

GABRIEL MARCEL

ESSERE E AVERE

*a cura di*

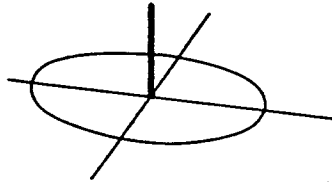
IOLANDA POMA



**Edizioni Scientifiche Italiane**

In *Essere e Avere*, Marcel raggiunge la migliore esposizione delle tematiche del suo pensiero: il primato esistenziale in opposizione all'oggettività, l'esistenza corporea, l'incarnazione, l'esigenza di pensare secondo la categoria dell'essere, a partire dalle esperienze esistenziali di fedeltà, amore e speranza, in perenne tensione con una condizione umana d'indisponibilità, di disperazione e di morte.

L'orchestrazione di queste realtà opposte e correlative, in cui consiste la condizione metafisica dell'uomo, si modula nel canto e nel controcanto dell'essere e dell'avere: modalità esistenziali irriducibili che vanno tenute assieme per rinnovare i termini di un'ontologia concreta, e che insieme costituiscono il codice d'accesso all'orizzonte in cui si legano, distinguendosi, la trascendenza e l'immanenza, l'infinito e il finito, la fede e la filosofia.



**FILOSOFIA E CITTÀ**  
Collana di saggi, testi e monografie  
a cura di Giuseppe Zarone

Testi 6

## Nella stessa collana:

### TESTI

1. Nicolas Malebranche, *Trattato della natura e della grazia. Testo del 1712*, a cura di Elisabetta Barone, 1994
2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Bruno. O del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di Enrico Guglielminetti, 1994
3. Hermann Cohen, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, a cura di Gian Paolo Cammarota, 1996
4. George Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Gabriella Antinolfi, 1997
5. Wilhelm Herrmann, *Etica*, a cura di Andrea Grillo e Sergio Sorrentino, 1998
6. Gabriel Marcel, *Essere e Avere*, a cura di Iolanda Poma, 1999
7. René Descartes, *Epistolario filosofico*, a cura di Massimo Adinolfi (in preparazione)

### SAGGI

1. Giuseppe Zarone, *Classe politica e ragione scientifica. Mosca, Croce, Gramsci. Problemi della scienza politica in Italia tra Otto e Novecento*, 1990
2. Tilo Schabert, *Architettura della città. Specchio del mondo*, 1994
3. Felix Duque, *Geni dee e guardiani. Arte e politica nella crisi della modernità*, a cura di Lucio Sessa, 1996.
4. Giuseppe Zarone, *Il discorso e la parola. Parabole del senso tra Atene e Gerusalemme*, 1997.
5. Giuseppe Zarone, *Polis. Per la critica della città* (in preparazione).

### MONOGRAFIE

1. Monica Gargano, *Il gioco e il tragico*, 1991
2. Silvia Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, 1992
3. Massimo Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, 1994
4. Roberto Mancini, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, 1995
5. Iolanda Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, 1996
6. Francesco Palombino, *La teoria politica di Alexis de Tocqueville. Tra rivoluzione e restaurazione*, 1996
7. Paola Zito, *Il veleno della Quietè. Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*, 1997
8. Elisabetta Barone, *Teo-nomie. Metafisica dell'essere e mistica della legge in Nicolas Malebranche*, 1998
9. Giuseppe Ventrone, *Il paradosso del male e l'inquietudine letteraria* (in preparazione).

GABRIEL MARCEL

# ESSERE E AVERE

*a cura di*  
IOLANDA POMA



**Edizioni Scientifiche Italiane**

**Titolo originale:**

*Être et Avoir*, Editions Universitaires, Paris 1991

MARCEL, Gabriel

Essere e Avere

*a cura di* Iolanda Poma

Collana: Filosofia e città, Sezione Testi, 6

Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999

pp. LXVI+226; 22,5 cm

ISBN 88-8114-927-3

---

© 1999 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 Napoli, via Chiatamone 7

00185 Roma, via dei Taurini 27

20129 Milano, via Fratelli Bronzetti 11

**Internet:**[www.esispa.com](http://www.esispa.com)

**E-mail:**[info@esispa.com](mailto:info@esispa.com)

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

## INTRODUZIONE

### 1. *L'itinerario filosofico di Marcel*

Per delineare il profilo filosofico di Marcel è necessario riferirsi alla cultura filosofica in Francia fra le due guerre mondiali, periodo in cui egli compì la sua formazione. I temi della filosofia dell'esistenza, mutuati dal pensiero di Kierkegaard, di Heidegger e di Jaspers, vengono a quel tempo assunti e mediati attraverso la tradizione spiritualistica francese, che aveva trovato la sua più recente formulazione in Bergson, ma che risale fino a Cartesio, per la priorità riconosciuta, nel far filosofia, all'esperienza interiore. L'interiorità e la coscienza si contrappongono all'esteriorità e alla natura; il pensiero pone in questione l'astrattezza dell'idealismo, rivendicando la concreta esperienza dell'io.

Lo spiritualismo esistenzialistico di Marcel si colloca nella tradizione francese non-cartesiana che parte da Pascal, si sviluppa in Maine de Biran e arriva fino a Bergson. A questo influsso, Marcel accosta l'idealismo critico di Brunschvicg, lo studio dell'"empirismo superiore" di Schelling e il neoidealismo anglo-americano di Bradley e di Royce. Collabora alle riviste "Recherches philosophiques" e "Philosophie de l'Esprit", nelle quali si trovano rappresentate le correnti di destra e di sinistra dello spiritualismo francese, con Lavelle, Le Senne, Wahl. Ma molteplici sono gli influssi sul suo pensiero: l'autobiografismo di Kierkegaard, la fenomenologia husserliana e scheleriana, l'esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers nonché il pensiero di Karl Barth e di Nietzsche. Agli interessi teoretici si aggiungono quelli artistici e musicali: le opere di Dostoevskij, di Ibsen e di Strindberg, la musica di Mozart, di Bach e di Schumann.

La prima opera in cui comincia a definirsi l'itinerario filosofico di Marcel è il *Giornale metafisico*<sup>1</sup>, in cui si trovano raccolte le an-

<sup>1</sup> *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927 (JM); *Giornale metafisico*, tr. it. di F. Spirito, Abete, Roma 1966.

notazioni che vanno dal 1915 al 1923. Pubblicato nello stesso anno in cui esce *Essere e tempo* di Heidegger (e poi accresciuto e aggiornato fino al 1943), vi si trovano abbozzati i temi fondamentali che verranno sviluppati nelle opere successive. Tra questi temi va anzitutto ricordato il primato dell'esistenza, il cui carattere indubitabile e preliminare non può essere messo in questione. Ma, nel corso del *Giornale*, a partire dalle note del 1919, Marcel, pur tenendo ferma la questione dell'esistenza, si avvicina al nodo fondamentale dello spiritualismo esistenzialistico: la distinzione tra esistenza ed essere. Il problema dell'essere – che fino ad allora il suo pensiero metafisico aveva tenuto in disparte, forse a causa della formazione idealista – diventa centrale per la sua riflessione a partire da *Posizione e approcci del mistero ontologico* del 1933 e sempre più nella prosecuzione del *Giornale*, ossia in *Essere e Avere* del 1935.

Fino ad allora, Marcel confessa infatti di essere rimasto fedele all'opposizione tra le filosofie dette dell'essere e le filosofie della libertà, riservando le sue simpatie per queste ultime (in particolare, per l'opera di Secrétan). Perché la sua attenzione si concentri sull'essere, è necessaria l'apertura alla prospettiva fenomenologica, entro la quale egli arriva a domandarsi ciò che si vuol dire quando si parla dell'essere e quale sia la nostra vera intenzione. L'impegno di Marcel nella descrizione fenomenologica delle strutture dell'esperienza, entro cui cogliere il rapporto dell'esistenza con l'essere, conferisce pieno titolo al carattere "neo-socratico" del suo pensiero, di cui è così messo in luce il ruolo centrale dell'interrogazione, insistendo sulla quale stabilire anzitutto il modo in cui i problemi devono essere posti, al di qua di ogni loro anticipata soluzione o sistemazione entro il campo ben delimitato di una struttura razionale rigida ed esclusiva.

Il primato dell'esistenza conduce la riflessione marceliana al problema circa il modo in cui la questione dell'essere si pone per il soggetto esistente. E i suoi sforzi di comprensione si concentrano nell'elaborazione di una filosofia della presenza dell'essere e della partecipazione a esso, mentre più chiaro diventa il limite delle filosofie esistenzialistiche della libertà, ancora troppo incentrate sull'io e sulla sua autoaffermazione. Il pensiero di Marcel non si pone come filosofia del soggetto o della libertà, ma come filosofia dell'anima. Da posta in gioco del pensiero, la libertà diventa per Marcel



l'organo, attraverso cui realizzare la risposta a un appello che ci precede: la libertà attesta l'apertura dell'uomo alla Trascendenza.

In questo senso, si comprende come la vocazione filosofica coincida in Marcel con l'esigenza di comprendere la fede quale realtà profonda e autentica dell'esistenza. È nella sfera gravitazionale della conversione che egli pone come irrinunciabile per la riflessione l'esigenza ontologica, la necessità di pensare secondo la categoria dell'essere. Tutta la riflessione del primo *Giornale* ruotava intorno alla fede, al miracolo, alla grazia. Più tardi, Marcel riconoscerà, quale compito della filosofia, il riflettere sull'"io credo" nelle sue relazioni con l'"io esisto". Dopo un periodo di adesione implicita e indiretta, nel 1929 Marcel si converte al Cattolicesimo, riconoscendo in esso l'espressione piena del Cristianesimo.

È difficile prospettare un itinerario lineare dello sviluppo filosofico di Marcel, entro cui stabilire l'inserimento delle sue principali tematiche, giacché il suo pensiero non rispetta il canone della sistematicità. Un punto di riferimento essenziale è però costituito dalla riflessione marceliana sugli avvenimenti, e quindi dalla connessione tra gli accadimenti esistenziali e personali, lo sfondo storico in cui si situano, e la produzione filosofica, drammaturgica e musicale di Marcel. Il punto di partenza di ogni sua riflessione non si trova mai in nozioni astratte, ma nelle forme dell'esperienza umana. Evento di rilevanza capitale fu senza dubbio la tragica esperienza della Prima Guerra Mondiale, che spiega il motivo per cui, a un certo momento della sua riflessione, la preoccupazione per l'umano prenda il sopravvento<sup>2</sup> e, teoreticamente parlando, assuma la forma di una critica serrata contro lo spirito d'astrazione e contro la crescente disumanizzazione di un mondo che saluta il trionfo della tecnica: obiettivi polemici a cui Marcel dedicherà alcune fra le opere successive<sup>3</sup>. Di fronte ai gravi interrogativi esistenziali, resi urgenti dalla precaria esperienza del tempo, gli strumenti dell'idealismo si rivelano inefficaci: con l'esistenzialismo,

<sup>2</sup> Cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, Aubier Montaigne, Paris 1968, pp. 101-102.

<sup>3</sup> Ad esempio, si vedano *L'uomo contro l'umano* (1951), *Il declino della saggezza* (1954), *L'uomo problematico* (1955), *La dignità umana e le sue matrici esistenziali* (1964), *Pace sulla terra* (1965).

Marcel condivide la convinzione che l'io trascendentale degli idealisti sia una pura quanto inutile finzione. Quasi in risposta a questa inadeguatezza teoretica, Marcel mette in rapporto la filosofia dell'esistenza con i temi della sensazione e della corporeità, che lo condurranno al tema dell'incarnazione, e in cui vengono poste le basi di quella che, con Merleau-Ponty, si chiamerà la fenomenologia della percezione. La guerra lo costringe a considerare l'uomo storicamente e a insistere sulla radice esistenziale del suo pensiero. In questa stessa direzione procede la produzione drammaturgica di Marcel che, dal 1911 al 1938, pubblica una quindicina di opere teatrali, che ricordano alla riflessione del filosofo la vicinanza dell'esistenza singolare, messa in scena dai molteplici personaggi.

L'esperienza della guerra può forse aver influito anche sul rapporto di Marcel con l'esistenzialismo tedesco. Nel confronto con questa tradizione, egli manifesta una certa diffidenza rispetto a Heidegger, forse riconducibile all'ingiustificata centralità del *Sein zum Tod* del primo Heidegger, che imposta, secondo Marcel, una concezione della morte come connaturata all'uomo, quale suo compimento interiore, che finisce però proprio per escludere l'esperienza reale e tragicamente attuale della morte come interruzione. Successivamente, anche alla luce del secondo Heidegger, Marcel ammetterà una parentela reale con il filosofo tedesco, per l'analogia tra il tema heideggeriano dell'oblio dell'essere e l'analisi marceliana dell'aver e dell'indisponibilità, ma soprattutto per l'implicazione della dimensione ontologica e per il senso sacro dell'essere nel discorso heideggeriano<sup>4</sup>.

Vicino al tema heideggeriano della finitezza dell'esistenza e dell'"essere-gettato", la proposta speculativa di Marcel procede in direzione di una "filosofia concreta" che fa propria la rivendicazione dell'esistenza reale dell'io. L'io è nell'essere: questa raggiunta consapevolezza attiva i processi di un movimento riflessivo di ripresa e di recupero della realtà concreta, dopo che la riflessione analitica e oggettivante ha dissolto e frantumato l'esperienza concreta nei suoi elementi. La riflessione recuperatrice, o "seconda", è

<sup>4</sup> Cfr. AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, Paris 1976, p. 221.

all'opera in tutti gli scritti filosofici di Marcel, forse ancora implicitamente nel *Giornale*, ma chiaramente in *Essere e Avere* e negli scritti posteriori.

## 2. *Essere e Avere*

*Essere e Avere*<sup>5</sup> costituisce l'opera in cui Marcel raggiunge la migliore focalizzazione delle tematiche che compongono il suo pensiero, e in cui si consolida il passaggio dal primato dell'esistenza alla questione dell'essere. Difficile ricondurre a unitarietà un pensiero che fa della asistematicità un vero e proprio principio metodologico. *Essere e Avere* si presenta anzitutto come la prosecuzione del *Giornale metafisico*, di cui mantiene il procedimento diaristico, che dà ritmo al respiro di una meditazione quasi quotidiana, che si presenta nella forma di annotazioni, appunti, riflessioni talvolta estemporanee. Questo procedere meditativo conferisce al pensiero di Marcel la configurazione di una costellazione di molteplici luci o, in un'immagine cara all'Autore, di una composizione orchestrale. Restando alla metafora musicale, si potrebbe dire che, se l'Autore si ripete, lo fa aggiungendo al tema sempre nuove variazioni musicali.

*Essere e Avere* consta di due parti: la prima, che dà il titolo all'opera, comprende il *Diario metafisico*, che va dal 1928 al 1933, e la *Traccia di una fenomenologia dell'avere*, nella quale Marcel consolida i risultati raggiunti dal *Diario*. Il titolo della seconda parte – *Fede e realtà* – evidenzia l'affinità tematica dei tre saggi in essa contenuti: *Osservazioni sull'irreligione contemporanea*, *Riflessioni sulla fede*, *La religiosità secondo Peter Wust*. L'opera si conclude con due appendici: *Nota sul Discours Cohérent di Julien Benda*, e una lettera di Marcel a J. Parain-Vial. I temi trattati nell'intera opera sono molteplici. Quelli che definiscono la struttura portante di *Essere e Avere* ruotano intorno al binomio di esistenza ed essere: il

<sup>5</sup> *Être et Avoir*, Aubier Montaigne, Paris 1935 (riedito, con note e prefazione di Jeanne Parain-Vial, Éditions Universitaires, Paris 1991). Nel corso della presente introduzione, citerò il volume con la sigla *EA* e farò riferimento all'ultima edizione e alla presente traduzione.

primato esistenziale in opposizione all'oggettività, l'esistenza corporea, l'incarnazione, l'esigenza ontologica che trova testimonianza di un effettivo rapporto con l'essere nelle esperienze della fedeltà, dell'amore e della speranza, in perenne tensione con una reale condizione umana di indisponibilità, disperazione e morte. Marcel affronta e approfondisce questi temi a partire dalla duplice esigenza di dare spazio all'esistenza umana e di rifiutare una trattazione astratta e oggettiva dell'essere. Da ciò scaturisce la distinzione principale che caratterizza il suo pensiero: la distinzione tra *essere e avere*.

L'essere non si fa ridurre a qualcosa che sta di fronte a me, come un quesito da risolvere (problema) o come un oggetto da possedere (dimensione dell'avere). Avere e problema appartengono allo stesso ordine: il problematico esprime epistemologicamente la condizione esistenziale dell'avere. Nell'esperienza che si ricava da queste coordinate c'è posto solo per una relazione del soggetto con l'altro (uomo, mondo, Dio) secondo la dinamica del possesso, che implica la conflittualità e l'esclusione di quell'alterità che il soggetto possessore intende come antagonista: una minaccia da eliminare, come il problema rispetto all'esito pacificante della sua soluzione.

L'essere non è l'avere, sfugge al piano del problematico. L'essere è mistero meta-problematico, che lega fra loro gli esseri e che tutto comprende. È ciò in cui io mi trovo da sempre coinvolto, l'orizzonte ultimo che mi fonda. Nell'ambito ontologico non c'è posto per l'oggettivazione, il possesso, la verifica empirica e razionale. Inaccessibile a un pensiero astratto, il rapporto con l'essere può essere pensato solo a partire da determinate condizioni esistenziali e partecipato attraverso esperienze privilegiate, che sono quelle dell'amore, della fedeltà e della speranza. Con ciò, il pensiero non rinuncia al suo esercizio di comprensione, ma intende aprirsi, e lasciarsi aprire, da esperienze di assoluta alterità e incondizionatezza.

L'essere e l'avere prospettano quindi modalità esistenziali diverse, che però vanno tenute assieme, perché solo a partire dal loro rapporto Marcel può sperare di poter procedere a rinnovare le categorie di un'ontologia concreta, che si muove tra gli estremi – lo scacco e la speranza – di un'unica esperienza che comprende il chiaroscuro dell'appartenenza all'essere e della comunione fra gli esseri. Si tratta allora per Marcel di riscattare il vecchio non-essere

delle filosofie classiche, proponendo dell'averne una fenomenologia in grado di avvicinare la riflessione all'esperienza dell'oscurità interiore, dell'opacità, ossia di quella modalità esistenziale persistendo nella quale ci si destina allo scacco e al fallimento, ma si scopre anche l'esigenza esistenziale dell'essere. In questo senso, l'analisi dell'averne è indispensabile all'itinerario di comprensione della nostra condizione esistenziale. Indispensabile per comprendere ciò che ci appartiene come condizione che riguarda l'essere di ciò che siamo: insieme, opacità, che trova la sua massima densità nella dimensione irriducibile dell'averne, e trasfigurazione raggiunta nell'apertura alla luce dell'essere.

*Essere e Avere* è l'opera dedicata all'esperienza della fedeltà – così come *Homo viator* (1945) sarà il libro della speranza – perché la fedeltà è il modo attraverso cui l'esistenza si rapporta all'essere, legame centrale nello sviluppo metafisico del pensiero di Marcel. Alla fedeltà Marcel aveva già dedicato parte delle sue annotazioni del *Giornale*, ma ora vi aggiunge il carattere della *promessa*, che impegna il soggetto esistente in un processo creatore, che però non ha il suo centro nel soggetto, ma nell'essere che investe l'uomo e al quale egli risponde, come a un invito che gli chiede di non sclerotizzarsi sul già fatto, per rinnovarsi continuamente in un'esperienza creatrice. Le dimensioni dell'essere e dell'averne guidano questo processo di decentramento che rende possibile il rapporto dell'esistenza con l'essere e in cui si compie lo sforzo per uscire dalle ristrettezze imposte dalla tutela idealistica: la loro dialettica dà corpo a un'alterità che supera il primato coscienziale e che lascia aperto lo spazio per pensare come possano allora rapportarsi l'esistenza e l'essere, ossia termini che escludono un rapporto sia di identità assoluta, sia di assoluta differenza.

Quest'ultima considerazione sulla filosofia di Marcel implica un compito interpretativo a cui vorrebbe rispondere lo sviluppo della presente introduzione. Abbiamo accennato al fatto che alla relazione tra essere e avere Marcel riconduca le nozioni opposte e correlative di mistero e problema, insieme alle coppie di disponibilità e indisponibilità, di speranza e disperazione, di fedeltà e tradimento. Nell'orchestrazione di queste molteplici coppie, Marcel individua la condizione metafisica dell'uomo. Interpretando il carattere irriducibile di questi elementi, e quindi non fermandosi alla

traduzione del loro rapporto nei termini di un'opposizione tra un'assoluta positività e una totale negatività, si rafforza l'ipotesi – che viene approfondita nel corso di questa introduzione – secondo cui l'essere e l'avere costituiscono le cifre di un unico codice d'accesso all'orizzonte in cui si legano, distinguendosi, l'essere e l'esistenza, l'essere e il pensiero pensante, la trascendenza e l'immanenza, l'infinito e il finito, la fede e il pensiero filosofico. In un itinerario di lettura all'interno della riflessione marceliana – che nelle pagine successive riceverà spessore dal confronto con *Essere e Avere* e con la più vasta produzione marceliana – si vuole tenere al centro la tensione che scaturisce dalla resistenza che ogni termine è in grado di sprigionare contro la forza d'attrazione esercitata dall'altro termine. Questa capacità di resistenza, stabilendo l'irriducibilità dei termini in rapporto, preserva il rapporto stesso, la compresenza senza risoluzione tra realtà riconosciute, forse troppo sbrigativamente nella storia del pensiero, come opposte. Il pensiero si deve ora impegnare a restare all'interno della relazione, perché solo in essa si trovano le possibilità di una trascendenza che non mortifichi il trasceso, di una verticalità che non rinneghi l'orizzonte che ci è proprio. Nel principio-guida della relazione e nella sua intrinseca dinamica consiste la modernità del pensiero di Marcel e l'apporto sostanziale della sua filosofia alla riformulazione dell'ontologia.

### 3. *L'apertura della ricerca filosofica*

Insieme alla già nota polemica di Marcel contro ogni tentativo di ridurre il suo pensiero a sistema<sup>6</sup>, di apporgli sbrigativamente un'etichetta – e forse così presuntivamente di renderlo innocuo, “risolvendolo” nell'appartenenza a una corrente o a un indirizzo

<sup>6</sup> “La mia riflessione critica si è esercitata su ciò che a volte può esservi di equivoco e di inquietante nella relazione tra il soggetto e il suo sistema. Le parole ‘avere un sistema’ hanno in sé qualcosa che mi ha sempre turbato” (P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., p. 117, trad. mia). Diversi sono i luoghi in cui Marcel si scaglia contro il principio sistematico in filosofia. Si veda, ad esempio: G. MARCEL, *Ebauche d'une philosophie concrète*, in ID., *Du Refus à l'invocation (RI)* (Gallimard, Paris 1940; *Dal rifiuto all'invocazione*, tr. it. di L. Paoletti, Città Nuova, Roma 1976, pp. 83-84); o G. MARCEL, *Prefazione*, in P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1950.

filosofico (esistenzialismo, esistenzialismo cristiano, spiritualismo teistico)<sup>7</sup> – Marcel in diversi luoghi della sua opera filosofica e teatrale ha espresso il desiderio di vedere a essa riconosciuta la capacità di contenere implicanze, tracce, potenzialità non facilmente collocabili e che *qualcun altro* – il lettore dei suoi saggi filosofici, lo spettatore delle sue rappresentazioni teatrali – avrà il compito di sviluppare<sup>8</sup>.

Si tratta di una posizione che costituisce l'esemplare conferma di un pensiero che giudica i caratteri di definitività e di conclusività incompatibili con l'immensa avventura della ricerca filosofica, e

<sup>7</sup> L'etichetta di "esistenzialista cristiano" gli era stata applicata da Sartre (in *L'esistenzialisme est un humanisme*, Nagel, 1952, p. 17), che così intendeva distinguere dall'esistenzialismo ateo – per il quale l'esistenza precede l'essenza – il pensiero di Marcel secondo il quale invece le essenze sono eterne in quanto pensieri illuminanti di Dio. Marcel rifiuta la qualifica di cristiano, perché la giudica una mossa interpretativa che cede al meccanismo della definizione, che egli respinge: "non ci si annuncia cristiani, si cerca di esserlo" (è riportato da J. Parain-Vial nella sua *Prefazione* all'ultima edizione di *Être et Avoir*, p. 5). Rispetto a una sua possibile collocazione, Marcel preferisce dirsi un "filosofo di soglia", che occupa la scomoda linea mediana che intercorre tra credenti e non credenti (cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., p. 82). Se proprio deve riconoscersi in una prospettiva filosofica, egli accetta quella di neo-socratismo, con la quale identifica il carattere interrogativo della sua filosofia, refrattaria a ogni tipo di etichettamento, e quindi consapevole dell'impossibilità di edificare un sistema (cfr. AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., pp. 9-10). Sul rapporto di Marcel con l'esistenzialismo si veda "Essere e avere" di Marcel e il dibattito su *esistenza ed essere nell'esistenzialismo*, a cura di F. RIVA, Paravia 1990.

<sup>8</sup> Termine di riferimento centrale nella riflessione marceliana è quello di "ricerca" che egli vorrebbe sempre veder comparire nei titoli delle sue opere filosofiche: a questo riguardo, racconta che il titolo originale di *Être et Avoir*, proposto a Le Senne e Lavelle, era *Recherches sur l'Être et sur l'Avoir*. La caratteristica propria di questa ricerca è proprio quella di essere continua, o meglio di dover essere continuata da altri: Marcel pensa alla sua filosofia come a qualcosa che necessita di prolungamenti che tocca ad altri realizzare (cfr. AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., p. 9). In *Traccia di una fenomenologia dell'aver* (EA 111; it. 131), parla del carattere germinale di una filosofia che egli si limita a intravedere "e della quale, se essa è percorribile come via intellettuale, probabilmente altri saranno in grado di svolgere le differenti parti in forme che non posso immaginare in dettaglio". Un concetto analogo viene espresso nell'*Introduzione a Homo viator* (HV) (Aubier, Paris 1945; *Homo viator*, tr. it. di L. Castiglione e M. Rettori, Borla, Roma 1980), dove Marcel parla di segnalazioni implicite nella sua opera, "ma che certamente il lettore non faticherà a sviluppare a modo suo partendo dai temi fondamentali di questi saggi" (HV 11; it. 16). Per quanto riguarda la sua produzione teatrale, Marcel si sofferma sul processo di appropriazione da parte dello spettatore, nella forma di una presa di coscienza che è l'inizio di una riflessione che ciascuno è chiamato a continuare per conto proprio (cfr. AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., p. 9).

che vede nel *rapporto con l'altro* non un semplice tema di riflessione, ma una realtà centrale della nostra esperienza di vita e di pensiero. Non a caso, allora, la riflessione di Marcel si affida alla forma diaristica, oppure si organizza in tracce, abbozzi, schemi di conferenze: stili espositivi che nella loro forma provvisoria manifestano l'esigenza di non chiudere troppo presto, in anticipo, una ricerca che però, nello stesso tempo, non sacrifica all'apertura degli esiti il rigore del procedimento. La presente introduzione intende quindi raccogliere l'invito dell'Autore a incamminarsi sul tracciato del suo pensiero, soffermandosi sulle tappe, ossia sui temi, che caratterizzano *Essere e Avere*. Queste poche righe hanno già tratteggiato alcuni dei temi della riflessione marceliana, che traspaiono nella forma del suo pensiero e che ne costituiscono la sostanza.

Innanzitutto, si potrebbe dire che Marcel appartenga a quel genere di filosofi che non ha come preoccupazione principale quella di far precedere il pensiero dal pronome possessivo. Il primo guadagno per un filosofo è di comprendere che il proprio pensiero non costituisce un possesso di cui poter disporre, quanto un dono da riconoscere, il quale a sua volta ci apre alla consapevolezza che ciò che ci costituisce non ci appartiene, proviene da altro: fallisce il tentativo della riflessione di rendersi trasparente a se stessa e il pensiero deve ammettere che il suo fondamento e la sua origine sono qualcosa di diverso da sé<sup>9</sup>. Questo riconoscimento rappresenta il merito principale di una "riflessione alla seconda potenza", che opera al di là di un pensiero ottusamente oggettivante e che si produce nel riferimento al piano esistenziale e al desiderio, in esso contenuto, di recuperare l'esperienza concreta. In ciò consiste il processo metafisico mediante il quale il pensiero tende al ricupero dell'intuizione originaria di una presenza in cui ci troviamo immessi da sempre.

#### 4. *Ripensare il pensiero*

Pensare-essere: il primato della relazione sui termini che compongono la relazione ne stabilisce l'equilibrio, che elimina il loro

<sup>9</sup> Cfr. G. MARCEL, *Le Mystère de l'être (ME I)* (Aubier, Paris 1951, p. 46; *Il mistero dell'essere*, vol. I, tr. it. di G. Bissaca, Borla, Torino 1970, p. 49).



antagonismo e pure la ragione del contendere. La relazione lascia infatti sussistere entrambi perché è segnata da un intervallo, dalla non perfetta coincidenza tra i termini: "Presenza e distanza: proprio questa reale contraddizione permette di definire il rapporto di me con il mio essere" (*ME II* 33; it. 33). È ciò che Marcel ripete in *Osservazioni sull'irreligione contemporanea*<sup>10</sup>, quando individua il significato della trascendenza nella "specie di intervallo assoluto, invalicabile, che si apre tra l'anima e l'essere" (*EA* 137; it. 163). Una tale declinazione del rapporto fa sì che il pensiero non si sacrifichi all'essere (contro le accuse di fideismo e di misticismo mosse a Marcel)<sup>11</sup>. La conoscenza è interna all'essere, contenuta in esso. Ma questo significa propriamente che il mistero dell'essere ci è immanente e che quindi non dobbiamo rinunciare alla conoscenza per aprirci ad esso. Anzi, solo con una riflessione profonda e prolungata possiamo riconoscere questo nesso inestricabile. In questo senso, il mistero ontologico non è l'inconoscibile<sup>12</sup>: "I misteri non sono delle verità che ci oltrepassano, ma delle verità che ci comprendono" dice Marcel, citando una frase di R.P. Jouve (*16 marzo*, *EA* 100; it. 118). La filosofia è preceduta quindi da un'affermazione, da una presa dell'essere sul pensiero, il cui carattere preliminare non va però ridotto a statico pregiudizio, quanto giustificato mediante i suoi frutti e la sua fecondità. L'affermazione originaria dev'essere quindi sottoposta alla riflessione<sup>13</sup>.

Dal rinnovato rapporto con l'essere, dal suo riconoscersi vincolato al riferimento all'esistenza, il pensiero di Marcel deriva la sua

<sup>10</sup> Da ora indicherò questo saggio, compreso nella seconda parte di *EA*, con la parola *Osservazioni*.

<sup>11</sup> Si vedano, ad esempio, i giudizi critici espressi da Mancini e da Petruzzellis, che riducono la riflessione di Marcel a una forma di misticismo, a una meditazione di carattere morale e psicologico (I. MANCINI, *Sistema e mistero ontologico*, in ID., *Filosofi esistenzialisti*, Argalia Editore, Urbino 1964; N. PETRUZZELLIS, *L'esistenzialismo di Gabriel Marcel*, in AA.VV., *Esistenzialismo*, Atti dell'Accademia di S. Tommaso, Marietti, Torino 1947). Anche Valentini si sofferma sul sensualismo cattolico da medioevo romantico e pittoresco, antirazionalista e misticheggiante (F. VALENTINI, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958, pp. 234-235).

<sup>12</sup> Cfr. G. MARCEL, *Schema della Relazione presentata alla Società di Studi Filosofici di Marsiglia il 21 gennaio 1931 su Posizione e approcci concreti del mistero ontologico*, in *EA* 83; it. 97. D'ora in poi indicherò il saggio, contenuto in *EA*, con la parola *Schema PA*.

<sup>13</sup> Cfr. AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., p. 41.

nuova configurazione. Esso non si esaurisce nell'autoreferenzialità, grazie alla sua capacità di trascendimento, di apertura verso l'Altro: non si tratta semplicemente di un giudizio anteposto alla realtà, ma di un "pensare a" che stabilisce con quell'altro un'intimità, un rapporto non estrinseco di termini che si trovano in comunione tra loro, poiché l'uno rinvia necessariamente alla presenza dell'altro. Si rende inevitabile un ripensamento del pensiero, una riformulazione della nozione di conoscenza: non più il pensiero oggettivante, che pone di fronte a sé dei problemi da risolvere, poiché ora è proprio il pensiero a "risolversi" nel mistero ontologico che lo circonda, il mistero che elimina la distinzione tra un'interiorità soggettiva e un'esteriorità oggettiva e che travolge il soggetto disponente/in-disponibile, coinvolgendolo nelle esperienze della sua corporeità, delle sue idee, della morte. La conoscenza fa allora esperienza di uno slittamento dal piano dell'asserzione speculativa a quello dell'essere: nel rinnovato processo riflessivo, il soggetto si scopre interiore a un'affermazione *che egli è*, e non più soggetto epistemologico che proferisce un'affermazione a lui esteriore. Da questo slittamento risulta la distinzione marceliana tra *problema* e *mistero*: nell'ambito del problematico e della conoscenza cartesianamente intesa, la dissociazione dell'intellettuale dal vitale esclude la domanda circa il mio essere, che invece si pone sul piano ontologico, nel quale il soggetto si trova sganciato dal suo ruolo costitutivo e si scopre non più fonte, ma luogo di un'affermazione che avvolge la globalità del suo essere<sup>14</sup>. Il mistero risulta quindi dall'estensione del "problema" dell'essere ai suoi stessi dati e dal suo approfondimento all'interno del soggetto che lo pone<sup>15</sup>.

La filosofia si scopre "seconda", ossia piena di presupposti, nei quali e a partire dai quali pensare, ma *che* non si fanno pensare, quanto piuttosto partecipare nell'esperienza concreta. Il coinvolgi-

<sup>14</sup> Cfr. G. MARCEL, *Traccia di una fenomenologia dell'avere*, in EA 123; it. 146. D'ora in poi indicherò il saggio, compreso in EA, con la parola *Traccia*.

<sup>15</sup> Cfr. *Schema PA* 82-83; it. 95. Nel tentativo di ricomprendere ciò che è stato stralciato o censurato da una filosofia rigorosamente concettuale e dagli eccessi di un razionalismo dogmatico che ha gettato discredito sulle virtù contemplative, Marcel torna a riconsiderare i caratteri della conoscenza sacra, che sono appunto la purificazione e l'ascesa del soggetto e il suo radicale coinvolgimento nell'esercizio attivo della contemplazione (cfr. *Osservazioni*, EA 138; it. 165).

mento della globalità del nostro essere nella riformulazione della nozione di conoscenza impedisce qualsiasi oggettivazione, qualsiasi processo definitorio, e concede solo un atteggiamento di disponibilità, di partecipazione e di riconoscimento. Lo sforzo filosofico consiste quindi nel favorire un processo di consapevolezza del mistero che circonda l'uomo, il *ri-conoscimento* della realtà in cui mi trovo da sempre implicato: in questo consiste la riflessione metafisica che trascende la distinzione tra ciò che si trova *in me* e ciò che sta *davanti a me*<sup>16</sup> e che precede la posizione del soggetto costituente, il quale qui si trova anticipato nella costituzione, *preso* prima d'ogni sua possibile *presa*. Il mistero "è ciò che io non detengo, ciò di cui non dispongo" (13 agosto, EA 103; it. 122) e che fa saltare lo schema di domanda e risposta, che invece trova la sua applicazione nello svolgimento del rapporto conoscitivo di soggetto/oggetto<sup>17</sup>. La riflessione si rinnova ma non rinuncia al suo esercizio di comprensione, arricchita e non destituita di valore dal riconoscimento di un'anteriorità di senso che da sempre la precede e che fa coesistere ciò che il pensiero speculativo separa. È la posizione seconda della riflessione rispetto alla realtà dell'essere, in cui viene trasceso ogni tipo di antagonismo tra i termini in rapporto, a impedire che l'opposizione marceliana all'oggettività si traduca in una caduta nel soggettivismo. È ciò che Marcel evidenzia parlando della fede: "Il *cogito* è l'affermazione di sé come potenza universale di determinazione intellettuale (...). La fede, pur non essendo un modo di comprensione oggettiva, non si riduce per questo a una semplice disposizione personale" (30 novembre, JM 254; it. 149)<sup>18</sup>. Allo stesso modo, accettare lo scacco della razionalità non si traduce in Marcel nella decisione per l'irrazionalismo, così come rinunciare all'autonomia non equivale a cedere all'eteronomia.

Riconoscere l'anteriorità ontologica produce un movimento di ritorno sull'esperienza concreta e non l'evasione, la negazione o il

<sup>16</sup> Cfr. 22 ottobre, EA 71, it. 79; anche *Schema PA* 83, it. 96.

<sup>17</sup> Cfr. nota del 12 dicembre, JM 152-156; it. 40-44.

<sup>18</sup> E ancora: "L'azione della preghiera non può essere oggettiva, cioè verificabile (...). Tuttavia bisogna salvaguardare la realtà di quest'azione, di questo effetto, se si vuole che la vita religiosa non si riduca a un gioco di apparenze soggettive" (1 dicembre 1920, JM 257; it. 153).

superamento della nostra realtà. Ne è prova il fatto che Marcel non abbandona il *problema* per il *mistero*. In altri termini, non cade nel tranello delle distinzioni, che costringe a scegliere tra posizioni opposte ed esclusive. Le posizioni – quella che si riferisce al problema e quella che si sente coinvolta nel mistero – appartengono entrambe al tessuto compatto della realtà. Il problema continua a sussistere quale forma di approccio razionale alla realtà, il cui rischio sempre immanente è di sconfinare nel mistero, sovrapponendosi a quello: operazione che sembra sempre percorribile alla razionalità problematica, poiché quell'altro non le è totalmente opposto. Infatti, “un problema racchiude un mistero nella misura in cui è capace di risonanza ontologica” (18 novembre, EA 78; it. 90), ossia nella misura in cui è in grado di rinviare ad altro da sé, a un legame trascendente l'immanenza problematica.

5. *Dal pensiero all'esistenza nella prospettiva dell'essere: la costitutiva opacità della condizione umana*

È la prospettiva ontologica a permettere di superare la logica della scissione, ereditata dal cartesianesimo e introdotta dal *cogito*, che si presenta come il prodotto puro della separazione operata dal pensiero tra soggetto epistemologico e soggetto vitale. Nell'orizzonte dell'essere questo rapporto non viene più interpretato nell'ottica della divisione e della separazione, ma cercando di restare al rapporto senza alcuna risoluzione di un termine nell'altro. Non si tratta di scegliere tra termini alternativi e opposti, ma di rendere possibile la loro compresenza.

Il coinvolgimento del *pensiero* nella relazione con l'*essere* stabilisce l'opposizione di Marcel all'impostazione cartesiana che, mediante la separazione dei due termini, ha riconosciuto l'indubitabile primato del pensiero, della conoscenza chiara e trasparente contro la comprensione oscura. Marcel invece parte da una prima evidenza che è quella di un'insuperabile non trasparenza, di una costitutiva opacità della nostra condizione: “faccio ombra a me stesso: in questo consiste la mia opacità” (23 maggio 1943, *Présence et immortalité* (PI) 144; it. in JM 476). Il pensiero, radicato nell'imprescindibile condizione esistenziale, arriva a riconoscere che l'opacità non è legata a un'alte-

rità, ma è intrinseca all'io: la coscienza non è quindi "un cerchio luminoso intorno al quale non ci sarebbero per essa che tenebre. Al contrario, è l'ombra che è il centro" (29 febbraio 1929, EA 17; it. 9, corsivo mio). Quasi a sigillare la radicale opacità che permea la riflessione di Marcel, Ricoeur mette in rilievo il rapporto che la sua filosofia stabilisce con la non-filosofia, che in Marcel trova la sua espressione nel teatro. In Marcel la filosofia ha le sue radici altrove, le sue sorgenti sono non-filosofiche. Nel teatro marceliano le situazioni restano ambiguamente indecidibili, tra salvezza e condanna, tra speranza e disperazione<sup>19</sup>. La chiarezza, cardine dei sistemi filosofici di Cartesio e di Fichte, è ora interpretata come il bagliore accecante che ha costituito il più grave errore della metafisica: "La formula *Es denkt in mir* è preferibile al *cogito* che ci espone al puro soggettivismo. L'"io penso" non è una sorgente, ma un'occlusione" (12 giugno, EA 26; it. 22). Il riconoscimento dell'opacità della condizione umana non implica alcun atteggiamento scettico, ma cambia il contenuto della nozione di evidenza che la storia della filosofia ha sempre connesso al carattere della chiarezza. Ora c'è una certezza esistenziale, una coscienza esclamativa di sé, che senza contraddizione si presenta come un dato non trasparente a se stesso. Ed è in primo luogo il dato non trasparente del mio corpo.

Esperienza esemplare dell'opacità che ci costituisce è il mistero dell'incarnazione, "la notte oscura del corpo". Nell'esperienza del *corpo proprio* si presenta la struttura mista di soggettività e di oggettività, partecipata nella loro relazione prediscorsiva, anteriore alla loro astratta distinzione. Il corpo è il punto di articolazione fra l'io e il mondo, che permette l'inserzione dell'io nel mondo e del mondo nell'io. Nell'esperienza corporea la filosofia trova la risposta adeguata al rapporto di essere e avere che, affrontato altrimenti, può annientarsi in un cortocircuito del pensiero o nell'adesione parziale, e quindi sempre disequilibrata, a uno dei due termini. La corporeità è l'esperienza, antecedente ogni altra esperienza, della compresenza in me dell'essere e dell'avere: il corpo è la "zona di frontiera tra l'essere e l'avere" (27 marzo, EA 57; it. 62), che mi

<sup>19</sup> Cfr. E. LEVINAS, X. TILLIETTE, P. RICOEUR, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Beauchesne, Paris 1976, pp. 57-63.

guida nell'esperienza di ogni altro avere ed essere. Io posso comprendere ogni forma di avere perché la riferisco al mio corpo, cioè all'avere assoluto, all'oggetto primo, di cui, a differenza di ogni altro avere, non posso disporre in quanto, al contempo, io *sono* il mio corpo, che si pone come condizione indisponibile che mi permette di disporre delle cose esteriori. L'identità corporea viene espressa dall'esperienza per la quale io *ho* un corpo e, nel contempo, *sono* un corpo: una parte del mio corpo può quindi essere oggettivata, ma ci sarà sempre una parte in cui l'io si riconosce e da cui non può distanziarsi. Quando dichiaro che io sono il mio corpo, mi trovo nell'impossibilità di dominare, padroneggiare, analizzare questa situazione. Perché non sono separato dal mio corpo, non mi trovo con esso in una relazione estrinseca e ciò esclude una sua concezione strumentale<sup>20</sup>. Un discorso analogo vale per l'antagonismo di interiorità ed esteriorità: la corporeità costituisce l'esperienza immediata di ciò che è esteriore senza esserlo. Con il mio corpo ho una relazione dall'interno; esso mi raggiunge per via sotterranea<sup>21</sup>, ma la sua esteriorità relativa fa sì che esso non si riduca a un'interiorità priva di spiragli, quale si ritrova nel cerchio che il pensiero forma con se stesso nella filosofia idealista. Nella sintesi corporea la dualità di soggettività e oggettività, di essere e avere, di interiorità ed esteriorità, non si traduce mai in dualismo e in contrapposizione dicotomica irriducibile.

Nella vicenda dell'unità corporea, che indivisibilmente si perde e si ritrova senza mai possedersi definitivamente, la soggettività si scopre come centro decentrato, opaco e storico, la cui sintesi corporea è una zona d'ombra che rende possibile l'apparire. Il mistero insondabile dell'incarnazione – con l'irrisolta dialettica di immanenza e trascendenza che gli appartiene e che simboleggia il rapporto dell'io con l'essere – porta con sé un'insuperabile implicazione esistenziale: nell'appartenenza all'essere, l'io fa esperienza del proprio spossessamento, ossia della paradossalità di una situazione nella quale egli si trova “dentro” al mistero, “dentro” la globalità dell'essere che lo costituisce, ma “fuori” di sé, ossia fuori dalla possibilità di costituire – per usare un'espressione di Marcel – un “si-

<sup>20</sup> Cfr. *PI* 185; it. in *JM* 512-513.

<sup>21</sup> Cfr. *Traccia*, *EA* 118; it. 139.

stema per me” e questo perché “mi trovo impegnato *in concreto* in un ordine che per definizione non potrà mai divenire oggetto o sistema per me, ma solo per un pensiero che mi supera e mi comprende e al quale non posso identificarmi” (6 febbraio, EA 90; it. 106).

L’esperienza di spossessamento dell’io sembra trovare i suoi estremi nel rapporto che l’io stabilisce, da una parte, con la vita e, dall’altra, con il contenuto della Rivelazione. La vita comporta una scommessa, una posta in gioco, che non appartiene all’ordine della vita, e che è l’anima, la cui possibile salvezza dipende dal riconoscimento della non-coincidenza del mio essere con la mia vita: io *sono* prima di *vivere* e il mio essere costituisce il senso della mia vita<sup>22</sup>. La possibilità di trascendimento si trova dunque nel cuore stesso dell’immanenza vitale. La Rivelazione poi rientra fra i presupposti su cui poggia l’ontologia e che suscita e sollecita lo sviluppo metafisico, ma il pensiero non può esigerla, integrarla, comprenderla come un contenuto dato. È possibile dunque dire che l’essere impedisca il mio appiattimento sulla vita, mentre la mia vita mi trattiene dal dissolvere nell’essere la consistenza della mia costituzione finita. Alla fine non posso acquietarmi né nella dimensione della vita né in quella dell’essere. La vita e l’essere (e l’immanenza e la trascendenza che costituiscono il proprio di entrambi) si configurano in un rapporto di reciproca resistenza, l’unico in grado di preservare il rapporto stesso.

Questo è il linguaggio della tensione che si scandisce nell’esperienza umana, e che dice di un essere e di un’esistenza nei quali mi trovo posto e costituito, ma che propriamente non mi appartengono. Io non mi appartengo, non sono autonomo, non mi possiedo: “la mia presenza a me stesso non è un dato autoevidente; anzi, va soggetta a eclissi e bisogna sempre riscoprirla” (HV 182; it. 154). Mi trovo estromesso dalla possibilità di dare di me una definizione esaustiva, una risposta definitiva alla domanda “cosa sono io?”, perché questa risposta non si raggiunge mediante una domanda, quanto attraverso un appello rivolto a qualcosa d’altro da me, che però “mi è più intimo del mio stesso io” (19-20 gennaio, EA 88; it. 104).

Nel rapporto con l’essere, il soggetto si trova posto fuori di sé, o forse sarebbe meglio dire *fuori dal Sé*: nella *Traccia*, Marcel op-

<sup>22</sup> Cfr. *Osservazioni*, EA 143; it. 171.

pone infatti al tentativo della filosofia idealistica di costituire il Sé – da intendere come soggetto libero, autocentrato e costitutivo – l'interpretazione del Sé come un ispessimento, una sclerosi prodotta dall'illusione di possedersi, propria del soggetto<sup>23</sup>. Accentuando la dimensione del possesso, si produce un rapporto antagonistico tra il soggetto, come Sé, e l'altro da Sé: la tensione tra Medesimo e Altro sorge nel momento in cui essi si collegano in un rapporto di esclusione reciproca, in una relazione estrinseca, statica, intransitiva, che implica il potere di un termine sull'altro, mediante il quale ogni carattere si pone come negazione dell'altro: l'autonomia è una non-eteronomia e viceversa, così come la chiusura nell'interiorità corrisponde all'esclusione di un'esteriorità. Centrando il processo fondazionale sul Sé, l'altro diventa la minaccia da eliminare e da possedere. Ma da cui si finisce per essere eliminati e posseduti. In questo rapporto, il soggetto non sfugge al ribaltamento che lo trasforma da possessore a posseduto: in lui schiavitù e tirannia s'intrecciano senza soluzione di continuità.

Il soggetto autentico è invece quello che sfugge a se stesso, che propriamente non si possiede, come diventa chiaro nel caso del genio, in riferimento al quale è impossibile fare ricorso alla terminologia dell'avere (non ha senso usare l'espressione "avere del genio"). Il soggetto inteso nella sua globalità non si fa ingabbiare nella tensione di Medesimo e Altro, e negli antagonismi che da essa provengono: passività/attività, autonomia/eteronomia, immanenza/trascendenza, finito/infinito. L'assolutizzazione dei termini contrapposti nasce dalla dissociazione di ciò che nell'uomo è inseparabilmente commisto. L'ontologia dell'uomo è l'ontologia del complesso e della mescolanza. Questo fa sì che la non-autonomia del filosofo o del grande artista non implichi la sua dipendenza da altri, quanto una vera esperienza di libertà, che interviene ad articolare l'esistenza e l'essere, a far sì che la loro separazione, l'intervallo che li divide, diventi rapporto. La libertà si distingue dall'autonomia perché nell'esserè, al di qua e al di là di sé, l'io non dispone propriamente nemmeno della sua libertà, nel senso che non ne dispone come di un avere: essa non gli appartiene. Ma non per que-

<sup>23</sup> Cfr. EA 119; it. 142.



sto egli può sottrarsi al suo esercizio, poiché in questo egli dà prova di se stesso. Di nuovo, ciò da cui ricaviamo la nostra costituzione non ci appartiene: “la nostra situazione è tale che noi non possiamo mai sapere con esattezza chi siamo e chi saremo, come l’artista che, prima di creare un’opera, non è ancora in grado di sapere veramente che cosa quest’opera sarà: può darsi che essa rappresenti una sorpresa per l’artista stesso” (*ME II* 118; it. 102).

Dal rapporto antagonistico di Medesimo e Altro non si esce non con un atto di trascendimento, che paradossalmente scaturisce proprio dall’interno dell’esperienza della relazione, e non da un suo superamento, illusoriamente raggiunto mediante la produzione puramente soggettiva di una separazione, che figuri da presupposto del rapporto stesso: questa possibilità di circoscrivere il soggetto mediante una rottura e di definirlo in opposizione all’altro, inteso come oggetto di cui entrare in possesso, è una mistificazione del pensiero e non un’esperienza della realtà. Marcel contribuisce a smantellare l’illusione di un’identità in grado di costituirsi nell’assoluta solitudine egologica. Nell’essere, non c’è né *Sé* né *Altro*: nel profilo ontologico della relazione con l’altro, di cui facciamo esperienza nell’amore, l’altro diventa il *Tu* che mi è più intimo di quanto io lo sia a me stesso: “L’amore è la vita che si decentra, che cambia centro” e che esige la mia partecipazione. Infatti, “la questione posta acquista significato soltanto dal punto di vista dell’amante” (da *2 dicembre 1919*, *JM* 217-218; it. 110-111). L’amore racchiude un rapporto misterioso, inconcettualizzabile, che esclude qualsiasi spiegazione entro mere categorie logiche. L’esperienza d’amore viene paragonata da Marcel a un’incognita che “m’impone una specie di iniziale disarticolazione di me stesso” (da *23 febbraio 1920*, *JM* 228; it. 122).

## 6. *La filosofia incarnata*

L’incarnazione – esperienza non trasparente a se stessa – costituisce il dato centrale della metafisica.

La confutazione efficace dell’idealismo risiede per Marcel proprio in una filosofia concreta, giacché all’idealismo fa difetto ogni senso del carnale. L’attenzione del metafisico deve invece concentrarsi proprio sul mistero, inesplorato e omesso nella storia delle

dottrine filosofiche, della carne e dell'incarnazione<sup>24</sup>. Questo movimento della riflessione metafisica, che potremmo dire di *sfondamento all'indietro* verso il preriflessivo, rende evidente che alla base di ogni pensiero vi è l'impensabile: il mio corpo "è impensabile per me, poiché l'attenzione che si concentra su di esso lo presuppone (...): Porre la priorità assoluta del corpo significa dire che la sua mediazione è necessaria per porre l'attenzione su qualsiasi cosa" (23 ottobre 1920, *JM* 237; it. 132). Quindi, il mio corpo è l'*Ur-Gefühl* che non può essere tematizzato in alcun modo proprio per il suo carattere fondamentale<sup>25</sup>.

Muovendo dal suo radicamento nello strato preriflessivo dell'esperienza, la filosofia riconosce la sua legittima destinazione, che la orienta verso la realtà che resiste al pensiero: è la realtà dell'essere, rispetto alla quale la storia della filosofia ha sempre mostrato diffidenza<sup>26</sup>. Lo stesso Marcel confessa un certo pudore, oltre che una reale impossibilità, a pronunciarsi direttamente sull'essere<sup>27</sup>, perché all'essere il pensiero può avvicinarsi solo trasversalmente, ossia attraverso esperienze concrete, extralogiche e positive, che rispettino l'aura di mistero dell'essere, e che sono le esperienze della fedeltà, della speranza e dell'amore.

Ma l'esperienza corporea, quale realtà resistente al pensiero, indica anche che "noi ci troviamo qui come nel luogo più segreto, più profondo dell'avere" (*Traccia*, *EA* 117; it. 138): luogo, dimensione esperienziale dalla quale "i filosofi nel corso della storia si sono per lo più allontanati spontaneamente", a causa di ciò che vi è "di fundamentalmente ambiguo, di oscuro, di quasi inesplicabile in questa nozione" (da *Schema* 107; it. 126). È quindi da pensare che la fenomenologia dell'avere, che Marcel formula in *Essere e Avere*, possa essere considerata a buon diritto come il versante notturno, oscuro, dell'unica esperienza umana, illuminata sull'altro versante

<sup>24</sup> Cfr. *Osservazioni*, *EA* 133-134; it. 159.

<sup>25</sup> Cfr. 24 ottobre 1920, *JM* 240; it. 135, e 24 maggio 1923, *JM* 305; it. 204. Come dice Ricoeur, "c'è un'assurdità e un'evidenza esistenziali che non sono d'ordine logico. Ora, quest'evidenza globale ha come una regione privilegiata, che è precisamente l'io esistito incarnato" (cfr. *RI* 25-29) (P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxale*, Temps Présent, Paris 1948, p. 100).

<sup>26</sup> Cfr. *Schema* *PA* 82; it. 95.

<sup>27</sup> Cfr. *ME II* 8-9; it. 11.

dalla luce dell'essere. Le analisi di Marcel sulla corporeità sembrano confermare questo tracciato interpretativo del suo pensiero.

Una filosofia che accetta di incarnarsi è una filosofia che non rifugge, e anzi riconosce il carattere costitutivo degli aspetti più oscuri della nostra realtà. L'esperienza del mio corpo mi rassicura nel non demonizzare l'averè in quanto tale, o l'indisponibilità che pure gli appartiene: essi si presentano come i tratti imprescindibili della nostra esistenza. Il discorso circa la radicale non appartenenza a noi stessi non coincide quindi in Marcel con una condanna assoluta dell'averè, perché al contrario c'è una sua naturalità da preservare: "una condanna inappellabile dell'averè equivarrebbe in fondo al più temerario ripudio dell'esistenza finita da parte dell'essere pure finito" (HV 83; it. 73). La nostra condizione è da riconoscere come tale, perché solo dal riconoscimento può scaturire l'ulteriorità<sup>28</sup>.

L'averè s'impone come macigno immobile e irremovibile fintantoché viene assolutizzato e staccato dal legame con l'essere, che invece sembra dotarlo di una forza di trasformazione che, nella creazione, si stacca da ogni forma di possesso. Di questo aspetto dinamico dell'averè faccio esperienza nel mio corpo, che mi lascia intendere il rapporto reciproco e inscindibile di essere e avere. Nella *Traccia*, Marcel chiarisce che la concezione dell'averè cambia a seconda del rapporto che noi stabiliamo con esso: "Ciò che possediamo ci divora (...). Cosa strana, questo è tanto più vero quanto più siamo inerti rispetto agli oggetti in se stessi inerti, e tanto più falso quanto più siamo legati vitalmente e attivamente a qualcosa che sarebbe come la materia stessa, la materia continuamente rinnovata di una creazione personale (che si tratti del giardino di colui che lo coltiva, del podere di colui che lo mette a frutto, del pianoforte o del violino del musicista-

<sup>28</sup> Vi sono aspetti negativi che pure fanno parte della nostra natura e che possono essere superati solo se vengono prima riconosciuti. Marcel parla, ad esempio, dell'illusione dell'egocentrismo morale, quale illusione "radicata nella nostra stessa condizione" e che apre alla considerazione che "non ci è possibile sfuggire completamente in questo mondo al pregiudizio in forza del quale ciascuno di noi tende a porsi come centro intorno al quale tutto il resto gravita con l'unico compito appunto di gravitarvi attorno" (HV 24; it. 28). Inutile sperare di uscire da quest'idolatria dell'io rifugiandosi in una dottrina dell'impersonalismo, perché questa cura è peggiore della malattia e ottiene come unico esito di "far proliferare all'infinito la menzogna interiore, nell'aumentare in modo incommensurabile la distanza tra l'essere umano e la sua vera natura" (HV 25; it. 28-29).

sta, del laboratorio dello scienziato). In tutti questi casi si potrebbe dire che *l'averе tenda non più ad annientarsi, ma a sublimarsi, a trasformarsi in essere*" (EA 119; it. 141, corsivo mio).

Anche se Marcel parla della dipendenza reciproca di essere e avere, è innegabile che resta insuperabile nel suo pensiero il primato indiscusso riconosciuto all'essere: il rapporto positivo con l'averе è quello nel quale l'averе si lascia assimilare all'essere. Questo rischia di pregiudicare la reciprocità, peraltro dichiarata, fra essere e avere, che potrebbe venir recuperata se solo Marcel rendesse più esplicito che anche l'essere non dovrebbe darsi *nonostante* la dimensione dell'averе, ma *realizzandosi* in essa, raggiungendo nell'averе la sua forma densa e concreta. Sembrerebbero deporre a favore di questa interpretazione le considerazioni di Marcel sulla pienezza della vita, nelle quali trova posto una concezione dell'averе che attenua il suo significato di impedimento da negare, di ostacolo, superato il quale ci si apre all'esperienza vera della trascendenza. Marcel non si sofferma su ciò che può rappresentare positivamente l'averе, al di là della sua semplice riduzione a pretesto per innalzarsi all'essere. L'attenzione sull'averе gli sembra ingiustificabile, se va oltre a un'analisi fenomenologica da intendere come utile introduzione a una rinnovata analisi dell'essere<sup>29</sup>. Peraltro, nella sua lettera a J. Parain-Vial, riportata nella *seconda Appendice a Essere e Avere*, Marcel riconosce di aver troppo insistito sulla negatività dell'averе, arrivando finanche a dire: "Assolutamente parlando, non avere niente significa non essere niente". E, se resta il dub-

<sup>29</sup> Cfr. *Schema* 107; it. 127. A questo riguardo, può essere utile riferirsi alla distinzione tra essere e avere che Merleau-Ponty introduce nella sua *Fenomenologia della percezione*, con esplicito riferimento alla distinzione marceliana, di cui viene sottolineata la sostanziale distanza. Continuando il gioco dei dualismi, Merleau-Ponty parla di un senso *debole* dell'averе e di un senso *forte* dell'essere in Marcel: l'averе si ridurrebbe alla relazione di proprietà (io ho una casa), mentre all'essere verrebbe attribuito il senso esistenziale di inerire a... o di assumere (io sono il mio corpo, io sono la mia vita). Merleau-Ponty si contrappone frontalmente a questa distinzione: "Noi preferiamo tener conto dell'uso che annette al termine essere il senso debole dell'esistenza come cosa o della predicazione (il tavolo è o è grande) e, con la parola avere, designa il rapporto del soggetto con il termine nel quale esso si proietta (io ho un'idea, ho voglia, ho paura). Per questo motivo il nostro 'averе' corrisponde press'a poco all'essere di Marcel e il nostro 'essere' al suo avere" (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1965, I, VI, nota 1, p. 272).

bio del retaggio in Marcel di un'accezione negativa dell'avere (che permane nella storia della filosofia fino a Marx e a Fromm), è anche vero che, introducendo una concezione dinamica dell'avere, egli già si distingue da una tradizione di pensiero che riduce l'avere a materia ottusamente passiva da opporre a una nozione dell'essere come processo e divenire creativo. Inoltre, la sua descrizione del *corpo proprio* fa dell'essere e dell'avere le modalità esistenziali, indissolubilmente coniugate nell'unica esperienza di un rapporto autentico dell'uomo con il mondo. Fra essere e avere non c'è eterogeneità assoluta, poiché si tratta di modalità diverse dello stesso vivere: uno che va verso la pluralità e la dispersione (*avere*), e l'altro che tende alla riunificazione e alla reintegrazione (*essere*)<sup>30</sup>. Il corpo indica quale possa essere la forma benedetta dell'avere: un avere senza possesso, di cui danno testimonianza concreta l'amore, la fedeltà e la speranza.

Quindi, non è possibile parlare dell'essere e dell'avere come di oggetti da descrivere e da definire, ma – così come ha voluto Marcel – solo a partire dall'interno della loro relazione, dal modo in cui noi la sperimentiamo, escludendo un rapporto di esteriorità. L'essere e l'avere si danno in esperienze, sottratte a precise definizioni e anche a nette contrapposizioni. L'esigenza di restare fedeli al loro carattere esperienziale ha portato il pensiero a porsi entro la questione dell'avere attraverso l'immediata constatazione per la quale noi non ci possediamo. Solo questa raggiunta consapevolezza ha aperto al riconoscimento del mistero, entro cui fare esperienza dell'essere. L'avere si è quindi configurato come l'esperienza di radicale impossibilità, che segna la nostra esistenza con una contraddizione ineliminabile, quell'"avere senza avere" di cui si alimenta senza fine il desiderio e che trova la sua trasfigurazione nella forma dell'*esigenza*: esigenza metafisica, esigenza di ciò che non può essere posseduto perché anticipa ogni nostra presa, ma che ci colma in un modo insuperabilmente più alto rispetto ad ogni forma di possesso. Essere e avere non si oppongono dunque come il bianco al nero, ma costituiscono il tessuto opaco e unico della nostra natura.

<sup>30</sup> È ciò che osserva Parain-Vial in AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., p. 210.

La tensione che anima il rapporto tra essere e avere si trasfonde all'interno dei diversi aspetti della realtà: le esperienze nelle quali si modula la nostra relazione con l'essere – e che sono quelle dell'amore, della fedeltà e della speranza – si presentano sempre in tensione con il loro opposto (il rinnegamento, il ripiegamento su di sé, l'irrigidimento interiore). Questo fa sì che il tradimento e la disperazione siano sempre possibili<sup>31</sup>. L'articolazione stessa della nostra esperienza, la struttura del mondo, si propongono come un invito continuo a disperare. Ma il riconoscimento della possibilità del tradimento e della disperazione non la rende perciò ineluttabile. *Si può resistere a una filosofia della disperazione, perché alla disperazione possiamo opporre il nostro rifiuto: "se la parola trascendenza ha un significato, è propriamente questa negazione che esso designa; più esattamente, questo superamento (*Überwindung* piuttosto che *Aufhebung*)"* (*Schema PA* 84; it. 98). Lo sforzo dell'opera di Marcel consiste nel resistere al fascino ipnotico del pessimismo tragico, nel cercare di decapitare la medusa, che seduce l'uomo e lo induce a rinunciare a se stesso e ad accettare "l'idea della propria distruzione fino al punto di anticiparla" (*HV* 51; it. 48), in un processo di autoconsunzione, paragonabile a "una vera autofagia spirituale" (*HV* 59; it. 54).

Questo è il punto di partenza di una riflessione metafisica: "È di fronte alla disperazione che la metafisica deve prendere posizio-

<sup>31</sup> Il ricupero degli aspetti negativi dell'esperienza esistenziale fa toccare i toni più gravi della scrittura marceliana: sono le descrizioni impietose del sentimento di indigenza interiore, "in cui l'essere si attenua" (da *24 ottobre 1922, JM* 279; it. 177); la sensazione estraniante in cui l'io sperimenta una non-presenza, in cui "il suolo cessa di risuonare sotto i miei passi, il mondo diviene sottile e trasparente (...). Io stesso non oppongo più alcuna resistenza, non attendo più niente né da me né dagli avvenimenti" (*1 marzo, JM* 293; it. 191). Divento un automa, privo di anima e di carne: "Continuo a mangiare, a dormire, ma non so perché; la macchina si ostina a funzionare, ma è come se la rinnegassi (...). La mia esistenza è degenerata (...) *io non vivo più*". In questa graduale e inesorabile consunzione "voi stesso siete sceso al punto da perdere la possibilità di animare il mondo in cui vi trovate (...). Irrigidimento tetanico, che mi porta a non prestarmi più; io non sono più disponibile per gli altri, in quanto non dispongo più di me stesso (...). Sordo a ogni richiamo, non esisto più (...). Il quotidiano sussiste, ma unicamente come una catena che è impossibile scuotere (...). La giornata: unità reale tra due notti reali" (*7 aprile, PI* 98-99; it. in *JM* 435). "La vita può sembrarci in certi momenti del tutto vuota; nulla ha importanza, nulla conta: è la negazione stessa di quel sentimento di pienezza, di profusione che proviamo qualche volta. L'attenzione non trova più dove fissarsi, l'interesse fa difetto" (*17 ottobre 1919, JM* 202; it. 95).

ne" (9 novembre, EA 73; it. 83), per rispondere a quell'esperienza di negazione attiva dell'essere, che si amplifica nel gesto estremo del suicidio. Perché, se la provocazione a cui è chiamato a rispondere il pensiero metafisico è rappresentata dalla situazione disperante della realtà, il dato centrale della metafisica, il suo punto di forza, è l'incarnazione. La trascendenza gioca le sue carte nella pienezza dell'esistenza: "Il problema dell'essere e del non-essere acquista un senso soltanto quando si converte nel dilemma: pienezza o morte; dilemma che trae origine da questa mia esistenza ambigua" (*Conques, 15 aprile, PI 105; it. in JM 440*). Marcel spera che la disperazione non sia l'ultima parola, la parola finale: "L'ultima parola dev'essere quella dell'amore e della gioia" (*ME II 178; it. 149*) e in questa speranza Marcel dà voce a un bisogno esistenziale insuperabile: "La nostra attività ha bisogno di esercitarsi nella pienezza (...). Qui si tratta di essere, non dell'essere (...). V'è dell'essere dal momento in cui vi è godimento" (*17 ottobre, JM 202-203; it. 95*).

Si assapora la sofferenza fino in fondo, ma non si rinuncia alla speranza di un essere altrimenti. La sofferenza è un luogo di comprensione di se stessi, del mondo e di Dio. Proprio il nostro Dio ha portato in sé tutta la sofferenza del mondo per darci una speranza: che la sofferenza e la morte non siano l'ultima parola. È per noi solo una speranza, non una certezza che permetta di pregustare anzitempo il Paradiso, ma una tenue fiaccola che fa sorridere sfacciatamente anche quando la vita ci tocca nei punti nevralgici della nostra esistenza. Questa speranza non sottrae al dolore, non lo risolve anticipatamente. Anzi, lo rende ancora più acuto, ce lo fa saggiare fino all'insopportabilità, ma fa comprendere che solo chi è capace di soffrire, e molto, è anche in grado di gioire in tutte le sue fibre.

Il pensiero di Marcel non sfugge il riconoscimento della realtà finita dell'uomo, della sua costitutiva limitatezza che rende possibile il negativo. Questa possibilità non va negata, ma piuttosto riconosciuta come un irriducibile dell'uomo, che richiede di venir bilanciato da attività che puntino invece sulla globalità dell'esistenza umana nel suo rapporto con l'essere: la religione, l'arte, la metafisica. Questo è il modo di trascendere il limite costitutivo della nostra condizione finita: non si tratta di negarlo o di risolverlo superandolo, ma di riconoscerlo, di localizzarlo, allargandone lo spettro. In ciò si realizza la natura metafisica dell'uomo. Le espe-

rienze dell'amore, della fedeltà e della speranza formano insieme appunto quella forza di resistenza contro ciò che mortifica la vocazione metafisica dell'uomo. Insieme costituiscono la vita spirituale, che tende a ridurre la nostra parte di indisponibilità e di chiusura. La tensione fra questi dati esistenziali alimenta un pensiero esperienziale, che trova la sua espressione più propria nella messa in scena teatrale, in cui Marcel esercita una comprensione che assume contemporaneamente tutti gli antagonismi, in un'alternanza tra la chiusura in un'oscurità totale e l'apertura a un improvviso chiarore: queste sono le pulsazioni dell'esistenza e della filosofia esistenziale di Marcel<sup>32</sup>. Questa è la situazione mediana della nostra esistenza, in cui l'uomo si fa luogo di un'esperienza che non è da solo a condurre, perché sul fascino esercitato dall'autoannientamento, prevale l'irresistibile forza di attrazione dell'essere<sup>33</sup>. Se lascio lavorare in me la tensione tra i termini opposti, affidandomi a ciò che si impone, posso arrivare a dire che qualcosa *si fa* in me (che sembra rievocare e completare l'espressione *Es denkt in mir*): "Fare un'esperienza. Quando l'esperienza è deliberata o premeditata (...), allora l'*io* è effettivamente soggetto; la nostra vita però, nel suo insieme, non si lascia paragonare a un'esperienza così concepita. Non posso io, quindi, pensare di essere il luogo in cui si effettua un'esperienza di cui non possiedo tutti i dati e di cui ignoro l'intimo significato?" (*Conques, 13 aprile, PI 103*; it. in *JM 439*).

## 7. La filosofia concreta contro un pensiero di sorvolo

Il metafisico deve accettare come dati della propria riflessione anche gli aspetti negativi dell'esperienza umana, senza poter stabi-

<sup>32</sup> Durante uno dei suoi colloqui con Marcel, Ricoeur dice: "Mi sembra vi sia nel vostro teatro come una pulsazione: talvolta è questa possibilità di disperare (...) che invade tutto; talvolta prevalgono l'azione di testimonianza e il riconoscimento diffuso di un mistero che non si può mai né apprendere né possedere" (P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., p. 59, trad. mia).

<sup>33</sup> "L'essere che si trova impegnato in questo mondo di funzioni (...) sente in fondo a se stesso il bisogno che vi sia dell'essere, cioè che non si riduca tutto a un-gioco di apparenze successive e inconsistenti o, per riprendere la celebre frase di Shakespeare, 'a una storia raccontata da un idiota'" (G. MARCEL, *L'homme problématique*, (HP) Aubier, Paris 1955, p. 180; *L'uomo problematico*, tr. it. di L. Verdi-Vighetti, Borla, Torino 1964, p. 151).



lire il loro carattere naturale o storico: lo sguardo metafisico non si confonde mai con una prospettiva sovrana sulla realtà. Il primato dell'esistenza incarnata – calibrato dalla prospettiva ontologica – si sottrae a una filosofia concettuale, a una concezione spettacolare della filosofia ed evita che essa si chiuda in se stessa, producendosi in un appiattimento al reale esistente, perché, se fa valere "l'immanenza del pensiero all'essere", tiene anche ferma "la trascendenza dell'essere al pensiero" (31 luglio, EA 33; it. 30). L'esperienza di trascendenza che il soggetto vive nelle realtà della fedeltà, della speranza e dell'amore, non si fa mai intendere come la conquista di un punto di vista esteriore, non abbandona mai una dialettica della partecipazione alla realtà. "La nostra condizione è quella di creature che sono sempre coinvolte in una determinata situazione e costrette quindi a pensarsi da questo punto di vista" (ME II 173; it. 146). Per questo, appare del tutto inadeguata alla realtà una rappresentazione cinematografica degli avvenimenti<sup>34</sup>, così come mi è impossibile sostituirmi a un altro, per comprendere, ad esempio, la sua scelta religiosa, perché "egli non è separato dal suo posto (...), egli è questo stesso posto" (24 maggio 1923, JM 303; it. 202). La sostituzione è possibile solo nelle situazioni che mettono in gioco solo aspetti parziali della mia persona. "Ma in situazioni che impegnano tutta la persona, questo non è più possibile; nessuno può mettersi *al mio posto*". Questo è evidente nel caso della fede, che "emana dall'essere intero e precisamente lo impegna"<sup>35</sup>.

La mia condizione di appartenenza al mondo è la ragione dell'impossibilità di un pensiero spettacolare, di un pensiero panoramico sulla realtà. Del mistero di cui è pregna la realtà non si dà rappresentazione o esposizione. Nel momento in cui tento di ridurlo a spettacolo, esso mi sfugge e, con esso, la vita: bisogna quindi riconoscere una "certa condizione umana che non possiamo at-

<sup>34</sup> Ricoeur parla della "disgrazia della durata", che consiste nel fatto che la durata successiva non è mai appresa nella sua totalità, ma goccia a goccia ("*goutte à goutte*"): "– *The drop falls* – dice un personaggio dei *Vagues* di V. Woolf. Così mi sfugge il senso della mia vita perché esso non mi è mai dato in un solo colpo, in una vista panoramica" (P. RICOEUR, *Gabriel Marcel e Karl Jaspers*, cit. p. 111).

<sup>35</sup> G. MARCEL, *Riflessioni sulla fede*, in EA 152; it. 182. D'ora in poi indicherò il saggio con la parola *Riflessioni*.

tenderci di trascendere concettualmente, perché la riflessione mostra che, pretendendo di elevarci al di sopra di essa, la falsiamo, la impoveriamo”, riducendola a un mondo astratto di principi, privo di umanità (HV 72; it. 65). Di fronte all'essere non è possibile alcuna astensione, alcun disinteresse da spettatore, poiché l'esperienza dell'essere si dà, si impone inequivocabilmente ed esige una scelta, un impegno.

Il nostro essere nel mondo esclude la possibilità di separarci dal mondo per occupare un punto ad esso esteriore, così come ci è propria una condizione di decentramento, che però non coincide con la scelta, deliberatamente assunta, di situarci al di fuori di noi stessi per pensare alla nostra genesi: “Non possiamo neanche concepire come potrebbe essere una situazione più vantaggiosa della nostra, la quale ci permettesse di *affermare* ciò che la nostra esperienza, in quanto esiste, non ci permette attualmente di affermare” (da 28 giugno, EA 27; it. 23). Rispetto alla nostra reale esperienza, ci è consentita, per così dire, solo una partecipazione *in diretta* e una riflessione *in differita*, essendo precluso qualsiasi sguardo di sorvolo o anticipante la realtà<sup>36</sup>. È tale lo stato di medietà che ci è proprio che il pensiero deve rinunciare al problema della genesi dell'universo e dell'io per far propria la condizione della loro assoluta contemporaneità, in cui consiste per Marcel la nozione positiva di eternità, ossia la presenza a sé dell'universo e dell'io: un pensiero “può pensare il disordine e conoscerne le cause e l'essenza in nome di un ordine che concepisce e con il quale si identifica”. Ma “l'idea di una simile esperienza è (...) assurda: al suo posto vi è esclusivamente un'aspirazione, un'esigenza; in effetti non sappiamo né a che cosa aspiri, né se potrà essere soddisfatta. In altri termini, *all'essere come deve o dovrebbe essere, noi opponiamo l'essere com'è*” (da 22 agosto 1943, PI 174; it. in JM 503, corsivo mio). E,

<sup>36</sup> Lo sguardo di sorvolo va di pari passo con un pensiero anticipante: “L'atteggiamento di colui che, in nome della ragione, prende posizione contro la speranza è in tutto paragonabile a quello dell'uomo che pretende di sfuggire al rischio. Ciò che si vuol evitare, in tutt'e due i casi, è la delusione. Ma forse il carattere peculiare della delusione consiste proprio nel fatto che non abbiamo il diritto di anticiparla, come facciamo quando ci preoccupiamo di prevenirla (...). La delusione lascerà dunque l'anima tanto più ulcerata quanto più questa avrà in fondo a se stessa formulato la pretesa – o ceduto alla tentazione – direi quasi d'incatenare in anticipo la realtà” (HV 73-74; it. 66):

oltre a escludere l'antiorità del nostro giudizio alla realtà, il pensiero metafisico, che fa perno sul mistero, bandisce anche il concetto di progresso, perché si dà progresso solo dove si ritiene percorribile un itinerario tra problemi che vengono superati mediante la loro soluzione. Ma questo non trova alcuna applicazione rispetto al mistero che mi circonda.

Una prova della rinuncia del pensiero marceliano a un ripercorrimiento genetico, a un percorso verso l'origine, è contenuta nella sua affermazione della "testimonianza come origine" (5 ottobre 1932, EA 67; it. 74): un'origine che paradossalmente coincide con un atto secondo e derivato; un'origine dunque originata, ma in cui ne va del nostro rapporto con l'essere, che a quell'atto si affida. Quindi, l'identità dell'io si scopre alterata, mai al sicuro, priva di qualsiasi garanzia oggettiva. L'io si delinea su uno sfondo di alterità, da cui ricava il valore non estrinseco, ma costitutivo dell'altro. Ma la centralità dell'attestazione esclude che si possa trasporre a quell'altro il valore fondazionale che è stato negato alla coscienza. La testimonianza "riguarda delle realtà invisibili che sono ben lungi dall'imporsi con evidenza immediata, brutale, costringitiva, che si applica ai dati dell'esperienza sensibile". In questo senso, anche "le realtà trascendenti, sulle quali si dirige l'attestazione religiosa, si presentano in un altro senso come se avessero assolutamente bisogno del testimone, tuttavia così umile, così gracile, che costituisce il credente che le attesta" (*Riflessioni*, EA 156; it. 186). Entrambi, l'io e l'essere, si riconoscono semmai come irriducibili e trascendenti nell'incarnazione del loro rapporto. Figura parallela a questo rapporto di affidamento reciproco è quella che Marcel configura nella relazione del presente con il passato. Anche in questo caso facciamo infatti esperienza di un legame vitale, sempre in gioco, perché non si dà sedimentazione definitiva degli avvenimenti storici, che si trovano quindi sempre esposti al rischio dell'oblio. Si forma così "l'idea di una tensione reciproca tra il passato e il modo di attenzione che si concentra su di esso" (30 luglio, EA 102; it. 121). Niente è al sicuro, al riparo dalla dispersione. Il carattere vitale e attivo del rapporto esclude una relazione secondo la modalità del possesso e della conservazione.

Nell'incarnazione della relazione con l'essere, Marcel individua il significato del Dio personale: "Pensare Dio come reale è afferma-

re che è importante per lui che io creda in lui (...). Un Dio che non si interessasse al mio credere non sarebbe Dio, ma una semplice entità metafisica” (12 dicembre 1918, JM 153; it. 41). Quindi, non stupisce l’affermazione secondo la quale l’essere non coincide con la perfezione, giacché la perfezione è sinonimo di chiusura autosufficiente e priva d’ulteriorità, che riduce l’essere a un’astratta raffigurazione di se stesso<sup>37</sup>. Marcel si oppone a una concezione dell’essere come *ens realissimum*, blocco compatto e senza fessure, simile alla sfera di Parmenide. Il primato dell’esperienza si sottrae alle categorie statiche, non solo dell’avere, ma anche dell’essere, come invece ha inteso la filosofia, da Parmenide a Platone ai “realisti” della Scolastica. Non c’è sostanza permanente, immutabile e perfetta, foss’anche quella di Dio.

In qualche modo, proprio perché non possiamo sganciarci da quella che è la nostra condizione, non possiamo non pensare all’altro e a tutto ciò che ci trascende che in una prospettiva esistenziale, senza che però ciò significhi conferire immediata realtà o corrispondenza garantita a ciò che viene a formularsi entro tale prospettiva. Questo significa che non ha senso forzare la realtà di Dio in una prova razionale della sua esistenza<sup>38</sup>: “Quando parliamo di Dio, non è di Dio che parliamo. L’ammettere che possa essere altrimenti, sarebbe un ritornare all’idea grossolana che vi è una possibilità di fare i conti con Dio” (2 dicembre 1920, JM 258; it. 154). Ha invece senso dare credito all’attestazione che io e la realtà possiamo dare della sua presenza: “Dio non vuole assolutamente essere amato da noi *contro* il creato, ma glorificato attraverso il creato e partendo da esso” (4 marzo, EA 96; it. 113). Solo restando presso l’esperienza è possibile cogliere quel movimento di decentramento verso un oltre che mi dice di un Altro, che quindi non può tradire o smentire la mia realtà.

