

laNOTTOLAdiMINERVA

Journal of Philosophy and Culture

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative
writing on the international philosophical,
humanistic and scientific scene

IaNOTTOLAdiMINERVA
Journal of Philosophy and Culture
ISSN 1973-3003

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_nottola.htm

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casucci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benítez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py

Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marco.viscomi@studenti.unipg.it

Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia)
pavao.zitko@studenti.unipg.it

Scientific committee

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfieldhouse College, Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (Università J. J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)
Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) +

Reflections on Existence

Table of contents

<i>L'esistenza come problema filosofico</i>	2
Massimo Donà, Vita-Salute San Raffaele University, Italy	
<i>Per una genealogia dell'esistenzialismo A partire da Hans Jonas e Karl Löwith</i>	7
Marco Bruni, Vita-Salute San Raffaele University, Italy	
<i>From Time to Otherness: between Heidegger and Ricoeur</i>	26
Marco Casucci, University of Perugia, Italy	
<i>The flowing river of Time. A cross-cultural perspective on Time: the dialogue of the early Jesuits in china with Confucianism and Daoism</i>	42
Antonio De Caro, Hong Kong Baptist University	
<i>Evil and free will theory in contemporary analytic philosophy of religion</i>	61
Aleksandra Golubović, University of Rijeka, Croatia Danijel Tolvajčić, University of Zagreb, Croatia	
<i>Metafizika u 'giovane' Carabellese. 'Ontologismo critico' i evolucija njegove spekulacije</i>	80
Marco Moschini, University of Perugia, Italy Pavao Žitko, University of Rijeka, Croatia	
<i>La «ripresa-ripetizione» come categoria religiosa. Una lettura de 'La ripeti- zione' di Kierkegaard</i>	95
Giacomo Petrarca, Vita-Salute San Raffaele University, Italy	
<i>Le regole che gli ebraisti avrebbero potuto dedurre. Natura e istituzione</i>	115
Homero Santiago, University of São Paulo – USP, Brazil	
<i>La concezione di giustizia in Nietzsche secondo la lettura heideggeriana</i> Marco Viscomi, University of Perugia, Italy.....	125
<i>Christian theoretical thinking in the speculative evolution of Existenzphiloso- phie. Karl Jaspers conversing with Nicolaus Cusanus' metaphysics</i>	136
Pavao Žitko, University of Rijeka, Croatia	

L'esistenza come problema filosofico

Massimo Donà

Vita-Salute San Raffaele University, Italy

Il mio pensiero sono io: ecco perché non posso fermarmi. Esisto perché penso...e non posso impedirmi di pensare. In questo momento stesso – è spaventoso - se esisto è perché ho orrore di esistere. Sono io, io, che mi tratto dal niente al quale aspiro: l'odio, il disgusto di esistere sono altrettanti modi di farmi esistere; di affondarmi nell'esistenza. I pensieri nascono dietro di me, come una vertigine, me li sento nascere dietro la testa... se cedo, mi arriveranno davanti, tra gli occhi - e io cedo sempre, e il pensiero s'ingrossa, s'ingrossa ed eccolo, immenso, che mi riempie tutt'intero e rinnova la mia esistenza¹.

J.-P. Sartre, *La nausea*

Dovendosi esprimere sull'essenza del mito, Franz Rosenzweig rileva come essa coincida con “una vita, che non conosce nulla al di sopra e nulla al di sotto di sé, una vita che, chiunque ne sia di volta in volta il protagonista, dèi uomini o cose, è priva sia di cose governate che di dèi dominatori, una vita che si svolge puramente dentro di sé. La legge di questa vita è l'interno accordo, che non risuona mai al di là di sé e sempre a sé ritorna, di arbitrio e destino”².

Una vita ben insipida – avrebbe commentato Ebdomero (personaggio letterario frutto della fantasia di Giorgio De Chirico) –, una vita quasi inconcepibile! Chi vive, infatti, senza poter far altro che “nulla ammirare, persino di nulla illudersi o custodire gelosamente per sé le proprie illusioni e le proprie ammirazioni”?³. Eppure, la vita del mondo mitico, tanto familiare agli antichi, sembra essere, agli occhi di Rosenzweig, proprio una vita priva di ‘sguardo’ verso l'esterno.

Una vita ‘assoluta’, nel senso di sciolta-da ogni pericolo, da ogni stimolo – da ogni “possibilità”, potremmo anche dire.

Proprio il contrario di ciò che la medesima era venuta significando, invece, agli occhi di Kierkegaard: una *possibilità* sempre minacciata dall'esterno – un esterno che ci minaccia “al futuro”, peraltro... ossia in relazione a quello che può sempre inaspettatamente capitarci. Una *possibilità* aperta anche alla vanificazione di quel che vorremmo, appunto, “per la nostra vita”. Una possibilità che prevede, di fatto, un unico possibile rimedio: la fede.

¹ J.-P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 1990, pp. 103-104.

² F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 37.

³ G. DE CHIRICO, *Ebdomero*, Longanesi, Milano 1971, p. 150.

Infatti, se è vero che, per Kierkegaard, “ciò che Tamerlano poté compiere con i suoi tartari, Faust sa di poterlo fare col suo dubbio – terrorizzare gli uomini, far tremare l’esistenza sotto i loro piedi, disgregare gli uomini, far risuonare dovunque il grido dell’angoscia. E se lo fa, egli non è affatto un Tamerlano, egli è in un certo senso autorizzato dall’autorizzazione del pensiero”⁴, se è vero, cioè, che, per lui, solo col *dubbio* è possibile far risuonare il grido dell’angoscia originaria (quella che ci costituisce in quanto esposti ad un sempre identico ed irripetibile “aut-aut”), è anche vero che, sempre per Kierkegaard, “la *disperazione* è un’espressione molto più profonda e completa, il suo movimento è molto più ampio di quello del dubbio”⁵; perché ci iscrive e sta nell’*assoluto*. Per questo, solo scegliendo la disperazione, “avremo scelto noi stessi nel nostro valore eterno... solo così vien conquistato l’assoluto... e si sarà trovato l’unico possibile punto di partenza per trovare l’assoluto”⁶. Solo nella *disperazione* connessa ad una scelta effettuata nell’*immediatezza* (la sola che può trasformarci, e finanche radicalmente), l’esistenza può scoprirsi “libera” – vale a dire connessa alla libertà... quella ‘vera’. Che è solo dell’Assoluto.

