppio per la prima volta. [...] La previsione di una imminente delusione si andava imprimendo nel loro animo [di Bruff e Betteredge], come nel mio [...] L'avvenimento successivo avrebbe deciso tutto. Egli si lasciò cadere di mano il finto diamante. [...] Ormai era tutto finito. L'influsso sedativo si era impadronito di lui; l'esperimento era giunto al termine»²⁸⁴. Cosa insegna questa compresenza di successo ed insuccesso dell'esperimento?

4.4 *La ripetizione tra coerenza oggettiva e soggettiva, tra attesa e fede*

Prima di tutto, emergono due piani di dispiegamento della *ripetizione* e della *ripresa*. Il primo consiste nella «generalità» come *costante* di riferimento per l'azione che determina – *dà forma* – all'esistente: si è visto che l'effetto del laudano rimane il medesimo sia nel primo, come nel secondo momento d'assunzione da parte di Franklin Blake. L'effetto del laudano è la *costante* che non varia al variare del contesto. Questa è, propriamente, una *ripetizione*. Nella prima parte de *La Ripresa*, il protagonista che tenta una ripetizione eguale *sebbene estetica* nella forma del primo viaggio compiuto a Berlino, alla fine, deve ammettere che il contesto non lascia alcuna possibilità di *riottenere* uno

²⁸⁴ Ivi, pp. 498-499.

stato formale eguale a quello primo («Ammisi che la ripresa non poteva esistere»²⁸⁵). All'interno della casa, Constantin Constantius è costretto a riconoscere che essa «ora per me aveva [un] non so che di inquietante, perché rappresentava una ripresa sbagliata»²⁸⁶, dove qui, *ripresa* ha valore di *ripetizione*, in quanto si gioca in ambito estetico-etico. Le parole di Constantin Constantius insegnano quello che si è appena visto con l'esperimento del dottor Jennings, ma teoreticamente in senso contrario: certamente, vi può essere una *costante* che deve essere ripetuta, quella *generale*, ma essa può agire anche nella sua assenza²⁸⁷, e allora essa sarà estremamente *ideale*, non solo *esistenziale*. Lo si vede bene allorché la melanconia dell'altro protagonista de *La Ripresa*, il giovane innamorato, *esige* un amore *ideal-poetico* e non *concreto*, carnale. Occorre essere più precisi: la *ripetizione* è il medio di disvelamento (*bliver til*) della realtà effettuale del generale, non è platonicamente una generalità sostante all'interno di un Iperurario immaginario al quale il pensiero può giungere trascendentemente, per non dire trascendentalmente. La ripetizione è sempre una forma *o* assunta *o* tradita; l'*aut aut* della realtà esistenziale si ricollega al possibile in quanto sostanzialità della forma, *ovvero* della sua stessa portata ontologica che è chiamata – dall'apertura dell'esistere – ad assumere quella forma piuttosto che altre; la *chiamata alla scelta*, per così dire, è quanto era già emerso con il richiamo di *B* all'azione etica. Tradire il generale vuole sempre dire *ripeterlo*, tuttavia negativamente, pertanto *negarlo* in quanto *reale*, azione dialettica peraltro presente della nozione di *intero* hegeliana, che Kierkegaard appunto vuole superare. Paradossalmente, il generale esiste anche nella sua morte, ma *in una forma* diversa, come *possibilità*.

Vi è un secondo dato che emerge, strettamente connesso a questo primo, e che concerne la *ripresa*: mentre la *ripetizione* si lega all'*aspettativa* sicché lascia aperta la generalità *come* orientazione oggettiva nella *scelta* del soggetto pur ripartendola in *elemento oggettivo* per l'estetico, vale a dire *elemento ideale e generale* ma sempre oggettivo per l'etico, la *ripresa* si assume l'onere di dare forma a questo dato che deve essere ripetuto, un *dato* che non tarderà a presentarsi in quanto *esistenzialità* del sé. Anche qui, Kierkegaard/Constantin Constantius ne dà dimostrazione in diversi luoghi de *La*

²⁸⁵ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 55.

²⁸⁶ Ivi, p. 53.

²⁸⁷ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 127: «L'etico è la norma universale, valida per ognuno e in ogni momento; dunque la sua cogenza non può mai essere sospesa, non contempla stati di eccezione»; essendo, pertanto, valida in maniera universale quale relazione di realizzazione esistenziale del generale, nell'assenza si palesa in quanto negativo il positivo della sua portata: un risultato di un'equazione, per fare un esempio semplice e diretto ma efficace, rimane il medesimo anche quando il maldestro studente di matematica compie errori nella sua risoluzione; in questo senso, lo stato di *errore* del risultato trovato dal maldestro studente è direttamente implicato dallo stato di *generale correttezza* del giusto risultato dell'equazione. Una legge giuridica generale rimane la stessa anche quando viene tradita dal comportamento del reo; più direttamente, il comportamento stesso deviante del reo è scandito in questa natura negativa dal positivo della legge.

Ripresa, dove esprime l'avversione per l'*ideale* ed il richiamo all'esistenziale. In un punto, si avvicina non poco alla poetica di Jamaica Kincaid vista all'inizio del capitolo precedente, relativo al *fondo del fiume*. Durante un acuto picco poetico, Kierkegaard inneggia alla «indimenticabile nutrice» chiamata anche «ninfa fuggitiva che dimoravi nel ruscello»²⁸⁸, per illustrare la necessità di *profondità dell'esistenziale*: «tacita ninfa alla quale di tanto in tanto tornavo per chiedere asilo, stanco degli uomini, stanco di me stesso, così stanco che avevo bisogno dell'eternità per ristorarmi, così dolente che avevo bisogno di un'eternità per dimenticare. Tu non mi negavi quel che gli uomini mi negavano, rendendomi l'eternità piena di fatiche e ancora più spaventosa del tempo. Allora mi sdraiavo al tuo fianco e svanivo nell'immensità del cielo che vedevo sul mio capo e dimenticavo me stesso nella dolcezza di sentirmi cullato da te. O altro mio Io più felice, o vita fuggevole che dimori nel ruscello davanti alla rustica casa paterna, io me ne sto lì, gettato su quella sponda, come se la mia persona non fosse che il bastone di un viandante, mentre la mia anima si sente sanata e liberata dalla malinconica dolcezza della tua voce»²⁸⁹. Il poeta Kierkegaard sta inneggiando all'*esistenziale*. Non mancano le difficoltà d'interpretazione: prima di tutto, Constantin Constantius rimane legato ad una posizione se non pienamente, almeno tendenzialmente *etica*. Davanti alle esasperate e contraddittorie peculiarità capricciose che Constantius lamenta circa il comportamento del giovane protagonista de *La Ripresa*, e che sta aiutando, egli dirà: «Questo è il ringraziamento che si riceve per essersi educati con uno studio di anni ad avere soltanto interesse obiettivo per l'idea e possibilmente per chiunque presenti in sé l'idea in movimento!»²⁹⁰. L'ideale appartiene a Constantius perché è questo ciò che ad egli *interessa*, vale a dire: *si determina come esigenza* per la quale vivere, e l'*obiettività*, l'*oggettività* ne rimane al centro; un'altra difficoltà interpretativa emerge quando si osserva che esprime avversione contro una propria persona della quale dichiara d'esser stanco, ma questa è la persona restituita al soggetto *dal generale*, dalla turbolenza della *folla* che non è in grado di dare un'eternità spuria di difficoltà («rendendomi l'eternità piena di fatiche e ancora più spaventosa del tempo»): l'eternità data dalla folla è quella della *generalità*, l'eternità che spiega tutto e tutto rende inglobato, persino la sua persona della quale si stanca, e dalla quale si allontana, volgendosi all'«altro mio Io», quello «più felice» e che ha la lettera maiuscola perché entrata nel rapporto autentico ed assoluto col fondo del fiume, la ninfa del ruscello che

²⁸⁸ S. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 49.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ Ivi, p. 62. Continua: «Cercai quella volta di soccorrere l'idea che era in lui e la ricompensa è che ora per lui io sono e non sono nello stesso tempo, sono l'essere e il nulla, come gli agrada, né vuole riconoscere che, pur essendo come lui dice, sono tuttavia in grado di aiutarlo di nuovo a uscire dalla contraddizione» (*Ibidem*).

ristora: la Trascendenza grazie alla quale egli si ritrova *solo*, isolato nel suo sé. La difficoltà interpretativa può essere superata se si considera, parallelamente, che la via attraverso cui l'io narrante si isola è quella della contrapposizione con il *generale*: contrapponendolo, egli *lo ripete* negativamente, proprio come si osservava sopra. Questo vuole significare che il generale rimane valido: sarà sempre un passo più vicino al «singolare», avrà pure anche massima *passione* per la «singolarità», ma manca infine il bersaglio, quasi inconsciamente.

La *ripresa*, pertanto, segna il ritorno al sé, più di una mera *ripetizione*, che lascia al sé la decisione di *cosa* esteriormente *ripetere* (il viaggio a Berlino, il furto di un diamante sotto l'influsso della droga ...); non è detto che quest'ultimo sia negativo, come dimostra l'esperimento di Jennings – nonché come dimostra la vita quotidiana e “chiacchierata” di tutti i giorni. Ma certamente, per rispondere alla domanda centrale, insegna che la viva e più autentica libertà dell'uomo, e per la quale si compie una *ripresa* esistenziale, è quella che si trova *in fondo al fiume*, all'interno dell'io più felice, coincidenza, come concluderà Kierkegaard, tra libertà e *movimento* nella sua valenza d'apertura, pertanto tra *essenza* ed *esistenza*: il generale *si fa paradossalmente* particolare. Singolare. Il «gran Singolo» al quale Kierkegaard mira è ciò che avrebbe impossibilitato lo scarto oggettivo tra *interno* ed *esterno*, e pertanto avrebbe salvato il signor Blake fin dall'inizio, rendendo impossibile una *ripetizione* senza *ripresa* esistenzialmente determinata. Si ricordino le parole espresse da Jamaica Kincaid circa l'abbandono del piano teoretico, verso quello *esistenziale* del fondo del fiume: «il sole era il Sole, la creazione della Benevolenza e del Fine e non una stella tra molte stelle, con un prevedibile ciclo e una prevedibile conclusione»²⁹¹: ritroviamo elementi che sono maturati con le ultime conclusioni kierkegaardiane. Prima di tutto, in fondo al fiume avviene la *creazione*, ciò che non riesce all'uomo etico, che sceglie dati già precostituiti, perché *general*. In secondo luogo, la «stella tra molte stelle» è quella *universale*, generale, e pertanto coincide il valore semantico di *ripetizione* con quello di *prevedibilità*: certamente, la prevedibilità è un problema teoreticamente interno all'io che conosce il mondo, ma appunto l'atteggiamento è quello dell'*attesa* (è il mondo che si presenta ripetuto, non l'io che lo ripresenta ad ogni passo – questo, come si vedrà, è fenomenologicamente vero, ma ontologicamente falso²⁹²), e in più la *prevedibilità* agisce

²⁹¹ J. Kincaid, *In fondo al fiume*, op. cit., p. 89.

²⁹² E infatti in *Enten-Eller* appare già la dipendenza dell'ordine esterno dalla *scelta* del sé, che solo esistendo in quanto sé stesso può apportare una dischiusura corretta del reale; in ogni modo, questa dischiusura contempla realtà etiche generali, le quali non possono essere esaustive della soggettività singolare del *vero Sé*, incarnato da figure quali l'Abramo di *Timore e Tremore* (che *frantuma* questa generalità con l'atto di *fede*), e il Giobbe di *La Ripresa* (non si dimentichi che entrambe queste opere sono di pochi mesi successivi a

sulla base di quella *coerenza esterna*, che non è data con la *ripresa* esistenziale *interna* al sé. Per chiarire, si consideri che l'esito esistenziale è quello per cui parallelamente solo il rapporto con Dio, con la Trascendenza; solo la *fede* che giunge ad essere medio di questo rapporto, e solo il coincidere della fede con la propria soggettività determinano il valore della *ripresa*. La figura di Abramo in *Timore e Tremore* ne è la massima incarnazione: egli *ripres*e Isacco, perché credette; tuttavia, si può considerare che è l'*esigenza esistenziale* del sé, la propria *esistenzialità* che si pone in quanto tale attraverso la *Tilblivelse*, a caratterizzare la ripresa, e l'esigenza esistenziale dipende in stretta misura dal rapporto con la Trascendenza, con Dio. Solo con la fede il Sé ottiene sé stesso, *esigendo* le proprie determinazioni esistenziali. Pertanto, questo il punto, *non si tratta di una determinazione pre-vedibile*, nel senso che dove vi è fondatezza esistenziale vi è *ignoto*, l'abisso trascendente del sé che non ha garanzie preliminari se non nella – *con la* – sua *fede*, e le *Briciole filosofiche* hanno già chiarito che la fede non è sapere, non è razionalità, intelletto, non è un atto di *pre-visione*. Di pre-tesa teoretica. La pretesa avviene esistenzialmente: occorre *agirla*, affinché sia *presente*.

Lo spostamento dell'attenzione dall'oggettivo al soggettivo è ciò che determina pure il guadagno che già nell'etico si compiva, sebbene parzialmente, perché se nell'etico vi è abbandono del soggettivo al «generale», nel «singolare» vi è riconduzione dell'oggettivo al soggettivo: ogni forma, anche quella che è *inesorabilmente* nell'ontologia della presentificazione diversa, *diventa* reale nella coerenza *costituendo* la continuità temporale: all'interno di un'esecuzione musicale, un movimento melodico ripreso più volte è tale perché è la coerenza che ne detta la forma assunta, anche se *temporalmente* ogni ripetizione è *distinta*, pertanto *diversa* dalle altre. La fenomenologia dell'apertura esistenziale, in questo senso, sulla base della tripartizione delle forme esistenziali kierkegaardiane, nella presa «singolare» o che *tende* al «singolare», determina il fondamento stesso del movimento per il quale non è il dato oggettivo ad essere *ripreso*, bensì la condizione dell'esistente: questi può riconoscersi *sé stesso* anche se diverso ogni momento; anche se in ogni momento le sue cellule epiteliali muoiono e vengono sostituite da altre diverse: la *forma* rimane costante. Coerente. Ma non prevedibile, nella «singolarità». Ancora di più, sotto questo punto di vista che sarà quello adottato dai filosofi dell'esistere più vicini a Kierkegaard, si intravede una sorta di *continuità* o *gradualità*, tra i tre stadi, pur rimanendo nei loro confini il divario onto-fenomenologico osservato finora.

Enten-Eller, pertanto è lecito osservarne la linea di continuità nel pensiero di un Kierkegaard che, dopo la *apparente* quiete di *Enten-Eller*, non lesina la rimessa in discussione, verso il passo più importante, ch'è l'esistenza «singolare»).

L'apertura esistenziale del «sé» emerge da un *fondo del fiume* del proprio *movimento*²⁹³, viene costituito e dotato di una propria *identità*, la quale può essere incarnata in *forme* diverse e inconciliabili tra di loro: gli aut aut che scandiscono gli stadi sul percorso dell'esistenzialità; che scandiscono i divari che emergono tra *le forme* estetiche, quelle etiche e le due «singolari» («religiosità A» e «religiosità B»), altro non sono che i *momenti* del *movimento*. Questa idea emergerà compiuta all'interno della condizione esistenziale della *comunicazione* pensata da Jaspers, e della *gradualità* dell'incarnazione concepita da Hersch, soprattutto in relazione al problema morale, perché la comunicazione jaspersiana, in Hersch, diviene problema di confronto tra *esigenze esistenziali* inconciliabili onto-fenomenologicamente. Posto questa centralità emergente del «sé», il contatto tra *interno* ed *esterno* si fa problematico lungo una linea di continuità che tenta differenti soluzioni: quelle estetiche, che negano una *continuità esteriore*, rinchiudendo (Kierkegaard dirà: *in modo demoniaco*) il sé in sé, dovranno essere superate da quelle etiche; tuttavia, anche qui la problematica concordanza tra *interno* ed *esterno* non viene superata in un'ottimale forma esistenziale che possa salvaguardare ad un tempo sia la portata esistenziale, di verità, del sé e quella puramente ideale e/o oggettiva del «generale»: si è visto come questo divario sia massimo in relazione alla riconduzione dell'esistenziale del sé a quest'ordine oggettivo e generale e che *solo nel movimento di riconduzione*, e non nel risultato oggettivo, si palesa e manifesta l'*interiorità* dell'esistenzialità del sé: Franklin Blake, temporalmente parlando, *prima ha realizzato* (blev til) l'effetto del laudano in *modo negativo* (nel senso che era a tutti gli effetti un male il fatto che il laudano avesse avuto effetto in lui, con la conseguenza del furto del diamante e infine del fallimento amoroso con la signorina Verinder), *successivamente* il medesimo effetto è risultato ciò per il quale la sua *interiorità* (e moralità) ha potuto essere scagionata: l'*oggettivo*, pertanto, non esiste senza *soggettività*, ma quest'ultima, con l'incarnarla in tale guisa, non annulla il distacco tra *interno* ed *esterno*, al contrario, rispettandolo appieno, lo ripresenta a più *ripres*e e, cosa ancora più importante, questa continuità che determina più volte la medesima oggettività rivela l'atteggiamento di *attesa* nei confronti del reale oggettivo, che è l'atteggiamento dell'uomo etico per la *ripetizione* dello stesso ordine reale ed oggettivo.

L'ultimo stadio, quello «singolare», prevede la massima coincidenza tra *interno* ed *esterno*, senza alcun problematico annullamento *essenziale* dell'identità del sé nella sua interiorità, né di quella dell'*esteriorità*, pertanto mantenendo la paradossalità dell'identità che svia dalla strada logica offerta, come è noto, dal pensiero hegeliano: dalle *Briciole*

²⁹³ Kierkegaard riprende il tema del movimento, di antica genesi, più volte ne *La Ripresa*; tra gli altri luoghi, i più diretti sono: ivi, p. 11, pp. 61-62.

filosofiche, si è appreso che l'esteriore non può essere l'interiore – risultato anti-hegeliano – adesso, occorre vedere in quale modo una *coincidenza senza riduzione* sia possibile, ed è il compito dello stadio «singolare» effettuare questo successivo passo.

4.5 *Il movimento d'apertura: libertà incarnata in diversi limiti. Karl Jaspers e le forme della libertà*

La seconda parte de *La Ripresa* introduce la nuova dimensione «singolare», alla quale l'intera argomentazione, seguendo gli stessi passi kierkegaardiani, è giunta. Il fallimento dell'uomo etico, nell'estetico, è simboleggiato bene dal modo con il quale Constantin Constantius si muove dinanzi al giovane: quest'ultimo, nella prima lettera al confidente, appunto a Constantius, esegue la seguente critica: «Questa frase mi fece una grande impressione. Non la pronunciaste con accento lirico, s'intende (voi e l'accento lirico!...), la pronunciaste con il solito tono pacato di fredda compostezza, con un tono addottorato come se aveste studiato tutta la letteratura cavalleresca al solo scopo di illustrare quel caso. Con l'animo di un pensatore che scopre una nuova categoria, così io dovevo, secondo voi, tentare una nuova scoperta nel campo dell'amore»²⁹⁴. I punti di sospensione, all'interno delle parentesi, dicono tutto nel celarlo, come l'effetto del *secrétaire* di Victor Eremita. Mentre in quest'ultima opera, sempre del 1843 come *La Ripresa*, Kierkegaard aveva minuziosamente esplorato ogni singolo anfratto delle due personalità in questione – aprendo per di più uno spiraglio verso quella «religiosa» -, adesso con *La Ripresa* egli sta mettendo mano allo scontro diretto, alla contrapposizione anche violenta, tra etico ed estetico, nella prima parte, e tra etico e «singolare» nella seconda. Per un uomo di cattedra quale è Constantius, la lirica poetica è – o sembrerebbe essere – un'impossibilità. Tuttavia, non solo si evince dal corpo del testo vergato da Constantius che egli tollera il «religioso»²⁹⁵, bensì anche che ha manifestato il desiderio verso la «ninfa del ruscello», e per di più in un modo estremamente poetico, lirico, estetico. Kierkegaard non è il filosofo della contrapposizione schematica, logica, programmata: le personalità della sua penna escono più misteriose e contraddittorie, proprio perché, se un ordine deve essere preteso e raggiunto, è in questo desiderio di ordine che occorre dirigere l'attenzione e riuscire a riconoscere che, così facendo, è solo una possibilità e non *la* possibilità quella di sussumere questo desiderio al di sotto della categoria del generale,

²⁹⁴ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 73.

²⁹⁵ Ivi, p. 70.

dove vige il pensiero (od il pensatore) «socratico», hegeliano, per il quale vale una contrapposizione già ordinata nel suo primo movimento²⁹⁶. Come è noto, per esorcizzare la tendenza a pensare socraticamente, Kierkegaard ha scelto la strada della comunicazione indiretta, voci pseudonime, verità contrapposte, “carni” vive e dotate di un trafiggente “pungolo” reale quanto la possibilità di non esserne vittima.

Lo scontro diretto delle due verità, quella del giovane e quella di Constantin Constantius, si fa sempre più evidente. «È vero, ogni parola che voi [C.C.] dite è vera, ma è questa una verità così pazza e conseguente come se il mondo fosse morto. Non mi convince, né mi smuove» conclude il giovane²⁹⁷. La vicenda del rapporto tra il giovane e Constantin Constantius, la quale rappresenta la trama della seconda parte de *La Ripresa*, e che è già stata richiamata in diverse occasioni precedentemente, si affaccia al divario tra interiore ed esteriore in un modo nuovo. Il giovane si è innamorato di una fanciulla, alla quale si lega *pubblicamente*. L'autobiografismo kierkegaardiano è pienamente racchiuso in *La Ripresa*, ma il significato, sebbene ivi ben radicato, raggiunge il punto centrale della questione filosofica che preme a Kierkegaard raggiungere, ben oltre la propria esperienza privata con Regine Olsen e raggiungendo pertanto altre tematiche di consolidata portata autobiografica, come per esempio il tema complessivo della *colpevolezza*. Solo dopo avere compiuto il *segno* del fidanzamento ed essersi legato alla fanciulla, il giovane si accorge che il suo amore per lei era (desinato ad essere) solo poetico, sospeso solamente nella raffinatezza della poesia: nulla di carnale, di concreto e di *esteriore* doveva essere realizzato (*blev til*) entro quella dinamica di rapporto, meta che invece il fidanzamento già consentiva di raggiungere. Il giovane si *pente* di quell'atto, sente la necessità di slegarsi da essa, e coinvolge Constantin Constantius in veste di *segreto* confidente²⁹⁸.

Quest'ultimo, pensando ai modi coi quali slegare il giovane da un simile vincolo che pesa come un fardello esistenziale di non poco conto sulla sua coscienza e preme nella sua carne non meno del “pungolo” che affligge il Kierkegaard dilaniato dalla melanconia²⁹⁹, in definitiva, decide che deve essere *inscenata* una storia d'amore parallela per liberare il giovane. Una simile soluzione risulta necessaria, sulla base di un

²⁹⁶ In questo esito convergerà pure la critica di Jaspers alle due forme di *chiusura* esistenziale: il positivismo e l'idealismo; cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 171-191.

²⁹⁷ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 75.

²⁹⁸ «Cominciava a porsi il quesito: la fanciulla adorata era divenuta quasi un peso per lui, eppure restava l'amata, la sola che avesse mai amata, la sola che avrebbe mai amata. D'altra parte non era vero che l'amasse, si struggeva per lei, ma non l'amava. Intanto uno strano mutamento avveniva nella sua personalità: si destò in lui una vena poetica così abbondante e così ricca come non avrei mai sospettato in lui. Allora mi resi conto di tutto. La fanciulla aveva destato in lui non l'innamorato, ma il poeta», Ivi, p. 18.

²⁹⁹ S.A. Kierkegaard, *Dagbøger*, ed. danese integrale di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, 22 voll., København 1909-1970; tr. it. parziale e ridotta di C. Fabro, *Diario*, BUR, Milano 1975, pp. 68-69.

presupposto che, nel suo sapore romantico e narrativo, non rinuncia alla pienezza della situazionalità esistenziale: la giovane è follemente innamorata del suo nuovo fidanzato, e la sua coscienza non realizza nulla di male dall'azione del giovane, quand'anch'egli le portasse dinanzi la reale e seria verità, per la quale non dovrebbe rimanere legato *esteriormente* alla sua persona³⁰⁰. Tutto ella assapora, anche le cose negative che provengono dal giovane. E comunque «[c]onfessarle come stavano le cose, gli sembrava la peggiore offesa che potesse farle»³⁰¹. Quindi, occorre un altrettanto gioco serio e reale, pensa Constantius. La messa in scena – componente peraltro teatrale già manifestata da Constantius nella prima parte del libro – prevedeva che il giovane facesse mostra di una parallela storia d'amore con una giovane sarta della città, di modo che la fanciulla con cui doveva rompere realizzasse un lato del giovane che difficilmente avrebbe preso per vero, se l'avesse udito dalla voce stessa dell'amato (tant'era innamorata di lui), e che contemporaneamente la conducesse a proporre la rottura. Questo il piano. Tuttavia, proprio all'alba della sua messa in atto, il giovane scompare. Eppure, questo non risulta essere un mistero. Le parole di Constantius ne esprimono la *mancata* enigmaticità: «Tutto era preparato in questo modo. Tenevo in mano le fila, con *l'animo sospeso nell'attesa*. Ma sul più bello lui mi sfuggì e non lo vidi mai più. Non aveva avuto la forza di eseguire il disegno. Alla sua anima mancava l'elasticità dell'ironia. Non aveva la forza di pronunciare il voto di silenzio dell'ironia, non aveva la forza di mantenerlo e solo chi sa tacere diventa se stesso»³⁰². Si tratta di una “mancata” enigmaticità, perché, agli occhi etici che tutto spiegano di Constantius, il comportamento del giovane trova immediatamente una natura, un senso. Contrariamente a questo stadio iniziale della vicenda, Constantius dovrà ammettere che il comportamento del giovane ha trovato tutt'altra radice esistenziale. La seconda parte, che si apre là dove si era chiusa la prima, ovverosia con la constatazione che in ambito estetico una *ripetizione* etica è impossibile, ospita la successiva narrazione della ricomparsa del giovane. Ci si affretta a precisare che non si tratta di una ricomparsa effettiva: il misterioso e segreto anfratto che è costituito dalla soggettività del giovane rimane tale. Questi si *ripresenta* agli occhi etici di Constantius sotto forma di lettere scritte, senza alcuna possibilità di essere rintracciato in quanto il giovane ha ommesso di riportare il

³⁰⁰ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., pp. 18-20.

³⁰¹ Ivi, p. 19.

³⁰² Ivi, p. 26 (sottolineatura mia, volta a risaltare la già dichiarata predisposizione all'attesa dell'uomo etico). Si ricordi che l'esistenza etica possiede la *positività* della *scelta*, la quale scandisce l'*interiore* segreto del soggetto, contrapposto ad un'*esteriore* entro cui avviene appunto la scelta. Per questo, «solo chi sa tacere diventa se stesso», perché chi sa mantenersi segreto, può compiere la *scelta* che lo *e-sprime* esistenzialmente, sebbene, in un successivo ragionamento, è l'*esteriore* che garantisce i legami tra i soggetti. La soluzione che troverà Constantius, per l'appunto, è sorretto su un valore esteriore che presuppone valorizzanti pure le soggettività legate su tale via superficiale.

proprio domicilio, pertanto impedendo ogni “possibilità oggettiva” d’essere contattato e risposto da Constantius. Attraverso le lettere inviategli, Constantius nota che il giovane ha bisogno di questo compromesso tra lontananza e vicinanza³⁰³, una sorta di chiaroscuro che impedisce ogni sottomissione all’etico, eppure consente una forma di comunicazione – si tratta a tutti gli effetti della metodologia di comunicazione *indiretta* volta a preannunciare la tematica del superamento di quel divario tra *interiore* ed *esteriore*, che appunto verrebbe augurato dalla dimensione esistenziale del «singolare» o per lo meno dalla *tensione* verso tale dimensione. In questo chiaroscuro, tuttavia, rimane possibile constatare, su di un livello ancora più forte, il conflitto tra i piani entro i quali si muovono i due personaggi kierkegaardiani. Avvinghiato com’egli è alle sue forme esteriori, il soggetto «etico» Constantin Constantius rende reali (*bliver til*) le forme esistenziali delle scelte e dei comportamenti messi in atto, in forma *generale* – il piano che coinvolge la giovane sarta, la lesione personale nei confronti della fanciulla, e così via, sono tutti esempi di questa rimessa del comportamento e della scelta alle regole esteriori, generali. Non a caso, il piano per separare il giovane dalla fanciulla è una “messa in scena”, sorretta da esigenze sotterranee, segrete: torna, per l’appunto, il tema dell’etico coinvolto nella realtà di una scelta interiore *verso* un’esteriorità, senza che la prima venga esaurita dalla seconda – lo scarto appunto rimane, e per questo Constantius non aveva mancato di precisare che «solo chi sa tacere diventa se stesso», nel senso che l’esteriorità non potrà mai rivelare il segreto interno, tacito, silenzioso. Lo stesso Constantin Constantius dimostra di essere legato alla realtà teatrale, avendo eseguito una lunga argomentazione relativa alle esperienze condotte durante il primo viaggio a Berlino, in un teatro. Il gioco delle maschere è significativo, nel loro concedere agli occhi del *pubblico* una forma generale, apposta sopra ad una personalità interiore, quella dell’attore, che si nasconde per svelare una forma comunicata direttamente, appunto nel *generale, data ai più*. Ora, Constantin Constantius agisce in forza di forme esteriori, generali. Ma questo rende efficiente pure una valorizzazione in sé della dinamica esteriore, dalla quale tutto dipende. Per fare un esempio, il giovane si domanda di chi sia la colpa per questo stato di cose. Constantius esegue un ragionamento particolare: se la giovane avesse *compreso* il dolore del giovane amato, ella lo avrebbe lasciato libero e questi non sarebbe stato costretto a ricorrere alla messa in scena, moralmente riprovevole: «Tutto posso perdonare a una fanciulla, ma non che possa mancare per amore ai doveri dell’amore. Una fanciulla innamorata, che non sappia sacrificarsi, non è donna ma uomo e mi diverte il pensiero di designarla vittima della

³⁰³ Ivi, pp. 61-64.

vendetta e del ridicolo»³⁰⁴. Insomma, Constantius sta eseguendo quello che in criminologia viene chiamato «processo di razionalizzazione»³⁰⁵. Questo processo rappresenta molto bene la metodologia del *comportamento etico* nella sua forma estremizzata: è perché “là fuori” accade quel che accade, che io *reagisco* di conseguenza, per di più affinché io rimanga me stesso (cosa ancora ben più legittima, poiché *scelgo* liberamente). La scelta avviene su costrutti e in base a costrutti *generali, oggettivi, obiettivi*. In questo senso, poca differenza vi è tra la soluzione di Constantius della “messa in scena”, da quella del dottor Jennings in *La Pietra di Luna*, come si è visto. In entrambi i casi, è l’aspettativa verso qualcosa di *oggettivamente esterno* alle soggettività implicate che deve essere *scelta*, anche se alla fine – e non può che essere altrimenti – ne va sempre delle soggettività coinvolte (l’innocenza del signor Franklin Blake, in *La Pietra di Luna*, l’esistenzialità poetica del giovane, in *La Ripresa*).

Spetta al giovane, dinanzi ad un siffatto scenario quasi teatrale, ricondurre Constantius al fulcro della situazione: «Ma questo è quel che voglio dire: potrebbe venire un momento in cui la fanciulla capisse che cosa avrebbe dovuto fare e si disperasse di non averlo fatto, davanti alle conseguenze che non andrebbero mai attribuite, del resto, all’insensibilità di lei, quanto a tutta la complessa personalità dell’altro. Non era capitato alla fanciulla quel che era capitato a me? Se non aveva neppure lontanamente immaginato quali forze metteva in moto, quali corde toccava, era colpevole di tutto senza colpa. Non era una eccessiva severità verso di lei? Se avessi voluto far qualcosa in questo senso, avrei voluto piuttosto rimproverarla, inquietarmi, mai ricorrere a questa muta *obiettiva* sentenza»³⁰⁶. Il giovane riconduce il problema alla scissione tra interno ed esterno: sia il proprio sé, che quello della giovane fanciulla sono colpevoli *e contemporaneamente* non-colpevoli. Sono innocenti *in sé*, eppure sono colpevoli nella *generalità*, perché essi non hanno interpretato questa oggettività, pur non essendo in loro potere (*possibilità di*) farlo. Occorre essere precisi nello specificare il piano sul quale si muovono tutti i personaggi coinvolti: con l’eccezione della fanciulla, la cui partecipazione è dettata dal puro amore di

³⁰⁴ Ivi, p. 24.

³⁰⁵ Anche chiamato *processo di neutralizzazione*, il processo di razionalizzazione attua un riconoscimento attivo della legittimità intrinseca o apposta dalle circostanze esteriori, circa l’atto criminale e/o moralmente riprovevole, da parte di chi lo compie. Esso può consistere in diversi modi di manifestazione. Il processo di razionalizzazione intrapreso da Constantin Constantius rientra nella classificazione, proposta da Gresham Sykes e David Matza – i principali teorizzatori di tali processi –, sotto la dicitura “*negazione della vittima*”. F.P. William III e M.D. McShane nel loro lavoro *Devianza e criminalità* (tr. it. di V. Scalia e M.L. Bassi, Mulino, Bologna 2002), forniscono un esempio della tecnica di “*Negazione della vittima*”, nei seguenti termini: “Gli atti criminali, date le circostanze, non erano affatto tali. Il reo in realtà si sta vendicando di un torto subito dalla vittima. La vittima merita di subire il danno. Anzi, non esiste alcuna vittima. Questa tecnica si riassume nelle parole: «Mi hanno portato fino a questo punto.»” (Ivi, p. 165).

³⁰⁶ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 76 (enfaticizzazione mia).

poi non così semplice interpretazione³⁰⁷, è possibile concludere che Constantius si muove su un livello di fraintendimento, perché scambia (sebbene non totalmente) l'esterno con l'interno; parallelamente, il giovane – pur non negando l'esterno (ragion per cui non è uomo estetico) – si muove alle soglie del piano «singolare». Prova ne è la necessità di rivolgersi alla figura di Giobbe, appunto icona dell'uomo religioso, del «Singolo», sebbene ne sia prova anche e soprattutto il fatto che il giovane si muove per *propria esigenza esistenziale*. È esigenza esistenziale l'amore poetico e pertanto l'innamoramento nei confronti della giovane, ma non è esigenza esistenziale (ciò per cui ne va del proprio essere esistente in quanto sé stesso) il *legame etico* con ella; al contrario: è esigenza esistenziale *riprendere* l'esatto stato d'esistenza che si disvelava (*blev til*) prima della mossa del fidanzamento³⁰⁸. Questo rivela tre punti importanti: prima di tutto, come si è visto, il giovane è iscritto all'interno della dinamica di contrasto tra interno ed esterno; in secondo luogo, ma strettamente connesso a questo primo, egli possiede la *propria* esigenza esistenziale nell'esatto rivendicare il sé non solo nella *scelta* verso l'esteriore (che corrisponderebbe solo all'attesa); in terzo luogo, l'etico è contemporaneamente implicato ed espunto dalla propria situazione esistenziale.