Così, anche i *pensieri ultimi* sono per me supportabili solo se si incarnano nel mio modo d’essere: ad esempio, io non riesco a pen-

<sup>37</sup> Cfr. ME II 50; it. 47.

<sup>38</sup> Cfr. nota del 15 dicembre, JM 223-224; it. 117. Nei *Chiarimenti* che seguono lo *Schema PA*, Marcel propone una riformulazione della nozione di prova dell’esistenza di Dio: se ogni prova si riferisce a un dato, il dato da cui deve partire questa prova è la credenza in Dio, e la prova consiste nella ripresa secondaria, ricostruttrice di questa prima intuizione (cfr. 85; it. 100).

sare alla morte, ma ne intuisco il senso nell'esperienza della morte degli esseri amati. E posso arrivare ad avvicinare il senso dell'immortalità solo se lo penso nell'amore per l'essere amato: "Amare qualcuno significa dire: "Tu non morrai"" (*ME II* 154-155; it. 131-132). Quindi, mi diventa possibile concepire l'eterno nella vita, solo se lo connetto alla promessa d'eternità inclusa nell'amore con un altro essere. In ragione di questo coinvolgimento, mi trovo escluso dalla possibilità di fornire una dimostrazione o una spiegazione dell'amore, della morte, della sofferenza. Infatti, non posso pronunciarmi su queste realtà, prescindendo dal riferimento alla mia personale esperienza. Ma quanto più queste realtà coinvolgono globalmente il mio essere, tanto meno io posso prendere le distanze da esse per formularne un giudizio o una spiegazione<sup>39</sup>.

L'impossibilità di porsi dal punto di vista di Dio e di contemplare l'Inizio e la Fine di tutto, viene ripetutamente ribadita da Marcel<sup>40</sup>. In questa stessa direzione sembra potersi intendere il rapporto critico che la riflessione marceliana stabilisce rispetto alla teologia: rapporto a distanza, poiché il pensiero non si sente a casa propria, e che viene paragonato a "un filo conduttore che può aiutarmi a ritrovarmi nel mezzo di un certo labirinto. Ma è dubbio che io possa evadere da questo labirinto per tracciarne la carta o per scattarne una aerofotografia"<sup>41</sup>. D'altronde, l'illusione di possedere una prospettiva privilegiata sulla realtà non appartiene, come prerogativa esclusiva, solo a un pensiero teologico, in quanto rappresenta la tentazione a cui si trova esposto ogni pensiero che scalpita per impossessarsi del potere che esso immagina appartenere a una trascendenza assoluta. In questo senso, anche il razionalismo puro, la filosofia dei lumi, ha ceduto alla tentazione di fare della sua stessa modernità un punto di vista superiore e privilegiato, a partire dal quale liberare l'uomo dalla paura dell'oscurità e della morte, quali restrizioni dell'esistenza. Ciò che il pensiero moderno è riuscito così a guadagnare è stata però solo la

<sup>39</sup> Cfr. 22 dicembre, *EA* 81; it. 94.

<sup>40</sup> Si veda, ad esempio, la nota a 4 marzo, *EA* 95-96; it. 113; P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., p. 118; *ME II* 75, it. 68; AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., pp. 35, 175.

<sup>41</sup> G. MARCEL, *Appendice*, in M. BERNARD, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Etude critique*, Le Puy, Paris 1952, p. 147 (trad. mia).

stessa inadeguatezza e inattualità di cui quel pensiero accusava la religione<sup>42</sup>.

Facendo forza sull'impossibilità di un pensiero di sorvolo, Marcel insiste sull'inutilità di una tale prospettiva rispetto ai cosiddetti temi ultimi. Affrontare, ad esempio, il problema della consistenza ultima del mondo si rivela un tentativo deludente. Infatti, "la nozione di consistenza è anch'essa oscura, ambigua, forse inapplicabile al mondo nel suo insieme". Inoltre, "potrebbe pure non essere l'essenziale" (*Senza data*, EA 98; it. 116). Lo stesso discorso va fatto per la disperazione: "Non credo che ci si possa porre da una prospettiva provvidenziale e domandarci da che cosa dipendano e che significato abbiano le maggiori possibilità di disperazione cui è soggetto l'uomo d'oggi" (*ME II* 148; it. 126). E, rispetto alla morte, "nulla ci permette di oltrepassare i limiti e di parlare di eclissi definitiva o di scomparsa assoluta (...); se la morte è un silenzio, non possiamo stabilirne i limiti, perché non sappiamo ciò che nasconde, ciò che difende, ciò che, forse, prepara" (*HV* 206-207; it. 172). In particolare, l'affermazione della *non-definitività* dell'esperienza definitiva per eccellenza, che è la morte, nasce dall'impossibilità di stabilire quella parola ultima ma, anche, dalla speranza di un'ulteriorità. La condizione di medietà che impedisce di proferire la parola ultima, ma insieme l'esigenza di una pienezza dell'essere, danno fiato alla modalità esistenziale della speranza, di cui Marcel non fornisce una definizione e che si riferisce a qualcosa che non dipende esclusivamente da noi. Infatti, in essa traspare la cooperazione tra la nostra buona volontà "e iniziative il cui centro risiede fuori delle nostre possibilità, in una sfera in cui i valori rappresentano delle grazie" (*HV* 85; it. 75).

#### 8. *L'essere quale termine della relazione*

Abbiamo fin qui seguito ciò che il legame con l'essere comporta per il pensiero e per il soggetto esistente. Ora l'attenzione si sofferma sull'altro termine della relazione. L'equilibrio che si stabilisce tra pensiero ed essere garantisce anche la reale consistenza di quel-

<sup>42</sup> Cfr. *Osservazioni*, EA 130-131; it. 154.

l'alterità dell'essere che non si esaurisce tutto nello spessore della nostra esistenza, e di cui Marcel esclude la riduzione a semplice proiezione del nostro orgoglio o dei nostri desideri. L'altro non può essere solo l'amplificatore della nostra egoità, "una specie di meccanismo che posso o credo di poter manipolare o di cui posso disporre (...), il mezzo provvisorio, e come accessorio, mediante il quale riesco a formarmi una certa immagine, un certo idolo di me stesso" (*HV* 21; it. 26).

Marcel ha ben presente il rischio di ridurre il mistero ontologico a "un'idea tappabuchi", così come a "un malato (che) ha perso tutta la sua fiducia nella medicina, la religione può sembrargli un mezzo per venirne fuori" (rispettivamente da 23 e 26 febbraio 1923, *JM* 286, 287; it. 184, 185). Ma l'interpretazione che sembra la più realistica, ossia quella che intende la fede come pura evasione, si rivela invece la meno adeguata alla realtà dei fatti: "Per ciò che mi riguarda personalmente, posso affermare, per esempio, che la fede è nata in me in un momento in cui ero in uno stato di equilibrio morale eccezionale, nel quale mi sentivo anche eccezionalmente felice. Fosse stato altrimenti, forse mi sarebbe parsa sospettata" (*Riflessioni*, *EA* 150; it. 179). La fede sfugge alla manipolazione del soggetto, che vorrebbe, tramite essa, produrre il *suo* oggetto: "più l'anima accede alla fede e prende coscienza della trascendenza del suo oggetto, più essa si accorge di essere perfettamente incapace a produrre questa fede (...). Essa è così condotta a fare una scoperta: questa fede non può essere che un'adesione, o più esattamente una risposta" (*Riflessioni*, *EA* 153; it. 183).

Al rischio di riduzione soggettivistica della trascendenza dell'essere pare rispondere una riflessione, resa attenta dalla consapevolezza che ciò che ci costituisce non ci appartiene. Essa rende evidente che vi è una conoscenza che non si riduce all'autoproduzione del soggetto conoscente, entro il mondo dei suoi stati di coscienza. L'idea di questa conoscenza irriducibile al soggetto porta in sé il marchio di un altro ordine che pure è nel soggetto, un ordine trascendente, la presenza di una sacralità della vita che non appartiene completamente ad essa, di una "perennità vivente che ci è data o rivelata attraverso la speranza; perennità che, perciò, da un lato sembra impregnare di sé tutta la nostra esistenza transitoria, ma che al contempo si manifesta accessibile al termine di quest'esi-

stenza, al termine del viaggio cui in definitiva ogni vita si riduce” (HV 11; it. 15-16)<sup>43</sup>.

Per questo, non può darsi un *discorso* dell’essere, ossia una sua tematizzazione: l’essere resta la realtà invisibile del visibile per la quale agire e sperare, la traccia di salvezza che la speranza, gravata dall’esperienza di un mondo lesionato, protegge per continuare a tener fermo l’obiettivo della restaurazione dell’ordine vivente nella sua integrità: “L’integrità dell’organismo – quando spero la guarigione di un malato – è come la prefigurazione, l’espressione simbolica di un’integrità suprema” (15 marzo, EA 52; it. 56). Come nelle parole di Rilke: “Noi siamo le api dell’invisibile. Succhiamo perdutamente il nettare del visibile per accumularlo nella grande arnia d’oro dell’Invisibile”. Il regno invisibile dell’essere è in relazione vitale con la realtà. E infatti “sperare significa far credito alla realtà, credere che in essa vi sia di che trionfare sul pericolo” (*ib.*).

Proprio nella forma in cui si presenta, la speranza lascia presagire un profilo diverso del mondo, in quanto mette in atto una logica – l’altra faccia del mondo – che si sottrae all’ordine vigente: la speranza è infatti una non-tecnica, la cui efficacia risiede nell’assoluta impotenza degli esseri disarmati e perciò anche disarmanti<sup>44</sup>. Allo stesso movimento di rovesciamento della logica del mondo si sottopone la collocazione marceliana dell’avere nell’essere, che spera così in una forma trasfigurata di avere, l’avere senza possesso né possessori. La trascendenza dell’essere parla nei gesti della speranza, che si rivolgono al dominio dell’invisibile; che sprigionano una potenza profetica la quale, contro le forze disperanti dell’annientamento, ripete insistentemente “ciò sarà”: “Non si può certo dire che la speranza veda ciò che sarà; ma essa afferma *come se vedesse*”, come se usufruisse di “una forma di visione velata, ascosa, del-

<sup>43</sup> “Se l’uomo è essenzialmente un viandante, ciò significa che egli è *in cammino* – come afferma uno dei miei personaggi nell’*Emissario* – ‘verso una meta della quale possiamo dire al tempo stesso e contraddittoriamente, che la vede e che non la vede’” (HP 187, it. 156). Come dice Ricoeur, “l’ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia con il linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgersela prima di morire” (P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969; *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di Balzarotti, Botturi, Colombo, Jaca Book, Milano 1972, p. 37).

<sup>44</sup> Cfr. 17 marzo, EA 53; it. 57.



la quale non può godere ma su cui può fare assegnamento” (HV 71-72; it. 64-65). La sua è la forza di uno slancio non prevedibile, non calcolabile, privo di qualsiasi garanzia poiché, sperando, m’impegno “nella trama di un’esperienza in formazione o, con altre parole, di un’avventura in corso” (HV 70; it. 63). L’esperienza del tempo ne risulta rinnovata, presentandosi come divenire creativo: il tempo non è più concepito come ciò che “non *passa mai*” o che “non fa che passare, ma senza portare niente” (*ib.*) e la cui chiusura produce la disperazione. La speranza è il tempo aperto, che lascia filtrare qualcosa attraverso di sé. Il visibile entra a far parte dell’invisibile: la loro relazione – come quella del soggetto esistente con l’essere, dell’aver con l’essere – parla il linguaggio della compenetrazione.

L’equilibrio tra i termini in relazione – tra pensiero ed essere, tra soggetto ed essere – motiva la scelta di fedeltà, la realtà dell’impegno che implica una “*presa dell’essere* su di noi. Ogni impegno è una risposta” (7 novembre, EA 40; it. 40)<sup>45</sup>. La fedeltà è l’esperienza che trova più spazio in *Essere e Avere*, perché prospetta il modo di svolgimento della relazione dell’esistenza con l’essere, al centro dell’opera. Il mistero dell’essere può essere partecipato soltanto a un essere finito che non coincide completamente con la propria vita e che non si lascia assorbire totalmente dall’originaria appartenenza all’orizzonte ontologico. Solo il distacco relativo che scandisce il rapporto con l’altro rende autentica la scelta umana di adesione e di fedeltà. L’impegno è infatti possibile solo per chi non si confonde con la propria situazione o con la propria condizione e che, *riconoscendo* questa reale differenza, recupera alla consapevolezza l’effettiva esperienza di non-coincidenza con se stesso. Ma è un distacco di partecipazione, che si produce cioè all’interno del reale e che si contrappone al distacco dello spettatore, che è pura diserzione dal reale per ridurre il mondo a sé. Nell’assunzione di responsabilità, l’essere dell’uomo si pone come trascendente il pro-

<sup>45</sup> Ricoeur sottolinea che la mediazione raggiunta da Marcel tra esistenza e Trascendenza, se permette di dissipare lacerazioni e antagonismi, si apre a una tensione superiore: “la sua filosofia dell’incarnazione attira verso la terra il suo senso dell’esistenza, mentre la sua filosofia della fedeltà e della speranza attira verso il tu supremo senza senso dell’essere. Un movimento di radicamento e un movimento di invocazione sono in opposizione nascente” (P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cit., pp. 43-44).

prio divenire. Il pensiero fedele alla realtà non si riduce quindi mai a piatto immanentismo, proprio in forza del suo collegamento con l'alterità.

La relazione con l'altro fa sì che la fedeltà non si esaurisca in un gesto di autonomia e di orgoglio del soggetto. Essa implica piuttosto la risposta adeguata a una consegna originaria, a un affidamento assoluto che mi rende responsabile. La fedeltà è autentica se risponde a una presa dell'essere su di noi, se quindi si nutre della relazione che coinvolge la globalità del mio essere e da cui in qualche modo si trova a dipendere anche l'integrità di quell'essere che mi si affida, poiché l'essere, che mi precede e che io riconosco con un atto di fedeltà, esige una testimonianza da rinnovare continuamente: l'essere implica o, si potrebbe dire, è implicato in una storia. Non gode quindi della permanenza inerte o formale di una legge, della sicurezza di una dimostrazione o di una spiegazione. L'essere può solo venir attestato. E questo significa che può anche essere tradito e che può lasciarsi vulnerare da quel tradimento. La fedeltà è un atto rivolto sempre a un contenuto storico, a una realtà vivente. Io resisto per quell'altro che mi si affida, e da questa resistenza traggo l'attestazione del mio essere vivente, inserito nella storia mediante un gesto che dura nel tempo. Si tratta quindi di una fedeltà creatrice che rinnova chi la esercita e colui al quale si rivolge.

Anche la fedeltà, così come la speranza, si pone come esperienza di trascendenza rispetto al divenire temporale. Impegnando il mio avvenire, io conferisco al mio impegno un valore incondizionato rispetto alla variabilità e alla contingenza della mia situazione. Non rinuncio al tempo, ma ci scommetto sopra, riconoscendo in esso la mia stessa costituzione. Infatti, la soggettività è nel tempo e, come tale, costitutivamente aperta ad altro da sé, visto il carattere di *fuori di sé* del tempo. Il tempo è ambiguo, ambivalente: può essere inteso come patrimonio da investire, ma anche come apertura sulla morte (il "tempo-abisso; vertigine in presenza di questo tempo al fondo del quale sta la mia morte e che mi attira", 22 marzo 1931, EA 56; it. 61). Nello stesso modo, l'esperienza umana si apre alla speranza o alla disperazione, alla fedeltà o al tradimento: "Le condizioni di possibilità della speranza coincidono rigorosamente con quelle della disperazione" (9 dicembre 1931, EA 66; it. 72). Nell'apertura della mia esperienza all'ulteriorità, vado incontro alla

mia vulnerabilità, ma anche alla possibilità di ritrovare me stesso. Questo vale reciprocamente per l'io e per l'essere, come per l'essere e l'avere.

### 9. *La relazione con la trascendenza: ricerca metafisica dell'essere e fede*

Il soggetto, inteso nella globalità del suo essere, è quindi posto fuori di sé. Ma non si tratta – come potrebbe sembrare – di un'alienazione che lo rende passivo, come succede invece nel caso in cui ciò che possiedo si sostituisce a me stesso, mi divora, diventa ciò che io sono: questa è l'alienazione negativa, che deriva dal misconoscimento della nostra reale condizione (noi non ci apparteniamo). Nell'atmosfera dell'essere, l'illusione di autopossesso sparisce. La soggettività non pone il nesso con l'essere, ma si costituisce in esso. Qui la potenza che mi precede e che dà sostanza alle mie affermazioni non si pone come potenza di dominio; il rapporto con essa è piuttosto da pensare come un'"investitura iniziale dell'io da parte dell'essere", che fa dell'io il "mediatore tra l'essere e l'affermazione" (da *12 marzo*, EA 99; it. 117). La trascendenza dell'essere si propone alla soggettività come un "oscuro, silenzioso invito che la riempie o, in altri termini, che esercita su di essa una pressione che però non la costringe. No, questa pressione non è irresistibile". La fede è quindi possibile solo "in una creatura libera, alla quale cioè è stato conferito il misterioso e temibile potere di rifiutarsi" (*Riflessioni*, EA 153-154; it. 183). Questa è la ragione per cui la secondarietà della riflessione e l'apertura costitutiva dell'esistenza all'ulteriorità non legittimano in Marcel un pensiero del fondamento assoluto, del presupposto infinito già tutto compiuto da cui si troverebbe a dipendere passivamente il reale finito. Marcel parla espressamente della non-anteriorità di Dio alla mia libertà e della sua co-presenza alla mia esperienza.

La professione di fede, di cui dà testimonianza la ricerca filosofica marceliana, va anzitutto al suo radicamento esistenziale, che la chiama a restare "centrata sulla considerazione dell'umano come tale e nello stesso tempo sui processi che tendono a snaturarlo"<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., p. 17.

Anche rispetto all'approfondimento dell'esperienza religiosa, Marcel indica quale unica possibile direzione interpretativa quella che parte dalla conversione, ossia dall'esperienza in atto, per risalire alle sue condizioni. È la stessa esperienza personale di Marcel a fargli giudicare irrinunciabile il radicamento del pensiero nella realtà: il coinvolgimento nel dramma della guerra ancora la sua riflessione alla condizione dell'uomo storico. "Quest'immensa tragedia mi è apparsa impossibile da considerare nella prospettiva di una teodicea qualsiasi"<sup>47</sup>. In questo modo il suo pensiero si oppone alla strategia propria di una cattiva apologetica che insiste sui lati negativi dell'esistenza per indurre il desiderio di andare al più presto all'altro mondo. "Il cristiano di oggi è tentato di mettere l'accento sulla miseria (...) per meglio marcare il valore di redenzione delle forze soprannaturali" (HV 355; it. 291), ma Marcel esclude categoricamente che sulla disperazione cosmica possa edificarsi una religione<sup>48</sup>. E per lo stesso motivo, esclude qualsiasi connessione tra la sofferenza e il peccato<sup>49</sup>.

Il mistero non è la prerogativa di una trascendenza assoluta e talmente altra dalla realtà dell'uomo da ridurlo al silenzio, quanto l'alone di sacralità che permea di sé, per così dire, i quattro lati della mia esperienza: è ciò che sperimento nell'inoggettività del sentimento corporeo, ma anche ciò che mi raggiunge dalla profondità dell'essere che mi trascende e mi comprende. Ma anche in questo secondo caso non posso che partire dalla mia esperienza, dall'unico punto di vista che mi è proprio: tant'è che Marcel non parla mai *della* Trascendenza, non ne fa mai l'oggetto di una descrizione, e parla semmai *dell'esigenza di trascendenza*. Esigenza che non concede nulla allo psicologismo o al soggettivismo, in quanto costituisce il modo in cui la trascendenza si rende presente alla coscienza riflessiva, proteggendo la realtà di entrambe: "A questo riguardo, la nozione evangelica fondamentale secondo la quale non possiamo andare al Padre se non mediante il Figlio si presenta come la concretizzazione rigorosa di ciò che ho tentato di esprimere"<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. *Osservazioni*, EA 130; it. 154.

<sup>49</sup> Cfr. 23 luglio, EA 101; it. 119-120.

<sup>50</sup> G. MARCEL, *Appendice*, in M. BERNARD, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Etude critique*, cit., p. 147.

Le ultime osservazioni ci introducono direttamente nella questione del rapporto tra la filosofia di Marcel e l'esperienza di una fede anteriore a qualsiasi spiegazione, che implica l'adesione a una realtà, la quale investe interamente il credente<sup>51</sup>. Alla fede si collega la religione, a cui Marcel dedica il primo saggio della seconda parte di *Essere e Avere, Osservazioni sull'irreligione contemporanea*, nel quale egli contesta un atteggiamento spirituale – che si snoda tra le posizioni del razionalismo puro (filosofia dei lumi), di una filosofia della tecnica e di una filosofia della vita – che dà come superata la questione religiosa. A questa interpretazione, Marcel oppone l'esperienza di una reale persistenza del sentimento religioso, del senso del sacro. E sono gli effetti benefici di questo sentimento sull'esperienza reale a dimostrare l'insuperabilità della questione religiosa. Infatti, rinunciare alla religione espone al rischio di chiudersi al mistero e alla sua comprensione; di cadere nella rassegnazione, nella passiva accettazione dell'incurabile imperfezione del mondo; di cedere al rozzo determinismo di una tecnica spersonalizzata; di paralizzarsi nell'istantaneità puntuale di una vita senza sogni. Liberandosi dalla religione, il mondo secolarizzato ha creduto di potersi liberare anche dal peccato e dal male, ma il prezzo di tale liberazione è stato quello di una radicale disumanizzazione: solo nelle espressioni – peraltro radicalmente opposte – del tecnicismo e dell'ascetismo non c'è più scandalo del male<sup>52</sup>. Come dire, chi vuole una vita anticipatamente pacificata nelle sue tensioni, si ritrova tra le mani il suo cadavere. Dalla fede è indisciungibile l'inquietudine<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. *Schema PA* 87; it. 102.

<sup>52</sup> Cfr. *HV* 358; it. 305.

<sup>53</sup> "Noi dubitiamo del valore di una fede che ignora l'inquietudine" (29 febbraio 1920, *JM* 230; it. 125). Neanche il santo ne è esente, "poiché non vi è certamente fede che non conosca qualche eclissi e, soprattutto, perché il santo non appare a se stesso come un santo (...). L'umiltà, che è uno degli attributi del santo, non può esistere senza una certa inquietudine di sé. Possiamo generalizzare: un'anima a cui manchi totalmente l'inquietudine di sé è un'anima sclerotizzata" (*HP* 182; it. 152). E ancora: "In qualsiasi dominio, ma forse soprattutto nel dominio spirituale, un essere soddisfatto, un essere che dichiara di avere tutto ciò che gli occorre, è già in via di decomposizione. Molto sovente è dalla soddisfazione che nasce questo *taedium vitae*, questo disgusto segreto che ciascuno di noi ha potuto provare in certe ore e che è una delle più sottili forme di corruzione spirituale" (*Riflessioni, EA* 156-157; it. 187).

La tensione principale che anima la fede è quella tra la struttura finita del credente e l'esperienza di pienezza al quale egli naturalmente aspira, quindi il voler tenere insieme ciò che sembra incompatibile e incontenibile: il finito e l'infinito, il tempo e l'eternità. Della stessa tensione si carica la formula marceliana del "mistero ontologico", che mette insieme una parola del linguaggio cristiano (*mistero*) e una parola che appartiene alla terminologia filosofica (*ontologico*). Con essa, Marcel conferma una vicinanza costante della sua riflessione all'esperienza di fede. Nell'anima credente, la fede si presenta come un salto, una scommessa, nella cui prospettiva il credente arriva a disporre di quei nomi e cognomi che la filosofia accetta come legittimi, ma che non può fare interamente propri. Ma nell'incontro del pensiero con la verità – così come lo descrive Marcel – anche la filosofia fa esperienza di una discontinuità: dalle schegge di pienezza dell'esistenza, in cui il pensiero assapora l'essere e la verità, non è disgiunta la reiterata esperienza di uno scarto del soggetto e del pensiero rispetto a se stesso. Abbiamo visto come le esperienze della fedeltà, dell'amore e della speranza pongano l'io al centro di situazioni in cui egli si trova spiazzato e intimamente disarticolato. Quindi, la filosofia dialoga con l'esperienza di fede, non trattandosi di ambiti separati o, peggio ancora, contrapposti: "Il filosofo deve sottolineare (...) la connessione tra fede e spirito di verità; quando l'uno tende a disgiungersi dall'altra vi è la prova che o la fede degenera nell'idolatria o lo spirito di verità lascia il posto alla ragione raziocinante" (*ME II* 178; it. 149)<sup>54</sup>.

Altro discorso invece per il rapporto della filosofia con la teologia. Marcel parte dall'esigenza del trascendente e si chiede "se sia possibile, al di qua di una rivelazione propriamente detta, pronunciarsi circa la natura di Dio", ponendo quindi il problema dell'"articolazione fra la ricerca metafisica dell'essere in quanto tale e la filosofia religiosa" (*ME II* 8; it. 11). L'essere non s'identifica imme-

<sup>54</sup> Ricoeur mette in rilievo come il tentativo di introdurre la fede in filosofia abbia numerosi e autorevoli precedenti: Pascal e il cuore; Kant e la credenza razionale; Kierkegaard e la passione infinita. E che tutti questi tentativi ricordano al filosofo che il suo pensiero deve restare sempre riflessione, pensiero razionale. Questa tensione conduce Marcel a una riformulazione della filosofia che si fa riflessione seconda entro cui si comprende la distinzione di problema e mistero (cfr. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cit., pp. 38-39).

diatamente con Dio. Per il filosofo la ricerca della verità può essere intrapresa solo sul versante che gli compete e consiste nel domandarsi entro quali limiti il pensatore indipendente possa riconoscersi il diritto di ascoltare il teologo<sup>55</sup>. Nella *Prefazione* all'opera di Prini, Marcel riconosce a quest'ultimo proprio il merito di essere risalito alla fonte del suo sviluppo metafisico, prescindendo da ogni *adesione esplicita* alla religione cristiana<sup>56</sup>.

Il discrimine tra filosofia e teologia passa attraverso il legame che ognuna intreccia con la Rivelazione. Proprio per l'impossibilità di approntare un discorso anticipante o di sorvolo sulla realtà, Marcel resta a una filosofia della presenza, rifiutandosi il passaggio a una teologia propriamente detta. In questo modo, si potrebbe dire che egli rinunci alle sicurezze che gli provengono dalla tutela teologica, mentre nello stesso tempo, procedendo a una critica dei fondamenti tradizionali del pensiero raziocinante, egli abbandona anche la proda di un pensiero razionale del fondamento. Marcel sa così di mostrare il fianco alle critiche che mettono in dubbio "il valore e la fondatezza di un pensiero che cerca, transcendendo l'oggettività, di presentare alcune attinenze concrete con la rivelazione". Ma la sua risposta è inequivocabile: "Il pensiero filosofico per la sua stessa essenza non può rivendicare nessun diritto sul piano della Rivelazione. Tuttavia penso che sia della massima importanza dimostrare come la riflessione, quando si estrinseca in tutte le sue dimensioni, acquisti un valore recuperativo e si porti irresistibilmente incontro a un'affermazione che la trascende" (*PI* 193; it. in *JM* 520). Ritorna il motivo marceliano dell'impossibilità di fermarsi a uno dei termini in rapporto. L'esperienza dice: né Sé né Altro. Ma anche: né sola vita né solo essere, e così per tutte le voci che compongono la grande melodia dell'avventura umana.

Anche nel pensiero filosofico è espressa un'esigenza di redenzione, che assume la tonalità emozionale della speranza: "ogni spe-

<sup>55</sup> Cfr. AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, cit., p. 13.

<sup>56</sup> Cfr. G. MARCEL, *Prefazione*, in P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit., p. 7. E, come riconosce giustamente Riva, "la filosofia di Marcel incrocia delle precise istanze religiose e cristiane. Ma questo incrocio non è stato il punto di partenza del filosofare di Marcel, né tantomeno un suo intento prioritario" (F. RIVA, "Essere e avere" di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo, cit., p. 44).

ranza è speranza di salvezza” (15 marzo, EA 52; it. 56). È la speranza di un ricupero della realtà, salvata nella sua consistenza e nella sua pienezza. Ma la filosofia non può attribuirsi direttamente la realizzazione di questa speranza, conferendo magari l’immortalità a ciò che è mortale e santificando immediatamente l’esistente come tale. L’essenziale per un uomo di fede è la salvezza eterna. “Il filosofo però non ha il diritto di far uso di questa parola *prima del tempo*” (ME I 234; it. 212, corsivo mio). Non è dato al pensiero dare per reale ciò che a esso è consentito solo sperare. Il pensiero non rinuncia a pensare la salvezza e la resurrezione, ma lo può fare solo restando presso la reale esperienza, presso la vita che, come l’araba fenice, racchiude in sé una promessa di resurrezione (cfr. ME II 164; it. 139). Al pensiero spetta dunque cogliere il senso dell’eterno nella vita e mai un passo oltre essa. La speranza filosofica scandisce il duplice movimento di conservazione e di rivoluzione, di restaurazione e di rinnovamento della realtà, in cui prende corpo la salvezza nel suo versante umano di liberazione, e che si presenta nella formula del “*Come prima, ma diversamente e meglio di prima*”: “la liberazione non è mai un semplice ritorno allo *statu quo*, un semplice ridivenire; essa è un ritorno, e molto più di un ritorno, ma è anche il contrario di ciò: un impulso, uno slancio incredibile, una trasfigurazione” (HV 90; it. 79).

L’appartenenza alla prospettiva insuperabilmente finita della filosofia non impedisce a Marcel di considerare criticamente la teologia che, a suo parere, dovrebbe abbandonare l’astrazione e fare propria la nozione di approccio concreto. Pur continuando a restare attivamente rivolta verso la realtà assoluta e trascendente, essa dovrebbe lasciare altresì spazio alle specificazioni, alle determinazioni concrete in cui si esprime l’esigenza della trascendenza<sup>57</sup>. Marcel auspica inoltre un processo di rinnovamento per ciò che riguarda i modi espressivi della riflessione teologica. Egli giudica infatti pericoloso continuare a credere che le formule filosofico-teologiche possano restare inalterate e conservare la stessa efficacia. Le intuizioni fondamentali in esse contenute vanno espresse in forma

<sup>57</sup> Cfr. G. MARCEL, *Appendice*, in M. BERNARD, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Etude critique*, cit., p. 146.



rinnovata, per mantenere vivo e conforme all'esperienza il loro significato<sup>58</sup>.

Dalle pagine marceliane si ricava dunque una configurazione della filosofia e dell'esperienza di fede, oltre che della teologia, che sembra garantire l'autenticità della loro relazione e confermare che l'equilibrio nel rapporto fra uomo e Dio si raggiunge solo tenendoli insieme, in quanto mediati in sé, ma senza facili sovrapposizioni. L'errore della filosofia cristiana è stato quello di spacciare per antropocentrismo una forma camuffata di teocentrismo: l'uomo come *immagine* di Dio, che resta il vero e unico centro. L'errore opposto – che però ha sortito un risultato analogo – è stato compiuto dalle filosofie laiche che, per reazione, hanno negato il polo trascendente, ma così hanno finito per perdere anche l'uomo, perché, pretendendo di sostituirlo a Dio, l'hanno atrofizzato in uno spirito disumanizzato, privo di ogni esistenza<sup>59</sup>. La decapitazione di uno dei termini del rapporto impoverisce anche l'altro, perché i termini si costituiscono e si nutrono solo entro la relazione. Eliminare l'al di là non ha portato a una valorizzazione della vita presente: “*anzi, è vero esattamente il contrario: la vita terrena è apparsa sempre più come un fenomeno privo di valore, senza un'intrinseca giustificazione*” (*ME II* 150; it. 127). E ancora: “un Nietzsche, un Malraux hanno creduto che l'uomo liberato da Dio ne uscirebbe ingrandito, quasi avesse più posto (...). È una folle illusione credere che la vita terrestre si ingigantisca, allorché si nega un oltretomba. L'uomo e la vita, invece di trovarvi un'espansione, si ripiegano miseramente” (da *31 dicembre 1940*, *PI* 52-53; it. in *JM* 394)<sup>60</sup>.

Rispetto alle figure antagonistiche a cui ha dato vita la storia del pensiero che ha inteso prendere partito per uno dei due termini (perdendo entrambi), Marcel rivaluta la figura dell'“ateo sincero”,

<sup>58</sup> Cfr. *Osservazioni*, *EA* 144; it. 172.

<sup>59</sup> Cfr. *Osservazioni*, *EA* 133; it. 158.

<sup>60</sup> In questo contesto si comprendono le obiezioni che Marcel muove a una filosofia della vita, che fa valere, quale unico criterio assiologico e ontologico, la coincidenza assoluta con la nostra vita. La presunta esaltazione della vita nella sua istantaneità, senza profondità e senza prospettive, coincide invece, secondo Marcel, con la disperazione (cfr. *Osservazioni*, *EA* 141-143; it. 168-171). Sull'innalzamento, in Malraux, della condizione umana che rinuncia alla salvezza trascendente, per fare spazio all'eroismo umano, cfr. *Riflessioni*, *EA* 154-155; it. 184-185.

che non riesce a dare consistenza alla presenza divina entro un mondo che sembra negarla in ogni forma, e che quindi mette sinceramente in dubbio la compresenza di Dio e dell'uomo, ma a partire dalla considerazione realistica della degenerazione del loro rapporto e non dal bisogno egoistico di auto-affermazione dell'uomo che richiede il sacrificio della negazione di Dio: "Quest'ateismo, che è quello di molte nobili personalità del XIX secolo, esclude il principio secondo cui io non potrei sopportare l'idea che Dio esiste perché costituirebbe un ostacolo intollerabile alla mia esistenza" (*HV* 357; it. 304-305).

IOLANDA POMA

## NOTA BIO-BIBLIOGRAFICA

Gabriel Honoré Marcel nasce a Parigi il 7 dicembre 1889. Il 15 novembre 1893 muore la madre. Questo grave lutto è motivo della sostanziale infelicità di questo periodo e ispirerà l'importante tema della "morte della persona amata" che percorre la sua riflessione. Il padre, che era stato Consigliere di Stato, Ministro Plenipotenziario a Stoccolma, poi Direttore delle Belle Arti, Amministratore della Biblioteca Nazionale e infine Direttore dei Musei Nazionali, gli trasmette l'amore per la musica e il teatro. Figlio unico, viene seguito con particolare attenzione dal padre che, nel frattempo, ha sposato la zia per assicurargli un ambiente educativo severo, guidato da rigidi principi morali. Frequenta il Liceo Carnot di Parigi e, dopo aver scartato una carriera da drammaturgo o da musicista, approda alla Sorbona dove segue i corsi di Léon Brunschvicg, il cui idealismo giocherà un'influenza importante nel primo *Journal métaphysique*. Da quest'impostazione fortemente intellettualistica e astratta prende le distanze grazie alle lezioni di Henri Bergson al Collège de France. Sono questi gli anni dei contatti con la filosofia americana (Hocking, Royce, James, Dewey, Bradley).

Nel 1909 consegue il diploma di studi superiori con una tesi su *Les idées métaphysiques de Coleridge dans leur rapports avec la philosophie de Schelling*. Chiamato a collaborare con la collana "La philosophie de l'Esprit", entra in contatto con Lavelle, Le Senne, Wahl. Nel 1910 ottiene l'*agrégation* in filosofia alla Scuola Normale Superiore di Parigi. A periodi intermittenti si dedica all'insegnamento nei licei di Vendôme (1911-12), di Parigi (1915-18), di Sens (1919-22), nuovamente di Parigi (1939-40) e di Montpellier (1941), senza nutrire però un particolare interesse per questo tipo di professione. A partire dal 1914, scrive e pubblica una ventina di opere teatrali, tra cui *Le Seuil invisible* (1914), che contiene *La Grâce* e *Le Palais de Sable*; *L'Iconoclaste* (1923); *Un Homme de Dieu* (1925); *Trois pièces* (1931), che contiene *Le Regard neuf*, *Le mort de demain*, *La Chapelle ardente*; *Le monde cassé* (1933).

Allo scoppio della prima guerra mondiale, esonerato per motivi di salute, entra come volontario nella Croce Rossa, dove si impegna a ricevere le richieste delle famiglie dei militari dispersi. È un'esperienza alla luce della quale egli maturerà i temi centrali della sua riflessione e del suo sviluppo religioso. Tra il 1916 e il 1917 fa le sue prime esperienze metapsichiche, entrando in quell'ambito dell'occulto, da lui riconosciuto come intermedio tra l'arte e la scienza propriamente detta, e la cui esperienza lo orienterà verso lo studio dei rapporti interpersonali e della tematica dell'intersoggettività.

Tra il 1918 e l'anno successivo si fida e sposa Jacqueline Boegner. Entra quindi a far parte della numerosa famiglia di lei, quasi a compensare l'infanzia di solitudine e isolamento. Adottano un bimbo. Il tema della famiglia impegna le sue analisi filosofiche intorno al "Mistero familiare" e al "Voto creatore come essenza della paternità", che usciranno, insieme ad altri saggi, in *Homo viator* (1945). Fino al 1926 fa esperienza, come lettore e critico teatrale, presso diverse case editrici (Grasset e Plon) e numerose riviste (fra cui *Europe nouvelle* e *Nouvelles Littéraires*). Presso Plon cura una collana di narratori stranieri ("Feux croisés").

Nel 1926, dopo un periodo di crisi segnato anche dalla morte del padre, raggiunge una certa serenità. Del 1927 è il *Journal métaphysique*. A partire da questo periodo comincia a maturare la sua conversione al cattolicesimo. Decisiva è la presenza di François Mauriac e anche la profonda influenza esercitata su di lui dalla matrigna, israelita d'origine, poi di confessione protestante. Il 23 marzo del 1929 riceve il battesimo. Durante gli anni Trenta il pensiero di Marcel raggiunge la piena maturità. Nel 1932 tiene una conferenza a Marsiglia, che pubblicherà l'anno successivo con il titolo *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Nel 1935 pubblica *Être et Avoir*. Partecipa ai più celebri dibattiti filosofici e letterari (si ricordi, ad esempio, la discussione avuta con Léon Brunschvicg, al "Congresso Descartes" del 1937 a Bruxelles). Dal '35 al '40 partecipa alle iniziative dei "Gruppi di Oxford", un movimento filantropico protestante che, prima della seconda guerra mondiale, cerca di scuotere l'opinione pubblica e di opporsi al precipitare degli eventi. Nel 1940 pubblica le diverse conferenze tenute in questi anni nell'opera *Du refus à l'invocation*. In quello stesso

anno muore la zia. Prima dell'occupazione di Parigi, fugge verso sud. Nel 1945 pubblica *Homo viator* e *La métaphysique de Royce*. Nel 1947 muore la moglie.

Nel periodo che va dal 1949 al 1971 ottiene molti riconoscimenti e la sua attività si fa intensa. Nel 1949 riceve il Gran Premio di Letteratura all'Académie Française. Tiene le famose *Gifford Lectures* nell'Università di Aberdeen, pubblicate poi nel 1951 con il titolo *Le mystère de l'être*. Nello stesso anno pubblica *Les hommes contre l'humain*. Dal '51 fino al 1963 tiene conferenze in Marocco e in quasi tutte le grandi città dell'America del Sud. Nel 1956 riceve il Premio Goethe all'Università di Amburgo. Tiene conferenze in Canada e in Giappone. Nel 1958 gli viene attribuito il Gran Premio Nazionale delle Lettere. Di questo periodo sono: *Le déclin de la sagesse* (1954), *L'homme problématique* (1955), *Présence et immortalité* (1959). Nel 1961 tiene delle lezioni ad Harvard, che saranno pubblicate nel 1964 con il titolo *La dignité humaine et ses assises existentielles*. In questo stesso anno riceve il Premio della Pace a Francoforte. Dal '61 al '66 tiene diverse conferenze negli Stati Uniti. Gli vengono assegnate le lauree *honoris causa* dalle Università di Tokyo, dalla De Paul University Chicago, dall'Università di Salamanca. Pubblica opere in cui più forte si fa sentire la tematica sociale: *Paix sur la terre* (1965), *Pour une sagesse tragique et son au-delà* (1968), *En chemin, vers quel éveil?* (1971).

Muore l'8 ottobre del 1973 a Parigi per collasso cardiaco.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Edizioni e traduzioni principali di Être et Avoir

#### a. Edizioni

*Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935.

*idem*, in due volumi nella collana tascabile "Foi vivante", Flammarion-Aubier, Paris 1970.

*idem*, a cura di J. Parain-Vial, Editions Universitaires, Paris 1991.

#### b. Traduzioni

*Filosofia della vita*, prefazione e tr. it. G. Kaiserlian, Bocca, Milano 1943, che riporta *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*.

*Diario e scritti religiosi*, tr. it. F. Tartaglia, Guanda, Modena 1943. Comprende: *Journal métaphysique 1928-1933*, *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*, *Remarques sur l'irréligion contemporaine*, *Refléxion sur la Foi*.

*Giornale metafisico*, tr. it. F. Spirito, Abete, Roma 1966, che esclude i saggi della seconda parte.

*Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, a cura di G. Vagniluca, Minerva Italica, Bergamo 1972, che riporta *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*.

### 2. Bibliografia generale sommaria

Per una bibliografia completa degli scritti di Marcel si veda quella in appendice a R. TRÓISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, *Lettre-Préface* di G. MARCEL, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris, 1953 (1968<sup>2</sup>), 2 voll; e i repertori bibliografici di F. LAPOINTE - G. LAPOINTE, *Gabriel Marcel and his Critics. An international Bibliography (1928-1976)*, Garland Pub., New York 1977; F. RIVA, *Aggiornamento bibliografico dal 1977 al 1983*, in ID., *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e pensiero, Milano 1985, pp. 199-203.

*Filosofia*

- Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927. In appendice riporta il saggio *Existence et objectivité*.
- Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in appendice a *Le monde cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1933 (successivamente ripubblicato in testo autonomo presso Nauwelaerts, Louvain-Paris 1949; Vrin, Paris 1949<sup>2</sup>).
- Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935.
- Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940 (riedito nella collana "Idées", Gallimard, Paris 1967, con il titolo *Essai de Philosophie concrète*).
- Homo viator. Une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris 1945 (nuova edizione rivista e accresciuta nel 1963).
- La métaphysique de Royce*, Aubier, Paris 1945.
- Le Mystère de l'être, I: Réflexion et mystère*, Aubier, Paris 1951. Contiene le *Gifford Lectures* di Aberden, 1949 (ed. inglese Harvill Press, London 1950).
- Le Mystère de l'être, II: Foi et réalité*, Aubier, Paris 1951<sup>3</sup>. Contiene le *Gifford Lectures* di Aberden, 1950.
- Les hommes contre l'humain*, La Colombe, Paris 1951 (ripreso da A. Fayard nel 1968).
- Le Déclin de la sagesse*, Plon, Paris 1954.
- Croissez et multipliez*, Plon, Paris 1955.
- L'Homme problématique*, Aubier, Paris 1955.
- Mon temps n'est pas le vôtre*, Plon, Paris 1955.
- Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959 (riedito nella collana "10x18", Plon, Paris 1968).
- Fragments philosophiques 1909-1914*, Nauwelaerts, Louvain et Paris 1964.
- La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964.
- Paix sur la terre*, Aubier, Paris 1965.
- Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Plon, Paris 1968.
- Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Aubier, Paris 1968.
- Coleridge et Schelling*, Aubier, Paris 1971.
- En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, Paris 1971.
- Plus décisif que la violence*, Plon, Paris 1971.
- Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Aubier, Paris 1979. Comprende tre saggi: *Nietzsche: L'Homme devant la mort de Dieu*; *Ma relation avec Heidegger*; *Dialogue sur l'Espérance: Gabriel Marcel et Ernst Bloch*.



*Opere in collaborazione e articoli*

- Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 20 (1912), n. 5, pp. 638-652.
- Tragique et personnalité*, in "La nouvelle revue française", 23 (1924), pp. 37-45.
- Méditation de Gabriel Marcel en réponse à une enquête sur Dieu*, in "Philosophie", 1925, pp. 607-610.
- Aperçu sur la liberté*, in "La nef", 19 (1946), n. 3, pp. 67-74.
- Note sur l'évaluation du tragique*, in "Journal de Psychologie normale et pathologique", 23 (1926), pp. 68-76.
- La querelle de l'athéisme*, in "Bulletin de la Société française de philosophie", séance du 24 mars 1928, pp. 81-85.
- Notes sur la fidélité*, in "Vie intellectuelle", 34 (1935), pp. 287-301.
- Subjectivité et transcendance*, in "Bulletin de la Société française de philosophie", séance du 4 décembre 1937, pp. 172-182.
- Notes pour une philosophie du risque*, in "La vie réelle", 2 (1938), n° 3, pp. 9-14.
- Désespoir et philosophie*, in "Nouvelle revue française", 27 (1939), pp. 1026-1032.
- Fidélité créatrice*, in "Revue internationale de philosophie", 5 (1939), pp. 90-116.
- Le témoignage et l'épreuve, catégories existentielles privilégiées*, in *Atti del Congresso Internazionale di filosofia*, Roma 1946, pp. 15-20.
- Le témoignage comme localisation de l'existentiel*, in "La nouvelle revue théologique", 68 (1946), pp. 182-191.
- Regard en arrière*, in *Existentialisme chrétien*, Plon, Paris 1947, pp. 291-319.
- De l'audace en métaphysique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 52 (1947), p. 233-243.
- Don et liberté*, in "Giornale di metafisica", 2 (1947), pp. 485-496.
- Existentialisme et pensée chrétienne*, in "Témoignages", 13 (1947), pp. 157-169.
- Les conditions d'une rénovation de l'art*, in *Débat sur l'art contemporaine*.
- Rencontres internationales de Genève*, La Baconnière, Neuchâtel 1948.
- Ontologie et Axiologie. Esquisse d'une interprétation existentialiste*, in *Esistenzialismo cristiano*, Archivio di filosofia, Liviana, Padova 1949, pp. 16-34.
- Structure de l'espérance*, in "Dieu vivant", 19 (1951), pp. 73-80.
- Notes pour une philosophie de l'amour*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 59 (1954), pp. 374-379.
- Réponse à une enquête sur l'idée de Dieu*, in "Age nouveau", 90 (1955), pp. 3-103.

- L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse*, in *L'athéisme contemporain*, Librairie Protestante, Paris 1956, pp. 67-92.
- Le péché et le monde moderne*, in *Monde moderne et sens du péché*, Édition Pierre Horay, Paris 1957.
- Vers une ontologie concrète*, in *Encyclopedie française*, XIX, Paris 1957.
- Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 62 (1957), pp. 72-87.
- Aperçus phénoménologiques sur la fidélité*, in *Qu'est-ce que vouloir?*, Édition du Cerf, Paris 1958, pp. 39-49.
- L'être devant la pensée interrogative*, in "Bulletin de la Société française de philosophie", séance du 25 janvier 52 (1958), n° 1, pp. 1-40.
- Mystère et existence*, in *Le mystère*, Semaine des intellectuelles catholiques, Ed. de Flore, Paris 1959, pp. 197-202.
- Le philosophe en présence du savant*, in "Nouvelles littéraires", 21 marzo 1962.
- L'homme prend-il la relève de Dieu?*, in "Arts", 1964.
- Sartre, Camus, Malraux – Philosophie und Dichtung des Existentialismus*, in "Universitas", 21 (1966), pp. 1019-1026.
- Testament philosophique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 74 (1969), pp. 253-262.
- La dominante existentielle dans mon oeuvre*, in *La filosofia contemporanea*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 171-176.
- Le courage de l'esprit*, in *Mélanges en l'honneur de R. Aron*, II, Colmann-Lévy, Paris 1971, pp. 523-541.
- Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre*, in *Le témoignage*, Aubier, Paris 1972, pp. 531-534.
- Dialogue entre Gabriel Marcel et Mme Parain-Vial (1973)*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 79 (1974), 383-391.
- Notes sur le mal*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 79 (1974), pp. 402-408.
- Vers un humanisme théocentrique*, in "Cahiers Charles Du Bos", 18 (1974), pp. 57-61.

#### TRADUZIONI ITALIANE

- Filosofia della vita*, prefazione e tr. it. G. Kaisserlian, Bocca, Milano 1943. Comprende: *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* e *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*.
- Diario e scritti religiosi*, tr. it. F. Tartaglia, Guanda, Modena 1943. Comprende: *Journal métaphysique 1928-1933*, *Esquisse d'une phénoméno-*

- logie de l'avoir, Remarques sur l'irréligion contemporaine, Réflexion sur la Foi, Ebauche d'une philosophie concrète.*
- Le condizioni di un rinnovamento artistico*, in *Dibattito sull'arte contemporanea*, Milano 1954.
- Ricerca della famiglia*, Paoline, Alba 1955.
- L'uomo contro l'umano*, Logos, Roma 1963.
- L'uomo problematico*, tr. it. L. Verdi-Vighetti, Borla, Torino 1964.
- Giornale metafisico*, tr. it. F. Spirito, Abete, Roma 1966. Comprende: *Prefazione* di G. Marcel, *Journal métaphysique* (esclusa la prima parte), *Être et Avoir* (esclusi i saggi della seconda parte), *Présence et Immortalité* (escluse le premesse e *L'Insondable*); la seconda traduzione, *Giornale metafisico (1915-1923). I: Esistenza e oggettività*, tr. it. M. Cozzoli, Abete, Roma 1980.
- Homo viator*, tr. it. L. Castiglione e M. Rettori, Borla Torino 1967 (nuova edizione 1980). Contiene in appendice *L'Homme Révolté*, pubblicato nel 1951 da Gallimard e poi nelle successive edizioni francesi di *Homo viator*.
- Il mistero dell'essere, I: Riflessione e mistero*, tr. it. G. Bissaca, Borla, Torino 1970; *II: Fede e realtà*, tr. it. G. Bissaca, Borla, Torino 1971 (ristampa in volume unico Borla, Roma 1987).
- Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, a cura di G. Vagniluca, Minerva Italica, Bergamo 1972. Comprende: *Existence et Objectivité, Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir, Présence et Immortalité*.
- Dal rifiuto all'invocazione*, introduzione di P. Prini, tr. it. L. Paoletti, Città Nuova, Roma 1976.
- In cammino verso quale risveglio?*, tr. it. L. Alterocca, IPL, Milano 1979.
- Il declino della saggezza*, Logos, Roma 1981.
- La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, Elle Di Ci, Torino 1983.
- Dialogo sulla speranza*, Logos, Roma 1984.

## Teatro

- Le seuil invisible*, Grasset, Paris 1914. Contiene: *La grâce, Le palais de sable.*
- Le coeur des autres*, Grasset, Paris 1921.
- L'Iconoclaste*, Stock, Paris 1923.
- Un homme de Dieu*, Grasset, Paris 1925.
- Le quatuor en Fa dièze*, Plon, Paris 1925.
- Trois pièces*, Plon, Paris 1931. Contiene: *Le regard neuf, Le mort de demain, La chapelle ardente.*
- Le monde cassé*, Plon, Paris 1933.

- Le chemin de crête*, Grasset, Paris 1936.  
*Le fanal*, Stock, Paris 1936.  
*Le dard*, Plon, Paris 1936.  
*La soif*, Desclée de Brouwer, Paris 1938.  
*L'horizon*, Spes, Paris 1945.  
*Vers un autre royaume*, Plon, Paris 1949. Contiene: *Le signe de la croix*, *L'emissaire*.  
*Rome n'est plus dans Rome*, La Table ronde, Paris 1951.  
*La dimension florestan*, Plon, Paris 1958.  
*L'Insondable* (un atto), in *Présence et Immortalité*, Flammarion, Paris 1959.  
*Un Juste* (un atto), in *Paix sur la Terre*, Aubier, Paris 1965.  
*Le secret est dans les îles*, Plon, Paris 1967. Contiene: *Le dard*, *L'emissaire*, *La fin des Temps*.  
*Cinq pièces majeures*, Plon, Paris 1973. Contiene: *Un homme de Dieu*, *Le Monde cassé*, *Le Chemin de Crête*, *La Soif*, *Le signe de la Croix*.  
*Percées vers un ailleurs*. Contiene: *L'Iconoclaste*, *L'horizon* con commenti di M. Belay, seguiti da *De l'Audace en métaphysique* di Gabriel Marcel, Fayard, Paris 1973.  
*Regards sur le théâtre de Claudel*, Beauchesne, Paris 1964.

### 3. Letteratura secondaria

#### OPERE SU GABRIEL MARCEL

##### Volumi

- AA.VV., *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Plon, Paris 1947. Comprende: *Presentazione* di E. Gilson, testi di J. Delhomme, R. Troisfontaines, P. Colin, J.-P. Dubois-Dumée, G. Marcel.  
 AA.VV., *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Collection des Archives Philosophiques, Beauchesne, Paris 1976. Comprende interventi di J. Hersch, E. Levinas, P. Ricoeur, X. Tilliette.  
 AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, La Baconnière, Neuchâtel 1976. Comprende interventi di M. Belay, V. Berning, J. Chenu, H. Gouhier, J. Parain-Vial, R. Poirer, P. Ricoeur, B. Schwarz, G. Marcel.  
 AA.VV., *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Paris 1979. Comprende interventi di J. Danielou, X. Tilliette, H. Gouhier, M.M. Davy, G. Thibon, E. Levinas, P. Emmanuel, M. Reigner, H. Ngimbi Nseka, J. Desbois, B. Lu Ta-Cheng, N. Makvis, A. Devaux, G. Marcel.

- AA.VV., *Les philosophies de l'existence et les limites de l'homme*, Paris 1981. Testi di M. Belay, S. Plourde, X. Tilliette.
- J.-P. BAGOT, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Beauschesne, Paris 1958.
- F. BATTAGLIA, *Gabriel Marcel e il mistero ontologico*; in IDEM, *Il problema morale dell'esistenza*, Zuppi, Bologna 1949.
- G. BELANGER, *L'amour, chemin de la liberté*, Les éditions Ouvrières, Paris 1965.
- G. BERGNER, *Gabriel Marcel*, in *Enciclopedia dello spettacolo*, VII, Firenze-Roma, 1960, pp. 92-93.
- M. BERNARD, *La philosophie religieuse de Gabriel Marcel. Etude critique*, Le Puy, Paris 1952 (in appendice un inedito di Marcel).
- V. BERNING, *Das Wagnis der Treue: Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen*, Alber, Freiburg-München 1973.
- R. BESPALOFF, *Cheminement et carrefours*, Vrin, Paris 1938.
- G. BORTOLASO, *La fenomenologia di Gabriel Marcel e la metafisica*, in AA.VV., *La fenomenologia*, Morcelliana, Brescia 1956, pp. 123-131.
- L. CALVANI, "Problema" e "mistero" nell'ontologia di Gabriel Marcel, Battei, Parma 1992.
- J. CHENU, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Aubier, Paris 1948.
- M. COZZOLI, *L'uomo in cammino verso... L'attesa e la speranza in Gabriel Marcel*, Abete, Roma 1979.
- S. D'AMICO, *Storia del teatro drammatico*, IV, Milano 1953, p. 83.
- R. DAVIGNON, *Le mal chez Gabriel Marcel*, Édition du Cerf, Paris 1985.
- M.-M. DAVY, *Un philosophe itinérant. Gabriel Marcel*, Flammarion, Paris 1959.
- M. DE CORTE, *La philosophie de Gabriel Marcel*, Téqui, Paris 1938.
- M. DE CORTE, *Introduction*, in G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris 1949, pp. 5-43.
- A. DE WAELEHENS, *La philosophie de Gabriel Marcel*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales*, I, Milano 1961, p. 524.
- C. DU BOS, *Gabriel Marcel*, in IDEM, *Essai et poèmes*, Plon, Paris 1931.
- S. FOELZ, *Gewißheit im Suchen. Gabriel Marcells konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie*, Leipzig 1979.
- K.T. GALLAGHER, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, Fordham University Press, New York 1962, 1975<sup>2</sup> (Foreword by G. Marcel).
- R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, Paris 1960, pp. 137-154.
- F. HOEFELD, *Der christliche Existentialismus Gabriel Marcells*, Zwingli Verlag, Zürich 1956.

- R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.P. Sartre*, Abbaye Saint-Wandrille 1948, pp. 305-328.
- P. KAMPITS, *Gabriel Marcel's Philosophie der zweiten Person*, Oldenbourg Wien-München 1975.
- J. LACROIX, *Panorama della filosofia francese contemporanea*, Città Nuova Editrice 1971.
- L. LAVELLE, *Un Journal métaphysique*, in IDEM, *Le moi et son destin*, Aubier, Paris 1936.
- I. MANCINI, *L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel*, in IDEM, *Filosofi esistenzialisti*, Argalia, Urbino 1964, p. 137.
- R. MATERA, *Problematico e meta-problematico in Gabriel Marcel*, Adriatica, Bari 1969;
- R. MATERA, *La fenomenologia di Gabriel Marcel*, Orsa Maggiore, Lecce 1969.
- D. MORANDO, *L'esistenzialismo cattolico di Gabriel Marcel*, in IDEM, *Saggi sull'esistenzialismo teologico*, Morcelliana, Brescia 1949, pp. 113-146.
- G. OLIVIERI, *La filosofia di Gabriel Marcel*, Bocca, Milano 1940.
- J. PARAIN-VIAL, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Seghers, Paris 1966.
- L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940.
- L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943, 1971<sup>3</sup>.
- N. PETRUZZELLIS, *L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel*, in IDEM, *Problemi e aporie del pensiero contemporaneo*, Marietti, Torino 1947.
- A. PIERETTI, *Ontologia e assiologia in Gabriel Marcel*, in AA.VV., *Ontologia e assiologia*, Morcelliana, Brescia 1974.
- E. PISCIONE, *Antropologia e apologetica in Gabriel Marcel*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1980.
- S. PLOURDE, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Les Presses de l'Université du Québec, Montreal, Canada 1975 (diffuso in Francia da Édition de l'École);
- S. PLOURDE, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Édition du Cerf, Paris 1985.
- P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1950, 1977<sup>3</sup>.
- P. PRINI, *Il mistero ontologico secondo Gabriel Marcel*, in IDEM, *Storia dell'esistenzialismo*, Studium, Roma 1989.
- P. PRINI, *Introduzione*, in G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova, Roma 1976.
- Z. T. RALSTON, *Gabriel Marcel's paradoxical expression of mystery*, The Catholic University of America, Washington 1961.

- G. RICCIARDI, *Il socratismo cristiano di Gabriel Marcel*, Japadre, L'Aquila 1983.
- P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps Présent, Paris 1948.
- A. RIGOBELLO, *L'esperienza del trascendente in Marcel e la filosofia come "Philosophie de l'esprit"*, in AA.VV., *La filosofia dal '45 a oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 109-122.
- M. RINNOVATO, *La filosofia nel dramma di Gabriel Marcel*, Editrice Residenza, Napoli 1975.
- F. RIVA, *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e pensiero, Milano 1985.
- F. RIVA, "Essere e avere" di Marcel e il dibattito su esistenza ed essere nell'esistenzialismo, Paravia, Torino 1990.
- P. A. SCHILPP, *The philosophy of Gabriel Marcel*, Open Court Publishing Company, La Salle 1984.
- M.F. SCIACCA, *L'esistenzialismo*, in IDEM, *La filosofia oggi*, II, Marzorati, Milano 1954.
- M.F. SCIACCA, *Gabriel Marcel: situazione e invocazione*, in IDEM, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Marzorati, Milano 1964.
- A. SCIVOLETTO, *L'esistenzialismo di Marcel*, AFI, Bologna 1951.
- E. SOTTIAUX, *Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956.
- L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Esposizione critica e costruttiva*, Cedam, Padova 1952, pp. 221-245.
- G. THIBON, *Une métaphysique de la communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel*, in AA.VV., *L'existentialisme*, Téqui, Paris 1947.
- X. TILLIETTE, *Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien*, in IDEM, *Philosophes contemporaines. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Desclée de Brouwer, Paris 1962, p. 9-47.
- Z. TRENTI, *Introduzione*, in G. MARCEL, *La dignità umana e le sue matrici esistenziali*, Elle Di Ci, Torino 1983.
- R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1953, 1968<sup>2</sup> (*Lettre préface* di G. Marcel), 2 voll.
- J. WAHL, *Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel*, in IDEM, *Vers le concret*, Vrin, Paris 1932.
- CH. WIDMER, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Éditions du Cerf, Paris 1971.
- M.A. ZOCCOLETTI, *La filosofia dell'esistenza secondo Gabriel Marcel*, Cedam, Padova 1942.

## Articoli

- J. DELHOMME - A. PATRI - P. BOUTANG - R. TROISFONTAINES - C. BRUAIRE - M. CHASTAING - M. CHEEDJAM - M. BELAY - G. MARCEL, *Entretiens de Dijon*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", juillet-septembre 1974.
- A. M. ARIOTTI, *L'Homo viator in Gabriel Marcel*, in "Filosofia", 15 (1964), n. 3, pp. 525-542.
- A. M. ARIOTTI, *L'esistenza come modalità della partecipazione nel pensiero di Gabriel Marcel*, in "Filosofia", 17 (1966), pp. 225-249.
- M. L. BASSO, *Gabriel Marcel: il mistero dell'essere*, in "Sapienza", 31 (1978), pp. 39-67, 187-217.
- R. BESPALOFF, *La métaphysique de Gabriel Marcel*, in "Revue Philosophique", janvier-février 1938.
- G. BORTOLASO, *La filosofia di Gabriel Marcel*, in "La Civiltà cattolica", 3 (1955), pp. 45-54.
- M. BRUNO, *Gabriel Marcel: un nuovo linguaggio filosofico e teologico*, in "Laurentianum", 17 (1976), n. 3, pp. 269-296.
- T.G. CHIFFOT, *L'avoir condition de la créature*, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 21 (1939), pp. 40-57.
- G. CROMP, *Le rapport âme-corps chez le premier Marcel*, in "Dialogue", 8 (1969-1970), pp. 445-459.
- G. CROMP, *L'avoir et l'être dans le lien au corps chez le second Marcel*, in "Science et Esprit", 22 (1970), pp. 49-75.
- G. CROMP, *La situation immédiate de l'espérance chez Gabriel Marcel*, in "Revue de l'Université d'Ottawa", 40 (1970), pp. 573-584.
- M. DE CORTE, *L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel*, in "Revue Néo-scholastique de Philosophie", 38 (1935), pp. 470-500.
- G. DELHOMME, *La philosophie de Gabriel Marcel*, in "Revue Thomiste", 44 (1938), n. 1, pp. 129-145.
- A.A. DEVAUX, *Charles Du Bos, Jacques Maritain et Gabriel Marcel. Où peut-on aller de Bergson à Saint-Thomas d'Aquin?*, in "Cahiers Charles Du Bos", mai 1974.
- A. DE WAELEHENS, *La phénoménologie du corps*, in "Revue philosophique de Louvain", 48 (1950), pp. 371-397.
- V. FAGONE, *Gabriel Marcel e la metafisica della speranza*, in "La Civiltà cattolica", 125 (1974), n. 1, pp. 147-151.
- C. FALCONI, *Originalità di Gabriel Marcel*, in "Humanitas", 4 (1949), n. 10, pp. 917-920.
- M. FANCELLI, *Il tema della speranza nella cultura contemporanea*, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1967, pp. 422-440.
- G. FESSARD, *Théâtre et Mystère*, in G. MARCEL, *La Soif*, Desclée de Brouwer, Paris 1938.



- D. GALLI, *La filosofia di Gabriel Marcel*, in "Sophia", 37 (1969), pp. 115-123.
- A. GUZZO, P. BONET, *Gabriel Marcel*, in "Filosofia", gennaio 1974, pp. 79-81.
- K. R. HANLEY, *Reflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel*, in "Revue philosophique de Louvain", 74 (1976), pp. 211-233.
- R. JOUVE, *Un théâtre de la sincérité. Gabriel Marcel métaphysicien et dramaturge*, in "Études Carmelitaines", 5-20 avril 1932.
- E. LEVINAS, *Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie*, in "Revue internationale de Philosophie", 32 (1978), pp. 492-511.
- D. LIVI, *Incontro con Gabriel Marcel*, in "Studi Cattolici", 74 (1967).
- I. MANCINI, *Sistema e ontologia in Gabriel Marcel*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", 1964, pp. 642-657.
- R. MATERA, *La fenomenologia del corporeo*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 72 (1980), n. 1, pp. 62-79.
- R. MATERA, *La fenomenologia dell'esperienza*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", (1977), n. 4, pp. 627-646.
- R. MATERA, *L'etica marceliana della fedeltà*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 61 (1969), n. 4-5, pp. 491-508.
- P. MESNARD, *Gabriel Marcel dialécticien de l'espérance*, in "La vie intellectuelle", 14 (1946), pp. 134-142.
- G. MORRA, *Gabriel Marcel. Per una morale della fedeltà*, in "Ethica", 4 (1965), pp. 189-207.
- E. MOUNIER, *De l'existentialisme à nos conditions d'existence*, in "Esprit", 16 (1948), pp. 143-150.
- J. PARAIN-VIAL, *Notes sur l'ontologie de Gabriel Marcel*, in "Critique", 16 (1960), n. 158, pp. 636-652.
- J. PARAIN-VIAL, *Être et essence dans la philosophie de Gabriel Marcel*, in "Revue de Théologie et de philosophie", (1974), n. 2, pp. 81-98.
- J. PARAIN-VIAL, *L'espérance et l'être dans la philosophie de Gabriel Marcel*, in "Les Etudes Philosophiques", (1975), n. 1, pp. 19-30.
- J. PARAIN-VIAL, *La catégorie de l'avoir chez Gabriel Marcel e la notion de biens*, in "Archives de Philosophie du Droit", 24 (1979), pp. 183-195.
- A. PASTORE, *La notte oscura del corpo secondo Gabriel Marcel*, in "Miscellanea della Facoltà di Lettere e Filosofia", 1ª serie, Torino 1936 (successivamente in *Scritti di varia filosofia*, Bocca, Milano 1940).
- A. PASTORE, *L'equivoco teoretico della ragione nei fondatori della filosofia dell'esistenza*, in "Archivio della Cultura italiana", IV (1942), n. 1.
- A. PASTORE, *Dramma e mistero nel teatro ontologico di Marcel*, in "Il Dramma", Torino 1947, pp. 50-51.
- P. PELLECCIA, *Per una filosofia del corpo*, in "Aquinas", 2 (1990), pp. 313-341.

- H. PFEIFFER, *Der Tod und die Hoffnung*, in "Trier theologische Zeitschrift", 86 (1977), pp. 262-278.
- E. PIERGIOVANNI, *La fenomenologia dell'"avoir" nel pensiero di Marcel*, in "Ethica", 11 (1972), pp. 26-40.
- P. PRINI, *L'umanesimo tragico di Gabriel Marcel*, in "Annuario filosofico", 5 (1989).
- K. RAHNER, *Sulla teologia della speranza*, in "Rivista Internazionale di Dialogo", Basel-Brescia 1968, pp. 63-74.
- P. RICOEUR, *Gabriel Marcel fra etica e ontologia*, in "Annuario filosofico", 5 (1989).
- F. RIVA, *L'analogia occultata. A proposito del discorso ontologico di Gabriel Marcel*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 75 (1983), pp. 457-485.
- A. SCURANI, *Gabriel Marcel alla ricerca dell'essere*, in "Lecture", (1974), n. 8-9, pp. 543-560.
- B. STERI, *Attualità di Gabriel Marcel*, in "Cannocchiale", (1984), n. 1-2, pp. 173-180.
- G. VAGNILUCA, *Dove va la filosofia? Considerazioni in margine al 'Testamento filosofico' di Gabriel Marcel*, in "Pluralismo filosofico e verità", Padova 1971.
- J. WAHL, *Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", (1930), n. 1, pp. 223-229.

ESSERE E AVERE



PARTE PRIMA  
ESSERE E AVERE

*Sponsae dilectissimae.*  
*G.M.*



# I

## DIARIO METAFISICO (1928-1933)

10 novembre 1928

Oggi ho preso la ferma risoluzione di continuare il mio diario metafisico, forse sotto forma di una successione di meditazioni concatenate<sup>1</sup>.

Poco fa ho creduto di afferrare un'idea che potrebbe avere la sua importanza: riprendendo le mie nozioni di base sull'*esistenza*, mi domandavo se sia possibile dire che, in una qualsiasi accezione, un'idea esiste. Ed ecco ciò che mi è parso di capire: l'idea in quanto rappresentata – sul modello di un oggetto (riflettevo l'altro giorno su ciò che intendiamo per "facce" di un'idea) – partecipa dell'*in-esistenza* dell'oggetto come tale; e l'oggetto esiste solo in quanto

<sup>1</sup> Marcel aveva infatti già pubblicato, nel 1927, il *Journal métaphysique (JM)*. *Essere e Avere (EA)* ne riprende l'esito ultimo – il primato dell'esistenza – e si propone come sua prosecuzione tematica. Già nel saggio *Existence et Objectivité* del 1925 (numero di aprile-giugno della "*Revue de Métaphysique et de Morale*", poi in appendice a *JM*, 309-329; *Esistenza e oggettività*, tr. di F. Spirito, in *JM*, it. 207-226), Marcel aveva posto in primo piano l'esigenza di recuperare il primato dell'"indice esistenziale" nell'economia della conoscenza, dopo l'oscuramento – operato dall'idealismo a vantaggio delle determinazioni razionali – che aveva determinato un divario tra il pensiero e l'esperienza umana. Contro il razionalismo cartesiano, che si pone sul piano della validità del mondo oggettivo staccato dall'esperienza; contro il dualismo kantiano tra oggetto e cosa in sé; Marcel afferma l'indissolubile unità dell'esistenza, che si pone come dato primo, non riducibile o derivato; come certezza indubitabile che si muove sul piano del sentimento e che non può convertirsi in giudizio. L'esistenza non è un problema e, come tale, è esente dal dubbio. Il dubbio infatti è la rottura di un'aderenza, è una separazione che si sviluppa a partire da un dualismo. Ma nell'esistenza non vi è intervallo, fessura. Dell'esistenza abbiamo una certezza indubitabile che non si basa né sull'esistenza di qualcosa in particolare (perché così si riproporrebbe come predicato) né sull'esistenza in generale (che determinerebbe tra il fatto di esistere e ciò che esiste il dualismo, entro cui si annida il dubbio), ma sull'universo esistente, di cui è possibile solo una conoscenza immediata, una partecipazione. [N. d. C.]

partecipa della natura del *mio corpo*: in altre parole, in quanto non è pensato come oggetto. Non bisognerebbe dire nello stesso modo che può esserci, che c'è un'esistenza dell'idea, ma precisamente in quanto essa è irriducibile alle rappresentazioni pseudo-oggettive che noi ci formiamo su di essa? L'interpretazione materialista, per quanto di per sé inadeguata, implicherebbe almeno la percezione confusa di ciò che cerco di far risaltare qui. Si potrebbe dire che l'idea esiste nella misura in cui è *aderente*. Vorrei tentare di chiarire questo concetto con l'aiuto di esempi concreti, ma è naturalmente molto difficile. Il punto di partenza delle mie riflessioni dell'altro giorno era l'idea di un avvenimento (l'operazione di X), che avevo molteplici ragioni di temere. Si sarebbe detto che io facessi ruotare l'idea o che essa ruotasse da sé e mi presentasse successivamente facce differenti, vale a dire che io me la rappresentassi per analogia a un oggetto a tre dimensioni – a un dado, per esempio.

22 novembre

Idea curiosa: l'imputabilità, o piuttosto il bisogno di imputare (di avere qualcosa o qualcuno con cui prendersela) non sarebbe all'origine di ogni "spiegazione causale"? Ho la sensazione che ciò potrebbe condurre piuttosto lontano. Siamo molto vicini, mi sembra, alla psicologia nietzschiana.

#### NOTE

*in previsione di una comunicazione alla Società di Filosofia (queste note non datate sono state scritte nel 1927 o nel 1928)<sup>2</sup>.*

Quando affermo che una cosa esiste, considero ogni volta questa cosa come connessa al mio corpo, come suscettibile, per quanto indirettamente, d'essere messa in contatto con esso. Ciò di cui però occorre rendersi conto è che questa priorità, che io attribuisco in tal modo al mio corpo, dipende dal fatto che questo mi è dato in un modo non esclusivamente oggettivo, dal fatto che esso è il *mio*

<sup>2</sup> Questa comunicazione è rimasta allo stato di progetto.



corpo<sup>3</sup>. Il carattere insieme misterioso e intimo del legame tra me e il mio corpo (di proposito non uso la parola relazione) dà tono, in realtà, a ogni giudizio esistenziale<sup>4</sup>.

Tutto ciò conferma che non si può dissociare realmente:

- l'esistenza;
- la coscienza di sé come esistente;
- la coscienza di sé come essere congiunto a un corpo, come incarnato.

Da qui sembrano risultare diverse importanti conseguenze.

1) In primo luogo, il punto di vista esistenziale sulla realtà non sembra poter essere altro che quello di una personalità incarnata; nella misura in cui possiamo immaginare un puro intelletto, non c'è per esso alcuna possibilità di considerare le cose come esistenti o non-esistenti.

2) D'altra parte, il problema dell'esistenza del mondo esteriore si trasforma e perde forse anche il suo significato; non posso infatti pensare il mio corpo come non-esistente senza contraddirmi, dal momento che è in rapporto a esso (in quanto è il mio corpo) che ogni esistente si definisce e si pone; ma, d'altronde, ci si deve domandare se vi siano delle valide ragioni per accordare al mio corpo uno statuto metafisico privilegiato in rapporto alle altre cose.

3) Se è così, è permesso chiedersi se l'unione dell'anima e del corpo sia, nella sua essenza, realmente diversa dall'unione tra l'anima e le altre cose esistenti; in altri termini, se a ogni affermazione d'esistenza non sia come sottesa una certa esperienza di sé come legato all'universo.

<sup>3</sup> Marcel riprende e approfondisce il tema del *mio corpo* e del suo statuto metafisico in: *Il punto di riferimento esistenziale*, in *ME I* 91, it. 89; *Existence*, in *La dignité humaine et ses assises existentielles (DH)* (Aubier, Paris 1964); *L'essere incarnato reperto centrale della riflessione metafisica*, in *RI*. [N. d. C.]

<sup>4</sup> Marcel collega il giudizio esistenziale alla necessaria sospensione dell'atteggiamento dialettico, all'opera nell'affermazione oggettiva. L'esistenza non è predicato, essendo il predicato una risposta, un elemento dialettico e puro. In questa prospettiva, "il mio corpo, in quanto è *mio*, cioè non oggettivo" rappresenta "l'esistente-tipo e inoltre il punto di riferimento delle cose esistenti. Il mondo esiste per me (...) in quanto mantengo con esso delle relazioni simili a quelle che mantengo con il mio corpo - cioè in quanto sono *incarnato*". L'incarnazione è l'inoggettivabile, "condizione di una qualsiasi oggettività" e quindi "la molla (*ressort*) segreta del giudizio esistenziale" (3 dicembre 1920, *JM* 261; it. 157). [N. d. C.]

4) Esaminare se una tale interpretazione dell'esistenziale approdi al soggettivismo.

5) Mostrare come l'idealismo tenda inevitabilmente a eliminare ogni considerazione esistenziale in ragione della non-intelligibilità radicale dell'esistenza. L'idealismo contro la metafisica. I valori disgiunti dall'esistenza: troppo reali per esistere.

Stretta solidarietà tra le preoccupazioni esistenziali e le preoccupazioni personaliste. Il problema dell'immortalità dell'anima, perno della metafisica.

Ogni esistente pensato come ostacolo individuabile, resistente, impermeabile, come qualcosa contro cui urterei in certe circostanze. Questa impermeabilità è senza dubbio pensata, ma è pensata come non assolutamente pensabile<sup>5</sup>. Così come il mio corpo è pensato in quanto è *un* corpo, ma il mio pensiero viene a urtare contro il fatto che è il *mio* corpo<sup>6</sup>.

Dire che una cosa esiste non equivale soltanto a dire che essa appartiene allo stesso sistema del mio corpo (che essa gli è legata mediante certi rapporti determinabili razionalmente), ma vuol dire che essa è in qualche modo unita a me come il mio corpo.

L'incarnazione: dato centrale della metafisica<sup>7</sup>. L'incarnazione, situazione di un essere che si presenta come unito a un corpo. Dato

<sup>5</sup> Essa è pensata, ma non è mai ridotta al pensiero. L'opacità del mondo è in un certo senso irriducibile. Il nesso tra l'opacità e la *Meinheit*; la mia idea è opaca a me stesso in quanto è mia: nozione di un'aderenza (nota del 24 febbraio 1929).

<sup>6</sup> Nelle note del 23-24-25 ottobre 1920 del *Journal métaphysique*, Marcel insiste sull'impensabilità del *mio* corpo, in quanto esso è già da sempre presupposto e la sua mediazione è necessaria perché un oggetto qualsiasi possa offrirsi alla mia attenzione: è un *Ur-Gefühl* che non può essere sentito in alcun modo perché è fondamentale; è un immediato non mediatizzabile, che è mediazione assoluta (cfr. *JM* 235-236, 240, 241; it. 131-132, 135, 136). [N. d. C.]

<sup>7</sup> Interessante a questo riguardo la riflessione di Marcel circa "l'esigenza del trascendente" (titolo del terzo capitolo di *Le mystère de l'être*) la quale, per essere autentica, dev'essere considerata in rapporto alla vita, nella sua concretezza vissuta, piuttosto che definita nell'ambito rarefatto del pensiero puro". Quindi, fondamentale per la trascendenza è "il riferimento all'uomo" e il collegamento all'esperienza ("ci deve poter essere un'esperienza del trascendente in quanto tale"). L'affermazione del primato del "nostro modo di esistere, in quanto essere incarnati", del principio dell'immanenza della trascendenza all'esperienza, avvicinano Marcel al principio-cardine della fenomenologia husserliana: "la coscienza è essenzialmente coscienza di qualcosa'altro da sé" (le citazioni si trovano, rispettivamente, in *ME I* 49, 54, 55, 48, 61; it. 53, 57, 58, 52, 63). In questo senso, il metafisico non è il metaempirico, quanto piuttosto

non trasparente a se stesso: opposizione al *cogito*. Di questo corpo, io non posso dire né che sono io, né che non lo sono, né che esso è per me (oggetto). L'opposizione del soggetto e dell'oggetto viene immediatamente trascesa. Al contrario, se parto da questa opposizione considerata come fondamentale, non ci sarà astuzia logica che mi permetta di raggiungere tale esperienza; questa sarà inevitabilmente elusa o, ciò che è lo stesso, rifiutata. Non si obietti che questa esperienza presenta un carattere contingente: in realtà, ogni ricerca metafisica richiede un punto di partenza di questo genere. Essa non può partire che da una situazione che riflette su di sé senza potersi comprendere.

Non mi sembra che si possa esaminare l'incarnazione come un fatto; essa è piuttosto il dato a partire dal quale un fatto è possibile (ciò che non è vero del *cogito*).

Situazione fondamentale e che, a rigore, non può essere dominata, padroneggiata, analizzata. È precisamente questa impossibilità che si afferma quando dichiaro, confusamente, che io sono il mio corpo. Non posso cioè trattarmi come un termine completamente separato dal mio corpo, che si troverebbe con esso in un rapporto determinabile. Come ho detto altrove, dal momento in cui il corpo è trattato come oggetto di scienza, nello stesso tempo io mi allontano da me stesso all'infinito<sup>8</sup>.