Certo, si tratta di opzioni contrapposte; cui sembra fare da *pendant* la prospettiva hegeliana, secondo la quale, invece, “esistenza reale” sarebbe solo quella connessa al potersi fare ‘totalità’ da parte della coscienza; in accordo con la processualità dialettica, evidentemente. La sola che concede alla coscienza di costituirsi “come spirito che-è-per-sé”, sottratto alla natura e dotato di una figura propria, che ha tolto l’opposizione verso l’esterno”⁷. Che l’ha tolta, appunto – ma dopo aver fatto i conti con la medesima. Cioè, dopo essersi alienata nel mondo, come mondo – ossia, come organismo, come macchina (che della coscienza sono radicali ‘negazioni’). Ed esser tornata a farsi puro ‘spirito’, passando per lo stadio dell’autocoscienza (là dove la coscienza del mondo si fa anche coscienza di sé), sino a ritrovarsi fedelissimo specchio della totalità delle relazioni (con sé e con l’altro da sé) – l’unico che ci consenta di superare il dilemma che potrebbe finanche impedirci di decidere se si tratti di esistenza autonoma – conforme cioè al principio della semplice identità-con-sé – o di esistenza “relazionale”, affidata di fatto all’imprevedibilità di un rapporto mai scontato con l’altro (e in senso “spaziale” – amico/nemico, e in senso “temporale” – presente/futuro).

La problematicità della nozione d’“esistenza”, comunque, dipende anche dal fatto che *quella di cui finiamo per parlare* è quasi sempre la coscienza finita di un essere che definiamo “umano” proprio in quanto collocato a metà strada tra l’immediatezza caratterizzante il sentire animale e la visione panoptica che può competere solo a Dio.

Dell’esistere divino, infatti, non possono venire predicati né pochi né tanti attributi; se è vero che – come insegnava Tommaso d’Aquino –, così come non volge a una vera e propria exteriorità, allo stesso modo neppure manifesta

⁴ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, Rizzoli, Milano 1989, p. 141.

⁵ S. KIERKEGAARD, *Aut-aut*, Mondadori, Milano 1989, p. 89.

⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 2000, p. 73.

un'autentica vocazione autoreferenziale. Nella sua 'semplicità', esso non dice intrascendibile mancanza dei propri attributi, ma straordinaria capacità di contenerli tutti come perfettamente identici alla medesima.

Mentre quella animale è un'esistenza *tutta* risolta in atti e operazioni esprimenti una vocazione sempre e comunque 'istintuale', ossia univocamente consegnata ad essere quel che sempre 'allo stesso modo' ci mostrerà di essere. Dove, l'evento della "ripetizione" non potrà mai istituire alcuna reale "differenza".

L'umano, insomma, sembra situarsi a metà strada tra queste due forme incondizionate dell'esistere; fermo restando che proprio in tale costitutiva "indecisione" si risolve tutta la sua specificità.

Ma neppure per chi, al modo di Schopenhauer, consideri la *volontà di esistere* (caratterizzante ogni essere umano) come l'espressione di un'unica e incondizionata Volontà... che nulla di diverso da sé potrà mai davvero volere – per quanto, proprio affidandosi alla molteplicità di un fenomenico da sempre assoggettato a vincoli spazio-temporali (quelli stessi che dicono la sua intrascendibile condizione di possibilità), ognuno di noi finisca per credere di volere realmente questa o quella singola oggettualità, e di volerla per questo o quel motivo –, la presa di coscienza dell'illusorietà della forma personale e sempre motivata con cui il "volere" si manifesta "al" e "nel" soggetto, *può davvero liberare dalla tentazione*. Dalla tentazione corrispondente all'infinito potere seduttivo di cui l'esistente fenomenico in ogni caso dispone; tanto da manifestarsi anche in quella forma "rovesciata" che coincide da ultimo con la *negazione* della volontà medesima – quella cui il saggio o il mistico vorrebbero appunto pervenire, conducendo al limite estremo uno sforzo *kenotico* destinato a risolversi (piaccia o non piaccia) in un'ennesima e massimamente potente espressione della Volontà.

Ma, ambivalente e costitutivamente equivoca si sarebbe rivelata finanche la nozione di esistenza elaborata da Heidegger, nel pieno del Novecento (quando Nietzsche aveva già da tempo proclamato ai quattro venti il proprio incondizionato "sì" alla vita; facendosi forte di un'*esistenza* concepita come incondizionato abbandono alle sue mai razionalizzabili "divagazioni"); corrispondente, peraltro, all'equivocità originariamente inficiante l'*esserci* in quanto tale (e *in primis* quello 'umano, troppo umano'... solitamente impegnato a vivere la propria esistenza senza riuscire a fare davvero in conti con quell'*essere* che è il suo; lo stesso da cui dipende ogni tipo di ricerca, di comprensione e di concettualizzazione – ossia, tutti i "comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo"⁸).

Sempre oscillante è infatti il linguaggio del filosofo di Meßkirch; anzitutto tra due inconciliabili modi di intendere l'esistenza – o come "esistentivo" (*existentiell*) o come "esistenziale" (*existenzial*), ossia come un esistere immediato che non vale solo per l'esserci del Da-sein, ma per ogni essente, o come quell'esistere specifico – e sempre *mediato* –, riconducibile alla forma ontologica ca-

⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 22.

ratterizzante chiunque cerchi e si ponga la domanda intorno all'essere suo proprio e a quello ogni cosa.