Il problema fatto emergere da Kierkegaard è uno dei più complessi enigmi dell'esistenzialità umana: se vi è un conflitto reale – concreto e pertanto ricondotto alla generalità – tra il sé e questo mondo, come è possibile “rimanere sé stessi”? Si ricordi che, nelle carte di *B* di *Enten-Eller*, il sé usciva salvaguardato dalla *scelta* etica, ma questo perché l'intento di *B* era quello di mostrare ad *A* che un sé non è negativo, non occorre negare il mondo per redimere una soggettività: al contrario, proprio perché esiste il mondo (da *scegliere*) può (addirittura *deve*) esistere la soggettività³⁰⁹. Il valore positivo emerge nella coincidenza tra *movimento di scelta* e dominio del soggettivo. Questo, tuttavia, è limitativo. Se già nella filosofia di *B* un conflitto tra interno ed esterno fosse avvenuto, *A*

³⁰⁷ Per essere più precisi, mentre sappiamo che è l'amore poetico del giovane verso la fanciulla il *modo proprio* di amare dello stesso, non si riesce a evincere se il modo d'amare della fanciulla sia riconducibile ad una dimensione prettamente *esigenziale* del rapporto col giovane, nel senso che non si riesce a comprendere se amando nel modo in cui ama, ella realizzi completamente sé stessa. Un modo per interpretare l'amore della fanciulla potrebbe essere quello di constatare che, superato il nodo critico della vicenda, ella si sposa con un altro uomo, quasi come se il suo amore fosse poi non così dipendente dal vero destinatario dell'azione d'innamoramento.

³⁰⁸ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., pp. 104-105.

³⁰⁹ Emergeva peraltro molto bene laddove il *B* di *Enten-Eller* chiarificava con convinzione la personalità completata dall'impegno nella *propria* «missione» (interpretabile nel proprio *lavoro* da uomo estetico salvato appunto dal compimento nella personalità etica); cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Tomo V, op. cit., pp. 196-197: «Il nostro eroe ha dunque trovato ciò che cercava, un lavoro di cui possa vivere, ed ha del pari trovato un'espressione più significativa del rapporto di questo con la sua personalità: è la sua missione [...]» (ivi, p. 196, enfaticizzazione mia; si ricordi la complementarità già emersa con Victor Eremita tra *affermazione* ed *espressione*, posta in danese con la parole *Ytring*).

avrebbe avuto tutto da guadagnare nel ritorno – un vero e proprio rintanamento – all'interno della tranquilla nullificazione esistenziale. *La Ripresa*, pertanto e per così dire, dopo il “lieto fine” esistenziale raggiunto da *Enten-Eller*, vuole affrontare il lato negativo, quello per cui una soggettività può risultare colpevole pur non essendolo. *La Ripresa* continua il cammino di *Enten-Eller*³¹⁰, e fa approdare o introduce almeno il pensatore esposto a tali limiti nella terra del «singolare».

Si è detto che il giovane è *alle soglie* della «singolarità». Propriamente, la contrapposizione tra interno ed esterno rimane, e pertanto, anche volendo mantenerla tale, una sorta di calibratura dell'uno in vista dell'altro si rivela inevitabile. È per questo che, anche nel giovane, rimane una logica nullificatrice, tuttavia non è una logica nichilistica come invece lo era quella intrapresa dall'uomo estetico A. Il giovane esclama, con un *climax* di carattere morale: “No, no, no, non potevo, non posso, non voglio farlo a nessun costo. No, no, no [...] E invece, se vi fossi veramente davanti, non farei in tempo a dire una volta sola « no », che voi [C.C.] mi interrompereste freddamente: « Ma sì, ma sì » direste”³¹¹. Si tratta di una negazione certamente diretta verso l'esterno: annulla le *possibilità* estrinseche. Tuttavia, non inibisce nemmeno la forma esistenziale *interna* che compie la negazione: per questo non costituisce nichilismo estetico. Una «storia» esistenziale emerge, *indipendentemente* dalle possibilità esterne. Anche se esse scomparissero tutte, il *sé* rimane *sé* stesso. Si tratta di una meta che già l'uomo etico aveva traguardato, eppure in *Enten-Eller* il valore si rifaceva e riversava sempre all'interno dell'ausilio oggettivo. L'uomo «singolare» ancora all'inizio del suo percorso, nega ogni altra possibilità perché ogni altra possibilità non è quella *propria* del suo stesso *sé*, la quale *sola* deve essere posta positivamente. Ancora una volta, il divario tra libertà positiva e libertà negativa entra in scena portandosi via il mondo, conducendo ad un esito contrario a quello dei Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard: mentre questi ultimi, in ricerca della propria libertà, muoiono, venendo annullati nella loro possibilità positiva nell'incarnato, il giovane de *La Ripresa* tenta di ritrovarsi – appunto, di *riprendersi* – dopo l'annullamento delle possibilità etiche, esteriori. Per questo, si rifà a Giobbe, colui che *riprese* con forza la propria esistenza, dopo le tragedie che lo avevano colpito, sfigurandolo nel profondo.

Il modo col quale il giovane fa entrare in scena Giobbe è simile al violento colpo d'accetta del Victor Eremita, editore di *Enten-Eller*. Dopo la data – 19 settembre (rigorosamente senza specificato l'anno) – e la formula «Mio silenzioso confidente», il piano letterario su cui si muove il giovane relatore della lettera si spezza: egli non pare più

³¹⁰ Si ricordi che entrambe le opere sono del 1843.

³¹¹ S. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., pp. 76-77.

rivolgersi a Constantius, bensì direttamente (che è *indirettamente* per il confidente) a Giobbe:

Giobbe! Giobbe! Giobbe! È vero che non hai detto altre parole di queste bellissime: « Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore »? Non hai detto altro? Hai continuato nella tua grande doglia a ripetere queste parole?³¹²

All'attenzione del lettore, con la potenza della bellezza poetica, viene condotta la pura, chiara, per certi versi semplice forza della fede di Giobbe:

Oggi si pensa che la giusta espressione del dolore, il disperato linguaggio della passione siano da lasciarsi ai poeti, i quali come avvocati in prima istanza sostengono la causa del dolore davanti al tribunale della compassione. Nessuno osa di più. Parla tu, allora, o Giobbe indimenticabile! Ripeti quel che hai detto, o potente intercessore che ti presenti al tribunale dell'Altissimo, impavido come un leone ruggente. Forza è nelle tue parole, timor di Dio nel tuo cuore [...] Ho bisogno di te, ho bisogno di un uomo che sappia querelarsi con Dio a voce così alta che risuoni nel cielo, ove Dio congiura con Satana contro un solo uomo. Protesta, Dio non ha paura, Dio può difendersi. Ma come potrebbe difendersi, se nessuno osasse levare la voce per chiedere un destino migliore. Parla, alza la voce, parla forte, Dio può sempre parlare più forte di noi, Dio ha il tuono, anche il tuono è una risposta, una spiegazione plausibile, esatta, autentica, una risposta che viene direttamente da Dio. Anche se la sua voce stritola un uomo, oh, meglio di tutte le chiacchiere e le voci sulla giustizia della provvidenza inventate dalla saggezza umana e diffuse dalle donnette e dai mezzi uomini.³¹³

Tra le distese del silenzio che ammutolisce i nomi, emerge l'identità dichiaratamente riconoscibile di Giobbe. Egli è l'uomo religioso, il forte che si oppone al volere di Dio, e questo piace al giovane perché Giobbe manifesta «il coraggio, la franchezza, la lealtà con cui contende con Dio»³¹⁴. Giobbe può gridare allo scoperto, e l'esteriorità tutta può contrastarlo – e difatti la vicenda lo piega a dolori morali, esistenziali, personali e carnali – ma non si smarrisce: ottiene (e *ri-otterrà*) sé stesso. Riprende (e *riprenderà*) sé stesso. In particolare, si evince che Kierkegaard si sta muovendo alle soglie della «singolarità» - più propriamente in quella forma di religioso che prende il nome di «religiosità A» o *religiosità dell'immanenza*³¹⁵ - perché il confronto rimane tra due forme di esistenza: quella di Giobbe, che subisce il proprio destino e per questo viene considerato *colpevole* dalle altre persone, le quali costituiscono il *generale* che sancisce una spiegazione della condizione interna di Giobbe; e quella di Dio, *eterna*. Quest'ultima forma è determinata dall'essere Dio sempre posto nella *possibilità di difendersi* («Dio non ha paura, Dio può difendersi»), *possibilità di parlare* più forte di tutti. Giobbe non ha

³¹² Ivi, p. 80.

³¹³ Ivi, pp. 81-82.

³¹⁴ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., p. 141.

³¹⁵ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 184.

possibilità altre che quella di *difendersi*, se ricondotto alla propria esistenza: questo non vuole dire che Giobbe non sia libero. Al contrario, la possibilità è egualmente nelle mani di Giobbe perché la possibilità è direttamente l'apertura del proprio esistere in quanto tale³¹⁶. Già solo nel fatto di trovarsi *situato* in un *rapporto*, Giobbe determina anche la propria forma esistenziale, in base alla propria libertà. Si tratta della tematica centrale nei pensieri dei filosofi dell'esistere del Novecento. La libertà radicale, come *possibilità*, è intrinsecamente la natura di chi apre la realtà del proprio esistere nella forma che gli è temporalmente *propria*. Il Sé possiede sempre la *possibilità* di diventare sé stesso. A livello d'essenza, si tratta di una *possibilità* infinita, eterna, ontologicamente *positiva*. A livello temporale, la libertà si determina (*incarna*) in una forma per la quale essa può nel *limite* del proprio potere.

La filosofia del *limite* è la mossa che caratterizza l'intero percorso di pensiero di Karl Jaspers. Già all'inizio del Libro Primo della sua *Filosofia*, intitolato *Orientazione filosofica nel mondo*³¹⁷, la tematica del *limite* si impone come traiettoria di pensiero per un tentativo che si caratterizza per essere un confronto con il pensiero tradizionale, affinché venga delineata una *filosofia* quale pensiero dell'*esistenza nella propria possibilità*³¹⁸. Interesse di Jaspers, in definitiva, è raggiungere una metodologia di pensiero che non sia direttamente incline all'oggettivazione scientifica ed all'obiettività della verifica della verità, bensì possa concepirsi come comprensione del proprio stesso incedere, così da raggiungere la *pienezza* esistenziale che ogni atto di pensiero pretende di condurre a realizzazione, a disvelamento. Per fare questo, il percorso designato, spiccatamente kierkegaardiano, si articola nelle tre sezioni dell'opera, e che Jaspers stesso riassume nel seguente modo:

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'essere* 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. 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

³¹⁶ Sarà uno degli insegnamenti spiccatamente *jaspersiani* che Jeanne Hersch riprenderà e formulerà ampliandone la teorica di fondo: il *libero arbitrio* non è vera libertà. Solo *la propria possibilità* e la forza con la quale ci si mantiene *in essa* sono la *vera libertà*.

³¹⁷ K. Jaspers, *Filosofia, Vol. 1 Orientazione Filosofica nel Mondo*, tr. it. di U. Galimberti, Mursia, Torino 1977.

³¹⁸ K. Jaspers, *Poscritto (1955) sulla mia «Filosofia» (1931)*, in *Filosofia, Vol. 1*, op. cit., pp. 39 e ss.

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 [ovvero nella realtà fenomenica], *medium* dell'esistere e insegna ad avvertire la trascendenza.³¹⁹

Diversi elementi emergono da questo passo dell'*Orientazione filosofica nel mondo*, i quali costituiscono la presa di posizione filosofica di Jaspers, nei confronti della condizione umana ch'egli intende chiarificare: per prima cosa, il *limite* è condizione costitutiva del sé che tenta di orientarsi nel mondo, e questa azione è propriamente intrinseca della sua condizione a stretto contatto con l'*esserci*, che nella concezione jaspersiana costituisce la «realtà oggettiva», le semplici presenze che ogni sé incontra obiettivamente, pertanto *oggettivamente*, lungo i percorsi reali che ogni giorno compie. Ma l'analisi filosofica di Jaspers è prima di tutto una *fenomenologia della condizione esistenziale*, la qual cosa significa ch'egli indaga i *modi d'essere* dell'uomo “nel” mondo. Tre sono i modi dell'esistenzialità, e la tripartizione – tutt'altro ch'essere coincidente con quella kierkegaardiana, già a sua volta non di poi così semplice schematicità – non è un'alternativa di uno dei modi a discapito degli altri. All'interno del cammino che si articola su questi fronti, viene individuata una sorta di *orizzonte* stabile: l'esistere del sé in quanto essere-sé-stesso, e tra i modi d'essere quello più estremo è la *metafisica*, come «ricerca della trascendenza». Anche qui, la prospettiva non è dogmatica: è intrinsecamente proprio del sé l'essere *proteso oltre i propri limiti*, siano essi oggettivi, speculativi, esistenziali e legati alla fede. Se, come si diceva all'inizio del presente discorso, il *limite* è condizione costitutiva del sé, allora esso trova senso nella *possibilità di traguardare* ogni limite costitutivo. L'azione è quella del *trascendere*: come in Kierkegaard, l'interesse non è per un oggetto – come al contrario potrebbe apparire ad uno sguardo puramente linguistico, nei confronti dell'utilizzo del nome «Trascendenza» (come in Heidegger, l'*entizzazione* dell'essere è puro errore metodologico, per il pensiero filosofico) – bensì l'interesse si rivolge ad una *condizione procedurale*. Kierkegaard, nelle *Briciole filosofiche* prima e negli *Atti dell'amore* in seguito, aveva ricondotto l'esistenzialità del Sé alla possibilità in quanto *azione di fede* e di *amore*. Per Jaspers, la possibilità d'esser-sé-stesso del sé è valida nella misura in cui l'*azione* positivamente considerata del sé per prima – la

³¹⁹ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 65. Per quanto attiene l'analisi dell'opera *Filosofia* di Jaspers che di seguito si avanza, ci si è attenuti ad un percorso preciso di riflessione legato all'ontologia dell'azione di *trascendere* e pertanto alla fenomenologia direttamente implicata, presa di posizione che non può tenere in considerazioni, per questioni d'economia del discorso, risultati jaspersiani tuttavia importanti (come, per fare un esempio, la distinzione tra natura inorganica, vita, anima e spirito, per la quale si rinvia direttamente a *ibidem*, pp. 89-91).

qual cosa vuole significare *positivamente libera* – costituisce la realizzazione stessa della dimensione esistenziale che compete al sé. Per quanto circolare, questa prospettiva restituisce alla condizione esistenziale del sé la proprietà della possibilità d’essere che il mondo, al contrario, nella sua prospettiva di *limite* al quale il sé giunge, sembra destituire nella libertà di cui è capace. Altrimenti detto, l’incontro col limite costituirebbe la condizione per il quale, se di libertà occorre parlare, è della *libertà negativa* che si tratta, come *condizione data al sé* da altro-da-sé. Al contrario, proprio come si contempla in Kierkegaard, già a livello onto-fenomenologico l’incontro col limite (con l’esteriore) è condizione data dal rapporto primario (positivo) del Sé con la Trascendenza, intesa quest’ultima nel pensiero di Jaspers come l’essere, principio esistenziale stesso e che trova nella *libertà* del sé la propria portata e che si *incarna* nell’atto del trascendere (e non nel suo risultato, appunto). Pertanto, ritrovando qui le due forme o i due modi d’essere della *libertà* visti nella Parte Prima³²⁰, la libertà negativa esiste in virtù per la quale è la libertà positiva a disvelarsi nel Tempo. *Limite* e *trascendere* sono intrinsecamente dati nell’apertura esistenziale del sé. Per questo, volendo Jaspers concentrarsi sulla *filosofia* come pratica di *rapporto autentico* con la Trascendenza, il piano sul quale si muove deve essere un *impegno* del tutto procedurale, l’azione del procedere, non la meta raggiunta. L’oggettivazione – che nella scienza e nel pensiero scientifico nonché nella *fede* delle scienze trova maggior compimento – è *un* limite, ma non *il* limite. Per questo, fin dall’inizio della sua *Filosofia*, e nel *Nachwort* del 1955, Jaspers chiarisce che non può esserci filosofia senza scienza e non può la scienza pretendere di trovare un senso ed il proprio compimento, rimanendo all’interno del proprio statuto fenomenologico d’azione, proprio perché la sua azione è rendere reali i limiti e concepirli come *bastanti a sé stessi*³²¹. L’azione *necessaria* del trascendere che il pensiero filosofico aiuta a chiarire non si esaurisce all’interno del piano razionale: ancora una volta, l’insegnamento kierkegaardiano della *distinzione* – ma non per questo della completa separazione – tra il movimento

³²⁰ Cfr. *Infra*, Capitolo Secondo.

³²¹ Cfr. G. Penzo, *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico. Saggio sulla filosofia dell’esistenza*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, ARACNE editrice, Roma 2008. Penzo precisa: «Jaspers è convinto che, se tra scienza e filosofia vi è divisione, vi è contemporaneamente pure unione. Se la divisione mantiene la scienza nella sua purezza, l’unione dà alla scienza il suo significato più profondo. Ciò è secondo Jaspers una considerazione ovvia, dato che la conoscenza oggettiva scientifica non è ancora conoscenza dell’essere [...] In questo rapporto tra filosofia e scienza ci si può rendere conto come la filosofia sia meno della scienza e contemporaneamente sia più della scienza. La filosofia è meno della scienza, se si pensa che la scienza è universalmente valida per ogni intelletto, mentre la filosofia non può offrire niente di oggettivamente valido, e quindi niente di sicuro. Ma la filosofia è più della scienza, se si pensa che essa impegna tutto l’uomo e non si limita a considerare l’uomo come semplice soggetto conoscente. Impegnare tutto l’uomo significa ovviamente porlo di fronte alla trascendenza. Significa porlo di fronte ai propri limiti, il che implica la coscienza del non-conoscere» (Ivi, pp. 72-73).

razionale del pensiero umano e dell'*impegno* in prima istanza soggettiva del sé, è un insegnamento che nel pensiero jaspersiano volge all'attenzione delle condizioni intrinseche del movimento esistenziale dell'uomo. Per prima cosa, attraverso l'esempio dell'incedere scientifico, viene esaurita la centralità dell'impegno dell'utilizzo razionale dell'uomo che non solo la scienza realizza. Scienza diviene il paradigma del movimento della ragione dell'uomo; come ogni scienza, l'utilizzo della ragione *possiede* limiti del tutto procedurali. L'azione di *superamento* dei limiti è terreno *meta*-scientifico e pertanto appartenente allo sguardo chiarificatore della filosofia. Per questo la *realtà del non-conoscere*³²² è la condizione di senso del pensiero che non si ferma al solo limite razionale che gli è proprio, sebbene *formalmente* da questo assetto non possa svincolarsi l'impegno filosofico, perché la verità filosofica possiede *struttura* logico-generale propria delle verità scientifiche³²³. Riprendendo con approfondimenti significativi questa tematica, Jeanne Hersch ha chiarito in *L'Illusion Philosophique* che «[s]pesso la filosofia è stata definita come la scienza della totalità. Ma si ha avuto torto a interpretare questa totalità come se la filosofia fosse la scienza dell'universo intero, o la somma delle scienze particolari, o la scienza delle basi di tutte le scienze. Il carattere totale della filosofia dipende dal fatto che decide di tutto l'essere dell'uomo decidendo del mondo che gli serve da oggetto. Decide di tutti e due insieme. È totale, perché dove cessa, cessa l'essere-soggetto, l'essere-oggetto, - l'essere»³²⁴; parallelamente a questo assetto, che anche Jaspers aveva appunto richiamato all'attenzione perché se la filosofia compie l'azione dell'uomo nel senso che gli è *proprio*, allora lo fa rendendo reale (aprendo) la sua portata esistenziale nella corrispondenza di dominio del sé alla sua *libertà* (positiva); accanto a questo piano di disvelamento esistenziale dell'uomo, si precisava, il pensiero filosofico non può liberarsi dalla categoria scientifica di *verità* nella sua portata *logica*. Le verità filosofiche agiscono in virtù dell'*azione esistenziale* (tutt'altro che soggettiva nel senso psicologico di questo termine), e pertanto – questo il senso che Hersch vuole chiarificare – filosofando, il sé giunge al rapporto col rapporto che aveva istituito mediante la relazione tra ciò che la portata esistenziale come movimento apriva e ciò che è fenomenologicamente aperto dall'azione, dal movimento medesimo. Si tratta del rapporto col rapporto – risuona ovviamente la centralità di fondo del Kierkegaard della *Malattia per la morte* ma anche delle *Briciole filosofiche*, allorché ripiegava sulla *fede* l'impegno di sussunzione della radicalità dell'azione umana *nell'esistenza*, quindi in ciò che esiste perché *divenuto reale* (blev til)

³²² Ivi, p. 73.

³²³ J. Hersch, *L'Illusione della filosofia*, op. cit., p. 48.

³²⁴ Ivi, pp. 40-41. Cfr. anche K. Jaaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 167.

attraverso un consapevole *atto di volontà*. L'espressione «rapporto col rapporto» va alla radice dell'apporto di pensiero del sé che, pensando, riesce a *ritrovarsi* e *riprendersi* proprio nel *mentre* dell'azione di *trascendenza* di ogni limite (per questo, dove cessa l'azione di rapporto col rapporto, «cessa l'essere-soggetto» dell'uomo-razionale, «l'essere-oggetto» di ciò che è formalmente e fenomenologicamente aperto dall'atto di sapere, e pertanto cessa «l'essere» come frontiera costitutiva dell'azione stessa di trascendenza).

Il confronto tra scienza e filosofia costituisce la frontiera jaspersiana della contrapposizione ontologica ma non fenomenologica tra il *limite* intrinseco di ogni atto di conoscenza come acquisizione della realtà esteriore, e l'impegno esistenziale che era emerso già dalla *pienezza* kierkegaardiana. Quest'ultima è stata segnalata dalla frontiera della *ripresa* esistenziale del sé di sé stesso; da qui sono emersi i due elementi primari dell'apporto esistenziale propriamente inteso: il soggetto è tale in conformità ad un movimento di *ripresa* che non nasce da né si esaurisce in ogni limite intrinseco del proprio esistere concretamente nella realtà; questa conformità trova senso solo nel non-sapere come limite. In *La Ripresa*, questo risultato viene mostrato in modo efficace allorché il giovane, rivolgendosi a Giobbe, considera la *pretesa di affermare* la propria innocenza non come un atto *dimostrativo*, al pari di un riconoscimento *generale* volto a definire la natura di ciò che accade, bensì come atto *affermativo, forma esistente*: quando, invocando il nome di Giobbe, come si è visto precedentemente, il giovane esclama «Protesta, Dio non ha paura, Dio può difendersi. Ma come potrebbe difendersi, se nessuno osasse levare la voce per chiedere un destino migliore»³²⁵, egli non sta invitando Giobbe a ordinare a Dio di accogliere la *richiesta dello statuto di innocenza*. Giobbe sa di essere innocente, e certamente Dio lo “sa” meglio di tutti. Giobbe sta pretendendo, *esigendo* un «destino migliore», ancora una volta non un *segno* da far interpretare a terzi («donnette e [...] mezzi uomini»³²⁶ che sono dominati «dalla saggezza umana»³²⁷, pertanto dal *sapere generale*, etico), bensì la *propria azione esistenziale più propria*, quella per il quale ne va del proprio esistere, del proprio essere-sé-stesso e quindi, infine ma in principio, dell'*essere*, come conclude Hersch. Giobbe non chiede il *sapere* degli altri relativo alla propria condizione esistenziale. La richiesta di Giobbe è più radicale, perché si colloca prima di ogni sapere. Si situa nell'*esistenziale*. Per questo è un atto affermativo e non dimostrativo, dove il valore dell'affermazione era già emerso nel *Forord* di *Enten-Eller* attraverso l'espressione

³²⁵ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 81.

³²⁶ Ivi, p. 82.

³²⁷ *Ibidem*.

della fede del locandiere davanti al comportamento di Victor Eremita (*Yttring*, *affermazione*, è il termine usato infatti dallo pseudonimo).

L'*esigenza esistenziale* di essere-sé-stesso da parte del giovane de *La Ripresa*, così come la necessità intrinseca di *ri-ottenere* la propria condizione d'esistenza originaria, da parte di Giobbe, è una dimensione del *riconoscimento* che non si declina alla regola del sapere, nella sua evoluzione estrema, *assoluta*. Come per la nuova prospettiva kierkegaardiana delle *Briciole filosofiche*, per cui il «socratico» deve essere destituito del suo titolo onto-escatologico tipicamente antico, di modo che il gesto d'esistenza della soggettività venga reinserita nella propria *potenza* d'azione strettamente esistenziale *e da lì iniziare a costruire una conoscenza*, anche in Jaspers la ragione non è espunta in un secondo momento dal processo trascendente del movimento esistenziale. Questo perché la *volontà di conoscenza* è iniziata dall'originario rapporto col rapporto tra sé e Trascendenza, pertanto in modo preciso e puntuale dalla *libertà* del sé che si muove temporalmente³²⁸. Ancora più direttamente, è la stessa *fondamentale esistenza* a rendere reale (*bliver til*) ogni atto di conoscenza per quel che essa è – in altre parole, Jaspers giunge alla basilare «conclusione: che la scienza è senza senso»³²⁹ e si alzano le voci che lamentano lo smarrimento del *movimento conoscitivo* nella molteplicità dei punti di riferimento che non hanno più alcun valore se non nell'oggettività pretesa universale, eppure ridotta ad uno «spauracchio» desolante e svigorito perché manca l'«impulso esistenziale» che è proprio dell'atto conoscitivo *positivo*³³⁰, costruttivo. Più specificamente, ogni azione razionale è *mossa* in corrispondenza ad un *grado* di esercizio della libertà. «La scienza rimanda [...] a un principio originario che, come si è visto, è la stessa volontà incondizionata del conoscere»³³¹. Una volontà che si caratterizza per essere *condizione di tensione* verso qualcosa di *completo* e di *unitario*³³². In questo senso, l'idea che Jaspers possiede del sapere scientifico corrisponde appieno alla necessità kierkegaardianamente *etica* di riscontrare nella *generalità* esteriore, sebbene frammentaria e non uniforme, l'essenza generale di validità universale, eterna³³³, così come nella «religiosità A» kierkegaardiana, la quale si caratterizza per essere il rapporto del «Singolo» con l'eternità

³²⁸ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 86-88; pp. 128-132.

³²⁹ Ivi, p. 76.

³³⁰ *Ibidem*. Per comprendere il significato di «positivo» in questa direzione, specialmente legato ad un atto teoretico, è utile vedere il carteggio relativo alla corrispondenza scritta che Jaspers e Martin Heidegger hanno intrattenuto dal 1920 al 1963: M. Heidegger, K. Jaspers, *Lettere 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, tr. it. di A. Iadicicco, Raffaello Cortina, Milano 2009, in particolare la lettera di Heidegger a Jaspers del 27 giugno 1922, pp. 16-20, e la risposta di Jaspers ad Heidegger del 2 luglio 1922, pp. 21-23.

³³¹ G. Penzo, *Scienza e trascendenza esistenziale*, in Id., *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico*, op. cit., p. 73.

³³² K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 74-76.

³³³ Ivi, pp. 123 e ss.

di Dio, *ma* da un punto di vista problematicamente dualistico, pur rimanendo la differenza sostanziale tra la forma orientata nel mondo e quella relazionale della *religiosità* di tipo A sostante sull'importanza dell'elemento *esistenziale* della fede nel secondo, il quale non si presenterebbe *in forma assoluta* nel caso teoreticamente orientato. Il *sapere* oggettivo si muove e continua a muoversi in virtù di questa tensione verso qualcosa di *assoluto*, e prima di tutto tale è la realizzazione libera del sé in prima persona. Per questo il *non sapere* è di fondamentale importanza, nel percorso conoscitivo del sé che non rinuncia alla razionalità, pur non rintanandosi in una forma *etica* di rapporto con il finito considerandolo generale e *parte* di una unitarietà che nel particolare continuerebbe a manifestare la proprietà intrinseca di generalità e universalità che le è propria (come per esempio una legge matematica³³⁴, una proprietà razionalmente conosciuta³³⁵ relativa ad un fenomeno reale³³⁶, e così via). *Filosofare*, pertanto, vuole significare l'alternativa alla strada *etica* della apertura/chiusura nell'*oggettivo*. «Se, in tutte le nostre direzioni di ricerca noi arrivassimo a un punto fermo,» afferma Hersch, «se i problemi si chiudessero, si sigillassero, non ci sarebbe filosofia, ci sarebbe un sapere, una condotta corretta in vista di un determinato scopo, e la morale si ridurrebbe a una tecnica più o meno appropriata. La filosofia esiste e continua a esistere a causa di ciò che Jaspers ha chiamato con tanta forza il *non sapere*, a causa dell'impossibilità di raggiungere la totalità e al tempo stesso dell'impossibilità di rinunciare a essa»³³⁷. Al pari del soggetto proteso all'*oltre* illimitato delle *Briciole filosofiche* – dove il limite era tutto interno all'esercizio razionale o socratico del Sé –, il soggetto jaspersiano che vuole essere-sé-stesso non può pretendere una chiusura completa (il che vuole dire *assoluta*) all'interno del limite di qualsivoglia genere esso sia – e nell'*Orientazione filosofica nel mondo* Jaspers indaga le forme di questi

³³⁴ Ivi, pp. 77-78.

³³⁵ O “categoria”, per la quale si esercita l'*intuizione*; cfr. *ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, op. cit., p. 131. Cfr. anche la posizione di K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 97-98. Per la medesima considerazione relativa ai «sistemi filosofici» in Jaspers, cfr. M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, op. cit., pp. 40-41 nota 79. Sul medesimo orizzonte si muove anche Eugen Fink, il quale osserva che “La filosofia è sempre un movimento del pensiero; essa non si farà mai cogliere e afferrare se l'organo della presa deve essere l'arresto del pensiero. È nell'ambito di un tale contegno che sorgono poi i racconti grotteschi su quell'inizio della filosofia greca secondo cui ora l'acqua, ora l'aria, ora il fuoco sarebbero stati fissati come «materia originaria»” (E. Fink, *Le domande fondamentali della filosofia antica*, ed. it. a cura di A. Ardovino, Donzelli, Roma 2013, p. 6); per questo, parallelamente ai risultati di Hersch e Jaspers, anche Fink conclude che «La verità *sarebbe* una babelica confusione di lingue se la filosofia dovesse appunto essere scientifica come una scienza positiva. Qui sarebbe intollerabile il far valere un gran numero di tesi che si escludono fra loro. Nella situazione presente del sapere non vi sono molte prospettive che sussistono insieme l'una con l'altra, ma solo un'unica, vasta teoria, coerente con se stessa. L'argomentazione abituale che viene messa in campo contro la scientificità della filosofia, cioè quella per cui essa non avrebbe sinora mai portato a una teoria coerente, è corretta in un senso che non potranno mai capire coloro che argomentano in questo modo. Ciò che essi ritengono essere una condanna sprezzante è in realtà solo la verità sulla filosofia. Essa non è una scienza» (ivi, p. 8).

limiti³³⁸ – poiché una siffatta *chiusura* esistenziale corrisponderebbe già alla mancata realizzazione dell'*impegno* con il quale un limite può pretendere a sua volta di esistere. Un limite è tale nel momento in cui *separa* una parte interna da una *esterna*. Il vero discorso, che è la reale sfida filosofica per Jaspers, è riuscire a concepire questa distinzione non più nei termini limitativamente *oggettivi*, vale a dire costitutivi di una parte *esistentiva* della realtà esistenziale. Il passaggio è, in conclusione, dal pensiero di dati obiettivi, al pensiero degli *atti*, delle procedure, dei *movimenti*. Certamente, costituendosi nella propria portata esistenziale, la limitazione è del tutto *procedurale*, così da costituire la stessa azione di chiusura la realizzazione delle oggettività che dunque vengono *aperte* all'interno dell'*atto* che paradossalmente si impone quale *chiusura*; è paradossale, perché una limitazione, come è appena stato precisato, deve contemplare un *legame* prospettico con ciò che *viene oltre* il limite, affinché venga intrapresa. Rinunciare alla *tensione verso* la Trascendenza – pertanto rinunciare al *rapporto con il Trascendente* – vuole significare sviare dall'impegno stesso che è dato ontologicamente nel fenomeno dell'apertura stessa del sé³³⁹. La chiusura può essere *razionale*, legata all'*oggetto* del darsi dell'apertura, ma non può essere *esistenziale*, oltretutto nel *rapporto, atto di trascendenza*. Il *non sapere* si caratterizza, a questo punto, per essere il tratto costitutivo dell'esistenza che non si impegna *liberamente* alla chiusura esistentiva (nel senso di *oggettiva, dell'esserci*) e corrisponde al massimo grado (mai compiuto continuativamente, come chiarisce la fenomenologia esistenziale di Hersch³⁴⁰) di riconduzione dell'impegno all'apertura che le è propria. La *filosofia* aprirebbe il campo di *realizzazione* proprio perché non implica alcuna chiusura a qualcosa di *oggettivo*, bensì solo di *esistenziale*. Questo *ridà valore*, di rimando, all'atto conoscitivo semplice. Scrive infatti Jaspers: «[s]olo 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»³⁴¹. Con una parola che tuttavia potrebbe condurre a fuorviare il significato complessivo della *messa in rapporto*, Hersch parla di «vuoto» col significato di *fare spazio* per il non sapere: «Tutti i grandi filosofi, anche quelli che possedevano un

³³⁸ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 77 e ss.

³³⁹ È importante ricordare, a questo punto, che una siffatta limitazione corrisponde all'arrendevole rinuncia dell'impegno in forza della libertà positiva, condotta tramite l'estensione della libertà negativa in forma di quell'"incorporazione" che si è vista essere pregnante nella teoria stoica, così come nei pensiero orientali (quali il taoismo): la libertà positiva si appiattirebbe alla sola volontà di estendere la libertà negativa con l'annullamento dell'essenza della limitazione in quanto appunto limitazione, senza contemporaneamente riconoscere che questa operazione è condotta in forza stessa di un atto che trascende la libertà negativa (proviene da un "luogo misterioso – per usare l'argomentazione kierkegaardiana del dubbio, cfr. *Enten-Eller*, Tomo I, p. 56). È quanto si era concluso nel Capitolo Secondo della Parte Prima.

³⁴⁰ J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit.; cfr. anche R. Guccinelli, *La forma del fare*, op. cit.

³⁴¹ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 80.

vasto sapere, hanno dovuto fare il vuoto per porre le questioni essenziali e farle sorgere nella loro massima nudità e ingenuità»³⁴². Tendere verso il *trascendente* è il carattere dell'incedere umano in tutte le sue *forme*. Come si è preannunciato, questa è la caratteristica che segnala il *sintomo* della volontà di *unità*, concepita quale mondo «che è possibile conoscere *in termini universalmente validi come l'altro che sussiste per sé*»³⁴³.

Prendendo inizialmente in considerazione le *forme d'azione teoretica* legate al pensiero oggettivo del mondo, Jaspers precisa:

Il mondo reale, che io conosco nella sua empiricità oggettiva 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 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.³⁴⁴

L'atto di *conoscenza* non rimane esente dalla *relazione* originaria che il sé esistenziale instaura con ciò che ne esce nella veste di «una totalità trascendente», sebbene *esperenzialmente* data, e questo a maggior ragione nel suo essere ontologicamente restituita all'esistenza come *risultato di un atto* di ricerca. L'esperienza stessa, da parte sua, infatti, è già sottesa a questo *legame* originario, e direttamente lo esprime; un legame che deve essere considerato nella chiave di riconduzione del rapporto col trascendente all'interno del rapporto con questa bipolarità relazionale secondaria – ed è per questo che, fenomenologicamente parlando, diviene reale (*bliver til*) un *mondo oggettivo*, mentre ontologicamente è il rapporto originario ad essere fondativo: si tratta del piano di *disvelamento* della realizzazione, del *at blive til* che Kierkegaard ha chiarificato nelle *Briciole filosofiche*. Quando Jaspers chiarisce che le diverse esperienze scientifiche (astronomica, medica, psicologica, sociologica e così via) «sono sempre legate a situazioni», fa emergere il problema centrale della distinzione tra *oggettivo* ed *esistenziale*, sovente chiamato *sogettivo* sebbene non si riduca a quel *sogettivo* caratterizzato dal

³⁴² Ivi, p. 94. Cfr. M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, op. cit., p. 38.