Questa è la ragione per la quale non posso pensare la *mia morte*, ma solamente l'arresto nel funzionamento di quella macchina (*illam*, non *hanc*). Forse sarebbe più esatto dire che io non posso anticipare la mia morte, cioè domandarmi ciò che diventerò quando la macchina non andrà più avanti<sup>9</sup>.

l'esperienza specificata da una tensione interna (cfr. 8 aprile 1943, PI 100; it. in JM 436): ne deriva una rivalutazione del quotidiano, partendo dal quale "possiamo comprendere in cosa consista il *tenore metafisico dell'esperienza*" (9 aprile 1943, PI 101; it. in JM 437), "una vita piena di speranza (...), una vita che guarda al cielo" (31 maggio 1943, PI 144; it. in JM 476). [N. d. C.]

<sup>8</sup> Su questo cfr. 24 maggio 1923, JM 305-306; it. 204-205. [N. d. C.]

<sup>9</sup> Idea di un *impegno*. Mostrare in quale senso essa contenga l'impossibilità (o la non-validità assoluta) di una rappresentazione della mia morte. Cercando di pensare la mia morte, io infrango le regole del gioco. Ma è radicalmente illegittimo convertire questa impossibilità in una negazione dogmatica (nota del 24 febbraio 1929).

È evidente che quest'insieme di riflessioni è all'origine del *Gouvernail*: le prime note sul soggetto del *Gouvernail* sono state redatte qualche giorno dopo queste (note del 13 aprile 1934).

29 febbraio 1929

Ho scoperto forse un'illusione capitale (si vedano le mie note precedenti sull'incarnazione), che è contenuta nell'idea secondo la quale l'opacità sarebbe legata all'alterità, mentre è certamente vero il contrario: l'opacità non deriva in realtà dal fatto che l'io si interpone tra se stesso e l'altro, e interviene come terzo?

L'oscurità del mondo esteriore dipende dalla mia oscurità rispetto a me stesso: il mondo non ha alcuna intrinseca oscurità. Dobbiamo dire che ciò equivale alla stessa cosa? Domandarsi fino a che punto questa opacità interiore sia un *fatto*; non è essa, in larga misura, la conseguenza di un *atto*? E non è in questo che consiste il peccato?

Le mie idee mi sfuggono esattamente in ciò che esse hanno di mio; è per questo che esse mi sono impermeabili<sup>10</sup>. Il problema che mi pongo è di sapere se questo non avviene anche per ogni realtà; la realtà non mi è forse impenetrabile proprio nella misura in cui io vi sono impegnato<sup>11</sup>?

Tutto ciò è in fondo enormemente difficile da pensare in modo chiaro. Preferirei dire in un altro linguaggio (quello del *Giornale metafisico*) che io cesso di comunicare con il mio corpo (così come comunico con qualsiasi altro settore oggettivo del reale), in quanto il mio corpo è mediatore assoluto. Diciamo ancora che esso non mi è e non può essermi dato, poiché ogni dato avvia un processo di oggettivazione indefinita, ed è ciò che io intendo con la parola permeabile<sup>12</sup>. L'impermeabilità del mio corpo gli appartiene dunque in virtù della sua qualità di mediatore assoluto. Ma è evidente che il mio corpo, inteso in questo senso, sono io stesso, poiché posso distinguermene solo a condizione di convertirlo in oggetto, cioè non considerandolo più come mediatore assoluto.

<sup>10</sup> Ed è per questo che esse divengono un principio di oscuramento interiore; è in questa misura, infatti, che esse mi dominano e fanno di me una sorta di schiavo-tiranno. Tutto ciò si chiarisce alla luce della *Fenomenologia dell'Avere*, abbozzata nel 1933 (nota del 13 aprile 1934).

<sup>11</sup> Anticipavo qui ciò che ho scritto in seguito sul mistero, ma questo passaggio implica sicuramente una confusione tra opacità e mistero (*id.*).

<sup>12</sup> Mi sembra vi sia anche qui una confusione: l'oggetto in quanto tale mi è, per definizione, accessibile, ma non permeabile. È l'altro o, più esattamente, il tu che è permeabile (*id.*).

È necessario, di conseguenza, troncare una volta per tutte con le metafore che rappresentano la coscienza come un cerchio luminoso intorno al quale non ci sarebbero per essa che tenebre. Al contrario, è l'ombra che è il centro<sup>13</sup>.

Quando cerco di chiarire il mio legame con il mio corpo, questo mi appare come qualcosa di cui ho, prima di tutto, esperienza pratica (come si ha pratica del pianoforte, di una sega o di un rasoio); ma tutte queste pratiche sono delle estensioni della pratica iniziale che è propriamente quella del corpo. È per la pratica, e non per la conoscenza, che io beneficio, in rapporto al mio corpo, di una vera priorità. Tale pratica è possibile solo sulla base di una comunione particolarmente sentita. Ma questa comunione è indivisibile; non posso dire legittimamente: io e il mio corpo. Difficoltà che dipende dal fatto di pensare la relazione con il mio corpo in analogia alla relazione con i miei strumenti, mentre in realtà quest'ultima relazione presuppone la prima.

28 febbraio 1929

Ho riflettuto questo pomeriggio (a proposito del colloquio che deve aver luogo il 9, in Rue Visconti) che l'unica possibile vittoria sul tempo partecipa, secondo me, della fedeltà (espressione tanto profonda di Nietzsche: l'uomo è il solo essere che faccia delle promesse). Non esiste stato privilegiato che ci permetta di trascendere il tempo: l'errore di Proust è di non averlo compreso. Uno stato come quello che egli descrive non ha che il valore di un'*iniziazione* (*amorçage*). Questa nozione di iniziazione è chiamata, lo sento, a rivestire un ruolo sempre più centrale nel mio pensiero. Ma ciò che bisogna capire – ed è su questo punto che credo di dovermi separare da Fernandez – è che la fedeltà, se non vuole restare sterile, o

<sup>13</sup> “Il metafisico è paragonabile a un malato che cerca la posizione. Evidentemente la difficoltà consiste nell'individuare un centro, in rapporto al quale deve essere definita questa posizione (...). Il dato fondamentale di ogni riflessione metafisica è che io sono un essere non trasparente a se stesso, cioè un essere a cui il proprio essere appare come un mistero” (25 ottobre 1922, JM 281; it. 178-179). E, parlando della presenza a se stessi, Marcel dice: “Faccio ombra a me stesso: in questo consiste la mia opacità” (23 maggio 1943, PI 144; it. in JM 476). [N. d. C.]

peggio, ridursi a una pura ostinazione, deve avere il suo punto di partenza in ciò che chiamerò un dato assoluto (sento ciò al più alto grado in rapporto agli esseri che amo). All'origine, dev'esserci l'esperienza di una *consegna* (*remise*); qualcosa ci è stato affidato, in modo che ne siamo responsabili non solamente di fronte a noi stessi, ma di fronte a un principio attivo e superiore – e uso a malincuore questa espressione così detestabilmente astratta.

Come scrivevo a M..., provo insieme la paura e il desiderio di impegnarmi. Ma anche questa volta... sento che all'origine vi è stato qualcosa che mi trascende, un impegno che ho *accettato* in seguito a un'offerta che mi è stata fatta nel più intimo di me stesso... Si tratta di meritare tutto ciò. Cosa strana – e tuttavia così chiara – io continuerò a credere solo se continuerò a meritare. Vi è qui una connessione meravigliosa.

5 marzo

Non dubito più. Miracolosa felicità, stamani. Per la prima volta ho fatto chiaramente l'esperienza della *grazia*. Queste parole sono incredibili, ma è così.

Sono stato finalmente circondato dal cristianesimo e ne sono sommerso. Beata immersione! Ma non voglio scrivere di più.

E tuttavia, ne ho come il bisogno. Impressione di balbettamento... è proprio una nascita. Tutto mi si presenta in altro modo.

Ora vedo chiaro anche nelle mie improvvisazioni<sup>14</sup>. Un'altra metafora opposta alla prima: quella di un mondo che era là, interamente presente, e che finalmente affiora.

<sup>14</sup> Marcel si riferisce qui alle sue improvvisazioni al pianoforte, nelle quali egli fa esperienza di un'intima comunione con gli altri e di partecipazione all'esistenza: "È un'esperienza di comunione che presenta ai miei occhi, senza alcun dubbio, un valore religioso" (da un'articolo de *Nouvelles Littéraires*, 9 mars 1950, trad. mia). Si vedano anche, a questo riguardo, le riflessioni di Marcel sulla contemplazione, contenute nel capitolo "L'essere in situazione" (in *ME I* 141-162; it. 133-151): la contemplazione, intimamente legata al raccoglimento, scaturisce nel *coesse* tra il contemplante e il contemplato, in un atto in cui il soggetto, facendo silenzio in se stesso, si rivolge "verso", senza abbandonare nulla. Per questo, essa coincide con un atto creativo e di trasformazione interiore. [N. d. C.]

6 marzo

Note sul tempo che prevedo dover essere importanti. Finché il soggetto è pensato come pura ricettività, il problema dei rapporti tra il tempo e l'intemporale è relativamente semplice: io posso infatti concepirmi come colui che apprende successivamente qualche cosa che, in un certo senso, è data tutta in una volta (metafora della lettura); ma questa non è che un'astrazione. Il soggetto non è pura ricettività; o più esattamente questa apprensione è essa stessa un avvenimento (una serie indefinita di avvenimenti). Essa implica una serie di avvenimenti che non è separabile dalla storia che essa rivela: in altri termini, il soggetto è impegnato in quanto agente (ed è ricettività solo a condizione di essere nello stesso tempo agente) nel contenuto che egli era tenuto a decifrare senza riserve. Situazione di straordinaria complessità e che bisogna arrivare a *pensare*. Sono certo che questa sia la strada giusta, ma arriverò ad afferrarne il senso?

Intendo precisare: essendo dato l'insieme intelligibile, il *totum simul* che chiamo L, chiamerò  $\lambda$  la lettura, ossia l'insieme delle operazioni mediante le quali prendo a poco a poco coscienza dei suoi elementi. Questa lettura si scompone in  $\lambda_1, \lambda_2, \lambda_3$ , ma queste prese di coscienza sono evidentemente legate a degli atti,  $a^1, a^2, a^3$ . Questi atti appaiono però alla riflessione come completamente esteriori, indifferenti a L (e alle tappe del processo mediante le quali sembra che questo L si sia costituito, tappe che, bisogna comprenderlo bene, appartengono al passato). Il fatto che queste tappe appartengano al passato è strettamente legato, si noti, al fatto che L mi si presenta come oggetto (libro, quadro di cui distingo successivamente le parti, ecc.).

Si può ora immaginare un caso più complesso. Supponiamo che io assista a un'improvvisazione I. Successivamente prendo coscienza delle fasi di questa improvvisazione; può essere che tali fasi mi appaiano discontinue; ma è anche possibile che io *ricosca* l'unità di questa improvvisazione, senza tuttavia che essa possa essermi data, propriamente parlando, come oggetto, poiché è un'improvvisazione (questa non è che la controparte dell'osservazione che formulavo un istante fa sul legame tra il fatto che le tappe costitutive appartengono al passato e il fatto che il *totum simul* sia oggetto, da-

to per me). Questo *riconoscimento* che si produce nel caso dell'improvvisazione è in fondo già una certa partecipazione, vale a dire che esso non può prodursi se io in qualche modo non ne sono all'interno.

Possiamo fare un passo avanti. Non è inconcepibile che tale partecipazione contribuisca in qualche modo all'improvvisazione stessa. Più questa partecipazione sarà effettiva, più io sarò impegnato attivamente nell'improvvisazione (e meno mi comporterò, in rapporto a essa, come pura ricettività) e più, in un certo senso, mi sarà difficile trattarla come un *totum simul*. Ma questa difficoltà, questa quasi impossibilità, sarà da attribuirsi molto meno alla struttura stessa di quest'insieme che al modo in cui io vi sono attivamente e personalmente implicato. La mia situazione in quest'insieme è, a dire il vero, tale che io posso in qualche modo sganciar mi dalla funzione che mi viene in essa attribuita; ma bisognerà sapere anche quale posizione assumerò di fronte a questo stesso distacco, e ciò mi pare della più grande importanza.

A) Potrà accadere che io trascuri di pensare questo distacco e che io mi converta in puro spettatore. Ma questa trasformazione comporta un rischio, ossia che l'insieme stesso tenda ad apparirmi come un puro spettacolo, forse come uno spettacolo privo di senso, poiché riuscirò a cogliere il dinamismo intelligibile che anima l'improvvisazione forse solo nella misura in cui io vi ero attivamente associato. Ora viene a crearsi per me una sorta di intervallo, sia tra me e l'insieme, sia, più profondamente, tra me e me stesso (ciò supponendo che io respinga in qualche modo da me, cioè dallo spettatore puro, le azioni immanenti attraverso le quali si realizzava la mia partecipazione, ma queste azioni, così isolate e private del loro senso, perdono ogni significato e il loro intrinseco nulla rischia di comunicarsi all'improvvisazione stessa attraverso una vera e propria contaminazione).

B) Può accadere, al contrario, che questo distacco sia effettivamente pensato da me come un modo interiorizzato di partecipazione. Se è così, io continuo a far parte del sistema: il mio posto è cambiato, ecco tutto.

7 marzo

Se non mi sono sbagliato, si commette un grave errore a trattare il tempo come modo di apprensione (poiché si è allora costretti a



considerarlo anche come l'ordine secondo il quale il soggetto concepisce se stesso, e ciò è possibile, se è lecito dire, solo se il soggetto si distrae da sé e rompe idealmente con l'impegno fondamentale che lo fa essere quello che è, utilizzando qui la parola "impegno" contemporaneamente nella sua duplice accezione).

È insomma ciò che volevo dire, quando ieri pomeriggio pensavo che il tempo è la struttura stessa della prova. Da questo punto di vista, riprendendo la metafora, secondo me inesauribile, dell'Improvvisazione assoluta, si arriva all'idea che trascendere il tempo non significa affatto elevarsi, come si può fare in ogni momento, all'idea vuota al vertice di un *totum simul* – vuota perché mi resta estranea, e per questo stesso fatto si trova in qualche modo priva di vitalità – ma partecipare in un modo sempre più tangibile all'intenzione creatrice che anima l'insieme; in altri termini, elevarsi a dei piani in cui la successione appare sempre meno come data, in cui una rappresentazione, per così dire, cinematografica degli avvenimenti si dimostra sempre più inadeguata, e alla lunga cessa anche d'essere possibile<sup>15</sup>.

Ciò mi sembra della più grande importanza. A questo punto, e forse qui soltanto, si verifica il passaggio dall'evoluzione creatrice a una filosofia religiosa, ma questo passaggio può prodursi solo attraverso una dialettica concreta della partecipazione<sup>16</sup>.

Credo inoltre, senza poterlo ancora stabilire completamente, che qui si trovi il fondamento di una teoria del male, che ne attesta contemporaneamente la realtà e la contingenza.

<sup>15</sup> La vita intesa come mera successione di momenti e di avvenimenti si limita allo "spazio tra due date", a "materia di una cronologia": "per il fatto che mi ritiro così dalla mia vita per constatarla, dirò che essa si cadaverizza. Da questa vita, è proprio la vita che si ritira" (24 aprile 1939, *PI* 36; it. in *JM* 379): "è proprio dell'essenza della vita il non poter essere srotolata". Essa è "non totalizzabile e forse questa dissipazione pura è una delle condizioni dell'edificazione reale di un essere" (10-11 dicembre 1940, *PI* 43-44, 45; it. in *JM* 385, 386). L'impossibile raffigurazione della durata della vita in una successione cinematografica dei suoi momenti si collega alla nostra condizione di esseri finiti. Infatti, "vi può essere successione solo per una coscienza che in qualche modo trascenda la successione stessa", mentre la "caratteristica essenziale di una vita, vissuta interiormente, è proprio quella di non poter essere né raccontata né filmata" (*ME I* 205; it. 188, 189). [*N. d. C.*]

<sup>16</sup> Questa riflessione, che risale al 1929, resta per me valida, anche dopo la pubblicazione dell'opera di H. BERGSON su *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris 1933 [*Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Bari 1995 (*N. d. C.*)] (aprile 1934).

Più consideriamo il mondo come uno spettacolo, più esso deve necessariamente divenire per noi metafisicamente inintelligibile, in quanto la relazione stessa che si stabilisce in tal caso tra noi e il mondo è intrinsecamente assurda. Forse si ritorna in questo modo a ciò che scrivevo l'altro giorno sull'opacità interiore.

Le mie annotazioni di ieri mi sembrano importanti per il problema della genesi dell'universo o della finitudine del mondo nel tempo. Per quanto io consideri l'universo come oggetto ("distacco" nel senso A), non posso non domandarmi come questo oggetto si sia formato, come "questa faccenda" sia cominciata; e questo significa ricostruire mediante il pensiero una serie di operazioni che si sono successivamente svolte. Il fatto di essere pensato o trattato come oggetto e il fatto di possedere un passato ricostruibile sono essenzialmente connessi; l'esempio più semplice e più chiaro è quello di una persona empirica determinata.

Ma ciò suppone, lo ripeto ancora, l'atto iniziale mediante il quale mi separo dal mondo, così come mi distacco dall'oggetto che considero nei suoi diversi aspetti. Ora, quest'atto, del tutto legittimo e addirittura obbligatorio ogni volta che considero una cosa determinata, diviene invece illecito e anche assurdo non appena si tratti dell'universo. Io non posso, nemmeno con il pensiero, mettermi realmente in disparte rispetto all'universo; solo mediante una finzione incomprendibile io posso situarmi in un punto qualsiasi a esso esteriore, da cui riprodurre, su scala ridotta, le fasi successive della sua genesi. Non posso, d'altronde (e questo parallelismo è rivelatore), pormi ancor più al di fuori di me stesso e interrogarmi sulla mia propria genesi, intendo naturalmente sulla genesi della mia realtà non empirica o metafisica. Il problema della genesi dell'io e quello della genesi dell'universo non sono che un solo e medesimo problema, o più esattamente un solo e medesimo *insolubile*, essendo questa insolubilità congiunta alla mia stessa posizione, alla mia esistenza, al fatto metafisico radicale di questa esistenza. E qui si raggiunge, credo, una nozione assolutamente positiva dell'eternità. L'universo in quanto tale, non essendo e non potendo essere pensato come oggetto, non ha propriamente parlando passato; esso è interamente trascendente a ciò che ho chiamato una qualsiasi rappresentazione cinematografica. Esattamente lo stesso avviene per il mio io: su un certo piano, io appaio a me stesso come

contemporaneo all'universo (*coaevus universo*), cioè come eterno. Ma di quale ordine è questa comprensione di sé come eterno? Questo è, senza dubbio, il punto più difficile. Ed è qui, credo, che si ritorna a ciò che scrivevo questa mattina.

In fondo, il metodo è sempre lo stesso: è l'approfondimento di una certa situazione metafisica fondamentale di cui non basta dire che è la mia, poiché essa consiste essenzialmente nell'*essere me stesso*.

Non posso non scrivere che questa luce che si è generata nel mio pensiero è per me il prolungamento dell'Altra luce, la sola. Pienezza di gioia.

Ho appena finito di suonare, a lungo, Brahms, delle sonate per piano che non conoscevo. Esse resteranno per me sempre associate a questi momenti indimenticabili. Come trattenere questo sentimento di esaltazione, di assoluta sicurezza, e anche di avvolgimento?

8 marzo

Sono sempre più colpito dalla distinzione tra i due modi del distaccarsi: uno è quello dello spettatore, l'altro è quello del santo. Il distacco del santo si produce, per così dire, all'interno stesso del reale ed esclude completamente la curiosità nei riguardi dell'universo. Questo distacco è una partecipazione, la più alta possibile. Il distacco dello spettatore è esattamente l'opposto, è diserzione non solo ideale, ma reale. E qui mi sembra verificarsi la forma di fatalità che grava su tutta la filosofia antica, filosofia essenzialmente spettacolare.

Ma bisogna capire che è in virtù di un'illusione che crediamo di sfuggire allo spettacolare puro, aderendo a una scienza pragmatica che modifica il reale mediante le sue applicazioni. E qui intravedo un'idea molto importante che, a dire il vero, non si formula ancora del tutto chiaramente. Potrei esprimerla, dicendo che le modificazioni che una tale scienza fa subire alla realtà non hanno altro risultato (metafisicamente, s'intende) che di renderla in qualche modo estranea a se stessa. Il termine *alienazione* rende esattamente ciò che voglio dire. "Io non sono a uno spettacolo": voglio ripetermi queste parole tutti i giorni. Dato spirituale fondamentale.

Interdipendenza dei destini spirituali, piano della salvezza: è per me ciò che vi è di sublime, di unico nel cattolicesimo.

Riflettevo poco fa sul fatto che l'atteggiamento spettacolare corrisponde a una forma di concupiscenza; o meglio, corrisponde all'atto mediante il quale il soggetto riduce il mondo a sé. E comprendo ora la profonda verità del teocentrismo berulliano. Noi siamo qui per servire; sì, è proprio l'idea di servizio che bisogna approfondire in ogni senso<sup>17</sup>.

Stamattina ho anche intravisto, sia pure confusamente, che vi è una conoscenza profana e una conoscenza sacra (diversamente da un tempo in cui, a torto, ero incline ad affermare che ogni conoscenza fosse profana. Ciò non è vero, il termine *profano* è di un'incomparabile forza istruttiva). Cercare a quali condizioni una conoscenza cessi di essere profana.

Incredibile densità spirituale di queste giornate. La mia vita si rischiara fin nelle profondità del passato, e non solamente la *mia* vita.

Ogni concessione che ci accordiamo è forse una limitazione supplementare che ci imponiamo senza accorgercene: una catena. Si ha qui la giustificazione metafisica dell'ascetismo: non l'avevo mai compreso.

La realtà come mistero, comprensibile solo come mistero. Lo stesso vale per il mio io.

9 marzo

Poco fa una considerazione importante si è fatta presente al mio spirito. Non posso più in alcun modo ammettere l'idea di un aldilà della verità; da molto tempo, del resto, quest'idea suscitava in me un malessere. Questo margine tra la verità e l'essere si colma in qualche modo da se stesso, dal momento in cui la presenza di Dio è stata effettivamente provata, e sono le verità parziali che cessano, agli occhi della fede, di meritare il loro nome.

La fede, evidenza di cose non viste: costantemente mi ripeto questa formula luminosa, ma che è luminosa soltanto in un secondo tempo.

<sup>17</sup> Cfr. il capitolo "*Dégradation de l'esprit de service*", in G. MARCEL, *Les hommes contre l'humain* (HCH) (La Colombe, Paris 1951; *L'uomo contro l'umano*, tr. it. di C. D'Altavilla, Volpe Editore, Roma 1963). [N. d. C.]

Acquisto così una coscienza sempre più chiara del ruolo della volontà nella fede. Si tratta di mantenersi in un determinato stato che, sul piano umano, corrisponde alla grazia. In questo senso, si tratta essenzialmente di una fedeltà, la più alta che ci sia. Questo l'ho riconosciuto immediatamente, fin dal 25 febbraio, con una chiarezza folgorante.

*11 marzo*

Mi è venuto in mente un pensiero salutare, che voglio annotare. In fondo, sotto l'atteggiamento critico di fronte ai racconti evangelici si nasconde l'affermazione implicita secondo la quale le cose non sarebbero dovute accadere "in quel modo". In altri termini, noi abbozziamo interiormente – il che è veramente di una presunzione e di una stoltezza stupefacenti – l'idea di ciò che la rivelazione *sarebbe dovuta essere*. E ho quindi la forte impressione che in questa critica sia sempre contenuta l'idea che *ciò non può essere vero*, che di conseguenza bisogna pure che si possano trovare delle lacune, delle contraddizioni, ecc. Mi sembra che questo tribunale della coscienza individuale debba essere ricusato nel suo stesso principio. Ritorna sempre la massima evangelica: Diventate come i fanciulli. Parola sublime, ma perfettamente incomprensibile per chiunque creda a un certo valore intrinseco della maturità. Tutto ciò è da sviscerare, da approfondire infinitamente.

È assolutamente sicuro che, dal momento in cui si pone *a priori* l'impossibilità dei miracoli, le argomentazioni di un'esegesi negatrice perdono non solo ogni valore, ma diventano per essenza sospette.

Pensavo inoltre che la credibilità è rigorosamente dimostrata da un fatto come la conversione di un Claudel, di un Maritain, ecc. È assolutamente incontestabile che si possa credere a questi avvenimenti. Ora, nessuno può ammettere che essi abbiano creduto per mancanza di sufficiente informazione. Prendendo come base questa credenza, bisogna allora domandarsi a quali condizioni essa sia possibile, come risalire dalla conversione alle sue condizioni. Vero, unico orientamento della riflessione religiosa.

12 marzo

Questa mattina sono stato abbastanza male e ho letto con difficoltà le pagine del Catechismo del Concilio di Trento sul battesimo. Tutto ciò resta per me difficile da accettare, e nello stesso tempo ho la strana sensazione che si stia producendo in me un lavoro, come di resistenze stritolate o consumate. È un'illusione? Per troppo tempo ho considerato tutto ciò dall'esterno. Ora devo acclimarmi a una visione del tutto differente, ma ciò risulta molto difficile. Impressione di continua cauterizzazione interiore.

21 marzo

Ho appena attraversato un periodo penoso, oscuro; un passaggio disseminato di ostacoli, peraltro difficili da individuare. Credo che il giorno più duro sia stato domenica. Lunedì sera, la lunga conversazione con M... mi ha straordinariamente giovato, e anche il mio ultimo colloquio con l'abate A... In fondo, ho letteralmente mal sopportato l'insegnamento catechistico, in un momento in cui il legame vitale con Dio mi sembrava se non rotto, per lo meno infinitamente allentato.

Oggi ho l'impressione di recuperare, nel senso pieno del termine. E ciò che mi sostiene di più è la volontà di non essere dalla parte di coloro che hanno tradito il Cristo, o semplicemente con i ciechi. In questo consiste per me, attualmente, il centro fecondo del Vangelo.

23 marzo

Questa mattina sono stato battezzato, in una disposizione interiore che osavo appena sperare: nessuna esaltazione, ma un sentimento di pace, di equilibrio, di speranza e di fede.

Al *Luxembourg*, ho pensato qualcosa che voglio annotare. In fondo, lo spazio e il tempo sono in qualche modo le forme della tentazione. Nel riconoscere la propria insignificanza in rapporto all'infinito del tempo e dello spazio, si combinano l'orgoglio e la

falsa umiltà, poiché si pretende di coincidere idealmente con questo duplice infinito ridotto a oggetto del conoscere. *Vertiginosa prossimità di Dio*. Ritorno al *qui, ora*, che riacquistano un valore, una dignità senza paragone. Ciò sarà da approfondire. Questa sera sono troppo stanco per scriverne di più.

*12 aprile*

Intravedo tutto un insieme di idee difficile da sbrogliare: una matassa aggrovigliata.

Voglio riflettere più di quanto non abbia fatto finora sulla natura del pregiudizio che consiste nel credere che *noi siamo arrivati a un punto in cui non si può più credere che...* C'è qui una certa nozione, *a priori*, dell'esperienza e della crescita (esperienza come crescita, o crescita come esperienza) che domanda anzitutto di essere espressa chiaramente. Pensavo ieri all'ambiguità fondamentale dell'idea di età applicata all'umanità. Ciò che è recente è ciò che vi è di più vecchio o di più giovane? Noi alterniamo, credo, o più esattamente oscilliamo tra queste due prospettive. Il miracolo cristiano mi sembra al momento attuale come punto di ringiovanimento assoluto. E forse come sorgente eterna o permanente di ogni ringiovanimento possibile.

*10 maggio*

Questo pomeriggio ho ripreso a riflettere, forse in seguito alla mirabile liturgia di ieri mattina, rue Monsieur<sup>18</sup>, e anche alla conversazione con C... che è venuto a parlarmi della lettera nella quale gli confidavo l'angoscia che provo davanti alle pretese tomiste.

Le mie riflessioni si sono concentrate sulle idee di salvezza e di perdizione, in connessione con un passaggio importante del *Giornale metafisico*. Ecco l'essenziale.

<sup>18</sup> Indica il monastero dei Benedettini, frequentato anche da Mauriac e Du Bos.  
[N. d. C.]

Può essere salvato o perduto solo ciò che vive – ciò che partecipa della vita – o ciò che è considerato come tale, ma soprattutto ciò che incorpora in sé contemporaneamente esistenza e valore<sup>19</sup>. Bisogna tuttavia superare queste categorie, e in questo modo forse riavvicinarsi all'aristotelismo. Ciò che è salvato è ciò che evidentemente conserva la sua forma, ciò che per ciò stesso, in un certo senso, è sottratto se non alla vita, per lo meno al divenire. E tuttavia – qui sta la difficoltà – può essere salvato solo ciò che potrebbe essere perduto; di conseguenza, né il valore né la stessa forma. La forma è eternamente salva, essa non può neppure essere *minacciata*. Ed ecco il termine essenziale: è l'idea dell'*essere minacciato* che dev'essere approfondita in tutti i sensi. Sul piano biologico (oppure, se si considera per esempio un'opera d'arte, un quadro, una statua dal punto di vista puramente materiale), l'idea di *cosa minacciata* è relativamente chiara. L'immenso errore etico e metafisico attuale consiste nel non voler riconoscere che anche l'anima può essere minacciata; o piuttosto questo rifiuto si riduce alla negazione pura e semplice dell'anima. Ciò che è importante notare è che, nell'ordine dello spirito, e più esattamente dell'intelligenza, si accorderà abbastanza volentieri che l'idea di minaccia conservi un significato. E così si ammetterà quasi universalmente che certi pregiudizi sociali (pregiudizi nazionalistici, pregiudizi di classe) possono minacciare l'integrità del giudizio. Ma molti si opporranno a estendere la nozione di integrità alla stessa persona, a meno di intenderla in un'accezione puramente biologica, a meno cioè di considerarla in fondo come un determinato apparecchio nel suo funzionamento. È fin troppo chiaro che per un cristiano non sarebbe possibile considerare l'anima da questo punto di vista, e forse è qui che l'idea di funzionamento normale o anche di salute diviene inapplicabile.

11 maggio

È chiaro che la salvezza dev'essere pensata come legata, direttamente o meno, a una certa volontà (che può, d'altronde, non essere

<sup>19</sup> Per la nozione di valore, cfr. in *HCH* il capitolo "Il filosofo davanti al mondo d'oggi". [N. d. C.]



quella dell'essere che si tratta di salvare: caso di un bambino o di un'anima considerata come un bambino). Sarebbe di capitale importanza sapere se non è lo stesso per la perdizione.

Noi siamo inclini a pensare che, nell'ordine della vita, la perdita o la perdizione implichi solo una sorta di abbandono (*laisser aller*): sarebbe positiva solo la resistenza efficace a delle forze di dissoluzione che agissero di per sé meccanicamente. È proprio così? Problema essenziale, se si vuole definire la natura del male. Si può dire che vi sia una specie di equivoco fondamentale inscritto nel cuore stesso delle cose, poiché la morte può essere considerata o come il puro trionfo del meccanismo, dell'abbandono, oppure invece come l'espressione di una volontà distruttrice. Quest'equivoco si ritrova nel dominio spirituale, ma qui ci è possibile dissiparlo. È certo che in questo dominio una volontà di *perdersi* (o, ciò che equivale allo stesso, di perdere gli altri) può essere chiaramente svelata. E si tratterà di sapere fino a che punto sia permesso considerare l'ordine stesso della natura alla luce di questa volontà malvagia individuata nel cuore dell'uomo.

12 giugno

Problema, che mi ha sempre preoccupato, della priorità dell'esistenza in rapporto all'esistenza. In fondo, credo che si tratti di una pura illusione, dovuta al fatto che noi opponiamo ciò che è solo concepito (e che crediamo di poterci permettere di considerare come non-esistente) a ciò che è realizzato. In realtà, non si tratta che di due distinte modalità esistenziali. Il pensiero non può uscire dall'esistenza; esso può solo farne astrazione in una certa misura, e ciò che importa in primo luogo è che il pensiero non si faccia ingannare da questo atto di astrazione. Il passaggio all'esistenza è qualcosa di radicalmente impensabile, qualcosa che addirittura non ha alcun senso. Ciò che chiamiamo così è una qualche trasformazione intra-esistenziale. Ed è solamente in questo modo che si può evadere dall'idealismo. Bisogna dunque dire che il pensiero è interiore all'esistenza, che ne è una modalità determinata che gode del privilegio di poter fare astrazione da se stessa, in quanto esistenza, per dei fini rigorosamente determinati. Non sarebbe falso dire che, in que-

sto senso, il pensiero implica un certo inganno, o più esattamente un certo accecamento fondamentale: accecamento che scompare nella misura in cui si dà conoscenza, cioè ritorno all'essere. Ma questo ritorno può essere reso comprensibile solo se l'accecamento iniziale viene espressamente riconosciuto. A questo riguardo, un certo cartesianesimo e soprattutto un certa dottrina fichtiana mi appaiono come i più gravi errori di cui la metafisica si sia resa colpevole. Non si ripeterà mai abbastanza come la formula *Es denkt in mir* sia preferibile al *cogito* che ci espone al puro soggettivismo. L'“io penso” non è una sorgente, ma un'occlusione<sup>20</sup>.

26 giugno

Oggi ho l'impressione di aver eliminato da me ogni residuo di idealismo. Impressione di esorcismo (sotto l'influenza dell'opera di Padre Garrigou-Lagrange su Dio, che è tuttavia ben lungi dal soddisfarmi completamente)<sup>21</sup>.

Ordine dei problemi, così come mi appaiono: la nostra conoscenza delle cose particolari riguarda le cose o le idee delle cose? Impossibile non adottare la soluzione realista. Ma, a partire da questa, passaggio al problema dell'essere in se stesso. Una conoscenza cieca dell'essere in generale è contenuta in ogni conoscenza particolare. Occorre però fare attenzione al significato da attribuire alle parole “essere in generale”. È certo che non può trattarsi in alcun modo dell'essere svuotato dei suoi caratteri individuali. Potrei

<sup>20</sup> Oggi non sottoscriverei senza esitazione queste affermazioni troppo categoriche. Ho creduto tuttavia di doverle riportare, perché esse corrispondono al momento del mio itinerario filosofico in cui ho fatto il più grande sforzo per rompere con qualsiasi forma di idealismo (aprile 1934) [L'espressione “Es denkt in mir” significa letteralmente “Si pensa in me”; analogamente Marcel (cfr. *RI* 26) preferisce al termine *Erlebnis* (usato dai fenomenologi tedeschi per indicare l'“esperienza vissuta”) l'espressione “Es erlebt in mir” che significa “Si vive in me”. Entrambe mettono in evidenza il margine di passività del soggetto (*N. d. C.*)]

<sup>21</sup> Marcel si riferisce all'opera di Garrigou-Lagrange, *Dieu: son existence, sa nature*, Paris 1914. Il confronto con la letteratura filosofica d'ispirazione tomista mette in rilievo i punti di distacco critico di Marcel, che si riassumono nella sua difesa dell'esistenza, contro l'impostazione concettualistica del tomismo e la svalutazione del corporeo di derivazione aristotelica. [*N. d. C.*]

esprimermi meglio dicendo che, poiché l'idea in sé non è oggetto e può essere convertita in oggetto solo mediante un ulteriore e sospetto itinerario riflessivo, ogni conoscenza riguardante la cosa e non l'idea della cosa implica che noi siamo uniti all'essere. Bisognerebbe arrivare a esplorare il senso di queste ultime parole.

28 giugno

L'impossibilità in cui mi trovo di negare, salvo *in verbis*, il principio di identità mi impedisce al contempo di negare l'essere e di mantenere inoltre un atteggiamento di astensione, equivalente ad ammettere che può darsi che l'essere sia, ma che può anche darsi ch'esso non sia affatto. Del resto, l'essere non può per definizione entrare nella categoria delle semplici possibilità. Da una parte, è fuori questione supporre in esso una contraddizione logica; dall'altra, non è possibile considerarlo come possibile empirico. O non si dà e non può darsi esperienza dell'essere, oppure quest'esperienza ci è effettivamente accordata. Non possiamo neanche concepire come potrebbe essere una situazione più vantaggiosa della nostra, la quale ci permettesse di *affermare* ciò che la nostra esperienza, in quanto esiste, non ci permette attualmente di affermare. Questa situazione sarebbe tutt'al più quella di un essere che *vedrebbe*, ma che nel medesimo tempo si troverebbe al di là dell'affermazione. La posizione di ripiego dell'avversario dell'ontologia torna a negare che sia possibile un'affermazione incondizionata dell'essere: in breve, torna a limitarsi a un pluralismo relativista che pone degli esseri o dei repertori di realtà, ma si guarda bene dal pronunciarsi sulla loro unità. Però, o le parole non hanno significato, oppure ciò nonostante si afferma implicitamente un'unità che le comprende. Ci si dovrà dunque rifugiare in un nominalismo puro; è qui, credo, il solo riparo che possa apparire sicuro. Bisognerà negare che alla parola *essere* corrisponda, non dico una realtà, ma neppure un'idea. Da questo punto di vista, il principio di identità sarà considerato una semplice "regola del gioco" del pensiero, e questo si troverà radicalmente dissociato dalla realtà. Dal nominalismo puro si passa all'idealismo puro. Ma questo spostamento è molto pericoloso, poiché l'idealismo non può ridurre l'idea al segno, esso deve vedere

nell'idea almeno un atto dello spirito. Con ciò si apre una nuova serie di difficoltà.

17 luglio

A seguito della mia lettura di P. Garrigou-Lagrange, vorrei arrivare a definire la mia posizione sulla validità delle prove classiche dell'esistenza di Dio. In fondo, devo riconoscere che, sotto l'influenza persistente dell'idealismo, ho continuato a eludere il problema ontologico propriamente detto<sup>22</sup>. Mi rendo conto di aver sempre provato un'intima ripugnanza a pensare secondo la categoria dell'essere; posso giustificare di fronte a me stesso questa ripugnanza? In realtà, ne dubito molto. L'agnosticismo puro, ossia l'astensione dall'affermazione dell'essere, mi sembra oggi insostenibile. D'altra parte, non posso rifugiarmi nell'idea secondo la quale la categoria dell'essere risulterebbe in sé priva di validità. Il pensiero tradisce se stesso, misconosce le proprie esigenze, quando pretende sostituire l'ordine del valore all'ordine dell'essere; e si condanna nello stesso tempo a restare nella più sospetta ambiguità rispetto al dato, e là dove si tratta di cogliere, di definire questo stesso dato. Posso, d'altra parte, sostenere che l'affermazione *l'essere è*, malgrado le apparenze, sia la semplice enunciazione formale di una "regola del gioco" alla quale il pensiero deve sottomettersi per potersi semplicemente esercitare? In altre parole, si tratta di una semplice inferenza ipotetica che equivale a dire che, se io pongo un certo contenuto, questa posizione si comprende in sé ed esclude, di conseguenza, le posizioni che non si accordano con essa?

<sup>22</sup> "Il problema dell'Essere emerge a metà del *Journal métaphysique*, cioè verso l'inizio, verso la primavera del 1919, ma quel che è certo è che il mio pensiero metafisico fino a quel momento si era in qualche modo tenuto lontano dall'essere o dal problema dell'essere ed è interessante chiedersi il perché. Credo che ciò sia imputabile al fatto che tutta la mia formazione era stata idealista e che la parola *essere* aveva per me una specie di suono ambiguo e scolastico; scolastico per me non poteva essere che peggiorativo" (P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., p. 30, trad. mia). Marcel perviene all'ontologia attraverso la fenomenologia, nella cui interrogazione scopre la sua radicale opposizione al nichilismo (cfr. *ibidem*, pp. 31-33). [N. d. C.]

Quando affermo che A è A, in termini idealistici ciò significa che il mio pensiero, ponendo A, si impegna in qualche modo in funzione di A; ma questo modo di esprimersi non è realmente conforme a ciò che io penso in realtà quando pongo l'identità di A con se stesso. Questa è in fondo per me la condizione di ogni struttura possibile (logica o reale: non devo tener conto qui di questa distinzione). In realtà, si potrebbe negare il principio di identità solo negando al pensiero la possibilità di rivolgersi a qualcosa, pretendendo cioè che, nella misura in cui io penso qualcosa, io cesso di pensare, giacché il mio pensiero diventa schiavo di un determinato contenuto che l'inibisce o addirittura l'annulla. Si può concepire un eraclitismo o un iper-bergsonismo che arrivi fino a questo punto. Ma si tratta di sapere come questo pensiero, che non sarebbe il pensiero di qualcosa, possa essere ancora un pensiero, come esso potrebbe non dissolversi in una sorta di sogno di se stesso. È ciò di cui, per parte mia, sono convinto; e in questo senso ci si può domandare se possa pensare me stesso (come pensante) senza convertire questo io pensato in qualcosa che non è nulla e che è, dunque, pura contraddizione. In questo ritrovo il tomismo, per lo meno come io lo comprendo. Il pensiero non è affatto relazione con se stesso; al contrario, è essenzialmente auto-trascendenza (*self-transcendance*), di modo che la possibilità della definizione realista della verità è implicata nella natura stessa del pensiero. Il pensiero è rivolto verso l'Altro, è desiderio dell'Altro. Il problema è di sapere se quest'Altro è l'Essere. Voglio a questo proposito avvertire che può essere importante astenersi dall'usare il termine di contenuto, a causa delle sue consonanze idealistiche. Ciò che per me è perfettamente chiaro è che il passaggio all'oggettività – in ciò che esso ha di scandaloso per un certo tipo di ragione – diviene impossibile da effettuare, se non è posto all'origine.

18 luglio

Ho riflettuto molto sulla differenza tra “pensare” e “pensare a”. “Pensare” significa riconoscere (o fondare, o cogliere l'essenza di) una struttura; “pensare a” è tutt'altra cosa. Ci si aiuti con il tedesco: *denken*; *an etwas denken*, *andenken*, *Andacht*. Si pensa a un

essere o anche a un avvenimento (passato o futuro). Non sono sicuro che si possa pensare a Dio nel senso in cui si può pensare al Cristo incarnato; in ogni caso lo si può solo a condizione di non considerare Dio come struttura.

Sarebbe del resto azzardato, o almeno prematuro, negare ogni valore ontologico a quest'ordine o a questa struttura e qui forse sono stato molto imprudente. Tutto ciò è da pensare, da approfondire. È evidente che posso trattare anche un individuo come un oggetto di pensiero (trasposizione del passaggio dal *tu* al *lui*).

Ricercare se Dio come struttura sia contenuto in ogni struttura particolare.

19 luglio

Insomma, il pensiero riguarda solo le essenze. Si osservi che la spersonalizzazione, perfettamente legittima in questo caso, è invece impossibile nell'ordine del "pensare a". È proprio *un tale* che pensa a tale essere o a tale cosa. Ciò è estremamente importante.

È da notare, d'altra parte, che quanto più ristabiliamo il contesto, tanto più passiamo dal "pensare" al "pensare a". Questo è importante per capire in quale senso l'infinito è contenuto nel fatto di pensare l'individuo come essenza.

Un'altra cosa: arrivare a comprendere come avvenga che pregare Dio sia, senza alcun dubbio, l'unica maniera di pensare a Dio, o più esattamente una sorta di equivalente, trasposto a una più alta potenza, di ciò che a un piano inferiore sarebbe il pensare a qualcuno. Quando penso a un essere finito, ristabilisco in qualche modo tra lui e me una comunione, un'intimità; in una parola, un *insieme* (*avec*) che poteva sembrare abolito (ho notato ciò in questi ultimi giorni, pensando a dei compagni di liceo *persi* di vista). Domandarsi come io possa pensare a Dio significa ricercare in quale senso io possa essere insieme con Lui. È del tutto evidente che non può trattarsi di una coesistenza simile a quella che può legarmi a qualcuno. Nondimeno, non dimentichiamo che è presente; già nel fatto di *pensare a qualcuno*, una negazione attiva dello spazio, cioè di ciò che vi è di più materiale e anche di più illusorio nell'essere *insieme*. *Negazione dello spazio: negazione della morte*, essendo la morte,

in un certo senso, il trionfo, l'espressione più radicale della separazione quale può realizzarsi nello spazio. Il morto è colui che non è nemmeno più altrove, che non è più in nessun dove. Ma il pensiero è la negazione attiva dell'annientamento (valore metafisico della memoria e anche, in un certo senso, della storia). Sarebbe qui da approfondire questa strana idea del senso comune secondo la quale l'assente, il morto, non è più "da nessuna parte", ma solamente in me; in fondo, si tratta della credenza in una sorta di fotografia che sopravvive all'originale, fotografia non riproducibile, mossa, evanescente, ma comunque fotografia. (Egli è partito, ma io ho la sua fotografia). Ma, anche qui, si constata un misconoscimento assoluto delle affermazioni spontanee della coscienza: quando penso a lui, è proprio a lui che io penso; ciò che chiamiamo la fotografia è solo una sorta di elemento mediatore, di punto d'appoggio (variabile, d'altronde, a seconda delle attitudini mnemoniche dei diversi individui). Vorrei esprimere questo concetto, dicendo che l'*Andenken* è magico nel suo sostrato; che esso coglie l'essere stesso *al di là* dei cosiddetti intermediari psicologici (la cui natura ontologica resta, del resto, per noi impenetrabile). È opportuno fare giustizia dell'idea idealista e proustiana, secondo la quale questo essere sarebbe costruzione pura. Non è possibile renderne conto, riducendolo a una pura e semplice sintesi immaginativa. Ma nello stesso tempo questo atto metafisico che mi congiunge a un essere – all'essere – presenta sempre un aspetto corrispondente all'attività del pensiero, inteso come fondazione o come riconoscimento.

30 luglio

Ecco su cosa ho riflettuto questa mattina: data una certa struttura – sia spaziale, sia temporale, sia spazio-temporale (sarebbe della più grande importanza approfondire il concetto di struttura temporale, che Bergson mi pare abbia eluso o misconosciuto: *questa* melodia, *questa* vita) – è evidente che, per il fatto stesso che questa struttura è determinata, essa è proprio questa e non un'altra. Qui il principio di identità acquista il suo pieno significato. Da questo non bisogna però concludere che, quanto più questa struttura perde la sua determinazione, in breve quanto più ci avvicinia-

mo all'*apeiron*, tanto più questo principio perde il suo significato. Ma allora si pongono delle domande capitali. Posso dire, con i tomisti, che il principio di identità mi obbliga ad affermare l'essere? Lo posso dire solo se sono sicuro che l'essere non si confonde con l'*apeiron*. Detto altrimenti, per non essere obbligato ad ammettere che il principio di identità è valido solo nel regno del finito, occorre che io possa distinguere l'*apeiron* dall'infinito, ed è ciò che l'antichità non ha fatto e che si è addirittura espressamente rifiutata di fare. Altrimenti, tutto ciò che potrò dire è che il principio di identità non è, a dire il vero, applicabile all'*apeiron*, per la semplice ragione che l'*apeiron* non è pensabile. In altri termini, il principio di identità cessa di applicarsi solo là dove il pensiero stesso non può più esercitarsi. Si può dunque distinguere una serie di possibilità:

A) Si potrà fare del principio di identità il principio del finito (confondendo il finito con il determinato), e ammettere la possibilità (ciò è da verificare in seguito) di un pensiero trascendente che supererebbe il finito e che non sarebbe soggetto al principio di identità.

B) Si potrà anche negare quest'ultima possibilità, ammettendo che vi è pensiero solo nell'ordine del finito (relativismo in tutte le sue forme). Questa negazione implicherà il postulato secondo il quale l'indeterminato e l'infinito non si distinguono.

C) Si potrà infine rifiutare quest'ultimo postulato, dissociare quindi l'infinito e l'indeterminato; in altri termini, concepire o anche affermare l'esistenza di una struttura assoluta che nello stesso tempo sarebbe una vita assoluta, cioè un *ens realissimum*. Ciò significherebbe ammettere che il principio di identità accompagna l'esercizio del pensiero fino in fondo, ma che il pensiero può, senza uscire dal determinato, innalzarsi alla nozione di un infinito positivo. L'affermazione *l'essere è* può essere respinta solo nell'ipotesi B, vale a dire nel caso in cui l'essere, essendo considerato come *apeiron*, come essenzialmente indeterminato, si trova per definizione stessa sottratto a un principio che verte giustamente sull'ordine del tale o del tal'altro, cioè del qualificato. Sul piano di ciò che chiamo le strutture particolari, io sono sempre nell'ipotetico: supponendo che S mi sia dato in certe condizioni, che restano d'altronde da precisare (non bisogna dimenticare che l'apparenza mi è data anch'essa, e tuttavia non è), io posso affermare che esso è; o ancora: se esso



è, è. Formula poco chiara e poco soddisfacente. Non vedo più niente e sono costretto a fermarmi.

31 luglio

Si può considerare l'essere come elemento di struttura, come determinazione appartenente o meno a questo tipo di struttura? Mi pare del tutto evidente di no; è in questo senso che Kant ha avuto ragione a negare che l'essere fosse un predicato. Ma allora bisogna dire che l'essere è soggetto, in breve identificare *Seyn* e *Seyende*?

Non so perché, ma oggi è impossibile progredire in questa direzione.

Liberarsi una volta per tutte dall'idea, o dalla pseudo-idea, di una rifrazione del reale attraverso un mezzo determinato, essendo l'apparenza questa stessa realtà rifratta. In qualunque modo si debba concepire l'ideale (nel senso del *mero ideale*), non è possibile rappresentarselo come mezzo rifrangente, non fosse altro che per la ragione per la quale è impossibile stabilire ciò che chiamerò lo statuto ontologico di un simile mezzo; esso resta infatti sospeso tra l'essere e il non-essere: è qui che il principio del terzo escluso acquista il suo pieno significato, completato dall'idea di gradi o di sfere di realtà. Noi siamo inseriti nell'essere, non dipende da noi uscirne: più semplicemente, *noi siamo*, e si tratta di sapere come situarci nei confronti della realtà totale.

Credo di aver compreso ieri qualcosa di importante: poiché il fenomenismo puro è contraddittorio e anche privo di senso, la negazione ontologica si riduce dunque all'alternativa B, secondo la quale l'essere è l'*apeiron*, e non insisto sul fatto che un tale modo di esprimersi significa procedere ancora mediante determinazione. L'avversario dell'ontologia dirà di rifiutarsi di uscire dall'ordine del determinato. È a questo proposito che bisognerebbe arrivare a prendere definitivamente posizione. Intravedo confusamente questo: questa polverizzazione del reale (questo esiste, quest'altro esiste ecc.), pena il concludere nell'impensabile, cioè in una sorta di trasposizione atomistica, implica come controparte l'affermazione idealista dell'unità del pensiero e bisognerebbe approfondire la na-

tura di questa unità. Senza poterlo ancora dimostrare, se si ammette che il pensiero è essenzialmente passaggio all'essere, *transitus*, credo che sia impossibile attenersi a un realismo frazionato. Concetto da riesaminare.

Dire: "A è, B è, ecc., ma non posso affermare che l'essere sia", mi sembra che equivalga a dire: "A partecipa all'essere, B partecipa all'essere, ecc., ma di questo essere al quale essi partecipano non si può dire che sia". È evidente che una tale ipotesi è in contraddizione con il principio di identità, giacché equivale ad ammettere che forse (ma questo forse non cambia niente) l'essere non è. Ma non finisce per considerare l'essere alla stregua di una qualità come il colore, la durezza, ecc.? Questa superficie è colorata, anche quest'altra lo è: ma da ciò non posso concludere che il colore è. Ma il colore appare essenzialmente come elemento di una *mixis* o, se si vuole nel mio modo di esprimermi, elemento di una struttura. Ora, ciò non è evidentemente concepibile per l'essere; non possiamo supporre nemmeno per un attimo che possa formarsi una sorta di miscuglio tra l'essere e qualcosa d'altro. Sembra invero che qui si debba essere più eleatè di Platone e dire che, a rigore, il non-essere non è e non può essere. Ciò forse conferma che la distinzione aristotelico-tomista tra la categoria e il trascendentale è fondata di diritto; e questo è della massima importanza. Ma allora bisogna anche riconoscere che il termine stesso di partecipazione è ambiguo e per ciò stesso pericoloso, poiché il suo impiego rischia inevitabilmente di portare confusione tra l'essere e i predicati o gli attributi<sup>23</sup>.

La specie di diffidenza suscitata dall'ontologia sarebbe dunque dovuta al fatto che l'ontologista sembra trattare come una qualità e, aggiungerei, ipostatizzare qualcosa che ci sembra essere l'inqualificato per eccellenza. Sembra, di conseguenza, che egli sia condannato a oscillare tra un truismo (ciò che è, è) e un paralogismo che consisterebbe nell'attribuire l'essere all'*apeiron* (cfr. le mie note di ieri). La soluzione non consiste forse nel formulare l'onnipresenza dell'essere e ciò che chiamerò, forse impropriamente, l'immanenza del pensiero all'essere, ossia, e nel medesimo tempo, la trascendenza dell'essere al pensiero?

<sup>23</sup> Questo discorso mi pare oggi alquanto discutibile (aprile 1934).

5 agosto

Non sono ancora arrivato a chiarire completamente la tesi che indicavo al termine delle mie note del 31. Porre l'immanenza del pensiero all'essere significa riconoscere con i realisti che il pensiero, dal momento che è, si riferisce a qualcosa che lo supera e che esso non può pretendere di riassorbire in sé senza tradire la sua vera natura. Questo riferimento è effettivamente incluso nella nozione fenomenologica del *Meinen* o del *Bedeutend*. È certo che, per chiunque abbia ricevuto una formazione idealista, è contenuto qui qualcosa di profondamente traumatico. Si domanderà come possa essere evitato questo riassorbimento proibito, e come io possa astenermi dall'effettuare l'atto sintetico che comprende in sé e trascende contemporaneamente l'idea e l'ideato. Ma io a mia volta domanderò se questo atto sintetico, supponendo che sia possibile, non superi i limiti stessi del pensiero discorsivo. Vi è qui tutto un gioco d'illusione da cui non ci si guarderà mai abbastanza.

Vorrei capire fino a che punto queste osservazioni permettano di chiarire la nozione di partecipazione all'essere.

Il disagio che provo per questi argomenti deriva in parte dalla difficoltà che ho sempre sperimentato a individuare il rapporto tra essere ed esistere. Mi sembra evidente che esistere sia un determinato modo d'essere: bisognerebbe sapere se è il solo. Forse qualcosa può essere senza esistere<sup>24</sup>. Io affermo per principio che l'inverso è inconcepibile senza un vero e proprio gioco di parole. Perciò, con certe precauzioni, potrò studiare il problema della partecipazione dell'essere sulla base di un esempio esistenziale. Ciò che ho detto sull'impossibilità di una *mixis* si applica qui in maniera evidente: io non posso dire in alcun modo che tale oggetto o tale essere, in quanto esistono, partecipino alla qualità di esistere e cessino di parteciparvi allorquando cessino di esistere<sup>25</sup>.

In fondo l'errore non deriva (cfr. note del 17, 18 e 19 luglio) dal fatto che, identificando "pensare" e "pensare a" (e operando la

<sup>24</sup> L'esempio più semplice che mi si presenta è quello del passato che non esiste più, senza che io possa dire semplicemente che non è.

<sup>25</sup> Domandarsi se il non essere più non significhi, per un certo senso comune, confondersi e con ciò ritornare all'*apeiron*. Si delinea qui un cammino da seguire.

confusione a vantaggio del “pensare”), io arrivo a trattare l’esistenza, che dipende dal secondo modo, come una qualità che sarebbe invece dipendente dal primo? Ciò non mi è ancora molto chiaro. Io penso *a* una cosa, *a* un essere, e l’esistenza è qui connessa a quest’atto di pensare *a* essa o *a* esso; io penso a essi come esistenti, quand’anche negassi loro l’esistenza. Ma se isolo da loro l’esistenza, io *la* penso, cioè la considero come un’essenza, o più esattamente come una pseudo-essenza. Ciò non equivale a dire che, nel senso stretto del termine, non si dà idea dell’esistenza? E ciò perché l’esistenza è il limite, o se si vuole l’asse di riferimento del pensiero stesso<sup>26</sup>.

Ma la difficoltà è sempre la stessa: non è, malgrado tutto, perché penso l’esistenza in una certa maniera, dunque perché me ne formo una certa idea, che io nego che quest’idea sia possibile? *Antinomia*.

9 agosto

In fondo ammetto che il pensiero è ordinato all’essere come l’occhio alla luce. Formula tomista. Ma una tale maniera di esprimersi è pericolosa, poiché obbliga a domandarsi se il pensiero stesso sia. È qui che il movimento riflessivo può essere utile. Io penso, dunque l’essere: poiché esige l’essere, il mio pensiero non lo comprende analiticamente, ma si riferisce a esso<sup>27</sup>. È molto difficile superare questo stadio. In un certo senso io penso nella misura in cui non sono (Valery?); vale a dire che in qualche modo vi è un intervallo tra me e l’essere. È però difficile capirne esattamente il significato. Ciò che in ogni caso percepisco è la stretta parentela tra il pensiero e il desiderio<sup>28</sup>. È chiaro

<sup>26</sup> Marcel insiste sulle contraddizioni in cui è destinata a cadere una filosofia concreta. La sua proposta di una filosofia concreta si puntualizzerà in *Du refus à l’invocation* e in *Ebauche d’une philosophie concrète* (in “*Recherches de Science Religieuse*”, avril 1938; *Lineamenti di una filosofia concreta*, tr. it. di F. Tartaglia in G. MARCEL, *Diario e scritti religiosi*, Guanda, Modena 1943). [N. d. C.]

<sup>27</sup> “Per me l’essere è immanente soltanto al pensiero amante e non al giudizio che si riferisce a esso” (11 febbraio 1919, JM 161; it. 50). [N. d. C.]

<sup>28</sup> Mi domando se questo discorso non debba essere rettificato alla luce delle osservazioni presentate successivamente sull’opposizione tra il desiderio da una parte, la volontà e la speranza dall’altra. È da credere che un’analisi del pensiero permetterebbe di svelare in esso un’opposizione o una gerarchia del tutto analoga (aprile 1934).

che nei due casi il bene e l'essere giocano ruoli omologhi. Ogni pensiero trascende l'immediato. L'immediato puro esclude il pensiero, così come esclude anche il desiderio. Ma questo superamento implica una magnetizzazione, una teleologia.

*(Senza data)*

Il consolidarsi dell'esigenza ontologica costituisce senza dubbio uno dei tratti salienti del pensiero contemporaneo considerato non solamente nelle sue espressioni tecnicamente metafisiche, ma anche in quelle sue categorie in cui l'idea coglie se stessa solo attraverso un mondo d'immagini che essa suscita senza mai assimilarlo o padroneggiarlo pienamente. Certamente vi si può vedere, a rigore, un semplice fatto che necessita di spiegazioni puramente empiriche e che forse è di competenza di una psicanalisi tinta di sociologia. È estremamente facile, e forse allettante per un certo tipo di intelligenza, attribuire il bisogno di affermare l'essere all'impercettibile trasposizione di un istinto vitale che reagisce a suo modo al pessimismo degli anni del dopoguerra. Si presenta qui un tema, non oso dire di riflessione, ma di sviluppi oratori, la cui fecondità è pari soltanto alla sua totale insignificanza. L'essenziale è invero sapere – ed è questo un problema che la maggioranza dei nostri contemporanei non si sogna nemmeno di porre – fino a che punto la spiegazione posseda effettivamente il potere di eliminare la cosa da spiegare, o perlomeno di garantirne l'innocuità, poiché ogni credenza, forse anche ogni affermazione in quanto tale, presenta agli occhi del puro razionalista un valore propriamente tossico. Non vorrei ingannarmi, ma mi sembra che questo modo di concepire la spiegazione, considerandola letteralmente come un esorcismo, corrisponda a una disposizione morbosa dello spirito umano, disposizione contratta in un tempo relativamente recente sotto l'influenza delle seduzioni esercitate dalla scienza positiva. Per restare all'esempio che fu il punto di partenza di queste osservazioni: non è forse del tutto evidente che il giudizio di valore, o più esattamente la valutazione metafisica che è opportuno dare del bisogno ontologico considerato in se stesso, non potrebbe in alcun modo dipendere dalle condizioni empiriche nelle quali un'esperienza, più o meno accurata-

mente interrogata, ci permette di riconoscere che questo bisogno si esplicita e si rafforza? È perfettamente possibile che ciò che noi chiamiamo, con un termine per il resto privo di senso, la condizione normale di un essere umano – condizione che implica senza dubbio un minimo di sicurezza e di comodità – non sia affatto la più favorevole al rinnovamento interiore che, contemporaneamente, suppone e suscita un'investigazione metafisica veramente profonda. Qualunque siano i risultati ai quali può condurre un'indagine su ciò che si potrebbe chiamare il regime empirico del pensiero speculativo, la più semplice riflessione esige di contestare le pretese umilianti di una certa psicopatologia, le cui ambizioni si basano quasi interamente su di una confusione iniziale circa il contenuto del conoscere e le modalità effettive secondo le quali la coscienza apprende tale contenuto. La mirabile critica alla quale un Chesterton ha sottoposto la nozione di sanità mentale, con tutto ciò che essa comporta di neo-paganesimo adulterato, fa sentire qui tutto il suo peso. Non bisogna dunque esitare un momento a riconoscere che la rinascita contemporanea dell'ontologia è senza dubbio provocata da un sentimento singolarmente forte e quasi ossessivo della minaccia che grava sugli uomini e di cui è troppo facile, ahimè, percepire ed enumerare le specificazioni concrete. Ma questa osservazione è priva di ogni reale fecondità<sup>29</sup>.

*(Senza data)*

La mia vita e io.

Posso pensare la mia vita? Quando mi accosto più vicino al senso di queste due parole, la mia vita, sembra che ogni significato le

<sup>29</sup> Più esattamente, non se ne può trarre un argomento per svalutare lo stesso desiderio ontologico. Ma converrebbe domandarsi se l'acuta esperienza della minaccia universale non rivesta in realtà un carattere normale, ben lungi dal corrispondere semplicemente, come alcuni hanno potuto credere, alla perturbazione accidentale di un ordine in principio stabile o stabilizzato. Bisognerebbe allora dire che il bisogno ontologico si accentua o si acuisce quanto più l'uomo si trova posto in una situazione che mette maggiormente a nudo lo stato di pericolo che fa parte integrante della sua stessa realtà. Ciò concorderebbe senza dubbio con la linea di pensiero che va da Kierkegaard a Heidegger (aprile 1934).

abbandoni. C'è il mio passato e c'è anche un certo sentimento di palpitante attualità. Ma tutto ciò è proprio la mia vita? Il mio passato, in quanto lo rendo oggetto di considerazione, cessa d'essere il *mio* passato.

(*Senza data*)

L'essere come luogo della fedeltà.

Da cosa dipende il fatto che questa formula, che è scaturita in me in un dato istante del tempo, presenti per me la fecondità inescauribile di certe idee musicali?

Accesso all'ontologia.

Il tradimento come male in sé.

6 novembre

Come posso promettere, impegnare il mio avvenire? Problema *metafisico*. Ogni impegno è parzialmente incondizionato; implica cioè essenzialmente che sarà fatta astrazione da alcuni degli elementi in sé variabili della situazione in base alla quale questo impegno è contratto. Per esempio, prometto a N... che andrò a trovarlo domani: alla base di questo impegno può esserci il desiderio che io provo in questo momento di fargli piacere e anche il fatto che nient'altro mi attira in questo momento. Ma è assai probabile che domani, cioè al momento di mantenere il mio impegno, io non provi più questo desiderio e che, al contrario, sia tentato da questa o da quella distrazione alla quale non pensavo quando ho assunto il mio impegno. Non posso affatto impegnarmi a provare ancora quel desiderio o a non essere tentato, se l'occasione si presenta. Inoltre, ci sarebbe qualcosa di falso nell'identificare così il mio impegno con il mio modo di sentire. Sarebbe un'affermazione, una pretesa alla quale la realtà (specialmente la *mia* realtà) potrà opporre una smentita. E niente è più necessario che distinguere tra l'impegno preso in sé e un'affermazione circa l'avvenire che esso non implica affatto. Bisogna anzi dire che esso non potrebbe implicarla senza cessare nello stesso tempo d'essere valido. Esso diventerebbe

allora effettivamente condizionale: “Supponendo che io provi ancora domani il desiderio di venire da voi, contate su di me”. Ed ecco in che cosa l’impegno è parzialmente incondizionato: qualunque sia il mio stato d’animo, il mio umore – e in una certa misura non mi è possibile prevederli – domani verrò da voi. In tal modo si introduce in me una sorta di sdoppiamento tra un *hegemonikon* che afferma la sua identità attraverso il tempo e ha funzione di potenza responsabile, e un insieme di elementi di me stesso ai quali questo *hegemonikon*, con il quale mi identifico, si vanta di imporre l’obbedienza.

C’è naturalmente una zona esteriore che è propriamente quella del *tôn ouk ep’ emoi*. Se, per esempio, il mio stato di salute mi impedisce di uscire, non verrò. È evidente che un’accurata analisi rivelerebbe in tal caso l’esistenza di una sorta di passaggio graduale tra ciò che dipende e ciò che non dipende da me. Ma, in una certa misura, ho il diritto di schematizzare. Vi è dunque impegno possibile soltanto per un essere che non si confonde con la sua situazione del momento e che *riconosce* questa differenza tra sé e la sua situazione; un essere che si pone, perciò, in qualche modo come trascendente al suo divenire e che risponde di sé. D’altronde è evidente che questa facoltà di rispondere di sé si eserciterà più facilmente se colui che la possiede si trova a dover fare astrazione da un divenire meno complesso e meno interiormente disarmonico. Diciamo ancora che se io mi conosco, se avrò preso coscienza della mia instabilità interiore, non mi impegnerò tanto facilmente. Ma in ogni caso, un fenomenismo conseguente – supponendo che sia pensabile – che ponesse l’io come coincidente con il suo presente immediato, dovrebbe escludere finanche la possibilità di un impegno: in effetti, come potrei impegnare qualcun altro, qualcuno che per definizione non posso conoscere, poiché non esiste ancora?

Questo problema dell’impegno<sup>30</sup> precede logicamente quello della fedeltà, poiché in un certo senso io non posso essere fedele

<sup>30</sup> Il tema dell’impegno e della sua durata richiama le analisi di Bergson sul tempo concretamente vissuto dalla coscienza: la “durata” come permanenza del passato e anticipazione del futuro. Ma – come fa osservare Ricoeur – con una differenza sostanziale. Mentre in Bergson ne viene sottolineato il carattere gioioso e creativo, Marcel sembra piuttosto dare risalto al significato di prova contenuto nella durata: la durata



che al mio proprio impegno, vale a dire, mi sembra, a me stesso. Occorre dunque dire che ogni fedeltà è fedeltà a sé. E cosa si dovrà intendere con questo? Non sarebbe il caso, per chiarire questo problema, di distinguere una gerarchia di impegni? Non esistono degli impegni che sono in qualche modo di per sé condizionati e che io non posso *incondizionalizzare*, se non attraverso una supposizione in sé illegittima? Per esempio, un impegno subordinato a un'opinione (letteraria, politica, ecc., ecc.): è evidente, da una parte, che io non posso garantire che la mia opinione (su Victor Hugo, sul socialismo, ecc.) non si modificherà; mentre, dall'altra, sarebbe del tutto assurdo impegnarmi ad agire in avvenire conformemente a un'opinione che forse non sarà più la mia. È chiaro che la mia esperienza umana o estetica può subire in tali ambiti delle modificazioni pressoché imprevedibili. Bisogna dunque cercare se esistono degli impegni che possono essere riconosciuti come trascendenti ai possibili apporti dell'esperienza. Passare da questo al problema della fedeltà votata a un essere: è perfettamente chiaro che l'esperienza può influire non solamente sull'opinione che io mi formo su quest'essere, ma sulla conoscenza che ho di lui e sui sentimenti che egli mi ispira. Non si tratta qui soltanto di un desiderio che può cessare di esistere, ma di una simpatia che può mutarsi in antipatia o in ostilità.

Ma allora, in quale senso posso senza follia giurare fedeltà a quell'essere? Non è altrettanto assurdo quanto impegnarsi a votare sempre per il candidato conservatore, anche se nel frattempo sono diventato socialista? Se vi è una differenza, dov'è? Problema fondamentale. All'inizio di quest'analisi abbiamo visto che non c'è impegno senza l'affermazione almeno implicita di una certa identità. Ma non bisogna chiudersi nelle astrazioni. L'identità di cui si tratta non può essere semplicemente astratta: è quella di un determinato volere. Più questo volere sarà astratto, più mi renderò prigioniero di una forma, erigendo così un muro tra me stesso e la vita. Tutto è altrimenti là dove, alla radice dell'impegno, vi è una certa appren-

come capacità di vincere la prova del tempo. La durata bergsoniana è troppo felice per provocare un ricorso all'eternità; l'essere della coscienza è in Bergson troppo poco minacciato per aver bisogno di essere salvato (cfr. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers.*, cit., pp. 109-110). [N. d. C.]

sione fondamentale: ma non è forse evidente che questa può essere solo di ordine religioso? È su questo punto che bisognerà volgere le mie riflessioni. In ogni caso quest'apprensione deve riguardare l'essere o un essere.

*7 novembre*

Indubbiamente si presenta a questo punto un gravissimo problema. Posso impegnarmi a sentire domani ciò che sento oggi? Sicuramente no. Posso impegnarmi a comportarmi domani in modo conforme al sentimento che provo oggi, ma che domani non proverò più? Neppure. Ma allora bisogna ammettere che, giurando fedeltà a un essere, io supero i limiti di ogni impegno legittimo, cioè conforme alla mia natura? Vi è effettivamente una soluzione che consiste nel dire che, in ogni caso, io dovrò rispettare la parola data e che, assumendo un impegno, mi creo di conseguenza il motivo stesso che mi permetterà di mantenerlo. È questa una risposta che può soddisfarmi? Ma anzitutto non potrò rispondere che se oggi ho il desiderio di mantenere la parola data, per mille ragioni questo desiderio domani potrà essere infinitamente più debole: con quale diritto parlo come una costante? In ogni caso, posso farlo solo rinunciando a considerare questo desiderio come un semplice stato. Bisognerebbe dunque distinguere tra il fatto di sentirsi e l'atto di riconoscersi obbligato e ammettere che questo riconoscimento è indipendente dal sentimento che più o meno lo accompagna. Forse domani non avrò più voglia di mantenere la parola data, ma saprò d'essere vincolato. Ma anche qui facciamo attenzione al formalismo e al pericolo della pura astrazione. Non si potrà far osservare che io semplifico il problema, dando l'impressione di pensare di essere assoggettato da un obbligo che deriva unicamente da me? Ci sono anche gli altri e il timore del giudizio altrui sulla mia parola mancata. Credo tuttavia che si sia in diritto di fare astrazione da questo elemento. Possono esservi dei casi in cui solo io sarò a conoscenza della mia parola mancata. Il problema si pone di nuovo: qual è la natura di questo legame (racchiuso nell'atto di ripromettersi di...)? Riconoscersi obbligato significa, se si vuole, constatare, ma constatare cosa? Ho apposto la mia firma, sono obbligato a far-

le onore, constato che è proprio la mia firma. Bisognerà dire che traspongo in un ordine puramente interiore qualcosa che, in fondo, ha un significato solo sociale?

Credo che qui occorra lasciare interamente da parte queste pseudo-spiegazioni che non fanno che imbrogliare tutto. Ma allora perché mi considererò tenuto a far onore alla mia firma? È evidente che è, in breve, perché il valore di questa firma venga salvaguardato. Esso si annulla mediante l'atto stesso con il quale la rinnego in un caso particolare (qualunque sia il mio desiderio di lasciare a questo caso particolare il suo carattere di eccezione). Ma non vi è qui, dopotutto, un'illusione che ho tutto l'interesse a dissipare? Sicuramente, se manco ai miei impegni, mi espongo socialmente a delle pesanti sanzioni. Ma non ho interesse a mantenerli soltanto nella stretta misura in cui vi sono costretto? Perché dunque non ridurre al minimo la parte della *religio* nella mia vita? È opportuno vedere ciò che questo implica (in ogni caso significa ridurre fino a sopprimere la parte dell'incondizionato).

Esaminare in quale misura ho il diritto di vincolarmi; ciò riguarda la questione affrontata ieri. Una certa filosofia del divenire mi nega questo diritto. Qui sta il problema più grave.

Non ho il diritto di contrarre un impegno che mi sarà materialmente impossibile mantenere (o piuttosto, che dovrei sapere, se fossi completamente sincero, di non poter mantenere). *Leggerezza*.

Ma vi è un solo impegno che possa non essere considerato in realtà come preso alla *leggera*? Comparazione con lo *chèque*. So quali sono le mie disponibilità; i miei impegni sono legittimi o validi nella misura in cui riguardano delle somme che sono tutt'al più uguali a queste disponibilità. Ma qui ci troviamo in un ordine in cui questa comparazione non regge: è ciò che ho osservato all'inizio parlando dell'elemento incondizionato.

Ciò che intravedo è che, al limite, potrebbe esistere un impegno assoluto che sarebbe contratto dalla totalità di me stesso, o per lo meno da una realtà di me stesso che non potrebbe essere rinnegata senza un rinnegamento totale; impegno che, peraltro, si rivolgerebbe alla totalità dell'essere e sarebbe assunto in presenza di questa stessa totalità. È la fede. È evidente che qui il rinnegamento resta possibile, ma non può essere giustificato da un cambiamento nel soggetto o nell'oggetto; può essere spiegato soltanto da una *caduta*. Nozione da approfondire.

D'altra parte, comprendo anche che non c'è impegno puramente gratuito, che non implichi cioè una determinata *presa* dell'essere su di noi. Ogni impegno è una risposta. Un impegno gratuito sarebbe non solo temerario, ma anche da attribuirsi all'orgoglio.

La nozione di orgoglio gioca del resto in tutta questa discussione un ruolo capitale. Mi sembra che l'essenziale sia di mostrare che l'orgoglio non dev'essere il principio sul quale riposa la fedeltà. Ciò che intuisco è che, malgrado le apparenze, la fedeltà non è mai fedeltà a se stessi, ma si riferisce a ciò che ho chiamato la *presa*. Tutto ciò è ancora presentato alla rinfusa. Bisogna mettere ordine e chiarezza in queste idee sparse. Forse mediante degli esempi. L'idea direttrice è che bisogna tener conto, per riconoscere se un impegno è valido, della situazione in cui si trova l'anima che lo contrae (esempio della promessa da marinaio). Bisogna che essa sia *compos sui* e si dichiari tale davanti a se stessa (senza riservarsi la possibilità di aggiungere successivamente di essersi sbagliata). C'è dunque qui un giudizio la cui importanza è fondamentale e che è alla base dell'impegno; questo non esclude affatto la *presa* esercitata da una realtà; questa *presa* è al contrario all'origine del *giudizio* stesso che prolunga e sanziona un'*apprensione*.

8 novembre

L'amore – o il rispetto – della verità riportato alla fedeltà. Errore consistente nel considerarlo come volontà in accordo con se stessa (correlazione con l'orgoglio di una fedeltà la quale si consacra soltanto a sé). In altri termini, occorre guardarsi dal definire l'intesa mediante una sorta di identità formale. Bisogna che alla radice dell'intesa vi sia una *presa* sul reale. Questa correlazione mi colpisce enormemente<sup>31</sup>.

Mostrare forse anche come la fedeltà sia legata a un'ignoranza fondamentale dell'avvenire, un modo di trascendere il tempo in ciò che esso ci riserva di assolutamente reale. Giurando fedeltà a un essere, ignoro quale avvenire ci attenda e anche, in un certo senso,

<sup>31</sup> Riflettere su ciò che sarebbe il vivere "in contanti" (*au comptant*): sarebbe sognare la propria vita. Sarebbe la vita meno la realtà.

còme diventerà domani quest'essere; ed è questa stessa ignoranza che conferisce alla mia promessa il suo valore e il suo peso. Non si tratta di rispondere a qualcosa che, assolutamente parlando, sarebbe dato; e l'essenziale di un essere sta precisamente nel non essere dato né ad altri né a se stesso. Mi sembra vi sia qui qualcosa di essenziale e che definisce la stessa spiritualità (in opposizione alla relazione se non fisica, almeno attuale che è contenuta nel desiderio: ma non possiamo ridurci all'istantaneo, a meno di non divenire nell'istante semplice funzione).

*(Senza data)*

Ho promesso l'altro giorno a C... che sarei tornato a trovarlo nella clinica dove agonizza da settimane. Promessa che, nel momento in cui la formulavo, mi è parsa scaturire dal più intimo di me stesso. Promessa generata da un'ondata di pietà: è condannato, egli lo sa, sa che io lo so. Dalla mia visita sono trascorsi diversi giorni. Lo stato di cose che ha ispirato la mia promessa non si è modificato, e su questo punto non posso farmi alcuna illusione. Devo poter dire, anzi ne sono proprio sicuro, che egli m'ispira sempre la medesima compassione. Come potrei giustificare un cambiamento nella mia disposizione interiore, dal momento che nulla è sopravvenuto ad alterarla? Tuttavia devo confessare a me stesso che la sincera pietà dell'altro giorno non è più oggi che una pietà teorica. Penso ancora che egli sia disgraziato, che si debba compatirlo, ma l'altro giorno non mi sarei nemmeno sognato di formulare un simile giudizio. Era del tutto inutile. Il mio essere era uno slancio irresistibile verso di lui, desiderio travolgente di aiutarlo, di mostrargli che ero con lui, che la sua sofferenza era la mia. Devo riconoscere che questo slancio non esiste più, potrò soltanto imitarlo con un artificio, di cui qualcosa in me rifiuta l'inganno. Tutto ciò che posso fare è di osservare che C... è sventurato, solo e che non posso abbandonarlo; del resto, ho promesso di tornare; la mia firma è in fondo a un accordo e questo accordo è in suo possesso.

Questo silenzio in me contrasta stranamente con il grido di compassione che saliva dal mio cuore; tuttavia non mi pare affatto

misterioso. Sono in grado di scoprirne in me, nel ritmo stesso dei miei stati d'animo, una spiegazione sufficiente. Ma a qual fine? Proust ha ragione: noi non possiamo disporre di noi stessi; vi è una parte del nostro essere alla quale ci danno accesso circostanze estranee e forse non perfettamente pensabili; per un istante ci è consegnata una chiave; qualche minuto più tardi la porta è richiusa, la chiave è sparita. Devo accettare con umiliata tristezza che sia così.

Ma questo impegno che ho preso l'altro giorno non si basava su un misconoscimento, colpevole in sé, di queste fluttuazioni, di queste intermittenze? Non c'era qualche presunzione nell'affermare che il tal giorno a venire io avrei provato ancora quella stessa compassione che, al capezzale del malato, mi attraversava da parte a parte? Oppure in quel momento non ho preteso nulla di tutto questo e semplicemente ho voluto dire che un certo fatto materiale – la mia visita – si sarebbe ripetuto in quel tempo stabilito? Che rispondere? Devo rifiutare questa alternativa. Io non mi sono *domandato* se lo slancio che mi portava verso di lui sarebbe ricaduto come un getto d'acqua, come una melodia. *A fortiori* non ho potuto impegnarmi a *sentire* domani nello stesso modo di ieri.