Eppure l'*esistenza* viene detta, in qualche modo, di ogni determinatezza riconoscibile come tale (cioè come "esistente"); e soprattutto, di là da ogni equivoco e da ogni possibile oscillazione semantica. Sì, perché, forse, l'esistenza non viene riconosciuta in virtù del semplice fatto che questa o quella determinatezza siano effettivamente passibili di un predicato vocato a sancire il loro costituirsi come cose "che *sono*, in senso proprio". Che "esisterebbero", in quanto non risolvibili nel semplice frutto di un'ingannevole o impropria allucinazione.

Così, infatti, l'*esistere* (dovrebbe essere chiaro, a questo punto) rischierebbe di valere come semplice conferma del fatto che questo o quell'essente esistono davvero di là dagli ipotetici o supposti poteri della nostra sempre gravida *immaginazione*. Che essi esistono davvero, cioè, "nel mondo" e "come mondo"; ossia, come oggetti indipendenti dal soggetto che li conosce o li *immagina*.

Il fatto è che non è proprio così. Se è vero tutti noi diciamo che "sono" anche delle nostre più scomicchiate fantasie; di determinatezze, cioè, che potrebbero anche non esserci mai state date nel mondo in cui si danno le esistenze anche spazialmente *altre* dalla nostra. E che purtuttavia non esistono incarnando una sorta di grado inferiore dell'esistere – perché, di tutto quello che si lascia riconoscere, possiamo (e anzi, dobbiamo) dire che "è".

Per quanto esista nel modo (sempre diverso) che ad ogni esistenza di fatto compete; che sarà sempre e comunque un modo dell'*esistere*, per l'appunto. Ma soprattutto un modo che non avremmo alcun motivo per ritenere *depotenziato* rispetto agli altri.

Anche perché – e la psicoanalisi ce l'ha mostrato in lungo e in largo – non è raro che l'esistenza di una persona venga sconvolta e messa a soqquadro proprio da esistenze che l'empirista di lungo corso avrebbe considerato virtuali, "pura e inconsistente fantasia". Ossia, un che di non propriamente "esistente". Di non "realmente" esistente. Quasi che "reale" possa essere definito solo un certo tipo di realtà!

Insomma, cosa diciamo davvero, quando chiamiamo in causa l'*esistere* e lo concepiamo nel suo senso più radicale – nel senso trascendentale del termine?

Cosa diciamo, cioè, quando, di tutto quello con cui può capitarci di avere a che fare, rileviamo appunto il suo semplicissimo "esistere"?

Che esso "è"?

Che si tratta di un *positivo significare*?

Che "è" *piuttosto che* "non-essere" (da cui la domanda di leibniziana memoria)?

E se dicessimo, in verità, qualcosa di molto più complesso e difficile da riassumere in poche righe?

E se dicessimo, cioè (dicendo l'*esistere* di questo o di quello), che ciò di cui ci sembra appunto di non poter fare a meno di predicare l'essere *in verità non-è*?

Che esso *esiste* perché a mostrarsi, nel suo esistere, altro non sono che il suo passato (il fatto che esso non può non avere un passato) e il suo futuro (il

fatto che esso ha anche un futuro – quello verso cui si proietta ogni sua azione o decisione, ogni suo movimento o intenzione)?

Che esso esiste, insomma, perché nient'altro v'è, di esso, di là da quel che il medesimo *non è più e non è ancora*? Che esso esiste, insomma, solo perché “non-è”?

Ecco perché appare quanto mai urgente un'adeguata riflessione sull'*esistere*; una riflessione che ci liberi dalla tentazione di risolvere l'esistenza delle cose (il fatto costituito dal loro divenire, dal loro manifestarsi come semplici figure del divenire) nel loro semplice “*essere*” – rimuovendo quasi sempre il fatto che, ciò di cui ne va davvero, in ogni esistenza, è appunto il suo intrascendibile “non-essere”... il solo che può forse aiutarci a trasfigurare l'*essere* di questo e di quello nel loro semplicissimo e quanto mai misterioso “*esistere*” (analogo, forse, a quello cui tanta arte, soprattutto nel Novecento, avrebbe dedicato le proprie più preziose energie).

Lo stesso che anche questo volume ha, forse, più o meno consapevolmente, cominciato ad indagare.

Per una genealogia dell'esistenzialismo. A partire da Hans Jonas e Karl Löwith

Marco Bruni

Vita-Salute San Raffaele University, Italy

Abstract

Hans Jonas has embraced Nietzsche's thesis that Modernity is characterized by the crisis of «nihilism», whose beginnings go back to the Copernican revolution, when the vision of the world and of modern man is determined, that Pascal first had described with an emotional tone of anguish and disorientation. Regarding Pascal as «first existentialist», Jonas refers to Karl Löwith, who had considered existentialism as a «Christian-thomistic ontology without the doctrine of creation». Starting from the Löwithian reflections, Jonas tried to show how late-medieval nominalism would be the coherent expression of Christian creationism. For Jonas, then, European thought, from the end of the Middle Ages to existentialism, passing through Darwinism, would be marked by the «absolute victory» of nominalism over realism, which is equal to the victory of nihilism over the Christian tradition.

Keywords

Jonas, Löwith, Nihilism, Pascal, Existentialism, Dualism, Creationism, Nominalism

Abstract (it.)

Hans Jonas ha fatto propria la tesi di Nietzsche secondo cui la Modernità sarebbe caratterizzata dalla crisi del «nichilismo», i cui inizi risalgono alla rivoluzione copernicana, quando si determina la visione del mondo e dell'uomo moderno, che Pascal, per primo, aveva descritto con tonalità emotiva di angoscia e spaesamento. A proposito di Pascal come «primo esistenzialista», Jonas rimanda a Karl Löwith, che aveva considerato l'esistenzialismo come una «ontologia cristiano-tomistica senza la dottrina della creazione». A partire dalle riflessioni löwithiane, Jonas ha cercato di mostrare come il nominalismo tardo-medievale sarebbe la coerente espressione del creazionismo cristiano. Per Jonas, allora, il

pensiero europeo, dalla fine del Medioevo all'esistenzialismo, passando per il darwinismo, sarebbe contraddistinto dalla «vittoria assoluta» del nominalismo sul realismo, che equivale alla vittoria del nichilismo sulla tradizione cristiana.