³⁴³ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 63.

³⁴⁴ Ivi, pp. 66-67.

contrapporsi all'oggettivo. *Se* si parla della «situazione» come di una realtà *entro* cui l'io si muove, allora è chiaro che l'orizzonte *rende reale* il limite oggettivo in corrispondenza all'atteggiamento – che *non è solo oggettivo*, questo il punto – di determinazione reale di dati oggettive; *se*, al contrario, si parla di «situazione» come della *realtà temporale e di passaggio* che collega le diverse determinazioni in una «storia», medesimamente al significato che «storia» assumeva nella narrazione del ritrovamento delle Carte di A e di B da parte di Victor Eremita in *Enten-Eller*³⁴⁵, è del *rapporto* col rapporto che si sta parlando, e pertanto è il fondamento *esistenziale*, l'*atto*, l'*aprirsi* esistenzialmente e non il contenuto derivante ciò di cui si sta trattando. Per chiarire, si consideri ancora una volta l'esperienza di *ripetizione* dell'esperimento medico-psicologico del dottor Jennings in *La Pietra di Luna*: prima di tutto, si tratta di una di quelle esperienze scientifiche legate a situazioni «che ritornano in modo analogo». Tuttavia, di quale *analogia* si tratta? Senza ombra di dubbio, l'analogia è *formale*, fenomenica, non *ontologica*. Ma ancora più a fondo, l'esperienza scientifica dell'esperimento è una di quelle situazioni nelle quali «attendo i soliti risultati e la conformità a quelle regole che presiedono il cammino dell'esserci»³⁴⁶. L'*attesa*, come si è visto, è il movimento, puro richiamo all'esistenzialità del dato; riferimento al *darsi* del *divenuto reale*. Solo richiamandosi a questo fondamento originario (sebbene indeterminato), si apre «il senso delle situazioni in cui solamente si ha la conferma delle conoscenze raggiunte», come conclude Jaspers³⁴⁷. Si contrappone una realtà oggettiva ad una *esistenziale*, mediante un *salto* fenomenologico³⁴⁸, non una contrapposizione esclusiva, poiché questa ultima, se è reale, interviene come opposizione *formale* tra un regno oggettivo ed uno soggettivo, ma entrambi sono *esistenzialmente* aperti con “modalità” «etica» od orientata nel mondo, quella per cui vale il discorso dell'oggettivazione della verità³⁴⁹, o *resa socratica* del reale. Con le parole di Jaspers, relative a quest'ultima mossa, si evince che «[d]al punto di vista della *pura orientazione*

³⁴⁵ S.A. Kierkegaard, *Enten-Eller*, op. cit., p. 57.

³⁴⁶ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 66.

³⁴⁷ E questo già durante il periodo iniziale dedicato agli studi ed alla ricerca nell'ambito della psicopatologia e in quella immediatamente successiva; cfr. U. Galimberti, *Karl Jaspers e la psicopatologia*, in G. Penzo, *Karl Jaspers...*, op. cit., pp. 209-210.

³⁴⁸ Il quale, sempre nella fase iniziale del Jaspers medico, si caratterizza proprio per essere un mutamento metodologico nella pratica d'indagine della psiche, vale a dire da quella empirico-sperimentale, a quella della fenomenologia husserliana; cfr. K. Jaspers, *La cura della mente. Filosofia della psicopatologia*, tr. it. di N. Zippel, Lit Edizioni, Roma 2014, in particolare pp. 20 e ss.

³⁴⁹ In *Enten-Eller*, per l'appunto, la dimensione *etica* della soggettività, conquistando la propria personalità edificata, andava a compiere quell'ordine *universale* che possedeva la propria *determinazione* temporale nell'ordine sociale, della stirpe, della famiglia e così via; in questo è possibile trovare già l'aspetto religioso dell'eticità, con il corollario successivo che, per il Kierkegaard di *Gjentagelsen* e delle opere successive, la *vera ed autentica* soggettività doveva intraprendere un cammino d'edificazione diverso, quello propriamente religioso, verso l'esistenzialità «singolare».

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 autosufficiente, riposa nell'indifferenza del suo esserci, e non consente in alcun modo che si pongano domande al di là di esso»³⁵⁰. In questo modo, si vede con facilità che l'*attendere* un risultato da parte del dottor Jennings e degli altri personaggi implicati nell'esperimento de *La Pietra di Luna*, ma anche da parte di Constantin Constantius all'interno della trama de *La Ripresa*, è un gesto *esistenzialmente* segnato dall'«orientazione»: in entrambi i casi, infatti, è alla *generalità* – a quel «qualcosa che racchiude, che perdura senza fine» come senza fine è un risultato matematico; come segnato dall'*ora e per sempre* è un comportamento chimico e così via –; è alla generalità, si diceva, che viene consegnata la relazione soggetto-oggetto. Ma questo non toglie che la base, il fondamento di un simile atto, sia *esistenziale*: questo nuovo piano è segnato da un rapportarsi a questa relazione in maniera per la quale ne va dell'esistenza degli implicati – si è visto perfino come ne vada di quella di un personaggio tutto sommato non protagonista (il dottor Jennings) così come di chi è protagonista (il signor Blake), sebbene il primo sia il punto di svolta dell'intera trama: si ricordi infatti che l'esperimento è risultato fondamentale per il medico affinché egli riconquistasse «un po' di sole» nella vita solitaria e buia³⁵¹, destinata alla sofferenza e *quasi* ad una sorta di *angst* appunto esistenziale³⁵² tanto da ottenere il riconoscimento delle altre personalità coinvolte (la signorina Verinder

³⁵⁰ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 71.

³⁵¹ W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. 504.

³⁵² È interessante notare che la nozione di *ansia esistenziale* – *angst* – possiede basi *ermeneutiche* tratte dalla filosofia di Kierkegaard. Come precisano H.R. Wulff, S.A. Pedersen e R. Rosenberg, in *Filosofia della medicina*, tr. it. di A. Parodi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, «[l']ansia di questo tipo rappresenta un problema comune nella pratica psichiatrica, come testimonia il fatto che venga considerata un disordine mentale riconosciuto [...], ma è interessante notare che ha un'uguale importanza anche come concetto filosofico. Alcuni filosofi, soprattutto europei, si sono occupati della disposizione o stato d'animo che nella letteratura filosofica viene spesso chiamata *Angst*; questo termine ha praticamente lo stesso significato di ansia inspiegabile nel linguaggio degli psichiatri» (Ivi, p. 152). Rifacendosi ad un caso specifico del quale gli autori presentano le dinamiche, essi concludono che «[l]o stato d'ansia della paziente indica che essa sta *disperatamente* cercando di dare un nuovo scopo alla sua vita, e questo *problema esistenziale* non è solo una disfunzione biologica o un comportamento inadeguato. Ci troviamo di fronte a una differente dimensione della vita, e si può sospettare che una terapia farmacologica efficace diminuirà le possibilità che la paziente risolva i suoi problemi» (Ivi, p. 153, enfaticizzazioni mie). Gli Autori, a questo punto, volendo indagare meglio la situazione relativa all'ansia inspiegabile (l'aggettivo è significativo), indicano che l'attenzione dovrà essere spostata sul (connazionale) Søren Kierkegaard, il cui interesse coinvolge non poco le specifiche manovre che gli specialisti psichiatri e psicologi compiono, per risolvere problemi i quali, come in questo caso, non sempre si rimettono a statuti teoretici di *spiegazione* prestabiliti ed universali (ivi, pp. 154 e ss.).

giungerà ad esprimere la propria riconoscenza, concludendo con un significativo: «Questa è opera tua!», rivolto al medico³⁵³: *opera, prodotto*³⁵⁴, *durata, ripresa* – e non solo ripetizione –, senso...).

Come *movimento*, la realizzazione esistenziale, l'*aprirsi* del sé come *mondo* esperenziale ed esperito, avviene in virtù di questo continuo *confronto* tra oggettivo (il dato) e soggettivo (il prodotto), per il quale esiste la riconduzione del suo esserci all'interno della coerenza storica del sé³⁵⁵. Infatti, l'atteggiamento *etico* – quello per cui si istituisce una bipolarità tra soggettivo ed oggettivo, interno ed esterno – non è negativo, non è qualitativamente destituente il sé della propria soggettività. Come ricordato, sotteso vi è il rapporto con la Trascendenza, la qual cosa vuole significare che rimane sempre un *atto di trascendenza*, un *trascendere*. «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 produzione, infine il mondo che, come tradizione, ci parla dalla storia»³⁵⁶. La *continuità personale* della quale Jaspers parla è la pretesa di *completezza*: ogni rintanamento nell'oggettivo non può che disvelare la *limitatezza* intrinseca e di conseguenza lo slancio verso l'*unità* che non è ideale o teoretica, bensì è *intenzionale*, relativa ossia ad un «amore per l'essere»³⁵⁷ il quale riguarderà, poi, un rimando razionale. I limiti emergono dalla stessa mancata completezza della *razionalità* come compromesso – che invero è un'*illusione*, come ha chiarito Hersch³⁵⁸ – tra movimento e oggetto dato: il *prodotto* è questo compromesso, ma non sarà mai bastante all'esistenzialità che tende al Trascendente come *atto di pienezza assoluta*³⁵⁹. Anche l'atto di *fede*, che Kierkegaard non smette di

³⁵³ W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, op. cit., p. 504.

³⁵⁴ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 67-68.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ Ivi, p. 68.

³⁵⁷ Ivi, pp. 115-117; «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» (ivi, p. 116).

³⁵⁸ J. Hersch, *L'Illusione della filosofia*, op. cit., pp. 42 e ss.

³⁵⁹ Per Hersch, esistono ontologicamente nel dispiegamento del fenomeno d'esistenza umana *gradi di realtà*, che corrisponderanno, come si osserverà più oltre, alla *gradualità della libertà*. Il soggetto, incarnandosi, realizza quella *quasi-pienezza* effetto fenomenologicamente consolidato nel rapporto col *trascendente* che sta *oltre* il limite esistenzialmente orientato in modo *orizzontale* del sé. Non è dato lo spazio, in questo studio, per un esame approfondito dei testi herschiani specialmente nell'evoluzione del pensiero estetico ed ontologico della filosofia, al quale rimandiamo a R. Guccinelli, *La forma del fare*, op. cit.; in ogni caso, è possibile precisare che la manifestazione esistenziale del sé, incarandosi per *gradi di realtà*, mancherebbe quella *pienezza autentica* e «duratura» nel presente, tanto che la *continuità* è data in termini di una *discontinuità* delle forme nella *coerenza del sé*. In questo senso, il pensiero kierkegaardiano della *ripresa* viene

porre quale meta, dalle *Briciole filosofiche* agli *Atti dell'amore*, fino agli ultimi scritti (tra i quali si ricorda *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*³⁶⁰); anche l'atto di *fede* non è una chiusura nell'esserci, nell'esistentivo, bensì è estrema *tensione* verso la Trascendenza, senza rinunciare alla concretizzazione dell'atto di divenire reale: in questo senso, la *continuità* è pregnante. Lo è perché lo *slancio* non lascia la chiusura in possesso dell'ultima parola, della sentenza conclusiva. Al contrario, sottesa vi era, fin dall'inizio, la realtà stessa di *continuità*, apertura: slancio verso l'*oltre*, e questo già nel fenomeno ontologicamente concepito. La *ripetizione*, sebbene conclusione teoreticamente obiettiva della realtà di una «situazione», è *ripresa* quando il contesto si allarga alla vera realtà esistenziale per la quale essa prima di tutto dipende (è realizzata). Nell'esempio della ripetizione dell'esperimento in *La Pietra di Luna*, si è visto come la situazione sia oggettiva per la coscienza razionale che pensa l'insieme come *meccanismo reale*, mondano nel senso di *generale* (il laudano agisce in quel modo e non può che condurre ad un siffatto esito, proprio come un'operazione matematica, se condotta bene, destina al *medesimo* risultato), mentre si è visto parimenti come essa risulti *soggettiva* per la coscienza che *riconduce* questa generalità al contesto per il quale essa è stata chiamata in causa: nel caso dell'esperimento col laudano, si è visto che è l'innocenza del signor Franklin Blake ciò che ha determinato *il senso della messa in opera della ripetizione* (accanto all'intento di ritrovare l'agognato diamante della trama generale del romanzo). Con la *ripetizione*, il signor Franklin ha *ripreso* la propria innocenza, e in questo caso la chiusura è del tutto scongiurata. Prima di tutto, se fosse stato l'esperimento il *solo* orizzonte limite per il quale ognuno dei soggetti implicati si era messo in azione al fine della realizzazione della *ripetizione*, allora terminato il suo compimento ogni realtà esistenziale – e specialmente quella del signor Blake – non avrebbe trovato *altro* a cui chiedere una continuità (nemmeno il senso di tale continuità – si tratta del problema che Hersch, come si farà cenno, porrà all'attenzione del confronto tra movimento esistenziale di realizzazione dell'essere umano e quello dell'opera d'arte); una continuità che *dopotutto* risulterebbe intrinsecamente necessaria, *s'egli volesse proseguire a vivere*; in secondo luogo, attenendosi alle vicende precise de *La Pietra di Luna*, l'*innocenza* del signor Franklin trova senso (*sconfina*) entro la speranza del *legame* amoroso con la signorina Verinder; quest'ultimo “destino d'amore” è *esigenza esistenziale* intrinseca alla realizzazione stessa delle esistenze del signor Blake e della signorina Verinder – questo per dire che il piano

mantenuto, ma sottoposto ad una interpretazione in chiave *gradualistica* (ivi, pp. 20-26).

³⁶⁰ S.A. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, 2° edizione a cura di E. Rocca, Donzini, Roma 2011.

d'*apertura* (e non il dato aperto) è il terreno sul quale *la storia* esistenziale si compie, si determina. Lo slancio *all'oltre* è mèta iniziale, e scandisce la realtà esistenziale di ogni dato esistentivo, di ogni contenuto dell'*esserci* venuto all'esistenza, quindi: *aperto*.

Questa “risalita à là Kelsen” verso l’apice che è poi il fondamento dell’intero quadro di realizzazione esistenziale (e normativa³⁶¹) delle datità temporali, e che fornisce l’elemento di *continuità* – espressione teleologica della *ripresa* come ripetizione –, altro non è che il movimento di trascendenza del razionale verso i limiti del proprio incedere, mossa che Jaspers ha, con completezza e chiarezza uniche, realizzato lungo i tre volumi della sua *Filosofia*. L’elemento portante del *fondamento*, che si è qui richiamato, è stato da Kierkegaard analizzato con una minuzia quasi filologica negli *Atti dell’amore*, in stretta connessione col significato esistenziale del termine «edificare», sul quale si tornerà più oltre; Kierkegaard osserva: “Quando un uomo costruisce una nuova ala alla sua casa, non si dice ch’egli edifica un’ala ma l’aggiunge *sulla* cassa. [...] Se invece un uomo ha costruito [*opførte*], per bassa che sia, una casa, ma dalle fondamenta [*Grunden*], diciamo ch’egli ha edificato [*opbyggede*] una casa. «Edificare» è quindi erigere [*at opbygge*] qualcosa in altezza partendo *dalle fondamenta*”³⁶². Il risultato che tuttavia interessa ai fini attuali è l’esser riusciti a riconoscere, da Kierkegaard fino a questo punto, la realtà di *azione trascendente*, come *elemento ontologico* della fenomenologia esistenziale insita nei diversi *modi* coi quali il sé realizza sé stesso nonché concepire come questi, rappresentati dagli *orizzonti* limite che si pongono quali obiettivizzazioni siglate dal termine «etico», riconducano alla fondamentale relazione con la relazione tra *soggetto* ed *oggetto*. Il *modo* d’agire è convogliato all’interno dell’interesse che prende in considerazione la fenomenologia dell’*apertura esistenziale*.

La tensione è *verso l’universale* perché implicata vi è la *volontà di trascendere*: diversi sono i *modi* coi quali questa azione può essere condotta a termine. Rimane fermo, comunque, il fondamentale riscontro per cui l’«esserci del mondo, come totalità di una vita in quel mondo che gli appartiene e che, ad un tempo, ha trovato e prodotto, è, come oggettività, la rispettiva condizione mondana di un esserci umano»³⁶³. Questo vuole significare che proprietà di *apertura* spetta all’azione stessa di *trascendenza*, l’unica che

³⁶¹ Vale a dire *teleologicamente* date dall’apertura, che già il Jaspers medico aveva rintracciato nelle visioni del mondo sia del sano che del malato: con il *comprendere* i vissuti esistenziali si raggiungono «questi mondi delle *varianti di quell’invariabile ontologica* che è la “visione del mondo (*Weltanschauung*)”, in cui si raccolgono i tratti intenzionali essenziali della struttura costitutiva e normativa dei mondi che di volta in volta si danno», U. Galimberti, *Karl Jaspers e la psicopatologia*, in G. Penzo, *Karl Jaspers...*, op. cit., p. 210.

³⁶² S.A. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige overveielser i talers form*, in Id., *Samlede Værker*, a cura di P.P. Rodhe e T. Frandsen, Bind 12, Gyldendal, København 1962, tr. it. di C. Fabro, *Atti dell’Amore. Testo danese a fronte*, Bompiani, Milano 2003, p. 625.

³⁶³ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 70.

completa i limiti e pertanto *non completa* la realizzazione. Come si è già osservato, un limite è tale se relativizza uno spazio, parzializza il Tempo, e pertanto spiana la strada per un “*oltrepassamento*”: più direttamente, ne è la *condizione*³⁶⁴. Una coscienza *oggettiva* che rimane vincolata alla realtà, all’esserci come dato, o ignora con insistenza (ripetizione) che il limite è una limitazione di qualcosa verso qualcosa d’altro, sicché «rimane, come realtà, l’esserci cieco, opaco e impenetrabile», *oppure* il mondo «diventa, come fenomeno, il luogo della decisione dell’essere dell’esistenza riferita alla trascendenza»³⁶⁵. Ritorna un *aut aut*, un kierkegaardiano *enten-eller*. O il mondo rimane oggetto per la coscienza che non si azzarda nel mo(vi)mento della Trascendenza, oppure *qualcosa dunque si muove*: «se l’esistenza si oggettiva nel mondo e la trascendenza assume un’immagine nel mondo, allora ciò che dall’esterno sopraggiunge diventa immediatamente 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»³⁶⁶; giunto a questo risultato, l’*orizzonte* (l’*Ungreifende* della coscienza) si allarga. Ma non compie un semplice *ampliamento* del confine, cosa che si verifica solamente con l’utilizzo delle *facoltà conoscitive*. In quest’ultima *modalità* d’azione, la coscienza si comporta nella stessa maniera del ragno ritratto dallo scrittore danese Peter Høeg, nel suo romanzo *I Quasi Adatti*, il quale, richiamandosi in diversi punti proprio alla teoria dello scienziato estone Johann von Uexküll, precisa:

Uexküll diceva che l’uomo non è molto migliore di un ragno.

Un ragno vede e sente male, e nemmeno il suo olfatto è tanto buono. Il suo ambiente è dunque limitato dall’apparato sensoriale. Ma ha la tela, con cui estende la sensibilità oltre il suo corpo. A ogni movimento della tela è in grado di valutare lontananza e dimensioni.

[...]

Con la sua tela il ragno non percepiva tutto il mondo. Ne percepiva solo la parte che la tela era in grado di cogliere. Direzione, distanza, forse il peso approssimativo della preda, forse le sue dimensioni. Ma certo non molto di più.

Così sono anche la scienza e la sua gemella, la tecnologia industriale. La fisica estende la sua tela nell’universo o nella materia e crede di scoprire porzioni sempre più grandi della realtà.

³⁶⁴ Già nella *Psicologia delle visioni del mondo*, come è noto, Jaspers aveva concentrato l’attenzione sul diltheyano significato di *senso* del mondo, non dato da una conoscenza oggettiva, e pertanto dalla rottura tra un determinato ed un indeterminato, per il quale vale il *naufragio* della coscienza, ma non per questo la caduta in un nichilismo onto-fenomenologico, d’ampia portata. In questo senso, la realtà della coscienza è quella per cui *nell’atto* del trascendere trova il rapporto con la propria *origine* che tuttavia non coincide espressamente con l’*oltre indeterminato*, perché quest’ultimo è oggettivo, mentre la *forza* d’apertura è *esistenziale*, e Jaspers, come si vedrà più avanti, la identifica con l’*infinito* della Trascendenza. Per la nozione di *limite* come *rottura* emergente da questa prima opera di Jaspers, cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950, pp. 399 e ss.; per la *forza motrice* di cui si parla in relazione all’*apertura*, cfr. *ivi*, p. 58.

³⁶⁵ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 72.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 73.

Si può temere che si tratti di una conclusione errata, Uexküll fu sul punto di crederlo. Se il ragno avesse esteso la sua tela oltre quei settantacinque centimetri, avrebbe comunque percepito solo quello che era nella sua natura, e in quella della tela, percepire. Non avrebbe trovato una nuova realtà. Avrebbe scoperto quantità maggiori di ciò che conosceva già. Ma di tutto quello che c'era intorno, colori, uccelli, profumi, talpe, uomini, suore, Dio, le funzioni trigonometriche, la misurazione del tempo, il tempo stesso, sarebbe sempre rimasto assolutamente all'oscuro.³⁶⁷

Per quanto tendenzialmente kantiana, questa parziale visione della teoria cognitiva formulata in ripresa della tematica di von Uexküll (la quale peraltro voleva proprio superare la limitata portata della teoretica di Kant) e che è stata ripresa da filosofi quali Scheler e Heidegger³⁶⁸, è volutamente inscritta da Høeg all'interno di una visione poliedrica circa la realtà temporale dell'esistenza umana, che si avvicina non poco a tematiche bergsoniane, proprio sviluppando una contrapposizione tra il *tempo scientifico* (quello misurabile dall'orologio e ripetibile in una identità fenomenologica) ed il *tempo soggettivo* come irripetibilità formale al di là dell'orizzonte esistenziale proprio ed autonomo del sé così da parlare di *ripetizione* in una determinata direzione già interpretabile sulla base della contrapposizione tra realtà oggettiva ed universale – la forma uguale per tutti e che costituisce l'*adattabilità* per la quale i protagonisti del romanzo ne sarebbero parzialmente estranei – e realtà *interna*, irripetibile³⁶⁹.

Quello che tuttavia qui interessa, a questo punto, è giungere al risultato jaspersiano per il quale esiste uno *scarto* onto-fenomenologico tra la realtà teoreticamente *orientata* nel mondo (che è stata, qui, chiamata esistenza «etica», sulla base dell'interpretazione della nomenclatura kierkegaardiana) e la dimensione d'*apertura* esistenziale

³⁶⁷ P. Høeg, *I Quasi Adatti*, tr. it., di B. Berni, Oscar Mondadori, Milano 1996, 1997², pp. 249-250.

³⁶⁸ Per l'influenza di Uexküll su Heidegger, cfr. A. Orsucci, *Biologia e "storia delle civiltà: alcune nuove prospettive di ricerca*, in (a cura di) V. Gessa Kurotschka, G. Cacciatore, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 129-130. Per le teorie di von Uexküll, cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. IV: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1957), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, p. 137, pp. 206-211, tr. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, t. 1, Einaudi, Torino 1971, p. 207, pp. 310-316. Sempre sul pensiero di von Uexküll in relazione agli sviluppi delle teorie della cognizione contemporanee, cfr. T. Maran, *Where do you borders lie? Reflections on the semiotic ethics of nature*, in (a cura di) C. Gersdorf, S. Mayer, *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 2006, pp. 460 e ss.

³⁶⁹ «La vita di ognuno è un tratto lineare. Noi tutti nasciamo, cresciamo, viviamo e finiamo per essere distrutti. Certamente in modi diversi, qualcuno in un buco per terra e altri in orfanotrofio o alla Academy of Sciences di New York. Ma per ognuno di noi nascita, morte e crescita sono avvenimenti unici, capitano solo una volta e non possono essere ripetuti, comunque non così come sono. Il loro tempo è lineare. Come se ci si spostasse in avanti su una linea retta, ogni punto che passiamo è un punto che non abbiamo passato prima, e lo stesso punto non tornerà mai più. / Contemporaneamente la vita è piena di ripetizioni. Ogni giorno mi siedo in laboratorio, è la condizione necessaria per svolgere l'esperimento: se mai dovrà arrivare a una conclusione, quest'atto deve essere ripetuto un gran numero di volte. In un certo senso il tempo intorno al laboratorio è ciclico. / Anche il corpo, ogni attimo muore un po', ma contemporaneamente si conserva e si ricrea [...] / Nella vita di ognuno, a ogni livello immaginabile, c'è una catena ininterrotta di tratti ciclici e lineari: identiche ripetizioni e avvenimenti unici, irripetibili. // È una contraddizione in termini», P. Høeg, *I Quasi Adatti*, op. cit., pp. 223-224.

«soggettivamente» (nel senso di *esistenzialmente*) determinata, *realizzata (blev til)*. Fintantoché la coscienza (oggettiva) allarga i piani d'orizzonte in senso di superamento dei limiti *oggettivi*, essa manifesterà solamente la *volontà di trascendere* i limiti quale *sintomo* o *cifra* non oggettiva della Trascendenza, e l'assolutezza è *procedurale*, non sostanziale od oggettiva; al contrario, non appena l'*atto di libertà* che è rappresentato dal trascendere si rivolge all'atto stesso, pertanto – nel vocabolario di Kierkegaard – quando il rapporto si istituisce nei confronti del *rapporto* etico (tra soggetto ed oggetto), allora la libertà giunge a coincidere con sé stessa, ed il trascendimento avviene *verticalmente* all'interno di un piano non più oggettivo, bensì estremamente *esistenziale*. Per richiamare l'intero quadro ora teorizzato, ad un caso concreto, è bene considerare l'azione di *riconoscimento* del proprio *atto di trascendenza* da parte del giovane ne *La Ripresa*. Egli, col trovare in Giobbe l'esempio e l'*occasione* per riscattarsi esistenzialmente, ovvero sia per ripristinare la propria *condizione di coincidenza tra esteriore ed interiore* da *innocente* qual egli è, giunge a *consapevolizzar-si* nella propria dimensione esistenziale: non agisce *orizzontalmente*, la qual cosa vorrebbe dire iniziare ad interpretare i significati di quel che accade, come se Giobbe, nella sua vicenda emblema di quella del giovane, iniziasse ad interpretare i significati delle tragedie che lo colpiscono sulla base di *ipotesi esteriori*: quello che è accaduto vuole significare, *sulla base di leggi generali*, che allora l'io è un soggetto colpevole (azione d'interpretazione che, coerentemente con questa prospettiva, compiono gli amici di Giobbe, diretti subito a riconoscere *addirittura la necessità* di una colpevolezza nell'uomo biblico – e la necessità è ciò che induce pure a tenere plausibile l'ordine *esteriore*); Giobbe invece agisce *verticalmente* in un trascendimento oltre i propri limiti esistenziali, ma per farlo non solo deve riconoscere i propri limiti esistenziali quali sono nella loro portata fenomenologica – cosa che comunque accade anche per quanto concerne i limiti orizzontali, grazie ai quali le scienze e le tecniche possono progredire proprio come si espande la ragnatela dell'aracnide – bensì deve pure ricondurre l'identificazione dei limiti (ovvero il fatto che i limiti possiedono una identità, e propriamente detto quella «singolare» identità) alla stessa *fonte* esistenziale che è propria di essi: altrimenti detto, Giobbe, così come il giovane, rivolgendosi direttamente a Dio – il Trascendente puro, che “sta” oltre ogni limite –, non allarga la coscienza oggettiva spazializzando orizzontalmente il piano dei limiti e degli orizzonti, fino ad un punto estremo oltre il quale “starebbe” Dio (questo vorrebbe peraltro dire “entizzare” la Trascendenza) – bensì riconducono la propria *libertà* all'esercizio che i limiti stessi ne fanno. Tuttavia, primo: i limiti sono *prodotti* dell'incedere esistenziale (ma di forma etica)

del sé; secondo: la realtà concretizzata è sempre *richiamata* alla fondamentale presenza di libertà del Sé che si *incarna*, di modo che, orizzontalmente, «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»³⁷⁰. Pertanto, *nel* piano verticale avviene un rapporto con quel rapporto orizzontale che invece unisce interno ad esterno, creando forme *illusoriamente generali*, ma *uniche esistenzialmente*; *nel* piano esistenziale avviene l'estrema *identificazione* dell'esercizio di libertà con l'*identità* dell'Io che Kierkegaard ha voluto scrivere con la maiuscola in *La Ripresa*³⁷¹ e che si costituisce per *realizzarsi* (*blives til*) nella portata *positivamente libera* di sé stessa. Si tratta del compimento assoluto del Sé come «Singolo», pertanto all'interno di quell'auto-realizzazione completamente stabile che tuttavia non annulla la libertà auto-realizzatrice delle altre esistenzialità e soprattutto non fornisce una contrapposizione tra due *realtà esistenzialmente* ancora separate, cosa che accade invece nella «religiosità A» del «Singolo», ovverosia tra il Sé (che trascende) e Dio (la Trascendenza)³⁷².

Dal punto principalmente fenomenologico che qui pertiene, la *realizzazione positiva* dell'apertura esistenziale rende reale l'oggetto in quanto oggetto per il soggetto, nella via «etica» che è modalità stessa d'apertura. Jaspers infatti, ancora nell'analisi dell'orientazione nel mondo, sottolinea che nel fondo di ogni azione di sapere vi è una *intenzione* teleologicamente data (come si osserverà nel prossimo capitolo) la quale sottende all'organizzazione medesima dell'apertura della *cosa stessa* per il soggetto conoscente³⁷³. La conoscenza è certamente la strada che l'uomo etico percorre, ma non di meno è realizzazione esistenziale, vale a dire che si profila nell'essere egualmente caratterizzazione modale del rapporto verticale nei confronti di quello orizzontale.

³⁷⁰ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 97.

³⁷¹ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 49.

³⁷² «... Jaspers scriv[e] che il singolo è se stesso nella misura in cui l'altro è se stesso. Di conseguenza la libertà del singolo è a sua volta autentica nella misura in cui tutti gli altri sono liberi. In questa espressione è racchiusa la coscienza profonda di un'autentica democrazia», G. Penzo, *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico*, op. cit., p. 86. Per il pensiero politico di Jaspers, cfr. proprio le pagine di Penzo, che ne tratteggiano completamente la linea fondamentale: *ivi*, pp. 77-99.

³⁷³ «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 inedità, e ogni volta che si agisce utilitaristicamente 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» (K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 113).

Tornando brevemente sulla differenza tra trascendimento *orizzontale* e *trascendimento* verticale, basti guardare ancora una volta la modalità di *intervento* dei Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard. Si ricordi il risultato che era emerso allorché veniva riconosciuto nell'incedere dei due eroi comici, certamente, la volontà di essere liberi, eppure l'interminabile chiusura nel mondo *oggettivo*:

GUILDENSTERN: Sappiamo solo quello che ci dicono, ed è piuttosto poco. E per quanto ne sappiamo, non è neanche vero.

ATTORE: Per quanto ne sa chiunque, niente lo è. Bisogna credere sulla fiducia. La verità è soltanto in ciò che è accettato come vero. Può darsi che non ci sia niente dietro, ma non ha alcuna importanza. Questa è la moneta corrente della vita, fintantoché viene onorata. Agiamo sulla base di ipotesi. Qual è la vostra?

ROSENCRANTZ: Amleto non è più se stesso, né dentro né fuori. Dobbiamo spigolare per capire che cosa lo affligge.³⁷⁴

L'agire sulla base di *ipotesi* è propriamente l'azione di *allargamento* degli orizzonti etici della coscienza, quella strada che Giobbe non segue, limitando il *sapere*, rivolgendosi al *non sapere* (e dopotutto come potrebbe esserci una *spiegazione esauriente* della sua condizione?) quindi a Dio³⁷⁵. L'Abramo di *Timore e Tremore* compie il medesimo *atto* rivolgendosi direttamente a Dio, e questo è l'atto di *fede* sviluppato da Kierkegaard successivamente, nelle *Briciole filosofiche*.

Ancora, tuttavia, il significato di *trascendenza verticale* sfugge – soprattutto perché si è precisato velocemente che possiede (peraltro di necessità) riscontri *orizzontali* – e, per chiarire questa nuova prospettiva è alla nozione di *esigenza esistenziale* e pertanto alla parte relativa alla *teleologia* dell'apertura esistenziale, che si dirige ora l'attenzione.

³⁷⁴ T. Stoppard, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, op. cit., p. 90.

³⁷⁵ M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, op. cit., pp. 44-45.

CAPITOLO QUINTO

TELEOLOGIA DELL'APERTURA ESISTENZIALE

5.1 *L'Esigenza Esistenziale*

Nel 1835, il ventiduenne Søren Aabye Kierkegaard scrive al fratello del cognato Johan Christian Lund, il naturalista danese Peter Wilhelm Lund, il quale era impegnato nella parte opposta del globo a condurre le proprie ricerche di esplorazione e valutazione della realtà vegetale, animale nonché, specialmente, a interpretare l'essenza del Tempo attraverso gli indizi che la Storia del Mondo ha lasciato agli osservatori sotto forma di resti fossili, in modo da convergere verso le allora recenti e già orticanti teorie evoluzionistiche, lontane dalla versione storico-escatologica della Bibbia³⁷⁶. Kierkegaard scrive a Lund, ma non è dato sapere se la lettera datata 1 giugno 1835 sia stata realmente spedita. Ciò che risulta certo è che, in conformità col contenuto sul quale si richiamerà qui l'attenzione, il confronto con il naturalista connazionale è utile al fine interpretativo di quella riflessione verso sé stesso, fiorita proprio in quel periodo. Scrive infatti Kierkegaard: «Ogni uomo desidera naturalmente operare nel mondo in base alle sue capacità, ma da ciò consegue che egli desidera formare le sue capacità in una determinata direzione, ossia in quella che è più congeniale alla sua individualità. Ma qual è questa direzione? Eccomi approdato a un grosso punto interrogativo»³⁷⁷. Col suo sguardo da giovane tipicamente orientata verso il futuro, non può Kierkegaard ignorare lo spettro luminoso delle proprie possibilità, quasi come se il pensiero fosse quel prisma ottico che “decrystalizza”³⁷⁸ la temporalità, mostrandone la dimensione della *possibilità* propria dell'elemento vitale. Egli si vede orientato nel mondo da correnti, opportunità appunto, e la *scelta* deve essere compiuta, ma essa prima di tutto *proviene* da un “luogo”, da un “dove”, che costituisce quel «grosso punto interrogativo» “scoperto” il quale la prima può guadagnare in termini di senso e di validità. Søren Kierkegaard ha differenti orizzonti ai quali, volente o nolente, può volgere lo sguardo, siano essi positivi o negativi: il fratello maggiore Peter Christian, che macina

³⁷⁶ J. Garff, *SAK*, op. cit., p. 50.

³⁷⁷ Citato da *ibidem*.