E tuttavia, prescindendo da ciò di cui ho avuto coscienza in quell'istante fugace, se mi chiedo cosa significhi la mia promessa in quanto atto del passato, sono costretto a riconoscere che essa contiene una decisione la cui audacia adesso mi sorprende. Supponendo la possibilità di circostanze esteriori e in grado di mettere fuori gioco la mia capacità di mantenere la promessa, ho ammesso, sia pure implicitamente, che la mia disposizione interiore non era sicuramente inalterabile, ma nello stesso tempo decidevo che di questa eventuale alterazione non si sarebbe tenuto conto. Tra colui che osa dire *io* e che si attribuisce il potere di *vincolarsi* (di vincolare se stesso) e il mondo illimitato degli effetti e delle cause che sfugge contemporaneamente alla giurisdizione dell'*io* e a ogni previsione razionale, esiste dunque una sfera intermedia in cui si svolgono degli avvenimenti che non sono conformi né ai miei desideri né alla mia aspettativa; ma di cui, nei miei atti, rivendico nondimeno il diritto e il potere di fare astrazione. Questo potere d'astrazione reale costituisce il cuore stesso della mia promessa; ed è esso che le conferisce la sua propria densità e il suo valore. Voglio concentrare la mia attenzione su questo dato centrale e resistere alla vertigine che

minaccia di impadronirsi di me, quando scorgo l'abisso che si apre sotto ai miei piedi: cos'è in realtà questo corpo di cui sono insieme il padrone e lo schiavo? Posso, senza mentire e senza cadere nell'assurdo, esiliarlo nell'immenso impero dell'esteriorità che mi sfugge? Ma non posso anzitutto comprenderlo pienamente in questa sfera assoggettata che ho dichiarato sottomessa al mio potere d'astrazione. Mi sembra ugualmente vero dire che io sono e non sono responsabile di queste vicissitudini del mio corpo; entrambe le affermazioni mi paiono esatte e assurde. Non voglio interrogarmi più a lungo su questo punto; mi basta aver riconosciuto che, legandomi con una promessa, ho posto in me una gerarchia interiore tra il principio supremo e una vita determinata, la cui particolarità resta imprevedibile, ma che questo principio subordina a sé, o più esattamente ancora s'impegna a mantenere sotto il suo dominio.

Non posso nascondermi di imbattermi qui in uno dei luoghi comuni della saggezza antica più soventemente ripetuti; ma, per un singolare gioco di prospettiva, questa evidenza di un tempo tende ad assumere per me oggi la figura di paradosso; ben di più, non posso fare a meno di domandarmi se, per un'etica della sincerità pura come quella che si professa più comunemente intorno a me, questa decisione non si presenti come uno scandaloso colpo di forza. Lo stesso termine di astrazione, del quale ho dovuto servirmi a più riprese, non è di natura tale da suscitare inquietudini? Come giustificare questa dittatura che in nome di un determinato stato presente pretendo di esercitare sui miei atti futuri? Donde emana questa autorità e chi dunque la rivendica? Non faccio forse ricorso a una semplificazione, distinguendo dal mio presente un soggetto che pretende di superarlo secondo una dimensione mentale che non si confonde affatto con la durata e che si lascia appena tradurre in idea? A considerare la cosa più da vicino, non è semplicemente questo stesso presente ad arrogarsi arbitrariamente una sorta di eternità di diritto? Ma allora la menzogna si installa nel cuore stesso della mia vita. A questa fittizia "eternità di diritto" non corrisponde alcuna persistenza di fatto; e sembra che io urti contro questa sconcertante alternativa: nel momento in cui m'impegno, o pongo arbitrariamente una invariabilità del mio sentire che non è in realtà in mio potere di istituire, oppure accetto in anticipo di dover compiere a un momento dato un atto che, quando lo compirò,

non rifletterà affatto le mie disposizioni interiori. Nel primo caso mento a me stesso; nel secondo acconsento in anticipo a mentire ad altri.

Tenterò di rassicurarmi rispondendo a me stesso che si tratta di sottigliezze accumulate intorno a un problema in verità molto semplice e che la vita si incaricherà di risolvere?

Posso appena accontentarmi di una risposta così indolente, che in questo preciso istante immagino venti situazioni in cui si presenta sempre ancora lo stesso problema, ma in termini che ne accusano la gravità anche allo spirito meno attento. Giurare fedeltà a una creatura, a un gruppo, a un'idea, a Dio stesso, non significa in tutti i casi esporsi al medesimo funesto dilemma? Qualsiasi promessa non si radica in una disposizione del tutto momentanea e di cui niente può garantire la permanenza?

Dà questo punto di vista è come se la natura stessa della fedeltà si ricoprisse improvvisamente per me di un fitto velo; e cesso anche di comprendere ciò che ha potuto significare per me il termine di impegno. Ecco che riaffiora alla mia coscienza il ricordo di tutti i disinganni, di tutti i risentimenti contro se stessi e contro gli altri, che sono i frutti abituali delle promesse premature. Si tratta di accidenti? Oppure bisogna vedervi invece gli effetti naturali della più ingiustificabile presunzione? A quale condizione si lasciano evitare? Non bisogna, per restare interiormente legati, imparare a chiudere gli occhi sul tortuoso ma fatale divenire che le stratificazioni dell'abitudine nascondono a uno sguardo infermo? Giurare fedeltà – qualunque sia l'oggetto al quale si indirizza questo voto – non è in fondo impegnarsi a ignorare il nostro io più profondo, ad apprendere l'arte di rendersi costantemente vittime delle apparenze, di cui ci saremo noi stessi rivestiti? In breve, può esistere un impegno che non sia un tradimento?

Ma non c'è tradimento che non sia una fedeltà rinnegata. Esiste dunque una fedeltà fondamentale, un legame primitivo che io infrango ogni volta che contraggo un impegno che interessa in qualche modo ciò che confusamente chiamo la mia anima, poiché certamente non potrebbe trattarsi di quelli che si riferiscono solo all'attività più esteriore e più socializzata, quella di cui la persona dispone come di un utensile maneggevole. Questo legame primitivo può essere solo ciò che mi hanno insegnato a chiamare la fedeltà



verso se stessi. Giacché, a sentire loro, quando mi vincolo io tradisco proprio me stesso. Me stesso: non il mio essere, ma proprio il mio divenire; non ciò che io sono oggi, ma ciò che forse sarò domani. Qui il mistero si infittisce. Come potrò essere fedele, o al contrario non esserlo, a ciò che oggi è ignoto e che solo il futuro rivelerà? Quel che mi si vuole dare a intendere non è forse che io devo tenermi disponibile per questo sconosciuto, affinché un giorno egli si sostituisca, senza incontrare resistenza, a colui che io sono tuttora, ma che in quel momento avrò cessato d'essere? Mi si domanda semplicemente di prestarmi a questo gioco, invece di irrigidirmi sulla difesa. Decisamente, qui la parola fedeltà cambia significato. Essa non designa altro che un'acquiescenza indolente, un molle abbandono. Chi, dunque, me lo prescrive? Precisamente questo sconosciuto il cui prestigio deriva interamente dal fatto di non esistere ancora? Privilegio miracoloso di ciò che deve ancora nascere! Ma occorre, per lo meno, che questo privilegio sia riconosciuto; e di nuovo cado nell'oscurità, poiché l'atto mediante il quale questo privilegio del mio essere futuro si trova così consacrato fa parte del mio presente: ecco dunque un valore del futuro in quanto tale che è connesso al mio stato attuale, pur distinguendosi, poiché ne comanda in qualche modo il rifiuto.

Cederò alle tentazioni della dialettica? Ammetterò che è la mia stessa condizione presente che nega se stessa e pretende di superarsi? Come non cogliervi un accomodamento sospetto e che, del resto, supponendo che io lo sanziona, implica non so quale verità trascendente il divenire e in grado di fondarlo? Ma, se è così, per me non si tratta più di affidarmi passivamente al flusso delle mie disposizioni momentanee. Qualche cosa, che si distingue da tutte queste, forse una legge, ne regola l'andamento bizzarro. Ed è a questa legge, a quest'unità che si tratta per me di restare fedele. Tuttavia, ancora una volta, il linguaggio minaccia di indurmi in errore. Questa unità sono precisamente io stesso: un medesimo e unico principio – forma o realtà – che esige la sua permanenza. Fedeltà non più a un divenire, che non ha affatto senso, ma a un essere che non riesco a distinguere da me stesso. Sfuggo così ai miraggi di un domani che si scolora a mano a mano che si precisa.

Ho infine trovato l'esito cercato? Sono sfuggito alle tenaglie del dilemma che sembrava dovermi interdire dal restare a un tempo

sincero e fedele? La soluzione che mi si presenta non è una semplice invenzione logica; una parola molto semplice designa questa risorsa nascosta dell'atto mediante il quale io mi vincolo. Cosa significa mettere il proprio punto d'onore nell'adempimento di un impegno se non giustamente porre l'accento sull'identità sovratemporale del soggetto che lo contrae e che lo esegue? Arrivo allora a pensare che questa identità valga di per sé, qualunque sia il contenuto della mia promessa. È questa identità che importa mantenere – ed essa sola – per quanto assurdo possa apparire agli occhi di uno spettatore l'impegno particolare che ho avuto l'imprudenza o la debolezza di assumere. M'importano poco le obiezioni di cui mi subissano le persone di buon senso, i rimproveri che mi rivolgono i miei amici: io ho promesso, io manterrò; forse mi mostrerò tanto più ostinato quanto più l'esecuzione sembrerà a me stesso e agli altri come una scommessa.

Ma se è così, l'oggetto particolare, fosse pure Dio stesso, al quale la fedeltà vincola colui che vi si sottomette, resta un puro accidente, una sorta di pretesto; esso non potrebbe entrare nel cerchio che la volontà, tesa alla dimostrazione della sua propria efficacia, forma con se stessa.

Come potrei confondere questo attaccamento dell'anima alla propria gloria, che è la forma più arida, più nervosa, più contratta dell'amore di sé, con ciò che da sempre ho chiamato la fedeltà? È dunque un puro caso se, al contrario, si incontra la fedeltà nei suoi tratti più innegabili proprio negli esseri meno preoccupati di brillare davanti a se stessi? È stato un viso di serva o di contadino a rivelarmelo. E quale può essere il principio di una confusione così deleteria tra due disposizioni dell'anima, di cui il giudizio più superficiale mi assicura l'assoluta incompatibilità? Come non accorgersi dopotutto che una fedeltà ad altri, di cui io stesso sarei il principio, la radice e il centro, stabilirebbe una volta di più, a causa della sostituzione clandestina che essa nasconde, la menzogna nel cuore dell'esistenza che essa informa?

Cammino da seguire per uscire da questo vicolo cieco: riprendere il preciso problema da me posto all'inizio, il dilemma; in particolare per ciò che concerne la fedeltà votata a un essere. Io devo rifiutare l'alternativa (permanenza della disposizione interiore o menzogna degli atti); e non posso certo basarmi sulla tensione del

mio proprio volere. Bisogna dunque ammettere che la relazione stessa implica qualcosa di inalterabile. Si tratta di arrivare ad approfondire la natura di questo inalterabile; donde partire per arrivare a coglierlo? Necessità di partire dall'*essere stesso*, dall'impegno verso Dio.

Atto di trascendenza, con corrispettivo ontologico che è la presa di Dio su di me. Ed è in rapporto a questa presa che anche la mia libertà si costituisce e si definisce.

La misteriosa relazione tra la grazia e la fede esiste ovunque vi sia fedeltà; e là dove fa difetto una qualsiasi relazione di questo genere non c'è posto che per un'ombra di fedeltà, una costrizione forse colpevole e menzognera alla quale l'anima si sottomette.

Così come una filosofia, che mi nega la possibilità di raggiungere qualsiasi cosa all'infuori di ciò che essa chiama "i miei stati di coscienza", si rivela chiaramente falsa di fronte all'affermazione spontanea e irresistibile che è come il basso continuo della conoscenza umana, anche il sostenere che, malgrado le apparenze, la fedeltà non è che una modalità dell'orgoglio e dell'attaccamento a se stessi significa sicuramente destituire del loro carattere distintivo le più alte esperienze che gli uomini abbiano creduto di vivere. Non si sottolineerà d'altronde mai abbastanza la correlazione che unisce questi due "attacchi". Mi sembra di scorgere qui una sorgente di luce a cui sento che dovrò tentare di avvicinarmi. Ma credo anche di capire che se una confutazione può essere tentata in un caso, deve poterlo essere anche nell'altro e secondo una stessa linea di riflessione.

Quando dichiaro che mi è impossibile cogliere qualcosa al di là dei miei stati di coscienza, non oppongo forse pigramente questa conoscenza illusoria e anche fallace – poiché contiene una pretesa in realtà ingiustificata – a una conoscenza che non è data di fatto, ma che è almeno idealmente concepita e che, al contrario, interesserebbe una realtà indipendente da colui che l'elabora? Senza questo termine di riferimento, per quanto immaginario possa essere, è ben chiaro che l'espressione "i miei stati di coscienza" si svuota del suo significato, poiché questo è definito solo a condizione di restare restrittivo. Resta allora da sapere come io possa avere l'idea di una conoscenza così irriducibile a quella di cui io in realtà usufruisco in questa ipotesi, o anche, e più profondamente, se questa idea

si trovi effettivamente in me. Sarà sufficiente ammettere che forse essa non vi si trova affatto, perché immediatamente crolli la dottrina aleatoria che pretendevo di proclamare. Ma mi è difficile comprendere come l'idea di una conoscenza reale, cioè di un riferimento all'essere, possa nascere all'interno di un mondo di puri stati di coscienza. Così che, insidiosamente, nella circonferenza e come al di sotto dell'alta fortezza chiusa nella quale pretendevo rinchiudere me stesso, si apre la via d'evasione. Non sarò perciò portato a riconoscere che questa stessa idea rappresenta in me il marchio incancellabile di un altro ordine?

Lo stesso discorso vale anche per la fedeltà: su questo attaccamento orgoglioso che l'io promette a se stesso si stende l'ombra di un'altra fedeltà di cui posso negare l'esistenza solo perché prima l'ho concepita; ma se all'inizio mi è stato dato di concepirla, non è forse perché io l'ho oscuramente sperimentata, sia in me stesso, sia negli altri? E non sarebbe forse sul modello di questi oggetti, ai quali fingo di non credere più, che costruisco bene o male questa realtà personale, il cui carattere proprio sarebbe precisamente di vincolarsi e di mantenersi in tensione con se stessa mediante uno sforzo continuamente rinnovato?

Dopotutto non sono forse autorizzato a ritenere sospetto il processo stesso mediante il quale pretendo di concentrare in me stesso le radici o i legami di ogni fedeltà? Come potrei nascondermi che un disprezzo di apparenze, così costante e così determinato, non può trovare la sua origine in un'esperienza, per quanto centrale e nascosta la si possa supporre, ma solamente in un partito preso, nel rifiuto radicale con cui, esiliando il reale all'infinito, io oso usurpare il suo posto e investire me stesso – degradandoli, invero – degli attributi di cui lo spoglio?

La fedeltà può essere salvata soltanto a questo prezzo? Mi sembra che sarebbe cento volte meglio risolvermi a vedervi solo una sopravvivenza, un'ombra che si attarda e che spetta alla riflessione dissipare totalmente, piuttosto che stabilire al centro della mia vita una simile idolatria.

Senza arrivare ad affermare che questa connessione si lasci individuare in ogni circostanza, io non posso impedirmi di osservare che la fedeltà, precisamente là dove è la più autentica, là dove ci mostra il volto più puro, si accompagna alla disposizione più con-

traria all'orgoglio che sia possibile immaginare: la pazienza e l'umiltà si riflettono nel fondo delle sue pupille. La pazienza e l'umiltà, virtù di cui oggi abbiamo dimenticato persino il nome, e la cui natura cade nell'oblio quanto più si perfeziona la strumentazione tecnica e impersonale dell'uomo, che sia del resto logica o dialettica.

Ma la comunione che tutte e tre formano insieme, e che mi appare come un essere di cui non spetta alla psicologia riconoscere la struttura dinamica, non potrebbe esistere, non si lascerebbe nemmeno pensare, in un sistema che concentrasse *in me* le radici e i vincoli reali degli impegni che la vita può sollecitarmi ad assumere.

16 dicembre 1930

Idea di un'espressione non rappresentativa in musica. Un ordine in cui la cosa detta non può essere distinta dalla maniera di dire. In questo senso, soltanto in questo senso, la musica non significa rigorosamente niente, ma forse perché essa è in se stessa significato. Da approfondire.

In fondo si reintroduce all'interno della musica, tra il contenuto espresso (?) e l'espressione, una relazione simile a quella che lega l'espressione all'esecuzione. Ma questa trasposizione è illegittima. Da questo punto di vista la nozione di musica oggettiva assume un significato, ma negativo.

Ciononostante, il termine di espressione è ancora applicabile alla musica? Come vi può essere ancora espressione là dove non si può più parlare di contenuto espresso e distinto da questa stessa espressione? È qui, credo, che bisognerebbe far intervenire la nozione di essenza, del resto così difficilmente definibile. C'è un'essenza di Schumann, dell'ultimo Beethoven, dell'ultimo Fauré, ecc. L'espressione rappresenterebbe allora la permeabilità dell'essenza a se stessa. Ecco l'idea che bisogna approfondire, credo. Mettere in comunicazione l'idea di essenza con quella di universo. L'essenza come apogeo di un certo universo. È quasi impossibile fare qui astrazione dalla metafora dell'*apice* (*sommet*), ed è di questa metafora che interesserebbe mettere a nudo le radici. L'idea dell'*apice* può essere del resto rimpiazzata da quella di *centro*. Nei due casi

esiste una periferia, e più esattamente ancora dei margini (zone di sconfinamento).

11 marzo '31

La carità come presenza, come disponibilità assoluta. Mai mi era apparso così chiaramente il legame con la povertà. Possedere significa quasi inevitabilmente essere posseduto. Intromissione delle cose possedute. Ciò richiederebbe un notevole approfondimento.

Nella carità, la presenza come dono assoluto di sé e come dono che non implica alcun impoverimento ulteriore, al contrario: ci troviamo dunque qui in un ordine in cui le categorie valide nel mondo delle cose cessano completamente d'essere applicabili; categorie, si noti, rigorosamente connesse alla nozione stessa di oggetto. Se possedendo quattro oggetti io ne dono due, è del tutto evidente che me ne restano solo due e che *io mi sono pertanto impoverito* in proporzione. Tuttavia ciò ha un significato solo se io pongo una certa relazione intima tra me e questi oggetti, se io li considero, oserei dire, come connaturati a me, se la loro presenza o la loro non-presenza, nel senso più forte del termine, colpisce il mio io.

Approfondire la nozione di indisponibilità. Mi sembra che essa corrisponda a ciò che costituisce più radicalmente la creatura come tale. Da questo punto di vista mi domando se non si possa definire l'intera vita spirituale come il complesso delle attività per mezzo delle quali noi tendiamo a ridurre in noi la parte di indisponibilità. Connessione tra il fatto di essere indisponibile e il fatto di sentirsi o di giudicarsi indispensabile. Mostrare come questa indisponibilità non sia, infatti, separabile da un certo modo di aderire a se stessi, che è qualcosa ancora di più primitivo e di più radicale dell'amore di sé.

La morte come negazione assoluta dell'indisponibilità.

Ritengo che vi sia qui una miniera di riflessioni importanti, poiché a questo punto ci si rende conto della necessità di distinguere tra l'amore di sé in quanto indisponibile e l'amore di sé come disponibile, cioè l'amore di ciò che Dio può fare di me. Questo amore legittimo si illumina mediante il suo contrario, l'odio di sé che può essere contenuto in un certo desiderio della morte. Problema

dell'indisponibilità relativa di sé per se stessi. Si presenta qui qualcosa di molto interessante da approfondire.

Analisi della nozione di indisponibilità.

Mi sembra che essa implichi sempre quella di alienazione. Avere dei capitali indisponibili significa averli parzialmente alienati. Ciò è perfettamente chiaro là dove si tratta di beni materiali. Occorre vedere come questa nozione sia estensibile nel modo che indicavo stamattina. Mi viene in mente un caso tipico: la mia simpatia viene sollecitata dal racconto di una disgrazia; sento però che mi è impossibile donarla. Teoricamente, riconosco che ciò che mi si racconta è singolarmente degno di pietà; ma io non sento niente. Sarebbe sicuramente diverso se avessi davanti agli occhi le miserie di cui mi si parla; una determinata esperienza immediata farebbe scaturire in me queste sorgenti, forzerebbe queste porte sigillate. Cosa strana, desidererei provare questa emozione che sembra "imporre" (e credo sia normale in casi simili sentirsi commosso), ma non sento niente; non posso disporre di me stesso. Senza dubbio, operando una sorta di addestramento mentale, potrei ottenere da me qualcosa che rassomigli a questa emozione, ma se sono sincero non potrò lasciarmi trarre in inganno da ciò, sapendo bene che si tratterebbe di un'imitazione senza valore. Ci sono due casi-limite in cui questa alienazione, del resto così difficile da definire rigorosamente, non si produce affatto: il bimbo, il santo. Questa alienazione è evidentemente connessa a ciò che si può chiamare la crescita normale di un'esperienza. Ci si ricollega qui a ciò che scrivevo qualche anno fa: non c'è vita senza scommessa; la vita non è separabile da un certo pericolo. Nel mio stesso radicarmi sempre più nella vita, tende a formarsi una certa ripartizione, che si presenta di per sé come razionale, tra ciò che mi riguarda e ciò che non mi riguarda. Ciascuno di noi diviene in tal modo il centro di una sorta di spazio mentale che si dispone secondo zone concentriche di aderenza e di interesse decrescenti, e a questa aderenza decrescente corrisponde una crescente indisponibilità. In questo c'è qualcosa che ci pare talmente naturale che trascuriamo di farcene la minima idea, la minima rappresentazione. È potuto succedere ad alcuni di noi di fare questo o quell'incontro che spezzava in qualche modo gli schemi di questa topografia personale ed egocentrica; per esperienza posso comprendere come da uno sconosciuto incontrato per caso si elevi

un appello a tal punto irresistibile da capovolgere improvvisamente tutte le prospettive; ciò che sembrava immediatamente vicino sembra tutto a un tratto infinitamente lontano, e viceversa. Sono delle esperienze transitorie, degli spiragli che si richiudono subito. Credo tuttavia che queste esperienze – per quanto illusorie siano, e lo sono al punto da lasciare in fondo al cuore un’impressione di amara tristezza e quasi di derisione – presentino l’impagabile prerogativa di farci prendere bruscamente coscienza del carattere contingente di ciò che ho chiamato il nostro spazio mentale, e delle cristallizzazioni che ne costituiscono la possibilità. Ma soprattutto il fatto della santità realizzata in certi esseri sta a rivelarci che ciò che chiamiamo l’ordine normale non è indubbiamente altro, da un certo punto di vista, che il sovvertimento di un ordine precisamente opposto.

È senza dubbio metafisicamente falso dire che “io sono la mia vita”<sup>32</sup>: quest’affermazione implica una confusione che la riflessione mette in luce. Nondimeno questa confusione non solo è inevitabile, ma è alla base del dramma umano e gli conferisce una parte del suo significato. Questo dramma perderebbe la sua grandezza se colui che dà la propria vita non si trovasse posto in condizioni tali che questo sacrificio possa – o debba, se la fede fa difetto – apparirgli come un sacrificio totale.

Bisogna capire che sarebbe non soltanto pericoloso, ma del tutto colpevole, per colui che non ha sentito risuonare un certo appello, pretendere di rompere in modo radicale con ciò che ho chiama-

<sup>32</sup> “Nell’intimità del raccoglimento, io prendo posizione (...) di fronte alla mia vita; mi ritiro, in un certo senso, ma non certo come il soggetto puro della conoscenza; in questo ritirarmi porto con me ciò che io sono e ciò che forse la mia vita non è. Qui appare la separazione fra il mio essere e la mia vita: io non sono la mia vita” (*ME I* 151-152; it. 142). A questo brano, tratto da *Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique (PA)* (in appendice a *Le Monde cassé*, Desclée De Brouwer, Paris 1933; *Posizione e approcci concreti del mistero ontologico*, tr. it. di G. Kaiserlian, in *Filosofia della vita*, Bocca, Milano 1943), Marcel fa però seguire un commento che precisa meglio la sua posizione: “Oggi tempererei alquanto quelle affermazioni; non è vera la pura e semplice affermazione: io non sono la mia vita; come afferma un personaggio di uno dei miei ultimi drammi: “Sì, no; è la sola risposta possibile quando siamo noi in causa” (*L’Emissaire*, atto III). Bisogna dire che “io sono e non sono la mia vita” (*ME I* 151-152; it. 142). E più tardi richiama il concetto espresso dal termine tedesco di *Distanz*: “Si tratta (...) di una specie di margine che il pensiero dovrebbe mantenere tra sé e l’oggetto” (*ibidem*, p. 151). L’approfondimento del tema della “mia vita”, al quale Marcel dedica i due capitoli successivi (“La mia vita” e “Il senso della ‘mia vita’: identità e profondità”), conduce al tema dell’intersoggettività. [*N. d. C.*]



to le condizioni normali dell'esperienza profana. Tutto ciò che possiamo fare è riconoscere, almeno con il pensiero, l'anomalia che queste condizioni implicano da un punto di vista trascendente, nel quale qualcosa in noi sembra esigere di collocarci.

D'altronde, non si potrebbe sostenere che ciò che chiamiamo lo spazio, nel senso ordinario del termine, non sia in realtà altro che una sorta di traduzione di quel sistema di zone concentriche che definivo poco fa? Ma, a questo riguardo, ci si può domandare se la soppressione delle distanze non rivesta un duplice significato: essa è connessa a una trasformazione della nozione fisica di spazio, ma nello stesso tempo destituisce la distinzione del lontano e del prossimo del suo valore qualitativo. Non sembra prodursi niente di simile per ciò che riguarda il tempo, ma ciò per il semplice motivo che il passato, per sua stessa definizione, si sottrae al nostro dominio, perché è per essenza ciò di fronte a cui ci troviamo impotenti. D'altronde, sarebbe necessario anche qui un approfondimento, giacché se la materialità (!) del passato è immutabile, esso assume un valore, una colorazione differente a seconda della prospettiva dalla quale noi lo consideriamo, e questa prospettiva varia con il nostro presente, cioè in funzione della nostra azione. (Cito un esempio che mi si presenta alla mente in questo momento: un essere ha vissuto una vita senza luce, è morto di stenti, forse disperato; dipende evidentemente da coloro che gli seguiranno mettere in luce le conseguenze di questa vita, che possono conferirle un significato e un valore *a posteriori*. Tuttavia, ciò non è sufficiente; qualcosa in noi esige che queste conseguenze siano conosciute da quello stesso che, mediante la sua vita, mediante il suo oscuro sacrificio, ne ha permesso lo sviluppo. Domandarsi il valore di questa esigenza: è giustificabile di diritto? E in quale misura possiamo ammettere che la realtà possa ignorarla? Domande difficili da esprimere in un linguaggio comprensibile).

Legame dell'indisponibilità – e quindi della non-presenza – con la preoccupazione di sé. Vi è qui una sorta di mistero; e si ritrova, credo, tutta la teoria del "tu". Quando mi trovo con un essere indisponibile, ho coscienza di stare con qualcuno per il quale io non esisto, mi ritrovo dunque rigettato su me stesso.

Posso definire Dio come presenza assoluta? Ciò si ricolleggerebbe alla mia idea del ricorso assoluto.

13 marzo

Essere indisponibile: occuparsi di sé. Ma la riflessione deve concentrarsi su questo *di sé*. Dall'analisi affiora che dal punto di vista dal quale mi pongo non c'è differenza tra il fatto di occuparsi della propria salute, della propria fortuna, della propria donna, del proprio successo mondano. Risulta che occuparsi di sé non significa occuparsi di un oggetto determinato, bensì essere occupato in una certa maniera che resta da definire. Passaggio attraverso l'idea di un'opacità interiore, di un'ostruzione. Credo di capire, riferendomi alla mia più intima esperienza, che in ogni caso ci troviamo in presenza della fissazione, in una zona o in un registro determinato, di un'inquietudine che, per essenza, è indeterminata. Ma, contrariamente a ciò che sembra indicare un'analisi superficiale, questa inquietudine (e anche questa indeterminatezza) persiste in seno a tale fissazione: essa le conferisce il carattere di una *contrazione*, compatibile del resto con un'*agitazione* che si sprigiona in seno a questa zona delimitata. Questa inquietudine – qui mi ricollego a Heidegger e forse a Kierkegaard – non sarebbe forse l'angoscia stessa della temporalità, l'angoscia del sentirsi consegnati al tempo, senza che occorra d'altronde introdurre qui il momento della riflessione propriamente detto? Quest'angoscia contiene una *non-speranza* (*unhope*: l'espressione s'incontra in un poema di Thomas Hardy) che, messa in rapporto con un oggetto determinato, si trasforma inevitabilmente in *disperazione*. In opposizione a tutto ciò, interrogarsi sulla noncuranza.

Se tutto ciò è fondato, le *radici metafisiche del pessimismo sono le stesse dell'indisponibilità*. Questo è da mettere in connessione con quel che ho detto della gioia e della speranza.

Bisognerà riprendere ciò che ho detto circa il fatto che la struttura del nostro universo permette la speranza e comprenderne il significato ontologico<sup>33</sup>.

Occorrerà parimenti domandarsi se il "tu", come valore o come realtà, non sia in funzione di quel che ho chiamato la mia disponibilità interiore. Studiare, inoltre, il posto della speranza nella teoria del "tu" (cosa significa *fare credito*; fare credito all'universo).

<sup>33</sup> Per il tema della speranza si vedano "*Phénoménologie et métaphysique de l'esérance*" ("Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza", in *HV*); e gli ultimi capitoli di *ME II*. [N. d. C.]

Ciò che ho chiamato l'inquietudine come disgrazia fondamentale, come dato (o perlomeno come dato possibile) universale. L'immagine più concreta mi è fornita dall'orribile impressione che ho qualche volta provato nel buio: sentirsi abbandonato, senza appigli possibili.

In questo momento mi domando anche se non sia il caso di mostrare come le differenti tecniche siano delle difese efficaci contro questo stato di impotenza. Esse non implicano affatto, per se stesse, la fissazione di cui ho parlato. Valore salutare del *fare* in quanto tale. Ma possibilità di un passaggio all'idolatria della tecnica che ho analizzato altrove<sup>34</sup>.

Ciò che è oltremodo importante è dimostrare che il timore e il desiderio si situano sullo stesso piano e sono inseparabili, ma che la speranza si pone in un'altra zona che non è quella della saggezza di Spinoza, e che Spinoza ha ignorato (Spinoza ha parlato correlativamente di *spes* e di *metus*; ed è certo che noi tendiamo spontaneamente a imitarlo). La zona della speranza è anche quella della preghiera.

15 marzo

Quando si considera la questione da vicino, ci si accorge di quanto sia difficile definire la natura della speranza. Porterò due esempi: sperare la guarigione o la conversione di un essere amato, sperare la liberazione del proprio paese oppresso. La speranza si riferisce in questi casi a qualcosa che, secondo l'ordine naturale, non dipende da noi (è assolutamente al di fuori della zona in cui lo stoicismo può esercitarsi). Alla base della speranza vi è la coscienza di una situazione che ci invita a disperare (la malattia, la perdizione, ecc.). Sperare significa far credito alla realtà, affermare che si dà in essa di che trionfare su questo pericolo<sup>35</sup>. E qui si vede che il correlativo della speranza non è affatto la paura, è invece l'atto che con-

<sup>34</sup> Il tema della tecnica trova una più compiuta esposizione in *HCH*. [N. d. C.]

<sup>35</sup> Ma la speranza non è mai la certezza di un trionfo anticipato: in AA.VV., *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (cit., p. 16), Marcel osserva che nel suo teatro, come nel suo pensiero speculativo, il trionfo non si realizza assolutamente, perché non è compatibile con la condizione umana: esso può solo essere evocato come un al di là nel quale è interdetto situarci in anticipo. [N. d. C.]

siste nel vedere le cose nella loro luce peggiore, una sorta di fatalismo pessimista che afferma l'impotenza della realtà o che nega a questa la capacità di tener conto di ciò che non è tuttavia solamente il nostro bene, ma di ciò che giudichiamo essere un bene nel senso assoluto del termine.

Stasera ho appreso molto più chiaramente di quanto non avessi mai fatto prima la natura della speranza.

Essa riguarda sempre la restaurazione di un certo ordine vivente nella sua integrità.

Ma d'altra parte essa contiene l'affermazione dell'eternità, di beni eterni.

Appartiene, di conseguenza, alla sua stessa essenza, là dove nel dominio del visibile è stata tradita, il rifugiarsi in una sfera in cui non possa essere disattesa. Ciò si ricollegherebbe alle mie vecchie riflessioni sull'inverificabile<sup>36</sup>, che erano l'esitante anticipazione di ciò che comprendo oggi.

E persino l'integrità dell'organismo – quando spero la guarigione di un malato – è come la prefigurazione, l'espressione simbolica di un'integrità suprema.

In questo senso dico che ogni speranza è speranza di salvezza, e che è del tutto impossibile considerare l'una senza considerare l'altra. Ma in Spinoza questa nozione di salvezza è veramente destituita di ogni significato, come pure presso gli stoici. Vi è posto per la salvezza solo in un universo che *comporta delle lesioni reali*<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Intorno al concetto di inverificabile si sviluppa il saggio di P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, cit.. Marcel, in *Presenza e immortalità* (PI 187; it. in JM 514), riferendosi proprio all'opera di Prini, precisa però che, seppure fin dai suoi primi scritti (i testi inediti del 1912 e del 1913) si sia sempre interessato all'idea di un inverificabile positivo e concreto come molla dell'amore e della fede, al momento attuale del suo sviluppo speculativo non userebbe più tale termine, preferendogli quello di presenza. [N. d. C.]

<sup>37</sup> Nel secondo capitolo di *Le mystère de l'être I*, "Il mondo in frantumi" (ME I 25-46; it. 31-49), Marcel parla di un mondo lesionato, di cui percepiamo l'intima frattura, insieme alla nostalgia di una sua primordiale unità. Oltre a una descrizione fenomenologica dell'esperienza contemporanea – un'esperienza dominata dalla volontà di potenza che genera un perenne conflitto, in cui è scomparsa la possibile condivisione di un'esperienza comune, in cui la crescente socializzazione ha segnato la perdita di intimità e una garanzia generalizzata di uguaglianza ha eliminato qualsiasi fratellanza – Marcel pone il problema della natura "storica" o "essenziale" (dogma della caduta)

Bisognerebbe mostrare ora che l'oggetto del desiderio non è mai l'integrità in quanto tale, quanto piuttosto un modo di gioire, così come l'oggetto della paura è un modo di patire. Ma la salvezza è senza dubbio al di là di questa opposizione. Ciò non è tuttavia ancora chiaro per me.

Pensavo questa mattina: la speranza è possibile soltanto in un mondo nel quale vi sia posto per il miracolo; e il senso di questa riflessione si precisa per me questa sera. Qui di nuovo mi avvicino, credo, a Kierkegaard, o almeno ad alcuni dei suoi sviluppi.

17 marzo

Se ho visto giusto, corre un intimo legame tra la speranza e una certa affermazione dell'eternità, ossia di un ordine trascendente.

D'altra parte – e qui mi ricollego alle *Osservazioni sull'irreligione contemporanea* – un mondo in cui trionfano le tecniche è un mondo consegnato al desiderio e al timore, poiché non vi è tecnica che non sia al servizio di un determinato desiderio o di un determinato timore. Il carattere peculiare della speranza è forse di non poter utilizzare direttamente né reclutare alcuna tecnica; la speranza è propria degli esseri disarmati; è l'arma dei disarmati, o più esattamente, è il contrario stesso di un'arma ed è in ciò che risiede misteriosamente la sua efficacia. Per ciò che concerne la speranza, lo scetticismo del nostro tempo consiste in un'inattitudine essenziale a concepire che possa esserci un'efficacia di qualcosa che non è in alcun modo una potenza nel senso abituale di questo termine.

È qui che noi ci imbattiamo, credo, nel problema metafisico più difficile, un problema che sembra addirittura contraddittorio nei suoi termini. Non possiamo fare a meno di domandarci come la

della frattura. È illusorio, secondo Marcel, credere all'esistenza di un mondo intatto in determinate epoche storiche. Il mondo doveva già contenere le condizioni di una frattura, che ora è semplicemente divenuta più appariscente e insuperabile nelle sue conseguenze. Nella descrizione marceliana della situazione attuale, Ricoeur riconosce i termini stessi della prova, legata a una dialettica di superamento là dove io rispondo alle lesioni reali del mondo con l'affermazione di un Essere che mi sottrae al fascino invitante della disperazione (cfr. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cit., p. 29). [N. d. C.]

speranza possa essere efficace: ma questa maniera stessa di porre la questione suppone che si assimili inconsciamente la speranza a una tecnica operante in una maniera misteriosa, diciamo magica<sup>38</sup>.

Ciò che occorre comprendere è che questa efficacia reale, che è la controparte di una totale inefficacia sul piano dell'apparenza, può essere pensata soltanto là dove l'impotenza è effettivamente assoluta, là dove non si è in presenza di una finzione, di un sotterfugio (quello di una coscienza che per pigrizia o per viltà si persuade erroneamente che non c'è niente da fare).

Non si potrebbe dire che una certa attività – il senso di questo termine sarebbe d'altronde da precisare – trovando la strada sbarata sul terreno empirico, cioè sul terreno del fare, cambi piano e si trasfiguri in speranza, senza perdere per questo l'efficacia di cui essa è in qualche modo incaricata fin dall'origine? Si verificherebbe qui qualcosa di analogo a ciò che si produce quando il corso di un fiume è deviato da un ostacolo. Direi che la speranza non sfocia direttamente nell'universo visibile.

Si potrebbe forse in tal modo comprendere perché le preghiere di un essere inerme sono investite di un'efficacia superiore.

Mi rendo tuttavia ben conto di girare intorno al problema, e che non riesco *a evitarlo*, a *non domandarmi* confusamente quale tipo di potenza possa appartenere al non-fare, alla non-tecnica. Siamo qui nel cuore dei problemi essenziali del cristianesimo, in particolare quello della non-resistenza al male.

Riesco solo a intravedere molto confusamente quanto segue: in primo luogo, non ci troviamo più nell'ordine delle cause o delle leggi, cioè dell'universale. Non essendo la speranza una causa e non agendo come un meccanismo, è del tutto evidente che non possiamo dire: "ogni volta che un essere praticherà la virtù della speranza, succederà questa cosa"; ciò tornerebbe infatti a fare della speranza una tecnica, cioè il contrario di ciò che essa è (noto di sfuggita come sia forte la tentazione di considerarla così). In secondo luogo, in certi casi non è chiaro che l'efficacia della speranza risiede proprio nel suo valore *disarmante*? Almeno nell'ordine della non-resistenza questo è perfettamente comprensibile. Opponen-

<sup>38</sup> Occorre appena dire che tutto ciò riguarda il problema metafisico della preghiera.

domi a una forza, cioè ponendomi sul suo stesso terreno, è del tutto certo che io tendo a mantenerla e con ciò stesso a rinforzarla. In questo senso è vero dire che ogni lotta implica una sorta di connivenza fondamentale tra gli avversari, una volontà comune che il combattimento duri. Le cose cessano di stare così solo a partire dal momento in cui, smettendo radicalmente di assimilare la guerra a un gioco, sorge la volontà di annientamento; e d'altra parte questa scatena il suo contrario, vale a dire il suo identico. Non si potrebbe sostenere che la volontà di annientamento si giustifica per se stessa solo supponendo che essa esista identica nell'altro, nell'avversario? Che essa può affermarsi solo come legittima difesa? Quindi se essa s'imbatte nella non-resistenza, eccola negata, eccola disarmata...

Mi affretto ad aggiungere che esiterei molto a trarre da queste riflessioni la conclusione che un disarmo unilaterale sia giustificabile di diritto; se si dovesse esaminare tale questione, bisognerebbe capire perché il passaggio dal metafisico all'empirico sollevi in questo dominio così gravi difficoltà.

Sembrerebbe dunque che la speranza abbia questa singolare virtù di screditare in qualche modo le potenze su cui essa vuole trionfare, non combattendole, ma trascendendole; e, d'altra parte, la sua efficacia pare tanto più certa quanto più è congiunta a una debolezza più autentica e meno declamata; in altri termini, quanto meno è suscettibile di venir considerata come l'ipocrita trasposizione di una certa virtù.

Le obiezioni spontanee contro questa maniera di vedere possono sembrare quasi irresistibili. Come, infatti, interpretare in tal modo una guarigione, per esempio?

Ma non bisogna dimenticare che la speranza sfocia nel mondo invisibile. La speranza non è assimilabile a una scorciatoia per pedoni che s'imbocca quando la via è chiusa e che sbocca su questa via al di là dell'ostacolo.

È sottinteso che tutte queste riflessioni si avvicinano a ciò che ho detto dell'indisponibilità. Più un essere è indisponibile e meno vi è posto in lui per la speranza; e bisognerebbe qui parlare dell'indisponibilità crescente dell'intero mondo moderno.

Questo pomeriggio mi sono domandato se l'efficacia della speranza non sia legata alla forza stessa della presa ontologica che essa suppone (ciò in funzione di quel che scrivevo ieri sera sull'inte-

grità), ma mi sembra che questa affascinante interpretazione sia un po' pericolosa. A dire il vero, non vedo ancora molto chiaro. Ciò che complica infinitamente il problema è che la speranza partecipa manifestamente del dono e del merito. Questo sarà da approfondire metodicamente, ma non so ancora come occorrerà procedere.

Ciò che bisogna dimostrare immediatamente è a qual punto la speranza superi l'affermazione di un *sollen*. In realtà, essa è una potenza profetica e non riguarda ciò che *dovrebbe* essere e neppure ciò che *dovrà* essere; semplicemente dice: questo sarà. È forse la riflessione sulla speranza che ci permette di cogliere più direttamente ciò che significa la parola trascendenza, poiché la speranza è uno slancio, è un salto.

Essa implica una sorta di rifiuto radicale del calcolo delle possibilità, e ciò è della più grande importanza. È come se essa contenesse, a titolo di postulato, l'affermazione per la quale la realtà deborda da ogni calcolo possibile, come se essa pretendesse di raggiungere, con il favore di non so quale segreta affinità, un principio nascosto nel fondo delle cose, o piuttosto nel fondo degli avvenimenti, che se la ride di questi calcoli. Si potrebbero citare in proposito i testi mirabili di Péguy e forse anche di Claudel, che vanno proprio alla sostanza di ciò che intuisco.

In questo senso, la speranza non è soltanto una protesta dettata dall'amore, essa è una sorta di appello, di ricorso sconfinato a un alleato che è anch'esso amore. E l'elemento sovranaturale che è al fondo della speranza si manifesta qui con la stessa evidenza con cui si manifesta il suo carattere trascendente, poiché la natura non illuminata dalla speranza può apparirci soltanto come il luogo di una sorta d'immensa e inflessibile contabilità<sup>39</sup>.

D'altra parte, mi domando se non si distinguano qui alcuni dei limiti della metafisica bergsoniana, poiché questa mi sembra non poter concedere il minimo spazio a ciò che chiamo l'integrità. Per un bergsoniano, la salvezza è nella libertà pura, mentre per una

<sup>39</sup> Bisognerà domandarsi quale specie di scienza conduca alla disperazione e in quale misura questa scienza non si condanni da sola. Il problema scienza-speranza, più fondamentale ancora del problema determinismo-libertà. Bisognerà riprendere l'idea di perdita, alla quale mi sono riferito già altre volte. Vedere come, per la sua stessa essenza, la speranza affondi nell'invisibile (nota dell'8 dicembre 1931).



metafisica d'essenza cristiana la libertà è ordinata alla salvezza. Non posso che ripeterlo: la speranza archetipa è la speranza di salvezza, ma sembra che la salvezza non possa risiedere che nella contemplazione. Non credo che ciò possa essere superato.

Ciò che ho scritto questo pomeriggio sulla non-calcolabilità delle possibilità mi conduce a pensare che dev'essere operato un avvicinamento tra la speranza e la volontà (non il desiderio, beninteso). La speranza non sarebbe una volontà il cui punto di applicazione sarebbe posto all'infinito? Formula da approfondire.

Come può esserci una volontà malvagia, si deve poter concepire una speranza demoniaca, e forse questa speranza è l'essenza stessa di ciò che noi chiamiamo il Demonio.

Volontà, speranza, visione profetica: tutto ciò è contenuto, è assicurato nell'essere, fuori dalla portata di una ragione puramente oggettiva. Mi occorrerà approfondire ora la nozione di smentita, l'idea di una potenza di confutazione automatica appartenente all'esperienza in quanto tale.

L'anima esiste solo in virtù della speranza; la speranza è forse la stoffa stessa di cui è fatta la nostra anima. Ciò dovrà ancora essere approfondito. Disperare di un essere non significa negarlo in quanto anima? Disperare di sé non è suicidarsi in anticipo?

*22 marzo 1931 (una triste domenica)*

Il tempo come apertura sulla morte – sulla mia morte – sulla mia *perdita*.

Il tempo-abisso; vertigine in presenza di questo tempo al fondo del quale sta la mia morte e che mi attira.

*25 marzo*

Occorre non utilizzare più la nozione di prescienza divina che falsa tutto e rende il problema assolutamente insolubile; dal momento in cui la visione divina è posta come anteriore, in qualsiasi senso, all'atto libero al quale essa si riferisce, la predestinazione è inevitabile. Ma non bisogna parlare più di constatazione come faceva ieri Padre A... in casa di Berdjaev. Dio non *constata* niente.

Ciò che intravedo molto confusamente è innanzitutto che questa apprensione del mio atto da parte di Dio non può essere posta come un dato oggettivo (nel senso in cui direi, per esempio: in questo momento qualcuno capta le mie parole per mezzo del telegrafo senza fili). Essa può essere concepita da me solo se io stesso sono a un certo livello spirituale. Non vedo ancora chiaramente le conseguenze di ciò, ma sento che sono importanti.

27 marzo

Sostituzione della co-presenza alla prescienza; ma la co-presenza non può essere espressa nel linguaggio della co-esistenza. Non dimenticare mai che Dio non è qualcuno che...

Ieri sono stato portato ad approfondire la distinzione tra pensare e comprendere. Non c'è tuttavia qualcosa di fallace nell'idea di un pensiero che non sarebbe comprensione? Pensare, in questo caso, non è forse un credere di pensare?

Si comprende soltanto sulla base di ciò che si è. Mi sembra che la co-presenza non possa essere compresa che da un essere posto in una determinata situazione spirituale. Anche qui mi ricollego alla metafisica del "tu" e alla nozione d'indisponibilità. Più io sono indisponibile e più Dio mi appare come *qualcuno che*<sup>40</sup>. È la negazione stessa della co-presenza. Sarebbe opportuno vedere come intervinga qui, d'altra parte, la memoria come fedeltà (a un atto di comprensione rammemorato, ma non rinnovabile a volontà).

Mettere in relazione la nozione d'indisponibilità con ciò che ho scritto poco fa sul "mio corpo".

Intenderò per corporeità la proprietà che fa sì che io non possa rappresentarmi un corpo come vivente se non a condizione di pensarlo come il corpo di.

La corporeità come zona di frontiera tra l'essere e l'avere. Ogni avere si definisce in certo qual modo in funzione del *mio corpo*, vale a dire di qualcosa che, essendo un avere assoluto, cessa per ciò stesso d'essere un avere in un senso qualsiasi. Avere significa poter

<sup>40</sup> Mi sembra che questo metta a nudo le radici stesse dell'ateismo. Il Dio negato dall'ateismo è in effetti essenzialmente *qualcuno che*.

disporre di, possedere un potere su: mi pare chiaro che questa disposizione o questo potere implicino sempre l'intervento dell'organismo, cioè di qualcosa di cui per ciò stesso non posso più dire invero di poter disporre. Il mistero metafisico dell'indisponibilità risiede forse essenzialmente in questa impossibilità in cui mi trovo di disporre realmente di ciò che mi permette di disporre delle cose. Mi si obietterà che, malgrado tutto, io posso disporre del mio corpo poiché ho la possibilità fisica di uccidermi. Ma è evidente che questo modo di disporre del mio corpo termina immediatamente nell'impossibilità di disporne e in ultima analisi coincide con essa. Il mio corpo è qualcosa di cui posso disporre nel senso assoluto del termine solo mettendolo in uno stato tale che io non avrò più alcuna possibilità di disporne. Questa disposizione assoluta è dunque in realtà una messa fuori uso.

Si sarà tentati di obiettare che io dispongo del mio corpo nella misura in cui, ad esempio, io mi sposto? Ma è evidente che, in un altro senso, in questa stessa misura, io mi affido a lui, io dipendo da lui. Insomma, è chiaro che io tendo con tutta la mia volontà a instaurare delle condizioni tali che mi permettano di *pensare* di disporre del mio corpo. Ma non è meno evidente che nella mia stessa struttura si dà qualcosa che si oppone alla possibilità di stabilire effettivamente questa relazione univoca tra il mio corpo e me, e ciò in ragione di quel dominio irresistibile esercitato dal mio corpo su di me, che è alla base della mia condizione di uomo o di creatura<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Queste osservazioni, che mi sembra di non aver messo sufficientemente a frutto, aprono secondo me delle prospettive relativamente nuove su un insieme di problemi oscuri gravitanti intorno a ciò che si può chiamare il miracolo fisico, o più esattamente sulle connessioni nascoste che legano sicuramente la realizzazione di un certo grado di perfezione interiore (santità) e ciò che ci appare come l'esercizio di facoltà soprannaturali. Può darsi che un essere sia in realtà tanto meno schiavo del suo corpo quanto meno pretende di disporre di esso. Non è possibile che questa pretesa, che appare come il segno di una potenza, sia in realtà una servitù? Ciò comporterebbe una quantità di conseguenze. Il problema delle guarigioni miracolose, in particolare, dovrebbe essere esaminato da questo punto di vista. Sarebbe il caso di domandarsi se il fatto di rimettersi o di abbandonarsi non possa avere per conseguenza (non fatale, s'intende) una trasformazione riguardante ciò che chiamiamo così confusamente l'unione dell'anima e del corpo. Si può pensare che il malato ribelle che per definizione conserva la pretesa di disporre a suo piacimento del proprio corpo, ma che è costretto a constatare nello stesso tempo che questa pretesa è ignorata dalla "realtà", si trovi *ipso facto* posto in uno stato d'indisponibilità anche fisica, infinitamente più radicale

30 marzo

Stamani ho riflettuto sull'averè. Mi sembra evidente che l'averè implichi sempre l'oscura nozione di un'assimilazione (io ho soltanto ciò che è stato fatto mio, in qualsiasi modo) e perciò di un riferimento a un passato. D'altra parte non possiamo non connettere l'averè a un'idea di contenente; ma bisogna capire che non è il contenente ad averè, ma il soggetto in quanto comporta un contenente, e ciò è del resto quasi imprecisabile. Alla radice dell'averè c'è dunque un certo immediato che fa partecipare "qualche cosa" alla sua immediatezza. Insomma, mi sembra che ciò che ho chiamato ieri la corporeità sia contenuta nell'averè, dato che la corporeità implica ciò che si può chiamare la storicità. Un corpo è una storia, o più esattamente il realizzarsi, il fissarsi di una storia. Io non posso dunque dire di averè un corpo, almeno propriamente parlando, ma la misteriosa relazione che mi unisce al mio corpo è alla base di tutte le mie possibilità di averè.

Mi pare che da ciò sia possibile ricavare molte conseguenze per ciò che concerne i problemi infinitamente più concreti sui quali ho riflettuto in questi ultimi tempi, data la connessione tra l'indisponibilità e l'averè. L'averè come indice di una indisponibilità possibile. Il morto come colui che non ha più niente (almeno se prendiamo la parola "averè" nelle sue accezioni specificabili). Tentazione di pensare che non averè più niente equivalga a non essere più niente; e di fatto l'inclinazione della vita naturale è di tendere a identificarsi con ciò che si ha; in tal modo la categoria ontologica tende ad annientarsi. Ma la realtà del sacrificio è là a dimostrarci in qualche modo l'effettiva possibilità per l'essere di affermarsi come trascendente l'averè. Qui è il significato più profondo del martirio in quanto testimonianza; esso è la testimonianza.

di quella in cui viene a trovarsi colui che, al contrario, si affida a una potenza superiore, qualunque sia, d'altronde, l'idea che egli si fa di questa potenza. Voglio lasciare questo allo stato di indicazione. Sarebbe temerario e insensato voler precisare di più, e non è il caso di ammettere che, in effetti, l'atto mediante il quale il malato si rimette a Dio comporti automaticamente una modificazione benefica del suo stato. Se fosse così, questo atto di abbandono perderebbe il suo carattere proprio; anzi, diventando un procedimento abituale, volgerebbe nel suo contrario. Ma non percepiamo qui come si effettui la misteriosa giunzione della libertà e della grazia? (nota dell'agosto 1934).

La riflessione fatta stasera mi sembra di capitale importanza; essa permette di capire il problema ontologico nel modo più concreto. Ma occorre ancora dimostrare che questa negazione dell'averè, o più esattamente della correlazione tra l'averè e l'essere, non è separabile da un'affermazione dalla quale essa dipende. A questo punto non vedo più così chiaro e mi fermo.

Ciò che, in ogni caso, ho intravisto è la segreta identità della via che porta alla santità e del cammino che conduce il metafisico all'affermazione dell'essere; soprattutto la necessità, per una filosofia concreta, di riconoscere che si dà un solo e medesimo cammino. Aggiungo che qui appare il significato della prova umana, in particolare della malattia e della morte, e la sua portata ontologica. Ma è dell'essenza di questa prova il poter essere misconosciuta; essa è un appello a una facoltà di interpretazione o di assimilazione che coincide con la libertà stessa<sup>42</sup>.

*31 marzo*

Soffrire non significa forse essere colpiti in ciò che si ha, nella misura in cui ciò che si ha è divenuto costitutivo di ciò che si è? La sofferenza fisica come prototipo o come fondamento d'ogni sofferenza.

Rientrando da passeggio, mi domandavo cosa significhi avere un'idea. Mi sembra esservi una difficoltà. Ma penso che anche qui si tratti di una sorta di innesto su qualcosa che cresce ("innesto" esprime ciò che voglio dire molto meglio di "integrazione"); quest'essere in crescita tende se non a rappresentare se stesso come un contenente, per lo meno ad apparire come dotato di un contenente.

Ma è impensabile che la corporeità non sia necessariamente implicata nella realtà di questo "crescente" o di questo "vivente". *L'averè assoluto* che riguarda il corpo (e che, tra parentesi, non è affatto un avere) condiziona effettivamente un avere spirituale come quello al quale ho appena fatto allusione? È ciò che ancora non distinguo chiaramente, o piuttosto non arrivo a porre la questione in termini che mi sembrino pienamente comprensibili. Mi sembra

<sup>42</sup> Credo di dover notare qui l'accordo fondamentale tra queste opinioni e quelle di Jaspers che io non conoscevo ancora nel 1931 (nota dell'agosto 1934).

tuttavia di ritrovare alla fine il problema dell'attenzione fondamentale che mi ha tanto occupato altre volte.

Ciò che comprendo è che il privilegio o la priorità che io attribuisco alla mia dotazione mentale e a ciò che in realtà ne fa parte è concepito – o immaginato – per analogia al privilegio fondamentale e impensabile che distingue il mio corpo in quanto mio; è di questo privilegio che partecipano indirettamente le mie idee in quanto mie.

Avrebbe senso dire che l'avere e l'essere sono come delle concentrazioni essenziali dello spazio e del tempo? Non ne sono sicuro.

7 aprile

Non seguirò questo cammino.

Capisco chiaramente che è sempre a causa dell'avere che io dò presa alla sofferenza, ma ciò non accade forse perché l'avere è in realtà la molteplicità? Un essere totalmente semplificato, cioè interamente uno, non potrebbe andare soggetto al patire<sup>43</sup>. Ma questa semplicità assoluta dev'essere realizzata? Mi sembra che da ciò possa derivare una falsa mistica e gravissime difficoltà.

<sup>43</sup> È questa una verità che nessuno dei grandi metafisici del passato ha ignorato: ma essa può nascondere pericolosi equivoci. È fin troppo chiaro, infatti, che esiste una zona che è al di qua del patire. È possibile rappresentarsi, o più esattamente concepire un essere troppo rudimentale, troppo essenzialmente indifferenziato per poter soffrire. Ma questo sarebbe ancora un *essere*? È evidente, secondo me, che lo stato al quale la saggezza di tutti i tempi e di tutti i paesi ci invita a elevarci non ha, in realtà, niente in comune con questa unità. La differenza è in fondo la stessa che intercorre tra l'Uno e la materia in Plotino. Ma poiché il linguaggio è sostanzialmente improprio nel mettere in luce questa differenza, per la semplice ragione che esso appartiene al dominio del pensiero discorsivo, si rischia sempre di generare una confusione le cui conseguenze sarebbero incalcolabili. E, per essere del tutto sincero, devo riconoscere che non posso impedirmi di domandare a me stesso se essa non infirmi, malgrado tutto, in un qualche grado, un certo tipo di ascetismo. Si presenta qui un insieme di questioni che bisognerebbe affrontare coraggiosamente facendo *tabula rasa* di tutte le formule tradizionali. Non si deve mai perdere di vista che la salvezza può trovarsi solo nella pienezza, essendo d'altronde ben inteso che una certa opulenza, in qualsiasi forma si presenti, ben lungi dall'avviarci in quella direzione, ce ne allontana. Ma il problema è di attraversare la molteplicità per trascenderla, non per eluderla (nota dell'agosto 1934).

8 aprile

La metafisica come esorcizzazione della disperazione.

C'è evidentemente una filosofia che pretende di esorcizzare nello stesso tempo la speranza e la disperazione: lo spinozismo. A esso rimprovero in particolare un radicale misconoscimento della struttura temporale dell'esistenza umana. Su questo piano la posizione bergsoniana pare inespugnabile.

Stasera dicevo a me stesso che sarebbe opportuno riflettere sul bisogno di una valutazione assoluta, sul bisogno di essere giudicati (cfr. la conclusione di *Un Homme de Dieu*<sup>44</sup>).

10 aprile

Stamattina ho capito chiaramente la necessità di sostituire la domanda: "io sono la mia vita?" alla domanda: "io sono il mio corpo?". Il mio corpo immobilizzato non è altro che il mio cadavere. Il mio cadavere è di per sé ciò che io non sono, ciò che io non posso essere (è ciò che si vuol dire quando si dichiara, parlando di un morto, che non è più). D'altra parte quando affermo di avere un corpo, è chiaro che tendo precisamente a immobilizzare in certo qual modo questo corpo e quasi a devitalizzarlo; e mi domando in questo momento se l'averne in quanto avere non implichi sempre in qualche misura una tale devitalizzazione, precisamente nella misura in cui corrisponde a un asservimento nascente.

La difficoltà consiste nel comprendere come possa essere metafisicamente falso affermare che *io sono la mia vita*, senza che perciò sia legittimo concludere che *io ho la mia vita*, che *io ho una vita*. Si perviene qui, credo, alle mie riflessioni del 27 marzo scorso. Io non posso disporre, assolutamente parlando, non dico del mio corpo, ma della mia vita, se non ponendomi in condizioni tali da non poterne disporre mai più: è il momento dell'irrevocabilità. E questo, che è di un'evidenza impressionante per il suicidio o per il sacrificio della vita, è vero in realtà per ogni atto di qualsiasi genere.

<sup>44</sup> G. MARCEL, *Un homme de Dieu*, Cahiers Verts, Grasset 1925; ripubblicato in *La Table Ronde* 1950; *Un uomo di Dio*, in "Sipario", 1946, n. 6. [N. d. C.]

Ma questa nozione d'irrevocabilità dovrebbe essere approfondita e arricchita, altrimenti la differenza tra il suicidio e il sacrificio resta incomprensibile e persino impensabile; questa differenza è contenuta tutta intera nella speranza. Non c'è e non può esserci sacrificio senza speranza, e un sacrificio che escludesse la speranza sarebbe un suicidio. Qui si pone la questione del disinteresse. Ma si tratta di sapere se è legittimo identificare disinteresse e disperazione. Si pretenderà certamente, è vero, che là dove io spero *per me* non può trattarsi di disinteresse, mentre se ne può parlare solamente là dove la mia speranza riguarda un ordine o una causa a beneficio delle quali sopprimo me stesso. Ma conviene domandarsi se il significato di questo *per me* sia così chiaro come sembra, o come piuttosto lo si ammette spontaneamente. E qui bisognerebbe effettivamente procedere un po' come ho fatto nelle mie riflessioni del 15 marzo: sarebbe il caso di cercare quale sia la natura di questa speranza *per sé* e, più profondamente, di questo *per sé* che sussiste nel cuore del sacrificio<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Il rivoluzionario che accetta di morire per la rivoluzione o per il partito, ecc., vi s'identifica per il fatto stesso di dare per essi la sua vita. È il partito o la rivoluzione che è per lui, in questa misura, "più me stesso di me stesso". È quest'adesione, questa identificazione che costituisce l'essenza del suo atto e gli conferisce un senso. Si dirà: "ma egli non ha la pretesa di *vedere* il successo della causa per la quale si sacrifica, di *gioirne*, e perciò di approfittarne; egli rinuncia dunque a ogni ricompensa, a ogni remunerazione. Mentre il cristiano, ad esempio, immagina che egli stesso sarà personalmente associato alla vittoria che egli contribuisce a preparare, che egli ne sarà dunque in qualche modo il beneficiario. Non si può dunque parlare di disinteresse nel suo caso".

Ma l'essenziale è sapere quale valore preciso si debba attribuire all'atto mediante il quale, anticipando ciò che chiamo il mio annientamento, io mi propongo tuttavia di preparare uno stato di cose che sarà conseguente ad esso e di cui dichiaro che io non potrò mai godere. Qui sembra proprio che le illusioni e gli errori si moltiplichino. Io non ne godrò, dico; tuttavia in qualche modo io ne gioisco anticipatamente, anticipo questo godimento almeno nella misura della mia personale distruzione; anzi, può darsi che io anticipi questo godimento, ed esso solo, poiché la mia distruzione in quanto tale è nulla e perciò non è *anticipabile*. Anzi, l'idea che io non sarò più può accrescere la mia gioia, rivestirla di un elemento di fierezza, di vanità che dà a quest'atto di godimento un carattere più appassionante. Ora, ciò che interessa qui è giustamente il mio *stato attuale* e non il problema di sapere se in realtà io sopravviverò o meno. Da questo punto di vista, mi sembra che questo tanto vantato disinteresse comporti un elemento di orgoglio, o più esattamente di sfida, che forse lo inficia. Questa realtà ostile che mi annienterà, io la sfido, e d'altra parte pretendo di contribuire io stesso a formarla. Contrariamente a quanto sovente si crede, non vi è atteggiamento meno umile di questo e che implichi una pretesa più arrogante.

Si tornerà senza dubbio alla carica, dichiarando che il rivoluzionario, per esempio, che non crede alla sua immortalità, riconosce *ipso facto* che egli stesso non è impor-



12 aprile

Riprendo in questo momento la mia idea della posta in gioco ontologica, della vita che comporta una certa scommessa che, per sé, non appartiene all'ordine della vita. È evidente che si dà un certo tipo di esperienza che non potrebbe in alcun modo confermare questa nozione. È dell'essenza di questa posta in gioco di poter essere negata, ma sarà il caso di domandarsi quale sia il senso di questa stessa negazione.

Questa scommessa mi piace designarla con il nome di anima. È dell'essenza dell'anima così concepita il poter essere salvata o perdu-

rante, che la sua persona non è importante. Ma penso si tratti qui soltanto di uno spostamento di ciò che chiamerò il suo centro di gravità morale. La causa alla quale egli s'immola in quanto causa non è essa stessa che un elemento, portato all'assoluto, della sua personalità.

Si dirà ancora: "Il sacrificio, nella misura in cui è dettato dalla speranza di una ricompensa, non è un sacrificio". È evidente. Ma che psicologia rudimentale e falsa è quella che si rappresenta il sacrificio del credente come conseguenza di un calcolo! Esso è come trasportato da una corrente di speranza e d'amore. Ma ciò non diminuisce affatto il suo valore, all'opposto, e si può sostenere il contrario solo se si resta attaccati a un formalismo morale iperkantiano che arrivi fino a eliminare i postulati della ragione pratica. Tutto ci sollecita del resto a pensare che là dove non intervengono né l'amore di Dio né l'amore del prossimo, ha il sopravvento, in realtà, l'amore di sé; è una certa pretesa fondamentale alla quale non si vede alcuna ragione di accordare un valore intrinseco. Riconosco d'altronde volentieri che alcuni scrittori religiosi hanno potuto contribuire involontariamente a offuscare queste idee essenziali, dando l'impressione di instaurare una contabilità dei meriti che porta solo a demolire l'idea di sacrificio intesa nella sua purezza, cioè in quanto consacrazione. Partendo dall'esperienza dell'*anima consacrata*, penso che si possa arrivare a dissipare questi malintesi secolari. Si percepisce allora che l'anima consacrata è nello stesso tempo abitata da una speranza invincibile; essa aspira a entrare in un'intimità sempre più grande, sempre più completa, con il suo Dio: certo, essa non possiede alcuna ragione, semmai il contrario, per pensare che possa esserci per essa un merito qualsiasi a combattere in se stessa questa aspirazione. Giustamente, perché essa si ritiene priva di valore intrinseco, poiché essa sa di possedere di Dio tutto ciò che si dà in essa di positivo: disprezzandosi, è il dono di Dio che essa disprezza, rendendosi di conseguenza colpevole della peggiore ingratitudine. Quale valore presenterebbe il fatto, per un figlio, di rifiutarsi di credersi amato da suo padre? L'errore comincia dal momento in cui la creatura si attribuisce dei diritti, si considera creditrice. Più che di un'alterazione, si tratta di una perversione radicale. Ma non dimentichiamo che il miscredente si pensa, anche lui molto sovente, come creditore di fronte a un Dio insolubile, e questo è altrettanto grave.

Mi pare vi siano qui gli elementi di una criteriologia che permette di riconoscere se la fede nell'immortalità presenti o meno un valore religioso: si tratta unicamente di sapere se essa si presenta come un atto di speranza e d'amore, o come una rivendicazione che trae la sua origine dall'attaccamento a se stessi (nota dell'agosto 1934).

ta, precisamente in quanto è una scommessa<sup>46</sup>. Ciò è degno di considerazione ed è evidentemente legato al fatto che l'anima non è un oggetto e non può essere affatto considerata come tale, poiché per un oggetto il fatto di essere perduto o conservato (salvato qui non ha senso) resta contingente in rapporto alla sua natura propria: questa può essere considerata come invulnerabile rispetto all'eventualità che l'oggetto vada perduto o meno (per esempio, un gioiello).

Mettere ciò in connessione con quello che ho scritto sull'averè.

Da una parte, la mia anima mi appare come ciò a cui la relazione (?), implicata nel fatto di avere, si addice di meno: essa è ciò che vi è al mondo di meno assimilabile a un possesso.

Dall'altra, la possibile perdita rappresenta come l'inverso o la funesta contropartita di ogni possesso.

Ma allora sembrerebbe che l'anima sia ciò che è meno suscettibile di perdita.

Quest'apparente contraddizione permette in realtà di svelare un'ambiguità che è legata alla nozione stessa di perdita. Non si potrebbe dire che c'è una perdita sul piano dell'essere<sup>47</sup> (è in questo

<sup>46</sup> "Qualcosa è in pericolo dal momento in cui esisto. Ma può anche essere salvato e sarà soltanto se sarà stato salvato. Questa realtà non è che oggetto di fede: è la mia anima. Niente, più dell'idea di posta, di salvezza, si oppone in modo radicale alla soggettività infinita dei postkantiani. È una posta molto difficile da definire, poiché non è un valore intemporale, né un contenuto fenomenico" (25 ottobre 1922, JM 282; it. 179). [N. d. C.]

<sup>47</sup> La perdita sul piano dell'essere è, propriamente parlando, la perdizione. Bisogna tuttavia riconoscere che questa distinzione non rende pienamente conto della realtà che è qui singolarmente complessa. Per vederci più chiaro, bisognerebbe indubbiamente riferirsi alle indicazioni che ho fornito sull'integrità, a proposito della speranza. Questa, non lo si ripeterà mai abbastanza, può originarsi solo là dove è possibile la perdita, ed è quanto mai istruttivo notare che non c'è a questo riguardo distinzione da fare tra l'ordine della vita propriamente detta e quello dell'anima. Ed è legittimo sperare tanto la guarigione di un malato quanto il ritorno del figlio prodigo. In entrambi i casi, la speranza lavora alla restaurazione di un certo ordine accidentalmente sconvolto. Si può allora procedere oltre: in un certo senso anche il recupero di una cosa perduta può dar luogo alla speranza. È tuttavia ben visibile che c'è qui come una gerarchia che va dalla speranza più fervente, più radicata in Dio, alla speranza più egoista e più superstiziosa; sarebbe estremamente interessante seguire in qualche modo il tracciato di questa degradazione. Seguendo questo cammino, si vedrebbe chiaramente che più la perdita riguarda l'averè e più la protesta che essa suscita presenta il carattere di una rivendicazione e, nello stesso tempo, meno l'atteggiamento di colui che indirizza questa protesta, che emette questa rivendicazione, coincide con la spe-

sensu e su questo piano che l'anima può essere perduta) e una perdita sul piano dell'avere che è legata alla natura stessa degli oggetti? Ma nello stesso tempo bisogna capire, e ciò è di capitale importanza, che ogni perdita nell'ordine dell'avere costituisce una minaccia per ciò che ho chiamato l'anima e rischia di tradursi in una perdita sul piano dell'essere: si ritrova qui il problema della disperazione e ciò che ho scritto sulla morte (30 marzo).

La mia vita. Il fatto che essa possa apparirmi letteralmente priva di senso fa parte integrante della sua struttura. Essa mi appare allora come pura accidentalità. Ma cos'è dunque questo io che si trova incomprendibilmente dotato di questa esistenza assurda, di qualcosa che è il contrario stesso di un dono? Egli è condotto irresistibilmente a negarsi; questa vita non può essere stata data da nessuno e, in realtà, non è nemmeno vita di qualcuno. Indubbiamente, il nichilismo radicale non è che una posizione limite, una posizione molto difficile da mantenere e che implica una sorta di eroismo: ma qui noi ci troviamo in piena contraddizione, poiché questo eroismo, se è sperimentato e riconosciuto come tale, restaura il soggetto e, nello stesso tempo, restituisce all'esistenza quel significato che le era negato; essa presenta infatti almeno questo valore di servire da trampolino alla coscienza che la nega. Affinché la posizione iniziale sia mantenuta, bisogna dunque che essa non si espliciti per se stessa, che essa si riduca a un'auto-anestesia, che potrà assumere *in concreto* le forme più differenti, ma che in realtà, quanto ai suoi caratteri essenziali, resta identica a se stessa.

Si obietterà che rifiutarsi di attribuire alla vita una posta in gioco non significa necessariamente affondare in questo stato di anestesia e quasi di passività volontaria. Ma precisamente perché la si tratta come un assoluto (come qualcosa che non è in rapporto a nient'altro), significa almeno riconoscersi il diritto di liberarsene, se certe condizioni non sono realizzate. Qui i termini della questione si complicano considerevolmente. La vita è una realtà identi-

ranza allo stato puro così come io l'ho definita. Si potrebbe dire che la speranza autentica consista sempre nell'attendere una certa grazia da una potenza di cui non è necessario precisare a se stessi la natura, ma la cui munificenza giudichiamo illimitata. È sul sentimento di questa potenza benefica che la speranza è fondata, mentre lo spirito di rivendicazione gravita per definizione intorno alla coscienza di sé e di ciò che le è dovuto (nota dell'agosto 1934).

ficata alla coscienza di una certa pienezza, di una certa compiutezza. Là dove questa pienezza, questa compiutezza non possono prodursi, la vita perde la sua giustificazione immanente. Io sono autorizzato ad ammettere che non mi resta altro che sopprimermi. Cos'è questo io? È la mia vita, la mia vita questa volta rivolta contro se stessa e che possiede il singolare privilegio di negarsi. Ne consegue, sembra, che il pensiero del suicidio sia installato nel cuore stesso di una vita che si pensa e si vuole senza scommessa (esattamente nella stessa maniera del divorzio che è in qualche modo preformato in seno a un'unione che non implica alcuna promessa e non è stata contratta davanti a nessuno, e credo che questo confronto potrebbe essere condotto molto lontano<sup>48</sup>).

Non c'è da sperare di trovare qui nemmeno l'inizio di una confutazione puramente logica della tesi dei sostenitori del suicidio. Niente ci costringerà a pensare la scommessa; niente, obiettivamente, arriverà a impedirci di ucciderci. Ci troviamo qui alla radice comune della libertà e della fede.

*9 dicembre 1931*

Ritorno al problema della speranza. Mi sembra che le condizioni di possibilità della speranza coincidano rigorosamente con quelle della disperazione. La morte come trampolino di una speranza assoluta. Un mondo ove la morte facesse difetto sarebbe un mondo in cui la speranza sussisterebbe solo allo stato larvale.

*10 dicembre 1931*

Scrivevo ieri a L... dopo aver letto il suo eccellente saggio sull'idealismo: la speranza sta al desiderio come la pazienza alla passi-

<sup>48</sup> Persisto nel credere che questo confronto potrebbe essere spinto più lontano e che sarebbe di natura tale da chiarire il senso della nozione cristiana dell'indissolubilità del matrimonio. Forse meditando su questa connessione, si sarebbe portati a mettere in luce il fatto che, per una metafisica della libertà e della fedeltà, il legame coniugale possiede una realtà propriamente sostanziale, come quella che noi chiamiamo l'unione del corpo e dell'anima. Ad essere del tutto sinceri, devo tuttavia riconoscere che questo modo di pensare mi causa qualche inquietudine e arrivo a conciliare male ciò che sarei tentato di chiamare le lezioni dell'esperienza con delle esigenze di ordine metafisico-teologico (nota dell'agosto 1934).

vità. Ciò mi sembra molto importante. La pazienza: pensavo stamattina a quella dello scienziato. Ma non tende a rassomigliare a quella del cacciatore? Idea di una verità-preda, di una verità che si conquista. In fondo, il problema metafisico della verità non consiste proprio nel sapere se non ci sia nella verità qualcosa che si rifiuta di prestarsi alla specie di asservimento al quale noi tentiamo di ridurla?

Conversazione con M... infinitamente proficua. Mi consiglia di leggere il libro di Giobbe e propone una singolare interpretazione dell'Ecclésiaste (sapienza indicata da Dio come possibile *se...*). Egli mi ha citato questa frase di Cajetano: "*Spero Deum non propter me, sed mihi*".

Io dicevo che la speranza, dato puramente cristiano, contiene una nozione dell'eternità del tutto differente da quella che implica al contrario la saggezza del "*nec spe nec metu*". M... mi consiglia di considerare anche la nozione di speranza in san Giovanni della Croce, che non trascende la speranza, come io temevo. Ho lasciato intendere la mia preoccupazione di sottolineare come la profezia sia possibile solo su di un terreno che è quello della speranza e non quello della scienza; radice comune alla speranza e alla profezia: la fede.

Ritornando a casa, pensavo poc'anzi alle forme grossolane della speranza: sperare di vincere il primo premio della lotteria. Importanza della nozione di lotteria e di quella di assicurazione nel senso tecnico del termine; pretesa di garantirsi contro il caso (considerato realmente come un *elemento*, come il freddo o il caldo). Bisognerebbe vedere anche come la speranza prenda corpo nella preghiera.

Dicevo a M...: "Considerate dal di fuori, la pazienza si riduce alla passività e la speranza al desiderio". Dicevo anche: "La speranza può sia pervertirsi, sia svuotarsi del suo contenuto o impoverirsi dei suoi riferimenti ontologici".

Problema che avverto in questo momento: non mi si potrebbe obiettare che la speranza è un dato vitale, connesso alla vita come tale? La risposta consisterebbe, penso, nel mostrare che, se fosse così, lo sarebbe nella misura in cui la vita è considerata essa stessa ontologicamente. Ciò è d'altronde difficile; è un'altra questione che bisognerà porsi. Mi sembra che tra la vita e la speranza s'interponga l'anima stessa<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Si veda il commento della nota del 12 aprile 1931. Penso che non si possa non conferire alla vita un indice "d'anima" (*animique*) (l'espressione è molto brutta, ma non ne vedo altre) là dove si tratta di un essere considerato o appreso come "tu". Dis-

5 ottobre 1932

Ho riletto le mie annotazioni sul valore della vita, sul problema ontologico e sull'essere come luogo della fedeltà. Qui si trova il centro di tutto il mio recente sviluppo metafisico. Il dato fondamentale sta nel fatto che io posso prendere posizione rispetto alla vita considerata globalmente, che posso rifiutarla, che posso disperare. E qui credo che occorra respingere assolutamente l'interpretazione secondo la quale è la vita stessa che in me si nega o si rifiuta. Interpretazione gratuita, forse priva di senso. Ci si attenga, almeno per cominciare, a ciò che mi è dato: io valuto la vita. In fondo, è in questo dominio, e non in quello della conoscenza, che il soggetto si pone di fronte all'oggetto. Aggiungo che in realtà non vi è qui un atto separato che potrebbe aggiungersi o meno alla vita. Per l'uomo, vivere significa accettare la vita, dire di sì alla vita; oppure, al contrario, votare se stesso allo stato di guerra interiore, quando apparentemente egli agisce come se accettasse qualcosa che, nel profondo di se stesso, rifiuta o crede di rifiutare. Bisognerebbe collegare questo discorso a ciò che ho scritto altrove sull'esistenza.

Possibilità della disperazione legata alla libertà. È dell'essenza della libertà il potersi esercitare, tradendosi. Niente di ciò che ci è esteriore può chiudere la porta alla disperazione. La via è aperta; si può anche dire che la struttura del mondo è tale che la disperazione assoluta vi pare possibile. Continuamente si producono avvenimenti che ci consigliano, si direbbe, di lasciarci inghiottire in essi. Ciò è di importanza capitale.

La fedeltà come riconoscimento di qualcosa di permanente. Ci si trova qui al di là dell'opposizione di intelligenza e di sentimento. Riconoscimento di Ulisse da parte di Eumeo, di Cristo da parte dei pellegrini di Emmaus, ecc., ecc. Idea di una permanenza ontologica, permanenza di ciò che dura e che implica la storia, in opposizione alla permanenza di un'essenza o di un accordo formale.

La testimonianza come origine. La Chiesa come testimonianza perpetuata, come fedeltà<sup>50</sup>.

sociando la vita e l'anima, noi tenderemmo inevitabilmente a convertirlo in essenza, il che sarebbe ancora un modo sottile di tradirlo (cfr. frase di Antoine ne *Le Mort de Demain*: "Amare un essere, equivale a dirgli: tu non morirai") (nota dell'agosto 1934).

<sup>50</sup> A questo riguardo, si veda il capitolo "La testimonianza" in *ME II*. [N. d. C.]

6 ottobre

È dell'essenza dell'essere, al quale va la mia fedeltà, il fatto di poter essere non solo tradito, ma in qualche modo leso dal mio tradimento. La fedeltà come testimonianza perpetuata; ma è dell'essenza della testimonianza il fatto di poter essere cancellata, annullata. Domandarsi come possa prodursi questo annullamento. Idea che la testimonianza sia superata, che essa non corrisponda più alla realtà.

L'essere come attestato. I sensi come testimoni: ciò è fondamentale e nuovo, mi sembra; sistematicamente misconosciuto dall'idealismo.

7 ottobre

Intervento della riflessione: l'oggetto al quale mi sono votato vale così tanto da consacrarmi a esso? Valore rispettivo delle cause.

Idea di una fedeltà creatrice, di una fedeltà che salvaguardi solo creando. Domandarsi se la sua potenza creatrice non sia proporzionata al suo valore ontologico.

Vi è fedeltà soltanto nei riguardi di una persona, non rispetto a un'idea o a un ideale. Una fedeltà assoluta suppone una persona assoluta. Domandarsi se una fedeltà assoluta verso una creatura non supponga Colui davanti al quale mi unisco (sacramento del matrimonio, per esempio).