Parole chiave

Jonas, Löwith, Nichilismo, Pascal, Esistenzialismo, Dualismo, Creazionismo, Nominalismo

Nell'Epilogo di *The Gnostic Religion* (1958) intitolato *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, Hans Jonas (1903-1993) ha fatto propria e rilanciato la tesi di Nietzsche secondo cui la Modernità sarebbe caratterizzata dal «nichilismo», l'«ospite più inquietante» che è inutile «mettere alla porta»⁹. Nel frattempo, aggiunge Jonas, dopo Nietzsche, l'ospite del nichilismo è entrato «stabilmente» nelle nostre vite, ragion per cui vivere in sua compagnia significa vivere in una «crisi». Crisi, i cui inizi risalgono al diciassettesimo secolo, quando, con la rivoluzione copernicana, si vengono costituendo la visione del mondo e la condizione spirituale dell'uomo moderno, che Nietzsche definiva come uno sciogliere «verso una x» da parte dell'essere umano, ovvero in quella «solitudine» «nell'universo fisico della moderna cosmologia» che Pascal, per primo, nei suoi *Pensée* aveva descritto con tonalità emotiva di profonda angoscia e spaesamento: «Gettato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che non mi conoscono, ne sono spaventato». «Che non mi conoscono», sottolinea Jonas dell'affermazione di Pascal: ancor più che «l'infinità intimidente degli spazi cosmici e dei tempi», ancor più che «la sproporzione quantitativa, cioè l'insignificanza dell'uomo come grandezza in tale vastità», è il «silenzio», ossia l'«indifferenza di questo universo di fronte alle aspirazioni umane» che costituisce «la profonda solitudine dell'uomo nella totalità delle cose». Come parte di questa totalità, come parte della natura, l'uomo è soltanto una «canna» esposta in ogni momento alle forze di un universo «cieco e immenso» in cui l'esistenza non è che un altrettanto «cieco accidente particolare». Come «canna pensante», tuttavia, l'uomo non fa parte della totalità naturale, non appartiene ad essa, ma è radi-

⁹ H. JONAS, *Epilogue: Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, in *The Gnostic Religion. The Message of Alien God and the Beginning of Christianity* (1958); tr. it. *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, in *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI Torino, 1991, 2002, pp. 335-355. La prima versione del testo era apparsa sei anni prima col titolo *Gnosticism and Modern Nihilism*, in *Social Research*, XIX, 1952, pp. 430-452. Il testo si trova anche in IBIDEM, *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G. Rilke, Gallio, Ferrara 1992 (ed. or. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963) pp. 23-47, nella traduzione italiana di *Gnosis und spätantiker Geist* (1934, 1954) col titolo *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, (cfr. *Gnosi e spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010, pp. 1084-1110) e con lo stesso titolo già in *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, 2010, 2013 (ed. ing. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, 1966; ed. ted. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, 1973, pp. 263-284).

calmente diverso, incommensurabile, perché la *res extensa* non pensa, sosteneva già Cartesio, e la natura non è altro che *res extensa*, ovvero corpo, materia, grandezza esterna, esteriorità:

Se la natura schiaccia la canna, lo fa inconsapevolmente, mentre la canna – l'uomo – anche quando è schiacciata, ne ha coscienza. Soltanto l'uomo nel mondo pensa, non perché è parte della natura, ma nonostante ciò. Come egli non partecipa al significato della natura, ma semplicemente attraverso il suo corpo ad una sua determinazione meccanica, così la natura non partecipa ai suoi problemi interiori. Così ciò per cui l'uomo è superiore a tutta la natura, la sua unica distinzione, la mente, non sfocia più in una integrazione del suo essere con la totalità dell'essere, ma, al contrario, segna un abisso insormontabile tra l'uomo stesso e il resto dell'esistenza. Estraniato dalla comunità dell'essere come un tutto unico, la sua coscienza lo fa soltanto sentire un estraneo al mondo, e in ogni atto di riflessione gli parla di tale completa estraneità. Questa è la condizione umana. È finito il *cosmos* con il *logos* immanente con cui il proprio *logos* si sentiva affine; finito l'ordine del tutto in cui l'uomo ha il suo posto. Quel posto appare ora un puro accidente irragionevole.¹⁰

Tutto ciò condusse Pascal ad affermare: «Sono spaventato e sorpreso di trovarmi qui piuttosto che là, infatti non c'è nessuna ragione perché qui piuttosto che là, perché ora invece che dopo». Finché il mondo veniva considerato come un *kosmos*, finché cioè era considerato come il «posto naturale» dell'uomo, era sempre individuabile una ragione per il «qui» della vita umana e di ogni altra, ma Pascal è ormai costretto a intendere la sua collocazione mondana come un «remoto angolo della natura», dove si sente perduto e braccato come in una «cella» angusta. Il «significato» e il «valore» propri del *telos* dell'ordine del tutto non sono più «intelligibili», ora possono solo essere «conferiti»: la «volontà» sostituisce la «visione», la «temporalità dell'atto» elimina l'«eternità del in sé», l'uomo è completamente solo con se stesso. Ecco l'*incipit* del nichilismo che solo con Nietzsche si farà davvero esplicito.