³⁷⁸ J. Hersch, *Essere e Forma*, op. cit., p. 7. Cfr. un'espressione parallela di Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 162: «La *totalità dell'esserci* non è né oggetto possibile, né fondamento dell'unità di queste scienze universali [scienze naturali e scienze dello spirito]. La totalità deve disintegrarsi per farsi oggettiva». Questo decreta pertanto la fine dell'idea della filosofia come scienza del totale; cfr. G. Penzo, *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico. Saggio sulla filosofia dell'esistenza*, op. cit., pp. 74-75.

metri in direzione dei principali pulpiti ecclesiastici danesi specialmente di corrente *grundtvighiana*³⁷⁹; il fratello Niels Andreas che aveva deciso di “fuggire” dalla familiarità quasi claustrofobica della Danimarca, per approdare in spazi decisamente più ampi del Nord America statunitense, entro i quali tuttavia la sua vita si era infine spenta in una rincorsa frenetica verso un successo economico che tristemente non sarebbe mai giunto³⁸⁰; il padre Michael, al quale il giovane Kierkegaard guarda nella prospettiva dell’uomo a cui egli deve restituire «una grande gioia» conquistando un avversato diploma teologico³⁸¹; i tragici lutti familiari che in breve tempo sottraggono le sorelle e la madre di Kierkegaard³⁸²; e infine il mondo intellettuale al quale egli volge lo sguardo speranzoso non solo per riuscire a «liberarsi del suo dolore [appunto] intellettualizzandolo», bensì pure per mettersi in gioco da un punto di vista critico, constatato soprattutto che in tal senso egli si vede vincolato da una «disgrazia della mia esistenza: mi interesse di troppe cose e non mi decido per nessuna; i miei interessi sono tutti subordinati a uno solo, ma sono tutti coordinati»³⁸³. In questo mondo intellettuale, appunto, spicca fugacemente la figura del naturalista Peter Wilhelm Lund, immerso nella *natureza* del lontano Brasile. Quando Kierkegaard gli scrive, approfitta dell’occasione per estendere un pensiero sul mondo della ricerca scientifica e naturalistica in generale: gli scienziati, egli riflette, frammentano il mondo, lo spezzettano e si concentrano sui *dettagli*, ma sovente tutto questo è solo una corsa verso il guadagno di un «nome nella letteratura» specialistica³⁸⁴. Emergono tuttavia delle eccezioni: gli scienziati naturalisti, i quali «con la loro riflessione hanno trovato o cercato di trovare quel punto archimedeo che non sta in nessuna parte del mondo, e che a partire da esso hanno pensato il tutto, considerando i dettagli nella loro giusta luce. Riguardo a loro non negherò che mi hanno fatto un’impressione estremamente favorevole» tanto che «sono tuttora affascinato dalle scienze naturali; eppure non credo che le sceglierò come mia materia principale di studio. Mi ha sempre interessato di più la vita in virtù della ragione e della libertà: il mio desiderio è stato costantemente quello di chiarire e risolvere gli enigmi della vita»³⁸⁵.

Dal confronto con il regno delle *scienze naturali*, e per il quale è già evidente che deve essere tenuto presente un «tutto» al quale la riflessione razionale deve rivolgersi affinché non rimanga prigioniera dei *dettagli* ma che problematicamente non è *oggettivo*

³⁷⁹ J. Garff, *SAK*, op. cit., p. 38.

³⁸⁰ *Ivi*, pp. 40-46.

³⁸¹ *Ivi*, p. 51.

³⁸² *Ivi*, pp. 41 e ss.

³⁸³ Cit. da *ibidem*, p. 51.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Cit. da *ibidem*.

come questi ultimi (esso infatti «non sta in nessuna parte del mondo»), Kierkegaard giunge ad una verità, tuttavia ancora scura e buia, su sé stesso. Come precisa Garff, la lettera

fu scritta solo a uso del mittente. In ogni caso vi si trova un dichiarato interesse per la scienza naturale, che viene preferita di gran lunga alla teologia, e che però ha davvero senso solo quando la sua componente speculativa viene subordinata a «quel punto archimedeo che non sta in nessuna parte del mondo», perché lo si può trovare solo nell'individuo, che deve muoversi dalla dispersione oggettiva verso una concentrazione esistenziale per trovare se stesso.³⁸⁶

Risulta chiaro che Kierkegaard sta tentando di raggiungere un «qualcosa», e i tentativi sono diversi, le riflessioni si susseguono in un progredire di intensa e tesa autocomprensione. Un altro esempio, per chiarire questo punto: l'estate del 1835 è anche il momento dell'allontanamento di Kierkegaard dalla Copenaghen frenetica e colma di richieste e di decisioni. Søren Aabye vuole fare chiarezza sulla strada ch'egli *deve* intraprendere³⁸⁷. Compie viaggi nel Nordsjælland e in Svezia. Visita luoghi al limite dell'annullamento dell'elemento umano, il quale tuttavia non scomparirà mai pienamente³⁸⁸ e soprattutto riempie quaderni di annotazioni, narrazioni, esplorazioni, riflessioni. Insomma, inizia ad aprirsi attraverso il percorso letterario che lo destinerà al proprio futuro filosofico e narrativo.

Il 29 luglio 1835, annota un percorso tutt'altro che solo geografico lungo i campi sabbiosi di Gilbjerg.

Quest'angolo è stato sempre fra i miei preferiti. E quando io mi trovavo lì in una sera tranquilla, quando il mare con una gravità calma ma profonda intonava il suo canto, quando l'occhio non s'imbatteva nel più tenue velo sull'immensa superficie ed il mare non aveva per limite che il cielo ed il cielo il mare, quando nel retroterra l'attività incessante della vita s'andava spegnendo e gli uccelli cantavano sul vespero la loro preghiera... spesso vedevo sorgere dalle tombe e venirmi incontro i miei cari morti, o meglio mi sembrava che morti più non fossero. In mezzo a loro mi trovavo così bene: un vero riposo fra le loro braccia, come se mi sentissi anch'io senza corpo e mi librassi con essi in un etere superiore. [...] Quante volte dopo esser rimasto a meditare sulla mia vita passata e i diversi ambienti che hanno influito su di me, sulla grettezza di quanti così spesso ci urtano nella vita, su tutte le incomprensioni che tanto spesso dividono gli animi, mentre se riuscissero a comprendersi potrebbero legarsi con vincoli indissolubili: come allora tutto questo svaniva davanti al mio sguardo assorto in contemplazione! [...] io provavo insieme e la mia grandezza e la mia piccolezza; e queste due grandi potenze, l'orgoglio e l'umiltà, alla fine si fondevano in me armoniosamente. Felice l'uomo per il quale questa unione è possibile ad ogni momento della vita; nel cuore del quale questi due fattori non contrastano, ma si tendono la mano per sposarsi, con uno spozalizio che non è né morganatico né di puro calcolo.³⁸⁹

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ivi*, p. 50.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 54.

³⁸⁹ S.A. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, BUR, Milano 2000, pp. 33-34.

Il senso di queste parole è da metter in relazione con un altro punto delle riflessioni estive di Kierkegaard in quel fondamentale anno 1935: «Ciò di cui ho veramente bisogno è chiarire a me stesso *cosa devo fare*, non cosa devo conoscere, se non nella misura in cui una conoscenza deve essere il presupposto di ogni azione. Ciò che conta è capire il mio destino, vedere quel che Dio vuole veramente che *io* faccia; la questione è trovare una verità, che sia verità *per me*, trovare *l'idea per la quale io voglia vivere e morire*. A cosa mi servirebbe trovare una cosiddetta verità oggettiva; impegnarmi a comprendere i sistemi dei filosofi e potere, se richiesto, passarli in rassegna, riuscire a mostrare le loro incoerenze in ogni singolo ambito [...] A cosa mi servirebbe se la verità se ne stesse fredda e nuda davanti a me, indifferente che io la riconosca oppure no, capace di procurarmi più un brivido d'angoscia che un fiducioso abbandono? Non voglio certo negare che io riconosca ancora un *imperativo della conoscenza*, e che con esso si possa anche agire sugli uomini, ma allora *tale conoscenza deve diventare parte viva di me*, ed è *questo* che ora ritengo la questione principale. È di questo che ha sete la mia anima, come i deserti d'Africa sono assetati di acqua»³⁹⁰.

Prima di dedicare l'attenzione all'analisi dei significati che Kierkegaard ha espresso, specialmente legandoli alle conclusioni post-kierkegaardiane fin qui tratte, è bene ricordare, con Garff, che la valenza così diffusamente riconosciuta per un'argomentazione squisitamente *esistenzialista* del passo appena riportato deve essere messa dinanzi alle successive parole che ne completano il senso, ovverosia con uno sviluppo – di difficile interpretazione – che esprime un Kierkegaard “estraniato”, poiché «per poter trovare quest'idea, o meglio, per trovare me stesso non mi serve a nulla immergermi ancora di più nel mondo. Ed è proprio questo che ho fatto in passato. Per questo credevo che sarebbe stato bene dedicarmi alla *Giurisprudenza*, per poter sviluppare la mia acutezza nelle molteplici complicazioni della vita. Qui si presentava proprio una gran quantità di singoli fattori in cui potevo perdermi; qui dai singoli dati potevo forse ricostruire una totalità, un organismo di vita criminale, e seguirlo in tutto il suo lato oscuro [...]. Per questo desideravo diventare *attore*, perché calandomi nel ruolo di un altro potessi avere, per così dire, un surrogato della mia stessa vita»³⁹¹. L'*estraneazione* o la “emancipazione dall'esistenza concreta”, come la riconosce Garff, non deve essere considerata in senso psicologico o meramente obiettivo; il Kierkegaard del 1935 è il giovane pensatore che «diventa se stesso dialogando con quei testi, più o meno romanzati, che fissa sulla

³⁹⁰ Cit. da J. Garff, *SAK*, op. cit., pp. 55-56.

³⁹¹ Cit. da ivi, p. 56. Cfr. questo passo con un altro del *Diario*, op. cit., pp. 44-45.

carta»³⁹². Ciò vuole dire che quel Kierkegaard era già espressamente orientato verso la comunicazione di tipologia *indiretta*, così essenziale e necessaria al fine di un *trascendimento* del dato oggettivo – di *ogni orizzonte razionale*, per richiamare l'intero discorso al traguardo jaspersiano raggiunto – non in prospettiva di una dogmatica metafisica, che risulterebbe altrettanto “oggettiva” («etica»), bensì di quella *proposizione esistenziale* del sé che ha bisogno di agire, e magari sbagliare, per ritrovarsi desta nella propria libertà. In ogni caso, la comunicazione indiretta, sorgendo all'interno della schematica ed incompleta “tripartizione” dell'estetico-etico-«singolare», passa pure per il «diventare *attore*», per il confronto con un «surrogato» della stessa vita del sé.

In ogni caso, gli elementi del *movimento trascendente* concluso nel capitolo precedente, e che si concentrano sul rapporto col rapporto tra soggetto-oggetto, più che su quest'ultimo solamente, sono emersi in Kierkegaard prima di tutto come *esigenza* di una *identità* tutt'altro che oggettiva, caratterizzata da un'originarietà – un «tutto» - che viene prima o dopo i *dettagli* peculiari e *presenti*. Così come il naturalista Lund, il pensatore Kierkegaard concepisce che vi è un «punto archimedeo che non sta in nessuna parte del mondo», e non deve pertanto sorprendere che a Kierkegaard i naturalisti (le eccezioni scientifiche) abbiano fatto «un'impressione estremamente favorevole»³⁹³. Tuttavia, diversamente da queste eccezioni (che sono tali solo nel ritagliarsi uno spazio dentro un contesto *generale*), Kierkegaard modifica completamente la *metodologia* d'azione: non più, appunto, un progresso *del* modo di trascendimento orizzontale corrispondente a quello esercitato con la ragione che, come si è visto precedentemente, supera limiti oggettivi – orientati *nel* mondo – per fissarne dei nuovi (oppure spostano quelli presenti sempre più avanti, in un processo di per sé stesso infinito) eppure tenendo sempre aperto il proprio impulso di *azione* verso l'*oltre* indeterminato, come preciserà Jaspers; bensì una *novità* del modo di *trascendimento* che corrisponde a quello *verticale*: coincidere la ricerca con la libertà grazie alla quale essa è *mossa*, agita così da trascendere il movimento col movimento, sicché è direttamente al *carattere infinito* dello spostamento dei limiti oggettivi che Kierkegaard guarda³⁹⁴. Questa finalità di pensiero non verrà meno nei confronti dell'esigenza di rintracciare l'*edificante* attraverso la pratica del Cristianesimo. Il «dovere verso sé stessi»³⁹⁵, come apparirà chiaramente vincolato all'esistenzialità di

³⁹² J. Garff, *SAK*, op. cit., p. 56.

³⁹³ Ivi, p. 51.

³⁹⁴ K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, tr. it. a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1970, p. 48.

³⁹⁵ Che si rivelerà coincidente, nell'*esigere sé stessi*, con la «volontà fondamentale» di kantiana memoria; cfr. a tal proposito M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, op. cit., p. 43.

carattere «Singolare», sarà quella *serietà* rigorosa che in *La Malattia per la Morte* richiama l'*edificante* all'attenzione del fedele. Sotto lo pseudonimo di Anti-Climacus, il Kierkegaard che non osa considerarsi “vero cristiano”³⁹⁶, scrive: «Ogni conoscenza cristiana, per quanto rigorosa ne sia la forma, dev'essere ansiosa; e quest'ansia è per l'appunto ciò che edifica, essa è il rapporto con la vita, con la personalità reale e perciò, cristianamente parlando, la serietà [...] Ma la serietà è, di nuovo, ciò che edifica»³⁹⁷. Il *movimento* si rapporta con sé stesso e questo *genera ansia*, «preoccupazione» affinché il sé si mantenga all'interno di un *rapporto con la vita* volto all'*edificazione*. I *limiti* – gli *orizzonti* – vengono raggiunti nella loro sostanza essenziale dell'*esistenza* che è «singolare», tanto da edificarne una *totalità storica e coerente*³⁹⁸.

Kierkegaard torna spesso, nel suo *Diario*, sopra al *motivo fondamentale* del *proprio dovere* nei confronti di sé stesso. Il nucleo centrale di questo *nuovo modo* – che aprirà una filosofia completamente originale nel pensiero occidentale³⁹⁹ – si ritrova nell'atteggiamento di rapporto che il giovane danese volle assumere nei propri confronti. Si è visto che alla sua persona di ventiduenne impegnato in una situazione esistenziale votata alla *decisione* erano aperte differenti strade; che egli sentiva di essere *capace* di intraprendere con la medesima abilità sentieri molteplici⁴⁰⁰. L'azione diretta, alla fine compiuta, è stata non *agire la decisione* (cosa che avrebbe richiesto una conoscenza *limitata* come supporto), bensì, più radicalmente, *rapportarsi con la decisione stessa*⁴⁰¹. Questo ha voluto significare altrettanto direttamente aprirsi alla dimensione *teleologica*

³⁹⁶ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., pp. 257-258, p. 264.

³⁹⁷ S.A. Kierkegaard, *La Malattia per la Morte*, op. cit., p. 362. E. Rocca, nella sua traduzione, Donzelli, Roma 1999, p. 6, traduce *Bekymring* non «ansia» ma «preoccupazione», dando così forse maggior risalto alla caratteristica di *tensione* non patologica bensì esistenziale alla costante situazione per la quale il sé è proteso verso la relazione con la propria esistenza.

³⁹⁸ Si ricordi che quest'aspetto della ricerca esistenziale della *propria storia* è stata analizzata sotto una nuova luce da J. Garff, in *L'uomo è un rapporto a se stesso – e a un racconto. Su narritività e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard*, in (a cura di) E. Rocca, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, op. cit., e che l'*edificante* viene proposto nella misura in cui *conduce il soggetto* alla propria formazione; tuttavia, «la formazione è un percorso che il singolo compie per raggiungere se stesso e non, espressamente non, qualcosa che egli può senz'altro attingere dalla cultura (di formazione) [la *Bildung* hegeliana] circostante – così come sosterrebbe Heiberg» (ivi, p. 53). Questo peraltro attesta la già iniziale volontà di superare, in *Enten-Eller*, la visione heibergiana della *Dannelse*, proponendo già nelle Carte di B quell'*ansia* per l'infinito (cfr. R. Cantoni, *Kierkegaard e la vita etica*, in S. Kierkegaard, *Aut Aut*, op. cit., p. VI); va tuttavia messa in chiaro che l'*edificazione* dell'uomo etico, per quanto *nella scelta* già condensato nel senso *verticale* che in base alla nostra visione è venuto ad emergere, non soddisfa e non può soddisfare appieno quella *compiutezza autentica* d'e-spressione d'affermazione del Sé.

³⁹⁹ Il *rapporto alla vita* costituisce quell'«aria di famiglia» che può, a ben vedere nonostante le insite e dense differenze, accomunare differenti pensatori quali Heidegger, Marcel, Jaspers, Sartre, Hersch, Jonas e così via; qui, si concorda appieno con l'osservazione avanzata da I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., pp. 261-262, nota 182.

⁴⁰⁰ Nel *Diario*, il 1 ottobre 1837, Kierkegaard esclama: «La mia vita è purtroppo fatta al congiuntivo: fa', o mio Dio, ch'io abbia una forza indicativa!»; S.A. Kierkegaard, *Diario*, op. cit., p. 37.

⁴⁰¹ «Voglio ora per un anno, per una lega di cammino del tempo, scomparire sotto la terra come il Guadalquivir [fiume della Spagna meridionale]; penserò poi da me ad uscirne», ivi, p. 39.

della propria esistenza. In questo senso, la traiettoria *nessuna-decisione – scelta – rapporto con la scelta* è stato riproposto nel percorso che da *Enten-Eller*, passando per *La Ripresa*, giunge agli sviluppi delle *Briciole filosofiche*, nelle quali il senso della diretta (esistenzialmente; indiretta teoreticamente) relazione con Dio è *atto di fede*. Ma anche nei *Discorsi edificanti* e nei *Discorsi per la comunione del venerdì*, dove il rapporto con il rapporto tra sé e Trascendenza, ovverosia tra l'«io» in marcia verso la propria «singolarità» autentica e Dio, si palesa nella sua valenza cristianamente profonda⁴⁰². In relazione ai *Discorsi per la comunione del venerdì*, si può ben constatare, specialmente nell'ultimo dei tre discorsi, intitolato »*Synderinden*«, «La Peccatrice», in quale modo l'oltrepassamento di ogni limite orizzontale, ovverosia di ogni *conoscenza oggettiva* (riprendendo la tematica centrale delle *Briciole filosofiche*), costituisca la validità esistenziale di un'affermazione veritiera del proprio sé. N.J. Cappelørn⁴⁰³ osserva che «per una peccatrice, e in genere per ogni peccatore, il più temibile annientamento è avvicinarsi al Santo, ché alla luce del Santo la peccatrice diviene manifesta come quel peccatore che è. Un peccatore cercherà quindi, il più a lungo possibile e in tutti i modi, di evitare il Santo; non però la peccatrice [di *Luca*, 7, 47]. Perché lei ha amato molto. E l'espressione più forte dell'amare molto, afferma Kierkegaard, è odiare se stessi. Il che qui significa che l'espressione più forte dell'amare molto Cristo è odiare se stessi come peccatori [... pertanto] ella esprime la sua impotenza, esprime di non poter assolutamente nulla – Cristo, invece, può assolutamente tutto. Il non potere assolutamente nulla significa amare molto. Che lei pianga vuol dire che ha dimenticato se stessa, sì, perfino dimenticato per che cosa ella pianga; a tal punto ha completamente dimenticato se stessa. E proprio il dimenticare completamente se stessi è espressione dell'amare molto»⁴⁰⁴. In questo senso, la dimenticanza del sé oggettivo, proprio in una realtà *limitata*, vuole significare abbandonare ogni conoscenza obiettiva di ciò che esiste, per *andare oltre*, dirigersi paradossalmente con *la propria fede* nell'indeterminato assolutamente *esistente* seppure *non sia nulla* di quel che esiste *al di qua del limite*. In tal senso, *l'affermazione* del sé è determinata dalla proposizione in prima persona – in e dal quell'«Io» che è rappresentato, qui, in questo discorso per la comunione,

⁴⁰² S.A. Kierkegaard, »*Ypperstepræsten*«-»*Tolderen*«-»*Synderinden*«. *Tre Taler ved Atergangen om Fredagen*, Universitetsboghandler C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1849, tr. it. di C. Fabro, *Tre discorsi per la comunione del venerdì*, in S. Kierkegaard, *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, a cura di C. Fabro, SE, Milano 2010, pp. 61-86. Per una ricostruzione degli scritti edificanti in Kierkegaard, cfr. C. Fabro, *Saggio introduttivo* a S. Kierkegaard, *Atti dell'Amore*, ed. it. a cura di C. Fabbro, Bompiani, Milano 2003, pp. 5-128, in particolare pp. 25 e ss.

⁴⁰³ Niels Jørgen Cappelørn, *Confessione-comunione/peccato-grazia*, in (a cura di) E. Rocca, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 15-27.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 21.

dall'*amare molto*⁴⁰⁵. Si tratta, ancora una volta, di un'azione *che non ammette oggettivazione* alcuna in senso ultimo. Di rimando, *ridiscendendo* lungo il percorso come l'Abramo che ritorna nella sua dimora dopo l'esperienza di *fede* che ha avuto il suo apice sul Monte Moriah, ogni *scelta etica* – oggettiva e pertanto, in termini jaspersiani, ogni *orientazione* nel mondo – avrà *valenza* e specialmente *sensò* in relazione a quell'atto di fede originario di *rapporto autentico*, e che Hersch chiama *presa formatrice* attuata per mezzo della *decisione assoluta*.

Il risultato del confronto tra azione *esistentiva* e *trascendimento esistenziale* si palesa nel vicendevole identificarsi dell'azione di *incarnazione* del sé con la libertà *positiva*, attraverso cui questo livello esistentivo viene mosso e pertanto pure con l'originaria condizione che gli è propria. Non bisogna, tuttavia, considerare l'«originaria condizione» con uno stato *esistentivo* determinato e *chiuso*. L'originaria condizione – che nella filosofia dell'esistere di Jaspers e Hersch corrisponderà alla *portata teleologicamente orientata* propria della *libertà incarnantesi* – si caratterizza proprio sulla base del *rapporto con la Trascendenza*. La critica heideggeriana al pensiero di Kierkegaard – ovverosia ch'esso si concentra prevalentemente sulla dimensione esistentiva dell'esistere e non su quella esistenziale, prevalentemente nei suoi testi *teoretici*⁴⁰⁶ - non sembra reggere completamente all'interno del confronto tra le tensioni che Kierkegaard medesimo mette in atto, nella metodologia di ricerca che mira al *trascendimento*. Le *Briciole filosofiche* – testo *teoretico*, per la concezione di Heidegger – propone già la tensione trascendente che è proprietà *esistenziale* dell'azione esistentiva del movimento teoretico, così da rivalutare quest'ultimo in modo completo. Altrimenti detto, costituendosi in senso *trascendente* l'atto di *fede*, è l'orientazione razionale, «socratica», a venir rivalutata, come si è visto. Questo denota fin da subito l'attenzione (non esclusivamente teoretica) di Kierkegaard per l'esistenziale *nell'esistentivo*. La centralità di questo duplice livello d'attenzione si ritrova completamente nelle ontologie di Jaspers e Hersch, laddove la riflessione sulla *libertà* (piano esistenziale) è sempre intercalata dalle *determinazioni incarnate* (piano esistentivo), e l'ontologia non può reggersi senza una fenomenologia mediata dal discorso teleologico di fondo⁴⁰⁷. La *forma* dell'esistere è esistenziale. La problematica *de-oggettivizzazione* del piano di *determinazione* è la difficoltà maggiore che si incontra nell'affrontare una siffatta

⁴⁰⁵ S.A. Kierkegaard, *Tre discorsi per la comunione del venerdì*, in Id., *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, op. cit., pp. 82 e ss.

⁴⁰⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., p. 333 nota 1.

⁴⁰⁷ Per questo il pensiero di Jaspers non rinuncia alla conoscenza teoretica, né la destituisce di alcuna valenza esistenziale come potrebbe invece apparire nel constatare il suo ribattere sulla questione del *superamento* dello stadio chiuso entro il dominio di una conoscenza oggettiva; cfr. G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2006³, p. 59.

riflessione, perché l'esistentivo è sempre l'orizzonte sul quale si gioca la comunicazione filosofica, ma non è né il punto d'origine né l'esito al quale si giunge. Questo punto originario e meta *finale* (de-oggettivizzata) è la *libertà, condizione esistenziale o capacità soggettiva*⁴⁰⁸.

Per l'appunto, la *teleologia* dell'apertura esistenziale chiarifica il salto dall'esistentivo all'esistenziale, senza che la *forma* dell'ontologico processo d'apertura (l'azione di *at blive til*, il dis-velamento aletico) sia smarrita o chiusa nell'oggettivazione del pensiero. A questo punto, la riflessione sull'*esigenza esistenziale* corrisponde alla *tensione* kierkegaardiana osservata nella volontà del giovane danese di concentrarsi direttamente sul proprio *esigere una decisione* piuttosto che nella forma stessa e conclusa di quest'ultima (vale a dire nel *voler volere*). Parallelamente, nella lettera di Kierkegaard al naturalista Lund, viene già predisposto il terreno per la riflessione sull'insieme d'azione teoretica, che nell'*Orientazione filosofica nel mondo* Jaspers pone come movimento iniziale per il raggiungimento della concezione *esistenziale* e pertanto per la riflessione dell'atto stesso di *trascendimento*, dell'ultimo volume della sua *Filosofia*, intitolato *Metafisica*.

A questo punto, l'*esistentivo* aperto con l'orientazione nel mondo sottostà alla libertà incarnata nel *modo formale* proprio del sé che compie l'atto di apertura *esistenziale*. Come si è visto, ogni oggettività è non solo rimessa ad un orizzonte, bensì anche ad un atto di trascendimento che possiede, in sé, l'apposizione di un *limite*. La tensione tra limite e superamento è già stata osservata, così da poter parlare di *il-limite* del movimento (anche laddove il limite viene posto), ma per Jaspers il problema risiede proprio nella direzione che conduca da questa situazione orientata a quella *riflessa* nell'atto così come da parte dell'atto di trascendenza. Per questo, anche qui, come nel caso kierkegaardiano della *riflessione sulla scelta*, avviene una coincidenza di movimento trascendente nel senso formale *con il movimento trascendente* in senso ontologico, una riflessione su di sé della coscienza che si slega da un *Umgräifende* oggettivo, per orientarsi alla propria libertà (infinità) che è propria a questo sé. «Per la coscienza filosofica questa riflessione è condizione di veracità di fronte alle situazioni concrete» osserva Jaspers (e non si dimentichi che anche per Kierkegaard, specialmente nelle *Briciole filosofiche*, la condizione di *validità* non corrispondeva nell'essere un oggetto vero per un soggetto, bensì l'essere la verità tale perché *fondata* dalla fede del credente che si rivolge all'*originario* trascendente; la verità stessa, in filosofia, è *apertura esistenziale* del sé che opera

⁴⁰⁸ F. De Vecchi, *Introduzione a J. Hersch, I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., pp. 25-28.

filosoficamente⁴⁰⁹). Pertanto, «[r]iconoscere 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»⁴¹⁰. La conclusione alla quale giunge Jaspers è, dunque, chiara: «[a]pirsi a tutto ciò che è vincolante e appropriarsi della sua relatività sono condizioni dell'esistenza possibile»⁴¹¹, ovverosia della *libertà* esistenziale.

L'attenzione si sposta da ciò che è *orientato* (e può appunto fossilizzarsi in un sapere assoluto oppure all'oblio del significato), all'*orientazione*, o meglio: al *modo* con la quale essa viene agita e quindi al fondamento che vi è alla base. La libertà.

Non si tratta di una contrapposizione, quella tra esistentivo ed esistenziale, in termini qualitativi, per i quali una sarebbe positivamente valida, vale a dire preferibile, e l'altra negativa, deleteria. Vero è, comunque, che il pensiero che vuole estendersi *all'estremo* (e questo si è visto essere il superamento dell'*oggettivo* come sapere della verità), non può evitare di concentrarsi su quel *regno del possibile* che è il ritrovamento della libertà come *essenza* del movimento stesso di trascendimento, d'estensione verso l'estremo "non" sapere. Così come l'alternativa esistenza inautentica/esistenza autentica non indica, nella concezione heideggeriana, un bivio qualitativo già moralmente orientato o per lo meno orientativo (specialmente considerato che la prima è situazione originaria, dalla quale si può giungere alla seconda⁴¹²), così nel pensiero jaspersiano ed herschiano l'alternativa tra incarnazione *orientata* o *chiusa* e quella *trascendente*, nel senso verticale che qui si è definito, non è una contrapposizione tra due situazioni opposte qualitativamente⁴¹³. Rimane chiaro, come si è riconosciuto, che, se è reale l'*esigenza di*

⁴⁰⁹ Di modo che, in filosofia, la verità è solo *illusoriamente* logico-razionale, mentre possiede l'«altra verità» dell'esistenziale, come precisa bene Hersch, in *L'Illusione della filosofia*, op. cit., in particolare pp. 48-49. Cfr. anche M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, op. cit., pp. 42-43.

⁴¹⁰ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 80-81.

⁴¹¹ Ivi, p. 81.

⁴¹² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pp. 240-241.

⁴¹³ Questo nonostante i diversi luoghi, sia in Jaspers come in Hersch, nei quali viene lasciata espressa una tendenza a criticare anche con toni qualitativi o parole rivestite di aggettivi precisi, la parte *limitatamente orientata* dell'esercizio della ragione (come Kierkegaard criticava e colmava di aggettivi qualificativi l'esercizio razionale dell'idealismo tedesco). Per fare un esempio, cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, p. 116, dove si legge: «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 il consolidamento di una scienza positiva in un'autorità inconcepibile e asfissiante. Questa *superstizione* che investe i fatti non vede gli stessi nella pienezza 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» (corsivi

trovare la coincidenza riflessiva dell'atto di trascendenza con sé stesso, non è sufficiente un'orientazione della coscienza generale nel mondo; ma quest'ultima prospettiva racchiude un'insidia, perché, se è vera questa dinamica, allora è anche vero che l'esistenza dell'esigenza esistenziale, in prospettiva dell'atto di trascendenza, è già nell'orientazione del mondo, così da evincere che la chiusura risulta non sufficiente. La dimensione inautentica, pertanto, è condizione già in sé di apertura verso quella autentica, trascendente⁴¹⁴.

Riconosciuto ciò, rimane tuttavia ancora da chiarificare precisamente e in termini *formali* cosa sia l'*esigenza esistenziale*, e si vedrà che la proprietà stessa di disvelamento risiederà nella portata della *decisione assoluta*. Il Kierkegaard attratto dalle scienze naturali insegna che ogni realtà (indagata in qualsivoglia modo opportuno) deve avere un «punto archimedeo» che tuttavia trascende questa realtà oggettiva ed orientata nella quale il mondo alla fine si ritrova *chiuso*. Questo insegnamento rimane alla base del pensiero jaspersiano relativo al *senso* della scienza. «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»⁴¹⁵, la qual cosa vuole significare: *di ogni risultato teoretico*. Come il Kierkegaard della lettera a Lund, il Jaspers filosofo, dopo la peregrinazione medico-psichiatrica delle origini della propria educazione accademica⁴¹⁶, riconosce il movimento diretto della riflessione *sulla scelta*, vale a dire sull'*impegno* che ogni sé esercita nei confronti della pratica di *rapporto* col reale che prende il nome di *orientazione nel mondo*. Spostare l'attenzione dall'orientato all'orientazione è ciò che costituisce il primo passo del pensiero filosofico che voglia realizzarsi in quanto *chiarificazione dell'esistenza*. Il *movimento* di *impegno* trarrà un'origine, una valenza intrinseca che sarà il solo punto d'approdo per un tentativo volto a trovare – ma

miei).

⁴¹⁴ Il riconoscimento di una siffatta valenza della tensione verso il Trascendente si ricollega, ovviamente, alla valenza *sovra-ordinata* in termini fondazionalistici della volontà, rispetto all'intelletto, la quale, in Kierkegaard, come si è visto, costituisce il punto chiave. Per una trattazione del confronto tra *intelletto* e *volontà* libera, all'interno del percorso filosofico che va dal pensiero dei Padri della Chiesa a quello moderno di Hegel, Fichte e Kant, cfr. C. Fabro, *Saggio introduttivo* a S. Kierkegaard, *Atti dell'Amore*, op. cit., in particolare pp. 14-18. Fabro riconduce il discorso della non completa coincidenza tra intelletto e volontà al *primato* dell'azione sulla *cognizione* del presente, cfr. tra i molti luoghi, ivi, pp. 10-11, p. 14.

⁴¹⁵ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 97.

⁴¹⁶ La quale torna in diversi luoghi della letteratura jaspersiana dopo la *Psicopatologia generale*, come per esempio, oltre alla *Psicologia delle visioni del mondo* ancora legata alla prima opera, il §2 del Capitolo Secondo *Limiti dell'Orientazione nel Mondo* del Libro I di *Philosophie*, K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 101-108, e lo scritto *Der Arzt im technischen Zeitalter*, tr. it. di U. Galimberti, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 1991, dove Jaspers si concentra su un confronto atto alla chiarificazione dell'azione medica in un contesto contemporaneo, dominato dall'ottica dell'orientazione oggettiva nel mondo. Cfr. anche J. Hersch, *Karl Jaspers*, Editions L'Age d'Homme, Lausanne 1978, pp. 16-25.

dall'interno atto a compiere – un *sensu* del movimento stesso⁴¹⁷. In altre parole, la *scelta* è *orientata esistenzialmente*, non *determinatamente* dalla chiusura dell'*Umgreifende*. Come si è visto, la riflessione stessa coglie il fatto ontologico per il quale l'*Umgreifende* è tale se e solo se vi è *passaggio* da ciò che è chiuso (il «limitato») verso ciò che viene *oltre*. Il limite è questo «punto di partenza»⁴¹⁸. La prospettiva così aperta, all'interno del discorso filosofico sul limite, costituisce la determinazione ideologica di un *interno* oggettivo che è l'*incarnato esercizio* del movimento esistenziale del sé. L'esercizio è *incarnazione della libertà*⁴¹⁹. Sarà pertanto *solo* dalla *libertà* del Sé che l'esercizio trae un *sensu*, una *finalità* intrinseca. La distinzione (che non è separazione) tra *orizzontale* e *verticale*, sopra richiamata, trova una nuova luce da questo rapporto di *movimento* con il dato aperto, e per il quale esso stesso come dato aperto ha senso in virtù di un *movimento* di origine ancora misteriosa. Infatti, gettato il limite, ciò che sta oltre è l'*indeterminato*⁴²⁰, ma non è *dall'indeterminato* che ciò che è aperto (che sta prima del limite e *include* il limite stesso) trae senso. «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*» e, conclude Jaspers, «[q]uesta concentrazione nella creazione è l'*infinito*»⁴²¹. Più direttamente, e consolidandosi nella stessa direzione kierkegaardiana, Jaspers afferma che "[l]a 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»⁴²².

Emerge la dimensione *creativa* dell'azione d'apertura esistenziale, che sarà estremamente importante per la distinzione tra ontologia e fenomenologia del movimento stesso. Per adesso, quello che risulta denso di significato è il fatto che il *sensu* dell'orientazione, dell'apertura con determinazione di limiti mai fissi, è dato da *tutt'altra*

⁴¹⁷ Sul *sensu* nella scienza, cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 107-117.