Non è esagerato dire che noi viviamo in un mondo in cui il tradimento è possibile in ogni momento e sotto ogni forma: tradimento di tutti e da parte di tutti e di ciascuno da parte di se stesso. Lo ripeto: sembra che la struttura stessa del nostro mondo ci induca a questo tradimento. Lo spettacolo della morte come invito costante al rinnegamento. L'essenza del nostro mondo è forse un tradimento. Ma, d'altra parte, non ci rendiamo complici di questo tradimento, proclamandolo?

La memoria come indice ontologico<sup>51</sup>. Legata alla testimonianza<sup>52</sup>. L'essenza dell'uomo non sarebbe quella di essere un essere che può testimoniare?

<sup>51</sup> La telepatia non sarebbe, in rapporto allo spazio, ciò che la memoria è rispetto al tempo? Poco importa che essa si riveli soltanto a sprazzi.

<sup>52</sup> Diversi luoghi in *Journal métaphysique* permettono di arricchire questo passaggio sulla memoria: parlando della conservazione di ciò che si disperde, Marcel os-

Il problema del fondamento metafisico della testimonianza è evidentemente uno dei problemi più centrali che esistano. Non chiarito. "Ero presente, affermo che ero presente". La storia intera è in funzione della testimonianza che essa prolunga; in questo senso essa è radicata nel religioso.

Ho intravisto poc'anzi molte altre cose, passeggiando tra il Pantheon e il boulevard Raspail. Impressione di singolare fecondità.

Pensavo anche al rito come ritmo della fedeltà e al tradimento che si nasconde nel seno stesso della pratica sotto forma di abitudine. Questo discorso si aggiunge a ciò che osservavo stamattina sulla fedeltà creatrice. Non si presenta proprio qui la definizione stessa della santità?

Intravedevo anche il senso profondo del culto dei morti inteso come rifiuto di tradire colui che è stato, considerandolo semplicemente come colui che non è più. Protesta attiva contro un certo gioco di apparenze al quale ci si rifiuta di cedere o di prestarsi totalmente. Dire: "essi non sono più" significa non solo rinnegarli, ma rinnegare se stessi, e forse *rinnegare* nel senso assoluto del termine.

Perceivo infine la possibilità di una riflessione sull'idea stessa di prova dell'esistenza di Dio, a proposito delle prove tomiste. È un fatto che esse non siano universalmente convincenti. Come spiegare questa parziale inefficacia? Esse suppongono che si sia preliminarmente stabiliti in Dio; e consistono in sostanza nel con-

serva che i ricordi possono essere conservati proprio perché possono essere dispersi e "perdere significa, sempre e per la sua stessa essenza, dimenticare", mentre la perdita e la scomparsa esistono solo per chi sopravvive e ricorda (cfr. 10 dicembre 1918, JM 149; it. 36-37). La memoria si qualifica poi, distinguendosi dalla semplice collezione: "ricordarsi, infatti, significa rivivere" (da 22 febbraio 1919, JM 163; it. 52) e far rivivere, come risposta a "un richiamo, un'invocazione, uno 'stai con me'" a partire dal quale raggiungere il *co-esse* (da 24 febbraio 1919, JM 169; it. 58). La memoria è legata alla vita, perché "a partire dal momento in cui vi è fissaggio, non vi è e non può esservi sopravvivenza, ma piuttosto disfacimento nel senso di carni morte. È proprio qui che si può applicare il termine conservato, come quando si parla di frutta in conserva. Se per ricordo intendiamo una certa vita, una certa sopravvivenza reale, bisognerebbe dunque dire paradossalmente che io mi ricordo soltanto di ciò che non ricordo (...). Questa sopravvivenza reale sarebbe afferrabile soltanto in modo fuggente ed evanescente in quanto precede ogni fissaggio" (21 dicembre 1940, PI 50-51; it. in JM 392). Ciò diventa chiaro nel caso del ricordo di una persona cara: "Falso tutto identificando l'essere con i ricordi che ho di lui; considerandoli come idoli (...), come reliquie" (1 giugno 1942, PI 70; it. in JM 409). [N. d. C.]



durre al livello del pensiero discorsivo un atto totalmente differente. Credo che questi non siano dei percorsi, ma delle false vie, così come vi sono delle false finestre.

Pensando a tutto ciò, mi domandavo se il mio strumento di pensiero non sia un'intuizione riflessiva la cui natura andrebbe precisata.

Forse viviamo in un'epoca privilegiata dal punto di vista religioso, in quanto il tradimento, che si attua nel mondo, è ora manifesto. Le illusioni centrali del XIX° secolo sono ora dissipate.

8 ottobre

L'espressione *intuizione riflessiva* non è certo felice. Ma ecco ciò che voglio dire. Mi sembra di esser tenuto ad ammettere che io sono – diciamo, a un certo livello di me stesso – in presenza dell'Essere; in un certo senso io lo vedo, ma in un altro senso io non posso dire di vederlo poiché non mi colgo nell'atto di vederlo. Questa intuizione non si riflette e non può riflettersi direttamente. Essa illumina però, riflettendo su di sé, tutto un mondo di pensieri che essa trascende. Metafisicamente parlando, non vedo come si possa rendere conto altrimenti della fede. Ciò mi sembra del resto avvicinarsi molto agli Alessandrini, ma resta da verificare. Ritengo che alla radice di ogni fedeltà esista un'intuizione di questo tipo, ma la cui realtà può sempre essere rimessa in questione. Io posso sempre dire: "sì, ho *creduto* di vedere, ma mi sono sbagliato...".

Il problema della testimonianza mi preoccupa molto. La sfera della testimonianza non coincide con quella dell'esperienza *at large*? Noi tendiamo oggi a minimizzare la testimonianza e a non vedervi altro che l'enunciato più o meno corretto di un *Erlebnis*<sup>53</sup>. Ma se la testimonianza si riduce a questo, essa non è niente; è impossibile, poiché assolutamente nulla può garantire che l'*Erlebnis* sia in grado di sopravvivere a se stesso e di confermarsi. Questo si

<sup>53</sup> Termine utilizzato dai fenomenologi tedeschi a indicare la concreta "esperienza vissuta" della coscienza. Ma in *Du refus à l'invocation* (p. 26) Marcel preferisce, al termine *Erlebnis*, l'espressione "*Es erlebt in mir*", che permette forse di non restare nel chiuso del vissuto coscienziale, e che sembra in grado di liberare la testimonianza da un'accezione riduttivamente soggettivistica. [N. d. C.]

ricollega a quello che scrivevo ieri sul mondo come luogo del tradimento (cosciente o meno), che si riconosce sempre più come tale.

9 ottobre

Possibilità per la riflessione pura di opporsi totalmente alla testimonianza e di sostenere che una testimonianza valida non possa essere realmente prodotta. È dell'essenza di una testimonianza qualsiasi il poter essere revocata in dubbio. Tentazione di estendere questo sospetto a ogni testimonianza possibile, alla testimonianza in sé. Questa procedura è giustificabile di diritto? Essa lo è solo se siamo in grado di definire *a priori* le condizioni che *dovrebbe* soddisfare una testimonianza per poter essere riconosciuta come valida e se in seguito possiamo dimostrare che queste condizioni non sono realizzate o almeno che non si può dimostrare che lo siano. Ma in questo caso, come per il dubbio esistenziale, non può trattarsi che di una svalutazione di principio tanto della memoria quanto di ogni traduzione concettuale riguardante questo *Erlebnis* in sé indicibile.

Non sarebbe dell'essenza di ciò che è ontologico il poter essere soltanto attestato?

Solo l'attestazione deve pensare se stessa; essa non può giustificarsi che nell'essere e in rapporto a esso. In un mondo in cui l'*Erlebnis* è tutto, in un mondo di puri istanti, essa si sopprime; ma allora come è possibile a titolo di apparenza?

10 ottobre

L'attestazione è personale, essa mette in gioco la personalità, ma è nello stesso tempo rivolta verso l'essere, e questa tensione tra il personale e l'ontologico la caratterizza.

C'è tuttavia in tutto ciò qualcosa che non mi soddisfa e che non riesco ancora a formulare a me stesso. Ciò che comprendo con chiarezza è che, in opposizione completa a ciò che sembra essere l'atteggiamento di un Grisebach, io vedo nella memoria un aspetto essenziale dell'affermazione ontologica. A questo riguardo, come mi sento più vicino a Bergson e, d'altronde, a sant'Agostino. In

Bergson, cosa diventa la testimonianza? Senza dubbio, è una consacrazione. Ma la nozione stessa di consacrazione è ambigua e bisognerebbe guardarsi dall'interpretarla in un senso pragmatista.

Si noti che attestare significa non solamente testimoniare, ma prendere a testimone. Si dà in ciò una relazione triadica essenziale. Ciò va inteso nel senso del *Giornale metafisico*<sup>54</sup>.

22 ottobre

Posizione del mistero ontologico; suoi approcci concreti.

È così che intendo intitolare la mia comunicazione alla società filosofica di Marsiglia. L'espressione mistero dell'essere, mistero ontologico in opposizione a problema dell'essere, a problema ontologico mi si è presentata improvvisamente in questi giorni. Essa mi ha illuminato.

Il pensiero metafisico come riflessione focalizzata su un mistero.

Ma è dell'essenza di un mistero l'essere riconosciuto; la riflessione metafisica suppone questo riconoscimento che non è di sua competenza.

Distinzione tra il misterioso e il problematico. Il problema è qualcosa che s'incontra, che sbarra la strada. Esso sta interamente davanti a me. Invece il mistero è qualcosa in cui mi trovo impegnato, la cui essenza perciò è di non essere tutto intero davanti a me. È come se in questa sfera la distinzione tra l'*in me* e il *davanti a me* perdesse il suo significato.

Il naturale: la zona del naturale coincide con quella del problematico. Tentazione di convertire il mistero in problema.

Coincidenza del misterioso e dell'ontologico. C'è un mistero della conoscenza che è di ordine ontologico (Maritain l'ha compreso), ma l'epistemologo lo ignora, ha il dovere di ignorarlo e lo trasforma in problema.

<sup>54</sup> Forse nel senso che si ritrova, ad esempio, nella nota del 18 dicembre 1918, JM: poiché Dio sfugge alla predicazione, allo schema di domanda/risposta, poiché non si identifica con un contenuto chiuso e circoscrivibile, ecco che il mondo diventa un terzo nel dialogo del credente con Dio, ciò che l'amante offre alla sua amata, offrendo anche se stesso (cfr. JM 158; it. 46). [N. d. C.]

Esempio tipico: il “problema del male”. Considero il male come un incidente capitato a una certa macchina che è l’universo stesso, ma davanti a cui mi immagino posto. In tal modo mi considero non soltanto indenne da questa malattia o da questa infermità, ma esterno all’universo che pretendo di ricostituire, almeno idealmente, nella sua integrità.

Ma quale accesso posso avere all’ontologico come tale? La nozione stessa di accesso è qui evidentemente inapplicabile. Essa non ha senso che nell’ambito di una problematica. Avendo preliminarmente delimitato un certo luogo, come posso accedervi? Impossibilità di trattare l’essere in tal modo.

Presenza e mistero: da approfondire.

Preordinazione in rapporto a una rivelazione, mentre in un mondo che dà risalto a una problematica la rivelazione appare come una iper-elargizione (*surérogatoire*).

Dalla definizione del pensiero metafisico come riflessione centrata su un mistero, segue che non si può realmente concepire un progresso di questo pensiero. Vi è progresso soltanto in ciò che è problematico.

D’altra parte è propria dei problemi la tendenza a specificarsi. Il mistero è invece ciò che non si specifica.

29 ottobre

Una prima questione d’ordine fenomenologico: da cosa dipende la diffidenza quasi insormontabile che ogni ricerca riguardante l’essere suscita nella maggior parte degli spiriti, anche i più inclini alla metafisica? Dubito che si debba rispondere invocando la persistente influenza del kantismo sulle intelligenze; di fatto essa è particolarmente diminuita. A dire il vero, il bergsonismo ha agito nello stesso senso del kantismo. Ma ritengo che ci si trovi in presenza di un sentimento che abitualmente sarebbe incapace di formularsi, ma che tenterò di esprimere dicendo che abbiamo sempre più la convinzione che, a rigor di termini, non si dà problema o problematica dell’essere; e penso che per convincersene sarebbe sufficiente approfondire l’idea stessa di problema. Ciò che qui dà considerevolmente fastidio è il fatto di aver preso l’esecrabile abitudine di

considerare i problemi in se stessi, cioè facendo astrazione dal modo in cui il loro incontro viene a inserirsi nella trama stessa della vita. Sotto questo aspetto, gli scienziati sono privilegiati. Un problema scientifico si pone in un momento determinato della ricerca, è qualcosa contro cui lo spirito viene a inciampare, come un piede in una pietra. Non vi è problema che non implichi la rottura provvisoria di una certa continuità che lo spirito deve ristabilire.

31 ottobre

L'essere come principio d'inesauribilità. Nietzsche ha ben compreso la gioia legata al sentimento dell'inesauribile. Riprendere ciò che ho già scritto sull'essere come resistenza alla dissoluzione critica. E ciò si ricollega a quello che ho detto sulla disperazione. Vi è qui un punto di connessione. Ciò che è oggetto di inventario è il luogo della disperazione ("ho fatto i miei calcoli, non c'è altro da fare"). Ma l'essere trascende ogni inventario<sup>55</sup>. La disperazione come choc provato dall'anima al contatto di un: "non c'è nient'altro". "Tutto ciò che finisce è troppo breve" (sant'Agostino).

Ma questo principio d'inesauribilità non è in sé né un carattere né una serie di caratteri. Si ritorna qui a quanto ho scritto sul mistero in opposizione al problematico.

1° novembre

Lo spazio e il tempo come manifestazioni dell'inesauribilità<sup>56</sup>.

L'universo come deiscenza dell'essere? Nozione da esaminare.

Ogni essere individuale in quanto chiuso (benché infinito) è simbolo o espressione del mistero ontologico.

<sup>55</sup> "Più un essere mi è spiritualmente vicino (...) e meno si lascia *caratterizzare* (...). L'esistenza del sé sarebbe dunque legata all'impossibilità di una conoscenza integrale di sé. Ma dunque *cosa sono io?* (...) *Io sono* quanto meno mi considero un repertorio" (25 ottobre 1920, JM 242-243; it. 137-138). [N. d. C.]

<sup>56</sup> Ma altrove li definisco come modi coniugati dell'assenza. Ci sarebbe qui tutta una dialettica da sviluppare, che costituisce la sostanza del viaggio e della storia (nota dell'8 ottobre 1934).

7 novembre

Partire dal disagio provato di fronte al problema dell'essere quando è posto in termini teorici e, insieme, all'impossibilità in cui ci troviamo di porlo su questo piano.

Correlazione del tecnico e del problematico; ogni problema autentico giustifica una tecnica e ogni tecnica consiste nella soluzione di un determinato tipo di problemi. Posizione – a titolo di ipotesi – di una zona metaproblematica, metatecnica.

8 novembre

Una riflessione approfondita sulla nozione stessa di problema porta a chiedersi se non vi sia qualcosa di contraddittorio nel fatto di porre il problema dell'essere.

La filosofia come metacritica orientata verso una metaproblematica.  
*Necessità di restituire all'esperienza umana il suo peso ontologico.*

Il metaproblematico: la pace che supera ogni intendimento, l'eternità.

9 novembre

Approfondire il significato di ciò che ho chiamato il peso ontologico dell'esperienza umana; qui Jaspers può essere utile<sup>57</sup>.

Analizzare la seguente formula:

“Io sono soltanto ciò che valgo (ma non valgo niente)”, filosofia che dà come esito la disperazione e che se lo nasconde solo mediante un'illusione alimentata con cura.

<sup>57</sup> Marcel presenta il suo rapporto con Jaspers in *Situazione fondamentale e situazioni limite in Karl Jaspers e Saggio di filosofia concreta*, in *Du refus à l'invocation*. Sull'argomento si sofferma P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cit. Il punto di maggiore affinità tra i due Autori consiste, secondo Ricoeur, nel fatto che la loro filosofia non si esaurisce in una riflessione sulla condizione umana. Il cerchio della loro riflessione si distende in un'ellisse a due fuochi: esistenza ed essere in Marcel; libertà e trascendenza in Jaspers. Oggetto della filosofia, nel linguaggio marceliano, è appunto il peso ontologico dell'esperienza umana. Solo nella maturità della sua opera, Marcel rettificherà la presunta parentela con Jaspers, accentuando una maggiore vicinanza a Heidegger (cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., pp. 83-92). [N. d. C.]

Il fatto che la disperazione sia possibile è qui un dato centrale. L'uomo come capace di disperazione, come capace di abbracciare la morte, di abbracciare la *sua* morte. Dato centrale per la metafisica e che viene occultato, taciuto, da una definizione dell'uomo come quella proposta dal tomismo<sup>58</sup>. Penso che il merito essenziale del pensiero kierkegaardiano sia d'aver messo ciò in piena luce. Ed è di fronte alla disperazione che la metafisica deve prendere posizione. Il problema ontologico non è separabile dal problema della disperazione, ma questi non sono problemi.

Riflettere sul problema della realtà degli altri io. Credo che vi sia un modo di porre questo problema che esclude anticipatamente ogni soluzione soddisfacente o persino comprensibile: è quello che consiste nel focalizzare la mia realtà sulla coscienza che ho di me stesso. Se si comincia con l'affermare, al modo cartesiano, che la mia essenza sta nella coscienza che ho di me stesso, non c'è più mezzo di uscirne<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Come osserva Ricoeur, la filosofia cosmologica del tomismo si riferisce a determinazioni oggettive, a una struttura dell'essere che diventa materia di problemi, da considerare dall'esterno e senza riferimento alla prova esistenziale. Il tomismo, come pensiero intellettualistico, è una filosofia non drammatica, da cui è stata eliminata la metaproblematica della disperazione (P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cit., p. 116). Ricoeur osserva ancora che il carattere duplice della disperazione in Marcel – una disperazione dell'oggettività pura (sul piano della problematica) e una disperazione esistenziale (che rientra in una metaproblematica del niente, espressione negativa di una filosofia del mistero) – è in realtà apparente, poiché la prima rappresenta già una conquista esistenziale, il cui peso ontologico scalza la serenità delle filosofie dell'intelletto (cfr. *ibidem*, pp. 118-121). [N. d. C.]

<sup>59</sup> Tema dell'intersoggettività e direzione anticartesiana fanno tutt'uno: la presa di posizione che parte dall'intersoggettività “dovrà mettere in risalto il carattere essenzialmente anticartesiano della metafisica verso cui ci stiamo orientando. Non basta dire che è una metafisica dell'essere: bisogna dire che è la metafisica del *noi siamo* che si oppone radicalmente alla metafisica dell'*io penso*” (ME II 12; it. 14). Alla dialettica cartesiana di rarefazione riflessiva, che ha per termine il soggetto puntiforme della conoscenza intellettuale, Marcel oppone dunque la sua dialettica di “addensamento esistenziale” (cfr. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, cit., p. 107). L'intersoggettività, come apertura all'altro, si trova continuamente minacciata dal movimento inverso dell'io che si chiude in sé e considera l'altro solo in rapporto a sé (cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., pp. 122-123). Marcel critica del *cogito* il disinteresse rispetto al carattere indubitabile dell'esistenza, anche se egli stesso ammette che in realtà può esserci in Cartesio molto più di quanto si sia creduto, sicuramente più in Cartesio che nel cartesianesimo, ossia negli esiti di una riduzione epistemologizzante del suo pensiero (cfr. *ibidem*, pp. 38-40). [N. d. C.]

11 novembre

Non solo abbiamo il diritto di affermare che gli altri esistono, ma sarei incline a sostenere che l'esistenza può essere attribuita soltanto agli altri in quanto altri, e che io posso pensare me stesso come esistente solo in quanto mi concepisco come colui che non s'identifica con gli altri; dunque, come altro da essi. Arriverò addirittura ad affermare che esistere è dell'essenza dell'altro; non posso pensarlo in quanto altro senza pensarlo come esistente; il dubbio sorge solo in quanto questa alterità sprofonda, per così dire, nel mio spirito<sup>60</sup>.

Giungerò persino a domandarmi se il *cogito*, di cui non si metterà mai abbastanza in luce l'irrimediabile ambiguità, non significhi in fondo: "pensando, cerco di guardare me stesso con distacco; provo me stesso in quanto altro e quindi nasco come esistente". Una tale concezione si oppone radicalmente a un idealismo che definisce l'io come coscienza di sé. Sarebbe forse assurdo affermare che l'io in quanto coscienza di sé è soltanto *subesistente*? Esso esi-

<sup>60</sup> Il nesso intersoggettivo costituisce una delle condizioni incondizionate a partire da cui pensare e che non si può di per sé pensare. Non è un dato per me, poiché io vi sono coinvolto, ed è semmai la condizione di ogni possibile dato; il suo riconoscimento si esprime in un'affermazione che è la base di ogni altra affermazione. Esso scavalca e destituisce il carattere insulare dell'ego: solo aderendo all'intersoggettività come sottofondo sentito e partecipato, sono in grado di recuperare la densità dell'essere (cfr. *ME II* 13-14; it. 15-20). È interessante ricavare una conferma di questa posizione teoretica di Marcel da quanto egli dice su due esperienze fondamentali per l'uomo e per l'uomo Marcel: la fede e la morte. In *Entretiens*, egli racconta il suo percorso per arrivare al Cristianesimo e individua, come momento decisivo per la sua conversione, un periodo in cui egli credeva profondamente alla fede degli altri: un credito all'esperienza altrui che gli ha successivamente permesso un'adesione personale esplicita (cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., pp. 76-78). Anche nell'esperienza della morte, il primato – non scelto, ma imposto – spetta agli altri: io non ho esperienza della mia morte, ma di quella degli altri. Marcel lamenta un certo disinteresse filosofico a questo riguardo, a favore di un'attenzione centrata sul rapporto intimo che mi lega alla mia morte (ad esempio, l'essere-per-la-morte heideggeriano), mentre occorre "indagare come la morte dell'essere amato possa colpire metafisicamente colui che da questa morte è sconvolto" (*PI* 58; it. in *JM* 398). Nella riflessione marceliana sulla morte, X. Tilliette ha messo in evidenza come la morte mi colpisca non in quanto mia, ma in quanto mi sottrae le persone care: in questo modo la morte è presa nella rete dell'intersoggettività (cfr. in E. LEVINAS, X. TILLIETTE, P. RICOEUR, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Collection des Archives philosophiques, Beauchesne, Paris 1976, p. 35). [N. d. C.]



ste solo in quanto si considera in funzione degli altri, in rapporto ad altri; ossia, nella misura in cui riconosce di sfuggire a se stesso.

Mi si dirà: "Queste affermazioni sono tanto equivoche, per ciò che riguarda il loro contenuto reale, quanto perentorie nella forma. Di quale esistenza parlate? Dell'esistenza empirica o dell'esistenza metafisica? L'esistenza empirica nessuno la nega, ma essa presenta un carattere fenomenico, poiché niente farà sì che *gli altri* non siano *il mio pensiero degli altri*. Perciò il problema è solo spostato". Credo che sia da rifiutare radicalmente proprio questa posizione. Se ammetto che gli altri non sono che *il mio pensiero degli altri*, ossia la mia idea degli altri, diviene assolutamente impossibile spezzare un cerchio che si è cominciato a tracciare intorno a me. Se si pone il primato del soggetto-oggetto, della categoria del soggetto-oggetto o dell'atto mediante il quale il soggetto pone in qualche modo degli oggetti in se stesso, l'esistenza degli altri diviene impensabile e senza alcun dubbio qualunque esistenza di qualsiasi specie.

La *self consciousness* e il *lui*; filosofia della *self consciousness*. Qui gli altri sono veramente al di fuori del cerchio che io formo con me stesso. Da questo punto di vista è impossibile per me comunicare con loro; l'idea stessa di una comunicazione è impossibile. Non potrò impedirmi di considerare questa realtà intrasoggettiva degli altri come l'emergenza di un X assolutamente misterioso e per sempre inafferrabile. In linea generale troviamo qui i lineamenti più astratti del mondo di Proust, benché in Proust si trovino anche delle indicazioni non solo differenti, ma anche contraddittorie, indicazioni che del resto vanno diradandosi a mano a mano che l'opera progredisce e che il cerchio formato dall'io e dal se stesso si precisa e si chiude sempre più. A Combray e in tutto ciò che partecipa di Combray questo cerchio non esiste ancora. Vi è un posto effettivo per il "tu"; ma quanto più l'opera si sviluppa, quanto più l'esperienza si indurisce, si precisa, si conclude, tanto più il "tu" viene a trovarsi eliminato dal libro; a questo riguardo, acquista un significato decisivo e fatale la morte della nonna (credo però di andare ben al di là della coscienza che Proust poteva avere di sé e della sua opera).

Mi si dirà ancora: "Ma questa distinzione del "tu" e del "lui" riguarda solo degli atteggiamenti mentali: essa è fenomenologica nel senso più restrittivo del termine. Pretendete forse di fondare que-

sta distinzione metafisicamente, di conferire al "tu" una validità metafisica?"

Ma, in realtà, è il senso della domanda a essere estremamente oscuro e difficile da spiegare. Tentiamo di formularla più chiaramente, per esempio nel modo seguente: quando io tratto un altro come un "tu" e non più come un "lui", questa differenza di trattamento finisce per qualificare soltanto me stesso, il mio atteggiamento nei confronti di quest'altro, oppure posso dire che, trattandolo come un "tu", io penetro più profondamente in lui, colgo più direttamente il suo essere o la sua essenza?

Anche qui occorre fare attenzione. Se con l'espressione "penetrare più profondamente" o "cogliere più direttamente la sua essenza" si vuole dire pervenire a una conoscenza più esatta o in un qualsiasi senso più obiettiva, allora è necessario rispondere senza esitazione *no*. A questo riguardo, attenendoci a un modo di determinazione oggettiva, sarà sempre possibile dire che il "tu" è un'illusione. Ma osserviamo che il termine stesso di essenza è estremamente ambiguo; per essenza si può intendere o una natura o una libertà; appartiene forse alla mia essenza, in quanto libertà, il poter mi conformare o meno alla mia essenza in quanto natura. *Appartiene forse alla mia essenza il poter non essere ciò che sono*; in una parola, il poter tradire me stesso. Non è l'essenza in quanto natura che io colgo nel "tu". Infatti, trattandolo come "lui", io riduco l'altro a pura natura: un oggetto animato che funziona in questo e non in un altro modo. Al contrario, trattando l'altro come "tu", io lo tratto, lo colgo come libertà; lo colgo come libertà, poiché egli è anche libertà e non solo natura. Ancora di più, io lo aiuto in qualche modo a essere libertà, collaboro alla sua libertà: formula che pare estremamente paradossale e contraddittoria, ma che l'amore non cessa di verificare. Ma, d'altra parte, è in quanto libertà che egli è veramente *altro*; in quanto natura, egli mi appare infatti identico a ciò che io stesso sono in quanto natura ed è senza dubbio sotto questo aspetto, e solo sotto questo, che io posso operare su di lui per suggestione (confusione temibile e frequente tra l'efficacia dell'amore e quella della suggestione).

In tal modo si chiariscono le mie formule di questa mattina. L'altro in quanto altro esiste per me solo nella misura in cui io sono aperto a lui (che è un "tu"), ma io non sono aperto a lui se non

cessando di formare con me stesso una sorta di cerchio all'interno del quale io collocherei in qualche modo l'altro, o piuttosto la sua idea; giacché, in rapporto a questo cerchio, l'altro diviene l'idea dell'altro e l'idea dell'altro non è più l'altro in quanto altro, è l'altro in quanto riferito a me, come smembrato, disarticolato o in corso di disarticolazione.

*14 novembre*

Tutto ciò che è enunciabile è pensabile, o più esattamente non c'è niente di ciò che può essere enunciato che uno di noi, in un dato momento, non possa credere, pensare. I vantaggi offerti dal linguaggio sono paragonabili sotto ogni riguardo a quelli che dispensa una rete di comunicazioni estremamente perfezionata. Ma, nella sua essenza, circolare non è niente e discorrere non è niente, è meno ancora.

Queste annotazioni mi erano suggerite da non so più quale pseudo-valutazione estetica, ma, ahimé, esse troverebbero la loro applicazione anche in tante pseudo-metafisiche.

*15 novembre*

È legittimo porre di diritto la priorità dell'atto mediante il quale l'io si costituisce come sé, in rapporto all'atto con il quale pone la realtà degli altri? E se questa priorità dev'essere ammessa, come bisogna intenderla? Essa può essere concepita in un senso empirico o in un senso trascendentale. Empiricamente, io possiedo il mio dominio costituito dall'insieme dei miei stati di coscienza; tale dominio presenta questo carattere distintivo di essere sentito, di essere il *mio* dominio in quanto sentito. Ciò pare chiaro, ma in realtà non lo è affatto; e l'apparenza di chiarezza deriva, a mio avviso, unicamente da una sorta di soggiacente rappresentazione materialista che sottende queste formule. Invece di impegnarci a pensare il sentito in quanto tale, noi gli sostituiamo l'idea di un determinato avvenimento organico, di qualcosa che "accade" nella sfera all'apparenza perfettamente distinta e delimitata che io chiamo il mio corpo. Credo che, in realtà, alla base di ogni nozione empirica del primato della coscienza di sé vi sia l'idea rudimentale che tutto ciò che

è per me debba prima passare attraverso il mio corpo: l'idea di un'interposizione assoluta del mio corpo, senza pensare di indagare in modo rigoroso di quale ordine sia il rapporto che unisce il mio corpo a me, o anche ciò che significhi l'atto con il quale sostengo che questo corpo è il mio corpo. È possibile – non lo affermo in modo assoluto – che si verifichi qui un circolo e che fatalmente siamo obbligati a passare dal *feeling* a una certa rappresentazione del mio corpo, per spiegare poi, in funzione del *feeling*, il privilegio in virtù del quale il mio corpo è il mio corpo. Tendo a credere che, se ci si vuole attenere al punto di vista empirico, non si possa superare l'affermazione “*questo corpo*” e che l'espressione “*il mio corpo*” appaia solo come una fonte di inintelligibilità, di radicale irrazionalità.

Le cose stanno del tutto diversamente se ci si pone da quello che ho chiamato il punto di vista trascendentale.

16 novembre

Mostrare l'ostacolo che una certa filosofia della vita costituisce per una meditazione sull'essere; questa meditazione rischia di dare l'impressione di svilupparsi al di qua o al di sotto di questa filosofia. Queste prime note sono essenziali e forniscono la chiave.

“Occultamento, ho scritto, del mio essere alla mia coscienza tramite qualcosa che non mi è e non può essermi data”. La mia vita non può essermi data; e, malgrado le apparenze, non lo può neanche il mio corpo, in quanto la mia vita vi s'incarna. Il mio corpo non è e non può essere oggetto nel senso in cui lo è un apparecchio a me esterno. Tendenza a minimizzare il più possibile questa differenza tra il mio corpo e tale apparecchio che mi appartiene (un orologio); gli Americani *si fanno controllare* nelle cliniche. Questo fatto è rivelatore. Praticamente si può arrivare molto lontano procedendo in questa direzione. Ma vi è ciò che sfugge a ogni possibile verifica, vi è l'accidente, ecc.

Tentazione quasi irresistibile, una volta fatta la distinzione tra la mia vita e il mio essere, di formulare un problema a riguardo di quest'essere, di domandarsi in cosa esso consista; qui ogni sforzo

di rappresentazione abbozza una risposta a questo problema o a questo pseudo-problema.

La domanda “che cosa sono io?” pare richiedere una risposta concettualizzabile, ma nello stesso tempo ogni risposta concettualizzabile sembra trovarsi nella condizione di subire un rifiuto o un superamento.

Ma questa domanda è legittima? Ha un significato? Qui s’impongono delle specificazioni: quanto più aderisco a ciò che faccio, al mio strato sociale, ecc., *tanto meno* questa domanda mi si pone realmente; posso sempre *formularla*, ma essa produce per me un suono falso. In quanto domanda reale, ossia in quanto rende ciò che chiamo un suono pieno, essa suppone un certo distacco, un certo mio disimpegno in rapporto a ciò che faccio, al mio modo di partecipare al mondo comune degli uomini.

Si affermerà che questo distacco è un’illegittima astrazione? Ma è un fatto indiscutibile che la mia vita intesa in questo senso (vale a dire come partecipazione a questo mondo comune) può diventare per me oggetto di giudizio, di valutazione e di condanna. *La mia vita è qualcosa che posso valutare*. Dato centrale. Ma che cosa sono io che la valuto? Impossibilità di attenersi alla finzione di un io trascendentale. Questo io che valuta è egli stesso qualificato. Si aggiunga che la mia vita, nella misura stessa in cui la vivo, è come sottesa da una valutazione implicita (adesione o smentita: poiché può succedere che io conduca un’esistenza contro la quale qualcosa in me protesta in modo sordo e continuo). È a questa situazione complessa e per certi versi contraddittoria che io faccio riferimento quando m’interrogo su ciò che sono. Ma precisamente perché si tratta di una situazione reale, io posso fuggire davanti a essa, posso sottrarmi a essa.

La struttura del nostro mondo (bisognerebbe d’altronde interrogarsi sul senso della parola “mondo”) è tale che la disperazione vi è possibile ed è in tal modo che si scopre il significato cruciale della morte. Questa si presenta improvvisamente come un invito permanente alla disperazione e, vorrei dire, al tradimento in tutte le sue forme. Ciò per lo meno finché essa è considerata nella prospettiva della *mia* vita e dell’affermazione mediante la quale mi dichiaro identico alla mia vita. Collaborazione – in direzione del tradimento – tra questa rappresentazione ossessiva della morte e il

sentimento che la mia vita non può essere colta al di fuori dell'istante vissuto e che perciò ogni legame, ogni impegno, ogni promessa riposa su una menzogna, sull'arbitraria eternizzazione di un puro effimero. Ma, essendo in tal modo rifiutata o sradicata ogni fedeltà, il tradimento stesso sembra cambiare natura: è esso che pretende di essere l'autentica fedeltà e che mette in discussione quel che designamo con il nome di tradimento: tradimento rispetto all'istante, dell'io reale sperimentato nell'istante. Ma con ciò ci troviamo nell'impensabile: porre il principio della fedeltà all'istante significa trascendere l'istante. Si tratta tuttavia di una confutazione dialettica che credo priva di efficacia reale. Del resto, una confutazione effettiva *deve* essere qui impossibile: la disperazione è irrefutabile. Qui vi è posto solo per un'opzione radicale, al di là di ogni dialettica.

Nota di sfuggita che la fedeltà assoluta può esserci data solo in certi testimoni che sono anzitutto i martiri. Data a qualcosa che ancora appartiene all'ordine della fede. Mentre invece l'esperienza del tradimento è dappertutto, e anzitutto in noi.

*18 novembre*

Passaggio dal problema dell'essere al "che cosa sono io?". Cosa sono io, che interrogo intorno all'essere? Quale qualità posseggo per porre questa interrogazione?

Passaggio dal problema al mistero. Si dà una gradazione: un problema racchiude un mistero nella misura in cui è capace di risonanza ontologica (problema della sopravvivenza).

Il problema dei rapporti dell'anima e del corpo è più che un problema; in questo consiste la conclusione implicita di *Esistenza e oggettività*<sup>61</sup>.

Un irrapresentabile concreto, un irrapresentabile che è più di un'idea, che supera ogni idea possibile, che è una presenza. L'oggetto come tale non è presente<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Appendice del *Diario metafisico* (Ed. N.R.F.).

<sup>62</sup> Passaggio possibile a una teoria della presenza eucaristica (nota del 10 ottobre 1934).

21 novembre

Ho parlato ieri di Thérèse Neumann con l'Abbé A... Stamani pensavo con forte irritazione al rifiuto che tutti i razionalisti opporranno a tali fatti e, riflettendo sulla mia stessa irritazione, pensavo che essa dipende indubbiamente dal fatto che in me sussiste un po' di incertezza. Se fossi assolutamente sicuro, proverei per coloro che dubitano solo un sentimento di pura carità e di pietà. E credo che ciò porti molto lontano. Mi sembra che la carità sia legata alla certezza. Questo discorso sarebbe da approfondire<sup>63</sup>.

28 novembre

Una frase è salita alle mie labbra mentre guardavo un cane accovacciato davanti a un negozio: "C'è una cosa che si chiama vivere, e ce n'è un'altra che si chiama esistere: io ho scelto di esistere".

5 dicembre

Questa mattina, in seguito alle fatiche e alle emozioni di questi ultimi giorni (rappresentazione di *Mort de demain*), ero sul punto di non capire più niente del mio pensiero. Ero tentato di dire: la parola "mistero" è affissa come il cartello "si prega di non toccare". Per tornare di nuovo a comprendere, bisogna riferirsi sempre all'ordine del problematico. Il mistero è il metaproblematico.

Utilizzare d'altronde il principio che ho stabilito sabato a proposito della realtà degli altri io: le nostre possibilità di negazione e di rinnegamento presentano una consistenza e come uno spessore crescenti quanto più ci si eleva nella gerarchia delle realtà<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Questa è un'idea che deve sembrare paradossale: essa infatti porta ad ammettere che ciò che è alla base del fanatismo non è affatto la certezza – una certezza intemperante – ma una diffidenza verso se stessi, un timore inconfessato a se stessi.

<sup>64</sup> Per questo è molto più facile negare Dio che negare la materia (nota del 10 ottobre 1934).

6 dicembre

...Riflettevo poco fa sul fatto che la nostra *condizione* – per ora non definisco esattamente questo termine – implica o richiede una sorta di sbarramento (*obturation*) sistematico del mistero in noi e intorno a noi. Ciò che interviene qui è l'idea quasi imprecisabile – è poi proprio un'idea? – del “*completamente naturale*” (*tout naturel*). Intima connessione tra l'oggettivo e il completamente naturale. È possibile cogliere l'essere solo attraverso una breccia immediata effettuata nella corazza che ci circonda e che abbiamo costruito noi stessi. “Se non ritornerete come bambini...”. Possibilità per la nostra “condizione” di trascendere se stessa, ma con uno sforzo eroico e necessariamente intermittente. L'essenza metafisica dell'oggetto come tale consiste forse proprio nella sua forza di sbarramento. Ciò d'altronde non si può specificare; in presenza di un oggetto qualsiasi, non possiamo interrogarci sul mistero in esso racchiuso. Non sarebbe che una pseudo-problematica<sup>65</sup>.

11 dicembre

Questa mattina mi sono soffermato sul *raccoglimento*. Si offre qui un dato essenziale e che mi sembra assai poco elaborato. Non solo io sono in grado di imporre silenzio alle voci rumorose che riempiono ordinariamente la mia coscienza, ma questo silenzio arreca un indice positivo. È nel silenzio che io posso rientrare in possesso di me stesso. È in sé un principio di ricupero. Sarei tentato di dire che tra raccoglimento e mistero vi è una correlazione. Propriamente parlando, di fronte a un problema non c'è raccoglimento; al contrario, il problema mi mette in qualche modo in uno stato di tensione interiore. Mentre invece il raccoglimento è piuttosto distensione. D'altra parte, per certi versi, questi termini di tensione e di distensione riescono solo a disorientarci.

Se ci si interrogasse su quel che può essere la struttura metafisica di un essere capace di raccoglimento, si farebbe un grande progresso verso un'ontologia concreta.

<sup>65</sup> Proprio in questo consiste la radice metafisica di ogni *poesia* autentica, poiché l'essenza stessa della poesia non è di domandare, ma di affermare. Legame intimo tra il poetico e il profetico (nota del 10 ottobre 1934).



13 dicembre

Occorrerà far notare all'inizio della mia esposizione che si tratta nel mio pensiero di definire un certo clima metafisico che mi pare il più favorevole – se non addirittura il solo favorevole – a uno sviluppo delle affermazioni riguardanti l'ordine soprasensibile.

18 dicembre

Dopo ore angoscianti di cecità intellettuale quasi totale, ho improvvisamente compreso di nuovo e più chiaramente, e questo mentre attraversavo Rue Montagne Sainte-Geneviève.

È necessario comprendere:

1° che l'esigenza ontologica, cercando di comprendere se stessa, scopre di non essere assimilabile a una ricerca di soluzione;

2° che il metaproblematico è una partecipazione che fonda la mia *realtà* di soggetto (*Noi non ci apparteniamo*); e la riflessione dimostra che una simile partecipazione, se è reale, non può essere una *soluzione*, altrimenti essa cesserebbe di essere una partecipazione a una realtà trascendente per divenire (degradandosi) intervento effettivo.

Bisogna dunque procedere a due esami distinti, di cui l'uno prepara l'altro senza condizionarlo, e che in qualche modo tendono l'uno verso l'altro: *a*) ricerca riguardante la natura dell'esigenza ontologica; *b*) ricerca sulle condizioni nelle quali potrebbe essere pensata una partecipazione che si suppone reale; si scopre allora che precisamente questa partecipazione trascende l'ordine del problematico, di ciò che può essere posto come problema. Mostrare successivamente che, di fatto, dal momento in cui vi è presenza, ci troviamo al di là del problematico<sup>66</sup>, ma che nello stesso tempo l'impulso che aziona un pensiero che procede per problemi e per

<sup>66</sup> Marcel sottolinea il "carattere non-oggettivo della presenza" (*ME I 223; it. 203*): "l'atto con il quale consideriamo la presenza è sostanzialmente diverso dall'atto con il quale cogliamo un oggetto; nel primo caso è esclusa a priori la possibilità stessa di conoscere, di cogliere". La presenza, infatti, può solo essere accettata o rifiutata. Trovandosi al di là della comprensione, "essa può essere soltanto invocata o evocata" (*ME I 223-224; it. 204*). [*N. d. C.*]

soluzioni conferisce a ogni sosta un carattere provvisorio, di modo che ogni presenza potrà sempre dar luogo a problemi, ma lo potrà solo nella misura in cui perderà il suo valore di presenza.

### *20 dicembre*

La conoscenza interiore all'essere, contenuta dall'essere: mistero ontologico della conoscenza. Vi si può pervenire solo mediante una riflessione alla seconda potenza che poggia su un'esperienza della presenza.

### *22 dicembre*

Ho capito con chiarezza la connessione che lega il problema della sofferenza (e senza dubbio del male in generale) al problema del mio corpo. Il problema della giustificazione metafisica della sofferenza comporta un riferimento (che può essere implicito) alla mia sofferenza, o a una sofferenza che io faccio mia, che assumo; fatta astrazione da questo riferimento, il problema perde ogni significato; di qui il suono stranamente falso che producono su questo punto le considerazioni di Leibniz (e anche, in qualche modo, di Spinoza, proprio in ragione del suo eroismo). Ma la difficoltà segnalata così spesso sorge qui in tutta la sua virulenza: sembra che il problema si ponga con tanta maggior acutezza quanto più questa sofferenza invade più totalmente il mio essere e, d'altra parte, quanto più è così, tanto meno io posso in qualche modo scindere questa sofferenza da me stesso e prendere posizione davanti a essa; essa fa corpo con me, essa è me stesso.

### *23 dicembre*

In tal modo, il problema della sofferenza afferrato in profondità tende ad assumere la forma che presenta nel libro di Giobbe. Ma, liberato da ogni contesto teologico, ciò significa che più una sofferenza mi colpisce, più diventa arbitrario l'atto con cui io pongo questa sofferenza come a me esteriore e accidentalmente subita, os-

sia l'atto mediante il quale affermo una sorta di integrità preliminare del mio essere (ciò si può comprendere particolarmente nel caso del lutto o della malattia). Tuttavia ho la sensazione di vedere tutto ciò ancora attraverso un velo; spero che esso non tardi a squarciarsi.

*Schema della Relazione presentata alla Società di Studi Filosofici di Marsiglia il 21 gennaio 1933 su Posizione e approcci concreti del mistero ontologico*

A) Se si considera l'attuale posizione del pensiero filosofico, così come si manifesta in una coscienza che si sforza di approfondire le proprie esigenze, si è condotti, sembra, a formulare le seguenti osservazioni:

1° I termini tradizionali, entro i quali alcuni tentano ancora oggi di enunciare il problema dell'essere, suscitano generalmente una diffidenza difficilmente superabile, la cui origine risiede più che in un'adesione, più o meno esplicita, a tesi kantiane o semplicemente idealiste, in un condizionamento dello spirito operato dai risultati della critica bergsoniana, e ciò si constata anche in coloro che non potrebbero unirsi al bergsonismo in quanto metafisica<sup>67</sup>.

2° D'altra parte, l'astensione pura e semplice in presenza del problema dell'essere che caratterizza un gran numero di dottrine filosofiche contemporanee è una posizione in ultima analisi insostenibile. Infatti, tale atteggiamento o si riduce a una sorta di sospensione quasi mai giustificabile di diritto e che rileva pigrizia o timidezza; oppure – come generalmente succede – si riconduce, sia pure indirettamente, a una negazione più o meno esplicita dell'es-

<sup>67</sup> Ma è anche da ricordare il "pudore" confessato da Marcel nel trattare il tema dell'essere: "Vi devo confessare però che mi sento invadere da un senso di fatica e di scoraggiamento al momento di entrare nel santuario dell'ontologia tradizionale, là dove si parla espressamente dell'essere in quanto essere. Mi assale la paura di sprofondare negli abissi della metafisica aristotelica o peggio ancora di quella scolastica, continuazione e sviluppo della prima" (*ME II* 8-9; it. 11). Marcel ha infatti ben presente il rischio di cadere in un pensiero obiettivante dell'essere, mentre per rapportarsi all'essere è possibile solo una filosofia dell'invocazione, essendo l'essere Presenza, trascendente qualsiasi "pensiero in generale", qualsiasi concetto universale ed enunciabile (cfr. *ME I* 233-234; it. 208-209; cfr. anche nota del 2 febbraio 1922, *JM* 272-273; it. 169-170). [N. d. C.]

sere, che nasconde un'opposizione alle esigenze essenziali di un essere la cui essenza concreta è di essere in ogni modo *impegnato* e, di conseguenza, di trovarsi alle prese con un destino che bisogna non solo subire, ma fare proprio e in qualche modo ricreare dal di dentro. Questa negazione dell'essere non potrebbe in realtà essere la *constatazione* di un'assenza, di una mancanza: essa non può essere che voluta, e conseguentemente, può anche essere respinta.

B) Sarebbe d'altronde opportuno osservare che io che interrogo sull'essere non so di primo acchito né *se* io sia né *a fortiori* ciò che io sia, e nemmeno del tutto chiaramente ciò che significhi tale domanda: *cosa sono io?* che tuttavia mi ossessiona. *Vediamo dunque qui il problema dell'essere allargarsi ai suoi stessi dati* e approfondirsi all'interno stesso del soggetto che lo pone<sup>68</sup>. Con ciò esso si nega (o si trascende) in quanto problema e si trasforma in mistero.

C) Sembra proprio, infatti, che tra un problema e un mistero ci sia questa differenza essenziale, che un problema è qualcosa che io incontro, che trovo tutto intero davanti a me, ma che per ciò stesso io posso circoscrivere e ridurre, mentre invece un mistero è qualcosa in cui io stesso sono impegnato, e che quindi è pensabile solo come *una sfera in cui la distinzione tra l'"in me" e il "davanti a me" perde il suo significato e il suo valore iniziale*. Mentre un problema autentico dipende da una certa tecnica appropriata in funzione della quale esso si definisce, un mistero per definizione trascende ogni tecnica concepibile. È certamente sempre possibile (logicamente e psicologicamente) svalutare un mistero per farne un problema, ma si tratta di un procedimento sostanzialmente vizioso e le cui origini dovrebbero forse essere cercate in una sorta di corruzione dell'intelligenza. Ciò che i filosofi hanno denominato il problema del male ci fornisce un esempio particolarmente istruttivo di questa svalutazione.

<sup>68</sup> Evidente l'analogia con l'apertura di *Essere e tempo* di Heidegger. Ricoeur (cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., p. 89) riconosce una grande affinità nel modo di domandare dei due filosofi, oltre al parallelismo che sussiste tra l'oblio dell'essere in Heidegger e l'analisi in Marcel dell'avere, dell'indisponibilità, della disperazione. Marcel riconosce il punto di maggiore vicinanza a Heidegger nel senso sacro dell'essere, nel riconoscimento dell'essere come realtà sacra (cfr. *ibidem*, p. 90). È una vicinanza ontologica fondamentale che riguarda l'appello dell'essere, il rischiaramento dell'esistenza nell'essere (cfr. G. MARCEL, *La mia relazione con Heidegger*, in ID., *Dialogo sulla speranza*, Logos, Roma 1984). [N. d. C.]

D) Per il fatto stesso che appartiene all'essenza del mistero d'essere o di poter essere riconosciuto, esso può anche essere misconosciuto e attivamente negato; esso si riduce allora a qualcosa di cui "ho inteso parlare", ma che rifiuto come ciò che è solo *per altri* e questo a causa di un'illusione di cui questi "altri" sono vittime, l'illusione che pretendo, quanto a me, di aver messo a nudo.

Dev'essere accuratamente evitata ogni confusione tra il mistero e l'inconoscibile: in realtà l'inconoscibile è soltanto un limite del problematico che non può essere reso presente senza contraddizione. Il riconoscimento del mistero è invece un atto dello spirito essenzialmente positivo, l'atto positivo per eccellenza e in funzione del quale ogni positività può definirsi rigorosamente. Sembra che qui tutto si svolga come se io beneficiassi di un'intuizione che possiedo senza sapere immediatamente di possederla, di un'intuizione che non potrebbe essere, propriamente parlando, *per sé*, ma che coglie se stessa solo attraverso i modi d'esperienza sui quali essa si riflette e che essa illumina mediante questa stessa riflessione. Il processo metafisico essenziale consisterebbe perciò in una riflessione su questa riflessione, in una riflessione alla seconda potenza, mediante la quale il pensiero *si protende* verso il recupero di un'intuizione che invece in qualche modo si perde nella misura in cui esso si esercita.

Il raccoglimento, la cui possibilità effettiva può essere considerata come l'indice ontologico più rivelatore di cui disponiamo, costituisce lo strato reale in cui può compiersi questo recupero.

E) Il "problema dell'essere" non sarà dunque altro che la traduzione in un linguaggio inadeguato di un mistero che può essere partecipato soltanto a un essere capace di raccoglimento, a un essere la cui caratteristica centrale consiste forse nel non coincidere semplicemente con la propria vita. Troviamo la prova o la conferma di questa non-coincidenza nel fatto che io valuto la mia vita in un modo più o meno esplicito, che è in mio potere non solamente condannarla con un verdetto astratto, ma mettere un termine effettivo se non a questa vita considerata nelle sue ultime profondità, che forse sfuggono alle mie valutazioni, almeno all'espressione finita e materiale alla quale *sono libero di credere* che questa vita si riduca. Il fatto che il suicidio sia possibile è, in questo senso, un punto di partenza essenziale di ogni autentico pensiero metafisico.

Non solamente il suicidio: la disperazione *in tutte le sue forme*, il tradimento *in tutti i suoi aspetti*, nella misura in cui essi si presentano come delle negazioni effettive dell'essere, nella misura in cui l'anima che dispera si chiude anch'essa alla garanzia misteriosa e centrale in cui abbiamo creduto di trovare il principio di ogni positività.

F) Non è sufficiente dire che viviamo in un mondo in cui il tradimento è possibile *a ogni istante, a ogni grado*, in tutte le forme; sembra che la struttura stessa del nostro mondo ce lo raccomandi, se non addirittura ce lo imponga. Lo spettacolo di morte che questo mondo ci propone da un certo punto di vista può essere inteso come un incitamento continuo al rinnegamento, alla defezione assoluta. Per di più si potrebbe dire che lo spazio e il tempo, come modi coniugati dell'assenza, in quanto ci rigettano su noi stessi, tendono a respingerci nell'indigente istantaneità del godimento. Ma nello stesso tempo, e correlativamente, sembra appartenere all'essenza della disperazione, del tradimento, della morte stessa il poter essere rifiutati, negati: se la parola trascendenza ha un significato, è propriamente questa negazione che esso designa; più esattamente, questo superamento (*Überwindung* piuttosto che *Aufhebung*). Infatti l'essenza del mondo è forse tradimento, o più esattamente non vi è nel mondo una sola cosa il cui prestigio possiamo essere sicuri resisterà agli assalti di un'intrepida riflessione critica.

G) Stando così le cose, gli approcci concreti del mistero ontologico sono da ricercare non nel registro del pensiero logico, la cui oggettivazione solleva già un problema preliminare, ma piuttosto nel chiarimento di certi dati propriamente spirituali, quali la fedeltà, la speranza, l'amore, nei quali l'uomo ci si presenta alle prese con la tentazione del rinnegamento, del ripiegamento su di sé, dell'irrigidimento interiore<sup>69</sup>, senza che il metafisico puro sia in grado

<sup>69</sup> Nel teatro di Marcel ciascuna azione tragica costituisce un'analisi del concreto che ha valore metafisico (cfr. G. FESSARD, *Théâtre et mystère, Prefazione* a G. MARCEL, *La soif*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, p. 20). Ricoeur osserva che Marcel muta dal teatro la struttura drammatica della sua filosofia: nel teatro le situazioni restano ambigualmente indecidibili; l'azione ha per posta in gioco la lotta della disperazione e della speranza, del tradimento e della fedeltà. Nello stesso modo, il discorso filosofico comunica la medesima protesta dell'azione drammaturgica: l'essere è ciò che resiste. Perciò la filosofia si fa militante, per resistere alla resistenza del mondo, per rifiutare il rifiuto opposto all'esigenza ontologica. In questo senso, la speranza e la fe-

di decidere se il principio di queste tentazioni risieda nella natura stessa, considerata nelle sue caratteristiche intrinseche e invariabili, oppure in una corruzione di questa stessa natura, sopraggiunta in seguito a una catastrofe che avrebbe dato origine alla storia piuttosto che inserirsi in essa.

Forse, sul piano ontologico, è la fedeltà che interessa di più. Essa è infatti il riconoscimento non teorico o verbale, ma effettivo, di un certo permanente ontologico, di un permanente che dura e in rapporto al quale noi duriamo, di un permanente che implica o esige una storia, in opposizione alla permanenza inerte o formale di una pura *validità*, di una legge. La fedeltà è il perpetuarsi di una testimonianza che in ogni momento potrebbe essere annullata o rinnegata. È un'attestazione non solamente perpetuata ma creatrice, e tanto più creatrice quanto più elevato è il valore ontologico di ciò che essa testimonia.

H) Un'ontologia così orientata è evidentemente aperta in direzione di una rivelazione, che essa non potrebbe d'altronde né esigere, né presupporre, né integrare e nemmeno, assolutamente parlando, comprendere, ma di cui essa può in qualche modo preparare l'accoglienza. A dire il vero, è possibile che questa ontologia non possa svilupparsi *di fatto* che su un terreno preliminarmente preparato dalla rivelazione. Ma ciò non deve sorprendere o *a fortiori* scandalizzare la riflessione; lo sviluppo di una metafisica non può prodursi che in una situazione determinata che la suscita: ora, l'esistenza di un dato cristiano costituisce un fattore essenziale di questa situazione, che è la nostra. Senza dubbio conviene rinunciare una volta per tutte all'idea ingenuamente razionalista di un sistema di affermazione valido per un *pensiero in generale*, per una *qualsiasi* coscienza. Questo pensiero è il soggetto della conoscenza scientifica, un soggetto che è un'idea ma nient'altro che un'idea. Mentre invece l'ordine ontologico può essere riconosciuto solo con un atto

deltà sono forze di resistenza, giacché è sempre presente la possibilità della disperazione e del tradimento (cfr. E. LEVINAS, X. TILLETTE, P. RICOEUR, *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, cit., pp. 61-71). In riferimento alla ripresa delle esperienze ontologiche, Marcel parla di empirismo superiore, cioè del ricorso a un certo tipo di esperienze che dev'essere anzitutto riconosciuto e che apre a un pensiero esperienziale e critico, in quanto opera la ripresa della prospettiva ontologica e la critica di tutto ciò che l'offusca (cfr. P. RICOEUR-G. MARCEL, *Entretiens*, cit., pp. 45-46). [N. d. C.]

personale dalla totalità di un essere impegnato in un dramma che, pur trascendendolo infinitamente in ogni senso, è il suo: un essere al quale è stata concessa la singolare potenza di affermarsi o di negarsi, a seconda che egli affermi l'Essere e si apra a lui, oppure che lo neghi e con ciò stesso si chiuda a esso, poiché è proprio in questo dilemma che risiede l'essenza stessa della sua libertà.

### *Chiarimenti*

1° Da questo punto di vista che cosa diventa la nozione di prova dell'esistenza di Dio?

Bisogna evidentemente sottoporla a un'accurata revisione. Secondo il mio modo di vedere, ogni prova si riferisce a un dato determinato che in questo caso è la credenza in Dio, in me o in altri. La prova non potrà consistere che in una riflessione secondaria del tipo che ho definito: riflessione ricostruttrice che viene ad aggiungersi a una riflessione critica, una riflessione che è un ricupero, ma ciò nella misura in cui essa resta tributaria di quella che ho chiamato un'intuizione velata. È evidente che l'apprensione del mistero ontologico come metaproblematico è la forza di questa riflessione ricuperatrice. Ma osserviamo bene che si tratta di un movimento riflesso dello spirito e non di un processo euristico. La prova non può che confermarci ciò che in realtà ci è stato dato per altra via.

2° Cosa diventa qui la nozione di attributo di Dio?

Questo sul piano filosofico è molto più oscuro. Attualmente intravedo solo delle vie d'accesso alla soluzione, d'altronde si dà soluzione solo là dove vi è problema e l'espressione "problema di Dio" è senza alcun dubbio contraddittoria e anche sacrilega. Il metaproblematico è anzitutto "la Pace che supera ogni intendimento", ma questa Pace è una pace vivente e, come ha scritto Mauriac nel *Nœud de Vipères*<sup>70</sup>, una Pace che è qualcuno, una Pace creatrice. Mi sembra che anche l'Infinità, l'Onnipotenza di Dio, possano essere stabilite solo per via riflessa: possiamo comprendere che non possiamo negare questi attributi senza ricadere nella sfera del pro-

<sup>70</sup> F. MAURIAC, *Le nœud de Vipères. Roman*, Grasset, Paris 1932; *Groviglio di vipere*, in ID., *Le opere*, UTET, Torino 1964. [N. d. C.]



blematico. Ciò confermerebbe che la teologia alla quale la filosofia ci conduce è essenzialmente negativa.

3° Interrogarsi sul significato della copula in funzione dell'idea del metaproblematico. In generale, per me, c'è essere nella misura in cui c'è radicamento nel mistero ontologico e da questo punto di vista potrò dire che solo l'astratto in quanto tale non è (tutta la sua vita si esaurisce nel puro problematico). Necessità di ricollegare l'essere della copula all'essere *tout court*. Questo s'irradia nell'essere della copula (l'essere di Pierre risplende nella copula di *Pierre è buono*).

Occorre esaminare più da vicino quanto ho detto dell'intuizione, poiché non mi è ancora perfettamente chiaro. Si tratta in fondo di un'intuizione che sarebbe in qualche modo efficiente, puramente efficiente, di cui insomma io non potrei disporre in alcun modo. Ma la cui presenza verrebbe a esprimersi nell'inquietudine ontologica che è all'opera nella riflessione. Per chiarire ciò, bisognerebbe partire da un esempio, da un'esemplificazione: forse l'esigenza di purezza o anche l'esigenza di verità. Questa intuizione non è *in me*. C'è qualcosa da trovare, da inventare, se non si vuole restare nelle negazioni.

In fondo ciò che porta ad accettare questa intuizione è la riflessione sul paradosso che *io stesso non so ciò che credo* (paradosso che ha attirato da molto tempo la mia attenzione; da approfondire e da precisare). Si ammette spontaneamente il contrario, vale a dire che io posso allestire una sorta di inventario dei miei oggetti di credenza o ancora una "suddivisione" tra ciò che *io credo* e ciò che *non credo*, il che implica che mi è *data*, è da me *sentita*, una differenza tra ciò a cui aderisco e ciò a cui non aderisco.

Ogni specificazione (riguardante tale contenuto al quale affermo di sapere di credere) presuppone almeno la possibilità di una tale enumerazione, di un tale inventario. Ma, d'altra parte, mi sembra che l'essere, al quale va la credenza, trascenda ogni possibile inventario; cioè, non può essere una cosa *tra le altre*, un oggetto tra gli altri (e, inversamente, il "*tra gli altri*" ha senso solo per ciò che è cosa, oggetto).

Ciò non è tuttavia assolutamente ancora chiaro, anche per me.

(Naturalmente, non è qui il caso di riferirsi agli articoli di un *credo* positivo; in questo caso l'inventario non è fatto da me; si pre-

senta là un insieme che è dato *come insieme indivisibile*; e l'eresia consisterà precisamente nell'operare in questo insieme dei prelievi arbitrari).

Mi si dirà invero: di *quale* credenza parli? Di *quale* fede?

Anche qui mi si inviterà a specificare: se rifiuto di farlo, mi si rimprovererà di restare in una vaghezza tale che ogni discussione, e anche ogni spiegazione, diventa impossibile. Cionondimeno, bisogna pure mantenere questa fede globale, massiva, come anteriore a ogni spiegazione possibile: essa implica un'adesione a una realtà il cui proprio non è affatto di *specificarsi* o di *smerciarsi*. Quest'adesione sarebbe impossibile, se questa realtà non mi fosse presente, forse anzi bisogna dire: se *essa non mi investisse interamente*.

Approfondire il più possibile il fatto che le persone *più consacrate sono le più disponibili*. Un essere consacrato ha rinunciato a se stesso. Ma è così anche per colui che si è consacrato a una causa sociale?

15 gennaio 1933

#### *Aspetti fenomenologici della morte*

Essa può apparire come espressione limite della nostra corrottezza (così si presenta in *Voyage au bout de la Nuit*); o, al contrario, come "liberazione pura" (come indisponibilità limite, o al contrario come indisponibilità soppressa). Da un diverso punto di vista, più superficiale, possiamo considerarla come tradimento<sup>71</sup>.

Un essere che si è aperto sempre di più alla disponibilità non potrà non considerare la morte come liberazione (penso a ciò che M.me F. ci raccontava in auto sulla morte di M.me B.); e sarà impossibile accordare la minima validità all'opinione secondo la quale si tratterebbe in tal caso di un'"illusione" (assurdità di un "vedrete bene che ciò è falso – o almeno voi lo vedreste se..."). In che misura

<sup>71</sup> Secondo Marcel è errato sia relativizzare la morte, sia farne un fatto ultimo e definitivo (cfr. *ME II* 147; it. 125). La nostra condizione finita impone una non anticipata risoluzione della morte e la connessione del vitale e dello spirituale, che segna la nostra appartenenza al mondo, e fa della morte un mistero e non un semplice avvenimento oggettivo (cfr. *ME I* 224-227; it. 205-207). [N. d. C.]

la fede in questa liberazione la rende effettivamente possibile? Problema da porre con la massima chiarezza (ciò che, in ogni altro caso, è soltanto un'“ipotesi”<sup>72</sup>, diventa qui una garanzia invincibile, insormontabile). Noto di sfuggita che l'idea cristiana di mortificazione dev'essere intesa in funzione di questa “morte liberatrice”. È l'apprendistato di una libertà più che umana. Osservo inoltre che c'è un modo di accettare la propria morte – importanza suprema degli ultimi momenti – mediante il quale l'anima si consacra (e si rende forse disponibile nel senso che ho cercato di precisare). Errore fondamentale di Spinoza quando nega il valore di ogni meditazione sulla morte. Platone, al contrario, ha forse intuito tutto. Considerare il suicidio in funzione di tutto ciò (penso al piccolo N. di cui abbiamo appreso ieri la morte orrenda). Disporre di sé in questo modo è il contrario della disponibilità come consacrazione di sé.

16 gennaio

È molto importante approfondire questo discorso. L'essere assolutamente disponibile per gli altri non si riconosce il diritto di disporre liberamente di sé.

Il suicidio legato all'indisponibilità.

19-20 gennaio

Riflessione sulla domanda: cosa sono io? e sulle sue implicazioni. Quando rifletto su ciò che implica la domanda *cosa sono io?* posta globalmente, mi accorgo che essa significa: quale qualità posseggo per risolvere questa stessa domanda? Per cui ogni risposta (a questa domanda) che *provviene da me* dev'essere revocata in dubbio.

Ma un altro non potrà fornirmi questa risposta? Sorge immediatamente un'obiezione: sono io che giudico la qualità che quest'altro può avere per rispondermi, la validità eventuale del suo dire: ma quale qualità posseggo per operare questo discernimento? Io posso dunque riferirmi senza contraddizione solo a un giudizio

<sup>72</sup> Il “forse” dell'agnostico è radicalmente inaccettabile per l'anima consacrata.

assoluto, ma che nello stesso tempo mi sarebbe più interiore del mio giudizio personale. Infatti, per poco che consideri tale giudizio come *esteriore* a me stesso, si pone inevitabilmente di nuovo il problema di sapere ciò che esso vale e come valutarlo. In tal modo la domanda si sopprime come tale e si converte in appello. Ma forse nella misura in cui prendo coscienza di *questo appello in quanto appello*, sono portato a riconoscere che quest'appello è possibile solo perché al fondo di me stesso si dà qualcosa d'altro da me, qualcosa che mi è più intimo del mio stesso io e per ciò stesso l'appello muta di segno.

Si obietterà: nel suo primo significato, questo appello può essere senza oggetto reale; può perdersi in qualche modo nell'oscurità. Ma che significa quest'obiezione? Che io non ho colto alcuna risposta a questa "domanda", vale a dire che "qualcun'altro non ha risposto". In questo modo resto sul piano della constatazione o della non-constatazione; ma così mi isolo nel cerchio del problematico (cioè di ciò che è posto *davanti* a me).

24 gennaio

Ieri, mentre passeggiavamo al di sopra di Mentone, ho di nuovo riflettuto sulla padronanza della nostra capacità di dominio, che è evidentemente parallela alla riflessione alla seconda potenza. È chiaro che questa seconda padronanza non è di ordine tecnico e non può essere che appannaggio di pochi. In realtà, il pensiero in generale è il *si impersonale (on)*; e il *si* è l'uomo della tecnica, come anche il soggetto dell'epistemologia, quando considera la conoscenza come una tecnica ed è il caso, credo, di Kant. Al contrario, il soggetto della riflessione metafisica si oppone essenzialmente al *si*; fondamentalmente non è *uno qualunque* (il *man in the street*). Ogni epistemologia che pretenda di fondarsi sul pensiero in generale va verso la glorificazione della tecnica e dell'uomo della strada (democraticismo della conoscenza che, *in fondo, la rovina*). Non bisogna però dimenticare che questa tecnica rappresenta essa stessa un derivato in rapporto alla creazione che essa presuppone e che è anch'essa trascendente il piano in cui regna l'*"uomo qualunque"*. Anche il *si* è un derivato, ma ammettendolo lo si crea; noi viviamo in un mondo in cui questo derivato assume sempre più figura di realtà.

2 febbraio

Conto di riprendere e approfondire tutto ciò. Occorre dire che il mistero è un problema che si estende alle sue condizioni immanenti di possibilità (non ai suoi dati). La libertà, esempio fondamentale.

Come può essere effettivamente pensato il non-problematizzabile? Finché considero l'atto di pensare come una maniera di esaminare, questa domanda non prevede soluzione. Il non-problematizzabile non può essere analizzato o oggettivato, e ciò per definizione. Ma questa rappresentazione del pensiero è molto inadeguata; bisogna riuscire a farne astrazione. Anche se si deve riconoscere che è estremamente difficile. Ciò che comprendo è che l'atto di pensare è irrepresentabile e deve cogliersi come tale. Anzi, esso deve intendere ogni rappresentazione di sé come essenzialmente inadeguata. Ma la contraddizione, implicata nel fatto di pensare il mistero, cade da sé se si smette di aderire a un'immagine obiettivante e fallace del pensiero.

6 febbraio

Riprendo le mie osservazioni dell'ultimo 16 gennaio. Perché l'essere assolutamente disponibile per gli altri non si riconosce il diritto di disporre liberamente di sé? Proprio perché disponendo di sé in un simile modo (suicidio), si rende indisponibile per gli altri, o perlomeno agisce come colui che non si preoccupa assolutamente di restare disponibile per loro. C'è dunque qui una solidarietà assoluta. Opposizione rigorosa tra il suicidio e il martirio. Tutto ciò gravita intorno alla formula: l'anima più essenzialmente devota è *ipso facto* la più disponibile. Essa vuole farsi strumento, mentre il suicidio equivale a negarsi come strumento. Le mie osservazioni del 24 gennaio (Mentone) continuano a sembrarmi importanti. È evidente che il *si* è una finzione, ma tutto accade come se questa finzione diventasse realtà; essa è sempre più manifestamente considerata come realtà (cionondimeno il tecnico non è puro tecnico, la tecnica può esercitarsi solo là dove siano realizzate certe condizioni minime di equilibrio psico-fisiologico, e sarebbe peraltro il caso di domandarsi se sia possibile, in ultima analisi, una tecnica di queste stesse condizioni).

Ritornare sulla nozione di problematizzazione. Mi sembra che ogni sforzo di problematizzazione sia subordinato alla posizione

ideale di una certa continuità dell'esperienza che dev'essere salvaguardata *contro* le apparenze. A questo riguardo, dal punto di vista di una qualsiasi problematica, non si riconoscerà mai abbastanza esplicitamente che miracolo = non-senso. Ma l'idea stessa di questo continuum empirico non può essere criticata? Bisognerebbe rintracciare il rapporto esatto tra questo modo di porre la questione e la mia definizione del mistero. Questo sarebbe indubbiamente da esaminare nel caso di un problema concreto (l'incontro).

Tenderei a dire che questa continuità, implicata in ogni problematizzazione, è quella di un "sistema per me", mentre invece nel mistero vengo trascinato precisamente al di là di ogni "sistema per me". Io mi trovo impegnato *in concreto* in un ordine che per definizione non potrà mai divenire oggetto o sistema per me, ma solo per un pensiero che mi supera e mi comprende e al quale non posso identificarmi nemmeno idealmente. Qui l'espressione *al di là* acquista veramente il suo pieno significato.

Ogni problematizzazione è relativa al "mio sistema" e il "mio sistema" è il prolungamento del "mio corpo".

Si potrà contestare questo egocentrismo, ma in realtà qualsiasi teoria scientifica resta in ultima analisi tributaria del *percipio* e non semplicemente del *cogito*. Il *percipio* resta il centro reale, benché accuratamente mascherato, di ogni problematizzazione, qualunque essa sia.

Per altro verso, pensavo or ora che ciò di cui si tratta qui è di trovare una trasposizione speculativa di questo teocentrismo pratico che adotta come centro la Tua Volontà e non la mia. Ciò mi sembra essenziale. Ma d'altronde bisogna capire che anche questo teocentrismo presuppone delle affermazioni teoriche alle quali è estremamente difficile far prendere forma: la Tua Volontà non mi è data assolutamente, nel senso in cui mi è dato il mio voler vivere, il mio desiderio; la Tua Volontà è per me qualcosa *da riconoscere, da leggere*, mentre il mio desiderio esige senza riserve, si impone semplicemente.

7 febbraio

Più il passato è pensato *in concreto*, meno ha senso dichiararlo immutabile. Ciò che è indipendente dall'atto presente e dall'interpretazione ri-creatrice è un certo schema di avvenimenti che è pura astrazione.

*Approfondimento del passato – lettura del passato.*

Interpretazione del mondo in funzione delle tecniche, alla luce delle tecniche. Il mondo *leggibile, decifrabile*.

Per riassumere, dirò che la credenza in un passato immobile è dovuta a un errore d'ottica spirituale. Mi si dirà: il passato preso in se stesso non muta, ciò che cambia è il nostro modo di considerarlo. Ma qui non occorre essere idealisti e dire che il passato non è separabile dalla considerazione che lo riguarda? Si dirà ancora: è un fatto immutabile che Pierre abbia compiuto tale atto in un dato momento; solo l'interpretazione di quest'atto può variare, ed essa è esteriore alla realtà dell'atto di Pierre e a Pierre stesso. Ma io sospetto precisamente che quest'ultima affermazione sia falsa, senza poterlo dimostrare assolutamente. Mi sembra che la realtà di Pierre – infinitamente trascendente l'atto di Pierre – resti coinvolta in questa interpretazione che rinnova e ricrea quest'atto. Forse è un'idea assurda, bisognerà vedere. Ma direi volentieri che la realtà di Pierre formi un tutt'uno, in un modo quasi indefinibile, con la facoltà di approfondimento che si esercita a posteriori sui suoi atti, su questo dato che si pretende immutabile. Ciò è infinitamente chiaro al piano supremo, nell'ordine cristologico, ma diventa sempre più oscuro e incerto man mano che ci si sprofonda nell'insignificante. Ma l'insignificante non è che un limite: l'importanza dell'arte romantica al suo apice è di mostrarci che, a rigore, esso non esiste e non può esistere.

*8 febbraio*

La mia storia non mi è trasparente: è la mia storia proprio perché non mi è trasparente. Per questo non può essere integrata nel mio sistema e, anzi, forse lo interrompe.

*11 febbraio*

Tutto ciò, a mio parere, richiederebbe di essere elaborato. In fondo, "la mia storia" non è una nozione chiara. Da una parte, io interpreto me stesso come oggetto di una biografia possibile; dall'altra, partendo da una certa esperienza intima di me stesso, sma-

schero l'illusione che è al centro di ogni biografia concepibile, comprendo ogni biografia come finzione (è ciò che ho indicato alla fine della mia nota sul *Gogol* di Schloezer).

*14 febbraio*

Riflettere sull'autonomia: mi sembra che si possa parlare legittimamente d'autonomia solo nell'ordine della *gestione*, del *gestibile*. La conoscenza – l'atto o l'opera del conoscere – può essere assimilata a una gestione?

*15 febbraio*

Gestione di un patrimonio, di un bene. La vita stessa assimilata a un bene e trattata come suscettibile d'essere anch'essa gestita, amministrata<sup>73</sup>. In tutto ciò c'è posto per l'autonomia, ma più ci si avvicinerà alla creazione e meno si potrà parlare di autonomia, o piuttosto lo si potrà fare solo a un piano inferiore, quello dello sfruttamento: l'artista che mette a frutto la sua ispirazione, per esempio.

Idea di discipline autonome: anch'essa da interpretare in funzione della gestione. L'idea di un certo fondo da sfruttare comporta una certa attrezzatura o un capitale a esso particolarmente destinato. Quest'idea perde qualsiasi significato nella misura in cui ci si eleva alla nozione di un pensiero filosofico. Sì, è proprio così: la disciplina è trattata come campo o modo di sfruttamento.

Mettere a contatto tutto ciò con la nozione stessa di verità; esplicitare il postulato o il modo di figurazione latente sottinteso da coloro che credono che lo spirito debba essere autonomo nel perseguimento della verità. Ciò non mi è assolutamente chiaro ancora oggi. Mi sembra che si parta sempre dalla doppia nozione di un campo da mettere a frutto e di una strumentazione che rende-

<sup>73</sup> "Possiamo essere tentati di considerare la vita alla stregua di una proprietà, come un qualcosa di cui io posso disporre". Ma questo implicherebbe un distacco fra me e la mia vita, mentre invece "La mia vita trascende infinitamente la coscienza che di essa posso avere in un momento qualsiasi" (*ME I* 179, 182; it. 166, 169). [*N. d. C.*]



rebbe possibile questa messa a frutto. È come se ci si rifiutasse di ammettere che questa strumentazione possa essere completata *ab extra*. Idea di una truffa, la cui effettiva realizzazione viene dichiarata per di più impossibile.

Sono tentato di pensare che l'idea di autonomia sia legata a una sorta di riduzione o di particolarizzazione del soggetto. Più entro integralmente in attività, meno è legittimo dire che io sia autonomo (in questo senso, il filosofo è meno autonomo dello scienziato, lo scienziato stesso è meno autonomo del tecnico). L'autonomia è legata all'esistenza di una sfera di attività rigorosamente circoscritta. Se è così, tutta l'etica kantiana si basa su un mostruoso controsenso, su una specie di aberrazione speculativa.

La mia vita considerata nella totalità delle sue implicazioni – supponendo che ciò sia possibile – non mi pare qualcosa di gestibile (né da me, né da un altro). È in questa misura che la colgo come insondabile (cfr. nota dell'ultimo 8 febbraio). Tra colui che amministra e ciò che è amministrato occorre che esista una certa adeguazione che qui deve far difetto. Nell'ordine della *mia vita*, gestione implica mutilazione (mutilazione d'altronde indispensabile per certi versi, ma sacrilega sotto altri aspetti).

In tal modo si è condotti a trascendere l'opposizione autonomia-eteronomia, poiché l'eteronomia è la gestione da parte di altri, ma ancora gestione: si resta sempre sullo stesso piano. Nelle regioni dell'amore o dell'ispirazione questa distinzione perde ogni significato. A una certa profondità di me stesso e in una zona in cui si fondono le specificazioni pratiche (nel senso di "fondere" piuttosto che di "fondare"), i termini di autonomia e di eteronomia diventano inapplicabili.

16 febbraio

Tuttavia, con tutto ciò non finisco. forse per misconoscere il grande significato della parola autonomia, l'idea di una spontaneità razionale che si compie nell'affermazione stessa della legge? Cosa diventa insomma qui l'idea di una ragione legiferante universalmente per sé? O più profondamente ancora, quale dignità metafisica conviene accordare all'atto stesso del legiferare? In realtà, tutto

il problema è qui. Mi sembra invero che la legislazione non sia altro che l'aspetto formale della gestione e che quindi non la trascenda. Perciò, quel che si trova al di là della gestione è, per definizione, anche al di là della legislazione.

L'autonomia come non-eteronomia. Intendo dire in tal modo che essa si riferisce, fenomenologicamente parlando, a un'eteronomia presupposta e rifiutata; è il "tutto da solo!" del bambino che comincia a camminare e che rifiuta la mano che gli si protende. "Voglio sbrigarmela da solo": tale è la formula germinale dell'autonomia; essa riguarda essenzialmente il *fare* e implica, come notavo l'altro giorno, l'idea di un certo ambito di attività circoscritto nello spazio e nel tempo. Tutto ciò che rientra nell'ordine degli interessi, di qualsiasi genere essi siano, si lascia trattare con una relativa facilità come una provincia, un distretto delimitato in questo modo. Di più: io posso amministrare, o trattare come amministrabile, non solo il mio bene, la mia fortuna, ma tutto ciò che anche lontanamente può essere assimilato a una fortuna, o più generalmente a un *avere*. Al contrario, nella misura in cui la categoria dell'avere diventerà qui inapplicabile, io non potrò più in alcun modo parlare di gestione, né da parte di altri né da parte mia, e conseguentemente non potrò più parlare di autonomia.

### 21 febbraio

Dal momento in cui siamo nell'essere, siamo al di là dell'autonomia. Ecco perché il raccoglimento, in quanto è ripresa di contatto con l'essere, mi trasporta in una sfera in cui l'autonomia non è più concepibile; e ciò vale anche per l'ispirazione, per ogni atto che coinvolge globalmente ciò che io sono. (Da questo punto di vista, l'amore per un essere è strettamente assimilabile all'ispirazione). Più io sono, più mi affermo come essente e meno mi pongo come autonomo; più riesco a pensare il mio essere, meno esso mi appare come qualcosa che dipende da una sua giurisdizione<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Queste frasi presentano un carattere *assiale* per una metafisica che tende ad assegnare a una certa umiltà ontologica il posto che la maggior parte delle filosofie tradizionali, dopo Spinoza, ha accordato alla libertà, almeno nella misura in cui queste implicavano la pretesa nel soggetto di identificarsi razionalmente con un certo Pensie-

26 febbraio

Supponendo che un apporto assoluto, un dono interamente gratuito, sia stato fatto nel corso della storia all'uomo – a qualcuno o a tutti – in quale senso il filosofo è tenuto, o semplicemente ha il diritto o anche la possibilità di farne astrazione? Invocare qui l'autonomia (o il principio di immanenza, che in fondo è lo stesso) vorrebbe dire: "Questo apporto costituisce, nel corso dialetticamente regolato del pensiero, un corpo estraneo, uno scandalo; in quanto filosofo, non posso riconoscerlo". Questo non-riconoscimento è forse contenuto nella nozione stessa di filosofia? Insomma, ci si rifiuta qui di lasciare che si produca una certa intrusione in un sistema considerato chiuso. Ma *in concreto* cosa significa questo per me, filosofo? Questo sistema non è il mio pensiero, esso oltrepassa il mio pensiero, che è solo inserito in un certo sviluppo indefinito, ma al quale il mio pensiero guarda come co-estensivo di diritto<sup>75</sup>.