Infatti:

L'universo di Pascal, è vero, era ancora un universo creato da Dio, e l'uomo solitario, privo di ogni umano sostegno, poteva pur sempre sollevare il cuore verso il Dio transmondano. Ma questo Dio è un Dio sconosciuto, *agnostos theos*, e non è possibile scoprirlo nella sua creazione. L'universo non rivela lo scopo del Creatore col disegno del suo ordine, né la sua bontà con l'abbondanza delle cose create, né la sua sapienza con la loro proporzione, né la sua perfezione con la bellezza del tutto, ma rivela solamente il suo potere con la sua grandezza, la sua immensità spaziale e temporale. Perché l'estensione, o la quantità, è l'unico attributo essenziale lasciato al mondo, e quindi se il mondo ha qualche cosa da dire del divino, lo fa per mezzo di questa proprietà; e ciò di cui la grandezza può parlare è il potere. Ma un mondo ridotto ad una pura manifestazione di potere non ammette anche verso se stesso che una relazione di potere, ossia di padronanza, una volta che la relazione trascen-

¹⁰ *Ivi*, pp. 337-338.

dente è messa da parte e l'uomo è lasciato solo di fronte a se stesso e al mondo. La contingenza dell'uomo, della sua esistenza qui e ora, è ancora per Pascal una contingenza dipendente dalla volontà di Dio; ma quella volontà che mi ha messo proprio in «questo remoto angolo della natura», è imperscrutabile e il «perché» della mia esistenza non trova risposta qui come non la troverebbe nell'esistenzialismo più ateo. Il *deus absconditus*, del quale non si può predicare che la volontà e il potere, lascia dietro di sé come eredità, dopo aver abbandonato la scena, l'*homo absconditus*, un concetto di uomo caratterizzato soltanto dalla volontà e dal potere: la volontà per potere, la volontà per volere. Per una tale volontà anche la natura indifferente è più un'occasione per il suo esercizio che un oggetto reale.¹¹

Si passa, insomma, dal volontarismo divino al volontarismo umano: per la volontà dell'uomo, del resto, anche la natura è niente più che un'occasione per l'esercizio della sua potenza, e non un qualcosa di reale, autonomo e auto-sussistente, un *kosmos* appunto come era nel mondo greco-romano. La contingenza dell'uomo e della sua esistenza, il suo *hic et nunc* è ancora per Pascal una contingenza dipendente dalla volontà di Dio, ma questa volontà, che ci avrebbe collocato proprio in «questo remoto angolo della natura», è insondabile e imperscrutabile, tanto che il «perché» della nostra esistenza non può trovare risposta nella prima Modernità come non la avrebbe trovata nell'*esistenzialismo* «più ateo» del Novecento inoltrato. La «risposta al perché manca», i «valori supremi si svalutano», diceva Nietzsche.

Scriva Jonas:

Il punto che interessa particolarmente agli scopi di questa discussione è che un cambiamento nella visione della natura, ossia dell'ambiente cosmico dell'uomo, è al fondo di quella condizione metafisica che ha dato origine al moderno esistenzialismo e alle sue implicanze nichilistiche. Ma se è così, se l'essenza dell'esistenzialismo è un certo dualismo, una separazione tra uomo e mondo, con la perdita dell'idea di un *cosmos* affine – in breve, un acosmismo antropologico.¹²

Per Jonas, infatti, il dualismo è quella *Stimmung* esistenziale esprimendosi in un certo *logos* (anti-cosmismo) e in una certa *praxis* (anti-nomismo) che si origina ogni qualvolta l'uomo perda il suo rapporto positivo con il mondo, dove rapporto positivo con il mondo sta a significare il mondo come *kosmos*, come *ordo*: «ordine» era il *logos* degli Stoici, «ordine» era la *providentia* del cristianesimo tendente alla sua causa finale divina. Dopo la rivoluzione copernicana, però, il *telos* del creato viene meno, e con esso la possibilità dell'uomo di rendersi ancora intelligibile il «significato» e il «valore» del mondo. Pascal ne sarebbe la prova vivente con la sua angoscia e spaesatezza *esistenziale* che anticipa

¹¹ *Ivi*, p. 339.

¹² *Ivi*, p. 340.

di secoli le riflessioni propriamente *esistenzialistiche* di Kierkegaard o del primo Hiedegger.

A proposito di Pascal come «primo esistenzialista», Jonas rimanda in una nota di *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo* allo scritto *Man between Infinities* (1950) di Karl Löwith (1897-1973)¹³. In effetti, è stato tema löwithiano quello di analizzare i rapporti tra esistenzialismo e nichilismo, in relazione alla perdita del cosmo antico. Nel 1955, riprendendo i temi del saggio del 1950, in *Schöpfung und Existenz*, Löwith cercava di mostrare come l'esistenzialismo fosse la diretta conseguenza del venire meno della dottrina della creazione, fermo restando il contingentismo radicale che essa aveva inaugurato. Del resto, la *theoria* di una «*physis* che scaturisca da se stessa» e di un «*kosmos* che sussista da se stesso», che è il tema «primo ed ultimo» di ogni filosofia naturale, viene eliminata dalla fede ebraica e cristiana nella creazione (*creatio ex nihilo*):

L'ammirazione e deificazione pagane del mondo, della sua grandezza e potenza, del suo ordine e della sua bellezza, impediscono che l'uomo si alzi sopra il mondo per giungere al riconoscimento del Creatore. La Bibbia non conosce un *kosmos* greco che sia in se stesso una verità visibile, e una proposizione come quella di Anassagora, che l'uomo sia nato per guardare il sole, la luna e le stelle, è incompatibile con lo spirito della dottrina biblica della creazione. Quando nei Salmi si esalta la bellezza del mondo, queste lodi non sono rivolte al mondo per se stesso, ma si guarda al suo Creatore invisibile. Ma se il mondo naturale non è quello che è per legge di natura, ed è una peritura creazione dal nulla, allora esso di per se stesso ha insidente il nulla e il suo inizio è inizio della fine. Nella creazione non si tratta affatto della verità del mondo ma della verità del suo creatore, la cui onnipotenza è posta in contrasto con la impotenza che è propria del mondo.¹⁴

L'aspetto «positivo» di questa «svalutazione» del mondo naturale starebbe nell'affermazione di una volontà originaria e creativa (*voluntas Dei*), e quindi di un fine ultimo (*eschaton*):

Se il mondo deve la sua esistenza a una volontà divina che ne ha costituito il progetto, allora esso ha una sua ragione d'essere, ha un fine, e, di conseguenza, un significato. Con la sua creazione il Creatore del cielo e della terra mirava a qualcosa, aveva un suo intento, e si trattava di qualche cosa di buono, e non di cattivo o di indifferente. Il Creatore onnipotente è un padre amoroso, benevolo con le sue creature. Ma questo Creatore buono e paterno è invisibile nella sua creazione; considerandola e studiandola non si può capire se essa abbia o no un creatore, che è in effetti invisibile e infinitamente trascendente la sua creazione. Il mondo è di Dio, ma Dio è il suo signore e non parte del mondo. Agostino ha formulato in un modo, che più

¹³ K. LÖWITH, *Man between Infinities*, in «Measure. A Critical Journal», vol. I, 1950, pp. 171-185.