⁴¹⁸ Ivi, p. 97. Questa posizione rimarrà integra anche nel pensiero herschiano: J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 159, Id, *La transcendance du singulier* (Conferenza tenuta al *Collège philosophique* di Parigi nel 1948), in "Studia philosophica", vol. X, 1950; cfr. anche R. Guccinelli, *La forma del fare*, op. cit., p. 16.

⁴¹⁹ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 98.

⁴²⁰ Ivi, pp. 81 e ss.

⁴²¹ Ivi, p. 86.

⁴²² K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 2 – *Chairificazione dell'esistenza*, op. cit., p. 143.

origine, ovverosia dall'*infinito* ch'è libertà positiva, *forza trascendente* del movimento in quanto tale. Si è visto come in Kierkegaard questa *forza* fosse la *passione dell'intelletto* che si "eclissa" dove non ha più forze, in virtù dell'atto di *fede*⁴²³. Con Jaspers, ma sulla base del pensiero kierkegaardiano, la realtà esistenziale di *senso* è data da una *legalità soggettiva* di natura *libera*. Senza questa libertà, non può nemmeno esserci un'orientazione, vale a dire un ordine interno, un *ordo amoris* così come viene pensato da Scheler⁴²⁴ e dotato di relazioni incarnate e temporali. È importante notare che il processo di *incarnazione* dà senso al dato aperto, ma contemporaneamente lo destituisce del valore assoluto che avrebbe se aprisse realmente l'interezza assoluta del movimento di incarnazione della libertà. «Se il mondo costituisse in se stesso un'unità, e quindi fosse conoscibile come un oggetto in sé concluso, allora con la conoscenza del mondo sarebbe conosciuto tutto»⁴²⁵. A maggior ragione vale questo discorso per la *datità aperta* e fissata nella procedura d'orientazione. Il dato aperto, *incarnato*, ha senso nella sua finitezza, e nell'essere iscritto in un movimento *finalistico* – di senso – il quale non può arrestarsi ad esso per il solo fatto d'essere compiuto con libertà. Se il sé volesse esaurire l'intera libertà nella sua *pienezza assoluta* nel dato incarnato, allora essa non avrebbe più limiti che la *momentanea* spazio-temporalizzazione preposta per il suo *esser-presente*, e la *continuità* così necessaria per una *ripresa* successiva – come è emerso dall'ontologia temporale kierkegaardiana – non sarebbe nemmeno un problema: il Tempo sarebbe cessato per *quella forma*. Jeanne Hersch ha considerato questo problema nel confronto dell'atto di incarnazione del sé con quello d'apertura *nel* reale dell'opera artistica, la quale – in una modalità peculiare soltanto al proprio statuto onto-fenomenologico – esaurirebbe la propria "esistenzialità" nella forma sempre presente, eterna, immutabile del suo esistere in quanto sé stessa, ritaglio o spaziale o temporale nel reale spazio-temporale della vita aperta dalle esistenze dei soggetti, i quali, invece, si *riprendono* in mo(vi)menti differenti e successivi⁴²⁶. Questo vuole significare che *fenomenologicamente* esistere – perché ci si *apre esistenzialmente* il proprio percorso d'esistenza – è contemporaneamente *creare spazio*, gettare innanzi la realtà, continuarla e lasciarla *progredire*. È questo il senso delle

⁴²³ S.A. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, op. cit., pp. 101 e ss.; per la libertà come *fondamento originario*, p. 118.

⁴²⁴ M. Scheler, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, op. cit.

⁴²⁵ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 97.

⁴²⁶ J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit. Cfr. anche R. Guccinelli, *La Forma del Fare*, op. cit., pp. 194 e ss.; sulla base di questo duplice confronto, ontologico e fenomenologico, dell'apertura dell'opera d'arte e di quella del soggetto umano, emerge che la prima è *temporalmente* destinata ad una continuità (come dimostrano bene non solo i musei ma anche le attività in esse confinate, prima fra tutte la pratica di restauro) solo perché è connessa all'apertura esistenziale del soggetto esistente, il quale *restituisce* un senso che necessita di continuità all'*immediatezza esistenziale* dell'opera artistica.

parole di Jaspers, allorché precisa con chiarezza che «[q]uesta 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»⁴²⁷. Ma il riferimento dell'apertura al proprio «mondo» aperto (chiamato anche «assoluta storicità» e che si vedrà essere *prospettico* ma non relativo nel senso limitato di questo termine) vuole anche realizzare quell'*ordine* interno, che non si è mancato di mettere in parallelo con l'*ordo amoris* scheleriano. È proprio in questa misura che è possibile parlare di *esigenza esistenziale*, come *significato originario* dell'azione medesima di *durata* dell'apertura, pertanto della *ripresa* del sé, e per la quale la realtà stessa aperta trae *significato*.

Esigenza esistenziale, in ultima analisi, risulta quindi essere ciò che permette all'orientazione d'esistere non solo finalisticamente orientata – dove questa finalità non proviene dall'indeterminato successivo al limite *posto* ma non *fissato* – e pertanto d'essere non solo *propria di un senso* reale, bensì anche *temporale*, continuativa, dotata di *forza d'incarnazione* che si compie per mezzo di una *ripresa* soggettiva, esistenziale. L'esigenza è *impegno orientato* del sé che si incarna per mezzo della «presa formatrice»⁴²⁸ della propria libertà. Il fenomeno apertosi temporalmente è a tutti gli effetti e sempre un *coinvolgimento etico* della sfera esistenziale. Proprio per questo, per parlare della vita dell'uomo, Hersch usa il duplice aggettivo *etico-esistenziale*. *Dover-essere* ed *essere* sono due facce della medesima medaglia, le quali *devono* confondersi davanti allo sguardo attento della ragione sotto la quale essa rotea. La presenza sicura della finalità teleologica dell'esistere umano era risultato chiaramente anche nel passo di Hersch riportato nel Capitolo Primo, laddove veniva resa la *rottura esistenziale* quale *fondamento formale* del fenomeno umano. Per esprimere la portata teleologica della rottura esistenziale (che, secondo la presente visione, è l'atto iniziale dell'apertura a livello esistenziale), Hersch parla di “*Decisione Assoluta*”⁴²⁹.

⁴²⁷ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. I, op. cit., p. 111.

⁴²⁸ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, op. cit., p. 75; cfr. anche F. De Vecchi, *Introduzione. Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, in J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., pp. 20-21.

⁴²⁹ Tutta lo sviluppo herschiano della filosofia di Jaspers si rivela essere una chiarificazione filosofica della *decisione esistenziale*, dalla quale deriveranno tutte le altre categorie, ad essa coincidenti, ma riscontrabili in un secondo momento, rispetto a quello fondamentale della *presa formatrice*, dell'*esigenza esistenziale* e della *libertà incarnata* secondo una *norma assoluta*. Per questi sviluppi, cfr. J. Hersch,

Nella sua essenza più semplice, la *decisione assoluta* è l'estremo rapporto del Sé col Sé; nella sua portata più esistenziale, la *decisione assoluta* è la *comprensione formale* del Sé di Sé; nella sua forma morale, la *decisione assoluta* è l'*esigenza esistenziale* del Sé di Sé.

La categoria kierkegaardiana, come è stato possibile constatare, dell'«istante» è l'apporto fondamentale della *portata esistenziale* della *decisione assoluta*, la quale portata ontologica, secondo Hersch, si imprime nell'interruzione causale delle conseguenze naturali, che già in Kant era stata formulata, ma che aveva composto una *bipartizione* strutturale tra ragione e norma alla quale essa sarebbe dovuta essere *rimandata*, per l'azione giusta e libera dell'uomo:

Io devo: questa è l'unica motivazione morale, un appello, un'esigenza nuda.

Tale esigenza si rivolge in noi a qualcosa che Kant chiama la *buona volontà*. La buona volontà è ciò che in noi vuole accordarsi con i valori morali. Le nostre inclinazioni, invece, spesso vogliono attirarci verso altre cose, dipendono da realtà esterne [della causalità naturale]. Tra la buona volontà e le inclinazioni c'è la semplice volontà che diventa buona volontà quando vuole coincidere con i valori morali. Così: *la buona volontà dà a se stessa la propria legge*. Questo è ciò che Kant chiama l'*autonomia della volontà*.

È facile quindi capire che questa autonomia non è mai sinonimo dell'arbitrio che ci permette di fare ciò che conviene, come e quando conviene. Nel termine autonomia c'è la parola *autos*, che significa "se stesso", e la parola *nomos*, che significa "legge". L'autonomia è lo statuto della volontà che dà a se stessa la propria legge. E tale legge è l'*obbedienza al dovere: io devo*.

Obbedire al dovere, in Kant, non è quindi una violenza che si esercita sulla libertà; al contrario: è *la libertà stessa*. La libertà è quella facoltà di autonomia che noi possediamo, che ci impedisce di essere vittima dei nostri sentimenti e dei nostri affetti, e che ci permette invece, grazie alla buona volontà, di imporre a noi stessi il rispetto del dovere.⁴³⁰

Sebbene legga la filosofia morale di Kant in modo già alquanto jaspersiano, Hersch risale alla natura *essenziale* dell'esigenza esistenziale, quale apertura, mediante la *presa formatrice* dell'ordine dei valori entro ed attraverso i quali occorre muoversi, da parte del Sé che si impone quale esattore dell'oggettivazione teleologica dei fenomeni del mondo, qualora voglia divenire realmente Sé stesso. La presa formatrice del Sé, nella forma della *diretta determinazione esistenziale*, che con Kierkegaard, e per la prima volta, si è rivelata (al pensiero umano) esigenza di «essere se stessi», racchiude la natura ontologica del *telos* nel suo stesso essere *esigenza di movimento*. In questo modo, Hersch pare ribaltare il piano sul quale si muove Kant. È un "kantismo rovesciato" non nel contenuto né nella forma, bensì solo nella "direzione del movimento". Mentre per Kant è la ragione ad elevarsi alla

L'Illusione della Filosofia, op. cit.; Id., *Storia della Filosofia come Stupore*, op. cit., pp. 180-181, pp. 270-271, pp. 334-335; Id., *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., 2008; una ricca trattazione della *incarnazione dell'esigenza assoluta* viene svolta da F. De Vecchi, *La libertà incarnata*, op. cit.; per la questione della *decisione* in Jaspers, cfr. l'esauriente panoramica che ne fa G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, op. cit., pp. 69-71 in particolare.

⁴³⁰ J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, op. cit., p. 170.

“buona volontà” come *morale* che è *das höchste Gut*, contro gli impulsi sotterranei della sensibilità⁴³¹, sicché l’individuo *tende* a quell’unione di volontà e ragione che costituisce la condizione di tensione verso la santità, per la visione esistenzialistica di Hersch, la ragione dell’uomo certamente non è tutt’uno con la volontà, ma non ne è nemmeno l’unica od ultima destinataria: prima di tutto, la *legge morale* non risiede, per Hersch, in una volta della moralità formalmente negativa nel *razionale sopra* ogni uomo eppure valida *per ogni* uomo. In base alla prospettiva di Hersch, l’approccio rimane kantiano nel considerare una legge negativa e formalmente *neutra* perché vale *per tutti* senza termini oggettivi ad implicarne la formale valenza; tuttavia, l’esito relativo alla “moralità” della ragione umana è oltre-Kant per il fatto che l’«imperativo categorico» è tutt’altro che vuoto e negativo ed informale: possiede *in principio una forma*, vale a dire quella *esistita positivamente dal Sé*. Parimenti a Kant, anche Hersch non parla di «oggettività» della morale, perché l’esistenzialità è tutt’altro che (solo) oggettiva. Se, poi, si vuole formulare un *principio generale*, esso varrà negativamente oltre i confini «orizzontali» di ogni esistenzialità. Anche qui, non viene disdegnata quella che kierkegaardianamente può essere considerata una forma morale di «socratismo», purché quest’ultima non valga come “principio” unico ed universale. Una mossa siffatta, secondo Hersch, ha la stessa validità della “fede” dello scienziato positivista o idealista in termini jaspersiani⁴³² che scarta lo spirito sulla base di una non dichiaratamente riconosciuta mossa di predisposizione teoretica, volta a sorreggere l’interpretazione successiva. Se deve essere *esatto* un positivo, questo è *esistenzialmente*⁴³³. È perché *ne va dell’esistere del sé* che il sé vuole eticamente⁴³⁴. Il

⁴³¹ Sebbene vi sia, nel pensiero di Hersch, il mantenimento di questo contrasto tra *forza bruta* della natura e *virtù morale* della ragione; cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., pp. 60-62.

⁴³² K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., pp. 171-191.

⁴³³ Di rimando, si può tradurre la formulazione kantiana dell’imperativo categorico, in termini esistenzialistici nel seguente modo: «Opera in modo che l’essenza dell’esigenza della tua vita possa sempre valere come principio di una legislazione universale», dove questa essenza è la *libertà*. Come appena riconosciuto, questa *legislazione universale* non potrà che avere carattere negativo, perché *positivo* è il realizzarsi dell’esistenzialità *dalla* quale il sé trae (*anche* razionalmente) la forza per il rispetto dell’esigenza esistenziale altrui. Per quanto risolutiva, questa forma di imperativo categorico è tutt’altro che scevra di problemi ulteriori, il primo dei quali corrisponde alla *valutazione* della legittimità della volontà esigenziale dell’esistenzialità dell’Altro-Sé. Se è esigenza autentica, dotata di incarnazione con massimo grado di libertà (della *gradualità della libertà*, si tratterà poco oltre), allora il mio rispetto deve essere altrettanto massimo, perché in questo rispetto va del rispetto della mia libertà, ma non è detto che il riconoscimento sia così spontaneo, per esempio dettato da un riscontro empatico e diretto, e si ricordi che Hersch stessa riconosce l’esperienza esistenzialmente soggettiva della propria libertà come necessità e pertanto il riconoscimento della libertà altrui in quanto *sentire*, cfr. J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., p. 61. La difficoltà dell’etica herschiana, ritengo, non sta nella distinzione tra positivo e negativo di una “forma morale” (al contrario, è espressamente risolutiva questa formula), bensì risiede nel modo col quale si può giungere ad un riconoscimento *esistenzialmente assoluto* della volontà altrui, vale a dire del modo col quale io possa riconoscere la virtù morale nella volontà altrui, per dirla in termini kantiani; nella corrispondenza di volontà con massima coincidenza dell’impegno di libertà con l’esigenza assoluta propria a quell’esistenzialità del sé, per dirla con termini herschiani. *ivi*, pp. 64-65.

⁴³⁴ Una delle espressioni filosofiche più significative dell’apporto teleologico dell’ontologia essenziale

movimento siffatto troverà necessariamente un problema allorché si affaccerà ai propri limiti orizzontali, ma troverà una “soluzione” (mai definitiva se non *negativamente*, come “fede filosofica”) proprio nell’atto di *trascendere* che è insito, come si è visto, in ogni *Umgreifende*.

Il *dischiudersi* del Sé è la proposizione stessa del dispiegamento esistenziale di un originario ontologico che ha nel fondamento formale, secondo la nostra visione, la sua *valenza fenomenologica*, il che vuole far coincidere la presenza ontologica del Sé umano con il suo *dover essere*, legge morale del proprio esistere, che Hersch chiama – come si è visto – *esigenza esistenziale*.

Pertanto, nella prospettiva jaspersiana da Hersch sviluppata, volta a chiarire questo apporto, la libertà non è sottoposta all’*aut aut* presente/non presente, perché è chiaro che, se è aperta (dal sé), l’orientazione – il movimento di *fissazione di limiti oggettivi*⁴³⁵ prima, e *trascendere assoluto*, poi – è *libera* in virtù dell’atto di libertà (positiva), concordando pienamente con i risultati di Jaspers⁴³⁶. Per Jeanne Hersch, il problema risulta piuttosto formulato nella richiesta di *quanto il sé sia libero*. Tra gli sviluppi più originali ed efficaci del pensiero jaspersiano che Hersch ha apportato, e sul quale ora si dirigerà l’attenzione, trova il suo spazio la concezione fondamentale di *gradualità della libertà*.

5.2 Nuova interpretazione della categoria etica dell’esistenza: la gradualità mediana

L’idea di libertà formulata da Hersch sviluppa il tema del sé come rapporto tra il proprio «nucleo» identitario esistente e la Trascendenza, sia in senso orizzontale che in senso verticale, di Jaspers. Tuttavia, Hersch pone l’accento sulla realtà di *identificazione* del movimento con l’atto trascendente, all’interno della posizione *creativa* e “realistica” della libertà. Prima di tutto, la *libertà* è formulata nella tesi della *capacità di libertà*⁴³⁷ e pertanto trae significato all’interno della stessa *relazione di attualizzazione* di questa

dell’esistere umano, si ritrova nella constatazione heideggeriana dell’essenza del *Dasein* quale forma umana: “L’«essenza» di questo ente sta nel suo «da-essere»”, cosicché «il *Dasein* è un ente del tutto singolare: esso è l’ente, per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso» (L. Perissinotto, *Le vie dell’interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 34).

⁴³⁵ La qual cosa vuole anche intendere la fissazione dell’orientazione per mezzo di idee, non svincolate dal processo di oggettivazione – che qui viene richiamato al di sotto della categoria dell’«etico»; cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 1, op. cit., p. 94 e p. 96.

⁴³⁶ «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» (ivi, p. 120).

⁴³⁷ Cfr. F. De Vecchi, *La libertà incarnata*, op. cit., pp. 63-64.

capacità⁴³⁸: esistere in quanto *individuo*, vale a dire in quanto Sé, è *realizzarsi* (*bliver til* in termini kierkegaardiani) attraverso la *capacità di libertà* che scandisce l'umanità propria del sé⁴³⁹. Per essere più diretti, il ragionamento herschiano non si limita al legame del sé con la Trascendenza, sebbene parta da questo traguardo jaspersiano; Hersch è interessata all'*azione* dal punto di vista *ontologico*, e concepisce la fondamentale coincidenza tra atto e libertà. L'uomo agisce perché è libero, ma è libero perché agisce: *azione* pertanto è *fondazione ed attualizzazione della libertà* sebbene sia, di rimando, e coincidentemente, fondata dalla libertà. Questa *attualizzazione*, tuttavia, solo in determinati casi è *assoluta*, vale a dire costitutiva di quella coincidenza fondamentale del sé con la propria libertà, posto che *esistere* soggiace alla logica *sorgiva* dell'interruzione della rete causale dell'esserci⁴⁴⁰. Nella *durata esistenziale*, vi è sviluppo della libertà, vale a dire movimento graduale della propria attualizzazione (apertura). Al *grado massimo*, più autentico, la libertà è incarnata nella *decisione assoluta*, estrema coincidenza del sé con la propria libertà teleologicamente orientata nell'esigenza esistenziale⁴⁴¹. Questo atto di *decisione* è ritrovato (in termini kierkegaardiani: *ripreso*) in gradi diversi di incarnazione, inferiori rispetto al momento dell'autentica *presa formatrice*, sicché – come già precisato – la questione non sarà se il sé sia o meno libero, bensì *quanto* più o meno liberamente si incarni⁴⁴² e, sulla base della presente interpretazione dell'”Apertura Esistenziale”, verrà ad emergere una continuità tra la tripartizione kierkegaardiana estetico-etico-«singolare» e la gradualità d'incarnazione della libertà pensata da Hersch. Anticipando l'esito, risulterà chiaro che sarà il «Singolo» il Sé in grado di *incarnare* con gradualità massima la propria libertà, ed alle altre due sfere esistenziali sarà dedicata un'incarnazione di grado inferiore,

⁴³⁸ Ivi, pp. 64-65.

⁴³⁹ Questo, come nota esaurientemente S. Vida, collega Hersch ai pensatori dell'”approccio delle capacità” come A. Sen e M. Nussbaum; cfr. S. Vida, *Diritti umani e umanità: a partire da Jeanne Hersch*, in (a cura di) Th. Casadei, *Diritti Umani e Soggetti Vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 12-13 nota 35.

⁴⁴⁰ J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, op. cit., p. 92.

⁴⁴¹ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., pp. 60 e ss.; F. De Vecchi, *La libertà incarnata*, op. cit., pp. 207-208. Si è detto che, per Hersch, possiede grande valore in tali termini la capacità di *sentire* l'esigenza esistenziale del sé. In tali termini, Hersch sembra inserirsi all'interno della direzione fenomenologica dell'*orecchio interiore*, che A. Pfänder ha pensato nei termini di una percezione interiore del proprio ordine esigenziale, con valenze a livello *cognitivo*: «In questa ricezione dell'esigenza di una determinata condotta è presente un certo riconoscimento *cognitivo*, l'afferrare, per così dire, l'indicazione ideale di ciò che dovrei fare. [...] Anche questo suppone un orientamento verso il percepito nella costituzione del fenomeno psichico. In ogni modo, qui il fondamento non è il fondamento di una conoscenza concernente l'essere o il valore, ma il fondamento di una conoscenza concernente il *dovere*», A. Pfänder, *Motive und Motivation*, Barth Verlag, München 1963, pp. 125-156, tr. it. di F. De Vecchi, *Motivi e motivazione*, in (a cura di) R. De Monticelli, *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 1-40, p. 24. Cfr. anche ivi, pp. 15-16, per l'*orecchio interiore* pp. 28-29.

⁴⁴² J. Hersch, *Discontinuité des perspectives humaines*, in Id., *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud, Paris 1947, p. 107.

e questo sulla base del riconoscimento che la *forma unica*⁴⁴³ è quella legata all'apertura esistenziale che non si rimette ad alcun limite oggettivo od orientato – soggiacente alla *logica della ripetizione* – bensì solo all'esigenza «singolare» del Sé, attraverso la quale la *forma nuova* non travalica orizzontalmente alcun limite *incarnato* (vale a dire che rimane temporalmente legato ad un *hic et nunc* esistito nella valenza intrinseca del *respiro dell'esistenza*) ma nella coincidenza del rapporto con la Trascendenza di tipologia *verticale*.

Al fine di comprendere in quale senso Hersch operi una separazione netta, sulla base dell'*esigenza esistenziale*, tra stadio «etico» (impegno della libertà in gradualità inferiore) e stadio «singolare» (impegno della libertà in gradualità massima), è possibile e risulta molto chiarificatore prendere in considerazione la situazione esistenziale nella quale sono coinvolti i due protagonisti del racconto dello scrittore svedese Peter Nilson *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*⁴⁴⁴.

Il racconto si apre con la situazione di tranquillità nella quale si trova il pastore della chiesa del paesino di Hjälmseryd, il quale rimarrà anonimo e siglato da tale veloce identificazione geografica. Il parroco è tranquillo: legge le «annotazioni su Lutero di Aurifaber»⁴⁴⁵. Legge e conosce verità su verità dette in altri tempi. Ma la tranquillità è destinata a rompersi, allorché avviene un imprevisto.

Seccato di essere strappato alla beatitudine della lettura, uscì sulla scala esterna, schermandosi il volto con la mano per ripararsi dal sole. C'era una vettura ferma vicino alla recinzione di abeti: un calesse con una coppia di vecchi dai capelli bianchi seduti sulla panchetta e, dietro di loro, una strana cosa legata con una corda, che pareva un grande letto a baldacchino.⁴⁴⁶

Il parroco riconosce immediatamente l'identità dei due anziani: Kristian di Möcklehult e la sua «piccola moglie» Ellika, «una coppia decrepita sopravvissuta a molti pastori»⁴⁴⁷.

Sempre infastidito da quell'interruzione, il pastore riceve nella sua biblioteca, all'interno della canonica, i due inaspettati visitatori, per prestare udienza a quel che han da domandargli. Un importante appunto viene riportato: «Correva voce nella parrocchia che Kristian avesse contato tutte le stelle. Notte dopo notte, era uscito, si era sistemato su un

⁴⁴³ J. Hersch, *La transcendance du singulier*, op. cit., p. 44; cfr. anche R. Guccinelli, *La forma del fare*, op. cit., pp. 16-20.

⁴⁴⁴ P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, in Id., *Messias med träbenet*, Norstedts Förlag AB, Stockholm 1990, tr. it., di M.C. Lombardi, Iperborea, Milano 1998.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 37.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

poggio dietro la sua casa e là aveva contato e ricontato finché non era riuscito a sapere quante erano le stelle. Il pastore stava pensando proprio a quello. L'uomo è fatto a immagine di Dio, pensava, eppure, quanta follia c'era in lui! Che razza di dannata curiosità è mai quella che può spingerlo a contare le stelle?»⁴⁴⁸

L'attenzione viene rivolta a Kristian, il quale, inizialmente, tentenna ed esita, perché non sa bene come *esprimere* quella che si assaporava già essere una richiesta peculiare. Kristian ed Ellika esprimono il desiderio di essere seppelliti insieme, nel cimitero della parrocchia, all'interno della medesima bara.

“E che cosa posso farci io?” obiettò il pastore, stupefatto. “La parrocchia è grande e i posti nelle tombe del cimitero scarseggiano. Se non morite quasi contemporaneamente, non posso garantirvi che starete uno accanto all'altro. Non sono io, ma Sua Maestà il Re che scrive leggi e decreti.”⁴⁴⁹

I due anziani propongono la soluzione: essi hanno condotto loro seco una bara ricavata dal loro letto matrimoniale, dunque una bara doppia, «O bara matrimoniale, se si preferisce chiamarla così»⁴⁵⁰. Tra la coppia di anziani ed il pastore, si frappone il volume di Aurifaber. Il pastore vi intreccia le mani sopra e tenta di giungere al nocciolo della, per lui bizzarra, questione, la quale non tarda ad essere espressa: i due anziani si amano immensamente, riferisce Kristian, sono legati in modo indissolubile e, pertanto, vogliono essere insieme pure nella morte, in attesa del Giorno del Giudizio, allorquando si ridesteranno felicemente uniti pure nella Gloria di Dio. Tuttavia, vogliono essere *sicuri* di esser seppelliti insieme: ancora da vivi, i due devono essere adagiati nella tomba matrimoniale, lì rinchiusi in attesa della morte. Lo stupore sgomento del parroco ha già quasi raggiunto un limite di sopportazione ben importante per la propria integrità, ma Kristian continua, giungendo ad uno dei punti centrali della trama:

“Abbiamo vissuto abbastanza a lungo”, disse Kristian. “Alla fine l'orecchio è sazio di udire e l'occhio sazio di vedere, checché ne dica Salomone. Ho visto almeno cinquanta parrocchie in Svezia e ho ammirato gli struzzi ad Amburgo. Ho contato tutte le stelle del cielo, le ho ricontate qualche settimana fa, e so, come Abramo, quante sono. Diminuiscono ogni anno, ma sono sempre comunque tante da farci rimanere di stucco. Non ho più nulla per cui vivere e anche mia moglie la pensa come me.”⁴⁵¹

È a questo punto che Kristian esplica l'intero piano riguardante il seppellimento dei propri corpi ancora vivi. «A quel punto per il pastore di Hjälmteryd l'esistenza si

⁴⁴⁸ Ivi, p. 38.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 39.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ Ivi, p. 40.

incrinò»⁴⁵². Il pastore medesimo si incendiò: «picchiò entrambi i pugni sul tavolo e ghermì Aurifaber a mo' di arma»⁴⁵³. Caccia fuori i due vecchi, e, mentre sente in lontananza il singhiozzo lacerante di Ellika e Kristian incitare il cavallo per ripartirsene, il pastore tenta di calmarsi attraverso le parole del Vangelo di Luca, pregando Dio di aiutarlo. Persuaso che il reale sia alla fine dei suoi gironi (tematica estesamente riproposta da Nilson nei suoi racconti), il pastore incarna pienamente l'uomo «etico» kierkegaardiano. Fin da subito, egli si manifesta in questa forma. Ripercorrendo quanto fin qui accaduto, il pastore non è quello «specchio» - che caratterizza la morfosi dell'uomo «etico-religioso» per il quale, forgiando la comunicazione indiretta, è capace di creare sé stesso e l'interlocutore nella propria esistenza – bensì è come una sorta di “lavagna” piena di segni incancellabili oppure una di quelle “griglie di valutazione”, nel confronto con le quali il reale *riceve* (esternamente) dei giudizi: quella «cosa» sopra al calesse è «strana»; la curiosa passione di Kristian nell'ostinarsi a contare le stelle è una «dannata curiosità»; la richiesta del seppellimento, poi, è pazzia, ciò per cui si vede che la realtà è alla fine dei suoi giorni e pertanto un «segno»⁴⁵⁴. Di contro, vi sono i pilastri della solidità «generale», della giustizia e della ordinata giustezza che ritornano non solo in parole sotto forma della «legge» stabilita da Sua Maestà il Re, bensì si ridestano pure tra le mani del pastore più e più volte, tutte concretamente nel libro di Aurifaber, che alla fine il pastore brandisce addirittura come arma. La “griglia valutativa” appone un voto negativo (ed esterno) a quella parte di realtà incardinata nel legame d'amore dei due anziani coniugi.

Ovviamente, non è finita qui. Nella a volte veloce narrazione di Nilson, il lettore raggiunge la notte che segue quella giornata inusuale, fuori dai “soliti binari”, e legge che il pastore sogna una serie di rumori e indizi, i quali lo portano a consapevolizzare che qualcuno sta scavando nel cimitero. Al risveglio, giunge a scoprire che i due coniugi si sono seppelliti come da programma – ingegnosamente riuscendo a coprire quasi l'intera bara di terra –, chiudendosi nella loro tomba matrimoniale. Il voto apposto dalla “griglia valutativa” viene rimarcato col rosso: «... “Hanno portato violenza contro se stessi”, pensò amaramente, “non possono restare in terra consacrata. Hanno contaminato e degradato il cimitero. Devo farli disseppellire.”»⁴⁵⁵

Tuttavia, il pastore inizia a riflettere. Con passione esistenziale, passando dal giudizio socratico al riconoscimento effettivo dello stato peculiare della realtà, il pastore

⁴⁵² Ivi, p. 41.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 42.

inizia a comprendere quell'azione. Se a parole Kristian ed Ellika non hanno saputo farsi comprendere direttamente dal pastore, è necessario un gesto, un'azione esistenzialmente *diretta*, il passaggio all'*azione*. Il pastore, al più, reagirà di conseguenza. In questo nuovo orizzonte dell'azione, viene incarnato tutto l'impegno esistenziale non solo della decisione assoluta (di essere seppelliti insieme, da parte dei due anziani), bensì anche dell'*evidenza* che quell'esigenza è assoluta. Kristian ed Ellika non si comportano diversamente – nell'impegno – dal Solženicyn da Hersch preso in considerazione quale modello di “incarnazione” che muove la propria esigenza esistenziale: «ne *La quercia e il vitello*, Solženicyn racconta come, a un certo punto, lui e sua moglie abbiano deciso, una volta per tutte e qualunque cosa fosse capitata a loro e ai loro figli, di non mentire più. Fu per loro la fine dell'angoscia – come se avessero attraversato un muro del suono – e una sorta di tripudio della libertà»⁴⁵⁶. Dire la verità è non mancare il proprio «appuntamento reale con il mondo», il quale si apre nella dimensione *esatta* esistenzialmente. Tutto quanto era aperto con corrispondenza non massima dell'impegno della libertà nella presa formatrice della realtà – come la necessità di tenere nascoste certe verità, da parte dei terzi esterni ai coniugi Solženicyn – corrisponderà negativamente a quell'impegno positivo (di libertà positiva). Per Kristian ed Ellika, quindi, il giudizio (etico) del pastore non è medesimamente vincolante quanto la loro propria esigenza esistenziale. All'interno di quella «tomba matrimoniale», non ci entra niente di più che il loro amore. Il problema, tuttavia, per il pastore, risiede nel vedere *come* quella tomba possa fare parte di quella realtà che *conosce* eticamente nella medietà di tutti i giorni. Ma il pastore riflette ed opera il *salto della comprensione*:

Ormai comunque giacevano là. Si mise a riflettere sul loro caso, sull'immenso amore che li aveva spinti fino a quel passo. Scendere nella tomba di propria spontanea volontà, quando si hanno ancora le forze per scavarsi da sé la fossa. Gli era difficile concepire che un simile amore potesse esistere. Neppure nella bibbia si racconta niente di simile. Non dovrebbe Dio avere pietà di gente così? pensava. Si erano amati come noi uomini dovremmo sempre amare su questa terra: fino alla morte e all'eternità. Mentre era lì, nel sole del mattino, sentì la voce di Dio, come un silenzioso alito di vento nell'anima, e la voce proclamò forte e chiaro che Dio aveva pietà di Kristian ed Ellika di Möcklehult, che li perdonava e che voleva che fosse loro concesso di rimanere in quella tomba che si erano scavati da soli.

Chi aveva dato al vecchio Kristian la forza di scavarsi una fossa così grande, se non Dio stesso?⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ J. Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, op. cit., p. 65; Hersch aveva precisato, poco sopra: «Un impegno assoluto è sempre pericoloso, è vero. Attraverso forme d'integralismo, rischia d'ispirare e di giustificare le peggiori violazioni dei diritti. Ed è per questo che alcuni cercano, al contrario, di ricondurre il rispetto dei diritti al rifiuto di ogni impegno assoluto, una sorta di neutralità ragionevole e pragmatica. Ma questo significa non prendere sul serio le minacce di morte che incombono sempre sull'attuazione dei diritti umani. Soltanto il ricorso a un assoluto consente di resistere a queste minacce».

⁴⁵⁷ P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., p. 42.

Emergono importanti elementi, in questo breve passo, circa la realtà dell'esigenza esistenziale e del rapporto con un impegno della libertà di gradualità massima: per prima cosa, l'eccezionalità viene *giustificata*. L'esigenza esistenziale è assoluta quando proviene come *proprietà autentica* dal Sé singolare, dal Singolo kierkegaardiano, e non vi è alcuna "griglia valutativa" che tenga dinanzi ad un fenomeno di siffatta portata esistenziale: esso sarà sempre espunto da quel dominio, perché a priori esiste nel proprio reale statuto esistenziale. Se le dottrine ecclesiastiche dicono che è peccato compiere suicidio e per di più consumandolo tramite sepoltura senza consueta e doverosa cerimonia funebre, infrangendo minimo un altro paio di moniti, questa prescrizione che appare come una "griglia valutativa" – generale, oggettiva, etica – nella volontà umana (in questo caso del pastore che l'ha *scelta* eticamente) allora non ha più alcun senso una volta ritrovata dinanzi a quel movimento autentico che è l'atto di incarnazione della *decisione assoluta* (azione non chiudente) che proviene dal *rapporto diretto* con la Trascendenza, con il Dio che *parla silenziosamente* («un silenzioso alito di vento nell'anima»). Torna qui il tema kierkegaardiano del *silenzio* tratto dai «modelli» che il pensatore danese aveva mostrato «poeticamente» nei *Discorsi per la comunione del venerdì*, e in *Il giglio del campo e l'uccello del cielo*⁴⁵⁸. Prima di tutto, attraverso la produzione edificante, Kierkegaard voleva condurre il "presunto-credente" alla consapevolezza per la quale egli non è abbandonato da Dio, e a questo «sofferente» Kierkegaard esclama: «la sua fiducia [di Dio] ti circonda da tutte le parti, essa ti è offerta a ogni momento: *in essa tu sei nella decisione col bene*»⁴⁵⁹. L'azione *diretta* è quella del *rapporto* con Dio e solo tramite questo il sé è quell'*autentico* «Io» che può porsi (aprirsi) nella propria *reale esistenza*, dovuta per mezzo della propria ed autentica esigenza esistenziale. L'etico-religioso della *scelta* (valore che invero era già emerso con le carte di B di *Enten-Eller*, ma nella forma inferiore dell'etico, e che invece si conduce ora alla valenza della *decisione assoluta* herschiana) è ripristinata nell'esatta e diretta *comunione* con Dio. La *scelta* apre una «qualità metafisica del suo Io» che è la «libertà»⁴⁶⁰; allora, il *trascendimento verticale* rimette le *aperture orizzontali* a questa *azione assoluta*. Azione: ancora una volta, il terreno è quello dell'incarnazione, come si è mostrato con Hersch.