### *Sull'Avere*

Una certa unità-soggetto, o un *chi* che fa funzione di unità-soggetto, diviene centro d'inerenza o di apprensione in rapporto a un certo *quid*, che egli rapporta a se stesso, o che noi trattiamo come se egli lo rapportasse a se stesso. Si dà qui una relazione che è transitiva solo sul piano grammaticale (il verbo avere, inoltre, non si impiega quasi mai al passivo; il che è molto significativo) e che, essendo essenzialmente *assegnabile* all'unità-soggetto, tende a passa-

ro immanente al Tutto. È la possibilità stessa di una simile identificazione che viene radicalmente negata in una metafisica come quella che cerco di definire qui (nota dell'11 settembre 1934).

<sup>75</sup> Esso lo oltrepassa, ho detto, e non è falso, ma più essenzialmente è il pensiero che trascende il sistema. Bisognerebbe qui criticare la nozione stessa dell'"in quanto": credo che il filosofo *in quanto* filosofo, cioè nella misura in cui opera in seno alla propria realtà una discriminazione che lo mutila, si rinneghi precisamente come filosofo; credo che l'opera degli spiriti filosoficamente più vivi dell'ultimo secolo, come Schopenhauer, Nietzsche, sia precisamente consistita nel mettere in luce questa specie di dialettica in virtù della quale il filosofo è portato a negare se stesso come *Fachmensch*, come specialista (nota del settembre 1934).

re in questa, a tramutarsi in uno stato di questa unità-soggetto, senza che questa tramutazione o questo riassorbimento possano effettuarsi totalmente.

Per *avere* effettivamente, bisogna in qualche modo *essere*, il che significa qui essere immediatamente per sé, sentirsi come colpiti, come modificati. Dipendenza reciproca dell'essere e dell'avere.

Noto che vi è un parallelismo rigoroso tra il fatto di avere fra i propri fogli dei disegni di X..., che mostreremo a un visitatore, e il fatto di avere delle idee su questo o quel problema, che esporremo al momento opportuno. Ciò che si ha è in fondo ciò che, per definizione, può essere esposto. È interessante notare come sia difficile sostantivare questo *to on*; appena viene considerato come ciò che può essere esposto, *to on* si trasforma in *ekomenon*. Ma c'è un senso in cui "avere coscienza" significa esporre davanti a se stessi. La coscienza come tale non è un avere, un modo di avere, ma può essere una forma di godimento riguardante qualcosa che essa considera come un avere. Ogni atto trascende l'avere, ma può dopotutto essere considerato esso stesso come un avere; e ciò a causa di una sorta di degradazione. Faccio notare che il segreto, in opposizione al mistero, è essenzialmente un avere in quanto può essere esposto.

Bisogna rendersi conto che ogni avere spirituale trae la sua origine da qualcosa che non si fa esporre (le mie idee sono radicate in ciò che io sono), ma ciò che caratterizza quel che non si espone come tale è il fatto che esso non mi appartiene, è essenzialmente *unbelonging*. Vi è dunque un senso per il quale io non mi appartengo, il senso preciso per il quale io non sono assolutamente autonomo.

27 febbraio

Noi esponiamo ciò che abbiamo, riveliamo ciò che siamo (parzialmente, beninteso).

La creazione come liberazione di ciò che non si lascia esporre. Ma non c'è filosofia dove non c'è creazione filosofica: essa non può, senza negarsi o tradirsi, cristallizzarsi in risultati suscettibili di essere semplicemente assimilati e dunque posseduti.

1 marzo

Non si potrebbe partire dall'averne per definire il desiderio? Desiderare significa avere senza avere, vale a dire che l'elemento psichico o non-oggettivo dell'averne esiste già tutto intero nel desiderio: ma è proprio alla sua separazione dall'elemento oggettivo che il desiderio deve il suo carattere lancinante.

4 marzo

Qualunque sia l'opinione di tanti autori spirituali e di tanti dottori, la mia più intima convinzione, la più incrollabile – e se essa è eretica, tanto peggio per l'ortodossia – è che Dio non vuole assolutamente essere amato da noi *contro* il creato, ma glorificato attraverso il creato e partendo da esso. Ecco perché tanti libri di edificazione mi risultano intollerabili. Questo Dio rivolto contro il creato e in qualche modo geloso delle proprie opere non è per me nient'altro che un idolo. Averlo scritto rappresenta per me una liberazione. E dichiaro fino a nuovo ordine che sarò insincero ogni volta che avrò l'aria di enunciare un'affermazione contraria a ciò che ho appena detto. Imbarazzo insormontabile ieri con X... Gli dicevo la mia avversione per ciò che è "confessionale". Egli non capisce e vede in ciò l'orgoglio: è il contrario che è vero<sup>76</sup>.

5 marzo

Ciò che ho scritto ieri richiederebbe tuttavia di essere attenuato. È vero allo stadio in cui mi trovo, ma so che questo stadio è ancora rudimentale.

<sup>76</sup> Ciò che resta in ogni caso assolutamente vero per me è che ogni tentativo di *psicologia divina*, ogni pretesa di immaginare l'atteggiamento di Dio nei miei confronti, mi ispirano una diffidenza insormontabile. In sostanza, mi è del tutto impossibile ammettere che possiamo installarci in qualche modo idealmente in Dio, ossia metterci al suo posto per volgerci, da là, a considerare noi stessi. Sono lontano dal misconoscere le gravi difficoltà di ordine metafisico e teologico che certamente derivano da una simile impossibilità, ma devo confessare che l'uso che, per trarsi d'impaccio, la maggior parte dei teologi fa dell'idea di analogia mi pare si presti alle più gravi obiezioni. Del resto, la mia posizione su questo punto appare a me stesso compromessa, fragile, profondamente insoddisfacente (nota del 13 settembre 1934).

Ho riascoltato la *Missa Solemnis*, diretta da Weingartner, con la stessa emozione provata nel 1918. Non esiste opera che io senta più affine a ciò che penso. È un commento luminoso.

8 marzo

A proposito di una frase di Brahms che mi ha ossessionato tutto il pomeriggio (in uno degli *Intermezzi* op. 118, credo), ho capito improvvisamente che c'è un'universalità che non è d'ordine concettuale, e qui è la chiave dell'idea musicale. Ma com'è difficile da comprendere! L'idea non può essere che il frutto di una certa gestazione spirituale. Intima analogia con l'essere vivente<sup>77</sup>.

10 marzo

Ho ripensato al suicidio: in fondo, l'esperienza sembra mostrarci che gli uomini possono essere *disposed of, got rid of*. Io dunque tratto me stesso come se fossi anch'io *disposed of*. Ma bisognerebbe allora determinare esattamente i limiti entro i quali è realmente effettuata questa esperienza esterna della mortalità altrui. Essa è in realtà tanto più completa quando si tratta di esseri che non hanno mai contato (che non sono mai esistiti) per me. Il *being disposed of* perde invece sempre più il suo significato per degli esseri che, avendo un tempo contato per me, continuano necessariamente a contare. (La "nozione" (?) che traduce l'espressione "appartenere al passato" non è univoca; essa è suscettibile di una gradazione indefinita. Essa assume tutta la durezza del suo significato là dove si tratta di uno strumento gettato al macero, fuori uso, di scarto). Mi si dirà, beninteso, che occorre stabilire una distinzione radicale tra l'altro come oggetto, che è veramente *got rid of*, e tutto un insieme di sovrastrutture soggettive che il mio spirito gli acco-

<sup>77</sup> Questo discorso sarebbe ancora da approfondire e da elaborare. Certamente Bergson ha ragione a dire che ci troviamo qui in un ordine in cui la durata s'incorpora in qualche modo proprio a ciò che essa prepara e conduce a termine. Ma è forse su ciò che potrebbe chiamarsi l'aspetto strutturale di quest'ordine di realtà che, malgrado tutto, Bergson non ha sufficientemente fatto luce (nota del 13 settembre 1934).

sta e che sopravvivono a questo oggetto nella misura in cui gli sopravvive il mio stesso spirito. Ma come hanno visto con mirabile lucidità i neo-hegeliani, questa distinzione è in realtà del tutto precaria e da prendersi con cautela. Anch'essa non è applicabile che al limite; perde progressivamente il suo significato là dove si tratta di un essere realmente unito alla mia vita. Non è possibile negarlo se non pretendendo che la parola "unito" risulti qui inapplicabile e che il monadismo assoluto sia vero. Se non è così, e per me in effetti non lo è, bisogna riconoscere che questa distinzione è impossibile là dove esiste un'intimità effettiva. Un'intimità: è veramente questa la nozione fondamentale.

Ma allora è chiaro che posso considerare me stesso come se potessi *be disposed of* solo se mi considero come un puro estraneo; in breve, lasciando da parte ogni possibilità di ossessione (*hantise*) (uso qui la parola secondo l'accezione inglese). Arriverei alla conclusione che più ho realizzato un'intimità effettiva e profonda con me stesso, più è il caso di giudicare sospetta e addirittura assurda la rappresentazione che io formo di me stesso come di un oggetto che sarebbe in mio potere di mettere definitivamente fuori uso (è sottinteso che quando utilizzo il termine di ossessione, penso alle conseguenze che può comportare per me un assassinio di cui io sia l'autore: non mi sbarazzo realmente della mia vittima; essa mi resta presente nell'ossessione stessa che io mi sono inflitto credendo di sopprimerla). A questo punto mi si dirà anche: l'essenziale è sapere se la vittima ha coscienza dell'ossessione che essa suscita in colui che crede di averla cancellata dal suo universo. Ma in tal caso bisognerebbe riprendere molto da vicino il problema stesso della coscienza, e anzitutto rinnovare la terminologia ormai esaurita che usiamo abitualmente per formularla. È evidente che se io aderisco a un certo parallelismo psicofisico, sarò tentato di dichiarare che, là dove il corpo come tale è distrutto, anche la coscienza è senza dubbio abolita. Resta da sapere ciò che si deve pensare di questo parallelismo.

Per me, la struttura del mondo è tale che noi siamo in certo qual modo espressamente invitati a credere a questo parallelismo e, quindi, alla realtà della morte. Ma nello stesso tempo una voce più profonda, degli indizi più sottili, ci lasciano presagire che si potrebbe trattare semplicemente di uno scenario, uno scenario che

dev'essere considerato e apprezzato come tale. Qui appare la libertà, tutta rivolta contro queste apparenze; la libertà che, man mano che si risveglia, discerne ai margini dell'esperienza non so quali favori, non so quali promesse – allusioni che si chiariscono e si rinforzano a vicenda – di una liberazione, di un'aurora ancora inimmaginabili.

A proposito della morte, della mortificazione, è necessario comprendere che, cristianamente, la morte rappresenta rispetto alla vita un di più, o un passaggio a un di più, un'esaltazione e non, come si è creduto per un funesto controsenso, una mutilazione, una negazione. Se ciò fosse vero, Nietzsche avrebbe perfettamente ragione; ma egli ha torto perché si è attenuto a una nozione totalmente naturalistica della vita, e da questo punto di vista il problema non ha più alcun senso. La vita così intesa non comporta un al di là, una sopraelevazione, essa non può più essere trascesa.

*(Senza data)*

Sul problema dell'essere.

Il problema dell'essere tende anzitutto a porsi come il problema di sapere quale sia la consistenza ultima del mondo. Ricerca che per la sua stessa essenza si rivela deludente: la riflessione mostrerà successivamente che la nozione di consistenza è anch'essa oscura, ambigua, forse inapplicabile al mondo nel suo insieme; ma soprattutto che questa consistenza, anche supponendo che sia identificabile, potrebbe pure non essere l'essenziale. Ne deriva un intervallo, un margine, tra l'esigenza di per sé oscura che ha originato il problema e i termini entro i quali questo problema è posto: anche se il problema fosse o potesse essere risolto, l'esigenza non sarebbe forse soddisfatta. Questa esigenza tende perciò ad acquistare una più diretta coscienza di sé. Si compie in questo modo un passaggio all'idea di un'organizzazione o di una struttura intelligibile.

Questo è uno dei percorsi possibili.

Ma ve ne sono altri: riflessione sull'idea di apparenza, sulle implicazioni del fatto stesso che vi sono delle apparenze; d'altra parte, riflessione sul fatto dell'affermazione.

Vi sono delle apparenze che possono essere chiaramente svelate come apparenze: il miraggio, in tutte le sue formè. Ma su questo



piano non si arriva mai che a delle rettifiche. Peraltro sarà grande la tentazione di prolungare qui tutte le linee trattando l'esperienza intera come *phainomenon*. Ma si porrà a questo punto un problema criteriologico molto difficile, lo stesso che si pone, per esempio, quando si distingue tra qualità primarie e qualità secondarie. La riflessione finirà per scoprire che le qualità primarie non sono necessariamente investite di una priorità ontologica rispetto alle qualità secondarie. Anche qui è all'opera un'esigenza che sperimenta il diventare trasparente a se stessa come una difficoltà radicale.

Problema dell'affermazione. Ogni ontologia si concentra sull'atto dell'affermazione, considerato invero non in sé, non in quanto atto, ma nella sua intenzionalità specifica. È d'altronde in questa zona che si stabilirà una sorta di vicinanza pericolosa tra l'ontologia e la logica propriamente detta.

12 marzo

Mai e in nessun caso l'affermazione può apparire come generatrice della realtà di ciò che essa afferma. La formula è: io l'affermo perché questo è. Questa formula traduce del resto già una prima riflessione, ma a questo stadio il "questo è" appare come ciò che sta al di fuori dell'affermazione ed è anteriore a essa; quest'ultima si riferisce a un dato. Nondimeno, si produce qui una riflessione seconda. L'affermazione, riflettendo su se stessa, è condotta a sconfinare sul terreno riservato e quasi consacrato del "questo è". Allora mi dico: ma il "questo è" suppone a sua volta un'affermazione. Ne deriva una regressione che sembra senza termine, a meno che io non arrivi a porre l'affermazione stessa come generatrice. Ma non insistiamo troppo su questo punto. Ammettiamo una sorta di investitura iniziale dell'io da parte dell'essere; per "io" intendo qui il soggetto che afferma. Questo soggetto interviene come mediatore tra l'essere e l'affermazione. Si pone quindi il problema che ho sollevato nelle mie note del 19 gennaio, poiché inevitabilmente sono portato a domandarmi quale sia lo statuto ontologico di questo io in rapporto all'essere che lo investe. Egli vi è immerso oppure, al contrario, in qualche modo lo comanda? Ma, se lo comanda, cos'è che gli conferisce questo dominio e cosa significa ciò esattamente?

14 marzo

Diremo forse che una riflessione più profonda ci condurrà a riconoscere che l'affermazione suppone una potenza di posizione che in qualche modo la precede e le fornisce la sostanza di ciò che quest'affermazione proferisce? È assai probabile che sia proprio questa la verità, ma come posso affrontare questa verità?

È il caso di sottolineare in ogni caso che questa potenza di posizione è per sua stessa essenza trascendente o metaproblematica (cfr. nota dell'ultimo 6 febbraio).

L'angoscia in questi giorni supera ogni misura. La conferenza sul disarmo languisce. Incidente a Kehl: il terrore regna laggiù. Vi sono dei momenti in cui vivo con il sentimento che la morte incomba su noi tutti, su tutto ciò che amiamo. Andando questo pomeriggio da V... ho avuto, in rue La Condamine, una sorta di illuminazione, questa semplice idea: "Pensa che il sogno stia diventando incubo, e quando l'incubo avrà raggiunto il suo parossismo, ti sveglierai. Sarà quel che tu chiami oggi la morte". Questo pensiero mi ha sostenuto. È un modo per sopportare l'idea della distruzione di Parigi che mi ossessiona.

16 marzo

"I misteri non sono delle verità che ci oltrepassano, ma delle verità che ci comprendono" (R. P. Jouve).

31 marzo

A proposito del suicidio di N... È in mio potere di ridurmi a un'impotenza assoluta? Posso disporre della mia volontà in modo da mettermi in condizione di non volere più nulla, di non potere più nulla? La realtà si presta a questa defezione assoluta, o che si vuole almeno tale? Il meno che si possa affermare è che la realtà sembra in ogni caso strutturata in modo da alimentare in me la convinzione della possibilità di un simile passo, della sua efficacia ultima. Da tutte le apparenze che mi circondano, sono incoraggiato a credere che io possa effettivamente *get rid of myself*.

Così si esprime una fenomenologia del suicidio che consiste nell'esaminare come il suicidio non possa non apparirmi come un affrancamento totale, ma in cui il liberatore, liberandosi da sé, nello stesso tempo si sopprime.

Ma c'è posto anche per un'altra forma di riflessione che è iper-fenomenologica: queste apparenze concertate che mi circondano sono veridiche? Esse sembrano coalizzate per farmi credere che la mia libertà sia qui radicale. Ma quest'azione assoluta dell'io su se stesso è possibile? Se lo fosse, io sarei, a quanto pare, in diritto di rivendicare per me stesso una sorta di aseità, perché continuerei a essere solo grazie a un permesso continuato che concederei a me stesso. Il problema centrale è di sapere quale tipo di realtà sia la mia, in un mondo la cui struttura è tale da tollerare ciò che ho chiamato una defezione assoluta. In ogni caso è evidente che un tale mondo, a mio avviso, esclude persino la possibilità di una partecipazione all'essere che fonda la mia realtà di soggetto. Qui io sono solo qualcosa che si è prodotto, *something that happened to be*, ma a questo avvenimento al quale mi riduco, io attribuisco nello stesso tempo la più radicale potenza su di sé. Non si presenta qui una contraddizione interna? In altri termini, io sono la mia vita, ma posso anche pensarla?

*11 aprile*

Mi sono reso conto ancora una volta di questo: per ciascuno di noi, ad ogni istante, è possibile il peggio, ciò che consideriamo come il peggio: non c'è alcuna garanzia oggettiva. Bisogna che questo possa essere conciliato con l'idea di un Dio e di un Dio onnipotente. Ma il fatto che il peggio sia possibile non prova la debolezza infinita di Dio? Tra questa debolezza infinita e questa infinita potenza sembra che si operi una misteriosa giunzione, una coincidenza al di là dell'ordine delle cause.

*23 luglio*

In seguito a una discussione con R. C... sulla connessione tra la sofferenza e il peccato.

Ciò che sostengo è che questa connessione non è, propriamente parlando, sperimentabile, vale a dire che essa non può essere trasportata sul piano di un'esperienza specificabile. In presenza di qualcuno che soffre, non posso assolutamente dire: la vostra sofferenza è la punizione di questo determinato peccato, di cui d'altronde voi potete non essere l'autore (C... faceva intervenire l'ereditarietà, cosa che dal punto di vista religioso è un'aberrazione). Ci troviamo qui nell'*insondabile* e c'è qualcosa che bisognerebbe riuscire a chiarire filosoficamente. Cosa strana, la sofferenza in realtà può rivestire un significato metafisico o spirituale solo nella misura in cui implica un mistero insondabile. Ma d'altra parte – e qui è il paradosso – ogni sofferenza è anche per essenza “questa qui”, donde la tentazione quasi irresistibile di trovarle una spiegazione o una giustificazione che sia anch'essa determinata, circostanziata. Ora, è proprio questo che non è possibile. Dal punto di vista religioso, il problema consisterà nel trasformare l'insondabile in valore positivo. C'è qui tutta una dialettica che intravedo: dare una spiegazione particolare sul piano della retribuzione significa porre Dio come qualcuno, cioè metterlo sullo stesso piano dell'essere particolare che soffre; significa per ciò stesso incitare quest'ultimo alla discussione, alla rivolta (perché io e non un altro? Perché questa colpa e non quella? ecc.). Ora, è evidente che è proprio il piano della comparazione e della discussione che dev'essere trasceso. Ciò equivale indubbiamente a dire che “questa sofferenza” dev'essere considerata come partecipazione effettiva a un mistero universale, colta come fraternità, come legame metafisico.

D'altra parte non si dimentichi mai che colui che dal di fuori – penso a R. C... – attira la mia attenzione sul legame che intercorre tra la mia sofferenza e il mio peccato dev'essere interiormente qualificato per compiere quest'atto. Può esserlo solo se egli stesso è completamente umile e se si presenta come corresponsabile del mio peccato. Forse è anche necessario che egli partecipi alla mia sofferenza. In breve, egli dev'essere un altro me stesso. In quanto semplicemente altro, egli non può giocare questo ruolo, è squalificato. Passaggio possibile alla posizione filosofica del Cristo<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> Queste osservazioni presentano a mio avviso una grande importanza per ciò che concerne la relazione metafisica implicata nel sacerdozio, fatta però astrazione da

26 luglio

Avere e spazialità. L'averè si riferisce al prendere, ma sembra che non ci sia presa se non di ciò che si trova nello spazio, o di ciò che è assimilato alla spazialità. Esaminare da vicino queste due proposizioni.

30 luglio

Volevo notare già a Rothau che la sede della sofferenza sembra proprio essere la zona in cui l'averè sfocia nell'essere. Forse siamo vulnerabili proprio nei nostri possessi, ma ciò è vero?

Poco tempo fa, durante una meravigliosa passeggiata al di sopra di Zermatt, ripensavo con precisione all'essenziale *mutabilità* del passato. In fondo, l'idea secondo la quale gli avvenimenti si depositano nel corso della storia è un'idea falsa. Guardando più da vicino, ci si accorge che non c'è sedimentazione storica. Il passato resta relativo a una certa lettura, a un certo tipo di lettura. E io sentivo precisarsi in me l'idea di una tensione reciproca tra il passato e il modo di attenzione che si concentra su di esso. L'idea del "realizzato una volta per tutte", del "semplicemente passato", nasconderebbe, se le cose stessero così, un autentico paralogismo. Non posso impedirmi di pensare che ciò costituisce come l'accesso a un certo percorso su cui non mi sono ancora realmente incamminato. Forse c'è da fare nuova luce sulla morte, ma tutto ciò non mi è ancora chiaro, non è che un presentimento. Cercare le implicazioni positive di una critica dell'idea di deposito storico.

13 agosto

La conoscenza come modalità dell'averè. Possesso di un segreto. Detenere, disporre di: e si ritrova qui ciò che ho scritto sull'è-sponibile. Opposizione assoluta tra il segreto e il mistero, il quale

ogni particolarità confessionale. Esse permettono, credo, di discernere l'abisso che separa l'atteggiamento del sacerdote da quello del moralista. Non appena il sacerdote tende a convertirsi in moralista, egli si nega come sacerdote.

per sua stessa essenza è ciò che io non detengo, ciò di cui non dispongo. La conoscenza come modalità dell'averè essenzialmente comunicabile.

14 agosto

Duplici permanenze implicite nell'averè (prendo sempre come caso tipico il fatto di avere un segreto). Il segreto stesso è qualcosa che resiste alla durata, qualcosa su cui la durata non ha presa, o che è considerato come tale. Ma lo stesso deve dirsi del soggetto, del *chi*, altrimenti lo stesso segreto si distruggerebbe. È evidente che il segreto è direttamente assimilabile all'oggetto custodito, al contenuto conservato in un contenente. Penso che quest'assimilazione sia sempre possibile dal momento in cui ci si trova nell'averè. Ciò che è importante però è che l'analisi della conservazione spaziale rinvia essa stessa allo spirituale: l'ho notato già molto tempo fa.

Domandarsi in quale misura si *ha* un sentimento: a quale condizione un sentimento può essere trattato come averè? Unicamente dal punto di vista sociale, credo, e in quanto mi pongo come interlocutore di me stesso.

La presenza come ciò di cui non dispongo in nessun modo, come ciò che non ho. Tentazione continua sia di convertirla in oggetto, sia di trattarla come aspetto di me stesso. È come se non fossimo attrezzati per pensarla. Ciò comporta applicazioni infinite.

L'averè mentale: certi esseri sono strutturati in modo tale da poter mettere mano su un determinato elemento di questo averè come su un determinato oggetto o su un determinato foglio ben archiviato; essi hanno costituito se stessi a immagine delle classificazioni che hanno stabilito intorno a loro. Ma si può anche dire, e inversamente, che queste classificazioni non siano altro che delle simbolizzazioni tangibili dell'ordine che essi hanno instaurato in se stessi. In ogni caso, tra questo e quell'ordine la corrispondenza tende a essere quanto mai rigorosa. Intervento del corpo come principio in sé insondabile di perturbazione. Quest'ordine che ho instaurato in me dipende da qualcosa di cui in ultima analisi io non dispongo.

Quando sono posto in condizioni "normali", il mio averè mentale si conforma alla sua natura d'averè; ma cessa di essere così, dal

momento in cui queste condizioni si modificano. A dire il vero, sembra che queste stesse condizioni dipendano in qualche modo da me e tendano per ciò stesso ad assumere anch'esse la figura dell'averè. Ma ciò è in larga misura un'illusione.

15 agosto

Sono nuovamente preoccupato dal problema di sapere cosa significhi il fatto di possedere delle qualità. Mi sembra che l'"*anche*" abbia senso solo nell'ordine dell'averè; forse il ricorso alla categoria dell'averè per pensare le qualità è un espediente, un *makeshift* necessario per concepire o persuadersi di concepire la giustapposizione delle qualità. Sono molto stanco stasera, ma sembra che vi sia qui una traccia da seguire.

16 agosto

Ciò che voglio dire è che dal momento in cui interviene la categoria dell'"*anche*", dell'"*in più*" s'introduce con ciò stesso, furtivamente, la categoria dell'averè. Ciò sarebbe valido anche nel caso di una qualità unica, in quanto non possiamo impedirci di figurarcela come aggiunta, seppure a niente (entro un certo contenente ideale). Prevedo delle conseguenze metafisiche importanti da ricavare, in particolare per quanto riguarda l'impossibilità di pensare Dio secondo il modo dell'averè, come *avente*. In questo senso ogni dottrina degli attributi divini tenderebbe inevitabilmente a metterci fuori strada; l'*ego sum qui sum* della Scrittura sarebbe veramente, ontologicamente parlando, la formula più adeguata.

A questo punto sarebbe il caso di domandarsi quale sia il rapporto tra averè e passività; penso che noi siamo passivi e ci rendiamo vulnerabili nell'esatta misura in cui partecipiamo all'ordine dell'averè. Ma questo è indubbiamente solo un aspetto di una realtà più profonda.

L'averè non potrebbe venir concepito come un certo modo di essere ciò che non si è?

È evidente che tutte queste riflessioni, all'apparenza così astratte, sono per me sottintese da un'esperienza singolarmente imme-

diata dell'aderenza a ciò che si possiede (che è esteriore senza esserlo). Bisogna sempre ritornare al caso tipico che è la corporeità, al fatto di avere un corpo, avere-tipo, avere assoluto; e, al di là della corporeità, cogliere il rapporto con la mia vita. Significato ontologico del sacrificio della vita, del martirio; l'ho già sottolineato, ma bisogna continuamente tornarvi. Ciò che intravedo anche in questo momento è la necessità di mettere in rilievo insieme l'identità apparente e l'opposizione reale del martirio e del suicidio, l'uno affermazione di sé<sup>79</sup> l'altro cancellazione di sé.

Fondamento ontologico dell'ascetismo cristiano. Ma questo distacco (povertà, castità) non dev'essere astrazione; occorre che tutto ciò da cui ci si distacca sia nello stesso tempo ritrovato su un piano superiore. Penso che tutti i testi evangelici dovrebbero essere riletti alla luce di queste riflessioni.

### 27 settembre

Rileggo queste ultime note. Analizzare l'idea di appartenenza, del *belonging*. Il mio corpo mi appartiene e non mi appartiene: qui si trova la radice dell'opposizione tra il suicidio e il martirio. Mettere a nudo i fondamenti metafisici di uno studio riguardante i limiti entro i quali ho diritto a disporre del mio corpo. Sarebbe assurdo condannare il sacrificio con il pretesto che il mio corpo o la mia vita non mi appartengono. Domandarsi in quale senso, entro quali limiti, io sia padrone della mia vita.

L'idea di appartenenza sembra certo supporre quella di organicità, almeno nella misura in cui questa è implicata nel fatto di comportare un "interno". Ma quest'idea dell'"interno" non è chiara. Se la si approfondisce, si scopre infatti che essa non è puramente spaziale. Il miglior esempio è quello della casa, o di tutto ciò che è paragonabile a una casa, per esempio una grotta.

Ho riflettuto su questo al *Luxembourg*, da dove riporto questa formula: "L'averè è funzione di un ordine che comporta dei riferi-

<sup>79</sup> È chiaro che questa formula è inadeguata: ciò che si afferma nel martirio non è il sé, è l'essere di cui il sé diviene il testimone nell'atto stesso con cui rinuncia a sé, e si potrebbe dire inversamente che nel suicidio il sé si afferma, al contrario, nel modo in cui pretende di sottrarsi alla realtà (nota del 27 settembre 1934).



menti agli altri in quanto altri<sup>80</sup>. Bisogna capire infatti che ciò che è nascosto, segreto, è *ipso facto* ciò che può essere esposto. Domani vorrei tentare di esaminare la controparte di questo discorso dal punto di vista dell'essere. È per me evidente che l'essere in realtà non lascia supporre niente di tutto questo; forse anzi nell'ordine dell'essere l'altro tende a dissolversi, a negarsi.

28 settembre

Cercare se la distinzione dell'interno e dell'esterno non sia negata dall'essere in quanto tale. Connessione con il problema dell'apparenza. Domandarsi se, quando si fa intervenire la nozione di apparenza, non ci si trasporti, senza accorgersene, sul piano dell'avere. Quando ci si domanda quale sia il legame tra l'essere e le apparenze che esso presenta, si cerca come esse possano essere integrate nell'essere stesso; ora, dal momento in cui interviene l'idea di un'integrazione, si è nell'avere. Non sembra che l'essere possa mai ridursi a una somma.

7 ottobre

Riprendere la categoria dell'avere in quanto essa è implicata nel fatto che un soggetto ha (comporta) dei predicati. Carattere essenziale dell'opposizione tra il fatto di tenere per sé e il fatto di produrre al di fuori. L'avere comprende in sé la possibilità di questa alternanza, di questo ritmo. Esaminare il rapporto tra questo e l'atto di coscienza. La coscienza non implica anch'essa questa duplice possibilità? Non c'è probabilmente differenza fondamentale tra il fatto di avere coscienza e quello di manifestare, di far prendere coscienza agli altri. L'altro è già là quando ho coscienza di me stesso, e l'espressione è possibile, suppongo, solo perché è così. Bisognerebbe passare da qui all'infracosciente o al sovracosciente. Possiamo distinguerli? Mettere forse questo discorso in contatto

<sup>80</sup> L'anello intermedio è il fatto che la distinzione dell'interno e dell'esterno implica degli effetti di prospettiva che sono possibili solo là dove interviene la distinzione del medesimo e dell'altro.

con ciò che ho scritto sulle implicazioni del “*cosa sono io?*” (cfr. nota del 12 marzo).

Non si potrebbe forse dire che c'è problema solo dell'avere o di ciò che è trattato come avere? Ritornerei con ciò alla mia relazione sul mistero ontologico. Nella sfera del problematico, la distinzione dell'esterno e dell'interno è importante: essa si cancella nel momento in cui si entra nel mistero.

### *11 ottobre*

Esaminare i rapporti tra avere e potere. Dire: “Ho il potere di...” significa: il *potere di* si annovera fra i miei attributi, fra le mie prerogative. Ma non è tutto: avere è potere, poiché significa appunto in un certo senso “disporre di”. In questo modo tocchiamo ciò che c'è di più oscuro, di più fondamentale nell'avere.

### *13 ottobre*

Mettere i miei appunti di questi ultimi giorni in relazione con ciò che ho detto poc'anzi sul funzionalizzato. Una funzione è per essenza qualcosa che si ha, ma nella misura in cui la mia funzione mi divora, essa diventa me stesso, si sostituisce a ciò che io sono. Distinguere tra la funzione e l'atto, poiché l'atto sfugge manifestamente alla categoria dell'avere. Non appena c'è creazione, a qualsiasi grado sia, ci troviamo nell'essere; qui si trova ciò che bisognerebbe arrivare a rendere pienamente comprensibile. Una delle difficoltà deriva dal fatto che la creazione, nel senso finito di questa parola, è senza dubbio possibile solo nell'ambito di un certo avere. Più la creazione se ne libera, più essa si avvicina alla creazione assoluta.

### *Schema*

1° È istruttivo notare come i filosofi nel corso della storia si siano per lo più allontanati spontaneamente dall'avere. Questo dipende senza dubbio da ciò che vi è di fundamentalmente ambiguo, di oscuro, di quasi inesplicabile in questa nozione.

2° Dal momento in cui l'attenzione del filosofo si concentra sull'averè, questo atteggiamento non può apparirgli che ingiustificabile. D'altronde potrebbe darsi che un'analisi fenomenologica dell'averè costituisca un'utile introduzione a una rinnovata analisi dell'essere. Per analisi fenomenologica intenderò l'analisi di un contenuto implicito di pensiero, in opposizione a un'analisi psicologica riguardante degli *stati*.

3° Sembra:

- a) che si possa parlare di avere solo là dove un certo *quid* è rapportato a un certo *chi* trattato come centro d'inerenza e di apprensione, in qualche modo trascendente;
- b) che, più rigorosamente, possiamo esprimerci in termini di avere solo quando muoviamo in un ordine in cui, in una maniera qualsiasi e a qualsiasi livello di trasposizione, l'opposizione dell'esterno e dell'interno conserva un significato;
- c) che quest'ordine si riveli alla riflessione come comportante per essenza dei riferimenti ad altri in quanto altri.

4° L'ordine dell'averè è l'ordine stesso della predicazione o anche del caratterizzabile. Ma il problema metafisico che si presenterà sarà di sapere in quale misura una realtà autentica, una realtà in quanto tale, si presti a essere caratterizzata; e se l'essere non sia per essenza non caratterizzabile, essendo d'altronde ben inteso che il non caratterizzabile non è l'indeterminato.

5° Il non caratterizzabile è altresì ciò che non può essere posseduto. Passaggio alla presenza. Si riprende qui la differenza tra il "tu" e il "lui". È evidente che il "tu" in quanto lui cade sotto la stretta di un giudizio caratterizzante. Ma è non meno evidente che il "tu" in quanto tu si pone su un altro piano. Esaminare il merito di questo punto di vista.

L'opposizione tra il desiderio e l'amore costituisce un'esemplificazione molto importante dell'opposizione tra l'averè e l'essere. Desiderare, infatti, è avere non avendo. Il desiderio può essere considerato nello stesso tempo come autocentrico e come eterocentrico (polarità del medesimo e dell'altro). L'amore trascende l'opposizione del medesimo e dell'altro perché ci stabilisce nell'essere.

Altra applicazione essenziale: differenza tra autonomia e libertà (cfr. nota del 16 febbraio).

23 ottobre

Comprendo oggi che nel contenuto è implicita l'idea di un'azione potenziale (possibilità di spargere, di spandere, ecc.). Si dà nel contenuto ciò che si dà nel *possederlo*, una potenza. Il contenuto non è puramente spaziale.

27 ottobre

Approfondire, più di quanto non abbia fatto finora, la natura della dipendenza dell'essere in rapporto all'aver: i nostri possessi ci divorano. Radici metafisiche del bisogno di conservare. Forse ci si ricollega qui a ciò che ho scritto altrove sull'alienazione. Il sé s'incorpora alla cosa posseduta; ben di più, forse il sé è solo là dove c'è possesso. Sparizione del sé nell'atto, nella creazione qualsiasi; esso riappare solo, sembra, quando c'è un arresto nella creazione.

29 ottobre

Bisognerebbe sviluppare ciò che ho detto sul non caratterizzabile. Non possiamo pensare un carattere senza collegarlo a un soggetto mediante il legame espresso dal verbo "appartenere". Ma ciò suppone una sorta di rappresentazione di cui bisognerebbe riuscire a precisare la natura. Ci troviamo in un ordine che comporta essenzialmente l'uso della forma "*anche*"; questo carattere è scelto *tra* altri. Ma, d'altra parte, non siamo in presenza di una collezione come vorrebbe il fenomenismo; c'è sempre la trascendenza del chi. Ma questa non è funzione dell'atteggiamento stesso che io assumo di fronte a questo chi? Non è una proiezione? Questo discorso è ancora piuttosto vago per me, un'idea da mettere a punto.

Pensare qualcun altro significa affermarmi in un certo modo rispetto a quest'altro. Più esattamente, l'altro è sull'altro orlo del baratro; non comunica con me. Ma questa interruzione, quest'assenza, io la realizzo solo arrendandomi, delineando in qualche modo i confini di me stesso o, se si vuole, fornendo una rappresentazione di me stesso.

*30 ottobre*

Ecco ciò che intravedo. Il mondo del medesimo e dell'altro è quello dell'identificabile. In quanto ne resto prigioniero, io circondo me stesso di una zona di assenza. Ed è solo a condizione di stabilirmi in questa zona che io posso pensare me stesso secondo la categoria dell'avere. Identificare, infatti, significa riconoscere che qualcosa o qualcuno ha o non ha un dato carattere e, all'inverso, che tale carattere è relativo a un'identificazione possibile.

Tutto ciò presenta un significato o un interesse solo se arriviamo a pensare un al di là di questo mondo del medesimo e dell'altro; un al di là che sarebbe di appartenenza dell'ontologico come tale. È qui che cominciano le difficoltà.

Ciò che si può capire subito è che la domanda "cosa sono io?" non ha equivalente sul piano dell'avere. A questa domanda, per definizione, non posso rispondere "io stesso" (cfr. le mie note del marzo scorso).



## II

### TRACCIA DI UNA FENOMENOLOGIA DELL'AVERE<sup>1</sup>

Vorrei innanzitutto sottolineare il carattere nucleare che presenta per me la comunicazione che mi appresto a farvi. Essa racchiude il germe di una filosofia che in buona parte mi limito a intravedere, e della quale, se essa è percorribile come via intellettuale, probabilmente altri saranno in grado di svolgere le differenti parti in forme che non posso immaginare in dettaglio. D'altronde è anche possibile che alcuni dei percorsi, di cui vorrei abbozzare il tracciato, finiscano in un vicolo cieco.

Mi sento tenuto a indicare subito il modo in cui sono stato indotto a interrogarmi sull'avere. Questa riflessione generale si è, in certo qual modo, innestata su delle ricerche più particolari, più concrete, e mi pare indispensabile riferirmi a esse per cominciare. Mi scuso di dover citare qui me stesso, ma è il modo più semplice per introdurvi nell'ordine di preoccupazioni che hanno dato luogo alle ricerche apparentemente così astratte di cui il sommario che vi è stato inviato indica il senso generale.

Già nel *Diario metafisico* ponevo il seguente problema, che a prima vista sembra essere di ordine meramente psicologico. Come è possibile, mi domandavo, identificare un sentimento che si prova per la prima volta? Infatti l'esperienza mostra che questa identificazione è sovente molto difficile (l'amore può presentare delle forme sconcertanti che impediscono a colui che lo prova di immaginarne la vera natura). Constatavo che questa identificazione è tanto più realizzabile quanto più il sentimento può essere maggiormente assimilato a qualcosa che io ho, nel senso in cui ho un raffreddore o il morbillo: in quel caso esso si lascia circoscrivere, definire, in-

<sup>1</sup> Comunicazione presentata nel novembre 1933 alla Società Filosofica di Lione.

tellettualizzare. In questo modo posso formarmene una sorta di idea e confrontare il sentimento con la nozione preliminare che potevo avere di questo sentimento in generale (ovviamente, in questo momento io schematizzo, ma poco importa). Al contrario, dicevo, meno questo sentimento è circoscrivibile e dunque discernibile, e meno sono sicuro di riconoscerlo. Ma non esiste, proprio in opposizione a questi sentimenti che io *ho*, una specie di trama affettiva che è a tal punto consustanziale a ciò che io sono da non poterla realmente mettere di fronte a me (e di conseguenza pensarla)? Arrivavo così a intravedere, se non una distinzione netta, almeno una gamma di sfumature, un'impercettibile gradazione tra un sentimento che io ho e un sentimento che io sono. Da qui questa nota, stesa il 16 marzo 1923: "In fondo, tutto si riconduce alla distinzione tra ciò che si ha e ciò che si è. Ma è straordinariamente difficile esprimerla in forma concettuale, e tuttavia deve essere possibile farlo. Ciò che si *ha* presenta evidentemente una certa esteriorità in rapporto al proprio io. Questa esteriorità non è però assoluta. In linea di massima ciò che si *ha* sono delle cose (o quel che può essere assimilato a delle cose, e nella precisa misura in cui quest'assimilazione è possibile). Non posso *avere*, nel senso stretto del termine, che qualcosa che possiede un'esistenza fino a un certo punto indipendente da me. In altri termini, quello che ho si aggiunge a me; inoltre, il fatto di essere posseduto da me si aggiunge ad altre proprietà, qualità, ecc., appartenenti alla cosa che ho. Io ho solo ciò di cui posso disporre, in qualche maniera ed entro certi limiti, o detto altrimenti, nella misura in cui posso essere considerato come una potenza, come un essere dotato di poteri. Non c'è trasmissione possibile se non di ciò che si *ha*". E da ciò passavo al problema assai oscuro di sapere se nella realtà vi sia effettivamente qualcosa che non può essere trasmessa e in quale modo sia possibile pensarla.

Si dà dunque qui una via di avvicinamento, ma questa non è l'unica. Non posso, per esempio, concentrare la mia attenzione su ciò che è, propriamente parlando, il *mio corpo* – in opposizione al corpo-oggetto pensato dal fisiologo – senza ritrovare questa nozione quasi impenetrabile dell'avere. E tuttavia, a rigore, posso dire che il mio corpo è qualcosa che ho? Innanzitutto, il mio corpo in quanto tale è una cosa? Se lo tratto come una cosa, allora cosa sono io che lo tratto così? "Al limite, scrivevo nel *Diario metafisico* (p. 252), si



perviene alla seguente formula: il mio corpo è (un oggetto), io non sono niente. L'idealismo avrà la risorsa di dichiarare che io sono l'atto che pone la realtà oggettiva del mio corpo. Non è questo un gioco di prestigio? aggiungevo. Temo che sia così. Tra questo idealismo e il materialismo puro non c'è che una differenza pressoché evanescente". Ma si potrebbe approfondire molto di più e mostrare in particolare le conseguenze di questo modo di rappresentazione o di figurazione per l'atteggiamento rispetto alla morte, al suicidio.

Uccidersi non significa disporre del proprio corpo (o della propria vita) come di qualcosa che si *ha*, come di una cosa? Non significa ammettere implicitamente che apparteniamo a noi stessi? Ma qui quante oscurità quasi impenetrabili: cos'è questo "noi stessi"? Cos'è questa misteriosa relazione tra sé e se stessi? Non è forse chiaro che nell'essere che rifiuta di uccidersi, perché non se ne riconosce il diritto, perché non si appartiene, la relazione è del tutto differente? Non percepiamo, sotto una varietà di formule che pare trascurabile, una sorta di abisso impossibile da colmare e che si può esplorare solo passo a passo?

Mi limiterò a segnalare questi due punti di partenza: ce ne sarebbero molti altri, li riconosceremo di sfuggita, almeno alcuni di essi.

È quindi necessaria un'analisi. Tengo a precisare che quest'analisi non sarà una *riduzione*. Essa ci mostrerà invece che ci troviamo in presenza di un dato opaco, che forse non possiamo nemmeno affrontare completamente. Ma il riconoscimento di un *irriducibile* costituisce già sul piano filosofico un passo estremamente importante e che può persino trasformare in qualche modo la coscienza che lo compie.

Non possiamo infatti pensare questo irriducibile senza pensare un al di là, nel quale esso non si fa assorbire; e penso che la duplice esistenza di questo irriducibile e di questo al di là tenda propriamente a definire la condizione metafisica dell'uomo.

Bisogna anzitutto considerare la specie di implicita diffidenza che i filosofi sembrano avere sempre testimoniato per la nozione di avere (dico nozione, ma dovremo chiederci se questo termine sia appropriato, e invero sono persuaso del contrario). Si direbbe che i filosofi si siano in generale distolti dall'aver e come da un'idea impura e imprecisabile nella sua essenza.

Certo, sin da principio si deve sottolineare l'ambiguità essenziale dell'aver, ma non credo che al momento presente ci si possa di-

spensare dal procedere alla ricerca che inizio oggi. Essa era già in corso quando venni a conoscenza del libro di Gunther Stern, *Über das Haben* (pubblicato a Bonn da Fr. Cohen nel 1928). Mi limiterò a citarne i seguenti passi: “Noi abbiamo un corpo. Noi abbiamo... Nel linguaggio corrente si è perfettamente in chiaro su ciò che si intende con questa espressione; tuttavia nessuno ha tentato di rivolgere la sua attenzione su ciò che nella vita quotidiana è indicato con la parola avere come su un complesso, e di domandarsi ciò che costituisce specificatamente l'avere in quanto avere”. Stern fa osservare a giusto titolo che quando dico: io ho un corpo, non voglio solamente dire: io ho coscienza del mio corpo; ma neanche: esiste qualcosa che può essere chiamato il mio corpo. Sembra che vi sia un termine medio, un terzo regno. In seguito egli s'impegna in un'analisi tutta piena di terminologia husserliana, in cui non lo seguirò, tanto più che i risultati della sua ricerca – lo so, me l'ha detto lui stesso – non lo soddisfano più. Penso sia necessario procedere qui a una più diretta chiarificazione e guardarsi dal ricorrere alla terminologia spesso non traducibile dei fenomenologi tedeschi.

Forse mi sarà chiesto perché, in queste condizioni, anch'io mi sia servito del termine di fenomenologia.

Risponderò che bisogna sottolineare con la massima chiarezza quel che vi è di non psicologico in una simile ricerca: essa riguarda veramente dei contenuti di pensiero che si tratta propriamente di far emergere, di far affiorare alla luce della riflessione.

Vorrei partire da esempi il più possibile chiari, e nei quali l'avere sia chiaramente assunto nel suo significato preciso e forte; vi sono altri casi in cui questo significato, diciamo forse più esattamente questo accento, s'indebolisce fino quasi a sparire. Questi casi-limite possono e debbono essere praticamente omessi (avere mal di testa, aver bisogno, ecc.; la soppressione dell'articolo è un indice rivelatore). Ma tra i casi del primo tipo, cioè i casi significativi, sembra opportuno distinguere due forme, liberi di interrogarsi in seguito sulle loro relazioni. È chiaro che l'avere-possesso può anch'esso presentarsi sotto modalità molto differenti e come gerarchizzate. Tuttavia l'indice possessivo è pronunciato sia quando dico: ho una bicicletta, come quando affermo: a questo proposito ho le mie idee, o anche – ciò che tuttavia ci mette su una strada un po' differente – ho il tempo di fare questa o quella cosa. Lasciamo

provvisoriamente da parte l'aver-implicazione. In ogni avere-possesso sembra proprio che vi sia un contenuto determinato; il termine è ancora troppo preciso; dirò un certo *quid* riferito a un certo *qui* considerato come centro d'inerenza o di apprensione. Deliberatamente mi astengo dall'utilizzare il termine di soggetto, per il significato sia logico, sia epistemologico che si collega a questo termine. Qui, al contrario, ed è la principale difficoltà, dobbiamo cercare di aprirci una strada su un terreno che non è né quello della logica né quello della teoria della conoscenza.

Osserviamo che questo *qui* si trova di colpo posto come trascendente di qualche grado in rapporto a questo *quid*; e per trascendente intendo il semplice fatto che vi è tra l'uno e l'altro una differenza di piano o di grado, senza pronunciarmi affatto sulla natura di questa differenza. Essa è evidente sia quando dico: ho una bicicletta o Paolo ha una bicicletta, come quando dico: Giacomo ha a questo proposito delle opinioni molto originali.

Tutto ciò è molto semplice, ma la situazione si complica se si riflette sul fatto che ogni affermazione riguardante un avere sembra proprio essere costruita in qualche modo sul modello di una specie di posizione prototipo in cui il *qui* non è altro che *me stesso*. Sembra proprio che l'aver sia sentito nella sua forza, riceva il suo valore, solo all'interno dell'"*io ho*". Se un "*tu hai*" o un "*egli ha*" è possibile, è soltanto in virtù di una sorta di traslazione che d'altronde non può mai effettuarsi senza una certa dispersione.

In un certo senso ciò si chiarisce se si pensa alla relazione che unisce in modo manifesto l'aver al potere, almeno là dove il possesso è effettivo e letterale. Il potere è qualcosa che io provo esercitandolo o resistendovi, ciò che dopotutto equivale alla stessa cosa.

A questo punto mi si obietterà forse che l'aver tende sovente a ridursi al fatto di contenere. Ma, anche ammettendo che sia così, converrebbe sottolineare, e ciò è molto importante, che il contenuto stesso non si lascia definire in termini di pura spazialità. Mi pare che esso implichi sempre l'idea di una potenzialità: contenere significa includere, ma includere significa impedire, resistere, opporsi al fatto che qualcosa si disperda, si riversi, sfugga, ecc.

Credo dunque che l'obiezione, se ve n'è una, a considerarla più attentamente, si ritorca contro colui che l'ha formulata.

Perciò vediamo trasparire nell'averè una sorta di dinamismo *rimosso*; e indubbiamente ciò che qui importa di più è questa rimozione. In tal modo si chiarisce ciò che ho chiamato la trascendenza del *qui*. È significativo che la relazione incorporata nell'averè si riveli grammaticalmente intransitiva: il verbo averè si utilizza al passivo solo in via del tutto eccezionale; tutto avviene come se fossimo in presenza di una sorta di processo irreversibile che va dal *qui* al *quid*. E aggiungo che non si tratta semplicemente di un passo compiuto dal soggetto che riflette sull'averè. No, questo processo appare come effettuato dal *qui* stesso, come interiore al *qui*. A questo punto conviene fermarsi un istante, perché ci avviciniamo al punto centrale.

Possiamo esprimerci in termini di *averè* solo quando ci muoviamo in presenza di un ordine in cui, in una maniera qualsiasi e a un qualsiasi grado di trasposizione, l'opposizione dell'interno e dell'esterno conserva un significato.

Ciò si applica interamente all'averè-implicazione, di cui ora bisogna pur dire una parola. Infatti è chiaro che quando dico *tale corpo ha tale proprietà*, questa proprietà mi appare come interiore o come radicata all'interno del corpo che essa caratterizza. Osservo d'altra parte che in tal caso non possiamo pensare l'implicazione senza la potenza, per quanto oscura possa d'altronde essere questa nozione; non credo che possiamo evitare di rappresentarci la proprietà o il carattere come un qualcosa che specifica una certa efficacia, una certa energia essenziale.

Ma non abbiamo ancora raggiunto il termine delle nostre ricerche.

La riflessione mette qui effettivamente in luce l'esistenza di una sorta di dialettica dell'interiorità. *Averè* può sicuramente significare, e significa anzi inizialmente: *averè per se stessi*, tenere per sé, dissimulare. Qui l'esempio più interessante, il più tipico, è quello di *averè un segreto*. Ma ritroviamo subito ciò che indicavo a proposito del contenuto. Questo segreto è un segreto solo perché io lo custodisco, ma anche e nello stesso tempo perché potrei svelarlo. Questa possibilità di tradimento o di svelamento gli è inerente e contribuisce a definirlo come segreto. Questo non è un fatto unico, ma si verifica ogni volta che ci troviamo in presenza dell'*averè* in senso forte.

La caratteristica dell'averè è di poter essere esposto. C'è un parallelismo rigoroso tra il fatto di averè nelle proprie cartelle dei di-

segni di X, che mostreremo a un visitatore, e il fatto di avere delle idee o delle opinioni su questo o quell'argomento.

Questa esposizione può del resto prodursi o svolgersi davanti ad altri o davanti a se stessi; e, cosa singolare, questa differenza si rivela all'analisi priva di ogni significato. In quanto espongo a me stesso le mie idee, io stesso divengo altri; io sono qualcun altro. E suppongo che qui si trovi il fondamento metafisico della possibilità dell'espressione. Io posso esprimere solo nella misura in cui posso divenire un altro davanti a me stesso.

Vediamo in tal modo operarsi il passaggio dalla prima formula alla seconda: non possiamo esprimerci in termini di avere se non in un ordine che comporta dei riferimenti ad altri in quanto altri. Non c'è alcuna contraddizione tra questa formula e ciò che ho appena detto sull'"io ho". Poiché l'"io ho" può anch'esso porsi solo nella sua tensione con un *altro*, sentito come altro.

In quanto concepisco me stesso come avente in me, o più precisamente per me, certi caratteri, certe prerogative, io mi considero dal punto di vista di un altro al quale io non mi oppongo se non a condizione di essermi dapprima implicitamente identificato a lui. Quando per esempio dico: ho le mie idee a questo proposito, sottintendo: le mie idee che non sono quelle di tutti; queste idee di tutti posso scartarle, respingerle, solo a condizione di averle dapprima, per un istante e apparentemente, assimilate, fatte mie.

L'avere non si situa dunque affatto in un registro di pura interiorità, il che non avrebbe alcun senso, ma invece in un registro ove l'esteriorità e l'interiorità non si lasciano più realmente separare, così come il grave e l'acuto, per esempio. E credo che ciò che importa sia la *tensione* stessa tra l'una e l'altra.

Ci occorre ritornare sull'avere-possesso propriamente detto. Prendiamo il caso più semplice: il possesso di un oggetto qualsiasi, per esempio una casa o un quadro. Da un certo punto di vista, diremo che quest'oggetto è esteriore in rapporto a chi lo possiede; è distinto da lui nello spazio e i loro destini sono anch'essi distinti. Tuttavia non si tratta che di una prospettiva superficiale. Quanto più sarà forte l'accento messo sull'avere, sul possesso, tanto meno legittimo sarà insistere (vorrei trovare una parola che corrisponda al *betonen* tedesco) su questa esteriorità. È del tutto certo che esiste un legame tra il *qui* e il *quid* e che questo legame non è una

semplice congiunzione esterna. D'altra parte, in quanto questo *quid* è una cosa, sottoposta quindi alle vicissitudini proprie delle cose, esso può essere perduto, può andare distrutto. Esso dunque diviene o rischia di divenire il centro di una specie di turbine di timori, di ansietà, e in questo modo si esprime precisamente la tensione che è essenziale all'ordine dell'avere.

Mi si dirà che posso benissimo essere in realtà indifferente alla sorte di questo o quell'oggetto che possiedo; ma dirò allora che questo possesso è tale solo nominalmente o ancora in modo residuo.

Per contro, è estremamente importante notare che l'avere esiste già, nel suo significato più profondo, nel desiderio o nella brama. Desiderare è in qualche modo avere senza avere; e in tal modo si spiega quella specie di sofferenza, di ardore indispensabile al desiderio, e che è in sostanza l'espressione di una sorta di contraddizione, di attrito all'interno di una situazione insostenibile. La simmetria è poi assoluta tra la brama e l'angoscia che provo all'idea che sto per perdere ciò che ho, ciò che credevo di avere, ciò che già non ho più. Ma se è così, sembra pure, cosa che non avevamo distinto all'inizio, che l'avere sia in qualche modo in funzione del tempo. Anche qui veniamo a trovarci in presenza di una sorta di misteriosa polarità.

Indubbiamente c'è nell'avere una duplice permanenza: permanenza del *qui*, permanenza del *quid*. Ma questa permanenza si trova per sua natura minacciata; essa si vuole, o almeno si vorrebbe; e sfugge a se stessa. E questa minaccia è la presa dell'altro in quanto altro, l'altro che può essere il mondo in se stesso, e rispetto al quale io mi sento così dolorosamente *io*; io stringo a me questa cosa che forse mi sarà strappata, tento disperatamente di incorporarmela, di formare con essa un unico complesso, indisgiungibile. Disperatamente, invano...

E così siamo di nuovo rimandati al corpo, alla corporeità. L'oggetto primo, l'oggetto-tipo, con il quale m'identifico e che tuttavia mi sfugge, è il mio corpo; e sembra proprio che noi ci troviamo qui come nel luogo più segreto, più profondo dell'avere. Il corpo è l'avere-tipo. E tuttavia...

Ma prima di procedere oltre, ritorniamo ancora una volta all'avere-implicazione. Qui sembra proprio che tutti i caratteri che ho

appena messo in luce spariscono. Trasferiamoci a un'estremità di quella specie di scala che va dall'astratto al concreto: questa figura geometrica ha tale proprietà. Confesso che qui, a meno di ricorrere a dei veri sofismi, mi è impossibile scoprire qualcosa che rassomigli alla tensione dell'interiore e dell'esteriore, a questa polarità del medesimo e dell'altro. Sarebbe dunque il caso di domandarsi se, trasferendo l'aver nelle essenze – ciò che ho appena detto della figura geometrica mi sembra vero anche per il corpo o per la specie vivente che presenta, che possiede tali caratteri – non effettuiamo una sorta di trasposizione inconscia e in ultima analisi ingiustificabile. Vi è d'altronde un punto sul quale per il momento non insisterò, e che mi pare di interesse secondario. Penso invece che la posizione del mio corpo come avere-tipo segni un momento essenziale della riflessione metafisica.

L'aver come tale è essenzialmente *ciò che tocca e interessa il qui*; esso non si riduce mai, se non in modo del tutto astratto e ideale, a qualcosa di cui il *qui* può disporre. Sempre vi è una sorta di contraccolpo, e da nessuna parte ciò è più chiaro come quando si tratta sia del mio corpo, sia di uno strumento che lo prolunga o che ne moltiplica i poteri. C'è forse qualcosa di analogo alla dialettica del padrone e dello schiavo come l'ha definita Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*; e questa dialettica ha il suo principio nella tensione senza la quale non esiste e non può esistere un *avere reale*.

Ci troviamo qui nel cuore stesso del mondo quotidiano, del mondo dell'esperienza comune con i suoi pericoli, le sue angosce, le sue tecniche. Siamo nel cuore dell'esperienza, ma anche nel cuore dell'indecifrabile. Bisogna infatti confessare che questa tensione, questa specie di fatale reciprocità, rischia in ogni momento di trasformare la nostra vita in una sorta di schiavitù incomprensibile e intollerabile.

Prima di procedere oltre, riassumiamo ancora questa situazione che è la nostra.

Normalmente o, se si vuole, di solito, io mi trovo posto di fronte a delle cose tra le quali alcune hanno con me relazioni di una natura speciale e misteriosa. Queste cose non mi sono *solamente esteriori*; è come se vi fosse tra loro e me una comunicazione dall'interno. Esse mi raggiungono, si potrebbe dire, per via sotterranea, e

nella precisa misura in cui io sono attaccato a queste cose, è chiaro che esse esercitano su di me una potenza che questo stesso attaccamento conferisce loro e che cresce con esso. Vi è una cosa particolare che è veramente la prima tra di esse, o che gode a questo riguardo in rapporto a esse di una priorità assoluta: è il mio corpo. La tirannia che esso esercita su di me dipende non del tutto completamente, ma in una misura considerevole, dall'attaccamento che io ho per esso. Ma ciò che vi è di più paradossale in questa situazione è che al limite sembra che io stesso mi annienti in questo attaccamento, che io mi assorba in questo corpo al quale aderisco. Sembra letteralmente che il mio corpo mi divori, e lo stesso accade per tutti i miei possessi che gli sono in qualche modo appesi o sospesi. Di modo che – e questa è una via nuova per noi – l'aver in quanto tale sembra al limite tendere ad annullarsi nella cosa posseduta all'origine, ma che ora assorbe anche quello che inizialmente credeva di disporre di essa. Sembra proprio essere dell'essenza del mio corpo o dei miei strumenti, in quanto li tratto come oggetti posseduti, di tendere a sopprimermi, a sopprimere me che li possiedo.

La riflessione mi mostra tuttavia che questa specie di dialettica non è possibile se non a partire da un atto di defezione che la condiziona. Già questa osservazione apre per noi l'accesso a un dominio nuovo.

Tuttavia, che difficoltà! Quante possibili obiezioni! In particolare non si potrà dire questo: "Finché trattate lo strumento come puro strumento, esso non ha su di voi alcun potere, siete voi a disporre di esso, senza alcuna reciprocità". Questa è la pura verità, ma precisamente tra l'aver una cosa e il disporre di essa o il farne uso, c'è un margine, un intervallo che il pensiero ha difficoltà a misurare: è proprio in questo margine, in questo intervallo che risiede il pericolo che ci preoccupa. Spengler, nel notevole libro che ha appena pubblicato intorno agli *Anni decisivi*<sup>2</sup> e la situazione del mondo presente, a un certo punto sottolinea la distinzione che io prospetto qui. A proposito dei pacchetti di azioni o dei dividendi di società, egli insiste sulla separazione tra il puro avere (*das blosse Haben*) e il lavoro di direzione responsabile che incombe sul dirigente d'impresa. Altrove egli insiste sull'opposizione che esiste tra

<sup>2</sup> Cfr. O. SPENGLER, *Anni decisivi*, Ciarrapico, Roma 1933. [N. d. C.]



il denaro come astratto, come massa (*Wertmenge*) e il possesso reale (*Besitz*), quello di una terra, per esempio. Trovo qui qualcosa che chiarisce indirettamente la difficile idea che vorrei spiegare in questo momento. Ciò che possediamo ci divora, ho appena detto. Cosa strana, questo è tanto più vero quanto più siamo inerti rispetto agli oggetti in se stessi inerti, e tanto più falso quanto più siamo legati vitalmente e attivamente a qualcosa che sarebbe come la materia stessa, la materia continuamente rinnovata di una creazione personale (che si tratti del giardino di colui che lo coltiva, del podere di colui che lo mette a frutto, del pianoforte o del violino del musicista, del laboratorio dello scienziato). In tutti questi casi si potrebbe dire che l'aver tendeva non più ad annientarsi, ma a sublimarsi, a trasmutarsi in essere.

Ovunque vi sia creazione pura, l'aver in quanto tale è trasceso o piuttosto volatilizzato in questa stessa creazione; la dualità del possessore e del posseduto si abolisce in una realtà vivente. Ciò richiederebbe di essere illustrato il più concretamente possibile e non soltanto mediante degli esempi improntati alla categoria dei possessi materiali. Penso in particolare agli pseudo-possessi che sono *le mie idee, le mie opinioni*. Anche qui il termine avere assume un valore insieme positivo e minaccioso. Più tratterò le mie idee o anche le mie convinzioni come qualcosa che mi appartiene – e di cui per ciò stesso vado orgoglioso, inconsciamente forse, come ci si inorgoglisce di una serra o di una scuderia – più queste idee e queste opinioni tenderanno, per la loro stessa inerzia (o, ed è lo stesso, per la mia inerzia nei loro confronti) a esercitare su di me un ascendente tirannico; in questo consiste il principio del fanatismo in tutte le sue forme. Sembra che ciò che si produce in questo o negli altri casi sia una sorta di ingiustificabile alienazione del soggetto (mi risolvo a malincuore a impiegare qui questo termine) rispetto a qualsiasi cosa. In questo sta, a mio avviso, la differenza tra l'ideologo da una parte e il pensatore o l'artista dall'altra. L'ideologo è uno dei tipi umani più temibili che vi siano, perché si rende incoscientemente schiavo di una parte mortificata di se stesso e perché questa schiavitù tende inevitabilmente a convertirsi all'esterno in tirannia. C'è qui d'altronde una connessione che meriterebbe per sé sola il più serio esame. Il pensatore invece è costantemente in guardia contro quest'alienazione, contro questa possibile pietrificazione

del suo pensiero; egli resta in una condizione perpetua di creatività, tutto il suo pensiero è continuamente rimesso in questione.

Credo che ciò contribuisca a chiarire quel che mi resta da dire. Colui che resta sul piano dell'avere (o del desiderio) *fa centro* sia su se stesso sia sull'altro in quanto altro, il che equivale esattamente alla stessa cosa, data la tensione, la polarità su cui ho messo l'accento poco fa. E qui bisognerebbe approfondire molto più di quanto io possa fare; bisognerebbe prendere in qualche modo, agguantandola per la vita, la nozione del sé, del se stesso, e riconoscere che sempre – contrariamente a ciò che hanno creduto molti idealisti e in particolare i filosofi della coscienza – il sé è un ispessimento, una sclerosi, e forse – chissà? – una sorta di espressione apparentemente spiritualizzata, un'espressione alla seconda potenza, non del corpo nel senso oggettivo, ma del *mio corpo* in quanto mio, in quanto il mio corpo è qualcosa che io ho. Il desiderio è insieme autocentrico ed eterocentrico: diciamo che esso appare a se stesso come eterocentrico, mentre invece è autocentrico, ma anche quest'apparenza è una realtà. Ma sappiamo bene che questo piano del se stesso e dell'altro può essere trasceso: lo è nell'amore, nella carità. L'amore gravita intorno a una certa posizione che non è né quella del sé né quella dell'altro in quanto altro; è ciò che ho chiamato il *tu*. Ritengo che sarebbe preferibile, se fosse possibile, trovare una designazione più filosofica, ma nello stesso tempo credo che il linguaggio astratto minacci qui di tradirci, di farci ricadere nell'ordine dell'altro, cioè del *lui*.

L'amore, in quanto distinto dal desiderio, opposto al desiderio, in quanto subordinazione di sé a una realtà superiore – realtà che nel mio profondo è più me di me stesso – in quanto rottura della tensione che lega il medesimo all'altro, mi si presenta come ciò che si potrebbe chiamare il dato ontologico essenziale. Penso, lo dirò di sfuggita, che l'ontologia potrà abbandonare la guida della tradizione scolastica solo a condizione di prendere anch'essa piena coscienza di questa priorità assoluta.

Credo che in questo modo si possa intravedere quel che bisogna intendere per il non caratterizzabile. Ho detto che alla base della rappresentazione delle cose, come soggetti in possesso di predicati o di caratteri, c'era indubbiamente una trasposizione. Mi pare evidente che la distinzione fra la cosa e i suoi caratteri non può

avere alcuna portata metafisica; diciamo, se volete, che essa è puramente fenomenica. Osserviamo del resto che i caratteri possono essere posti solo in un ordine che comporta l'uso della forma *anche*: il carattere è scelto fra altri. E nello stesso tempo non si può dire che la cosa sia una collezione di caratteri. Questi non sono giustapponibili e noi li giustapponiamo solo se facciamo astrazione dalla loro specificità e li trattiamo come unità, come entità omogenee, ma si verifica in tal caso una finzione che non regge all'esame. A rigore, posso considerare una mela, una palla, una chiave, un gomito di spago, come degli oggetti della medesima natura, dunque come delle unità addizionali. Non è assolutamente lo stesso per quel che riguarda l'odore di un fiore e il suo colore, la consistenza di un cibo e il suo sapore e la sua digeribilità, ecc. Finché la caratterizzazione consiste in una enumerazione di proprietà che collochiamo le une accanto alle altre, si tratta dunque di un'operazione assolutamente esteriore, artificiosa e che in ogni caso non ci permette in alcun modo di penetrare all'interno della realtà che pretendiamo di caratterizzare. Ma, filosoficamente parlando, è importante riconoscere che la caratterizzazione implica una certa posizione di me stesso rispetto all'altro e, dirò, di una sorta di assenza radicale o di interruzione tra i due. Quest'assenza la creo io stesso per il fatto che anch'io implicitamente *mi arresto*, mi circoscrivo, mi considero – indubbiamente senza rendermene conto – come una cosa imprigionata nei suoi limiti. È solo in rapporto a questa cosa implicitamente definita che può essere posta quella che pretendo di caratterizzare.

Certamente la volontà di caratterizzazione implica, in colui che ne dà prova, una fiducia insieme sincera e illusoria nella possibilità di fare astrazione da sé in quanto sé. L'idea leibniziana della caratteristica universale mostra fin dove può arrivare questa *pretesa*. Ma sono portato a credere che con ciò si dimentichi quel che vi è di metafisicamente insostenibile nella posizione di un pensiero che crede di potersi porre davanti alle cose per coglierle: certo, un sistema d'individuazione è possibile, sistema di una complessità crescente e addirittura infinita, ma destinato a lasciarsi sfuggire l'essenziale.

Dire che la realtà è forse non caratterizzabile significa sicuramente enunciare una formula ambigua, in apparenza contradditto-

ria, e di cui bisogna guardarsi dal dare un'interpretazione conforme ai principi dell'agnosticismo corrente. Ciò vuol dire: se, in presenza della realtà, io assumo l'atteggiamento che congetture ogni sforzo per caratterizzarla, nello stesso tempo io cesso di apprendere in quanto realtà, essa mi si sottrae; non mi trovo più che in presenza di un fantasma. Fantasma la cui coerenza inevitabile mi trae in inganno, mi riempie di soddisfazione e di orgoglio, mentre dovrebbe piuttosto ispirarmi dei dubbi sul valore stesso del mio tentativo.

Caratterizzare è un certo modo di possedere, di pretendere di possedere ciò che non può essere posseduto; significa creare una piccola immagine astratta, un modello nel senso dei fisici inglesi, di una realtà che non si presta, se non nel modo più superficiale, a questi giochi, a queste simulazioni artificiose, e vi si presta nella misura in cui ci separiamo da questa realtà e, di conseguenza, facciamo defezione da noi stessi.

Penso dunque che più ci eleviamo verso la realtà, più accediamo a essa, e più essa cessa di essere assimilabile a un oggetto posto davanti a noi, sul quale prendiamo dei punti di riscontro e, nello stesso tempo, più noi trasformiamo effettivamente noi stessi. Se, come credo, c'è una dialettica ascendente in un senso che non è così sostanzialmente differente, come si potrebbe pensare, dall'accezione platonica, questa dialettica è duplice: essa riguarda insieme la realtà e l'essere che l'apprende. Impossibile approfondire qui la natura di una simile dialettica. Mi limiterò a indicare l'orientamento del tutto nuovo che una tale filosofia conferirebbe, per esempio, alla dottrina degli attributi divini. Confesso che, almeno per me, gli attributi di Dio sono esattamente ciò che alcuni postkantiani hanno chiamato *Grenzbegriff*. Se l'Essere è tanto più incarakterizzabile (vale a dire, tanto più difficile da possedersi, tanto più trascendente e in tutti i modi) in quanto è più Essere, gli attributi non faranno che esprimere, traducendolo in un linguaggio completamente inadeguato, il fatto che l'Essere assoluto è integralmente refrattario a delle determinazioni che non riguardano mai che un *meno-essere* (*moins-être*), un oggetto davanti al quale ci poniamo, riducendoci in qualche modo alla sua misura, e riducendolo alla nostra. Dio mi può essere dato solo come Presenza assoluta nell'adorazione. Ogni idea che mi formo di lui non è che un'espressione astratta, un'intel-

lettualizzazione di questa presenza: di questo devo sempre ricordarmi quando cerco di manipolare queste idee, altrimenti esse finiscono per snaturarsi anch'esse nelle mie mani sacrileghe.

Siamo infine condotti alla distinzione per me essenziale, quella intorno a cui gravita il saggio sul *Mistero ontologico*, che pubblicherò fra qualche giorno<sup>3</sup>: la distinzione fra il problema e il mistero. Essa è del resto già presupposta dalle riflessioni che vi ho appena comunicato.

Mi permetterò di leggere qui un passaggio della relazione che ho presentato l'anno scorso alla Società Filosofica di Marsiglia e che uscirà fra qualche giorno come appendice a un'opera teatrale, *Il mondo in pezzi*<sup>4</sup>.

Riflettendo su quelli che si ha l'abitudine di considerare come problemi ontologici: l'essere è? Cos'è l'essere? ecc., sono stato indotto a osservare che io non posso rivolgere la mia riflessione su questi problemi senza vedere approfondirsi sotto i miei passi un nuovo abisso: io che interrogo sull'essere, posso essere sicuro di essere? Quale qualità possiedo per procedere in queste ricerche? Se io non fossi, come potrei sperare di vederle concretizzarsi? Anche ammettendo che io sia, come posso esserne sicuro? Contrariamente all'idea che si presenta inizialmente allo spirito, io non credo che il *cogito* possa esserci qui di qualche aiuto. Il *cogito*, ho scritto altrove, custodisce la soglia della validità e questo è tutto; il soggetto del *cogito* è il soggetto epistemologico. Il cartesianesimo implica una dissociazione, forse in sé deleteria, dell'intellettuale e del vitale, da cui risulta una svalutazione e un'esaltazione ugualmente arbitrarie dell'uno e dell'altro; si verifica qui un ritmo fatale che conosciamo bene e di cui siamo obbligati a cercare la spiegazione. E certo non è il caso di negare che sia legittimo operare delle distinzioni di ordine entro l'unità di un vivente che *pensa* e si sforza di *pensare se stesso*, ma il problema ontologico non si pone che al di là di queste distinzioni e per questo essere, colto nella sua unità, nel suo slancio.

<sup>3</sup> Marcel si riferisce qui al saggio *Posizione e approcci concreti del mistero ontologico*, che uscirà in appendice all'opera teatrale *Il mondo in pezzi*. [N. d. C.]

<sup>4</sup> Desclée de Brouwer, Paris 1933 [poi ristampato in Paris-Théâtre 1952; G. MARCEL, *Il mondo in pezzi*, in M. APOLLONIO (a cura di), *Teatro francese di autori cattolici*, ERI Torino 1959. [N. d. C.]

Siamo in tal modo condotti a interrogarci sulle condizioni contenute nell'idea del problema da risolvere. Dove c'è un problema, io lavoro su dei dati posti davanti a me, ma nello stesso tempo tutto accade, tutto mi autorizza a procedere come se non dovessi occuparmi di questo io in attività: esso è qui solo un presupposto. Accade diversamente – come si è visto – là dove l'interrogazione riguarda l'essere. In questo caso lo statuto ontologico di colui che interroga passa in primo piano. Si dirà che io m'imbarco allora in una regressione infinita? Ma per il fatto stesso che concepisco così questa regressione, io mi elevo al di sopra di essa; riconosco che tutto questo processo riflessivo resta interiore più a una certa affermazione che *io sono* che non a un'affermazione che *io proferisco*: un'affermazione di cui io sono la sede piuttosto che il soggetto. In tal modo penetriamo nel metaproblematico, cioè nel mistero. Un mistero è un problema che si estende sui suoi stessi dati, che li invade e si supera perciò come problema.

Impossibile entrare qui negli sviluppi che sarebbero tuttavia indispensabili. Mi limiterò a fornire un esempio per fissare le idee, ed è quello del mistero del male.

Sono naturalmente portato a considerare il male come un disordine che contemplo e di cui cerco di distinguere le cause o la ragion d'essere, o anche l'occulta finalità. Come mai questa macchina funziona in modo così difettoso? Oppure questa imperfezione apparente dipende da un'imperfezione questa volta reale della mia visione, una sorta di presbiopia o di astigmatismo dello spirito? In tal caso è in me che risiederebbe il disordine effettivo e non per questo sarebbe meno oggettivo in rapporto a un pensiero rettificante che lo sveli. Solamente il male puramente constatato o anche contemplato cessa di essere il male sofferto, in una parola credo che cessi di essere il male. In realtà lo colgo come male solo nella misura in cui esso mi colpisce, vale a dire nella misura in cui io vi sono implicato, nel senso in cui si è implicati in un affare: è questa implicazione che è qui fondamentale. Ne posso fare astrazione solo mediante un'operazione per certi versi legittima, ma fittizia e di cui non devo restare vittima.

La filosofia tradizionale è sempre stata propensa a degradare il mistero del male a problema; ed ecco perché quando essa affronta realtà di questo ordine, come il male, l'amore, la morte, essa ci dà

spesso l'impressione di essere un gioco, una forma di prestidigitazione intellettuale. Essa dà tanto più quest'impressione quanto più è una filosofia idealista, vale a dire quanto più il soggetto pensante si inebria di un'emancipazione in realtà completamente artificiosa.

Bisognerebbe ora, e non ho abbastanza tempo a disposizione, ritornare su tutta la prima parte della mia comunicazione e tentare di mostrare come essa si chiarisca alla luce di queste distinzioni. Mi pare evidente che l'ordine dell'avere si identifichi con quello del problematico, e del resto nello stesso tempo con l'ordine nel quale sono possibili delle tecniche. Il metaproblematico è infatti un meta-tecnico. Ogni tecnica suppone un insieme di astrazioni preliminari che la condizionano, ma si rivela impotente là dove è l'essere intero che è in questione. Questo discorso potrebbe essere prolungato in molte direzioni. Alla radice dell'avere, come del problema o della tecnica, c'è una certa specializzazione o specificazione di sé, legata d'altronde all'alienazione parziale di cui ho parlato poco fa. E di qui si sarebbe condotti all'esame di una distinzione che mi pare importante e sulla quale terminerò questa relazione già sovraccarica: voglio parlare della distinzione tra l'autonomia e la libertà.

È essenziale notare che l'autonomia è anzitutto una non-eteronomia presupposta e rifiutata. "Voglio sbrigarmela da solo": questa è la formula germinale dell'autonomia. In questo modo vediamo apparire la tensione del medesimo e dell'altro, che costituisce il ritmo stesso del mondo dell'avere. Bisogna riconoscere peraltro, credo, che l'autonomia riguarda ogni ordine in cui è possibile una gestione, in qualsiasi forma la si concepisca. Essa implica in realtà l'idea di un certo ambito di attività e si precisa quanto più rigorosamente quell'ambito può essere circoscritto nello spazio e nel tempo. Tutto ciò che appartiene all'ordine degli interessi, quali che siano, si lascia trattare con una relativa facilità come una provincia, come un'area delimitata. C'è di più. Io posso in larga misura trattare la mia vita come suscettibile d'essere gestita da altri o da me stesso ("me stesso" che in questo caso significa il "non-altro"). Posso gestire tutto ciò che si lascia assimilare, per quanto indirettamente, a una fortuna, a un avere. Al contrario, nella misura in cui la categoria dell'avere diviene inapplicabile, io non potrò più in alcun senso parlare di gestione né perciò di autonomia. Si prenda a esempio l'ordine dei talenti (letterari e artistici). In un certo senso un ta-

lento può essere gestito, quando colui che lo possiede lo ha circoscritto, quando questo talento diventa in lui un avere: l'idea di una simile gestione è assolutamente contraddittoria per il genio propriamente detto che sfugge essenzialmente a se stesso, oltrepassandosi in ogni senso. Un uomo è un genio, egli *ha* del talento (l'espressione *avere del genio* è letteralmente un non-senso). Credo in realtà che l'idea di autonomia, comunque sia stata pensata, sia legata a una sorta di riduzione o di particolarizzazione del soggetto. Più entro integralmente in attività, meno diviene legittimo dire che io sia autonomo: in questo senso, il filosofo è meno autonomo dello scienziato, lo scienziato lo è meno del tecnico. L'essere più autonomo è in un certo senso il più impegnato. Ma questa non-autonomia del filosofo o del grande artista non è un'eteronomia, così come l'amore non è un eterocentrismo. Essa si radica nell'essere, vale a dire al di qua del sé (o al di là del sé), in una zona che trascende ogni possibile avere, la zona stessa alla quale accedo nella contemplazione o nell'adorazione. Questo per me significa che questa non-autonomia è la libertà stessa.