¹⁴ K. LÖWITH, *Schöpfung und Existenz* (1955); tr. it. *Creazione ed esistenza*, in *Storia e fede*, a cura di C. De Roberto, H. Walde, A. Mazzone, A. M. Pozzan, C. Fabro, Laterza, Roma-Bari 1985, 2000, pp. 67-93, qui pp. 69-70.

chiaro non si potrebbe, questa proposizione di fede che è decisiva per il problema dell'esistenza creaturale nel suo *De civitate Dei* (XI, 4): «Di tutto ciò che si vede la cosa più grande è il mondo, di tutto ciò che non si vede la cosa più grande è Dio. Che esiste un mondo, lo vediamo; che esiste un Dio, lo crediamo. Ma che Dio abbia creato il mondo, lo crediamo con la maggior certezza allo stesso Dio. Dove abbiamo sentito Dio? In nessun luogo meglio che nella Sacra Scrittura dove il suo profeta dice: in principio Dio creò cielo e terra».¹⁵

Infatti, soltanto Dio garantisce che «il mondo e noi stessi siamo e non non siamo». Ciò che sembra la cosa più evidente di tutte, l'esistenza fattuale e reale del mondo e di noi stessi in esso, diventa per la fede nella creazione, e sempre di più per la riflessione successiva, la cosa «più problematica di tutte». Con il creazionismo, insomma, all'eternità del cosmo subentra la contingenza del creato, che esiste perché Dio lo ha voluto e solo finché Dio lo vuole e lo vorrà. Tuttavia, la dottrina della creazione resta operante anche in tutta la filosofia post-cristiana, e la prova starebbe proprio nell'idea di esistenza così importante per una cospicua componente della filosofia moderna.

E allora:

In accordo con la posizione assunta di fronte alla propria esistenza il concetto universale dell'esistenza della filosofia postcristiana è risultato dalla perdita della fede in un dato ordine della creazione e nelle forme secolarizzate di questo. L'esperienza originaria dalla quale ormai da quasi tre secoli è scaturito l'esistenzialismo di tutte le tendenze è l'esperienza della contingenza dell'esistenza umana nella totalità del mondo. Se si scorre la storia del pensiero europeo si vede che si verifica una netta scissione e una svolta con cui si abbandona il concetto classico di un'esistenza dell'uomo secondo un'essenza dentro un cosmo ordinato dalla natura, e il concetto cristiano di un ordine soprannaturale della creazione, che ha di mira l'uomo, e si passa al concetto moderno di un'esistenza gettata casualmente nell'universo. Né la filosofia greca né la teologia cristiana hanno sperimentato e compreso come noi la posizione e la situazione particolare dell'uomo nella totalità del mondo. [...] Soltanto quando si disintegrano queste due convinzioni pre-moderne, la classica e la cristiana, l'esistenzialismo stesso viene all'esistenza. Poiché quando l'universo non è né divino ed eterno com'era per Aristotele, né perituro e creato, e quando l'uomo non ha più alcun posto determinato entro un ordine naturale o soprannaturale, soltanto allora egli comincia ad «esistere», ec-staticamente, senza centro di riferimento, «nel mezzo di» questo mondo, che non è più a lui collegato.¹⁶

Come dicevamo, sono le scoperte astronomiche a cavallo tra Cinquecento e Seicento che hanno principalmente determinato l'affermazione del moderno concetto di mondo e la conseguente posizione dell'uomo in esso, a proposito delle quali Löwith riporta degli esempi «paradigmatici» che abbracciano ben tre

¹⁵ *Ivi*, pp. 71-72.

¹⁶ *Ivi*, pp. 78-79.

secoli. I riferimenti sono a Pascal, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Sartre, tappe successive della presa di coscienza della condizione di spaesatezza dell'uomo post-cristiano.

Così a proposito di Pascal:

Pascal ha per primo tratto dalla nuova filosofia della natura le conseguenze esisten-
tive cercando di mettere nuovamente in accordo la vecchia bussola cristiana con il
mutato mondo dell'età moderna. Pascal era egli stesso un matematico e un fisico
moderno, e non per caso nella sua apologia del cristianesimo l'ordine tradizionale
della creazione non ha più un significato fondamentale. Il suo cristianesimo non si
regge sulla fede in una creazione comune del mondo e dell'uomo, ma riceve il suo
più forte impulso dalla corruzione della natura umana e dalla speranza della reden-
zione attraverso Cristo. La sua nuova comprensione della *condition humaine*, come
si dice da allora invece di «natura dell'uomo», non può essere separata dalla nuova
concezione dell'universo il cui carattere fondamentale è l'infinità senza termine nel-
lo spazio e nel tempo. L'uomo con la matematizzazione della natura ha perduto an-
che la sua stessa natura. Pascal paragona la situazione umana a un punto di incon-
tro tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. Nel frammento 205 delle
Pensées (cfr. §§ 194 e 469) si legge: «Se penso alla breve durata della mia vita con-
suntata dall'eternità che la precede e la segue, se penso al pezzettino di spazio che
occupo e persino a quello che vedo inghiottito dall'infinita immensità degli spazi
che ignoro e che mi ignorano, allora mi spavento e mi stupisco di esser qui e non là,
poiché non esiste una ragione perché io sia proprio qui e non là, perché adesso e
non allora. Chi mi ha posto qui? Per ordine e volontà di chi mi è stato assegnato
questo posto e quest'ora?».¹⁷

La teoria delle intuizioni «soggettive» dello spazio e del tempo di Kant si
presenterebbe allora come la «tranquillizzante risposta allo sbigottimento di Pa-
scal davanti alle inafferrabili infinità» del tempo e dello spazio «oggettivi».