⁴⁵⁸ I. Adinolfi, *Le ragioni della virtù*, op. cit., pp. 270-271.

⁴⁵⁹ S.A. Kierkegaard, *Opbyggelige Taler i forskielling Aand* (Discorsi edificanti in diverso spirito), in Id., *Samlede Værker*, a cura di P.P. Rodhe e T. Frandsen, Bind 12, Gyldendal, København 1962, vol. VIII, p. 236; tr. citata da C. Fabro, *Poscritto* a S. Kierkegaard, *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, a cura di C. Fabro, SE, Milano 2010.

⁴⁶⁰ C. Fabro, *Postfazione* a S. Kierkegaard, *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, op. cit., p. 126.

Quindi, in secondo luogo, quel fenomeno è presente, dinanzi ad un uomo esterno, in virtù del suo medesimo modo di realizzare la situazione: eticamente, sarà un fraintendimento – un segno che vale per quel che è il voto, la valutazione datale (se il pastore fosse rimasto *uomo etico*, avrebbe dato un esteriore valore all'azione dei due coniugi); oppure sarà un *movimento* da *com-prendere*. Il parroco esegue questa comprensione e, con massima gloria, compie un'esperienza *mistica*: ode la voce di Dio. Lì, entro quel letto, in quel *fondo del fiume* – per riecheggiare i risultati raggiunti con Kincaid – sta il Singolo, non l'«universale» che esclama «una verità così pazza e conseguente come se il mondo fosse morto»⁴⁶¹. Il rapporto con Dio, con la Trascendenza, è la ragion d'essere di quel movimento: Kristian ha avuto la forza di agire lungo questo *percorso solitario*. Dal versante del pastore, invece, avviene una *rottura*⁴⁶². «Il pastore rimase lì con l'orecchio teso al proprio intimo»⁴⁶³: la comunicazione, direbbe Jaspers, è compiuta. Il pastore ha guadagnato sé stesso, il proprio intimo, ma anche il proprio compito se vuole rimanere sé stesso. Compie, dunque, il rituale funebre: getta le tre badilate di terreno sulla tomba e benedice quelle anime morte.

Morte? «... non fu che dopo averlo fatto, che gli venne in mente che forse respiravano ancora sotto il coperchio della cassa»⁴⁶⁴.

Bruscamente, la narrazione torna – quasi sospendendone la questione mistica ed esistenzialmente esigenziale - entro le fila dello stadio etico. Dapprima, a causa di un personaggio esterno a quella vicenda: il sagrestano era lì vicino ed aveva visto l'atto del pastore. Il sagrestano avanza e rimane sbigottito. Esistendo, ormai, nell'etico, il pastore vuole e sente di dover servire all'attenzione dell'uomo una *spiegazione* in proposito. Ma «[i]l pastore non riusciva a spiegare quel che era successo. No, proprio non ci riusciva; il sagrestano rimase lì a grattarsi e a mordicchiarsi le labbra, e pareva non capire. [...] Stava lì con lo sguardo fisso, si stirava e deglutiva, come se non arrivasse a comprendere l'accaduto. D'altra parte, era tanto se ci arrivava il pastore»⁴⁶⁵. L'impossibilità di spiegare è il sintomo caratteristico dell'orientazione inframondana quando ha a che fare con *azioni trascendenti* della coscienza assoluta, con quelle *cifre* della trascendenza che, come ha mostrato bene Kierkegaard attraverso l'Abramo di *Timore e Tremore*, non possono essere che *comprese*, non *spiegate*. «Abramo tace con la moglie Sara, con lo schiavo Eliezer, con

⁴⁶¹ S.A. Kierkegaard, *La Ripresa*, op. cit., p. 75.

⁴⁶² Si ricordi la valenza della parola «rottura» da Hersch impiegata proprio per mostrare la portata esistenziale della *realizzazione del sé*; cfr. *Infra*, Capitolo Primo.

⁴⁶³ P. Nilsen, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., p. 42.

⁴⁶⁴ Ivi, pp. 42-43.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 43.

lo stesso Isacco; anche se parlasse non sarebbe capito: la lingua umana è possibile solo grazie agli universali. Incomprensibile agli uomini, la lingua di Abramo è alle orecchie umane silenzio»⁴⁶⁶; il medesimo *silenzio* che ormai è divenuto palese nella sua forma di traguardo del Kierkegaard *edificante*.

Tornando ai due coniugi sotterrati alla maniera dei componenti della setta chiamata *Symparemekromenoi* della prima parte di *Enten-Eller*, al narratore non sfugge l'eccezionalità – o singolarità – della questione: «... il pastore si volse verso il sole e pregò. Ora è passata, pensava, una cosa come questa non può succedere più di una volta nella vita di un uomo. A meno che non siamo alla fine dei tempi e allora l'assurdo diventa cosa di tutti i giorni»⁴⁶⁷. “Assurdo” è una parola spiccatamente kierkegaardiana, ma qui, incastonata nella ricchezza teologica di quest'ultimo passaggio, tradisce il senso che non sarà appunto dato da Kierkegaard, bensì dai filosofi dell'esistere del Novecento a lui più vicini, ma anche dal Nietzsche che voleva opporre all'uomo l'oltre-uomo. Domandarsi della realtà omogenea di una società non più etica, ma completamente compiuta di uomini singolari è una problematica interessante, anche se accadesse solo alla fine dei Tempi, o forse comportasse direttamente la fine dei Tempi.

Il povero pastore è in bilico al limitare dello scontro tra il margine etico e quello «singolare»: ha compiuto il salto, ma è anche dovuto tornare nelle sue parole universali. Ha esperito un'eccezione, ma deve tenere i piedi saldi nel terreno etico. Similmente ai Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard, i quali tuttavia le lande etiche non avevano mai abbandonato, il pastore di Nilson deve divenire un eroe dell'etico. Ma sarà un eroe tragico o comico? Nell'etico, le spiegazioni sono all'ordine del giorno, e possono anche essere estrapolate da semplici descrizioni (la scienza è dopotutto un movimento *etico*). Pervaso da questa consapevolezza orientata, il pastore dice, al sacrestano: «”Ho gettato su di loro la terra” [...] “Credo che fosse questa la volontà di Dio. Devono essere lasciati stare dove sono. E ora facciamo in modo che tutto resti tra noi”»⁴⁶⁸. Il «singolare», quando è percepito dalla lontananza soggettiva, è facilmente celabile dietro i veli della rappresentazione razionale: questo è l'invito del pastore al sacrestano. Ma non si dimostra una semplice impresa. La notte trascorre, il pastore si agita, teso dall'esperienza oltre-umana avuta quel giorno. Essa torna ad essere un «oggetto» e, come l'orientazione nel mondo nella sua virtù etica invita a fare, ne risulta una *valutazione*. Il pastore sigla le ventiquattro ore appena

⁴⁶⁶ E. Rocca, *Kierkegaard*, op. cit., p. 128.

⁴⁶⁷ P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., p. 43.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

trascorse come «un giorno strano e pieno d'incertezza»⁴⁶⁹. È nell'intimità che il pensiero solleva il velo della rappresentazione per ritentare una rimembranza di eco bergsoniana: «Volle pensare che, laggiù, i due stessero parlando tra loro» e, raggiunta la tomba, chinatosi su di essa, il pastore riesce quasi a udire le voci dei due anziani⁴⁷⁰. La lotta tra etico e «singolare» *riprende*. Si rifocilla e rinvigorisce a causa dell'entrata in scena di un duplice elemento estremamente etico, l'indomani di quella nottata colma di “voci silenziose”. Il primo elemento etico prende i caratteri del personaggio di Joel, il quale si presenta come il nipote di Kristian ed Ellika; il secondo elemento etico si manifesta nella forma della missiva che il giovane sta portando ai nonni, da parte dell'ufficio della lotteria di Växjö, «dov'era scritto che il coltivatore diretto Kristian Carlberg aveva vinto ventimila talleri alla lotteria di Braunschweig»⁴⁷¹.

Il pastore rimane stupefatto e, probabilmente, il fatto che dovette leggere e rileggere più volte il testo della missiva «prima che la verità gli apparisse in tutta la sua chiara evidenza»⁴⁷² è dovuto al rapporto col «singolare» che incrinava e continuava ad incrinare la sua esistenza in lotta.

Per quanto riguarda il personaggio di Joel, come carattere etico, la sua presenza viene presto risolta in due fasi: se primariamente il pastore tenta di evitarlo e di defilarsi, specialmente perché, come col sagrestano, egli «non era in grado di spiegare nulla»⁴⁷³, in un secondo momento, Joel giunge a scoprire l'intera realtà della vicenda e sviene accanto alla tomba matrimoniale e, lì, esaurisce la sua “presenza scenica”. È l'elemento “etico” della vittoria della lotteria, invece, a scatenare la successiva fase del racconto, che potrebbe essere siglata con l'espressione: *le due possibilità – la libertà orizzontale e la libertà verticale*. In un risvolto della vicenda, che ha molto di fiabesco, il pastore si decide nel disseppellire la tomba, di aprirla e *riprendere* i due anziani alla luce di un sole che non

⁴⁶⁹ Ivi, pp. 43-44; si ricordi che, secondo Jaspers, la conoscenza scientifica come ogni conoscenza oggettiva serve per realizzare il massimo grado di *certezza* nel rapporto del soggetto con gli oggetti dell'orientazione nel mondo.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 44.

⁴⁷¹ *Ibidem*. Può essere interessante notare che non si tratta del primo caso di riscatto esistenziale attraverso il confronto con una vincita alla lotteria, nella letteratura nordica. Infatti, in *Il pranzo di Babette*, Karen Blixen mostra un'abile chef francese che, fuggita e riparatasi tra le fila di una rurale cittadina norvegese, impiegherà i soldi della vittoria alla lotteria parigina in favore di un pranzo, *momento* di massima riconoscenza nei confronti delle persone che hanno accolto la sua richiesta di salvezza. Constatato che la cuoca ha esaurito tutto l'incasso della lotteria, le due anziane donne norvegesi che hanno appunto aperto la propria dimora in favore della vita di Babette esclameranno il loro dispiacere per la povertà nella quale la cuoca è ricaduta. Babette risponde con le seguenti, significative, kierkegaardiane ed herschiane parole: “‘Povera?’ disse Babette. Sorrise come a se stessa. ‘No. Non sarò mai povera. Ho detto che sono una grande artista. Un grande artista, *mesdames*, non è mai povero. Abbiamo qualcosa, *mesdames*, di cui gli altri non sanno nulla.’”, K. Blixen, *Babettes Gæstebud*, Gyldendal, København, 1952, 2006, tr. it. di P. Ojetti, Id., *Il pranzo di Babette*, in Id., *Capricci del destino*, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 45.

⁴⁷² P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., p. 44.

⁴⁷³ Ivi, p. 45.

avrebbe dovuto più rivedere i loro pallidi volti. I due anziani stavano uno accanto all'altro, ancora vivi, in una oltre-umana tranquillità.

“Ma, caro pastore”, balbettò infine Kristian. “Perché ci disturba, quando ormai siamo quasi morti?”

Il pastore spiegò come stavano le cose, dicendo:

“Tu, Kristian, e tu, Ellika, siete chiamati a una nuova opera nella vita. Kristian ha vinto ventiduemila talleri alla lotteria di Braunschweig.”

Mai, pensava, notizia più grande e meravigliosa è giunta a qualcuno che era già nella tomba.⁴⁷⁴

I due anziani rimangono in silenzio. Come reagire? La loro situazione era segnata da quella che, in filosofia dell'esistenza, si definisce “estrema coincidenza di finito ed infinito”, che l'essenza stessa della decisione assoluta aveva mediato nelle loro esistenze. Incarnare un punto fermo, indissolubile, nel «magma delle cose» incline alla caducità e, lì, con quel movimento, forgiare una realtà esistenziale costituiscono quello che, per i due coniugi proiettati alla morte, non poteva più avere il carattere dispersivo della possibilità ontologica orizzontale, per lo meno in quei parametri così incarnati, bensì possedeva e dispiegava quello di estrema certezza della morte, sebbene, per essere completi, la situazione dei due anziani era quella di *anticipazione*. Ciò non toglie, in definitiva, che la decisione esistenziale ed assoluta sia *realmente* legata ad una certezza della vita: la morte. In questo atto di «anticipazione della morte» che anti-heideggerianamente non conduceva all'angoscia esistenziale, i due anziani costituivano l'esatta posizione antitetica ai Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard. Raggiunta la propria possibilità in quanto manifestazione autentica della libertà positiva che li costituiva, i primi, i due eroi amletici non solo invece tentano di coincidere con la propria libertà positivamente compiuta, bensì rinnegano un inconscio atto d'anticipazione della morte che ha abbandonato la dispersione dell'ignoto possibile, per tramutarsi in quel sentimento di paura che è aperto dalla conoscenza⁴⁷⁵.

Ma la vita – l'esistere – è sostanzialmente possibilità. All'interno della bara, è presumibile pensare, i due anziani erano già protesi *nella* morte. La vittoria alla lotteria sopraggiunge come era sopraggiunto al pastore la visita dei coniugi: se il pastore aveva subito uno stravolgimento da parte del «singolare» nell'etico tanto da incrinare la propria

⁴⁷⁴ Ivi, p. 46.

⁴⁷⁵ La distinzione tra i Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard e i due coniugi anziani di Nilson può essere osservata anche sulla base della tipologia di «memoria» che essi mettono in atto, per *riprendersi* in quanto sé stessi: legati ad una memoria semantico-episodica i primi, i secondi sarebbero in possesso di quella memoria che è «organo del futuro», pertanto proteso verso l'*indeterminato*, come Kierkegaard voleva intendere in *Gjentagelsen*; cfr. V. Melchiorre, *La dialettica della «ripresa»*, in Id., *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998, p. 18.

esistenza, i due anziani avevano, adesso, subito uno stravolgimento dall'etico, nella loro *tranquillità* «singolare». Così come un dipinto impeccabile può perdere la sua eterna statuarietà di perfezione incarnata, a causa di uno sfregio, così la situazione di compiutezza esistenziale data dall'incarnazione della propria esigenza assoluta può subire uno sfregio, che prende la forma di una dinamica del tutto mondana.

Il ritorno di Kristian ed Ellika è il ritorno all'esistenza nella sua *possibilità orizzontale* di carattere orientato: etico e «singolare» (ed estetico) vengono coinvolti nel processo di movimento temporale, che emerge anche nei pensieri dei filosofi dell'esistere più vicini a Kierkegaard, come Jaspers ed Hersch: la *gradualità della libertà* nel processo di incarnazione e, specificamente la *continuità* che lega questi gradi sono la testimonianza che l'*aut aut*, pur mai venendo meno, viene tuttavia rivisitato. Il «singolare» non è più un *momento* entro il quale non si può intravedere un passaggio di ritorno – una *ripresa* al contrario – come Kierkegaard invece non aveva contemplato. Ai pensatori dell'esistenza del Novecento è il *passaggio* in quanto «movimento» da uno stadio all'altro ciò che interessa maggiormente, pur mantenendo inconciliabili onto-fenomenologicamente i diversi statuti esistenziali ad essi appartenenti. Il *passaggio*, infatti, è il movimento che denota l'impegno della capacità di libertà, attraverso un *graduale* rapporto col rapporto tra il sé e la Trascendenza.

Kristian ed Ellika sono, dunque, personaggi post-kierkegaardiani, nella presente lettura. Essi «[s]ono dei solitari, con un'idea fissa che riempie loro la vita»⁴⁷⁶. Tornano alla vita etica *ma* da un punto di vista di non-ritorno come è quello «singolare». Più che di altre concezioni, l'esperienza di Kristian e di Ellika è propria precisamente della gradualità herschiana: l'impegno, da assoluto, torna alla forma etica, ma senza «smarrirsi», come si vedrà subito: l'impegno si manifesta nel movimento che passa dalla dimensione estetica – i due coniugi assaporano lo stupore derivato dalle parole del pastore e ne traggono reazioni emotive – ora etica – iniziano a contemplare dimensioni orientate della propria vita: «"Possiamo andare tutti e due ad Amburgo a vedere gli struzzi. Possiamo viaggiare fino a Roma e apprendere la parola di Dio dal papa. Sì, Ellika, possiamo costruire una barca a vela, arrivare in Nord America e farci dare in concessione terreni che sono più grandi dello Småland intero"»; «"Possiamo arrivare fino in Nord America", ripeté Ellika. "E vedere i draghi, i bufali e i pellerossa."»⁴⁷⁷; «"Potremo comprare un nuovo coperchio di ferro per il forno", esclamò Ellika. / "E io potrò prendere un altro garzone e drenare tutto il nostro

⁴⁷⁶ M.C. Lombardi, *Introduzione* a P. Nilson, *Il Messia con la gamba di legno*, op. cit., p. 12.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 48.

podere”, disse Kristian»⁴⁷⁸ - fino alla dimensione direttamente «singolare» - «”Se questa non è ricchezza”, disse Kristian, “cos’è allora essere ricchi? Ma, Ellika, cosa ce ne faremo dei soldi? Cosa ce ne faremo della ricchezza, se siamo già nella tomba?” / Si guardarono negli occhi, si strinsero l’un l’altro le mani e ripeterono, come se parlassero di un miracolo: / “Sì, buon Dio, siamo già nella tomba!”»⁴⁷⁹.

All’interno della gradualità herschiana, l’aut aut kierkegaardiano rimane un “aut aut” nel movimento incarnato, ma diviene un “et et” esclusivo nel movimento che lega i momenti incarnati. Non a torto, la filosofia di Hersch è una filosofia dell’incarnazione come azione e non dell’incarnato in quanto *oggetto*. Muoversi con gradualità vuole significare il rispetto dell’aut aut kierkegaardiano, pur rimanendo vincolati in quella *scelta* (rapporto col rapporto) che non contemporaneamente si trova nelle tre forme degli stadi esistenziali. L’uomo di Hersch può rimanere sempre solamente estetico, oppure etico, oppure singolare, ma nell’assenza degli altri due vibra l’ombra della presenza di uno stadio estetico, etico ed esistenziale – quella *continuità* di *presenza* che disvela la *coerenza* dell’impegno assoluto anche laddove la gradualità d’impegno della libertà è vincolata a stadi non assoluti⁴⁸⁰, considerando parallelamente che l’intervento con gradualità massima è destinata all’*istantaneità* temporale, nel divario tra orizzontale (le gradualità inferiori, in quanto disvelamento dell’esserci attraverso l’orientazione nel mondo, pongono quel rapporto tra limite ed illimito, che Jaspers ha analizzato nei primi due volumi di *Filosofia*) e verticale (la gradualità massima si esaurisce nella *decisione*, aprendo la *rottura esistenziale*, dalle quali, poi, ogni orientazione del mondo è determinata e a sua volta aperta).

Come in ogni confronto verticale con l’azione, la situazione esistenziale di Kristian ed Ellika richiede una *scelta*. Si è visto che la *rottura esistenziale* (nel caso del pastore l’*incrinarsi* dell’esistenza) comporta una *determinazione d’apertura* dei movimenti orientati e pertanto condotti con gradualità di libertà inferiore; a livello esistenziale, la nuova realtà dell’orientazione si manifesta nel rapporto esistenziale con le possibilità proprie del sé. Pertanto, l’orientazione non viene «fissata» in quello che potrebbe essere considerato come la rigida forma della coerenza assoluta e compiuta, nel mo(vi)mento della decisione esistenziale, bensì apre *forme possibili*. Più si compie singolarmente, così maggiormente l’uomo può vivere nella *possibilità*, vale a dire non farsi disperdere nel

⁴⁷⁸ Ivi, p. 47.

⁴⁷⁹ Ivi, pp. 48-49.

⁴⁸⁰ Sulla *coerenza* che, nell’esercizio della libertà con gradualità inferiori, disvelerebbe una «mancanza originaria», specialmente in rapporto alla onto-fenomenologia dell’opera d’arte, cfr. R. Guccinelli, *La forma del fare*, op. cit., pp. 13-14.

generale, che di forma ne assume una sola ed illusoriamente uguale per più esistenze. Valendo l'esistenzialità del sé in relazione (costante ma graduale) con la decisione assoluta, pertanto con l'esigenza esistenziale, la *possibilità propria di essere-sé-stesso* così come Jaspers la pensava è sempre *realizzabile* all'interno di un intreccio orientato di piani che la coscienza in generale non può abbracciare unitariamente e con completezza.

I due anziani vengono conquistati dall'apertura alle possibilità esistentive della vita inframondana, orientata, quindi etica («"Possiamo... Possiamo... Possiamo..."»⁴⁸¹), tuttavia la decisione che i due compiono è quella di non uscire mai dalla loro tomba: sono nel «singolare» e lì rimangono per scelta. Se, con Hersch, si volesse immaginare un ritorno all'etico effettivo, quindi alle forme incarnate nell'orientazione nel mondo – per esempio osservando ora Kristian ed Ellika in viaggio a Roma per apprendere dal papa la parola di Dio; ora intenti nelle riparazioni che non hanno mai compiuto ma che avevano sempre *desiderato*, all'interno del loro podere – si dovrebbe anche tenere presente che ogni passo etico sarebbe compiuto in costante riferimento alla «singolarità» della decisione assoluta. Tra il Kierkegaard ventiduenne che potrebbe dedicarsi a qualsiasi studio disciplinare e i due anziani protagonisti del racconto di Nilson si ritrova la *decisione* di non muoversi orizzontalmente lungo queste orientazioni nel mondo, bensì di compiere il *salto* del rapporto con il rapporto tra il sé e la Trascendenza. È la «tomba matrimoniale» (qui espressione poetica dell'esigenza esistenziale) che decreta la legalità interna del «singolare». A prova di ciò, i due anziani, giacendo nella tomba aperta, chiedono di essere lasciati in tranquillità, perché devono riflettere sulla loro decisione. Provano a pensare che la vittoria alla lotteria sia una prova di Dio, oppure una tentazione avanzata contro di loro dal diavolo⁴⁸².

Come dettato da necessità, è alla «singolarità» che il sé deve rivolgersi, e Kristian si rivolge a quella «dannata curiosità» che si è visto fin dall'inizio essere il *carattere distintivo ed originario* della personalità dell'anziano. Contare le stelle lo ha sempre *determinato* esistenzialmente nel suo esistere in quanto sé stesso. «Prima di sentire le vanghe e prima che il pastore sollevasse il coperchio, aveva pensato alle stelle, al fatto che non avrebbe potuto mai più vederle. Che non avrebbe mai più contato le stelle nella sua vita terrena. Ma ora le stelle erano di nuovo là. Accarezzò piano la mano di Ellika e gli sembrò che le stelle brillassero più chiare e più reali di quanto non avessero mai brillato su Möcklehult»⁴⁸³.

⁴⁸¹ P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., pp. 47-48.

⁴⁸² Ivi, p. 50.

⁴⁸³ Ivi, p. 51.

Il “centro” esistenziale viene incarnato «singolarmente» da Kristian. Questo nuovo fronte esistenziale mostra bene che l’esigenza esistenziale propria del Sé è «singolare». È Kristian, e non Ellika, che *si rapporta* con quel dover-essere. Ellika emerge, adesso, come fonte di allontanamento dal proprio impegno della libertà con gradualità massima, per Kristian, magari col solo rientrare nel suo “centro” esistenziale di Ellika in sé stessa:

“Kristian, potremmo concepire un figlio, prima di morire. Un figlio nella tomba!”

“Non è possibile”, replicò Kristian. “È quasi una bestemmia, Ellika. Un bambino concepito nella tomba deve nascere nel Regno dei Cieli. E poi siamo troppo vecchi. Quando si è nella tomba, si è troppo vecchi per tutto, tranne che per contare le stelle.”⁴⁸⁴

Con quest’ultima dichiarazione, Kristian si muove con illusione filosofica, con ciò che Hersch ha definito essere l’estensione di una verità esistenziale oltre i confini esistenziali per i quali solo quella *verità* può valere. Ma non è questo il punto centrale del rapporto tra i due anziani coniugi. Il punto centrale è che l’esigenza esistenziale ed assoluta di Kristian lo ha condotto al suo sentiero «singolare», contro ogni forma etica od orientata (la vittoria alla lotteria e quanto di possibile questo *rappresenta*⁴⁸⁵ nelle *concezioni* di Kristian). Contare le stelle, ecco quel che ha *sensò* nell’esistenzialità di Kristian. E Kristian compie la *sua* azione. Conta le stelle.

“Ellika, ci sono ventidue stelle in meno dell’ultima volta che le ho contate. Ventidue stelle splendenti in meno!”

“Non capisco”, fece Ellika perplessa. “Ci sono ventidue stelle in meno? Come può essere?”

Kristian scese giù e si rannicchiò accanto a lei. Cercò di vederla nell’oscurità, nel buio della tomba sotto le stelle.

“Mi sono sempre chiesto da dove venissero tutte le ricchezze”, disse. “Non l’ho mai capito. In che modo operò Dio quando diede all’oro e all’argento il loro valore. Ma adesso lo capisco. Adesso capisco da dove Dio ha preso tutti i soldi che dà a noi uomini. E da dove vengono i soldi della grande lotteria di Braunschweig.”

Ellika rimase in silenzio finché non capì anche lei. Allora disse:

“Non può essere giusto avere soldi.”

“No davvero. Non può essere giusto avere soldi, se si ripercuote sulle stelle.”⁴⁸⁶

Emergono tre punti già affrontati: primo, Ellika comprende il marito, ma non può essere l’incarnazione del marito la *direzione* d’esistenza di lei, e difatti solo in *piena* oscurità, celandosi l’uno dall’altra, possono *comprendersi* e “capire” Dio, la Trascendenza – solo *facendo posto* all’altra esistenza, insegna Jaspers, la libertà del Sé può realizzarsi. Ognuno è *in sé*. Questo vuol dire che l’esigenza esistenziale assoluta di essere seppelliti

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ Sulla nozione di *rappresentazione* in Hersch, cfr. R. Guccinelli, *La Forma del Fare*, op. cit., pp. 195-196.

⁴⁸⁶ P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., p. 52.

nella stessa tomba è un *grado* più in basso rispetto alla *singolare* esigenza esistenziale che «riempie» le rispettive proprie esistenze. In secondo luogo, a riprova del primo, Ellika compie *comunicazione esistenziale* nei confronti del marito, non si rapporta oggettivamente con Kristian (non vi è alcun oggetto, in quella tomba, tutto è buio), bensì *comprende*. La «lotta amorosa» di Jaspers è condotta a buon fine dai due personaggi di Nilson: Kristian diviene esistenzialmente sé stesso; Ellika diviene esistenzialmente sé stessa.

Infine, la portata dell'apertura esistenziale getta valori assoluti (sciolti da altri valori) nella realtà: «non è giusto avere soldi», quei soldi della vittoria. È giusto rimanere lì, *in fondo al fiume*. Kristian scopre che vi sono ventidue stelle luccicanti in meno, nella volta celeste notturna e visibile (ancora una volta: singolarità immerse nel buio, *separate* dal buio, che costituiscono quel valore per il quale una conoscenza generale, qual è appunto quella di Kristian che *vuole conoscere la totalità* delle stelle, determina un destino). *Divenire reale*, per ventidue stelle, è una questione legata all'esistenzialità di Kristian, come quella dell'oro e dell'argento alle esistenze che comunicano eticamente, orientativamente nel mondo. Incarnare è *far divenire reale* l'esserci. Il pensiero atletico del disvelamento, affrontato all'inizio, trova qui un guadagno fenomenologico ulteriore, legato al sé che si vuole compiere esistenzialmente. La verità delle ventidue stelle in meno è legato all'azione di Kristian. La problematica aperta da Heidegger, in relazione alle famose leggi di Newton, nella sezione C del § 44 di *Sein und Zeit*⁴⁸⁷, risulta essere simile a quella delle ventidue stelle scomparse nella *conoscenza rappresentativa* di Kristian, con il corollario importante che l'intento di Newton era etico, come probabilmente lo è quello di Kristian se le ventidue stelle in meno valessero universalmente e trasversalmente per ogni esistenza; ma, togliendo Newton o Kristian, si tolgono *quelle* precise e «puntuali» (nel loro *destino temporale e formale*) leggi planetarie e *quelle* precise e «puntuali» stelle mancanti. L'unitarietà conquistata dalla coincidenza dell'esercizio della propria libertà con la libertà stessa, intesa nella forma di *capacità d'incarnazione* della Trascendenza, fa sì che il Kristian di Nilson determini *quella* presenzialità temporale. Ora, la vicinanza dell'esistere di ventidue stelle in meno, con le leggi di Newton del § 44 di *Sein und Zeit*,

⁴⁸⁷ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., pp. 321 e ss.: “L'esserci, in quanto costituito nella schiusura, è essenzialmente nelle verità. La schiusura è un essenziale modo d'essere dell'esserci. «Si dà» verità solo nella misura e fintantoché vi è dell'esserci. Un ente è svelato solo *quando*, e dischiuso solo *fino a quando*, l'esserci in qualche modo *sia*. Le leggi di Newton, il principio di [non] contraddizione, ogni verità come tale sono veri finché l'esserci è. [...] Prima che le leggi di Newton fossero svelate, non erano «vere»; non ne consegue che fossero false e neppure che esse, se non se ne rendesse più possibile alcuno stato di svelamento ontico, diventerebbero false. Tantomeno, in tale «limitazione», è contenuta una svalutazione dell'esser vero di tali «verità».” (ivi, p. 321).

richiama una tematica che Kierkegaard aveva introdotto – tuttavia all'interno della concezione estetica, ancora insufficiente alla portata piena della vita⁴⁸⁸ – negli *Stadi erotici immediati ovvero Il musicale-erotico* della prima parte di *Enten-Eller*. Confrontandosi con l'idea antica di *cosmos*, Kierkegaard scrive:

Quando si dice allora che è stata una fortuna per Omero l'aver trovato la più bella materia epica che esista, ciò può facilmente far dimenticare che continuiamo a possedere questa materia epica grazie a quanto ne ha detto Omero, e che il fatto di mostrarsi come la materia epica più perfetta ci è chiaro solo in quella e per quella transustanziazione che è propria di Omero. Sottolineando invece l'attività poetica di Omero nel penetrare la materia, si corre il rischio di dimenticare che il poema non sarebbe mai divenuto quello che è, se l'idea con cui Omero penetrò quella materia non fosse stata la forma propria di quella materia. Il poeta desidera la sua materia; ma, come ben a ragione si suol dire, il desiderare non è arte alcuna, e ciò vale particolarmente per una gran quantità d'imponenti desideri poetici. Desiderar giustamente è invece una grande arte, o meglio, è un dono.⁴⁸⁹

Il desiderare giustamente («*at ønske rigtigt*») – per tornare alla strada principale che ha segnato il percorso fenomenologico già all'apice dello studio delle figure kierkegaardiane – è una grande arte («*en stor Kunst*») proprio perché è coincidente con quella propria forma («*egen Form*») che è della *materia desiderio, intenzione*. Si chiarisce bene, dunque, in quale modo sia il rapporto tra soggetto ed oggetto, nella propria autoreferenzialità del sé, a costituire il divenire reale (*at blive til*) della stessa realtà esistente. Il desiderare si identifica con quel «volere» (*ville*) del passaggio visto nell'uomo etico («... *naar hav vil det*»), ma non più ricondotto ad uno stadio estetico per il quale l'essere arte della materia (la guerra di Troia per Omero, il Don Giovanni per Mozart) sarebbe soltanto quel momento pieno e non-più-durevole di quell'istante nel quale viene incarnato. Riconducendo l'intero quadro ad una conclusione schematica, è possibile considerare le categorie kierkegaardiane dell'«infinito», del «finito», del «desiderare» e dell'«esistere», nella tripartizione estetico-etico-«singolare», come segue:

- Nello stadio estetico, il «momento» è la durata di quel movimento che riconduce la pienezza dell'esistere *in modo «proprio»* a quell'istante discontinuo – ricondotto a quel solo attimo assoluto, che non possiede alcun «poi» (così come, paradossalmente, non possedeva alcun *prima*), la quale è una forma che si è vista consistere nella figura del seduttore: in quel mo(vi)mento di pienezza, entro cui l'esteta *sta*, si compie l'arte dell'esistere propriamente, e la discontinuità, nonché la contraddittorietà, la perdita

⁴⁸⁸ Come sottolinea bene V. Melchiorre in *Della seduzione estetica* [testo in corso di pubblicazione], l'uomo estetico riduce l'infinito nel finito e non fa, come invece opera l'uomo etico, del finito un *riflesso* dell'infinito, mancando dunque quella continuità esistente che è così importante proprio perché non tradisce la stessa realtà temporale della *ripetizione/ripresa*.

⁴⁸⁹ S.A. Kierkegaard, *Stadi erotici..., Enten-Eller*, tomo I, op. cit., p. 110.

della coerenza ne è quella forma paradossalmente duratura. A tutti gli effetti, se di durata si vuole parlare, essa è sorretta solo da quei salti che collegano senza *desiderio* momento a momento, e a tutti gli effetti questo è un problema che va oltre l'impegno della "volontà" estetica. Questa mancanza di desiderio è ciò che riduce il sé al mancato rapporto col rapporto, perché segna mancanza di continuità. Il *Don Giovanni* di Mozart è tale in virtù dell'esperienza mozartiana, conclusa la quale rimane solo un oggetto per un soggetto *etico* che contempla, come si è visto, il problema della continuità.

• All'interno del dominio etico, pertanto, la continuità dotata di coerenza è la *condicio sine qua non* il sé è impossibilitato di ricondurre il proprio esistere a quel desiderio assoluto di essere sé stesso. Tuttavia, è solo nella *scelta* che il rapporto col rapporto trova manifestazione, non nella *creazione formale* (mentre lo è in quella ontologica) del dato esistentivo in termini di *singularità*, il quale dato viene rivestito di quella fede oggettiva, che è stata definita «attesa». L'infinito agisce per mezzo di datità finite che ne sono il «riflesso»⁴⁹⁰ ma appartengono a quella «generalità» autonoma, con la quale il sé si confronta *operando la scelta*. La creazione non avviene in termini *formalmente singolari* proprio perché lo statuto d'apertura è "ridotto" al mero svelamento aletico di un dato non dipendente totalmente dal sé: la soggettività è, infatti, come si è appena detto, etica così che sceglie forme generali, di per sé stesse estese intersoggettivamente. L'impegno della libertà è inconcludente, non realizza una compiutezza tra interno ed esterno, perché il dato oggettivo rimane tale. Le leggi di Newton dipendono certo da quel Isaac Newton, ma esse sono concepite fin dall'inizio nella valenza universale che lega soggetto ad oggetto nel reciproco *distinguersi* ontologicamente (ed è uno statuto teoretico che Hersch definisce *illusorio*) e fenomenologicamente (ovvero è un risultato esistentivo su base dell'illusione). L'uomo etico fa decadere in termini compiuti il discorso appena visto della penetrazione della materia, perché la materia è già per un soggetto che dovrà scegliere (se sposarsi o meno, se rispettare le leggi oppure infrangerle, se volere questo – *Dette* – piuttosto che quello – *Hiint* -, dove «matrimonio», «leggi», «*Dette og Hiint*» sono tutte forme *generali*, indipendenti formalmente dal soggetto). La proprietà compiuta del sé, pertanto, è e vive solo attraverso la *scelta*, non grazie primariamente all'oggetto formalmente dischiuso a livello ontologico⁴⁹¹.