Non si tratta qui solamente di abbozzare una teoria della libertà, non foss'altro che per il motivo che bisognerebbe dapprima domandarsi se l'idea di una teoria della libertà non implichi contraddizione. Ciò che semplicemente osserverò è che, sia nell'ordine della santità, sia in quello della creazione artistica dove la libertà risplende, appare con ogni evidenza che la libertà non è un'autonomia: in entrambi i casi, il sé, l'autocentrismo, sono interamente riassorbiti nell'amore. A questo riguardo si potrebbe mostrare, credo, che la maggior parte delle insufficienze del kantismo dipendono essenzialmente dal fatto che esso non ha sospettato niente di tutto ciò; non ha inteso che il sé può e dev'essere trasceso senza che perciò l'autonomia ceda all'eteronomia.

Bisognerebbe concludere, e non è facile. Vorrei semplicemente riprendere la mia formula iniziale. Annunciavo che saremmo pervenuti al riconoscimento di un irriducibile, ma anche di un al di là di questo irriducibile e che questa dualità mi appariva essenziale alla condizione metafisica dell'uomo. Qual è questo irriducibile? Non penso che potremmo darne, propriamente parlando, una definizione, ma possiamo in un certo senso localizzarlo. È la deficienza ontologica, propria della creatura, almeno della creatura deca-



duta. Non possiamo eliminare questa deficienza che è essenzialmente un'inerzia, ma un'inerzia che tende a divenire una sorta di attività negativa. Dobbiamo invece dapprima riconoscerla. Essa rende possibile un certo numero di discipline autonome e subordinate: ciascuna rappresenta sicuramente un pericolo per l'unità dell'essere, nella misura in cui tende ad assorbirlo, ma ciascuna possiede il suo valore, la sua parziale giustificazione. Bisogna poi che queste attività, queste funzioni autonome trovino la loro controparte nelle attività centrali attraverso le quali l'uomo si rimette egli stesso in presenza del mistero che lo fonda e fuori del quale non è niente: la religione, l'arte, la metafisica.



PARTE SECONDA  
FEDE E REALTÀ



L'atteggiamento spirituale che mi propongo di definire il più esattamente possibile è quello che consiste nel considerare la questione religiosa come, propriamente parlando, superata. A questo punto si rendono indispensabili delle precisazioni.

Dire che la questione religiosa è superata non significa necessariamente negare la persistenza di un certo dato religioso, in quanto questo dato appartiene all'ordine del sentimento e, per sua stessa definizione, non potrebbe essere superato. Può dirsi superato sia un uso, sia un'idea o una credenza nella misura in cui essa viene assimilata a un'idea. E non si tratta nemmeno – il che sarebbe del tutto assurdo – di contestare che la religione in quanto fatto, come insieme di istituzioni, di riti, ecc., richieda delle spiegazioni. Bisogna anzi osservare che più uno spirito di un certo tipo sarà estraneo all'intera vita religiosa, più sarà curioso di sapere come un insieme di fenomeni così strani, così aberranti, abbia potuto generarsi e occupare un posto evidentemente molto importante nella storia dell'essere umano. Dire: "la questione religiosa è superata" equivale a dire che non è più il caso di domandarsi se le affermazioni religiose corrispondano a qualcosa nella realtà; se esista un essere che possiede gli attributi tradizionalmente connessi al vocabolo "Dio", o ancora se ciò che i credenti chiamano la salvezza sia qualcosa di diverso da una certa esperienza soggettiva, grossolanamente interpretata in funzione di certe nozioni mitiche. Il motivo, si dice, è ovvio. Citerò qui un testo di Bertrand Russell che mi pare significativo: "Che l'Uomo sia il prodotto di cause cieche, che la sua ori-

<sup>1</sup> Conferenza pronunciata il 4 dicembre 1930 alla Federazione delle Associazioni degli Studenti Cristiani.

gine, il suo sviluppo, le sue speranze e i suoi dubbi, i suoi amori e le sue credenze non siano altro che il risultato di agglomerati accidentali di atomi; che nessuna passione, nessun eroismo, nessuna intensità di pensiero e di sentimento possa prolungare una vita individuale al di là della tomba; che tutta l'opera dei secoli, la dedizione, l'ispirazione, lo splendore del genere umano al suo zenit siano votati all'estinzione con la morte globale del sistema solare, e che il tempo intero delle realizzazioni umane debba finire inevitabilmente sepolto sotto le macerie di un universo in rovina, tutte queste cose, se non sono fuori da ogni contestazione, sono tuttavia così prossime alla certezza che nessuna filosofia, tra quelle che le rifiutano, può sperare di conservarsi<sup>2</sup>.

Beninteso, qui non interessa la personale posizione dottrinale di B. Russell. Noi troviamo nelle sue parole il credo negativo, contenuto nell'atteggiamento che cerco di analizzare. E senza dubbio alcuni pretenderanno che anche su questa disperazione cosmica possa ancora edificarsi una religione. Per quanto mi riguarda, credo che non si possa sostenerlo senza commettere il più grave abuso di linguaggio e mi spiegherò d'altronde un giorno su questo punto.

Per rendere anticipatamente comprensibile il percorso un po' tortuoso sul quale andiamo a incamminarci, ci tengo subito a dimostrare che conto di assumere successivamente tre centri di prospettiva distinti o disposti gerarchicamente: il primo è quello del razionalismo puro in quanto filosofia dei lumi; il secondo è quello della tecnica, o più esattamente di una filosofia della tecnica; il terzo, infine, è quello di una filosofia che afferma il primato della Vita o del vitale.

Ciò che bisogna innanzitutto segnalare è la nozione molto particolare dell'attualità che è contenuta in una posizione come quella del razionalismo che dobbiamo definire. "Oggi non è più possibile, si dirà comunemente, credere al miracolo o all'Incarnazione. Non è permesso a un uomo del 1930 ammettere il dogma della resurrezione della carne". Prendo questi esempi a caso. Ciò che m'interessa è l'accento posto sulla data che è in sostanza paragonata a un punto di vista, quasi a una posizione privilegiata nello spazio, di-

<sup>2</sup> *Philosophical Essays*, p. 53 [B. RUSSELL, *Philosophical Essays*, Allen & V. (1910) 1966. (N. d. C.)]

ciamo, se volete, a un *osservatorio*. Il tempo o la storia appaiono in questo caso come uno spazio qualificato, a cui corrisponde l'uso di epiteti quali "avanzato" o "retrogrado", con la connotazione qualitativa di cui sono portatori, e il cui il ruolo è così considerevole nella psicologia politica del nostro paese. D'altronde, si ammetterà senza difficoltà che, di fatto, la tappa cronologicamente successiva può segnare un regresso rispetto alla tappa precedente. Questo è tanto più facile a concepirsi in quanto in un medesimo momento del tempo si trovano mescolati spiriti illuminati a spiriti antiquati. Tra gli uni e gli altri si pone un problema di potenza, gli spiriti retrogradi possono avere momentaneamente il sopravvento. Ne deriva l'apparente regresso. Ma presto o tardi, si assicura, lo spirito umano riprenderà la sua marcia vittoriosa verso la luce. La luce. Una parola, un concetto, nel senso più vago del termine, di cui non si può sicuramente esagerare l'importanza. Bisognerebbe poterci meditare sopra e credo che si scoprirebbe che si tratta dell'espressione laicizzata e impoverita all'estremo di una certa nozione metafisica elaborata dai Greci e soprattutto dai Padri della Chiesa. Ma non è il caso di insistere su questo punto. L'idea di progresso dei lumi si presenta infatti sotto due aspetti: l'uno etico-politico (quanto è istruttivo a questo riguardo il termine di "oscurantismo"!), l'altro tecnico-scientifico. Questi due aspetti sono d'altronde intimamente solidali. Sono da notare due cose: la prima è che quasi inevitabilmente una filosofia dei lumi farà suo il parallelismo che corre tra l'umanità, considerata nell'insieme della sua storia, e un individuo che passa dall'infanzia all'adolescenza, dall'adolescenza all'età adulta, ecc. Lo spirito illuminato considererà se stesso come un uomo adulto al quale è sconveniente ripetere le favole della balia che incantavano la sua infanzia. Ma questa rappresentazione semplicistica solleva in modo molto evidente delle obiezioni assai gravi, dato che sarà sempre lecito domandarsi se non esistano dei valori legati all'infanzia – una certa beata fiducia, una certa ingenuità, per esempio – che l'uomo deve salvare a ogni costo se non vuole finire in una sorta di dogmatismo dell'esperienza di cui un arido cinismo non rappresenta che l'inevitabile eruzione. Si presenta qui un insieme di verità profonde che un Péguy ha meravigliosamente messo in luce.

Il secondo punto è ancora più importante: si ammette comunemente e senza critica preconcepita che il progresso dei lumi sia lega-

to a un'eliminazione progressiva dell'antropocentrismo, e si fa largamente ricorso alle conquiste dell'astronomia moderna. "Era naturale, si dirà, prima di Copernico o di Galileo, ammettere che la terra fosse il centro del mondo e che l'uomo occupasse una posizione privilegiata in quella che allora veniva ancora chiamata la creazione. Ma l'astronomia ha permesso di ricollocare la terra e l'uomo al loro vero posto, di riconoscere che essi non occupano altro che un posto praticamente trascurabile nell'immensità dell'universo visibile". Si intende con ciò flagellare l'orgoglio ingenuo, infantile, risibile, di un'umanità che considerava se stessa come l'espressione suprema e forse lo scopo stesso del cosmo.

Ma osserviamo immediatamente che solo in apparenza questa filosofia, solidamente fondata su una cosmologia positiva, arriva a schernire l'orgoglio umano: in realtà essa lo esalta. Si produce qui infatti una sorta di spostamento estremamente curioso. Certamente, l'uomo in quanto oggetto di scienza rientra, per così dire, nei ranghi; egli non è che un oggetto tra un'infinità di altri oggetti. Ma, in opposizione all'uomo, c'è qualcosa che invece si afferma al di sopra di questo mondo materiale nel quale l'uomo è assorbito, ed è precisamente la scienza; non diciamo la scienza umana, poiché questi filosofi faranno tutto il possibile per disumanizzare la scienza, per tagliare le sue radici, per considerarla in se stessa nel suo progresso interno: si parlerà dunque dello Spirito o del Pensiero, ma con la maiuscola, e avremo torto a sorridere di questa maiuscola, poiché essa esprime precisamente lo sforzo per spersonalizzare lo Spirito e il Pensiero, che non saranno più lo Spirito e il Pensiero di qualcuno, che non saranno più delle presenze, ma una specie di organismo ideale, di cui d'altronde ci si applicherà a mettere in evidenza la flessibilità, la libera mobilità. Un filosofo come Brunschvicg, che più di chiunque altro ai nostri giorni ha contribuito a mettere in piedi questo razionalismo che egli chiama – secondo me abbastanza a torto – uno spiritualismo, non pensa affatto che questo sviluppo dello Spirito o della Scienza sia il dispiegamento nel Tempo di un principio assoluto che esisterebbe per sé dall'eternità, al modo del *noûs* aristotelico o dello Spirito assoluto di Hegel. Per Brunschvicg questo *noûs* o questo Spirito assoluto non sono che delle finzioni metafisiche. Quanto allo Spirito che egli stesso celebra, egli lo chiama ancora Dio, ma destituendolo di tutti i caratteri



che conferiscono a questa parola il suo significato. “Indubbiamente, ammette al termine del suo libro su *Il progresso della coscienza*<sup>3</sup>, un Dio che non ha alcun punto di contatto con alcuna determinazione privilegiata dell'estensione o della durata, un Dio che non ha preso alcuna iniziativa né ha assunto alcuna responsabilità nell'aspetto fisico dell'universo, che non ha voluto né il ghiaccio dei poli né il calore dei tropici, che non è sensibile né alla grandezza dell'elefante né alla piccolezza della formica né all'azione nociva di un microbo né alla reazione salutare di un globulo, un Dio che non pensa di imputare i nostri peccati o quelli dei nostri antenati, che non conosce più né uomini infedeli né angeli ribelli, che non realizza né la predicazione del profeta né il miracolo del mago, un Dio che non ha dimora nel Cielo o sulla terra, che non si percepisce in alcun momento particolare della storia, che non parla alcuna lingua e non si traduce in alcun linguaggio, questo Dio è, dal punto di vista della mentalità primitiva, per il supernaturalismo grossolano di cui W. James ha fatto chiaramente professione, ciò che egli chiama un ideale astratto. Per un pensiero più lontano dalle origini, meglio esercitato e meglio affinato, è un Dio che non si astrae da niente e per il quale niente è astratto, poiché la realtà concreta non è tale che per il suo intrinseco valore di verità”. Testo capitale e sul quale non si potrà mai riflettere abbastanza. Vi si sente questo orgoglio infinitamente più temibile dell'uomo che, grazie a Dio, si giudica liberato dalla mentalità primitiva e gode senza scopi reconditi del suo essere adulto. Ricordo le formule di poco fa: non è più permesso ai nostri giorni... un uomo del 1930 non potrebbe ammettere... ecc.

Ma facciamo attenzione: se per un filosofo cristiano, ad esempio san Bonaventura, l'uomo appariva come centro del cosmo, ciò era unicamente in quanto immagine di Dio, e inoltre: “*Esse imaginem Dei*, egli scrive, *non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae*” (essere un'immagine di Dio non è un accidente per l'uomo ma gli è piuttosto essenziale, come essere una sembianza non può essere un accidente in alcuna creatura). Di modo che questo antropocentrismo di cui si sorride

<sup>3</sup> L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, Paris 1927. [N. d. C.]

non è in realtà che un *teocentrismo* applicato. Per sant'Agostino, san Tommaso o san Bonaventura, il centro è Dio, e Dio solo, mentre qui è lo spirito umano disumanizzato, destituito di ogni potenza, di ogni presenza, di ogni esistenza, che prende il posto di Dio e si sostituisce a lui.

Una tale filosofia è evidentemente molto difficile da pensare; ha pochi adepti. È certo che la maggior parte di coloro che giudicano superata la questione religiosa si rifiuterebbero di sottoscriverla e aderirebbero di preferenza a un agnosticismo *à la* Spencer o a un materialismo *à la* Le Dantec. Speculativamente ciò è sicuramente molto peggio, ma i motivi sono più numerosi e più sicuri. Di quali motivi dispone una dottrina come l'idealismo di Brunschvicg? L'orgoglio innanzitutto, non esito a dichiararlo. Mi si interromperà, facendomi osservare che questo orgoglio non ha un carattere personale, poiché lo Spirito di cui ci si occupa non è lo Spirito di qualcuno. Risponderò innanzitutto che esso è, o vuole essere, lo Spirito di tutti; e dopo Platone sappiamo quale parte la democrazia, di cui questo idealismo non è dopotutto che una trasposizione, accordi all'adulazione. Non è tutto: di fatto l'idealista si sostituisce inevitabilmente allo Spirito e questa volta abbiamo a che fare con qualcuno. Mettiamolo in presenza dello scandalo che rappresenta per lui quest'anomalia: un astronomo cristiano. Come può un astronomo credere all'Incarnazione o andare a Messa? Non avrà altra risorsa che di opporci un *distinguo*: in quanto astronomo, questo *monstrum*, più esattamente questo anfibio, è un uomo del XX° secolo, che l'idealista saluta come suo contemporaneo; in quanto egli crede all'Incarnazione e va alla Messa, egli si comporta come un uomo del XIII° secolo o come un bambino: è il caso di rattristarsi. Se domandate al filosofo con quale diritto egli pratichi questa strana suddivisione, egli avrà un bel raccomandarsi alla Ragione o allo Spirito: noi resteremo inquieti, tanto più che, se egli non si impedisce in alcun modo di render conto di queste sopravvivenze nell'astronomo mediante considerazioni psicologiche o anche sociologiche, ci impedirà invece formalmente di procedere, per ciò che riguarda lui, a delle analisi o a delle riduzioni del medesimo ordine. Egli è dalla testa ai piedi un uomo del 1930 e nello stesso tempo si richiama a uno Spirito eterno che tuttavia è nato e di cui non si potrebbero prevedere le trasformazioni. Tutto ciò, di-

ciamolo chiaramente, è di una singolare incoerenza. Ed è evidente che se questo idealista si trova messo in presenza, ad esempio, di un marxista che gli dichiara decisamente che il suo Spirito è un prodotto puramente borghese, figlio del benessere economico, egli dovrà rifugiarsi nella sfera delle astrazioni più deboli. Quanto a me, penso che un idealismo di questa specie sia inevitabilmente incastrato tra una filosofia religiosa concreta da una parte, e il materialismo storico dall'altra. Esso è in realtà completamente disarmato di fronte alla storia, a una storia reale qualsiasi, fosse semplicemente un destino individuale. Gli fa difetto ogni sentimento del tragico e anche, aggiungerò – e questo è importante – ogni senso del carnale. Per parte mia credo che la sostituzione del concetto cartesiano di materia alla nozione confusa e ricca della *carne*, racchiusa in ogni filosofia cristiana, non costituisca affatto un progresso dal punto di vista metafisico. Si presenta qui un problema quasi inesplorato sul quale dovrebbe concentrarsi, a mio avviso, l'attenzione dei metafisici puri: si tratta dell'evoluzione e dell'ottennebramento progressivo delle nozioni di carne e di incarnazione nella storia delle dottrine filosofiche.

In fondo questo idealismo è una dottrina meramente universitaria che cade direttamente sotto le critiche che Schopenhauer indirizzava, non senza ingiustizia, ai filosofi accademici del suo tempo. Non senza ingiustizia, perché c'è in Schelling e in Hegel un intenso sentimento del concreto e del dramma umano.

Ma in realtà l'idealismo filosofico sarebbe verosimilmente rimasto senza apprezzabile influenza sullo sviluppo del pensiero umano se non avesse trovato un alleato formidabile nella tecnica in tutte le sue forme. In realtà è nello spirito stesso della tecnicità che risiedono, credo, le difficoltà più gravi contro le quali si scontra oggi, per molte coscienze perfettamente oneste, l'idea stessa di vita o, più esattamente, di verità religiosa.

Affronto a questo punto una serie di considerazioni alquanto delicate e mi scuso di dover procedere a un'analisi di nozioni che apparirà forse un po' sottile. Ci troviamo, credo, nel cuore stesso del problema.

Per tecnica intenderò, in modo generale, ogni disciplina che tende ad assicurare all'uomo la padronanza di un oggetto determinato; ed è evidente che ogni tecnica può essere considerata come

una manipolazione, come un mezzo per maneggiare o per lavorare una certa materia che può del resto essere puramente ideale (tecnica della storia o della psicologia).

Sono da considerare qui diversi punti: in primo luogo, una tecnica si definisce in rapporto a certi appigli che l'oggetto le offre; ma, inversamente, questo stesso oggetto è tale solo per le prese che possiamo avere su di esso, e questo è già vero sul piano più elementare che è quello della percezione esteriore. Si stabilisce per ciò stesso un parallelismo tra il progresso delle tecniche e il progresso nell'oggettività. Un oggetto è tanto più oggetto; è, se posso dir così, tanto più *esposto*, quanto più numerose e perfezionate sono le tecniche a cui esso serve da materia.

In secondo luogo, una tecnica è per sua stessa essenza perfeffibile; è qualcosa che è suscettibile di una messa a punto sempre più precisa, sempre più appropriata. Ma io per parte mia dirò che, inversamente; si può certamente parlare di perfeffibilità o di progresso in senso stretto solo nell'ordine della tecnica. C'è qui infatti una misura possibile e che corrisponde al rendimento stesso.

Infine, ed è forse il punto capitale, ci rendiamo sempre più conto che ogni potenza, nel senso umano del termine, implica la messa in opera di una tecnica. L'ottimismo ingenuo delle masse riposa, al momento attuale, su questo insieme di constatazioni; è del tutto certo che l'esistenza dell'aviazione o del telegrafo senza fili appare all'immensa maggioranza dei nostri contemporanei come una prova, una garanzia tangibile di progresso.

È importante notare la controparte o il prezzo di queste conquiste. Il mondo stesso tende da questo punto di vista ad apparire talora come un semplice cantiere di sfruttamento, talora come uno schiavo addomesticato. Non potete leggere un articolo di giornale in occasione di una catastrofe qualsiasi, senza constatare che quella è considerata come una sorta di vendetta della forza bruta che si credeva domata. Ed è qui che vediamo il collegamento con l'idealismo. L'uomo, non più come spirito ma come potenza tecnica, appare ancora in questo caso come unica fonte di ordine o di organizzazione in un mondo che non vale tanto, che non lo ha affatto meritato, che lo ha, secondo ogni apparenza, prodotto per caso, o piuttosto dal quale egli si è allontanato con un atto violento di emancipazione. Il mito di Prometeo riceve qui la pienezza del suo

significato. E indubbiamente molti tecnici alzeranno le spalle vedendosi attribuire questa strana mitologia; ma quale sarà allora la loro risorsa in quanto tecnici e nient'altro che questo? Chiudersi nella loro specializzazione, rifiutarsi di fatto, se non di diritto, di porsi il problema dell'unità del mondo o della realtà. E sicuramente si vedranno sorgere dei tentativi di sintesi, perché il bisogno di unità è incoercibile e forse costituisce la sostanza stessa dell'intelligenza. Ma queste sintesi appariranno sempre come qualcosa di relativamente gratuito in confronto alle tecniche stesse; diremo che esse sono "*campate in aria*" e quest'espressione triviale rende meravigliosamente l'assenza di contatto con la realtà che caratterizza la sintesi pura in opposizione alla tecnica particolare. Di conseguenza, è come se un'ombra sempre più fitta si stendesse sulla realtà, nella quale è possibile solo più ritagliare delle zone, che sono illuminate, ma senza comunicazione le une con le altre. Non è tutto. Non lasciamoci ingannare dalle parole. Questa capacità tecnica non appartiene a qualcuno? Non è qualcuno che l'esercita? Ma chi è questo "soggetto"? Qui di nuovo veniamo a scontrarci con le medesime constatazioni; anche questo soggetto apparirà come oggetto di tecniche possibili. Tecniche distinte, molteplici, tra le quali non esistono che delle connessioni difficilmente definibili: Ma è sottinteso – e l'esperienza lo dimostra ampiamente – che anche queste tecniche, in quanto tecniche, si riveleranno tanto meno efficaci quanto più riguarderanno un ambito in cui queste suddivisioni, queste specializzazioni sono chiaramente impraticabili. Di qui deriva quel che ancora di deludente presenta attualmente una tecnica psicologica o psichiatrica.

Ma allora si affaccia un problema angosciante e che non si lascia affatto eludere. Il soggetto, che a sua volta viene consegnato, per così dire, alle tecniche, ben lungi dall'essere una fonte di chiarezza, un principio di ragionamento, sarà egli stesso illuminato solo di luce riflessa; egli non beneficerà che di una luce attinguta dagli oggetti, poiché inevitabilmente le tecniche che pretenderanno di applicarsi a lui saranno costruite sul modello delle tecniche orientate verso il mondo esteriore: saranno le stesse, ma trasposte e come rovesciate. Non resta che riferirmi alla mirabile critica bergsoniana, la parte veramente immortale della dottrina, senza che sia necessario entrare nei particolari. Inoltre bisogna nondimeno osservare che là dove

le tecniche prevalgono così in tutti i sensi, resta inespugnabile nel soggetto – intendo di fatto, nella realtà concreta – solo il sentimento immediato del piacere e della pena. Ed è del tutto naturale che a questo straordinario perfezionamento delle tecniche coincida una sorta di esasperazione di ciò che può esservi di più immediato e dirò nello stesso tempo di più elementare nell'affettività: *l'having a good time* degli Anglosassoni, se volete. Non voglio dire che vi sia in ciò qualcosa di assolutamente fatale e che questa connessione si verifichi sempre. Ma praticamente si presenta in tal caso una solidarietà che possiamo constatare quotidianamente e che si giustifica facilmente mediante la riflessione. Infatti, vediamo bene che lo straordinario perfezionamento delle tecniche è legato a un impoverimento massimo della vita interiore. La sproporzione tra la strumentazione messa a disposizione dell'essere umano e i fini che questi è chiamato a realizzare appare sempre più evidente. A questo punto sicuramente mi si obietterà che l'individuo, in un regime di quest'ordine, tende a subordinarsi a dei fini sociali che lo superano infinitamente, ma non è questa un'illusione? Conosciamo da lunga data il sofisma dei sociologi secondo il quale c'è più nel tutto che nella somma delle parti. La verità è che vi è certamente qualcosa d'altro ma, secondo ogni apparenza, la differenza si salda con un debito, si traduce con il segno "meno". Non si capisce perché una società di ignari, il cui ideale individuale consiste nell'agitarsi nei dancings e nell'eccitarsi per film sentimentali o polizieschi, non sarebbe, essa stessa, una società incosciente. Questi individui si agglomerano evidentemente per ciò che essi hanno di inferiore e di rudimentale e in questo consiste – sia detto di sfuggita – la differenza tra una società e una comunità, ad esempio una Chiesa, in cui gli esseri senza agglomerarsi meccanicamente formano, al contrario, un tutto che li supera. Ma questa comunità è possibile solo perché questi individui sono riusciti a preservare in se stessi quella specie di palladio contro cui si scaglia ogni tecnica in quanto tale, e che non possiamo chiamare altrimenti che con il nome di anima. A mio avviso, da qui deriva il tipo più grave di obiezioni che possa sollevare una dottrina quale il marxismo. Essa non si difende che lottando per il proprio trionfo; in questo stesso trionfo essa si annienterebbe per lasciare posto a un volgare edonismo. Ed ecco perché vedete oggi certamente fra voi giovani che si dichiarano comu-

nisti, ma che prenderebbero immediatamente posto nell'opposizione se il comunismo venisse a trionfare.

In tal modo, indirettamente, vediamo definirsi un ordine che contrasta in tutto con il mondo in cui regnano le tecniche. La religione nella sua purezza, cioè in quanto si distingue dalla magia e si oppone a essa, è esattamente il contrario di una tecnica. Essa infatti fonda un ordine in cui il soggetto si trova messo in presenza di qualcosa su cui ogni presa gli è precisamente rifiutata. Se la parola trascendenza ha un significato, è proprio questo: essa designa esattamente questa specie di intervallo assoluto, invalicabile, che si apre tra l'anima e l'essere, in quanto questo si sottrae alle sue prese. Niente di più caratteristico del gesto stesso del credente che congiunge le mani e attesta con questo stesso gesto che non c'è niente da fare, niente da cambiare, ma semplicemente che egli viene a donarsi. Gesto di consacrazione o di adorazione. Possiamo ancora dire che questo sentimento è il sentimento del sacro, sentimento in cui entrano insieme il rispetto, il timore, l'amore. Si noti bene, non si tratta qui assolutamente di uno stato passivo; pretenderlo, significherebbe sottintendere che ogni attività degna di questo nome sia un'attività tecnica, che consiste nel prendere, nel modificare, nell'elaborare.

Bisogna del resto riconoscere che su questo punto, come su molti altri, ci troviamo oggi in piena confusione. Ci è quasi impossibile non farci dell'attività un'immagine in qualche modo fisica, non rappresentarcela come la messa in azione di una certa macchina di cui in fondo il nostro corpo è la forza motrice o addirittura il modello. L'idea antica, ripresa e approfondita dai Padri della Chiesa, secondo la quale la contemplazione rappresenta l'attività suprema, è un'idea completamente perduta; e varrebbe la pena domandarsi perché. Penso che in tal caso il moralismo in tutte le sue forme, con la credenza nel valore quasi esclusivo delle opere, ha certamente contribuito in larga misura a gettare discredito sulle virtù contemplative; e ancora di più il kantismo che, introducendo l'idea di un'attività costruttiva come principio formale della conoscenza, ha certamente teso – esattamente nello stesso senso – a negare loro ogni realtà positiva, non foss'altro che per la separazione radicale che esso istituiva tra ragione teoretica e ragione pratica. Indubbiamente non è possibile alcuna contemplazione se non nell'ambito di

una metafisica realista, ciò detto senza specificare la natura del realismo di cui qui si tratta, e che senza dubbio non è necessariamente quello di san Tommaso.

Non è dunque il caso di contestare che l'adorazione possa essere un atto; ma quest'atto non consiste in un'apprensione. Proprio in quanto non è un'apprensione, è in fondo estremamente difficile da definire. Si potrebbe dire che consista insieme nell'aprirsi e nell'offrire. Sicuramente lo si ammetterà dal punto di vista psicologico; ma aprirsi, offrirsi a cosa? si domanderà. E qui è tutto il soggettivismo moderno a opporsi. Ritorniamo all'enunciato iniziale. Fuor di dubbio, credo che se il soggettivismo puro dovesse essere considerato come un'acquisizione definitiva dello spirito moderno, la questione religiosa dovrebbe essere considerata come superata. È istruttivo tra tutti un esempio contemporaneo: è del tutto evidente che in un universo come quello di Proust nessuna religione è possibile; e se qua e là qualcosa che appartiene all'ordine religioso vi si introduce, ciò accade solo nella misura in cui questo stesso universo presenta delle falle.

Ma non penso sia possibile nemmeno per un attimo considerare questo soggettivismo come acquisito; e qui naturalmente non posso che indicare un percorso nel quale mi è impossibile impegnarmi a fondo stasera. La mia posizione personale su questo punto coinciderebbe quasi completamente con quella di Jacques Maritain, e incontrerebbe d'altra parte i teorici tedeschi dell'intenzionalità, cioè i fenomenologi attuali. Penso che il realismo sia stato combattuto da Cartesio e dai suoi successori solo perché essi se ne formavano una nozione in qualche modo materialista. "Pretendendo trattare del senso e dell'intelligenza, dice Jacques Maritain, Cartesio e Kant ne sono rimasti al di fuori, perché ne hanno parlato come di altre cose e non hanno conosciuto l'ordine dello spirito...". Da parte mia direi, in un senso molto analogo, che sarebbe difficile esagerare il ruolo che ha giocato qui una certa trasposizione viziosa dell'ottica. Ancora una volta, è partendo dalla tecnica che si è stati condotti ad annullare la stessa realtà spirituale.

Penso dunque che solo a condizione di appoggiarsi su dei postulati gratuiti si può essere portati a considerare l'adorazione, per esempio, come un puro atteggiamento senza aderenza a una realtà qualsiasi. Credo sia possibile, se ci si impegna in questa direzione,



cioè a condizione di risalire risolutamente la china lungo la quale il pensiero moderno frana da più di due secoli, raggiungere l'idea fondamentale di una conoscenza sacra che sola permette di restituire un contenuto alla contemplazione.

Provo un qualche imbarazzo ad abbozzare così, nel modo più rapido e più superficiale, delle idee la cui importanza e la cui difficoltà sono molto grandi. Ma non posso pretendere altro che di operare una ricognizione in un dominio tanto vasto. "Quando si considera, scrive il metafisico tedesco Peter Wust, l'evoluzione della teoria della conoscenza da Platone e sant'Agostino attraverso il Medioevo fino a oggi, si prova l'impressione di trovarsi in presenza di una secolarizzazione sempre più vittoriosa di questa zona sacra dell'anima umana che si può chiamare *l'intimum mentis*". Ed egli aggiunge che a noi moderni occorre riconquistare lentamente e faticosamente, nella forma di una metafisica della conoscenza, ciò che era dato al Medioevo sotto forma di una mistica protetta dal mistero e dal rispetto. Tradurrei più semplicemente questo discorso, dicendo che forse abbiamo perso il contatto con la verità fondamentale per la quale la conoscenza implica un'ascesa preliminare – vale a dire, in fondo, una purificazione – e, in una parola, si concede nella sua pienezza solo a colui che se ne è preliminarmente reso degno. E anche qui penso che i progressi della tecnica, l'abitudine a considerare la conoscenza stessa come una tecnica che non fa presa per niente su colui che la esercita, hanno potentemente contribuito ad accecarci. Questa ascesi, questa purificazione deve sicuramente consistere anzitutto nel liberarsi progressivamente dalla riflessione in quanto questa è pura critica e, per così dire, facoltà di confutazione. "La verità forse è triste", diceva Renan e Claudel si indigna per questa frase. Essa riassume con una sorta di coincisione cinica ciò che chiamerei volentieri la *filosofia del ma*. Quando Barrès nei suoi *Cahiers* parla della "cupa tristezza della verità", si situa precisamente nel cuore di questa filosofia. Filosofia che è alla base stessa del pessimismo in tutte le sue forme e di cui ciò che designavo con il nome di conoscenza sacra è l'esatta negazione, non necessariamente previa, ma forse la più frequente e, in Claudel stesso, eroicamente ottenuta.

Anche qui, credo, tocchiamo uno dei punti più sensibili, e quasi uno dei centri nervosi del nostro argomento. Dire che il problema

religioso è superato significa, per la maggior parte delle persone, dichiarare che l'incurabile imperfezione del mondo è oggi stabile e non si esagera qui l'importanza pratica della specie di apologetica negativa di cui fa uso l'ateismo che sfrutta tutte le occasioni possibili per dimostrare che l'universo è al di sotto delle nostre esigenze, incapace di soddisfarle, e che quella specie di attesa metafisica, che si trova in noi a titolo di eredità o di sopravvivenza, non potrebbe essere colmata dal reale.

È strano d'altronde che questa insistenza sulle imperfezioni del mondo sia connessa all'incapacità radicale di comprendere il male in quanto male, il peccato in quanto peccato. E anche qui è proprio l'intelligenza tecnica che appare. Il mondo è qui considerato come una macchina il cui funzionamento lascia straordinariamente a desiderare; fortunatamente l'uomo è lì per rettificare certi errori, ma sfortunatamente l'insieme sfugge per il momento al suo controllo. Si deve aggiungere che questi difetti di funzionamento, questi errori non sono imputabili a qualcuno, poiché dall'altra parte non c'è nessuno. L'uomo solo è qualcuno di fronte a un meccanismo impersonale. Egli sarà d'altronde completamente disposto, mediante quel rovesciamento o quell'interiorizzazione di cui ho già parlato, a trattare se stesso in questo modo, a lasciarsi riassorbire in questo cosmo spersonalizzato, vale a dire a riconoscere in se stesso certi vizi di funzionamento ai quali si deve poter rimediare con dispositivi di vario genere, mediante una terapeutica individuale o sociale.

Anche qui ci troviamo messi in presenza di una connessione rivelatrice, intendo quella che unisce l'adorazione da una parte e la coscienza del peccato dall'altra, in quanto questa non si fa giustificare da alcuna tecnica, ma da un'azione sovranaturale che è la grazia. E a questo riguardo attiro la vostra attenzione sul fatto che il rapporto implicato nella tecnica si trova qui rovesciato. Se la realtà contenuta nell'adorazione esclude ogni presa possibile del soggetto, all'opposto questi ci appare di fatto afferrato da un'elezione incomprensibile che emana precisamente dalla profondità misteriosa dell'essere.

È in rapporto a questo accordo e solo a esso che la nozione di salvezza può anch'essa ricevere un significato, mentre ne viene interamente privata in un mondo spirituale ove regni l'idea di un ordine naturale che spetta alla tecnica ripristinare, ovunque esso si trovi a esser stato accidentalmente alterato.

Mediante questa idea di un ordine o di un corso naturale della vita che si tratta di ristabilire con mezzi appropriati, accediamo al terzo piano, forse il più centrale, sul quale si svolge il dibattito; la nozione fondamentale qui non sarà più quella di progresso dei lumi, non sarà più quella della tecnica, sarà in realtà quella della vita, non come valore, ma come sorgente di valori o come base di valutazione.

Mi veniva riferito qualche tempo fa il discorso molto particolare di una delle personalità più fortemente impegnate nell'azione sociale internazionale: "Io non ho alcuna obiezione di principio – diceva questa persona – contro i misteri; ammetto che possano esserci dei misteri; ma, per esempio, il dogma della Trinità non presenta per me alcun interesse, non vedo a cosa possa corrispondere per me, a cosa possa servirmi". Si riscontra qui, credo, una disposizione d'animo molto significativa; quest'uomo virtuoso sarebbe stato capace di appassionarsi a una discussione sulla giustizia fiscale o sul principio delle garanzie sociali; ne avrebbe riconosciuto il carattere vitale; mentre la Trinità gli appariva come un oggetto di ragionamenti inutili. È su questo termine di "vitale" preso alla lettera che occorre soffermarci adesso. Osservate che il legame tra l'idea della vita o del primato del vitale e ciò che abbiamo detto dello spirito di tecnicità è evidente, poiché il dominio dell'oggetto resta dopotutto relativo alla vita considerata come qualcosa che vale in sé, che ha in sé la sua giustificazione. Non insisterò sulle origini di questa nozione e mi limiterò a ricordare che in Nietzsche essa ha trovato la sua espressione più rigorosa. Tuttavia in lui questa nozione della vita scivola verso quella di volontà di potenza che, a prima vista, può sembrare più precisa. In altri essa custodirà la sua ricca indeterminazione e per ciò stesso, aggiungerò, la sua fondamentale ambiguità. Ciò che voglio prendere in considerazione è che per molti spiriti, di cui d'altronde alcuni – e questo fa meditare – si giudicano credenti, è la vita che appare come unico criterio o caposaldo dei valori. Prendete ad esempio la distinzione elementare del bene e del male: per loro un'azione sarà buona se contribuisce a favorire la vita, cattiva se l'ostacola.

Da questo punto di vista, notiamolo immediatamente, la vita stessa appare come qualcosa che non è più necessario, e nemmeno possibile, giudicare. Non è più possibile interrogarsi sul valore del-

la vita, poiché è precisamente la vita stessa che è il principio di ogni valore. Ma qui vediamo immediatamente sorgere un equivoco e inestricabili difficoltà: di quale vita infatti si intende parlare? Della mia o della vita in generale?

È chiaro in primo luogo che quest'affermazione del primato della vita – che razionalmente sembra gratuita – può giustificarsi solo mediante un'evidenza immediata; ora, da cosa dipende questa evidenza immediata, se non dal sentimento che io ho della *mia vita*, dalla specie di calore che ne emana? Essa non è legata a questo dato irriducibile che è l'amore che io porto a me stesso?

Sfortunatamente non è meno evidente che coloro che intendono utilizzare la vita come criterio di valori, in particolare là dove sorgono dei conflitti, non si riferiscono affatto alla mia vita in quanto mia ma, al contrario, alla vita in generale. Un pedagogo svizzero, un mio amico, che pone il primato della vita, ma senza interpretarlo in alcun modo alla maniera nietzschiana, cercherà di dimostrare ai suoi allievi che, ad esempio, la pratica della castità o, in tutt'altro ordine, quella della solidarietà, sono legate alla vita stessa; che contravvenendo a questi grandi doveri si tradisce la vita, ecc. Due cose qui saltano agli occhi: la prima è che il mio amico comincia con il dare della vita una certa definizione sicuramente tendenziosa e piena di certe esigenze spirituali che sono in lui, ma di cui egli non ha direttamente coscienza; la seconda è che più il fatto della vita sarà preso nella sua generalità insieme massiva e vaga e meno sarà possibile far beneficiare alla dottrina, che si pretende di elaborare, di questa evidenza immediata ma ristretta che si collegava esclusivamente alla mia vita in quanto io ne faccio esperienza.

Una filosofia della vita è dunque, per la sua stessa essenza, votata all'ambiguità. O pretenderà semplicemente di tradurre e di generalizzare certe constatazioni biologiche, ma allora, data l'immensità del campo delle constatazioni, essa potrà essere utilizzata per la giustificazione delle tesi più contraddittorie; è forse superfluo ricordare quali pratiche singolari uno degli scrittori più noti di questo tempo pretende di giustificare mediante la considerazione di ciò che accade nel regno animale. Oppure, per una sorta di spostamento ardito, ma anch'esso gratuito, essa cesserà di considerare la vita come fenomeno o come insieme di fenomeni biologici osservabili, per vedervi una sorta di slancio o di corrente spirituale. Ma

con ciò stesso essa perde il suo contatto con l'esperienza; e, per quanto mi riguarda, ritengo che vi sia qualche disonestà per una dottrina a tenere il piede in due staffe, e a presentare come espressione di dati empirici ciò che non è in realtà che una libera scelta dello spirito.

Se penetriamo più in profondità nel concreto, arriviamo a vedere questa oscurità infittirsi ancora di più.

Se c'è, come mi sembra, un'assioma implicato in quella specie di diffusa filosofia priva di formulazione che penetra e che dà tono alla maggior parte della nostra letteratura contemporanea, è questo: "Io coincido con la mia vita; io sono la mia vita. Dire che la mia vita un giorno verrà a disperdersi, significa dire che quel giorno anch'io sarò interamente disperso". E si ammette che solo un insieme di finzioni, nelle quali bisogna scorgere delle semplici sopravvivenze, s'interpone tra me e questa identità fondamentale. Non domandiamoci come questo errore o quest'aberrazione sia metafisicamente possibile; si tratta in questo caso di un ordine di riflessioni che ci porterebbe troppo lontano. Si dice semplicemente che la vita emana in qualche modo dei veleni spirituali che in ogni momento rischiano di bloccarla in qualche maniera, e che il ruolo della coscienza è di dissolvere questi veleni, in modo da coincidere nel modo più continuativo possibile con questo flusso così liberato.

Metafore di sicuro effetto e la cui origine non dubito che risieda in questa specie di filosofia della tecnica di cui ho parlato poco fa. Ma qui poco importa. Ciò che bisogna capire è dove conduce questo modo di intendere il rapporto tra me e la mia vita; più precisamente ancora, questo modo di intendere la sincerità. Tocchiamo qui con mano il problema a mio avviso più grave posto dalla letteratura di questi ultimi anni, e in particolare dall'opera di Gide. Lo posso affrontare solo parzialmente.

Osserviamo che questa preoccupazione di sincerità assoluta risponde incontestabilmente e in un modo del resto esplicito a un desiderio di liberazione. Vi rimando a un libro come *Les Nouveaux nutriments terrestres (I nutrimenti terrestri)* che costituisce una testimonianza straordinariamente significativa. Ma a quale prezzo è ottenuta questa liberazione? Si osservi bene, essa suppone che io rinunci radicalmente a ogni pretesa di dominare la mia vita. Dominare la mia vita significa di fatto subordinarla a un certo principio;

anche supponendo che questo principio non rappresenti un'eredità passivamente ricevuta, esso traduce, ma sotto una forma sclerotizzata, una fase del mio passato. Questa fase del mio passato non ha alcun merito per governare il mio presente. Liberarsi da questo giogo del passato significa unicamente consegnarsi all'istante, interdirti qualsiasi forma di impegno, qualsiasi promessa. Ma non vedete che questa libertà, in nome della quale io continuo a non impegnarmi, è vuota di ogni contenuto, che essa è il rifiuto di questo contenuto qualunque esso sia? E so benissimo che Gide – non quello di oggi che è razionalista e forse volteriano, ma quello de *Les Nourritures terrestres* – mi opporrà la pienezza dell'istante puro, assaporato nella sua novità. Ma qui è evidente che è la dialettica ad avere l'ultima parola, poiché essa ci insegna precisamente che questa novità è assaporata solo in funzione di un passato che non si esplicita, e in opposizione a esso; e che c'è, cosa strana, una sazietà che è legata alla novità, alla successione del nuovo in quanto tale.

E in tal modo intravediamo un fatto che è indispensabile segnalare, benché sia difficile insistervi senza suscitare un'impressione di vecchi sermoni già detti e ripetuti; ma, ahimè, esperienze recenti conferiscono a questa antica verità un terribile valore: niente è più vicino alla disperazione, vale a dire al rifiuto dell'essere e al suicidio, che un certo modo di celebrare la vita come istante puro. E senza dubbio non si tratta affatto di dichiarare, insieme a un giovane e impetuoso polemista cattolico, Jean Maxence, che "Kant atrae Gide e Gide atrae André Breton, e questo istiga Jacques Vaché al suicidio"<sup>4</sup>, che è un modo un po' troppo sommario di rappresentarsi le filiazioni spirituali; particolarmente per ciò che concerne la relazione Kant-Gide, Maxence sostiene veramente l'insostenibile. Non penso che la disperazione sia necessariamente alla fine dell'istantaneità gidiana, ma ciò unicamente perché l'anima ha malgrado tutto dei sostegni, possiede dei mezzi di difesa che d'altronde essa stessa sovente ignora; la storia di Gide e della sua opera è sufficiente a provarlo. Quel che credo è che questa istantaneità non sia solo una posizione-limite, ma altresì una posizione letteraria e letterariamente vantaggiosa, il più sovente delle volte riconosciuta, almeno implicitamente, come tale; ma colui che l'assumesse

<sup>4</sup> *Positions*, p. 218.

veramente come posizione vitale sarebbe, è e sarà destinato alle peggiori catastrofi spirituali.

Da questo insieme di considerazioni trarrò soltanto questa conclusione: che non c'è salvezza né per l'intelligenza né per l'anima se non a condizione di distinguere tra il mio essere e la mia vita; che questa distinzione può essere per certi versi misteriosa, ma che questo stesso mistero è una fonte di chiarezza. Dire "*il mio essere non si confonde con la mia vita*" significa dire essenzialmente due cose. La prima è che, poiché io non sono la mia vita, la mia vita dunque mi è stata data: in un certo senso, forse umanamente impenetrabile, io sono anteriore a essa, io *sono* prima di vivere. La seconda è che, dal momento in cui vivo, il mio essere è minacciato, e perciò si tratta di salvarlo; il mio essere è una posta in gioco, e forse il senso della vita consiste in questo; e da questo secondo punto di vista io sono non al di qua ma al di là della mia vita. Non c'è altro modo di interpretare la prova umana e non capisco cosa possa essere la nostra esistenza se non una prova. E non vorrei che qui, di nuovo, queste parole risvegliassero in noi il ricordo di frasi stereotipate e intese nel dormiveglia che sovente provocano in noi i sermoni domenicali. Quando un Keats, che certamente non è un cristiano nell'accezione stretta del termine, considera il mondo come la valle dove si formano le anime (*valè of soul-making*), quando egli dichiara nella stessa lettera del 28 aprile 1819 (p. 256 dell'edizione Colvin) che "come sono varie le vite degli uomini, altrettanto varie divengono le loro anime ed è così che Dio crea degli esseri individuali, delle Anime, delle Anime dotate di identità, delle scintille della sua propria essenza", egli ha presente la stessa idea che io esprimo qui; idea che nel suo linguaggio assume una luminosità e una freschezza incomparabili. E mi collego così a un ultimo punto.

Capisco perfettamente che una sensazione quasi rivoltante di *déjà vu*, di *déjà entendu*, si collega per alcuni di voi a queste nozioni di grazia, di salvezza; la sensazione di un'aria troppo respirata, e per questo anche irrespirabile. Da ciò si ricava la spiegazione delle avventure che tentano ai giorni nostri i surrealisti. Bisogno di evasione, desiderio dello straordinario. Non penso che vi sia qui qualcosa che non si giustifichi per qualche verso, a condizione che si volgano gli sguardi da quella specie di odio di sé e, direi, di perversione demoniaca che questo desiderio troppo sovente ricopre.

Solamente due osservazioni si impongono a questo punto. Senza dubbio la grazia, la salvezza sono, se si vuole, dei luoghi comuni, come la nascita, l'amore, la morte e sul loro stesso piano. Nulla di tutto ciò può essere rinnovato, perché tutto ciò è unico. L'uomo che ama per la prima volta, l'uomo che viene a sapere che sarà presto padre o che sta per morire, non potrebbe avere una sensazione di ripetizione; al contrario, gli sembrerà che sia la prima volta che qualcuno ami, che qualcuno stia nascendo, che qualcuno stia morendo. Lo stesso accade per la vita religiosa autentica. Il peccato, la grazia, la salvezza sono dei vecchiumi fintantoché restano parole e non diventano cose, il cuore stesso del nostro destino.

Ma non è questa la mia unica risposta. Ve n'è un'altra. Credo profondamente che anche in questo ambito il bisogno di rinnovamento sia fino a un certo punto legittimo, esattamente là dove esso riguarda i modi di espressione. Ed è su questo che concluderò. Così come ritengo che un certo prestigio delle idee moderne e un rispetto umano legato a questo prestigio – o che forse non ne è che la controparte – si siano rivelati nefasti per lo sviluppo spirituale, credo altrettanto pericoloso ammettere che le formule filosofico-teologiche (non parlo qui del dogma, che è del tutto differente), quelle che troviamo per esempio in san Tommaso d'Aquino, possano essere universalmente utilizzate tali e quali ai nostri giorni. Sono portato a credere che ciò sia vero per alcuni spiriti, ma non per tutti, e che le vere intuizioni fondamentali che queste formule esprimono guadagnerebbero in forza comunicativa, in valore di propulsione, se fossero presentate in un altro linguaggio, più nuovo, più diretto, più vivace, più esattamente conforme alla nostra esperienza e, direi, alla prova che ci appartiene. Ma questo suppone una ri-creazione, una ri-creazione che dovrà d'altronde essere preceduta da un immenso lavoro al contempo critico e ricostruttivo. Siamo oggi quasi sepolti dalle rovine e finché queste rovine non saranno state sgomberate, sarà vano sperare di costruire. Questo lavoro è ingrato, è terribilmente ingrato: per parte mia credo che esso sia indispensabile e ciò per la vita religiosa stessa, per il suo sviluppo. Esso è indispensabile per coloro che già credono e che altrimenti rischiano di impigriarsi in una dogmatica devitalizzata; lo è ancora di più per coloro che non credono ancora, che cercano, che vorrebbero certamente credere ed esitano a confessarlo a se stessi e



si dibattono dolorosamente, nel timore di cedere a una tentazione abbandonandosi a questa fede, a questa speranza che oscuramente sentono lievitare in loro. Sarebbe folle credere che questo lavoro speculativo sia un lusso superfluo; lo ripeto, è una necessità, e non solamente dal punto di vista dell'intelligenza: direi, dal punto di vista della carità. Credo che commettano un grave e pericoloso errore coloro che in tutto candore ritengono che il cristianesimo debba essere inizialmente e prima di tutto sociale, che si tratti prima di tutto di una dottrina di mutuo soccorso, di una sorta di filantropia sublimata. Anche qui la parola *vita* si rivela interamente carica di ambiguità. Dire "poco importa ciò che voi pensate, dal momento che voi vivete cristianamente" penso significhi rendersi colpevoli della peggior offesa verso colui che ha detto "io sono la Via, la Verità e la Vita". La Verità. È prima di tutto sul terreno della Verità che dev'essere ingaggiata la lotta religiosa; è su questo unico terreno che essa sarà vinta o perduta, e intendo con ciò che è su questo terreno che l'uomo farà vedere se ha decisamente tradito il suo destino, la sua missione, e se la fedeltà deve restare appannaggio di un piccolo numero di eletti, di santi, votati sicuramente al martirio, e che pregano incessantemente per coloro che hanno scelto le tenebre.



## II

### RIFLESSIONI SULLA FEDE<sup>1</sup>

Vorrei cominciare precisando non tanto – ciò che mi pare superfluo – il punto di vista dal quale intendo pormi, ma l'atteggiamento interiore che mi propongo di assumere e la natura dell'adesione che vorrei ottenere dai miei uditori.

In realtà, non è unicamente come cattolico che vorrei esprimermi, ma piuttosto in quanto filosofo cristiano. Specifichiamo ancora meglio: si dà il caso che io abbia aderito tardivamente alla fede cristiana e dopo una specie di viaggio tortuoso e complicato; non rimpiango questo viaggio e ciò per molteplici ragioni, ma soprattutto perché ne conservo un ricordo abbastanza vivo per confessare una simpatia particolare per tutti coloro che sono in viaggio, e che camminano talvolta con difficoltà su delle piste analoghe a quelle che ho seguito io stesso.

Aggiungo che è qui contenuta una metafora inevitabile, ma grossolana e anche per certi versi scandalosa. In alcun senso posso considerarmi come *arrivato*. Ho la convinzione di vedere più chiaro, e questo termine di convinzione è ancora troppo debole, troppo intellettuale. Ecco tutto. Più esattamente, dirò che certe parti di me stesso, le più elevate, le più liberate, escono alla luce, ma ve ne sono altre che non sono ancora illuminate da questo sole quasi orizzontale dell'alba o, per utilizzare l'espressione di Claudel, che non sono ancora evangelizzate. Queste parti possono fraternizzare con le anime viaggianti o brancolanti. Ma bisogna procedere oltre: penso che in realtà nessun uomo, fosse anche il più illuminato, il più santo, sarà mai arrivato prima che gli altri, che tutti gli altri, si siano messi in marcia verso di lui. Questa è una verità fundamenta-

<sup>1</sup> Conferenza pronunciata alla Federazione degli Studenti Cristiani il 28 febbraio 1934.

le che non è di ordine solamente religioso, ma filosofico, benché i filosofi l'abbiano generalmente misconosciuta per delle ragioni che non è il caso di esaminare in questo momento.

Ciò permette di precisare l'orientamento di ciò che vorrei tentare di formulare. Si tratta per me di *riflettere* davanti a coloro che mi seguono, e forse conseguentemente di dare a certi una mano nella specie di ascensione notturna che rappresenta per noi tutti il nostro destino e in cui, malgrado le apparenze, non siamo mai soli. Il credersi soli è la prima illusione da dissipare, il primo ostacolo da vincere, in certi casi la prima tentazione da superare. È – questo è sottinteso – ai meno favoriti che mi auguro soprattutto di rivolgermi, a coloro che disperano di raggiungere una vetta, anzi, che sono arrivati a persuadersi che non vi è vetta, che non vi è ascensione, e che questa avventura si riduce a non so quale scalpiccio nella foscia che finirà solo con la morte in un'estinzione totale che ne consuma o ne consacra l'incomprensibile inattività.

Vorrei dunque inizialmente pormi dallo stesso punto di vista di questi camminatori smarriti che hanno perduto persino la fede in un fine – non dico sociale ma metafisico –, la fede nella possibilità di conferire un senso alla parola destino.

Questi uomini persi sono innumerevoli, e certo non c'è da farsi illusioni sulla possibilità di recuperarli mediante spiegazioni o esortazioni; credo tuttavia nella virtù esortativa (*parénétiqne*) di una certa riflessione. Più che l'arte o il lirismo, credo che, nella situazione tragica in cui il mondo si dibatte oggi, una certa metafisica concreta e come in armonia con la più intima esperienza personale possa giocare per molte anime un ruolo decisivo; nei brevi istanti che mi sono concessi, vorrei sforzarmi di tracciare qualche percorso nel quale forse certi non si rifiuteranno di impegnarsi in seguito.

### *L'idea che il non credente si fa della fede*

Vorrei cercare di sviluppare l'idea più o meno implicita che si forma della fede colui che sinceramente si crede certo di non possederla. Per esigenze d'analisi, mi pare indispensabile distinguere molteplici casi ai quali mi sembra che l'incredulità, come noi la incontriamo, possa sempre più o meno direttamente ridursi. Trascu-

rerò di proposito il caso, d'altronde molto raro, di coloro che, se li interrogassimo, ci risponderebbero: "La parola fede è per me vuota di senso, non comprendo nemmeno ciò che possa significare", poiché il nostro interlocutore, se insistessimo, sarebbe portato ad adottare una delle seguenti posizioni:

– o si schiererebbe dalla parte di coloro che considerano la fede come una semplice debolezza, come una forma di credulità, e che si rallegrano di esserne esenti;

– oppure, lungi dal disprezzare la fede, egli riconoscerebbe che essa costituisce una *chance* per colui che la possiede, ma che tale *chance* gli è stata rifiutata.

Questo secondo caso è anch'esso ambiguo; bisogna qui distinguere tre possibilità:

a) Con ciò si può voler dire: "Certo, è comodo lasciarsi abbindolare; sfortunatamente, questo non è in mio potere". In questo caso, ci si vanta in fondo di una certa superiorità, a costo di riconoscere la dolorosa controparte. Ma si disprezza in fondo ciò che si ha l'aria, o si fa finta, di desiderare; di conseguenza, questo caso si confonde con quello del miscredente che considera la fede come una semplice debolezza.

b) Si può anche considerare la fede come una particolarità gradevole che si lascerebbe per esempio paragonare al fatto di essere sensibili alla musica. Ma anche questa seconda alternativa è ambigua: colui che ha la fede, infatti, proferisce certe affermazioni riguardanti la realtà; questo non è affatto il caso dell'amante di musica. Queste affermazioni sono valide o no? Nel caso che ci riguarda, si risponderà senza dubbio: "Sì, per colui che le enuncia". Ma questo equivale a dire che esse sono false, poiché precisamente colui che le enuncia pretende non di enunciarle solamente per se stesso, ma per tutti.

c) C'è infine il caso, senza dubbio più frequente di quanto lo si creda generalmente, del miscredente che ammette che la fede, per colui che la possiede, costituisca veramente una comunicazione con una realtà superiore, ma che confessa che questa realtà non è sfortunatamente rivelata a lui. In tal caso il non credente parla della fede press'a poco come il cieco della visione.

Mi è del resto più facile definire quest'ultimo caso che per anni è stato il mio. Mi accadeva allora di scrivere che io credevo alla fe-

de degli altri senza che io stesso avessi la fede. Ma in seguito mi sono reso conto che si trattava in quel caso di un atteggiamento contraddittorio, che comunque c'era una profonda illusione a immaginare che si potesse, pur non avendo affatto la fede, credere alla fede degli altri. In realtà, quando si è in una simile situazione, ci si trova già in uno stato di apertura o di attesa che implica o che è già la fede. Del resto, in quella stessa epoca, mi accadeva anche di scrivere: "In realtà, io non so se ho o no la fede, non so ciò che credo".

Oggi però sono incline a pensare che lo stato d'animo che si esprime con questa confessione di incertezza sia in realtà quello nel quale si trova senza dubitarne chiunque creda di poter dichiarare espressamente di non aver fede.

### *La fede, modo della credulità*

Torniamo infatti alle prime forme che ho definito, e in particolare all'idea della fede come modo della credulità: essa corrisponde o può corrispondere all'idea che il credente si forma della sua fede o all'esperienza che egli ne ha?

Immediatamente ci imbattiamo in una difficoltà, in un paradosso. La fede è una virtù: questo è compatibile con l'interpretazione della fede come credulità?

A prima vista, non lo sembra affatto: una virtù è una forza; la credulità è una debolezza, un allentamento del giudizio. Sembra dunque che il non credente e il credente designino con lo stesso nome due cose che non hanno alcun rapporto l'una con l'altra. Immagino che il non credente ci risponderà press'a poco così: "Il credente considera la fede come una virtù, perché essa implica una forma di umiltà; ma è appunto questa stessa umiltà che ci pare disprezzabile, poiché riguarda una parte di noi stessi che non ci riconosciamo il diritto di umiliare: il giudizio. E da cosa dipende questo bisogno di umiliare il giudizio? Da una profonda viltà. La vita, il mondo, ci offrono uno spettacolo spaventoso; il vero saggio, nel quale la saggezza è nello stesso tempo eroismo, guarda questo mondo in faccia; egli sa che non può sperare di trovare fuori di se stesso, della sua ragione, il rimedio contro il disordine di cui questo mondo è teatro. Il credente, al contrario, immagina al di là di

questo mondo un rimedio ultimo nel quale egli confida, al quale rivolge le sue preghiere. Egli immagina che il Dio che egli invoca gli sia grato della sua adorazione e arrivi lui stesso, di rimando, a considerare come virtù ciò che noi miscredenti sappiamo bene non essere altro che evasione, volontario accecamento”.

### *La fede evasione*

Arriviamo qui al nocciolo del problema; arriviamo, credo, a circoscrivere l'idea che il non credente si forma della fede quando la sua miscredenza è veramente radicale, quando prende la forma del rifiuto, quasi del disgusto. Ma siamo tenuti a domandarci a quale situazione si riferisca un simile giudizio.

In primo luogo, osserverò che l'interpretazione della fede come evasione è una pura costruzione che in un gran numero di casi non corrisponde ai fatti. Per ciò che mi riguarda personalmente, posso affermare, per esempio, che la fede è nata in me in un momento in cui ero in uno stato di equilibrio morale eccezionale, nel quale mi sentivo anche eccezionalmente felice. Fosse stato altrimenti, forse mi sarebbe parsa sospetta. A cosa corrisponde dunque questa costruzione del non credente?

A questo punto sarebbe il caso di prendere in considerazione le opinioni così profonde che Scheler ha esposto nel suo *Homme du Ressentiment*. Il non credente, egli osserva, ammette a titolo di postulato che i valori veri non possano essere che universali, che essi debbano poter essere riconosciuti da chiunque; egli dichiara che ciò che non è dimostrabile o comunicabile, ciò che non è in grado di imporsi a qualsiasi essere ragionevole, non presenta che un significato puramente soggettivo e può essere perciò legittimamente omesso. Ma da cosa dipende questa preoccupazione di universalità estensiva, questo ricorso all'arbitrato del primo venuto; di chiunque? Scheler tende a pensare che esso si spieghi con un rancore troppo profondo per prendere coscienza di se stesso, il rancore che colui che non ha tende, ahimè, sempre a provare in presenza di colui che ha. Ora, qualsiasi cosa egli possa dire, qualsiasi interpretazione egli si affanni di dare di un denudamento che egli si sforza di considerare come un'emancipazione, bisogna pur riconoscere che

il non credente in certi momenti appare a se stesso, in rapporto al credente, come colui che non ha, rispetto a colui che ha o crede di avere.

### *Base passionale dell'incredulità*

C'è dunque un elemento passionale dissimulato in fondo all'affermazione o alla pretesa in apparenza tutta oggettiva, tutta razionale del non credente; e aggiungo che se vi si riflette profondamente, si vedrà che non può essere altrimenti.

Infatti, riprendiamo per approfondirla l'affermazione del non credente militante. Essa equivale a dire: "Io so che non c'è niente; se voi cercate di persuadermi del contrario, è che voi siete troppo vile per guardare in faccia questa terribile verità". "Io so che non c'è niente". Sforziamoci di prendere coscienza dell'enormità di quest'asserzione. Essa si presenta, o per lo meno dovrebbe presentarsi normalmente come la conclusione di una ricerca infinita. Di fatto, questa ricerca è impossibile. La nostra situazione nell'universo non ci permette nemmeno di avviarla. Noi non ci troviamo nemmeno nella condizione di valutare la vita di uno solo dei nostri simili, di giudicare se essa vale la pena di essere vissuta, di modo che la pretesa del pessimismo di consegnare i risultati di una ricerca oggettiva si rivela fallace. Siamo qui in presenza di un'impostura incosciente. "Il pessimismo, ho scritto poco tempo fa, all'epoca in cui non sapevo se avessi la fede, non può essere che una filosofia della decezione. È una dottrina puramente polemica, sia che il pessimista entri del resto in guerra con se stesso o con un avversario a lui esteriore. È la filosofia dell'*ebbene, no!*". Non bisogna dunque che il non credente, che al limite si confonde con il pessimista assoluto, venga a erigersi a difensore della verità oggettiva. Non esiste in realtà atteggiamento più soggettivo, più insidiosamente soggettivo del suo.

### *Lo scetticismo*

Ma non finiamo allora in una sorta di scetticismo disperante? Non arriviamo semplicemente a dire che certi esseri possiedono la facoltà di credere, così come tale corpo possiede tale proprietà, e



che questi altri non la possiedono? Che forse questa facoltà è effettivamente invidiabile, ma che dopotutto ciò non ci conduce a niente, non permette alcuna conclusione, e che noi non possiamo sapere se l'illusione è dalla parte di coloro che credono o di coloro che non credono?

Mi pare impossibile restare a questa posizione, e vorrei cercare di spiegare chiaramente perché.

Cosa implica in realtà questo scetticismo?

Insomma, esso equivale a dire al credente: "Forse voi vedete qualcosa che a me sfugge, ma forse anche voi vi sbagliate; tra di noi non è concepibile alcun arbitrato; ugualmente forse voi credete di vedere qualcuno che realmente non c'è".

### *Le contraddizioni dello scetticismo*

L'essenziale è di sapere se, formulando questo dubbio, non si sostituisca inconsapevolmente alla realtà della fede un'idea del tutto apparente, che non coincide in niente con l'esperienza intima e irrecusabile del credente.

Quando dico al mio interlocutore: "Voi avete creduto di vedere qualcuno, ma io penso che vi siate sbagliato e che non ci sia nessuno", noi siamo – lui e io – sul piano dell'esperienza oggettiva che per definizione comporta dei riscontri, delle verifiche, un controllo impersonale, o più esattamente spersonalizzato. La mia affermazione non ha senso che a condizione che esistano dei mezzi per assicurarsi che questa credenza dell'altro non corrisponda alla realtà; in altri termini, a condizione che un osservatore X, supposto normale, dotato di una strumentazione sensoriale normale e di un giudizio sano, possa sostituirsi a noi e arbitrarci. Ora, è facile capire che questa sostituzione è del tutto inconcepibile, non possiamo nemmeno immaginarla.

La riflessione mostra infatti che una tale sostituzione non è pensabile che a un piano, a un livello spirituale in cui l'individualità si specializza, si riduce momentaneamente, per certi fini pratici, a un'espressione parziale, parzializzata di se stessa. Per esempio, io posso giustamente dire a qualcuno che ha una vista migliore della mia: "Vieni dunque a metterti al mio posto, e dimmi se tu vedi questa o quest'altra cosa". A qualcuno che ha un gusto più raffina-

to: "Assaggia questo, e dimmi la tua impressione". Anche per delle situazioni più complesse ma che non mettono in gioco che certi elementi della personalità, quelli che chiamerò gli elementi normalizzabili, io posso dire a un altro: "Mettili al mio posto: tu che faresti?". Ma in situazioni che impegnano tutta la persona, questo non è più possibile; nessuno può mettersi *al mio posto*. Ora, più la fede è veramente tale (bisogna naturalmente lasciare qui da parte le sue espressioni degradate, cioè meccanizzate), più essa emana dall'essere intero e precisamente lo impegna.

Non è tutto; bisogna osservare che l'oggetto della fede non si presenta assolutamente con i caratteri che distinguono una qualsiasi persona empirica. Esso non può figurare nell'esperienza, poiché la comanda interamente e la trascende. Se, sotto certi aspetti, io sono portato a considerarlo come a me esteriore, esso si presenta ancora più essenzialmente alla mia coscienza come interiore a me stesso, come più interiore di quanto possa esserlo io a me stesso, io che lo invoco e lo affermo. Ciò significa che questa distinzione dell'*esteriore* e dell'*interiore*, queste categorie dell'*esterno* e dell'*interno* si aboliscono nel momento in cui appare la fede. Questo è un punto essenziale che per definizione ogni psicologia della religione misconosce, in quanto essa assimila la fede a un semplice stato d'animo, a un puro avvenimento interiore. Questo discorso richiederebbe articolati sviluppi nei quali non posso addentrarmi. Ma se occorresse ricorrere assolutamente a una metafora, direi che il credente appare a se stesso come interiore a una realtà che insieme lo avvolge e lo penetra.

Da questo nuovo punto di vista l'atteggiamento scettico perde in realtà ogni significato. Dire infatti: "Forse non c'è nessuno là dove credete che vi sia qualcuno" significa riferirsi, almeno idealmente, a un'esperienza rettificatrice, che per definizione lascerebbe fuori da sé ciò che è in questione, poiché l'oggetto della fede si pone precisamente come trascendente in rapporto alle condizioni che ogni esperienza implica. Si dovrà dunque riconoscere che più la fede si sprigiona nella sua purezza, più essa trionfa su uno scetticismo che può mettere in questione il suo valore, solo perché esso comincia con il formarsi della fede un'idea che la snatura.

Si potrebbe ancora dire che lo scetticismo tenda a considerare credenza e miscredenza come atteggiamenti che senza dubbio si

escludono, ma tra i quali sussiste la correlazione che collega due *forse*; e che in tal modo esso misconosce la loro incommensurabilità essenziale. Non è sufficiente dire: l'universo del credente non è lo stesso di quello del miscredente. Bisogna comprendere che esso lo supera in ogni senso e lo integra, così come il mondo del vedente lo supera in ogni senso e integra quello del non vedente.

### *L'ateismo è un rifiuto*

Ma c'è qualcos'altro di non meno importante: più l'anima accede alla fede e prende coscienza della trascendenza del suo oggetto, più essa si accorge di essere perfettamente incapace a produrre questa fede, di ricavarla dalla sua profondità; conoscendo se stessa, essa si sente sempre più chiaramente debole, impotente, inferma. Essa è così condotta a fare una scoperta: questa fede non può essere che un'adesione, o più esattamente una risposta. Adesione a cosa? Risposta a cosa? Questo è difficile da esprimere: a un oscuro, silenzioso invito che la riempie o, in altri termini, che esercita su di essa una pressione che però non la costringe. No, questa pressione non è irresistibile; se fosse irresistibile, la fede non sarebbe più fede; essa non è possibile che in una creatura libera, alla quale cioè è stato conferito il misterioso e temibile potere di rifiutarsi.

Perciò il problema che ponevo all'inizio si mostra a noi sotto una nuova prospettiva: dal punto di vista della fede, di colui che ha la fede, l'ateismo tende a presentarsi, nelle sue espressioni, come un rifiuto in grado di assumere aspetti molto diversi. Mi limiterò a osservare che molto sovente – forse il più sovente delle volte – questo rifiuto prende la forma della distrazione: è un'incapacità a prestare l'orecchio a una voce interiore, a un appello rivolto al più intimo di noi stessi. È opportuno qui sottolineare che la vita moderna tende a incoraggiare questa disattenzione, quasi a imporla, nella misura in cui essa disumanizza l'uomo, lo priva del suo centro, riducendolo a un insieme di funzioni che non comunicano tra loro. Bisogna aggiungere che proprio là dove la fede religiosa sembra sussistere nell'uomo così funzionalizzato, essa tende a degradarsi e ad apparire alle persone esterne come una routine: e questo, di rimbalzo,

conferirà all'ateismo un rudimento di giustificazione che anche questa volta si basa solo su un malinteso.

In realtà, questa disattenzione, questa distrazione è una sorta di sonno da cui ciascuno può svegliarsi in qualsiasi momento. Per questo può bastare che il distratto si trovi messo in presenza di un essere in cui regni la vera fede, questa fede che è una luce e che trasfigura colui che essa abita. Io sono di quelli che attribuiscono agli incontri un valore inestimabile; vi è in essi, in verità, un dato spirituale essenziale che la filosofia tradizionale non ha saputo riconoscere per delle ragioni che mi sembrano molto chiare, ma sulle quali non è il caso di insistere. La virtù di simili incontri consiste nel suscitare nel distratto una riflessione, un ritorno su di sé: "In fondo, sono sicuro di non credere?". Senza dubbio è sufficiente che l'anima rivolga a se stessa questa domanda in tutta sincerità, vale a dire rigettando tutti i pregiudizi irritanti, tutte le immagini parassite, perché essa sia condotta a riconoscere non certo che essa crede, ma che essa non è in grado di affermare di non credere; o più esattamente, quest'affermazione di ateismo, se si produce in questo momento, sarà quasi inevitabilmente macchiata d'orgoglio, di un orgoglio che una riflessione assolutamente pura e scrupolosa non potrà mancare di disvelare. L'"io non credo" cesserà di apparire a se stesso come un "io non posso credere" e tenderà a trasformarsi in un "io non voglio credere".

### *L'eroismo vale per sé?*

Da quest'ultimo punto di vista, la situazione spirituale di un uomo come André Malraux può essere considerata come particolarmente significativa, dirò quasi come esemplare. Il suo pessimismo assoluto, quanto al mondo com'è, si rafforza infatti dell'idea, d'origine senza dubbio nietzschiana, secondo la quale non la miseria dell'uomo, bensì la sua grandezza consiste, più che nel fare a meno di salvezza (*recours*), più che nel rassegnarsi a farne a meno, proprio nel non volerne. L'uomo, per Malraux, si è elevato fino a se stesso, ha sviluppato tutta la sua statura, solo da quando ha preso pienamente coscienza di questa situazione tragica che, per l'autore della *Condition humaine*, lascia spazio solo all'eroismo. Ci

troviamo qui sul filo del crinale scosceso che separa alcuni degli spiriti più coraggiosi del nostro tempo. Ma immediatamente un'osservazione è tale da inquietarci. Cosa si vuol dire esattamente quando si attribuisce all'eroismo un valore per sé? Mi pare evidente che questo valore dipenda in tal caso da una certa esaltazione e dal sentimento completamente soggettivo che ne ricava colui che lo ricerca. Perciò non c'è alcuna valida o oggettiva ragione per mettere l'esaltazione eroica al di sopra di un'altra forma di esaltazione, l'esaltazione erotica, per esempio. Questa gerarchia sarà giustificabile solo se si fa intervenire un ordine di considerazioni completamente diverso e che non ha niente a che vedere sia con l'eroismo, sia con l'esaltazione: un utilitarismo sociale, per esempio. Ma, non appena ci si pone su questo terreno, si cade in contraddizione con l'idea nietzschiana da cui si era partiti; per un nietzschiano coerente, l'utilità sociale è un idolo e, aggiungerò io, un idolo di bassa categoria. Riconosco del resto volentieri che in un libro come la *Condition humaine* la carità risplende in due o tre punti, ma è come una voce proveniente da un altro mondo. Mi sembra che solo con un *escamotage* sembrerà possibile riuscire a collegare insieme eroismo e amore: questi dati sono irriducibili, salvo in un unico caso, il caso in cui l'eroismo sia quello del martire. Intendo questa parola nel senso più stretto, vale a dire nel senso di *testimone*. Ma in una filosofia centrata sul rifiuto non dovrebbe esserci posto per la testimonianza, perché questa si riferisce a una realtà superiore, riconosciuta nell'adorazione.

### *Degradazione dell'idea di testimonianza*

Come tante altre importanti nozioni, la nozione di testimonianza ha subito una vera degradazione. Quando pronunciamo questa parola, l'esempio che ci si presenta più immediatamente è quello della testimonianza che possiamo esser chiamati a rendere dopo aver assistito a tale o a tal'altro avvenimento. Con ciò, tendiamo a pensare a noi stessi come a dei registratori e a considerare la testimonianza come un'indicazione fornita da questo apparecchio. In tal modo dimentichiamo che l'essenziale della testimonianza risiede nell'attestazione. È l'attestazione a essere qui l'essenziale. Cosa

significa dunque attestare? Non è solo constatare; non è nemmeno solo affermare. Nell'attestazione io vincolo me stesso, ma in tutta libertà, poiché un'attestazione fornita sotto il dominio di una costrizione sarebbe senza valore, negherebbe se stessa. Essa realizza in questo senso la più intima e la più misteriosa unione della necessità e della libertà. Non vi è atto più essenzialmente umano di quello. Alla sua base vi è il riconoscimento di un certo dato; ma nello stesso tempo si dà tutt'altra cosa. Quando io attesto, io dichiaro infatti, *ipso facto*, che io negherei me stesso, sì, che io mi annullerei, se negassi questo fatto, questa realtà di cui sono stato testimone. Questa negazione è d'altronde possibile come l'errore, come la contraddizione; come il tradimento, essa è un tradimento. Sarebbe estremamente importante mostrare come sia possibile un progresso nell'attestazione. Infatti, il suo valore spirituale emerge sempre più chiaramente là dove essa riguarda delle realtà invisibili che sono ben lungi dall'imporsi con evidenza immediata, brutale, costrittiva, che si applica ai dati dell'esperienza sensibile. Ci troviamo qui in presenza di questo paradosso sul quale non si potrebbe attirare mai troppo l'attenzione, che le realtà trascendenti, sulle quali si dirige l'attestazione religiosa, si presentano in un altro senso come se avessero assolutamente bisogno del testimone, tuttavia così umile, così gracile, che costituisce il credente che le attesta. Niente, sembra, fa risaltare meglio la specie di polarità incomprensibile, o piuttosto sovra-intelligibile, che si realizza nel cuore della fede.

### *Fede e attestazione*

Effettivamente, l'intimo legame tra fede e attestazione appare in piena luce per poco che si faccia intervenire l'idea intermediaria della fedeltà. Non c'è fede senza fedeltà. La fede non è per se stessa un movimento dell'anima, un trasporto, un'estasi; essa è una attestazione continua.

A questo punto, bisogna tuttavia rivolgerci ancora ai non credenti. Non saranno essi irresistibilmente portati a interromperci con una domanda, sempre la stessa e contro la quale sembra che si arrivi ogni volta a intoppare nel corso di questo eterno dibattito? "Che fate voi, diranno loro, di coloro che non possono testimonia-

re che delle ingiustizie di cui sono stati vittime, delle sofferenze di ogni genere che essi hanno subito, degli abusi di cui sono stati spettatori? Come possono costoro testimoniare in favore di una realtà superiore?”. Anche questa volta è il problema del male ad essere la pietra d’inciampo. Ho già in parte risposto a questa domanda, ma vorrei soprattutto far osservare che i grandi testimoni non si reclutano certo fra i felici di questo mondo, ma piuttosto fra i sofferenti e i perseguitati. Se c’è una conclusione, che emerge irresistibilmente dall’esperienza spirituale dell’umanità, è che il più grande ostacolo che di fatto si oppone allo sviluppo della fede non è l’infelicità, ma la soddisfazione. C’è un’intima parentela tra la soddisfazione e la morte. In qualsiasi dominio, ma forse soprattutto nel dominio spirituale, un essere soddisfatto, un essere che dichiara di avere tutto ciò che gli occorre, è già in via di decomposizione. Molto sovente è dalla soddisfazione che nasce questo *tædium vitae*, questo disgusto segreto che ciascuno di noi ha potuto provare in certe ore e che è una delle più sottili forme di corruzione spirituale.

Ciò non significa assolutamente che una filosofia dell’attestazione e delle fede sia per ciò stesso un dolorismo morale. C’è qualcosa che è molto lontano dalla soddisfazione e che non è l’angoscia, ma la gioia. I critici pagani del cristianesimo non l’hanno sospettato: hanno misconosciuto l’intima parentela che unisce la gioia alla fede e alla speranza, e anche alla gratitudine dell’anima che testimonia e glorifica. Bisognerebbe qui riprendere, ma rinnovandola, la distinzione che Bergson ha avuto il merito di istituire tra il *chiuso* e l’*aperto*. La soddisfazione non si realizza che fra quattro mura, in ciò che è chiuso: la gioia non si dispiega che a cielo aperto. Per la sua stessa essenza essa è emanazione, assomiglia alla luce. Ma non lasciamoci ingannare da una metafora spaziale: la distinzione dell’aperto e del chiuso non riceve il suo senso che in rapporto alla fede; più profondamente ancora, in rapporto all’atto libero con il quale l’anima accetta o meno di riconoscere il principio superiore che in ogni istante la crea, la fa essere, per il quale essa si rende o meno permeabile a un’azione insieme intima e trascendente, fuori della quale essa è niente.





### III

## LA RELIGIOSITÀ SECONDO PETER WUST

“È, scrive Peter Wust, in questa emozione primitiva (*Uraffekt*) che si presenta lo *stupore* in cui è necessario porre il vero cominciamento della filosofia”<sup>1</sup>. È vero che il pensiero moderno ai suoi inizi credette di poter sostituire allo stupore il dubbio metodico e di vedere in esso un momento *a priori* di ogni speculazione razionale, ma niente mostra meglio a quale sovversione delle relazioni metafisiche fondamentali si fosse già giunti a quell’epoca. Il dubbio infatti non è, per così dire, che un *a priori secondo* del pensiero filosofico; è un fenomeno di reazione, una sorta di choc di ritorno che può prodursi solo là dove il nostro essere più intimo è in qualche modo già intaccato da un sospetto ontologico che è divenuto come un *habitus* dell’anima. Diffidenza o fiducia rispetto all’essere: queste sono per Wust le direzioni fondamentali entro le quali ogni spirito orientato alla speculazione, a partire dall’origine, è tenuto a optare; ma non è ancora abbastanza, poiché si tratta di un’opposizione che non interessa solamente le soluzioni fornite dal metafisico al problema teorico della realtà, ma che riguarda la cultura considerata nell’insieme delle sue manifestazioni<sup>2</sup>.