Tuttavia:

[...] anche Kant sperimentò la contingenza radicale dell'esistenza umana, anzi, della
creazione nel suo complesso. La conclusione della sua *Critica della ragion pratica*
contiene le ben note frasi sul «cielo stellato sopra di me» e «la legge morale dentro
di me». Entrambi i mondi, quello della natura e quello interiore dell'esistenza mo-
rale, si presentano, sì, collegati nella nostra coscienza, ma nondimeno sono in sé
due mondi completamente incommensurabili. Di fronte all'infinita estensione del-
l'universo l'uomo come parte della natura è un nulla, però riferito a se stesso come
persona morale egli è tutto e il mondo naturale è niente. Nella *Critica della ragion
pura* Kant va ancora più lontano. Egli riconosce, proprio come un esistenzialista
radicale moderno, l'impossibilità di fondare la necessità intrinseca di tutta la crea-
zione esistente. Poiché per poter far questo si dovrebbe sapere che c'è un ultimo
principio di ogni esistenza che di per se stesso esisterebbe necessariamente e per
esigenza della sua essenza. Ma noi non possiamo nemmeno rappresentarci l'esi-
stenza di Dio come necessaria: questo, secondo Kant, sarebbe un vero abisso per la

¹⁷ *Ivi*, pp. 81-82.

ragione umana. [...] Ciò che resta è la casualità radicale e totale dell'esistenza, di una esistenza senza base su cui reggersi, e Kant sentiva che la ragione umana non poteva sopportare tale pensiero, mentre il suo contrario, la necessità intrinseca, restava indimostrabile. La differenza tra Kant e l'esistenzialismo moderno sta nel fatto che questo è speciosamente riuscito a ritenere sopportabile e persino liberatrice la contingenza radicale e a ritenere superflua la dimostrazione di una necessità intrinseca.¹⁸

Infatti, Kierkegaard finisce col dire che l'«interesse» fondamentale verso l'«esistenza» è in totale contrasto con ogni possibile «interesse» verso la «legge» del mondo naturale:

Interesse precipuo per «il pensatore esistente» non è né la legge cosmica né quella morale ma soltanto l'esistenza umana isolata come tale nel suo singolarizzarsi religioso. Colpito dalla casualità assoluta di questa nostra esistenza Kierkegaard pone interrogativi perentori: «Chi sono io? Come sono venuto qui? Che specie di faccenda è questa cosa chiamata mondo? Come mai sono parte interessata in questa grande impresa? E se sono costretto a parteciparvi, dov'è il direttore di questa impresa? Mi piacerebbe dirgli qualcosa». Nonostante la somiglianza di questa proposizione tolta dalla *Ripresa* di Kierkegaard con la domanda di Pascal: «Per ordine e volontà di chi mi è stato assegnato questo posto e quest'ora?», si può osservare facilmente una differenza evidente nel tono e nell'intenzione. Per Pascal il mondo non era ancora una mera «impresa», che non ha proprio nulla a che fare con me, ma soltanto la incombente realtà dell'universo entro il quale la *condition humaine* è ciò che è. La situazione angosciosa dell'esistenza umana si trova con lui ancora inserita in una struttura, sebbene inafferrabile perché discontinua: quella dell'infinità temporale e spaziale dell'universo fisico. In Kierkegaard e nell'esistenzialismo moderno questo universo della scienza naturale matematica è diventato apparentemente insignificante per l'interesse all'ipseità, all'Esserci, all'esser-pour-soi.¹⁹

Nietzsche, da parte sua, avendo tentato di riportare «il mondo perduto del *kosmos* greco nell'esistenza dell'uomo», ha tratto dal «nichilismo cosmologico della soggettività moderna» le conseguenze «ultime»:

Il suo punto di partenza è però ancora quello moderno, in quanto riconosce come l'uomo sin da Copernico «cade da un centro verso una X» e sia divenuto un «caso» e un «frammento». In una notazione giovanile sulla «verità e menzogna nel senso extra-morale (cioè cosmico)» si legge che l'uomo assieme con la sua consapevolezza sarebbe smarrito in qualche angolo dell'universo effuso in innumerevoli sistemi stellari e avrebbe perduto la chiave d'accesso alla natura. Per riconquistare la verità del mondo, e con ciò dell'esistenza umana Nietzsche fece il suo grande esperimento di «ritrasferire» l'uomo «nella natura», cioè nella legge del cosmo, vale a dire nell'eterno ritorno dell'uguale, il che significa del sempre uguale nascere e sparire. Oltre a ciò Nietzsche è anche l'unico filosofo moderno che cerchi di superare radicalmente il problema della significanza come finalità e intenzione, per rientrare dal nulla del nichilismo moderno nell'essere che egli, secondo il modello classico, iden-

¹⁸ *Ivi*, pp. 82-83.