⁴⁹⁰ V. Melchiorre, *Della seduzione estetica* [in corso di pubblicazione].

⁴⁹¹ Questo, lo si ripete ancora una volta, vuole significare che *ontologicamente* il disvelamento si ritrova *dipendente* dall'esistenzialità libera del sé, ma *fenomenologicamente* la forma dell'oggetto è mossa sulla base della logica disgiuntiva soggetto-oggetto, per la quale vale ciò che si è visto essere l'alternativa alla «pienezza» del disvelamento. Con Kincaid, si è visto - §§ 3.1, 3.2 - che la reale «pienezza» dell'esistentivo si dischiude con *singularità* solo laddove la «pienezza» stessa è realizzata a sua volta da un movimento di

• Nello stadio «singolare», infine, la coincidenza tra soggetto ed oggetto – la *sintesi dialettica* attraverso l’atto di «decisione fondamentale»⁴⁹² - è compiuta nel movimento di realizzazione: la pienezza non trova più spazio solo nel momento discontinuo (stadio estetico) o nella scelta con fede nel generale (stadio etico), bensì nella continuità (ripetizione) edificata tramite la volontà quale esercizio autentico, che è volontà di essere sé stesso in quanto Singolo. Le forme divenute reali, allora, sono *realmente* quelle *proprie* (*egene*) del Sé e, così esistendo, la dimensione di ritrovo dell’elemento in questo modo dischiuso è la *positività* ontologica e fenomenologica. La forma stessa si dota di *singolarità* e la continuità non si fa più mera ripetizione – che è il medio di ritrovo di un elemento etico⁴⁹³ - bensì ripresa: il disvelamento aletico introdotto con la «pienezza» del *fondo del fiume* di Kincaid trova ora la valenza temporale che, kierkegaardianamente in terreno ontologico e fenomenologico, si andava cercando. La comunicazione esistenziale, che Jaspers prospetta come il *movimento* fondamentale della filosofia, costituisce quella *meta* d’apertura vera e propria, compiuta, aperta nel *fondo del fiume* che è apertura all’essere⁴⁹⁴. Questo vuole significare che la *comunicazione esistenziale*, ponendosi in termini di *affermazione* (Kierkegaard parla appunto, come si è visto, dell’affermazione della *fede*: «Tros Yttringen»), non possiederà una *situazione* oggettiva e nemmeno può ridursi alla conoscenza oggettiva, dotata di limiti, che già Kierkegaard aveva espunto siglandola come conoscenza socratica, e che si è chiarito essere quella strada «etica» d’impegno della capacità di libertà in gradualità inferiore, sorretta dalla logica disgiuntiva soggetto-oggetto. Quando l’esistenza «singolare» *si compie* con autenticità, con propria (*egen*) volontà (*Ville*), l’apertura all’essere è *con continuità* (ripresa) l’*affermazione* del Sé traguardante (Jaspers usa l’espressione *quer zur sehen*) ogni limite temporalmente oggettivo; solo così dalla verità (teoretica) si può *realizzare* (bliver til) il *vero esistenziale*, e viene ad *esprimersi* la compiutezza di un Sé non più relegato alla propria limitatezza⁴⁹⁵. Questa è la

volontà, che Kierkegaard ripone nella volontà del soggetto: ... *naar han vil det*. Tuttavia, *eticamente* questa volontà è insufficiente a completare l’*effettività immediata* del sé come Singolo. *Immediata*, qui, ha la stessa valenza della portata esistenziale che si è vista essere dell’*apostolo*, di Giobbe e di Abramo, uomini «singoli» capaci di esercitare una realizzazione che è *affermazione*. Si è anche visto che l’*affermazione* – *Yttring* – in Kierkegaard è un elemento dipendente dalla *fede* del soggetto (§§ 4.1, 4.2). Il passo ultimo è appunto la coincidenza della *fede* con l’esigenza esistenziale: l’apertura alla propria libertà così come, pertanto, a quella dell’«altro», che in Jaspers dischiude la valenza positiva di realizzazione proprio perché è temporalmente ricondotta alla presenza della forma *propria* (*eigentlich*) del Sé, kierkegaardianamente è *essere sé stessi*.

⁴⁹² V. Melchiorre, *Studi su Kierkegaard*, op. cit., p. 33.

⁴⁹³ Come si è visto con il caso dell’esperimento del dottor Jennings in *La Pietra di Luna*, cfr. *Infra*, § 4.2.

⁴⁹⁴ K. Jaspers, *Filosofia, Libro III*, op. cit., p. 45; cfr. anche U. Galimberti, *Postfazione* a K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., pp. 189-190.

⁴⁹⁵ La compiutezza corrisponde, in Jaspers, alla “serietà” o pensare “serio” (*ernst*) grazie al quale il «singolo» è capace di rapportarsi autenticamente con il proprio *fondamento trascendente*, vale a dire proprio la Trascendenza; cfr. G. Penzo, *Karl Jaspers...*, op. cit., p. 75. La questione del *fondamento* è ovviamente legata

meta prospettata della comunicazione tra esistenze: *positivamente* raggiungere il *fondo del fiume*, la compiutezza che non potrà mai essere eterna, ma potrà essere *ripresa* in mo(vi)menti, attingendo a quelle cifre della Trascendenza con cui compiere il movimento trascendente ma *dischiudente* con totalità l'autenticità del Sé, del Singolo⁴⁹⁶, grazie a quella *fede* che è apertura alla Trascendenza come *unitarietà* mai definitiva, perché appunto *indeterminata*⁴⁹⁷.

La tripartizione viene, come si è visto, ripensata da Jaspers e da Hersch, interpretandone una continuità che prende la forma del movimento d'incarnazione attuato tramite gradualità della libertà. Pertanto, la diversificazione dell'impegno di libertà *dell'incarnazione* avviene nella relazione tra i due piani ontologico (del disvelamento⁴⁹⁸) e fenomenologico (delle forme dell'aprirsi), considerando il primo quale coincidenza dello spazio dell'apertura col *movimento proprio* del sé che si apre esistenzialmente, e il secondo quale disvelamento ontologico (pertanto, come si è appena visto, *proprio*) delle forme dell'apertura che possono tradire l'impegno originario. Ogni forma, *esistendo* propriamente in virtù dell'appartenenza all'originaria apertura esistenziale che ne determina l'*esistentività*, rimane legata alla «singolarità» del sé aprentesi, tuttavia questo livello può essere tradito in modo graduale: nella *gradualità inferiore*, vi è impegno d'incarnazione tale che l'infinitezza della libertà è ricondotta ad un momento che appiattisce il movimento (stadio estetico, che Hersch ritiene essere improprio dell'essere umano, ma trova manifestazione perfetta nell'*opera d'arte*⁴⁹⁹). Lo stesso tradimento della

intrinsecamente alla realtà della *verità* della coscienza assoluta, cfr. M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della filosofia come amore*, op. cit., pp. 68-70, pp. 75-77.

⁴⁹⁶ K. Jaspers, *Filosofia, Libro III*, op. cit., p. 46: «Il fatto che l'esistenza non si chiuda in se stessa costituisce, quindi, la pietra di paragone di tutta la filosofia dell'esistenza. Disponendosi incessantemente ad una apertura più profonda, in cui sperimenta come suo essere proprio la ricerca della Trascendenza [per mezzo delle *cifre*], il suo pensiero perde l'esserci solipsistico, che è connesso ad una mancanza di interesse mondano per le cose; si libera da una mancanza di comunicazione, per aprirsi alle altre esistenze, e all'essenza di Dio mostra la Trascendenza.»; per le *cifre* esistenziali, cfr. U. Galimberti, *Postfazione* a K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., pp. 186-187.

⁴⁹⁷ «... è un'unità presente nell'amorosa lotta dei singoli che vogliono diventar se stessi; ma il pensante finito non può risalire oltre la molteplicità delle cifre in cui l'Uno si significa, né può eludere la pluralità delle esistenze pensanti e delle fedi», M.L. Basso, *Karl Jaspers o Della filosofia come amore*, op. cit., p. 74. La comunicazione tra le *esistenze possibili*, pertanto *singolari*, può essere compiuta solo attraverso questo *atto di lotta amorosa*, dove, avanzando l'una contro l'altra, entrambe *si realizzano positivamente* (o con libertà positiva).

⁴⁹⁸ Si ricordi che il disvelamento è ontologicamente dato indipendentemente dalla forma che poi ne assume: è impegno di libertà, proprio così come gli oggetti dati nella stanza del racconto della Kincaid si danno in diversi modi dipendenti dal darsi dell'elemento luminoso, qui parmenideianamente richiamato all'attenzione stessa dell'apertura all'essere; l'elemento luminoso, lo si ricorda, è direttamente richiamato pure da Jaspers, come, per esempio, in *Filosofia, Vol. III*, op. cit., p. 46: «Il suo pensiero [del sé che parte dal possibile] è il riverbero che non significa soltanto il luogo su cui cade la luce, ma è ad un tempo esso stesso questa luce, che, nel riflettersi, annuncia la possibilità dell'esistenza».

⁴⁹⁹ Mentre l'opera artistica si *esaurisce nel momento*, la pratica del *fare arte* che è dell'artista – essere umano – non si esaurisce *con* l'opera d'arte, altrimenti, terminata l'opera, l'essere umano con la propria esigenza

coincidenza tra piano ontologico e piano fenomenico viene attuato nello stadio etico, ove prende azione l'impegno della libertà in forma gradualmente *mediana*: le forme divenute reali (*blev til*) sono *illusoriamente* ritenute comuni, così come sottoposti a leggi generali (gravitazione, flusso sanguigno, teorie matematiche, geometrie, fisiche e via lungo tutte le indagini esatte nel generale della scienza) sono gli elementi *esistentivi* che prendono *forma*⁵⁰⁰. L'originarietà viene mantenuta pure nello stadio etico, e le leggi di Newton, come il caso dell'esistenza di ventidue stelle in meno da Kristian esperita, lo dimostrano: mentre il movimento rimane *puntuale* in senso herschiano con quella presenza, la forma tradisce questa puntualità, laddove l'estensione generale – oltre-singolare – della portata della propria esistenza è presupposta. Pertanto, le leggi scientifiche vengono considerate *ontologicamente* – qui l'*illusione* – indipendenti dal soggetto che le conduce alla luce, perché la propria portata teoretica è presupposta; questo permette a Heidegger di ammettere, alquanto ambiguamente, che le leggi di Newton non esistevano prima di Isaac Newton, ma non erano false prima della loro formulazione⁵⁰¹: è possibile azzardare che tale ambiguità possa essere scongiurata se si considera che l'esistenza delle leggi è realtà esistenziale (affermata), quindi ontologica (dischiusa), delle stesse, mentre la veridicità o falsità delle leggi è la loro natura fenomenologicamente data in quella forma etica, che ne presuppone un'estensione illusoriamente *inter-soggettiva*. L'illusione è reale e cade *sull'ontologia* dell'esistentivo, quindi il *disvelamento aletico* rende reale quella *forma*, e comunque, così come viene tratta dalla formulazione di Hersch, l'illusione è tutt'altro che

esistenziale, non troverebbe continuità temporale nel «poi», e coerentemente non avrebbe dovuto possedere alcun *passato*; cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 8: «Per chi studia il significato immanente della forma, un modo dell'esistenza umana assume un'importanza particolare: il modo estetico, quello dell'arte. Infatti, [...] in tutti gli altri modi umani la forma serve a qualcos'altro, è là *per* un'altra cosa, è la materia di una forma gerarchicamente superiore, un grado soltanto, una transizione lungo le vie attualizzatrici dell'essere umano. Ma potremo coglierla meglio là dove si racchiude su se stessa, dove basta a se stessa, dov'è il suo proprio fine, cioè in arte. È qui che la sua capacità di *far essere* sul piano umano si manifesta in maniera pura e assoluta».

⁵⁰⁰ Una delle conclusioni dell'opera di Hersch *L'Illusion philosophique* sta a segnare la differenza tra l'incedere scientifico da quello filosofico, nel quale tale coincidenza supera la netta separazione, sebbene permanga nella forma *teoreticamente dualistica* delle idee filosofiche; cfr. J. Hersch, *L'illusione della filosofia*, op. cit., pp. 16-17, p. 28.

⁵⁰¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., p. 321; l'ambiguità si manifesta, specialmente a livello linguistico, laddove, proseguendo col passo, Heidegger osserva: «non ne consegue che fossero false e neppure che esse, se non se ne rendesse più possibile alcuno stato di svelamento ontico, diventerebbero false», *ibidem*. Per L. Perissinotto, questa posizione di Heidegger che abbiamo chiamato «ambigua», lascia aperto un «interrogativo imbarazzante» “perché, se proviamo a rispondervi, possiamo subito vedere che Heidegger sta qui facendo appello a una sorta di mero ente, opaco e neutro, senza verità; ossia, senza *Dasein*; e, quindi, senza essere, considerato che per lo Heidegger di *Essere e tempo* l'essere «si dà» solamente in quella comprensione dell'essere che contraddistingue essenzialmente il *Dasein*. Un siffatto appello a un ente senza essere si configura però – contro le intenzioni conclamate di Heidegger – come una forma di quel realismo metafisico che nella sezione *a* del paragrafo 43 veniva accusato di «incomprensione ontologica». Certamente, si tratta di un realismo in qualche modo residuale”, L. Perissinotto, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, op. cit., p. 73.

esistentivamente negativa⁵⁰²: permette quei punti di contatto, quelle *comunicazioni dirette* e non esistenziali, di «significati», di «sensi» e, in generale, di contenuti teoretici che fanno sì che il mondo «comune» esista, sia *affermato* senza compiutezza autentica; permette che «nessuno – nessun dio, nessun demone, nessuno stregone, nessuno scienziato – potrà far sì che il mare, là davanti a me, non risplenda al sole questo mattino»⁵⁰³. Ontologicamente, tuttavia, ogni realizzazione è legata all'*apertura del sé* che, nello stadio etico, *si accorda* aprioristicamente con quegli altri ed è in questo *accordo* che le *forme* si relazionano esistenzialmente tramite un'apertura all'«altro» non autentica, quindi *orientativamente etica* (le varie forme di educazione, come quella emblematica della lingua, presuppongo questa *disposizione etica* e sono *possibili* solo a partire da questa predisposizione⁵⁰⁴).

Ma, laddove vi è *coincidenza* tra *piano ontologico* e piano formale della dimensione *fenomenologica*, la Singolarità apre la realtà nella *autonomia* che fa dell'esistentività non più una realtà slegata fenomenologicamente dal soggetto (ovverosia sorretta da illusione teoretica), bensì dalla coincidenza dell'*impegno dell'esistenzialità* con la Trascendenza che pone e *rende possibile* (prima ancora che rende real-temporale) questo impegno primario.

La vicenda di Kristian ed Ellika si pone, in conclusione, come cominciamento di questo passo ultimo, quello verso la *comunicazione edificante*, la sola che *rende reale l'esistentivo* (la quantità di stelle nel cielo) a partire da un'*edificazione esistenziale* (la decisione di esistere in quanto sé stessi, e pertanto rifiutare i soldi della vincita alla lotteria, di rimanere legati eternamente ad Ellika da parte di Kristian, e specialmente contare le stelle: in un'espressione, *rimanere coerente con la propria esigenza esistenziale*). La *comprensione* di questa forma esistenziale è compimento di quel rapporto autentico col rapporto tra sé e la Trascendenza – tra l'«Io più felice» e Dio – che Kierkegaard pone al termine del proprio percorso filosofico nella forma dell'*affermazione esistenziale*⁵⁰⁵.

⁵⁰² J. Hersch, *L'Illusione della filosofia*, op. cit., p. 49.

⁵⁰³ J. Hersch, *Tra l'effimero e il presente. Una meditazione sul tempo*, in Id., *Tempo e Musica*, op. cit., p. 106.

⁵⁰⁴ Il divario tra scienza e filosofia si fa solidamente notare anche nel processo d'attenzione. Hersch, in tale finalità, distingue la forma di apprendimento scientifico dal *mimo*, strada d'apprendimento della filosofia del pensatore. Hersch, sempre in *L'illusione della filosofia*, p. 43, afferma: «In realtà, un problema è fondamentalmente diverso in ogni filosofia, anche quando pare identico e quando pare che il filosofo pretenda di averlo ripreso in uno dei suoi predecessori per darne una nuova soluzione. Ricordiamoci ciò che si è detto prima del carattere identicamente totale di ogni punto di una filosofia; l'identità viene dal soggetto [non psicologico od esistentivo], e non dall'oggetto trattato»; questo determina la realtà stessa del pensare *filosofico*: non appena una verità presunta *intersoggettiva* nel senso che supera i confini esistenzial-esistentivi del soggetto viene *assunta* da un altro soggetto – certamente per vie, almeno inizialmente, etiche – *diviene reale* in quanto *altra verità* filosofica, perché *aperta esistenzialmente in modo ontologicamente «singolare»*, giacché la filosofia, a differenza delle strade teoretiche (eticamente orientate), impegna sempre la libertà del soggetto in grado superiore: ivi, pp. 40-41, pp. 44-45; sempre sul mimo, ivi pp. 53-55.

⁵⁰⁵ È interessante notare in quale misura questa affermazione possa giocare il proprio ruolo attivo, attraverso tuttavia una *riflessione* che, come si è visto, dal dominio teoretico s'innalza a quello della fede. In questo senso, *affermazione* di sé è *e-spressione* della propria esistenzialità *nella forma* incarnata. Hersch espone

Per Kristian ed Ellika, questa comprensione segna l'atto di realizzazione autentica delle proprie esistenze. È giusto, quindi, alla fine, rifiutare i soldi della vittoria alla lotteria e ritornare nella tomba. «Si sollevò un attimo a sedere e richiuse il coperchio della bara. Si coricarono stretti uno accanto all'altra, all'inizio dell'eternità»⁵⁰⁶.

questa dinamica, in ambito morale, dicendo che «non si è buoni che dimenticando di esserlo» (*L'illusione della filosofia*, op. cit., p. 28). La *dimenticanza*, in questo senso, agisce annullando l'artificiosità dell'orientazione inframondana, vale a dire la forma incarnata eticamente, per restituire *pienezza* (*semprché* l'essere buoni sia incarnato con *gradualità superiore*) alla forma incarnata. La conclusione primaria, di questo esito kierkegaardiano, è che il *rapporto autentico con il rapporto* è una *comprensione* (jaspersianamente parlando, ora) nell'*affermare creativamente il divenire reale della forma singolare*. In questo senso, il punto d'arrivo che si era visto essere «det Store» si realizza proprio esistenzialmente. Il Singolo, pertanto, *diviene* quel Gran Singolo, che è e-spressione esistenziale della propria (*egen*) e compiuta edificazione.

⁵⁰⁶ P. Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, op. cit., p. 52.

CONCLUSIONE

Kristian ed Ellika sono nella loro tomba. Rosencrantz e Guildenstern sono morti. Franklin Blake e Rachele Verinder hanno *ripreso sé stessi* nel proprio amore reciproco. L'anonima voce di Kincaid, tuttavia capace di riempirsi la bocca del proprio nome, è in fondo al fiume.

Queste *esistenze* comunicano indirettamente una verità. Essa, se riportata alla superficie, non può che trovare forma negativa. Lungo il corso dell'intero studio, si è tentata una ricostruzione, una chiarificazione nonché un'analisi approfondita di questi «risultati esistenziali», di questo rapporto tra «positivo» esistenziale e «negativo» esistentivo, tentando complessivamente di tenere saldo e bilanciato un pensiero capace di cogliere le *cifre esistenziali* che questi esempi letterari – costantemente accompagnati e vitalizzati dalle verità filosofico-letterarie di Kierkegaard e da quelle filosofiche di Jaspers e Hersch – hanno disvelato.

Si è aperto l'intero quadro, per mezzo di due approcci. Il primo approccio tentato si è rivolto al binomio centrale di *socratico-«esistenziale»*. La prima forma costituisce la verità *saputa* ed appresa da un utilizzo della ragione limitata ad una orientazione etica considerante una originaria distinzione funzionale tra un «io» (psicologicamente) soggettivo ed il mondo esteriore dei fatti, degli oggetti, di ogni *esserci* del tutto obiettivi. La seconda forma costituisce l'esito di coincidenza tra *realtà* come movimento esistenziale e della *libertà formatrice* dell'esistere del sé che si apre temporalmente. In questo modo, la valenza di *dis-velamento* aletico che il pensiero kierkegaardiano voleva raggiungere in una *pienezza temporale*, contro tutte le ben note rivendicazioni idealistiche della ragione che può, tramite un movimento dialettico, *compiere il destino dell'essere*, ha preso forma ed esistenza anche per un pensiero razional-filosofico. La nozione centrale in questo orizzonte di pensiero è quella formulata da Kierkegaard nella forma del *divenire reale* in virtù di quella che, con Hersch, è stata poi riconosciuta essere una «presa formatrice» ed una «rottura esistenziale», kantianamente ripresa nella versione (infine non priva di punti critici) della rottura della consequenzialità causale dei fenomeni reali, di modo che un *nuovo ordine* autonomo e *libero* ne emergesse. Pertanto, non solo è la *libertà* a divenire reale, bensì anche e soprattutto l'esistenza del sé in quanto *possibilità*.

Il secondo approccio è servito, su tale nuovo risultato, per introdurre il complesso, articolato ma centrale problema relativo alla nozione di *libertà*. Attraverso il riadattamento delle due nozioni basilari di «libertà positiva» e «libertà negativa», così come esse sono

state formulate dal pensatore inglese Isaiah Berlin, e non mancando di riscontrare le problematiche derivate dal confronto del pensiero kierkegaardiano con quello del filosofo inglese, si è proposta la prospettiva ontologica del movimento della libertà come *incarnazione* orizzontale (libertà negativa), la quale ha costituito il punto di ritrovo del pensiero del limite avanzato da Jaspers, e come *incarnazione verticale*, quale coincidenza del soggetto con la stessa «forza» che lo pone esistenzialmente, per l'appunto la libertà, e pertanto con l'apertura all'indeterminato che Jaspers ritrova nel *movimento trascendente*. Il doppio riflesso della libertà in queste forme esistenziali sono state “messe in rappresentazione” attraverso l'esempio emblematico dei due personaggi dell'opera di Tom Stoppard, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*. Il confronto e la lettura dell'opera teatrale in chiave kierkegaardiana è stata anche occasione di aprire lo scenario del pensiero jaspersiano, relativo alla concezione e soprattutto alla valenza che esistenzialmente può determinare l'apertura di carattere *orientato*, vale a dire quell'apertura condotta attraverso il movimento della *coscienza sia finita che in generale*, pertanto nella posizione socratica dell'esistenza. Il risultato è emerso nella portata trascendente del desiderio di oltrepassare qualsivoglia limite intrinseco alla propria esistenza, da parte del sé, e specialmente di quello «ultimo» relativo all'orientazione storica e destinale. Il rapporto diretto con la *libertà* è sempre possibile, ma il modo col quale tale rapporto viene compiuto determina anche la *qualità* esistenziale dell'apertura, tanto che, nel caso dei Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard, se un «sentimento» od una «passione» della *libertà* viene pur sempre riconosciuto, questo esito non può trovare compiutezza e «pienezza» all'interno di un'orientazione nel mondo che pretenda di valere intrinsecamente ed universalmente, mancando il kierkegaardiano *rapporto conclusivo con il rapporto* del sé con la Trascendenza (ovvero l'Indeterminato).

Quest'ultimo approccio ha dato inizio all'indagine vera e propria dell'apertura esistenziale, tripartita nei momenti dell'indagine ontologica, dell'indagine fenomenologica e di quella teleologica, con la precisazione iniziale che siffatta tripartizione è puramente metodologica, in quanto le tre dimensioni esplicitate si presentano intrecciate l'una con le altre in modo consolidato.

Il piano ontologico ha riguardato principalmente il *modo di disvelamento aletico* dell'esistenzialità del Sé. Il confronto letterario è stato effettuato con il racconto di Jamaica Kincaid *In fondo al fiume*. Se, con l'Atrice, in fondo al fiume si manifesta l'originaria presa individuale della coscienza che non possiede “ombre dualistiche”, e per le quali valgono punto le contrapposizioni tra un ordine soggettivo e quello oggettivo in virtù del

quale ultimo si può istituire una *legge planetaria* e trasversale per ogni movimento alla superficie del fiume dell'esistenza, si è anche potuto vedere in quale modo ogni «presa formatrice», di qualsiasi livello graduale dell'impegno della libertà, sia consolidante la *venuta ad essere* della realtà nelle *diverse* forme; una realtà che, tuttavia, è sfuggibile e sviante come la corrente di un fiume, la quale non può che essere *attraversata* per essere esistita, *compiuta* e “decristallizzata” nel Tempo. In quanto illimitato, l'«essere» rimane quell'*indeterminato* verso cui l'intelletto può edificare una *passione razionale* in virtù dell'assurdo. Si è visto fin dall'inizio come Kierkegaard, nelle *Briciole filosofiche*, volga l'attenzione al limite della ragione e pertanto alla radicale centralità di un *atto di fede*, con il quale un «rapporto» (non importa – ancora – quanto oscuro possa apparire) è augurabile, nei confronti dell'«essere trascendente», del Dio illimitato come possibilità che viene prima di ogni libertà⁵⁰⁷. La *passione della ragione* in virtù dell'assurdo è quel punto di partenza dal quale il pensiero riesce a chiarificare l'esistenza nelle sue *cifre* trascendenti. Anche se arrendevole come “suono” razionale, la libertà ne esce *colmata* di esistenza. Viene «guadagnata» come virtù perché esistita come *storia*, come *vicenda*, capace di dare forma ad un «respiro dell'esistenza» che solo *in fondo al fiume* (vale a dire in rapporto autentico con l'essere) può essere *compiuto*, *affermato*. Kierkegaard insegna che solo nella «singolarità» questo “genere” di esistenza è *possibile*, travalicata la quale ogni parlare si fa «chiacchiera» di una verità comune, utile certamente, ma mai *definitiva*, mai *affermata* in quanto autenticamente *vera*.

Attraverso il pellegrinaggio monolitico dei due eroi stoppardiani, si è potuto comprendere questo gioco illusorio della «definitezza» dell'esistenza, per illusione di un sapere oggettivo. Costantemente in *possesso* di quel sentimento di libertà sempre troppo forte per uno svilimento oggettivo, i Rosencrantz e Guildenstern di Stoppard (atemporalmente prima ancora che di quelli creati da Shakespeare) sono infine morti. Ma non sono morti invano. Volevano – esistenzialmente esigevano – esistere in quanto liberi, tuttavia si sono attenuti a quella che, con Jaspers, si è chiarificata nella portata di un'ottica costantemente orientata nel mondo: ogni oggetto, ogni personaggio, ogni momento, ogni dialogo è forma di quella libertà, ma nessuno di questi *oggetti* ne è l'espressione

⁵⁰⁷ J. Hersch, *Dio contro Dio*, in Id., *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, Interlinea, Novara, 2000, pp. 19-24: «Dio sentì durare l'eternità. / Terribile efficacia di Dio! [...] Dio sentì la propria forza immersa nel sonno. Che cos'è una forza che dorme? Era stato il corpo immenso e dormiente della forza e già non comprendeva più cosa questo significasse. Volle servirsi della forza come di uno strumento. / Terribile efficacia di Dio! Dal momento in cui volle servirsene, essa fu fuori di Lui. Lui, che non aveva corpo, ebbe mani. La forza affluì alle sue mani. E Dio temette, in quelle mani straniere, l'onnipotenza. / Dio stava, le mani gonfie d'onnipotenza, al centro dell'essere calmo, senza fessure, che nulla distingueva da nulla. Le sue mani gonfie non sopportavano più di essere tanto colme, come soffocate dalla pienezza» (ivi, p. 19).

compiuta, e pertanto, per un intelletto che si attiene a questa portata orientata, nessuno di quegli oggetti poteva esserne la *testimonianza*. Il «Verbo» che parlasse per tutti e per ognuno. La «singolarità» non è una prova. Nel mo(vi)mento in cui viene *ragionevolmente addotta* come prova esistenziale, o diventa sapere da utilizzare per scopi etici (orientati nel mondo), oppure diviene filosofia da *comprendere*. La morte di Rosencrantz e di Guildenstern, testimoniando il fallimento della prima strada, annunciano anche la plausibilità positiva della seconda. Infatti, con i due eroi stoppardiani, libertà positiva e libertà negativa sono divenute le due categorie filosofiche, volte ad esprimere rispettivamente la «pienezza esistenziale» e la «vuotezza» del pensiero orientato nel mondo. Si tratta di una «vuotezza» se e solo se ogni limite orizzontale, pertanto se ogni limite orientato nel mondo si consolida come *orizzonte ultimo* e insieme *definitivo* dell'esistenza che peregrinava su quell'orizzonte⁵⁰⁸. Al contrario, esistendo come *libertà*, il Sé permette ad ogni limite di essere un *continuum*. Al confronto con l'opera di Kincaid è spettato il compito di mostrare in quale modo è possibile parlare di *essere* nell'esistere, e ne è risultato il piano *autentico* come coincidenza estrema del Sé con Sé - «det Store» dice Kierkegaard: l'importante, la cosa più importante, ovverosia l'*essere-sé-stessi*, estrema coincidenza del sé con la propria libertà, che si manterrà quasi religiosamente vincolante pure nel pensiero di Jaspers e in quello di Hersch. Tuttavia, questa valenza identitariamente fedele, come appena precisato, è *temporale*, pertanto dominata entro un *continuum*. Si è, allora, volto lo sguardo al modo *formale* di questo *aprirsi*, passando alla parte fenomenologica dell'indagine.

L'opera filosofica di Kierkegaard *Gjentagelsen* ha segnato il momento nel quale l'attenzione si è rivolta al significato esistenziale della *continuità* identitaria del Sé. Sempre attenendosi alla distinzione iniziale tra esistenziale (pienezza) e «socratico» (dualismo soggetto-oggetto), si è visto in quale modo la portata del vissuto del soggetto consolidi una *coerenza* intrinseca alla portata esistenziale che *rende reale* (*bliver til*). Per prima cosa, la distinzione *esistenza estetica/esistenza etica* ha chiarito la valenza della coerenza: totalmente assente nel primo tipo di esistenza, la coerenza trova finalmente un significato

⁵⁰⁸ Questo decreta, con Berlin, il fallimento della strada stoica dell'interiorizzazione di ogni limite, per aumentare la libertà negativa, e pertanto pure il fallimento della libertà negativa come orizzonte d'identità autentica del soggetto: interiorizzare i limiti non vuole dire, jaspersianamente, annullarli, bensì *spostarli* senza contemplare l'*indeterminato* che «oltre», sempre, si muove. Tutt'altra *compiutezza* esistenziale avviene, invece e in alternativa, con la *comprensione* dei propri limiti: in questa nuova ottica, il rapporto con il rapporto si fa più pregnante perché, certamente, ogni limite viene *determinato* (cosa che invero succedeva anche con la mossa stoica), tuttavia viene contemporaneamente *superato* e la libertà negativa si dimostra solo *riflesso* di quella più determinante della libertà positiva. Rosencrantz e Guildenstern, pur rispondendo all'appello della libertà positiva, rimangono pur sempre legati alla determinazione ed all'estensione solamente della libertà negativa, e questo decreta la loro morte.

nell'esistenza di tipologia etica. In *Enten-Eller*, opera letteraria e filosofica che Kierkegaard aveva redatto ancora sotto uno spirito positivamente incline a dialogare con l'heiberghiana realtà intellettuale della Copenaghen protestante, le due *forme* esistenziali dispiegano una fenomenologia dell'apertura esistenziale, la quale si è visto condurre l'attenzione verso la portata ontologica della «*storia*» soggettiva del Sé. Fenomenologicamente, pertanto, una esistenza è tale se, temporalmente, può *riprendere* sé stessa oltre ogni limite momentaneo. Ma l'opera *Enten-Eller* volgeva ad un "lieto fine" del tutto provvisorio: se l'uomo etico (il B delle carte che rispondono all'uomo estetico A) aveva di che glorificare giustamente la coerenza esistenziale nel valore etico della *scelta* – un importante valore che non verrà mai meno nel pensiero successivo di Kierkegaard –, il risultato non poteva reggere a lungo, dal momento che dire «coerenza» non voleva certamente significare che l'esistenza trovasse finalmente il proprio «punto archimedeo», vale a dire il proprio (*egen*) autentico compimento. Di «coerenze» la Copenaghen d'inizio Ottocento ne faceva mostra pedissequamente; la problematica volta a chiarire quale forma etica fosse quella universalmente giusta, secondo Kierkegaard, era mal posta fin dalla sua formulazione (perché di carattere hegeliano nei pensieri sia filosofico che religioso delle accademie, delle chiese e, si è visto, pure dei teatri della società danese, dotati certamente di un palco, ma facenti sfoggio prima di tutto di una platea pervasa di *Bildung*). Se la ragione non può pretendere di validificare le sue verità appellandosi *direttamente* all'Assoluto, come insegnano le *Briciole filosofiche*, non poteva esserci nemmeno una verità «generale» che acquietasse gli animi, proprio perché una siffatta «quiete» non voleva significare, per il Kierkegaard di *Gjentagelsen*, agire una *scelta* coerente. Allora, il problema diveniva il confronto tra uno stadio etico (nel quale appunto ogni generalità era accettata e l'animo si ristorava presso una tavola apparecchiata dai tanti Hegel, Mynster, Grundtvig, Heiberg che si moltiplicavano nelle aule, nelle chiese e nei teatri) ed uno stadio «singolare», il quale non solo sceglieva da sé (forma d'azione comunque guadagnata con la vita etica) bensì *edificava* da sé pure i termini, gli orizzonti e le forme alle quali condursi e dalle quali ripartire per nuove prospettive⁵⁰⁹. In tutto questo, la *coerenza storica* del Sé era

⁵⁰⁹ Hersch, proprio su tale prospettiva nella quale intravede la filosofia quale esercizio della libertà in una sua gradualità superiore, vale a dire con *affermazione* della esistenza nei termini della propria autenticità, nota che «la filosofia cerca la forma mediante la quale il soggetto sia soggetto per qualsiasi oggetto» (*L'illusione della filosofia*, op. cit., p. 39); questo, prima di ogni esito dualistico, non vuole significare che la realtà determina una chiusura nell'oggetto del soggetto, bensì che «[t]utta la negatività oggettiva che esso [il limite come dato oggetto] comporta diviene per me [soggetto] la possibilità di una positività soggettiva» (ivi, p. 40). Essere come *positività soggettiva* vuole dire esistenza compiuta *per la quale ogni oggetto è tale* in virtù dell'apertura, e più quest'ultima è compiuta, più ne va dell'oggetto e specialmente l'oggetto non si riduce solo ad essere oggettivo: «Il carattere totale della filosofia dipende dal fatto che decide di tutto l'essere dell'uomo decidendo del mondo che gli serve da oggetto. Decide di tutti e due insieme. È totale, perché dove

messa alla prova e poteva uscirne vittoriosa oppure perdente. La contrapposizione, pertanto, adesso risulta tra una forma di *ripetizione* oggettiva ed una forma di *ripresa* esistenziale. Come suonano le parole, si tratta in entrambi i casi di un movimento – e difatti ad un movimento, quello della *scelta*, *Enten-Eller* era giunto – eppure *Gjentagelsen* voleva andare alla radice della questione, tentando di chiarificare in quale modo l'esistenzialità del sé fosse resa reale (*blev til*) attraverso le due dinamiche. Le due parti di *La Ripresa*, come si è analizzato, conducono a due risultati ben determinati: un fallimento ed una vittoria. Prima di ogni schematicità di pensiero, è stato necessario approfondire i significati di questi due esiti, e si è riscontrato in quale modo non si trattasse di un fallimento definitivo e nemmeno di una vittoria conclusiva. Per prima cosa, il fallimento si manifestava alla portata di un pensiero etico che si confrontava con una dinamica esistenziale del tutto estetica, e quindi chiariva in che modo non si potesse parlare di un fallimento *completo* in un movimento etico pensato eticamente. A questo punto, è risultato molto utile metter a confronto una siffatta nozione di *ripetizione* (perché, come si è detto, si tratta in ambito etico di una ripetizione e non di una *ripresa*) con quella *messa in atto* dai personaggi del romanzo *The Moonstone* di William Wilkie Collins. Sia nell'opera di Kierkegaard come in quella di Collins, si sono predisposti due «esperimenti psicologici». Mentre quello di Constantin Constantius era mosso esteticamente lungo una riflessione del tutto etica – appunto si attendeva che uno stesso viaggio a Berlino condotto nel passato riemergesse con le stesse sensazioni, le medesime determinazioni reali e le *stesse* forme etiche una seconda volta – l'esperimento condotto dal dottor Jennings in *La Pietra di Luna* implicava una contemporaneità di successo ed insuccesso. Anche qui, prima di una quiete intellettuale, la riflessione ha penetrato i significati di questo duplice esito. L'esperimento voleva constatare se un soggetto – il personaggio Franklin Blake – potesse *compiere una seconda volta* i *medesimi* movimenti, gli stessi atti e pertanto condurre ad una identica consequenzialità storica di eventi, realizzati una prima volta in un contesto, il quale i personaggi del romanzo vittoriano hanno tentato di *ripetere* con la maggior completezza possibile.