L’idea, familiare agli spiriti a partire da Cartesio, di una filosofia scientifica, vale a dire senza presupposti, implica per la medesima ragione uno spostamento mostruoso (*ungeheuerlich*) dell’equilibrio speculativo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Dialektik des Geistes*, p. 212 [Per l’opera completa di Wust, cfr. P. WUST, *Gesammelte Werke*, Regensburg, Münster 1963, 10 volumi (N. d. C.)]

<sup>2</sup> A prima vista, si potrebbe essere tentati di rammentare a questo punto, in risposta a Wust, il posto eminente che Cartesio, nella sua teoria delle passioni, accorda all’ammirazione: ma egli pensa mai di vedere in essa un punto di inserzione metafisico, o ancora ciò che si potrebbe chiamare una zona di influenza dell’essere, salutato come tale, sulla creatura che essa fa vacillare? Sembrerebbe molto temerario pretenderlo.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 213.

Filosofare “scientificamente” non è infatti imporsi lo sforzo propriamente inumano di negare radicalmente e nelle profondità stesse dell’anima ogni preponderanza o ogni egemonia positiva dei valori? Il filosofo pretenderà di ignorare se all’origine stessa della sua ricerca esiste un ordine o è possibile il caos. Egli testimonia – o più esattamente è tenuto a testimoniare – un’indifferenza assoluta al Sì e al No, ed è questa indifferenza che il filosofo ha sacra ai suoi occhi.

Ma ci si deve domandare se questa indifferenza sia reale, se essa sia addirittura possibile; un’analisi più profonda di quella di Cartesio permetterebbe di riconoscere, secondo Wust, che in fondo al dubbio c’è lo stupore per se stessi.

Il mio dubbio tradisce la coscienza che possiedo della mia propria contingenza e – più implicitamente ancora – della gravitazione segreta del mio essere più intimo in rapporto a un *centro* o a un *luogo* assoluto dell’essere, certo non appreso ma presentito, dove l’insicurezza metafisica della creatura troverebbe infine il suo riposo. Questa insicurezza, questa instabilità, così stranamente in contrasto con il riposo eterno o con l’ordine imperturbabile della natura, costituisce il mistero centrale di cui si può dire che la filosofia di Wust non sia che l’approfondimento. Da nessuna parte oggi, mi sembra, si troverà uno sforzo più perseverante per definire e per rintracciare la situazione metafisica dell’essere umano in rapporto a un ordine che egli interrompe e trascende, ma anche in rapporto a una Realtà sovrana che, pur avvolgendolo da ogni parte, non attenda tuttavia mai all’indipendenza relativa che è il suo appannaggio di creatura, poiché questa stessa Realtà è libera e diffonde liberamente le libertà.

È in seno allo stupore, come lo percepiamo per esempio nello sguardo di un bambino, che si diradano le tenebre assolute del sonno naturale al quale resta abbandonato tutto ciò che è sottomesso senza restrizioni alla Legge. È con lo stupore che sorge “il solè dello spirito che splende all’orizzonte del nostro essere e che un’allegrezza *super-vitale* si impadronisce dell’uomo intero quando i suoi primi raggi illuminano e permettono di discernere i contorni ammirabili di tutte le cose e dell’ordine eterno che le regge”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 206.

Come non riconoscere qui l'ispirazione che anima l'opera intera del nostro Claudel e che forse deve guidare ogni dottrina autenticamente cattolica della conoscenza?

"Triste? Come dire senza empietà che la verità di queste cose che sono l'opera di un Dio eccellente

È triste? e senza assurdità che il mondo che è a sua somiglianza e a sua emulazione

È più piccolo di noi stessi e lascia la maggior parte della nostra immaginazione senza supporto?"<sup>5</sup>.

E Claudel mette qui l'accento su questa *hybris*, su questo orgoglio empio che è alla base di un simile dubbio e che Wust stesso non si stanca mai di denunciare. Rinnovando con i grandi Dottori una tradizione brutalmente interrotta da tutta la filosofia "scientifica" derivata dal *cogito*, egli ci ricorda questa grande verità sulla quale da noi in questi giorni un Jacques Maritain ha così fortemente posto l'accento: che la conoscenza è in sé un mistero. L'errore cardinale dell'idealismo è forse consistito nel porre in principio che l'atto del conoscere sia trasparente a se stesso, mentre non lo è affatto. La conoscenza è infatti incapace di render conto di se stessa; quando cerca di pensarsi, è irresistibilmente condotta o ad accontentarsi di espressioni metaforiche e materiali che la snaturano, o a considerarsi come un dato assoluto che basta a se stesso e che gode anche in rapporto al suo oggetto di una priorità a tal punto evidente che diviene impossibile comprendere come essa sia, almeno in apparenza, così completamente incapace di generarlo nella sua imprevedibile ricchezza.

Ma non ci si può accontentare di dire che la conoscenza è un mistero, bisogna aggiungere che essa è un dono, forse in qualche modo una grazia; ed è proprio ciò che Wust sostiene quando le attribuisce un carattere "naturalmente carismatico"<sup>6</sup>, che d'altronde si cancellerà per la coscienza nella misura in cui questo processo del conoscere andrà sempre più secolarizzandosi. Ma, al termine di questa secolarizzazione, che prosegue per tutto il corso dell'età moderna, si sviluppano necessariamente tutti gli eccessi di una ragione ebbra di sé – completamente privata della fede e dell'essere –

<sup>5</sup> *Le Soulier de Satin*, 1ª giornata, scena VI.

<sup>6</sup> *Naivität und Pietät*, p. 184.

e votata ad apparire come una potenza di sfruttamento che è responsabile del suo esercizio solo davanti a se stessa; e il mondo, in seno al quale gioca questa facoltà "prometeica", viene anch'esso spogliato di tutti gli attributi originali che gli conferiva la coscienza ingenua per la quale la conoscenza non era ancora affatto distinta dall'adorazione.

È inoltre opportuno dimostrare qui con la più grande chiarezza che il pensiero di Wust non dev'essere interpretato in un senso fideista. Egli stesso si è spiegato su questo punto con tutta la chiarezza desiderabile nella *Dialettica dello Spirito*<sup>7</sup>. "Il fideista, egli dice, è agli antipodi della fede ingenua che è quella del bambino; poiché è in realtà un disperato"<sup>8</sup>. Ma di cosa dispera se non della sua povera ragione umana, e questo perché egli ha cominciato a presumere troppo da essa, di modo che si potrebbe sostenere senza paradosso che il fideista è uno "gnostico decaduto"; il termine di gnostico designa in questo caso, ben inteso, chiunque elevi all'assoluto le esigenze o le pretese del conoscere. Così, fedele secondo il suo arbitrio, ereditato senza dubbio da Fichte per le opposizioni e le riconciliazioni dialettiche, Wust osserva che è il medesimo momento "luciferino" della coscienza che fonda l'intima unità di questi due atteggiamenti, per quanto inversi siano i segni che essi presentano a una riflessione superficiale.

Ma il vero cristiano si tiene a uguale distanza da questi due abissi; non bisogna interpretare la fede che egli testimonia all'Ordine universale come un semplice ottimismo di superficie, ma riconoscervi il frutto della venerazione che gli ispira la Realtà nel suo insieme. Questa effettivamente può sembrare *a noi*, almeno in larga misura, irrazionale, ma niente ci autorizza ad attribuire a questa irrazionalità un'esistenza *in sé*. "Lo spirito che si abbandona alla Realtà alla maniera di un bambino sa bene che ogni essere personale è salvato in quanto si consegna senza restrizione come anche senza disperazione alle sollecitudini profonde dell'Amore che scaturiscono senza tregua dalla profondità della sua anima"<sup>9</sup>.

Non credo che si possa esagerare il ruolo che gioca nel pensiero di Wust questa Idea platonica dell'Infanzia alla quale sarebbe evi-

<sup>7</sup> Cfr. soprattutto pp. 620 e ss.

<sup>8</sup> "Il fideista - egli dice - fa un salto disperato nella notte eterna della divinità".

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 622.

dentemente assurdo opporre le “constatazioni” allarmanti che riempiono la letteratura freudiana. Per quanto precoce possa essere nel bambino l’apparizione dello spirito di diffidenza, di astuzia e di perversione, questa Idea conserva una validità incrollabile, in quanto essa è un’Idea-testimone, un’Idea-giudizio, per così dire, o ciò che si vorrebbe forse ancora meglio chiamare un *a priori* assoluto della sensibilità umana, e bisognerebbe citare qui la pagina ammirabile in cui Wust si domanda ciò che manca al saggio stoico, al saggio secondo Spinoza e anche al saggio secondo Schopenhauer che partecipa tuttavia della santità. Ciò che manca in tutti, risponde Wust, è la suprema e innocente gioia di esistere (*Daseinsfreude*), l’idealismo e l’ottimismo *non tragico*; a dispetto di tutta la loro grandezza e della loro dignità eroica, malgrado il sorriso sereno che erra sulle loro labbra (ed è, riconosciamolo, di un’indicibile delicatezza, questo sorriso dei monaci buddisti di Ling-Yang-si), manca loro questa sicurezza ultima nell’esistenza che non si lascia più scalfire da nulla, questa ingenuità dei bambini che è tutta innocenza e fiducia beata. Questi saggi che hanno preso posto nella storia non sono affatto ancora dei bambini innocenti nel senso così incredibilmente profondo che è quello della parola evangelica: “In verità, vi dico che chi non accoglierà il Regno di Dio come un fanciullo, certamente non vi entrerà” (Vangelo secondo Marco 10, 13). “Solo mediante questa conclusione il saggio si eleverà alla saggezza suprema e ciò benché egli si sia abbeverato a tutte le sorgenti del sapere umano ed abbia saziato il suo spirito della più amara esperienza del secolo”<sup>10</sup>.

Ma perché, in fondo, si domanderà forse, questi saggi stoici o buddisti, per esempio, non potrebbero rifarsi un’anima di fanciullo? Wust risponde che ciò che lo impedisce è il fatto che essi abbiano cessato di intrattenere con lo Spirito sovrano questi rapporti filiali che permettono all’uomo di comportarsi come un fanciullo in presenza del segreto ultimo delle cose. Questa relazione filiale, d’altra parte, cade da sé a partire dal momento in cui trionfa un pensiero naturalista che depersonifica (*dépersonnifie*) il principio supremo dell’universo; da questo punto di vista infatti la necessità

<sup>10</sup> *Naivität und Pietät*, p. 110.

può risultare solo più come destino o come caso cieco; e colui che la sente pesare su di sé è posto fuori dalla condizione di recuperare la fiducia pura, l'esultanza svanite. Non gli è più possibile aderire all'ottimismo metafisico fondamentale, dove si congiungono la prima ingenuità dell'essere al suo mattino e quella del saggio – meglio varrebbe dire qui del santo – che, dopo aver attraversato l'esperienza, ritorna al termine del suo periplo a questo stato di infanzia beata che è come il paradiso perduto della coscienza umana<sup>11</sup>.

È sicuramente lecito domandarsi se questo paradiso possa essere veramente riconquistato; come concepire il recupero di uno stato che sembra malgrado tutto legato alla non-esperienza in quanto tale? La risposta di Wust a questa domanda – l'abbiamo già visto – è anzitutto che esiste un principio attivo di ordine e di amore (un Questo, un *Es*, in opposizione all'Io, all'*Ich*) che lavora in modo continuo nel profondo del nostro essere, di modo che è metafisicamente impossibile all'io rompere del tutto i legamenti che lo congiungono alle sue radici ontologiche; in tal modo, se comprendo bene il suo pensiero, resta possibile fino alla fine la conversione decisiva per la quale l'io che rinnega l'orgoglio "prometeico" che conclude nella morte, senza cadere per questo negli eccessi di un pessimismo agnostico e deleterio, confessa infine questa *docta ignorantia* di cui un Nicola Cusano alla soglia dell'età moderna ha precisato la nozione. Con ciò bisogna intendere, ancora una volta, non l'atto di suicidio spirituale al quale conduce un certo fideismo, ma l'accettazione gioiosa – consentita in uno spirito di devota umiltà – dei limiti assegnati dalla Suprema Saggezza al modo di conoscenza di cui essa ha dotato l'intelligenza umana.

Forse sarebbe il caso di ricordare a questo punto che le teorie dell'inconoscibile, fiorite in Occidente durante la seconda metà del XIX° secolo, e alle quali numerosi spiriti "formati a contatto delle scienze positive" danno ancora oggi la loro adesione, non sono che povere caricature di questa nozione così saggia, così esattamente fondata nella natura *intermediaria* dell'uomo, e il cui misconoscimento ha condotto alle pericolose avventure di una metafisica tra-

<sup>11</sup> Va da sé che Wust ammette espressamente il fatto della caduta (cfr. per esempio *Dialektik des Geistes*, p. 311), ma niente è meno incompatibile con l'ottimismo di fondo di cui si tratta qui.

cotante. Al di fuori di una stretta cerchia, in cui è rimasto costantemente mantenuto il contatto con le sorgenti eterne della conoscenza e della spiritualità, cominciamo a malapena a discernere le conseguenze irreparabili che la carenza ontologica del pensiero occidentale ha generato da due secoli e mezzo nelle sfere in apparenza più estranee alla speculazione pura. Peter Wust ha senza alcun dubbio ragione a metterla sul conto di un orgoglio talmente radicato che lo si respira senza poterlo più distinguere. Ma per quanto riguarda me, mi pare di dover insistere più di quanto non lo abbia fatto egli stesso sul rifiuto radicale opposto dai "moderni" a ogni tentativo per stabilire tra l'essere e il valore una qualsiasi connessione. Non c'è via che conduca più sicuramente alla negazione stessa della realtà come tale, poiché questa "svalutazione" ("*dévalorisation*") dell'essere equivale a trasformarlo in un *caput mortuum*, un residuo astratto rispetto al quale la critica idealista avrà buon gioco a stabilire che si tratta semplicemente di una finzione dell'immaginazione concettuale, che si lascia infine cancellare da un tratto di penna senza che niente di niente sia cambiato.

Per queste vie indirette diventa sicuramente possibile mettere in piena luce la critica eminentemente ricostruttiva alla quale Peter Wust ha sottoposto la nozione di pietà. Nozione vivente, certo, e anche infinitamente elaborata in tutti gli autori spirituali che hanno riflettuto sulla loro intima esperienza, ma che ai filosofi contemporanei – soprattutto in Francia, e questo tranne due o tre eccezioni – sembra rapportarsi solo a un certo "atteggiamento" in grado di interessare tutt'al più gli specialisti del "comportamento". Wust, che su questo punto, come su molti altri, deve certamente molto a Scheler, ha ammirabilmente compreso che ci si espone al pericolo più grave trattando la religiosità come atteggiamento o come stato, e che conviene al contrario vedere in essa una relazione reale dell'anima con il suo ambito spirituale, e anche d'altronde con se stessa. Mediante questi aspetti può essere riscoperto il senso fondamentale, ma anch'esso così frequentemente perduto, della religione come *legame*.

Esiste secondo Wust una stretta corrispondenza tra l'ingenuità e la religiosità come *habitus* dell'anima, da una parte, e la sorpresa e la venerazione in quanto emozioni o affetti fondamentali, dall'altra; queste stanno a quelle pressappoco come l'atto alla potenza nella metafisica di Aristotele. Vale a dire semplicemente che il sen-

timento di venerazione che s'impadronisce dell'anima in presenza dell'armonia universale suppone che quest'anima sia stata preliminarmente accordata a quest'armonia; e Wust ricorda un testo di Goethe in cui egli parla della devozione come di una virtù originaria (*Erbtugend*) che avrebbe perciò la sua sede in una zona che la coscienza immediata, che noi assumiamo di noi stessi, non raggiunge. Tra ciò che Wust chiama *Naivität*, di cui il termine francese non costituisce sicuramente un equivalente perfettamente esatto, e la religiosità stessa, c'è d'altra parte, egli nota giustamente, una differenza riguardante il grado di attualizzazione. La religiosità arriva a prolungare nella direzione del volere e ad arricchire questa specie di candore dello spirito che egli designa, con numerosi suoi predecessori fin da Schiller, con la parola *Naivität*.

Ma all'interno stesso della religiosità bisogna ancora distinguere degli aspetti o piuttosto degli orientamenti complementari. Per quanto essa sia, propriamente parlando, legame, la religiosità traspone su un piano superiore questo principio universale di coesione che regola e corrisponde a ciò che Claudel chiama la co-nascita di tutte le cose. Ma questa stessa coesione implica, nei termini che essa congiunge o che essa riunisce, una certa affermazione di sé, senza la quale essa si annulla e sparisce. La coesione non si limita dunque a ravvicinare, essa mantiene anche le distanze. E questo si ritrova nell'ordine che ci interessa: "Esiste una devozione che la personalità testimonia a se stessa e in cui questo momento della *distanza* appare con il suo carattere essenziale; d'altra parte c'è una devozione che si rivolge agli esseri della nostra stessa natura, con i quali intratteniamo delle relazioni spirituali"<sup>12</sup>. Vi è anche una forma di devozione che si rivolge agli esseri appartenenti all'ordine infra-umano. Ma la devozione raggiunge il suo grado più elevato quando si rivolge allo Spirito creatore (*Urgeist*), perché è come il centro assoluto in cui vengono a convergere tutti i fili che s'intrecciano tra gli esseri particolari.

Wust sottolinea con molta forza l'importanza speciale che è opportuno attribuire alla devozione verso se stessi: "è la grande legge d'amore, egli dice<sup>13</sup>, che apprendiamo nel fondo stesso della nostra

<sup>12</sup> *Naivität und Pietät*, p. 128.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 129.



natura, per quanto noi siamo *tale* essere che ha ricevuto *tale* forma e occupato *tale* posto nell'ordine della creazione; e questa legge, dal momento in cui l'abbiamo appresa, spetta a noi affermarla con tutte le nostre forze. E la felicità della nostra anima consiste precisamente nel non opporre alcuna resistenza a questo appello silenzioso che sale dalle profondità del nostro essere”.

Anche qui mi pare che il filosofo di Colonia metta l'accento su una verità fondamentale ostinatamente misconosciuta dalla grande maggioranza dei pensatori profani. Egli infatti distingue qui nel modo più preciso un certo amore di sé, per così dire, mistico, in ogni caso spirituale, dall'egoismo che è solo un prolungamento del voler vivere o dell'istinto di conservazione. La devozione verso se stessi suppone, senza alcun dubbio, questo stesso istinto. Ma essa ha per oggetto specifico di proteggere l'io contro il pericolo dell'orgoglio che è legato all'atto per il quale egli afferma spontaneamente se stesso. “Essa ha, egli dice in termini eccellenti, per destinazione particolare di intrattenere nell'io un rispetto religioso in presenza delle profondità metafisiche della sua realtà, di questa realtà completamente misteriosa che gli è stata conferita da Dio. Infatti il nostro io è un tempio santo dello Spirito, edificato da Dio stesso, un meraviglioso cosmo interiore dove regna un principio di gravitazione più mirabile ancora di quello che si manifesta nel cosmo esteriore preso nella sua vitalità, con la sua infinitezza meccanica. È un santuario, un *sancta sanctorum* in cui noi stessi, ai quali esso tuttavia appartiene, non possiamo né dobbiamo penetrare senza un segreto e grandissimo timore religioso. *Non lo dobbiamo*, affermo. Comunque in questo *sancta sanctorum non possiamo* pervenire fino all'altare davanti al quale brucia la lampada eterna dei misteri più sacri. Certo, c'è un senso in cui noi siamo rimessi a noi stessi; ed è ciò che significa questa *aseità* relativa che è la nostra; ma noi siamo affidati a noi stessi alla maniera di un'opera d'arte uscita dall'*atelier* di un Maestro eterno. Non siamo noi gli autori di questo capolavoro, ed ecco perché non siamo consegnati a noi stessi che come un'eredità infinitamente preziosa che dobbiamo usare come un tesoro della nostra felicità”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 132-133.

Non lasciamoci fermare da ciò che queste metafore, almeno in francese, presentano di retorico. Essenziale mi pare l'idea in se stessa; e solo perché i filosofi profani la perdono di vista, essi possono incriminare per esempio "l'egoismo" di cui, secondo loro, dà prova il credente lavorando per la sua salvezza. Essi non vedono che l'amore di sé, che la religione cristiana prescrive – ben lungi dal limitarsi a tollerarlo – è giustamente legato a questo sentimento di un'intima dualità tra ciò che io sono in quanto vivente e questa realtà segreta che noi chiamiamo comunemente l'anima, che mi è stata rimessa e di cui sarò responsabile nell'ultimo giorno. Non si potrebbe dire, in un linguaggio che non è esattamente quello di Wust, che il filosofo non cristiano di oggi parta, sempre senza dubitare, da questo postulato, così temibile nelle sue conseguenze, in virtù del quale *io mi confondo con la mia vita*? Bisogna perciò ammettere che l'anima stessa non è che un'espressione più elaborata, una sorta di efflorescenza di questa vita di cui non si può dire a rigore che mi sia stata data, poiché essa è *veramente me*. Se si ammette questo postulato rovinoso, le cui origini sono facili da reperire in una certa filosofia biologica fiorita nel XIX° secolo, è evidente che l'amore di sé – o la carità verso se stessi – dovrà essere considerato come un semplice prolungamento dell'istinto vitale.

Ma non si può proprio accettarlo, credo, senza misconoscere alcune delle esigenze più rigorose, implicate in una vita spirituale autentica: tutte quelle che in Wust traduce il termine eccellente ma difficilmente traducibile di *Distanzierung*, che mostra molto bene come io non sia alla pari con me stesso, per la ragione che ciò che esiste di più profondo in me non è mio. "La devozione verso se stessi, egli dice ancora, circonda l'io come di una membrana delicata alla quale non bisogna recare danno, se non si vuole che l'anima si trovi esposta ai più gravi pericoli"<sup>15</sup>. È a questa necessità che si collegano dei fatti interiori quali il ritegno, il tatto e anche un rispetto di se stessi che può raggiungere la forma suprema della dignità spirituale. Ma tra questo sentimento e l'orgoglio pericoloso che procede da una coscienza troppo accentuata della mia indipendenza personale esiste solo, si deve riconoscerlo, una linea di de-

<sup>15</sup> *Naivität und Pietät*, p. 133.

marcazione abbastanza difficile da tracciare. La distinzione tuttavia sussiste, poiché il rispetto di se stessi riguarda in fondo “dei valori che sono in noi come un deposito celeste e che noi siamo tenuti a difendere ogni volta che una potenza avversa minaccia di profanarli”.

Wust, lo si vede, ripudia qui nel modo più esplicito la tesi secondo la quale il rispetto di se stessi si definirebbe in funzione di un formalismo, per così dire, egocentrico, che erigerebbe ad assoluto un principio di libertà radicale dissociata da tutti i contenuti spirituali nei quali esso può incarnarsi. Ed è in nome di questi stessi valori, di cui è in qualche modo il depositario e il garante, che l'io è tenuto a proteggere se stesso contro le intrusioni e gli sconfinamenti ai quali potrebbero concedersi, a suo sfavore, i caratteri estranei ai quali questo senso della religiosità fa difetto.

Se le cose stanno così, bisogna proprio convenire sul fatto che le concezioni contemporanee che si rifanno al monadismo si lasciano sfuggire una verità importante. Oggi si ammette comunemente e senza critica preliminare che è a causa di una mancanza, di una pura e semplice deficienza che noi ci troviamo fuori dalla possibilità di immergerci nell'essere spirituale degli altri; in realtà bisogna capire che questa incapacità non è che il prezzo della nostra dignità spirituale di esseri liberi. “La nostra anima nella sua profondità ultima è un segreto, ed è questa intimità dell'anima che siamo tenuti a preservare santamente fino a un certo punto. Il rispetto di noi stessi ci impedisce di svelare in un modo indiscreto ed empio il santuario della nostra anima, implicando un tale atto una vera profanazione e un'imperdonabile trasgressione al pudore”<sup>16</sup>.

Forse sarebbe qui il caso di osservare, ancora più chiaramente di quanto non abbia fatto Wust stesso, quanto tutte le interpretazioni naturaliste del pudore, che si fondano su una certa idea della società o anche della vita, siano qui in difetto. Il pudore tutto spirituale, il pudore dell'anima, preso in considerazione in un testo come quello che ho appena citato, può evidentemente giustificarsi solo mediante questa nozione dell'individualità come depositaria di se stessa, che supera tutte le categorie delle quali il pensiero contemporaneo ci ha insegnato a fare uso e a soddisfarci. È contro

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 136.

questo pudore che si coalizzano in realtà le potenze più attive e più contrarie della nostra epoca, e varrebbe la pena meditare un istante su questa singolare convergenza.

Non solo un imperativo di origine sociale ci impone di condividere le nostre ricchezze spirituali in modo che ciascuno possa disporne a suo modo – si ritrova qui la rappresentazione interamente materiale che ci si forma correntemente dei beni invisibili – e una certa saggezza diffusa tende a identificare lo spirituale e il comunicabile; ma, sorta dall'altra parte dell'orizzonte, un'esortazione (*parénétiqne*) della sincerità, di cui Nietzsche ha senza dubbio inventato le formule più sorprendenti, ci vieta di lasciar sussistere tra noi e la nostra "anima" i veli al riparo dei quali matura l'ipocrisia.

Bisogna riconoscere che si presenta qui un problema di cui non sono veramente sicuro che Peter Wust riconosca l'estrema gravità; il termine di "anima" di cui ho appena fatto uso, di una sonorità così fundamentalmente antinietzschiana, mi sembra conservi la pienezza del suo significato solo là dove ha potuto essere salvaguardata l'intimità con se stessi. Dirò volentieri che tale termine è legato se non alla nozione, almeno alla coscienza in qualche modo musicale di un dialogo vibrante e incrociato fra le "parti" più attive, più critiche dell'orchestra interiore e una parte più intima il cui valore si altererebbe fino ad annullarsi se affiorasse completamente. D'altronde ci sarebbe tutto da perdere a introdurre qui la nozione di inconscio; l'inconscio e anche il subconscio non hanno niente a che vedere con questo dominio, e sappiamo del resto a quali disastri intellettuali ha condotto l'uso imprudente che pretendevano di farne alcuni discepoli di W. James. Ciò che cerco semplicemente di dimostrare qui è che, da una parte, si può ancora parlare dell'anima solo là dove sussiste il senso di ciò che bisognerebbe senza dubbio chiamare il *concertante* nell'ordine spirituale; inoltre la sincerità, intesa nell'accezione più aggressiva del termine, è inevitabilmente rivolta contro l'esistenza stessa delle gerarchie che un tale *concerto* suppone, poiché esse le appaiono comandate dal partito preso, dalla condiscendenza, poiché esse non possono sussistere "alla luce della verità". Ma l'essenziale è di sapere se questa critica non supponga la confusione di due ordini realmente irriducibili. Procedendo a questa sorta di *ripartizione* della vita interiore, non la si nega in ciò che essa ha di specifico, vale a dire proprio nella sua stessa

interiorità, così come allargando una corolla, giustapponendo gli organi di un fiore, si distrugge il fiore, la corolla?

Non ci si può tuttavia nascondere che la difficoltà resta molto grave, poiché niente è più pericolosamente utilizzabile di quest'idea di una gerarchia personale valida esclusivamente per l'individuo e che egli ha il dovere verso se stesso di mantenere in sé. Quanto a me, la soluzione non mi sembra poter essere cercata che in un approfondimento dei concetti di trasparenza e di purezza. Ma qui s'impone una distinzione preliminare: senza dubbio mai come oggi gli spiriti erano stati portati a identificare così temerariamente un certo esercizio di purificazione esclusivamente formale – che in tutti gli ambiti può proseguire alla superficie dell'anima perché non interessa questa nella sua struttura e nella sua vita – con una maniera d'essere che condiziona, al contrario, l'attività e si scopre anche immediatamente come la precisione, per esempio, di uno strumento. Seguendo questo cammino si riconoscerebbe, penso, che questo problema della purezza, preso nella sua accezione umana e non semplicemente formale, può essere posto solo con l'aiuto di queste stesse categorie ontologiche di cui per l'appunto si crede d'essersi per sempre sbarazzati. La nozione di purezza, che ha circolato oggi in una certa filosofia dell'arte e anche forse della vita, si basa sulla separazione radicale della forma e del contenuto; ma basta riferirsi all'Idea-testimone di Wust per rendersi conto che quando noi evochiamo come riferimento la "purezza" del bimbo, è proprio questa separazione che ci rifiutiamo di ammettere. Non si avrà perciò altro espediente che di addurre il carattere mitico di questa pretesa purezza, e una volta di più le "scoperte" degli psicanalisti verranno a sostenere questa smentita data all'ottimismo corrente. Ma non possiamo impedirci di chiedere se queste indagini sedicenti oggettive non siano in realtà dall'origine a servizio di una certa dogmatica pseudo-schopenhaueriana e di sicuro atea che le comanda e le orienta prima di utilizzarne i risultati. Anche supponendo – e non è che un semplicismo alla rovescia – che si consenta a mettere questa "purezza" dello spirito sul conto di un certo partito preso abbastanza sempliciotto e in qualche modo sospetto del poeticizzare nell'adulto, resterà da domandarsi se una tale critica si applichi ancora all'anima santa che mediante la prova è pervenuta a salvaguardare o addirittura a conquistare se non la purezza forse

inaccessibile del *sentire*, almeno quella del *volere*, quella ancora più preziosa dello *sguardo*. Senza dubbio qui la critica sarà tentata di prendersela con la nozione stessa di ascesa e di perfezionamento, come se ogni lavoro compiuto su di sé, ogni opera di riforma interiore, implicasse una menzogna, fosse una menzogna incarnata. Condanna tanto più strana, se vi si vuole ben riflettere, in quanto la sincerità che si raccomanda richiede essa stessa un'ascesa, essendo interamente diretta contro un certo accecamento spontaneo legato forse in noi allo stato di natura.

Ciò che mi pare destituire di ogni valore autentico l'idea di sincerità, che imperversa soprattutto da noi ormai da dieci anni, è il fatto che essa è essenzialmente un'arma che non vuole affatto riconoscersi come tale, e che l'apparente disinteresse che essa consacra ricopre il bisogno della più incoercibile giustificazione negativa. Se le cose stanno così, non sarebbe troppo vigilare sulle alleanze precarie e, per un verso almeno, così imprudenti che sono sembrate concludersi, ai nostri giorni, tra sincerità e purezza. Là dove la sincerità conclude in questa indiscrezione verso se stessi, che Wust condanna con ragione, essa è espressamente rivolta contro la semplice purezza che presenta un valore spirituale autentico; ciò che d'altronde non significa affatto, bisogna ripeterlo ancora, che questa fiorisca in una penombra accuratamente conservata. È vero esattamente il contrario: non è certo per un caso, infatti, se dagli esseri molto puri sembra sprigionarsi una luce che li illumina; e questo dato trasparente allo spirito che si chiama l'*aureola* è di quelli che racchiudono per il metafisico degno di questo nome l'insegnamento forse più inesauribile. Ma questa luce che, al di fuori degli autori spirituali propriamente detti, i più grandi fra i pittori – molto di più, mi sembra, dei letterati<sup>17</sup> – hanno saputo fissare misteriosamente al vertice della loro opera, questa luce che è vita perché è Amore, non può essere troppo rigorosamente distinta da una lucidità talvolta demoniaca che può riguardare le peggiori aberrazioni senza risvegliare, in colui che la professa, alcun desiderio di

<sup>17</sup> È difficile non domandarsi in certi momenti se l'attività letteraria in quanto tale non sia sempre in qualche modo – salvo là dove essa è puro lirismo – diretta contro una certa purezza radicale dell'anima, ciò che non è sicuramente il caso né della musica né delle arti plastiche.

porvi termine, che può in una parola rischiarare le tenebre più fitte senza che queste perdano niente della loro soffocante opacità.

Suppongo che qui tutto dipenda dall'intenzione segreta che informa lo sguardo che l'anima proietta su se stessa. Lucidità demoniaca, dicevo; sì, poiché in essa è talvolta all'opera l'odio di sé, non del suo peccato: di sé. E il "bisogno di giustificazione" negativa tende precisamente a cancellare qui ogni indifferenza, ogni demarcazione, a stabilire che il peccato non esiste poiché esso si confonde con me, poiché ricopre fino ai confini estremi il territorio intero del mio essere.

Esiste dunque una concupiscenza della sincerità, che non è che l'esaltazione di tutte le forze di negazione che sono in me e che è forse la forma più propriamente satanica del suicidio: l'estremo orgoglio, per una perversione senza misura, vi simula l'estrema umiltà. Abbandonandosi così al "demone della conoscenza", senza essersi prima sottomessa ad alcuna ascesi e ad alcuna purificazione del volere, l'anima instaura per se stessa, senza averne d'altronde pienamente coscienza, un'idolatria i cui effetti non possono essere che disastrosi, in quanto essa favorisce e conserva questa specie di soddisfazione nella disperazione di cui vediamo intorno a noi esempi tanto inquietanti.

Concupiscenza della sincerità, idolatria della conoscenza intima, esaltazione perversa legata all'analisi spregiativa di sé: tante espressioni sinonime che designano un unico male, l'accecamiento che consente all'io di ignorare la volontà cosmica d'amore all'opera al tempo stesso in lui e fuori di lui. La pietà verso se stessi, lo sappiamo, non potrebbe essere isolata un solo istante dalla pietà verso gli altri; ed è ciò che ci permette di riconoscere nella pietà, presa nella sua essenza universale, il legame che unisce indissolubilmente l'uomo, l'insieme della natura e l'insieme del mondo degli spiriti. Principio di coesione interamente spirituale, poiché è un principio d'amore, essa si oppone alla concatenazione di pura necessità che fonda l'unità dei fenomeni esclusivamente naturali. E Wüst arriva addirittura a parlare abbastanza sconsideratamente, mi sembra, della religiosità come del principio sintetico di una *chimica* di un altro ordine sul quale si fonderebbe l'attrazione che si esercita tra le anime e il loro circolo. A questo punto, come accade piuttosto spesso, egli si lascia trascinare da un linguaggio improntato troppo

direttamente, malgrado tutto, all'idealismo tedesco dell'inizio del secolo scorso, e si inoltra certamente troppo avanti nel cammino che conduce a un panteismo che tuttavia egli non vuole a nessun costo. Cionondimeno, per quanto sospette siano le metafore di cui egli non può impedirsi di fare uso, si trova in lui un senso forse storicamente abbastanza giusto della relazione che unisce, nell'Antichità romana e anche nel Medioevo, la vita pubblica considerata nella sua coerente unità e la religiosità dell'uomo in presenza della natura. Non ha in larga misura ragione a sostenere che i legami sociali tendono a rallentarsi a partire dal momento in cui il contadino e l'artigiano cedono il posto al commerciante (e all'operaio); e che quando l'uomo perde contatto con la terra e con le cose, tende a essere privato delle radici stesse della sua esistenza, di modo che è la sua stessa cultura che si trova messa in pericolo<sup>18</sup>? Per il fatto stesso di dipendere dalla natura, il contadino è tenuto a mostrarsi paziente con essa, e poiché le sue particolarità gli sono divenute familiari, egli accumula inavvertitamente un tesoro di esperienze oggettive; è così che egli arriva poco per volta ad accogliere i doni della terra come il salario del suo lavoro e della sua pazienza. Non si può quindi riferire a lui questa "crocifissione della natura", che è la conseguenza dei progressi di una tecnica in cui entrano in gioco solo l'intelletto e il puro egoismo, e in cui bisogna vedere come le "stigmatate" delle scienze fisico-matematiche, così come si sono sviluppate nei tempi moderni. A torto o a ragione, Wust attribuisce al kantismo in quanto dottrina filosofica la responsabilità iniziale dell'atteggiamento che queste scienze implicano, e della specie di effrazione da parte dell'uomo, il cui oggetto è la natura, a partire dal momento in cui egli cessa di intrattenere con essa una relazione del tipo di quelle che legano tra loro degli esseri in grado di rispettarsi e di aver cura gli uni degli altri. Per Wust, la scienza meccanica della natura è come una tecnica della violenza; l'uomo moderno, egli dice, è marchiato dal segno di Caino; un indice "luciferino" segna la cultura di coloro che hanno perduto ogni pietà rispetto al mondo esteriore.

Non è semplice distinguere esattamente il valore che è opportuno accordare a questa specie di requisitoria animata, mi sembra, da

<sup>18</sup> *Naivität und Pietät*, p. 133.



un sentimentalismo un po' desueto; osservazioni di quest'ordine rischiano in ogni caso di apparire particolarmente vane, poiché non si vede in alcun modo come questa china potrebbe essere "risalita". Tra le obiezioni che la critica di Wust solleva, ve ne sono tuttavia alcune la cui forza non è che apparente. Si domanderà: come sperare di ristabilire tra l'uomo e la natura delle relazioni che riposino su un'interpretazione antropomorfica superata?

Ma proprio su questo punto ancora bisogna rispondere che il pensiero moderno dà per accordati i postulati metafisici più discutibili. Gli spiriti, che si credono peraltro i più completamente affrancati da una certa ideologia derivata da Auguste Comte, ammettono malgrado tutto come un'evidenza il fatto che l'uomo proceda da uno stadio infantile verso uno stadio propriamente adulto della conoscenza, e che la caratteristica di questo stadio superiore, al quale l'"élite intellettuale" sarebbe oggi pervenuta, consista precisamente nell'eliminazione dell'antropomorfismo. Il più insolito realismo del tempo e soprattutto forse la rappresentazione più sommaria, la più semplicistica della crescita interiore, vengono qui presupposti; non solo ci si fa gloria di misconoscere tutto ciò che può esserci di positivo e addirittura di insostituibile in un certo candore originale dell'anima; non solo ci si sacrifica a una vera idolatria dell'esperienza, considerata come l'unica via di consacrazione spirituale, ma, per di più, si ammette letteralmente che tutti gli spiriti non segnano la stessa ora, poiché ve ne sono di "più avanzati", vale a dire - che se ne convenga, del resto, o meno - di più prossimi a un "terminus" che tuttavia, per la più singolare contraddizione, ci si impedisce di realizzare anche nel pensiero. Di modo che, in questo caso, il progresso non consiste più nell'avvicinarsi a una meta, ma si definisce per una qualità completamente intrinseca di cui ci si rifiuta, d'altronde, di considerare le controparti di ombra, d'invecchiamento, di sclerosi, senza dubbio perché si crede di muoversi in una zona di pensiero spersonalizzata dalla quale sarebbero essenzialmente escluse queste vicissitudini inseparabili dalla carne.

Ma, dal momento in cui si ammette con la teologia cristiana che l'uomo è in qualche misura un'immagine di Dio, non solo non si tratta più di pronunciare contro l'antropomorfismo un verdetto rigorosamente negativo, ma risulta che una tale condanna non si

estenderebbe senza un pericolo spirituale sicuro. “Si tratta, dice Peter Wust, di un’idea radicalmente falsa, che prevalse nei filosofi moderni, quando la loro attenzione si fissò sull’infinitezza dell’universo meccanico e quando l’opinione rese chiaro che l’uomo doveva essere espulso dal centro del cosmo e non era più che un punto insignificante nell’estensione infinita di questa totalità cosmica”<sup>19</sup>. Sicuramente. Ma non sarebbe forse più esatto dire che è l’idea stessa di “centro del mondo” che si trova chiamata in causa dalla filosofia moderna? L’universo, soprattutto a partire da Kant, si mostrerà come ciò che non comporta niente che possa, almeno nell’accezione teorica del termine, essere considerato come un centro. Ma per un rovesciamento singolarmente curioso, a questo centro reale ormai inconcepibile, il pensiero moderno è portato a sostituire un fuoco immaginario situato nello spirito; e si potrebbe sostenere senza paradosso che la “rivoluzione copernicana” ha avuto per conseguenza l’instaurazione di un antropocentrismo nuovo, d’altronde completamente differente dall’antico, in quanto non considera più l’uomo come essere ma come insieme di funzioni epistemologiche. Quindi questo antropocentrismo esclude ogni tentativo per “rappresentarsi” le cose a rassomiglianza dell’uomo e forse, del resto, per figurarsele in qualsiasi modo. Il senso dell’analogia si abolisce nello stesso tempo di quello della forma e, con loro, è il concreto stesso che sprofonda in ciò che si potrebbe chiamare il vortice attivo, cioè attivamente divorante, della scienza. E si direbbe che oggi una nuova alternativa si delinea tra l’antropocentrismo disumanizzato, verso il quale tendono le teorie idealiste della conoscenza, e un teocentrismo che, se prende pienamente coscienza di sé negli eredi del pensiero medievale, pare essere ancora intravisto solo indistintamente dai filosofi profani che, rompendo con tutta la speculazione derivata da Kant, nondimeno si rifiutano ancora di riconoscere nella sua pienezza questa esigenza ontologica che è nel cuore della vita, che è forse anche l’ultimo segreto di cui la vita non è che l’oscura, la laboriosa creazione.

È sicuramente su questo teocentrismo che è opportuno mettere l’accento se si vuole comprendere il posto che corrisponde alla religiosità nell’insieme dell’economia spirituale. “La pietà, diceva già

<sup>19</sup> *Naivität und Pietät*, p. 161.

Fichte, ci costringe a rispettare chiunque presenti un viso umano”, ma qui, aggiunge Wust, “essa diventa il legame che costituisce la vasta società universale degli spiriti in un’unità terrestre e sovraterritoriale data tutta intera, contemporaneamente, in una *Civitas Dei*, nel senso agostiniano del termine, o anche in una Chiesa visibile e invisibile di Dio di cui tutti i membri sofferenti, militanti e trionfanti sono legati dalla relazione filiale che li unisce al loro Padre celeste, e tutti senza eccezione invitati a prendere posto alla Cena eterna dello Spirito”<sup>20</sup>.

Sebbene anche qui l’espressione lasci forse un po’ a desiderare quanto al rigore dei termini, non si può, credo, che lodare l’universalismo di cui sono improntate queste dichiarazioni che producono un suono così puro e così ampio. Esse soprattutto mostrano a meraviglia la priorità assoluta che, in quest’ordine, appartiene alla religiosità verso colui che Wust chiama il Tu eterno. “Il paradosso dello spirito finito, egli scrive, consiste nel fatto che esso resta sottoposto alla polarità perpetua che esercitano su di lui l’io e il tu, esso cerca di superarla diventando questo io puro, e d’altra parte non può divenire questo io puro se non gravitando in modo sempre più intenso in rapporto al Tu universale dell’essere e di ogni comunità ontologica”<sup>21</sup>.

È sicuramente utile fare astrazione da una terminologia questa volta troppo direttamente suggerita dalla dottrina di Fichte, in modo da riconoscere il significato intimo e concreto dell’idea che è qui espressa.

Per Wust è un’illusione generata dall’orgoglio quella che ci conduce a immaginare che entreremo tanto più immediatamente in possesso di noi stessi e della realtà che è la nostra, quanto più avremo saputo affrancarci dalle comunità particolari nelle quali ci troviamo inizialmente introdotti. Dissipando, al seguito di Tönnies, la confusione così gravida di conseguenze che accreditò ai nostri giorni la scuola sociologica, Wust ci ricorda che bisogna mantenere una distinzione rigorosa tra comunità e società.

Per comunità, Tönnies intendeva un’unione fondata sulla consanguineità e sull’amore, unione tale che i suoi membri si intreccia-

<sup>20</sup> *Naivität und Pietät*, p. 151.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 139.

no in qualche modo organicamente; il termine di società, al contrario, designava per lui un tipo di unione fondato sul puro intelletto al di fuori di ogni amore e sul calcolo esclusivamente egoista. Ma la filosofia pessimista della cultura – che è quella di Tönnies – non gli ha permesso di sviluppare tutte le conseguenze di questa distinzione o anche di interpretarla con un'esattezza perfetta; e forse c'è qualche imprudenza da parte sua ad accordare un tale valore ai "legami di sangue". C'è vera comunità là dove l'uomo salvaguarda quelli che si potrebbero chiamare i legami (*attaches*) fondamentali del suo essere, là dove egli afferma e conferma "l'inclinazione naturale all'amore, che è già essa stessa amore e che penetra l'infrastruttura della sua anima" come, direi io, un'atmosfera, ma un'atmosfera che sarebbe nello stesso tempo una presenza. Wust, ricorrendo a una metafora ardita, la paragona a un accumulatore che non si scarica mai, o ancora a una pompa che fa risalire dalle profondità le "potenze di eternità dello spirito nell'organismo autonomo che costituisce la nostra propria persona". Ma, malgrado certe apparenze, egli non sacrifica nulla agli abusi di questa metafisica dell'*Es*, vale a dire dello spirito impersonale di cui egli non cessa, al contrario, di segnalare i pericoli. Egli si rifiuta anche, in una pagina che vorrei citare interamente, di ammettere l'esistenza di questa *natura in Dio* che, in certe dottrine teiste – forse nello Schelling dell'ultimo periodo – resta come una sopravvivenza degli errori stessi con i quali esse pretendevano di rompere per sempre. Il termine di natura non deve evidentemente essere preso qui nell'accezione di essenza; "in questo senso è sottinteso che c'è una natura in Dio, dal momento che tutto ciò che è possiede e deve possedere un'essenza". Il problema è di sapere se esista nella realtà dello Spirito assoluto una zona transpersonale, e per ciò stesso "impersonale"<sup>22</sup>, da dove procederebbe in modo naturale l'attività della persona, che si esercita sul modello del principio cieco, del puro Questo che regge la natura. In altri termini, l'ontologia spinozista dev'essere considerata valida? Ma essa suppone sempre – dice Wust in termini che fanno pensare a Renouvier – il misconoscimento della priorità necessaria che possiede il principio della *persona* in rapporto al principio della co-

<sup>22</sup> *Naivität und Pietät*, p. 34.

sa. È impossibile concepire in Dio una regione, per quanto limitata essa sia, che resti opaca a questa Luce, a dire il vero, non *centrale*, ma *unica*, che è personalità assoluta. Il *Logos* non è estraneo – per poco che sia – alla spiritualità della persona divina: si confonde con essa in un'identità intima e per sempre indissociabile.

Ma l'abisso d'amore (*Liebesabgrund*), che è in Dio e nel quale il nostro sguardo si perde, non può più essere trattato come una natura (irrazionale questa volta) che sarebbe in lui come un principio secondo e irriducibile: "Solamente *a noi* questo Amore eterno del Creatore, che l'ha determinato all'uscita dalla sua beata autosufficienza, appare come un principio irrazionale che sembra manifestarsi in una forma impersonale e come *in disparte* dalla Divinità; ma in realtà esso presenta solamente per noi un aspetto nuovo della sua essenza puramente personale, un aspetto in grado di rivelarci la spiritualità della persona assoluta di Dio e questo seguendo le dimensioni della sua libera attività"<sup>23</sup>. Ma se le cose stanno così, ci si spiega come una qualsiasi attività spirituale finita, dal momento in cui si orienta in un senso positivo, vale a dire verso l'ordine, non possa che essere fondata sull'amore; e qui, a dire il vero, si tratta meno di un'eco che di una risposta insieme confusa e irresistibile che l'Amore eterno di Dio fa nascere da se stesso. Ponendo in modo così categorico la priorità dell'amore in rapporto all'ordine, Wust scarta persino la possibilità di questa idolatria dell'intelletto o – che equivale allo stesso – delle verità eterne, che limita l'affermazione teista al punto da destituirlo forse del suo valore più positivo. Bisogna del resto notare che Wust si basa in tutta questa parte della sua dottrina sulla teoria agostiniana di cui fa propria la famosa formula: *omnia amare in Deo*, che si trova evidentemente al punto di convergenza di tutte le sue prospettive sulla religiosità; e si percepisce con particolare chiarezza il fatto centrale che la devozione verso se stessi non è in fondo che una modalità del timore di Dio. Essa degenera in egoismo e nel principio universale d'errore solo quando si distacca indebitamente da questa pietà superiore e indirizza l'attività verso la "zona d'immanenza", cioè verso la più fallace autonomia.

<sup>23</sup> *Naivität und Pietät*, p. 163.

È facile capire che Wust ci invita a operare un “rinnovamento” spirituale completo – intendo con ciò della persona intera, della sua intelligenza come del suo volere –; e credo si possa affermare, senza commettere alcuna indiscrezione, che lui stesso nel corso di questi ultimi anni abbia realizzato per conto suo questo rinnovamento con una sorta di ingenuo eroismo. D'altronde non si tratta qui – come egli dice espressamente alla fine della sua *Dialettica dello Spirito* – di un *sacrificium intellectus*, cioè di un'abdicazione dello spirito che non può essere che un atto di disperazione; ciò che egli ci domanda, mi sembra, è di abbandonare una volta per tutte un certo tipo di esigenze – lo stesso per il quale si definisce ciò che egli chiama lo gnosticismo assoluto – di rinunciare di conseguenza all'idea di un sapere ultimo e in grado di articolarsi in un tutto organico, che si rivela incompatibile con i caratteri fondamentali dell'Essere. È qui, almeno secondo il mio parere, è in questa nozione, o più esattamente in questo presentimento del valore metafisico che appartiene propriamente all'umiltà, che consiste forse il più originale apporto di Wust alla speculazione contemporanea.

E senza dubbio l'idea connessa, per la quale l'orgoglio è un principio d'accecamiento, fa parte di ciò che si potrebbe chiamare il fondo di biblioteca della saggezza umana. È una di quelle verità ovvie, nascoste sotto la polvere dei secoli, che non ci si dà nemmeno più la pena di portare alla luce; sicuramente perché la loro fertilità spirituale pare per sempre esaurita. E tuttavia se si prendesse la pena di applicare nel dominio del pensiero spersonalizzato, o sedicente tale, questo luogo comune della morale individuale, forse si resterebbe sorpresi di vedere gli orizzonti dispiegarsi improvvisamente davanti allo sguardo interiore.

Si impone dunque a questo punto un immenso lavoro di critica ricostruttiva, bisogna dirlo ancora: l'esame più approfondito e più costante di tutti i postulati che sottintende, con una disinvoltura fatta proprio per sorprendere, un pensiero che, dopo aver spogliato lo spirito dei suoi attributi e della sua capacità ontologica, nondimeno gli conferisce alcune delle più temibili prerogative di Colui che esso si immagina di aver detronizzato.

## APPENDICI





Conto di esaminare solo i principi esposti nelle prime parti del *Discours Cohérent*, poiché qui interessano questi unici principi.

Benda, per sua stessa confessione, ha voluto porre le basi di un infinitismo integrale, più esattamente una sorta di iper-eleatismo in cui i principi di Parmenide sarebbero per la prima volta spinti fino alle loro ultime conseguenze. E in linea teorica penso che un tentativo di quest'ordine si possa considerare come un'esperienza intellettuale interessante e forse anche feconda, almeno per le reazioni che essa suscita, per l'obbligo in cui essa mette la critica di chiarire a sua volta la propria posizione.

Benda procede in realtà a una specie di confronto, confronto non tra due idee, ma tra due aspetti di una medesima idea centrale e costante che è l'idea del mondo. "Talvolta io lo penso come identico a se stesso, ossia secondo il modo fenomenico, talaltra lo penso come contraddittorio a se stesso, ossia secondo il modo divino, ma nel secondo caso come nel primo è sempre esso che è l'oggetto del mio pensiero". Un Eleate – supponendo che esistano degli Eleati – che leggesse questa frase, comincerebbe evidentemente a credere a un errore tipografico della peggior specie; intendo dire a un'inversione che snatura il senso della frase, poiché evidentemente, per lui, pensare il mondo secondo il modo fenomenico significa pensarlo in un modo contraddittorio. Tut-

<sup>1</sup> Seguendo le indicazioni della seconda edizione di *Essere e Avere*, preferiamo anche noi mettere in appendice la presente nota, che nella prima edizione occupava le pp. 81-99, interrompendo, a nostro parere, la continuità della riflessione dell'Autore. [N. d. C.]

<sup>2</sup> *Saggio di un discorso coerente sul rapporto tra Dio e il mondo* (1931). [N. d. C.]

tavia questo Eleate si sbaglierebbe e Benda dice qui esattamente quel che vuole dire.

Nella prima parte del Discorso il suo sforzo tende infatti a mostrare che pensare l'Essere come infinito significa pensarlo come contraddittorio. Vediamo esattamente quel che egli intende con questo; la dimostrazione che egli fornisce riguarda l'essere temporale, ma lascia intendere che questa dimostrazione può e deve estendersi agli altri modi dell'essere.

“Finché rappresenterò con un numero finito, per quanto grande sia, la durata che assegno al mondo a partire da oggi fino alla sua origine, questa durata ne ammetterà un'altra ancora più grande. Se voglio concepire una quantità di essere la cui durata, dal momento presente fino alla sua origine, non ne ammetta una più grande, vale a dire infinita, sono dunque portato, aggiunge Benda, a concepire una durata la cui misura sia rappresentata da un numero che sfugge a questo limite inerente al numero finito, cioè da un numero  $n$  tale che, se gli aggiungo un'unità, ottengo un numero  $n + 1$ , non differente da  $n$ ; un numero  $n$  tale che io abbia:

$$n = n + p$$

essendo d'altronde  $p$  un qualsiasi numero finito”.

“Da questo punto di vista si dirà che il mio tempo è lo stesso di quello di Giulio Cesare”.

Ma non dobbiamo farci ingannare dall'apparenza paradossale della formula; si tratta in realtà di un puro truismo; io ho il diritto di dire che il mio tempo è lo stesso di quello di Giulio Cesare solo a condizione di voler semplicemente dire con ciò che, giacché non c'è un cominciamento del mondo, io non sono più lontano di quanto non lo fosse Giulio Cesare da questo cominciamento inesistente. In realtà, Benda evita questo modo esplicito di esprimersi, in modo da lasciar sussistere confusamente nello spirito del lettore l'idea che questo cominciamento posto all'infinito tuttavia esista.

Dire: io non sono più lontano di quanto non lo fosse Giulio Cesare dal cominciamento del mondo, poiché questo cominciamento non esiste, significa dire che un avvenimento può essere situato solo mediante il suo rapporto a un altro avvenimento, e che poiché non esiste avvenimento che possa essere chiamato il comin-

ciamento del mondo, non è possibile alcuna individuazione temporale assoluta di un avvenimento qualsiasi.

Se non si ammette che il mondo è realmente cominciato, non è possibile alcuna individuazione temporale assoluta. Ma Benda dichiara che pensare il mondo come infinito in rapporto al tempo significa pensarlo in una maniera tale che le sue distinzioni nel tempo non esistono più, significa pensarlo in una maniera tale che i differenti vi diventano indifferenti. Credo che si presenti a questo punto una confusione abbastanza grave. Finché ci muoviamo sul piano in cui la distinzione dei tempi, la cronologia, sussiste, ci è del tutto impossibile considerare questa distinzione come abolita o come suscettibile di abolirsi.

Tutto ciò che si ha il diritto di dire è che queste distinzioni temporali non hanno un significato ultimo, ma soltanto superficiale, sebbene in un certo settore conservino tutto il loro valore. Mi servirò qui di un paragone per far comprendere il mio pensiero. Un libro è qualcosa che comporta un'impaginazione perfettamente determinata, e colui che è incaricato di metterne in ordine i fogli è tenuto a rispettare quest'ordine unico e irreversibile. Ma è del tutto chiaro, d'altra parte, che questo libro comporta altri tipi di unità infinitamente più profondi di quella che si esprime nell'impaginazione. E ciò non vuole tuttavia affatto dire che l'impaginazione sia "illusoria". La cronologia è una specie di impaginazione del mondo; sarebbe completamente assurdo parlare di un'origine di questa impaginazione posta all'infinito. Ciò significherebbe contraddirsi in termini, più esattamente ancora significherebbe non pensare niente del tutto, mentre è non solo legittimo, ma inevitabile elevarsi a un punto di vista dal quale quest'ordine di pagine appaia come l'espressione superficiale di qualcosa d'infinitamente più intimo e che può sicuramente essere appreso per altre vie.

Da questo punto di vista la formula  $n = n + p$  è un puro nonsenso. Tutto ciò che si ha il diritto di dire è che, da un certo punto di vista, la differenza tra  $n$  e  $n + p$  cessa di presentare un valore istruttivo o significativo, il che è completamente differente e non implica alcuna contraddizione.

In tal modo la definizione, secondo la quale l'essere infinito sarebbe l'essere come contraddittorio a se stesso, si basa su un paralogismo e può venire immediatamente eliminata. Quest'afferma-

zione sarebbe legittima solo se si potesse pensare contemporaneamente alle distinzioni temporali come sussistenti e come annullate: non è precisamente questo il caso. Si potrebbe mostrare, del resto, che la confusione si estende ancora oltre. Benda sembra identificare l'indeterminato e il contraddittorio in sé. Ma ciò è ingiustificabile. La contraddizione sorge solo là dove a un medesimo soggetto vengono attribuite determinazioni tra loro incompatibili; significa dunque che si è usciti dal terreno dell'indeterminato. L'indeterminazione è infatti anteriore a questa duplice attribuzione. Si potrebbe proseguire ancora nella critica e mostrare in particolare che Benda non è per niente autorizzato a considerare l'essere secondo la totalità di questi rapporti, considerando che dal suo punto di vista, che è quello dell'essere indeterminato, è inconcepibile che questi rapporti possano formare una totalità. È troppo evidente che qui egli oscilla senza accorgersene tra due posizioni ontologiche opposte e di cui egli non avverte l'opposizione.

Le osservazioni appena presentate tacciano anticipatamente di nullità tutti gli sviluppi che seguono l'esposizione dei principi. È del tutto chiaro, in particolare al capitolo V, che Benda confonde continuamente l'indeterminazione, che è ancora solo pura virtualità, e la sovra-determinazione dell'essere nella sua pienezza, nella quale tutte le opposizioni si fondono. Si dirà che è evidentemente a questa sovra-determinazione, a questa pienezza che conviene fermarsi? Tutto dimostra il contrario, a cominciare dal testo a p. 621<sup>3</sup>, dove Benda parla della solitudine logica o della sterilità dell'assoluto. In tutto l'insieme della sua dialettica è ben visibile che più un essere si differenzia, più si assicura contro il ritorno a Dio, inteso come indeterminazione iniziale. E appare già qui chiaramente il fatto, sul quale ritornerò, che il metafisico – metafisico suo malgrado – a cui Benda è più prossimo, non è affatto Parmenide o Spinoza, ma lo Spencer dei *Primi Principi*, uno Spencer che avrebbe letto e commentato Schopenhauer.

Devo ora affrontare un altro ordine di difficoltà: si tratta questa volta della nozione stessa di Dio così come essa appare nel *Discours Cohérent*. Dio – è detto al § 59 – non è altro che il mondo pensato in una certa maniera. E Benda precisa meglio, dicendo che

<sup>3</sup> Queste indicazioni si riferiscono al testo apparso nella NRF.

ciò che esiste per lui non è Dio (sostantivo), ma il divino (aggettivo applicato al mondo). Qui sorge un problema preliminare che non affronterò, ma che peraltro si dovrebbe almeno porre: quello di sapere se è legittimo parlare di esistenza a proposito di qualcosa che non è altro che un *aggettivo*. È fin troppo chiaro che ciò che esiste qui è semplicemente il mondo; dire che il divino esiste come tale è un non-senso. D'altronde, io non posso nemmeno dire che questo divino sia il mondo pensato come divino, perché in tal modo io lo faccio dipendere da un soggetto che si afferma tale; ora, questa dipendenza è radicalmente esclusa dalla posizione di Benda.

Ma a questo punto vediamo profilarsi sempre più una contraddizione: se Dio non è altro che il mondo pensato da me (o da X...) come pura indistinzione, quale senso può avere domandarsi ciò che Dio conosce? Ora, leggiamo al § 58: "Dio non conosce né l'inquietudine né la serenità: egli conosce la libertà". Si obietterà che la parola "conoscere" non può essere presa nella sua accezione stretta? E, infatti, nel seguito, Benda spiega che l'idea di Dio è connessa all'idea di libertà. Ma, altrove, il termine di conoscenza sarà preso nella sua accezione abituale. Effettivamente, dopo aver distinto due modi di pensare l'indeterminato, di cui l'uno corrisponde allo stato del mondo fenomenico pervenuto, al termine della sua conversione, a pensarsi secondo il modo divino, mentre l'altro corrisponde allo stato del mondo che si pensa secondo il modo divino senza aver conosciuto il mondo fenomenico, Benda dichiara (§ 10, p. 481) che il primo modo è forse quello in cui si pensa l'Essere indeterminato che si conosce immediatamente e non avendo mai conosciuto altro stato. Questa frase è straordinariamente significativa; ed è chiarissimo che il "forse", senza alterarne la portata, vi introduce solo un elemento di confusione supplementare. Se è lecito parlare di un modo di pensarsi che appartiene all'Essere indeterminato, di una conoscenza che gli è propria, è fin troppo evidente che quell'Essere è di nuovo concepito nella forma sostantivata, il che è in contraddizione formale con la dichiarazione del § 59.

Penso, del resto, che se si approfondisse il seguito del ragionamento, vedremmo sorgere un nugolo di nuove e insolubili difficoltà. Quando, per esempio, Benda dichiara che l'idea di Dio e quella del mondo fenomenico, pur essendo in tutto irriducibili, sono correlative (§ 13, p. 624), è impossibile non domandarsi in seno

a quale unità questa correlazione si costituisca, se non del soggetto che evocavo poco fa. Si vede qui apparire se non altro il fantasma di una terza sfera che non sarà per definizione né quella del fenomenico né quella dell'Essere indeterminato, ma di cui non si vede la possibilità per Benda di definire lo statuto metafisico e ontologico. In realtà, in questo ambito, Platone e Hegel prevalgono in modo irresistibile. Non si fa posto alla dialettica: la dialettica s'impone, e resisterele – come fa Benda – significa compiere un puro e semplice atto di suicidio. E senza dubbio si presenta qui un atteggiamento permesso a un irrazionalista. L'irrazionalista esercita un suo diritto quando rifiuta la dialettica; ma, se rifiuta la dialettica, egli rifiuta *a fortiori* l'Essere indeterminato che è solo il prodotto più povero di questa stessa dialettica. E qui il pensiero di Benda mi appare come un irrazionalismo vergognoso che, non riconoscendosi tale, afferra da non so quale guardaroba la più grigia e la più informe veste di razionalità che egli abbia potuto trovare. Arriviamo a questo punto, penso, a ciò che vi è di più interessante e di più segreto nel problema posto dal *Discours Cohérent*. Infatti il problema centrale, che Benda non pone ma che noi siamo obbligati a porre, sta nel sapere come si giustifichi il primato metafisico che egli accorda all'Essere indeterminato. È su questo punto che voglio insistere ancora.

Questo punto è, infatti, tanto più importante poiché Benda, contrariamente a tutti i metafisici del passato, si rifiuta assolutamente di identificare infinito e perfezione. È, del resto, un punto sul quale si era già espresso nel suo studio sull'idea di ordine e l'idea di Dio. “Un attributo essenzialmente estraneo alla natura di Dio è la perfezione. Essendo l'idea di cosa perfetta, vale a dire completa, compiuta, essenzialmente incompatibile con l'idea di essere infinito, e necessariamente connessa, al contrario, all'idea di essere determinato”. Ne *l'Essai sur l'Idée d'Ordre et l'Idée de Dieu*, egli attaccava essenzialmente la nozione di essere supremo, rifiutandosi assolutamente di porre Dio al vertice di una gerarchia e sostenendo che questa gerarchia stessa è estranea a Dio. Si noti di sfuggita che non sembra esserci un accordo assoluto tra i due testi, poiché Benda, nell'idea di ordine, potrebbe sembrare disposto ad attribuire a Dio una perfezione infinita, mentre successivamente gli negherà unicamente la perfezione; ma ritengo che questa seconda posizione sia realmente la sua e che sia opportuno esaminarla.

Il Dio infinito di Benda è un Dio che non è di certo imperfetto, ma che non è perfetto. Ma ciò evidentemente torna a mettere in risalto la difficoltà che segnalavo un istante fa: come è facile comprendere che il vocabolo "Dio" possa essere accordato a un essere definito come perfetto, così la situazione si rovescia quando si tratta di una realtà non esistente e non perfetta, perché infinita. E riprendo la mia domanda: da dove viene questo primato? Benda tenterà indubbiamente di scartare la parola stessa di "primato", adducendo che essa ristabilisce *ipso facto* questa gerarchia che egli non vuole a nessun costo; ma io gli risponderò semplicemente così: la parola "Dio" non è una di quelle parole di cui si è in diritto di fare uso arbitrariamente, giacché essa incarna certi valori, cristallizza intorno a sé determinati sentimenti (e qui è evidente che le nozioni di perfezione e di supremazia ricompaiono immediatamente). Ora, si tratta di sapere se questi valori siano compatibili con gli attributi dell'essere definito da Benda. Senza dubbio, io potrei comprendere, a rigore, che egli si rifiuti di considerare le cose sotto questo angolo prospettico e che si ritiri in una specie di recinto riservato nel quale restare solo con il suo Dio; ma sfortunatamente è ciò che egli non fa, così come testimonia la pagina 475. "Senza parlare dei filosofi..., egli dice, mi pare che i semplici, coloro che cercano la loro teologia solo nei bisogni del loro cuore, abbiano (fra i molti altri che li contraddicono)" (ritornerò su questa parentesi) "quest'idea di Dio in cui svanisce la nozione di distinzione e di limitazione di cui in certi momenti essi soffrono; è ciò che essi mi sembrano mostrare nei momenti in cui sperano che in Dio saranno aboliti tutti i nostri orgogli", ecc. Ma è evidente che sono queste altre idee, queste idee contraddittorie e, in particolare, le idee di giustizia e di carità divina, a essere costitutive della nozione che si fanno di Dio questi umili di cui Benda ha qui la bontà di ricordarsi. Ora, questo Dio giusto o caritatevole, questo Dio che è tale soprattutto per la sua giustizia o per la sua carità infinita non ha evidentemente alcun rapporto con l'essere indeterminato di Benda; e questi non deve contare di trovare tra i semplici un solo alleato. Gli occorrerà dunque, se vuole assicurare alla sua posizione un minimo di coerenza, riconoscere che il suo Dio non abbia alcun *valore*, nel senso usuale o anche tecnico del termine? Ma allora, giacché è peraltro probabile che

non esista, è abbastanza difficile non domandarsi che cosa ci impedisce semplicemente di sopprimerlo. Bisogna dunque prevedere, penso, che malgrado tutto Benda tenterà di organizzare la resistenza su questa linea del valore. Ma a questo punto riprendo la mia domanda: quale tipo di valore è possibile accordare all'Essere indeterminato? È la domanda sulla quale, per quanto mi riguarda, spero più vivamente di vederlo spiegarsi; ma, come dicevo all'inizio, dubito fortemente che ciò gli sia possibile. Infatti, mi pare certo che non si tratti in questo caso che di una maschera: la maschera con cui si agghinda una certa volontà pienamente risoluta a non esplicitare sé a se stessa; per quanto mi riguarda, non esiterei molto a scorgervi l'espressione di una sterilità in qualche modo *à la* Mallarmé che si constata e che, non potendo accettare di subirsi, si converte in volontà di sterilità, e in questa qualità si deifica. Questa autodeificazione è fin troppo evidentemente al centro degli scritti di Benda; e dirò anche che essa vi si sdoppia e che, per questo motivo, si sopprime, perché la strana teogonia che ci è illustrata, questo processo duplice per il quale il mondo si scinde da Dio per ritornare a lui, tutto ciò si svolge esclusivamente nella coscienza di Benda che in certo qual modo si divide tra il suo Dio e il suo universo. E aggiungo, infine, che l'idealismo, che per parte mia rifiuto, riprende chiaramente tutta la sua forza in presenza di una dottrina come questa che, in ultima analisi, non ne è forse che l'espressione nel suo insieme più povera e più contraddittoria.

Ammettiamo tuttavia, per un istante, che le obiezioni fin qui mosse possano essere scartate; ammettiamo – ciò che io contesto nella maniera più categorica – che quest'idea di Dio possa venir considerata come sostenibile. Bisognerà ancora domandarsi come nel sistema di Benda si effettui il passaggio da Dio al mondo, e qui arriviamo ad assistere a uno spettacolo singolare.

Benda crede di aver stabilito l'irriducibilità dei due modi fondamentali di pensare il mondo, il modo divino secondo la categoria della contraddizione, e il modo fenomenico secondo la categoria dell'identità. Cosa significa? Significa che ci sono qui due idee che non comunicano, due idee tali che non consentono di passare da una all'altra, così come non è possibile passare, ad esempio, dall'idea del blu a quella del triangolare. Ma ciò che è sorprendente è che Benda, senza neanche accorgersene, passa dalla considerazione delle idee a quella delle cose; subito dopo leggiamo che il mondo fenomenico è



concepibile in rapporto a Dio solo mediante una separazione da Dio e non per un processo continuo di Dio sino a esso. Ma non era in questione nulla di simile; e io nego che questa separazione, che è affermata qui come un atto (intemporale, evidentemente), abbia il minimo rapporto con l'irriducibilità riguardante *le idee* che Benda pensava di aver stabilito precedentemente. Questa parola fin troppo concreta di separazione non gli basterà; immediatamente dopo, egli ci parlerà di avversione, indagando indubbiamente, in vista di sviluppi ulteriori, sul significato affettivo di questa parola e, tre righe oltre, di empietà. Ma credo che la più semplice riflessione metafisica basti a svelare ciò che vi è in tutto questo discorso di radicalmente incomprendibile e anche, arriverei addirittura a dire, di *non pensato*. Come può essere che l'essere determinato si separi dall'essere indeterminato? Questo sarebbe concepibile solo in una filosofia di tipo neo-platonico, dove il principio assoluto non è indeterminato ma, per così dire, sovra-determinato. Le determinazioni appaiono allora come segnate da un impoverimento, ma in queste filosofie l'indeterminato, vale a dire la materia, corrisponde al grado più basso del processo. Ora, Benda non può lasciare alcun posto nel suo sistema a una tale idea, poiché egli non vuole nemmeno sentir parlare di gerarchia. Allora mi pare chiaro che Benda trasponga ciò che egli crede essere uno iato radicale tra l'essere determinato e l'essere indeterminato in una sfera in cui questo iato non può non cambiare di natura. Per ciò stesso intorno a questo iato vanno proliferando delle categorie metafisiche di cui egli appunto pretendeva di sbarazzarsi. E tutto ciò dipende dal fatto che egli è in realtà preoccupato di costituire un sistema fondato su una sorta di cadenza schopenhaueriana. Una dialettica del tutto incoscia, che regola la sua più recondita volontà, lo obbliga perciò a introdurre nelle sue premesse, in un modo che le trasforma e le dissolve, gli elementi dinamici che la sua posizione metafisica aveva la caratteristica di escludere, ma di cui egli ha bisogno per giustificare il suo atteggiamento di chierico (*clerc*) cosciente di sé.

Arrivati a questo punto, vi è una questione che è difficile non porre: perché non sbarazzarsi semplicemente di questo essere indeterminato o infinito che ora appare come un puro non-essere, ora si presenta come una specie di magazzino, dove si troverebbero alla rinfusa gli elementi che il mondo fenomenico avrà la folle pretesa di disporre in un ordine gerarchico? Perché non conservare sem-

plicemente la terza parte del *Discours Cohérent*, che ci presenta tutto sommato un quadro spenceriano dell'universo, arricchito (o ingarbugliato) da elementi presi in prestito da Schopenhauer, da Nietzsche e da Bergson? Non si può elaborare una filosofia dell'imperialismo che si costituirà sulla base di nozioni quasi tradizionali come quelle di volontà di vita o di volontà di potenza? Ma, in tal caso, cosa diventerebbe la quarta parte, vale a dire il ritorno del mondo a Dio? Si noti di sfuggita che questa quarta parte in certo qual modo si accompagna al quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Ma poco importa in questo momento: osservavo poco fa che Benda era costretto a organizzare la resistenza sulla linea del valore. È necessario, infatti, che questo mondo del fenomeno, cioè della distinzione, dell'individualizzazione e dell'imperialismo, sia condannato o possa ritenersi tale. Perché "è necessario"? Semplicemente perché Benda ha scritto *La Trahison des Clercs*<sup>4</sup>. Mi si dirà: "è assurdo, è vero il contrario. Benda ha scritto *La Trahison des Clercs* per riportare il mondo alla ragione". Credo tuttavia di poter mantenere la mia affermazione. È perché esiste un libro che s'intitola *La Trahison des Clercs* che il mondo fenomenico deve poter esser pensato come condannabile; può esserlo solo se esso è pensato come se fosse separato da qualcosa che è ... che è che cosa? Non possiamo dire né che è il Bene né che è l'Intelligenza assoluta. Diremo semplicemente che è Dio. L'esistenza di Dio è sospesa all'esistenza de *La Trahison des Clercs*. Si tornerà alla carica, dicendomi: "Se Benda ha scritto *La Trahison des Clercs* è in nome della metafisica che si chiarisce nel *Discours Cohérent*". Risponderò che non lo credo affatto. *La Trahison des Clercs* è un libro che mi pare dipendere unicamente da una psicologia del temperamento, psicologia d'altronde rigorosamente giudaica. Ma ci troviamo in un ambito nel quale ogni affermazione pretende di giustificarsi: così, *La Trahison des Clercs* ha fatto abbastanza naturalmente salire dal sottosuolo tutto un insieme di strumenti di protezione che oggi abbiamo sotto gli occhi e che è naturalmente chiamato a funzionare in un certo senso ben determinato. Ma è del tutto conforme alla natura umana che lo stesso che li ha inventati sia l'ultimo a prendere coscienza della loro origine e della loro destinazione.

<sup>4</sup> J. BENDA, *Il tradimento dei chierici. Il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea*, Einaudi, Torino 1976. [N. d. C.]

## APPENDICE II

### LETTERA DI GABRIEL MARCEL A JEANNE PARAIN-VIAL

6 ottobre (1940?)

Cara Signora

(...) è assolutamente certo che in *Essere e Avere* ho insistito troppo su ciò che si può chiamare la negatività dell'averè; non ho abbastanza sottolineato che l'averè è di fatto una condizione indispensabile del progresso verso l'essere. Dirò anche, se volete, che l'essere si stabilisce solo mediante la trasmutazione dell'averè; ciò è molto chiaro nel caso della carmelitana di cui Voi parlate. Assolutamente parlando, non avere niente significa non essere niente. Ma d'altra parte, come Voi dite molto bene, se l'averè è una situazione fondamentale, questa situazione comporta sempre un rischio di perdizione. Tutto si chiarisce d'altronde dal momento in cui si fa intervenire la nozione di creazione. L'averè rende possibile la creazione, ma rischia anche di ostacolarla in quanto esso degenera in puro godimento di sé. La parola compiacimento (di se stessi) sarebbe ancora preferibile a quello di godimento; e qui appare il nesso che Voi avete così bene individuato tra avere e finitudine, per quanto questo compiacimento sia *ripiegamento* su di sé. I testi del mio ultimo libro sono più illuminanti, mi sembra, di quelli di *Essere e Avere*, soprattutto nella misura in cui vi utilizzo, estendendone il senso, la distinzione bergsoniana dell'aperto e del chiuso. In fondo il mio errore in *Essere e Avere* consisteva nel dare l'impressione di identificare l'averè e il chiuso; ma questo è inammissibile; e Voi avete mille volte ragione a evocare a questo punto la generosità. Potrei anche ricordare una frase de *La Grâce*, in cui Gérard parla dei beni che aumentano quando li si partecipa. Si potrebbe dire che il generoso ha tanto più, quanto più egli dona. Ma confesso che ciò sarebbe ambiguo, o piuttosto acquista il suo senso solo se si riconosce la trasmutazione dell'averè di cui parlavo più sopra. Le no-

zioni di povertà e di ricchezza sarebbero da riprendere da questo punto di vista. La povertà in quanto mancanza, indigenza (*penia*), non può assolutamente essere esaltata; ma soltanto questa povertà che è spirito e che è liberazione.

Bisognerebbe approfondire ciò che Voi dite a proposito del problema morale. Mi sembra che Voi abbiate pienamente ragione. È certo, se non altro, che non c'è moralità senza rischio. E penso pure che Kant abbia commesso, se non un errore, almeno una grave imprudenza a mettere a tal punto l'accento sulla disposizione interiore, tanto che il risultato finisce per apparire indifferente. In tal modo, come non vedere che egli incoraggia involontariamente il peggior fariseismo morale? Osservate d'altronde che egli pecca in fondo per un singolare misconoscimento della vita interiore e non sembra sospettare fino a che punto noi possiamo mentire a noi stessi, farci delle illusioni sulle nostre vere intenzioni. A fortiori siamo incapaci di pronunciarci con cognizione di causa sull'intenzione dell'altro.

Esiterei peraltro ad affermare che la moralità si situi sul piano dell'avere. Bisognerebbe riprendere qui tutte le nozioni fondamentali, e anzitutto quella di virtù, che mi pare ben più importante di quella di obbligazione. Indubbiamente si dovrebbe pervenire ad adattare certe nozioni antiche a un'esperienza della vita, del tragico della vita, che è essenzialmente moderna. Cercherò forse di avviare questa ricerca quest'anno; Vi farò partecipe delle idee che mi verranno. Restiamo in contatto.

(...) Vogliate gradire tutta la mia rispettosa amicizia.

*G. Marcel*

## INDICE

Introduzione di IOLANDA POMA	V
1. <i>L'itinerario filosofico di Marcel</i>	V
2. <i>Essere e Avere</i>	IX
3. <i>L'apertura della ricerca filosofica</i>	XII
4. <i>Ripensare il pensiero</i>	XIV
5. <i>Dal pensiero all'esistenza nella prospettiva dell'essere: la costitutiva opacità della condizione umana</i>	XVIII
6. <i>La filosofia incarnata</i>	XXIII
7. <i>La filosofia concreta contro un pensiero di sorvolo</i>	XXX
8. <i>L'essere quale termine della relazione</i>	XXXVI
9. <i>La relazione con la trascendenza: ricerca metafisica dell'essere e fede</i>	XLI
 <i>Nota bio-bibliografica</i>	 XLIX
 <i>Bibliografia</i>	 LIII
1. <i>Edizioni e traduzioni principali di Être et Avoir</i>	LIII
2. <i>Bibliografia generale sommaria</i>	LIII
3. <i>Letteratura secondaria</i>	LVIII

## ESSERE E AVERE

### PARTE PRIMA ESSERE E AVERE

I. Diario metafisico (1928-1933)	3
II. Traccia di una fenomenologia dell'averè	131

PARTE SECONDA  
FEDE E REALTÀ

I. Osservazioni sull'irreligione contemporanea	153
II. Riflessioni sulla fede	175
III. La religiosità secondo Peter Wust	189

APPENDICI

I. Nota sul <i>Discours Cohérent</i> di Julien Benda	213
II. Lettera di Gabriel Marcel a Jeanne Parain-Vial	223







**Gabriel Marcel** (1889-1973), filosofo francese, dopo aver accostato la tradizione dello spiritualismo esistenzialistico francese all'idealismo anglo-americano, si apre a molteplici influssi, non solo filosofici, in direzione di una filosofia "concreta", che ruota intorno al rapporto tra esistenza ed essere.

Tra le sue opere filosofiche: *Giornale metafisico* (1927), *Homo viator* (1945), *Il mistero dell'essere* (1951).

**Iolanda Poma** (Torino 1965) si è laureata in Filosofia con una tesi su Paul Ricoeur all'Università di Torino, dove è attualmente titolare di un assegno di ricerca. Ha svolto il dottorato di ricerca su Th.W. Adorno. Ha pubblicato tra gli altri: *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Napoli 1996; *Minima philosophiae. La modernità in Th.W. Adorno*, Torino 1998; *Le ragioni dell'altro: l'eresia filosofica*, in AA.VV., *Strana presenza*, Bologna 1998.

FILOSOFIA E CITTÀ  
TESTI  
6

0299275

Questo volume, sprovvisto del taloncino a fronte, è da considerarsi copia saggio gratuito esente da IVA (art. 2, c. 3, lett. d, DPR 633/1972).

L. 38.000  
€ 19,63