Perché si giunse ad una contemporaneità di fallimento e di vittoria? Come in ogni riflessione kierkegaardiana, non è agli oggetti che si deve rivolgere l'attenzione, affinché una risposta sia consolidata. Nella trama del romanzo, infatti, si viene a conoscenza del fatto che l'esperimento conduce un *parziale* ripetersi degli eventi, mentre altri – e per di

cessa, cessa l'essere-soggetto, l'essere-oggetto, – l'essere» (ivi, pp. 40-41). Proprio per questo, come si è più volte ripreso durante l'analisi ontologico-fenomenologica, Hersch insiste sul fatto che è reale il *rapporto* tra soggetto e oggetto e non i due termini in senso esistenziale (*Essere e forma*, op. cit., p. 12).

più quelli decisivi per la soluzione dell'intero mistero della vicenda – rimangono nell'inazione. È invece al contesto teoretico che l'attenzione deve guardare. Si è visto, quindi, che per l'uomo etico od orientato eticamente – la qual cosa, lo si ripete, vuole significare la coscienza in generale che coglie verità universali attraverso una distinzione tra soggettivo ed oggettivo – esiste una coerenza laddove vi sono *leggi universali* che ne garantiscano l'esistenza diretta. La somministrazione del laudano, a Franklin Blake, era compresa eticamente nelle scelte dei soggetti: questi si *rimettevano* (tema spiccatamente herschiano⁵¹⁰) a quelle determinazioni *oggettive* che parlavano universalmente e veritieramente, senza decadimenti e rotture. Una sostanza chimica (come appunto è il laudano) ma così pure un risultato corretto di un'operazione matematica, una legge scientifica e ogni forma di teoretica entità universale, travalica ogni limite oggettivo, ma lo fa *illusoriamente*. Il tema dell'*illusione* della verità che Hersch ha affrontato risiede qui nella valenza del contrasto tra *ripetizione* e *ripresa*. Solo l'esistenziale può essere quel *positivo* affermato, sì, nel Tempo, ma *trascendentemente* proteso al *riprendersi* senza perdizioni. La libertà è aperta ed aperto è l'esistere. Ogni determinazione può travalicare le forme orizzontali *solo in forma negativa*. La ripetizione è un'«illusione acustica» di portata teoretica e trascendente nell'orizzontalità dell'apertura. Le disposizioni esistenziali rispettive sono, per la ripetizione, l'*attesa* (si è visto in quale modo i personaggi del romanzo di Collins si *attendono* un *ripetersi* formale ed esterno, distaccato ontologicamente dalla propria esistenza, così come se li attendeva, all'interno della propria vicenda, Constantin Constantius), e per la *ripresa* una *scelta*, un *impegno* etico-esistenziale. Per il giovane protagonista indiretto di *Gjentagelsen*, la scelta è un radicale *adattamento* delle categorie etiche a quelle stesse della «singolarità» ricercata nell'esempio del maestro silenzioso che è Giobbe: se l'apertura (etica, orientata, obiettiva) impone determinazioni, la *scelta* accadrà a *definirne* fenomenologicamente la portata esistenziale: il rapporto è costitutivo, o per dirla con Hersch «[è] “reale” il rapporto, non i termini»

⁵¹⁰ «Vorrei che la mia vita fosse un'unità, ma il mio sentimento profondo è che non posso conoscerla. A mio giudizio, essa ha avuto un'unità insufficiente. Ma è una dimensione di fronte alla quale ho assunto l'abitudine di aprire le mani, e di non fare i conti. Forse è questo ciò che ho acquisito nel corso dell'esistenza. A poco a poco la mia coscienza ha abdicato dal ruolo di ultima istanza. Essa non è l'ultima istanza. E allora, mi viene una certa frivolezza, forse più profonda della serietà, che mi fa dire: ebbene, basta, ho fatto come ho potuto e per il meglio nella vita che è stata la mia. Questa vita non mi soddisfa, ho probabilmente aiutato un po' la gente – un po', non molto: ho certamente fatto del male – sono stata davvero presente alla mia vita, mi sembra. Nell'orchestra del mondo, sono stata un piccolo strumento con il suo timbro particolare. Dopodiché, dico: è abbastanza! I miei conti non sono io che li faccio; mi rimetto...» - queste sono le parole che concludono la lunga intervista a Jeanne Hersch; come si può bene constatare, la posizione herschiana travalica ogni limite orizzontale, per la coincidenza verticale con quella *Trascendenza* impronunciabile ed intoccabile, che lascia solo punti di sospensione, eppure una intera esistenza dietro di sé; cfr. J. Hersch, *Rischiare l'oscuro*, op. cit., pp. 341-342.

oggettivo e soggettivo⁵¹¹. Questo vuole indicare la direzione verso la rinuncia dell'etico – così come il giovane di *Gjentagelsen* rinuncia allo stratagemma di Constantius, del tutto etico – per trovare in quella sofferenza biblica di Giobbe la chiave *creativa* di interpretazione della propria situazione esistenziale. Il valore di *ripresa* è ancora interno (e difatti non si è mancato di precisare che il giovane è *pro-teso* alla forma di «singolarità» da Kierkegaard espressa nella dicitura di «religiosità A», ancora volta ad un bipolarismo tra soggetto e Dio) eppure è andato a superare quel dualismo oggettivo orizzontale. La *scelta*, in ogni modo, si innalza alla portata della *libertà che le è propria*, e le *forme autonome*, «singolari», positivamente indipendenti emergono come quel «segreto» che finalmente trova posto nel Tempo, e giungendo alla «pienezza» vista già come *realizzazione* con il *fondo del fiume* di Kincaid.

Successivamente a questi risultati kierkegaardiani, si è passati a riscontrare gli insegnamenti del pensatore danese nelle filosofie di Jaspers e di Hersch, chiarendo definitivamente l'apporto dell'orientamento nel mondo e della *chiarificazione* dell'esistenza come fenomenologia, questa ultima, della portata *responsabilmente* ripresa in sé della forma esistenziale che è aperta e continua ad aprirsi. L'elemento di continuità ha richiesto un'analisi approfondita delle forme della libertà incarnata e specialmente della forma di «rapporto col rapporto» che costituisce la fondamentale valenza intrinseca dell'*azione* di apertura: in questi termini, l'orientazione dell'apertura (vale a dire la conduzione della vita etica) ha guadagnato il valore della *fede* come *mantenimento* della coerenza esistenziale e del senso orientato verticalmente, in ogni movimento orizzontalmente condotto, mentre direttamente nel *rapporto col rapporto* tra il sé e la Trascendenza ha acquisito il *senso* teleologico dell'apertura, della *realizzazione* (at blive til). Ogni forma aperta, secondo quest'ottica, è ricondotta dunque a quella coerenza storica del Sé che esiste *altalenandosi* tra forme etiche (orientate nel mondo) e forme «singolari»⁵¹².

L'azione di adattamento più o meno costante in tale guisa ha condotto l'attenzione verso l'analisi teleologica dell'apertura esistenziale. Il pensiero herschiano ha fatto da guida per un parallelo approfondimento della valenza esistenziale della *libertà* – chiarificandola nella sua portata di *capacità d'esistere in quanto uomo* del Sé – ed anche

⁵¹¹ J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 12.

⁵¹² Tenendo presente che, così in Jaspers come in Heidegger, per fare un altro riferimento, la condizione originaria della coscienza e del Dasein è quella orientata nel mondo, aperta nella precomprensione inautentica, e il raggiungimento della condizione autentica è possibile solo attraverso azioni di riflessioni quali la ricerca della Trascendenza (per Jaspers) e l'anticipazione della morte (secondo Heidegger, cfr. *Essere e Tempo*, op. cit., pp. 356 e ss., per la condizione d'autenticità in tal senso, pp. 367 e ss.).

per un'indagine diretta della *gradualità della libertà*, determinando l'esito di continuità tra il pensiero kierkegaardiano in quello jaspersiano fino alla nozione di «gradi di libertà» di Hersch. L'analisi si è avvalsa di un confronto con le figure esistenziali dei due protagonisti dell'opera di Peter Nilson, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, chiarendo finalmente il movimento di incarnazione graduale, e soprattutto la validità filosofica delle nozioni di *esigenza esistenziale* – esplicitata nel suo coincidere col senso dell'apertura – e *decisione assoluta* – la quale si è visto essere il momento di coincidenza morale con la *rottura esistenziale*, dispiegando responsabilmente il Sé all'interno dell'orientazione temporale.

L'esito dell'analisi teleologica richiama i due affondi precedenti – vale a dire quello ontologico e quello fenomenologico (delle forme del sé) – all'interno della prospettiva per la quale l'apertura esistenziale comporta il determinarsi sia della valenza orientata nel mondo – di ogni azione inframondana dell'uomo – in virtù della «presa formatrice» originaria del mo(vi)mento della rottura esistenziale, sia pertanto della valenza fondamentale dell'apertura nella sua coincidenza verticale, all'interno della *decisione assoluta*, che rende reale le determinazioni storiche per quelle che esse sono solo laddove risultano «riempite», proprio come voleva Kierkegaard, dall'esistenza.

In conclusione, una valutazione complessiva di questa triplice analisi non può evitare di ritrovare, nell'elemento temporale, la portata essenziale dell'apertura. Se il «silenzio» è emerso più volte – sia all'interno degli scritti edificanti di Kierkegaard, sia nell'apertura del rapporto con la Trascendenza di Jaspers⁵¹³ ed Hersch, che forgia un *non sapere*, dove ogni comunicazione orientata, etica, è già tradimento di questo apporto originario –, rimane vero il confronto tra *ripetizione* formale e *ripresa* esistenziale, che si profila quale caposaldo dell'apertura esistenziale, vale a dire nel confronto tra libertà negativa (orientata, orizzontale) e libertà positiva (rapporto verticale con il Trascendente, con Dio, con l'*Indeterminato* e impronunciabile), con la constatazione ultima che la prima *non può* esistere senza la *realizzazione esistenziale* della seconda.

Aprirsi esistenziale vuole significare determinare il reale, e rimettere questa determinazione nella tensione a quell'*oltre* indeterminato che solamente può stabilirne la *possibilità* di continuità e di coerenza. Ogni orientazione è etico-esistenziale, pertanto è il richiamo a quell'esigenza incondizionata ma condizionante che stabilisce la *forma* del

⁵¹³ K. Jaspers, *Filosofia*, Vol. 2, op. cit., pp. 83-84.; Jaspers designa diversi modi di manifestare il silenzio. A quello dell'attesa volta all'apertura autentica (dunque, al silenzio che non è ancora comunicazione tra esistenze possibili), si aggiunge «un altro silenzio più profondo che non lascia nulla nell'oscurità, da quel *tacere manifesto* che si traduce in esser-l'uno-per-l'altro che *trascende* la silenziosa comprensione che si *potrebbe* estinguere» (ivi, p. 83).

reale, e pertanto il luogo e il momento nel quale non solo il Sé può pretendere di ritrovarsi, bensì più direttamente di *riprendersi* nel suo essere-sé-stesso, dando ordine e validità a ciò che esiste e, infine, a liberare il reale volendo sé stesso. In questa sede non si ha affrontato quello che si profila essere il successivo passo di uno sguardo complessivo sull'apertura esistenziale, vale a dire l'analisi ontologica, fenomenologica e teleologica (quest'ultima così importante nel pensiero herschiano) del *rapporto tra aperture esistenziali*, vale a dire quell'analisi complessiva del luogo e dei momenti illusoriamente e problematicamente *comuni* nei quali i tanti sé aprntesi *comunicano* tra di loro.

Rimane comunque chiaro che, essendo questo l'orizzonte al quale si deve convergere, già le prospettive kierkegaardiana, jaspersiana ed herschiana ne erano consce, e pertanto "la soluzione" – mai definitiva e mai conclusa filosoficamente – deve andare ad orientarsi sul rapporto ed il confronto tra ripetersi e riprendersi, e pertanto sulla continuità che si disvela nell'azione della libertà gradualmente incarnata: il *silenzio* pertanto si tramuterà in quella *comunicazione* che supererà il valore effimero ed illusorio di solidità oltre-soggettiva della verità, per *riprenderla* nel rapporto paradossalmente «singolare» delle aperture tra di loro. Lo scenario si mantiene o etico o «singolare». L'aut aut kierkegaardiano (e di questo si è fatto chiarezza) rimane tale; è il movimento dall'uno all'altro stadio che, con Jaspers ed Hersch, muta. E muta mantenendosi in quella prospettiva ontologico-fenomenologica che è capace non di risolvere i problemi etici, bensì di indirizzarli alle validità esistenziali che sempre possono *creare* le possibilità di determinazione di tali soluzioni – non prive di contraddizioni e non spurie di quella fondamentale tensione tra oggettivo ed esistenziale, che il presente studio ha voluto compiutamente chiarificare.

BIBLIOGRAFIA

- Adinolfi I., *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.
- Anhouil J., *Antigone*, Éditions de la Table ronde, Paris 1946, tr. it. di A. Rodighiero e M. Carpitella, *Antigone*, Marsilio, Venezia, 2003.
- Barberis M., *Libertà*, il Mulino, Bologna, 1999.
- Basso M.L., *Karl Jaspers o Della Filosofia come Amore*, Liguori, Napoli, 2013.
- Berlin I., *Five Essays on Liberty*, The Isaiah Berlin Literary Trust and Henry Hardy 2002, tr. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, *Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2002, ed. it. a cura di M. Ricciardi, *Libertà*, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 1-168.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, Isaiah Berlin 1954, tr. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, *Due concetti di libertà*, in Id., *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2002, ed. it. a cura di M. Ricciardi, *Libertà*, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 169-222.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Bertuglia C.S., Vaio F., *Complessità e modelli. Un nuovo quadro interpretativo per la modellizzazione nelle scienze della natura e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Blixen K., *Babettes Gæstebud*, Gyldendal, København, 1952, 2006, tr. it. di P. Ojetti, *Il pranzo di Babette*, in Id., *Capricci del destino*, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Brilli A., *La più bella storia d'investigazione del mondo*, in W.W. Collins, *La Pietra di Luna*, BUR, Milano 1954, pp. V-XXXIII.
- Cantoni R., *Kierkegaard e la vita etica, Introduzione a S. Kierkegaard, Aut Aut*, Arnoldo Mondadori, Milano 1956.
- Cappelørn N.J., *Confessione – comunicazione / peccato – grazia*, in (a cura di) E. Rocca, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 15-27.
- Caramelli N., *Introduzione storica*, in (a cura di) L. Mecacci, *Manuale di Psicologia Generale. Storia, teorie e metodi. Cervello, cognizione e linguaggio. Motivazione ed emozione*, Giunti, Firenze-Milano 2011, pp. 11-51.

- Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. IV: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1957), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, tr. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. IV, t. 1, Einaudi, Torino 1971.
- Chesterton G.K., *The Victorian Age in Literature*, Londra 1913, cit. da W.W. Collins, *Giudizi Critici*, in Id., *La Pietra di Luna*, BUR, Milano 1954, p. XVIII.
- Chiereghin F., *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Carocci, Roma 2008².
- Chiodi P., *Prefazione a K. Jaspers, Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag GmbH, München 1971, 2008, tr.it. di P. Chiodi, *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. IX-XVII.
- Collins W.W., *The Moonstone*, Tinsley Brothers, London 1868, tr. it. di O. Previtali, *La Pietra di Luna*, BUR, Milano 1954.
- De Vecchi F., *Introduzione. Il fondamento assoluto e plurale dei diritti umani*, in J. Hersch, *Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique*, The Estate of Jeanne Hersch, 2000, ed. it. a cura di F. De Vecchi, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 9-55.
- De Vecchi F., *La libertà incarnata. Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Di Luciano A. (curatore redazionale), *L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica*, vol. 7, *Filosofia vol. II*, Le Garzantine, Garzanti Libri, Milano, 2003.
- Eagle D. (revisited by), *The Concise Oxford Dictionary of English Literature*, 2a edizione, Oxford University Press, Oxford 1970.
- Eliot T.S., *Wilkie Collins and Charles Dickens*, 1927, contenuto in Id., *Selected Essays*, Londra 1966, cit. da W.W. Collins, *Giudizi critici*, in Id., *La Pietra di Luna*, BUR, Milano 1954, pp. XVII-XVIII.
- Fabro C., *Postfazione a S. Kierkegaard, Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, a cura di C. Fabro, SE, Milano 2010, pp. 121-132.
- Fabro C., *Saggio introduttivo a S. Kierkegaard, Atti dell'Amore*, ed. it. a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano 2003, pp. 5-128.
- Fiandaca G., Musco E., *Diritto penale. Parte generale*, Zanichelli, Bologna, 2008.
- Fink E., *Grundfragen der antiken Philosophie*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, D-Würzburg 1985, ed. it. a cura di A. Ardovino, *Le domande fondamentali della filosofia antica*, a cura di Franz-A. Schwarz, Donzelli, Roma 2013.

- Galimberti U., *Karl Jaspers e la psicopatologia*, in G. Penzo, *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico. Saggio sulla filosofia dell'esistenza*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, Aracne Editrice, Roma, 2008, pp. 197-211.
- Galimberti U., *Postfazione a K. Jaspers, Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag GmbH, München 1971, 2008, tr. it. di P. Chiodi, *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 149-208.
- Galimberti U., *Presentazione a K. Jaspers, Filosofia, Vol. 1 – Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano 1977, pp. 5-13.
- Garff J., *L'uomo è un rapporto a se stesso – e a un racconto. Su narratività e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard*, in (a cura di) E. Rocca, *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 43-59.
- Garff J., *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Leonhardt & Høier Literary Agency A/S, København 2000; tr. it. *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, LitEdizioni, Roma, 2013.
- Goldoni C., *Il filosofo inglese*, a cura di P. Roman, Marsilio, Venezia, 2000.
- Guccinelli R., *La Forma del Fare. Estetica e ontologia in Jeanne Hersch*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Guccinelli R., *La presenza dell'«assenza»*, introduzione a J. Hersch, «*Temps et Musique*», précédé d'un Salut a Jeanne Hersch par Czesław Miłosz, Le feu de nuit, Fribourg 1990, tr. it. *Tempo e Musica con un saluto di Czelaw Milosz*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009, pp. 19-54.
- Hegel G.W.F., *Die Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Meiner, Amburgo 1968 ss., vol. IX, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, Meiner, Amburgo 1980; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1960.
- Heidegger M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983; ed. it. a cura di C. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca – Il rettorato 1933/34*, il nuovo melangolo, Genova, 2001.
- Heidegger M., Jaspers K., *Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1990, tr. it. di A. Iadicicco, *Lettere 1920-1963*, a cura di Walter Biemel e Hans Saner, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001¹⁸, ed. it. *Essere e Tempo*, tr. it. di A. Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2006.

- Hersch J., *Dieu contre Dieu. En hommage à Karl Jaspers pour ses 60 ans*, in Id., *Textes*, Le feu de nuit, Fribourg, 1985; tr. it. di F. Leoni, *La nascita di Eva. Saggi e racconti*, Interlinea, Novara 2000, pp. 19-24.
- Hersch J., *Discontinuité des perspectives humaines*, in Id., *Le choix, le monde, l'existence*, Arthaud, Paris 1947.
- Hersch J., *Éclairer l'obscur. Entretiens avec Gabbrielle et Alfred Dufour*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1986, tr. it. di L. Boella e F. De Vecchi, *Rischiare l'Oscuro. Conversazioni con Gabrielle e Alfred Dufour*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 2006.
- Hersch J., *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie* (1981), Gallimard, Paris 1993, tr. it. di A. Bramanti, *Storia della filosofia come stupore*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- Hersch J., *L'être et la forme*, Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1946, ed. it. *Essere e Forma*, tr. it. di S. Tarantino e R. Guccinelli, Pearson Paravia Bruno Mondadori, Milano, 2006.
- Hersch J., *L'illusion philosophique*, Librairie Félix Alcan, Paris 1936, tr. it. di F. Pivano, prefazione di K. Jaspers, postfazione di J. Hersch, *L'Illusione della Filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Hersch J., *La contradiction dans la musique*, conferenza del 1985 tenuta in tedesco: *Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele. Offizielles Programm*, Residenza-Verlag, Salzburg und Vienn 1985, tr. it. di R. Guccinelli, *La contraddizione nella musica*, in Id., «*Temps et Musique*», précédé d'un Salut a Jeanne Hersch par Czesław Miłosz, Le feu de nuit, Fribourg 1990, tr. it. *Tempo e Musica con un saluto di Czelaw Miłosz*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009, pp. 75-89.
- Hersch J., *La transcendance du singulier* (Conferenza tenuta al Collège philosophique di Parigi nel 1948), in "Studia philosophica", vol. X, 1950.
- Hersch J., *Le droit d'être un homme*, UNESCO, Paris; Payot, Lausanne 1968.
- Hersch J., *Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique*, The Estate of Jeanne Hersch, 2000, ed. it. a cura di F. De Vecchi, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Hersch J., *L'éphémère et le permanent*, in *Panta rehi*, Verlag Hans Erni-Stiftung, Lucerna 1989, tr. it. di R. Guccinelli, *Tra l'effimero e il permanente. Una meditazione sul tempo*, in Id., «*Temps et Musique*», précédé d'un Salut a Jeanne Hersch par Czesław Miłosz, Le feu de nuit, Fribourg 1990, tr. it. *Tempo e Musica con un saluto di Czelaw Miłosz*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009, pp. 105-120.

- Høeg P., *De Måske Egnede*, Peter Høeg og Munksgaard/Rosinante, København 1993; tr. it. di B. Berni, *I Quasi Adatti*, Arnoldo Mondadori, Milano 1996.
- Ibsen H., *Gjengangere*, Kristiania 1884, tr. it. di L. Chiavarelli, *Spettri*, in Id., *I capolavori*, introduzioni e presentazioni di G. Antonucci, Newton Compton, Roma 1973, 2011³, pp. 129-182.
- Illetterati L., Giuspoli P., Mendola G., *Hegel*, Carocci, Roma, 2010.
- Ionesco E., *Le Rhinocéros*, Gallimard, Paris 1959, tr. it. di G. Buridan, *Il Rinoceronte*, Einaudi, Torino 1960.
- Jaspers K., *Der Arzt im technischen Zeitalter*, R. Piper, München, 1986, tr. it. di U. Galimberti, *Il Medico nell'Età della Tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 1991.
- Jaspers K., *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie*, Karl Jaspers-Stiftung, Basel, tr. it. di N. Zippel, *La cura della mente. Filosofia della psicopatologia*, Lit Edizioni, Roma 2014.
- Jaspers K., *Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag GmbH, München 1971, 2008, tr.it. di P. Chiodi, *Introduzione alla filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2010.
- Jaspers K., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, R. Piper & Co. Verlag, München 1965, tr. it. di C. Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 1998 e 2006.
- Jaspers K., *Philosophie*, Springer-Verlag OHG, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956³, ed. it. a cura di U. Galimberti, 3 voll.: *Filosofia, Vol. 1 – Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano 1977; *Filosofia, Vol. 2 – Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978; *Filosofia, Vol. 3 – Metafisica*, Mursia, Milano 1972.
- Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Springen Verlag, Berlin 1919, tr. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.
- Jaspers, K., *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in *Philosophie und christliche Existenz* (scritti in onore di H. Barth), a cura di G. Huber, Helbing u. Lichtenhahn, Basel-Stuttgart 1960, pp. 1-92; tr. it. di F. Costa, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Id., *Kants Gesammelte Schriften*, Hrgb von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. IV, Berlin 1911, pp. 385-464, tr. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*. In Id., *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Herausgegeben von [Paul Natorp](#). Georg Reimer, Berlin 1908, tr. it. di F. Capra, rev. Di E. Garin, *Critica della ragion pratica* (1788), Laterza, Roma-Bari, 1971.

- Kierkegaard S.A., »Ypperstepræsten«-»Tolderen«-»Synderinden«. *Tre Taler ved Altergangen om Fredagen*, Universitetsboghandler C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1849, tr. it. di C. Fabro, *Tre discorsi per la comunione del venerdì*, in S. Kierkegaard, *Pensieri che feriscono alle spalle e altri discorsi edificanti*, a cura di C. Fabro, SE, Milano 2010, pp. 61-86.
- Kierkegaard S.A., *Dagbøger*, ed. danese integrale di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, 22 voll., Kjøbenhavn 1909-1970; tr. it. parziale e ridotta di C. Fabro, *Diario*, BUR, Milano 1975.
- Kierkegaard S.A., *Den antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske*, in Id., *Søren Kierkegaard Skrifter*, voll. 2, K 2-3, 18 e 19, Søren Kierkegaard Research Centre Foundation, Copenaghen, tr. it. di L. Liva, *Il Riflesso del Tragico Antico nel Tragico Moderno. Un esperimento di ricerca frammentaria*, il Melangolo, Genova 2012.
- Kierkegaard S.A., *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Udgivet af Victor Eremita. Første Deel indeholdende A.'s Papirer*, Universitetsboghandler C. A. Reitzel, Kjøbenhavn 1843, ed. it. a cura di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Tomi I-III, Adelphi, Milano 1976, 1977, 1978.
- Kierkegaard S.A., *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Udgivet af Victor Eremita. Anden Deel indeholdende B.'s Papirer. Breve til A*, Universitetsboghandler C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1843, ed. it. a cura di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Tomi IV-V, Adelphi, Milano 1981, 1989.
- Kierkegaard S.A., *Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius*, C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1843, tr. it. a cura di A. Zucconi, *La Ripresa*, Se, Milano 2013.
- Kierkegaard S.A., *Kjerlighedens Gjæringer. Nogle christelige overveielser i talers form*, in Id., *Samlede Værker*, a cura di P.P. Rodhe e T. Frandsen, Bind 12, Gyldendal, Kjøbenhavn 1962, tr. it. di C. Fabro, *Atti dell'Amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi. Testo danese a fronte*, Bompiani, Milano 2003.
- Kierkegaard S.A., *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse*, in Id., *Enten-Eller. Anden Del, Søren Kierkegaards Skrifter*, 55 voll., a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et. Altri, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gad, Kjøbenhavn 1997-2012, vol. 3, pp. 153 e ss.; tr. it. di K.M. Guldbrandsen e R. Cantoni, *Aut Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Arnoldo Mondadori, Milano 1956.

- Kierkegaard S.A., *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, Boghandler P.G. Philipsens Forlag, Kjøbenhavn 1841, ed. it. a cura di D. Borso, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Rizzoli, Milano, 1995.
- Kierkegaard S.A., *Om min Forfatter-Virksomhed*, Forlagt af Universitetsboghandler C. A. Reitzel, Kjøbenhavn 1851, ed. it. a cura di A. Scaramuccia, *Sulla mia attività di scrittore*, ETS, Pisa, 2006.
- Kierkegaard S.A., *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi af JOHANNES CLIMACUS udgivet af S. Kierkegaard*, Faaes hos Universitetsboghandler C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1844, tr. it. di U. Regina, *Briciole filosofiche*, Morcelliana, Brescia, 2012.
- Kierkegaard S.A., *Samlede Værker*, 3a ed., 20 voll., a cura di P.P. Rohde, Gyndendal, København 1962-64.
- Kierkegaard S.A., *Scritti sulla comunicazione*, Vol. 2, a cura di C. Fabro, Logos, Roma, 1979-82.
- Kierkegaard S.A., *Søren Kierkegaards Skrifter*, 55 voll., a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A.M. Hansen, et. Altri, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gad, København 1997-2012.
- Kierkegaard S.A., *Stadier paa livets vei. Studier af Forskjellige Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder*, Universitetsboghandler C. A. Reitzel, Kjøbenhavn 1845, tr. it. di A.M. Segala e A.G. Calabrese, *Stadi sul cammino della vita*, a cura di L. Koch, BUR, Milano 1993, 2001.
- Kierkegaard S.A., *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse af ANTI-CLIMACUS udgivet af S. KIERKEGAARD*, Universitetsboghandler C. A. Reitzels Forlag, Kjøbenhavn 1849, tr. it. di M. Corssen, *La malattia mortale*, Bruno Mondadori, 1990, in *I Classici del Pensiero, Vol. 24. Kierkegaard*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2008, pp. 345-515.
- Kierkegaard S.A., *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse af Anti-Climacus udgivet af S. KIERKEGAARD*, Universitetsboghandler C. A. Reitzels Forlag, Kjøbenhavn 1849, tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999.
- Kincaid J., *At the bottom of the river*, racconto contenuto in Id., *At the bottom of the river*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1983, tr. it. di M. Esposito, *In fondo al fiume*, Adelphi, Milano 2011.
- La Torre M., Zanetti G., *Seminari di Filosofia del Diritto. Categorie dal dibattito contemporaneo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2000.

- Lévinas E., *Kierkegaard: Existence et éthique*, in *Noms propres*, Editions Fata Morgana, 1975, tr. it. di C. Armeni, *Esistenza ed etica*, in Id., *Kierkegaard*, Lit Edizioni, Roma 2013, pp. 7-35.
- Lombardi M.C., *Introduzione a P. Nilson, Messias med träbenet*, Norstedts Förlag AB, Stockholm 1990; tr. it. di M.C. Lombardi, *Il Messia con la gamba di legno*, Iperborea, Milano 1998, pp. 7-13.
- MacCallum Jr G.C., *Negative and Positive Freedom*, ora in Id., *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series, a cura di P. Laslett, W.G. Runciman e Q. Skinner, Oxford, Blackwell, 1972.
- Maran T., *Where do you borders lie? Reflections on the semioetical ethics of nature*, in (a cura di) C. Gersdorf, S. Mayer, *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 2006, pp. 455-476.
- Marcelo M.C., *William Wilkie Collins: la medicina como un medio para enriquecer la creación de la literatura de ficción*, Revista Medica de Chile, n. 139, 2011, pp. 1365-1369.
- Melchiorre V., *Della seduzione estetica*, in corso di pubblicazione.
- Melchiorre V., *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998.
- Nietzsche F.W., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste des Musik*, Fritsch, Leipzig 1872, tr. it. di S. Giametta, *La Nascita della Tragedia*, Adelphi, Milano 1972, 1977.
- Nilson P., *En rikedom bortom allt förstånd*, in Id., *Messias med träbenet*, Norstedts Förlag AB, Stockholm 1990; tr. it. di M.C. Lombardi, *Una ricchezza al di là di ogni immaginazione*, in Id., *Il Messia con la gamba di legno*, Iperborea, Milano 1998, pp. 37-52.
- Orsucci A., *Biologia e "storia delle civiltà: alcune nuove prospettive di ricerca*, in (a cura di) V. Gessa Kurotschka, G. Cacciatore, *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 127-136.
- Paolo, *Prima epistola ai Corinzi*, tr. it. in *Il Nuovo Testamento*, Ginevra-Genova, La Casa Della Bibbia, 1968.
- Parmenide, *Perì Physeos*, ed. it. a cura di G. Cerri, *Poema sulla Natura*, BUR, Milano 1999.
- Penzo G., *Karl Jaspers: Ragione esistenziale e nichilismo teologico. Saggio sulla filosofia dell'esistenza*, a cura di L. Bonvicini e C. Berto, Aracne Editrice, Roma, 2008.
- Perissinotto L., *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Pfänder A., *Motive und Motivation*, Barth Verlag, München 1963, pp. 125-156, tr. it. di F. De Vecchi, *Persona e volontà: decidersi. Motivi e motivazione*, in (a cura di) R. De

- Monticelli, *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 1-40.
- Ponti G., Merzagora Betsos I., *Compendio di criminologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.
- Regina U., *Introduzione a S. Kierkegaard, Briciole filosofiche*, tr. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia, 2012, pp. 7-36.
- Rocca E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma, 2012.
- Scheler M., *Ordo Amoris*, inedito del 1914-16, tr. it. di F. Bosinelli e V. d'Anna, *Ordo Amoris*, in Id., *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza. Ordo Amoris*, a cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 107-138.
- Schelling F.W.J., *Philosophie der Kunst* in Id., *Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Fünfter Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag 1859*, S. 639-645, ed. it. a cura di A. Klein, *Filosofia dell'arte*, Prismi, Napoli, 1997.
- Söderberg H., *Doktor Glas*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1905, tr. it. di C. Giorgetti Cima, *Il Dottor Glas*, Giano, Milano 2004.
- Spera S., *Il pensiero del giovane Kierkegaard. Indagini critiche sulla filosofia della religione e studi sugli aspetti inediti del pensiero kierkegaardiano*, CEDAM, Padova 1977.
- Stoppard T., *Rosencrantz and Guildenstern are dead*, Faber and Faber, London 1967, tr. it. di L. Cuttitta, *Rosencrantz e Guildenstern sono morti*, Sellerio editore, Palermo, 1998.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971, 2008¹⁸.
- Vermeren P., *La Philosophie saisie par l'UNESCO*, UNESCO, Paris 2003, testo reperibile (in francese) gratuitamente al sito <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/philosophy/philosophy-at-unesco-past-and-present/> (ultima consultazione maggio 2014).
- Vida S., *Diritti umani e umanità: a partire da Jeanne Hersch*, in (a cura di) Th. Casadei, *Diritti Umani e Soggetti Vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 3-22.
- Williams III F.P., McShane M.D., *Criminological Theory*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall 1994, 1999; tr. it. di V. Scalia, M.L. Bassi, *Devianza e criminalità*, Mulino, Bologna 1999, 2002.
- Wulff H.R., Andur Pedersen S., Rosenberg R., *Philosophy of Medicine*, Blackwell Scientific Publications 1986, 1990, tr. it. di A. Parodi, *Filosofia della medicina*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

Zucconi A., *Postfazione* a S.A. Kierkegaard, *Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af CONSTANTIN CONSTANTIIUS*, C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1843, tr. it. a cura di A. Zucconi, *La Ripresa*, Se, Milano 2013, pp. 115-123.