¹⁹ *Ivi*, pp. 83-84.

tificava con l'essere del mondo come natura.²⁰

Heidegger, di contro, retrocedendo rispetto a Nietzsche sulla questione del mondo naturale, in *Einführung in die Metaphysik* (1935), ha riproposto la cosiddetta «domanda fondamentale» che era stata già di Leibniz e Schelling: «Perché in generale c'è qualcosa e non piuttosto il nulla?». Da una parte, permane il problema cristiano del «perché» della totalità dell'ente, dall'altra, viene rifiutata la risposta della fede cristiana, tanto che la risposta filosofica heideggeriana non potrebbe che apparire una vera e propria «follia» per il credente:

[...] se Heidegger osa la «follia» di domandare il perché di ogni essere e rifiuta la risposta della dottrina della creazione, egli dimostra allora con ciò come egli, pur pensando in senso contrario alla tradizione cristiana, tuttavia vi sta dentro. Quanto poco però anch'egli potesse accontentarsi dell'impenetrabile casualità dell'essere gettato fattualmente proprio dell'Esserci umano, è reso evidente già in *Sein und Zeit* dall'appello al destino, e ultimamente ad una «sorte dell'essere», secondo la quale appunto il proprio Esserci sarebbe rigettato dall'essere, e così si farebbe accadimento. Il caso viene elevato a istanza suprema sotto il nome di destino e sorte (*Schicksal e Geschick*).²¹

Sartre, invece, con la rinuncia alla «sublimazione del caso in destino» di Heidegger, è riuscito a rendere evidente «tutta l'assurdità del moderno concetto dell'esistenza»:

Dio non è per lui né una realtà metafisica né un postulato morale né una lontana possibilità di un avvento futuro. Nel suo scritto programmatico sull'esistenzialismo e l'umanismo egli spiega il senso fondamentalmente ateistico del concetto radicale dell'esistenza, il cui opposto aspetto positivo consiste nell'auto-responsabilità assoluta dell'uomo. Se né un Dio creatore né la natura determinano tutte le cose, allora l'uomo deve determinare se stesso esistentivamente. L'uomo è soltanto ciò che egli può essere, e non c'è nulla cui egli non potrebbe o dovrebbe decidersi. Egli non può neanche appellarsi a una natura d'uomo che gli sia stata data e affidata, ma esclusivamente alla responsabilità libera cui è condannato. Egli è totalmente responsabile di ciò che egli è, o più correttamente: di come egli è, eccetto questa responsabilità stessa, poiché egli non è responsabile del fatto *che* egli *simpliciter* ci sia e abbia da decidere se e come egli vuole essere. Se né un Dio né una natura umana gli dicono che cosa egli deve essere, allora gli è permesso tutto ciò che egli può permettersi. Egli è «lasciato a sé», senza appoggiarsi a qualcosa o potersi scusare con qualcosa. Egli deve progettare se stesso e scoprirsi da se stesso.²²

²⁰ *Ivi*, pp. 84-85.

²¹ *Ivi*, p. 86.

²² *Ivi*, pp. 86-87.

Per Sartre la natura è un «essere in sé» (le cose del mondo), tutto ciò che non è coscienza, che si contrappone ad un «essere per sé» (la coscienza) di un'esistenza senza essenza che entra in rapporto con il mondo delle cose, attribuendo loro un significato. La coscienza è una potenza nullificatrice perché nell'attribuzione di significato alle cose del mondo, le spoglia dell'essere in sé: le cose non avrebbero significato se non ci fosse la coscienza ad attribuirglielo. Nel romanzo *La Nausée* (1938), egli descrive la sua esperienza dell'esistenza, compresa attraverso una sorta di illuminazione improvvisa, guardando per caso le radici di un castagno. Nel guardarle capisce cosa significa esistere, l'esistenza si sveglia improvvisamente: esistere significa esserci, nulla di più. Le radici, la panchina, l'erba del prato perdono le loro caratteristiche individuali: «la diversità delle cose e la loro individualità non erano che apparenza, una vernice. Questa vernice s'era dissolta, restavano delle masse mostruose e molli in disordine – nude, d'una spaventosa e oscena nudità». Dissolta la «vernice» delle abituali correlazioni di significato, emerge qualcosa di mostruoso, di assurdo, che è l'esistenza stessa con la nausea che si prova davanti ad essa. Di solito qualcosa è assurdo in modo relativo, cioè in rapporto ad altro, ma questo non vale per l'esperienza dell'esistenza, essa non è relativa ad altro, è assoluta. Molti uomini sarebbero stati coscienti della contingenza di tutto ciò che esiste, e per questo avrebbero inventato un Essere necessariamente esistente (*Deus esse*), vale a dire Dio, causa di se stesso (*ens causa sui*). Per Sartre, però, anche se Dio esistesse non si potrebbe comunque spiegare l'esistenza, perché anzi Egli coinciderebbe con la totalità di tutte le cose, ma dal momento che l'essere umano è separato dalle cose del mondo, questo proverrebbe la Sua non esistenza. In *L'être et le néant* (1943), a partire dall'hegeliano «essere per sé» ed «essere in sé», Sartre trae le conseguenze ultime del concetto tradizionale di Dio. Qui, infatti, sostiene che la «passione» dell'essere per sé sia da ricondurre al tentativo di voler diventare il fondamento di se stessi, tentativo, però, che fallirebbe ogni qualvolta venisse messo in atto, perché, essendo la separazione tra l'uomo e il mondo delle cose definitiva, tutto non potrebbe che procedere come se il mondo, l'uomo e il suo essere-nel-mondo realizzassero un *Dieu manqué*, un Dio mancato per l'impossibilità di unificare appunto l'in sé e il per sé. Tentativo, questo, pieno di passione, ma di una «passione inutile», e quindi destinato a fallire perché l'uomo non è Dio. Non importa cosa si faccia, le attività dell'uomo si equivalgono, capo di un popolo o ubriacone, nulla cambia, in quanto l'autosufficienza e la perfezione ontologica dell'*ens causa sui* in tutti e due i casi sono il metro di misura dell'imperfezione e dell'insufficienza dell'esistenza creata: l'esistenza casuale e inessenziale (*existentia*) non può fare a meno di misurarsi con l'esistenza necessaria ed essenziale (*essentia*). È questa l'assurdità della vita.

Così conclude Löwith:

Dunque in rapporto al problema greco dell'essere, il salto da Tommaso a Sartre è

relativamente modesto. Per Sartre, è vero, quel che c'è di meraviglioso nell'esistenza, l'*ipsum esse*, è una assurdità nauseabonda; per Tommaso esso è il segno visibile di quella bontà e perfezione che è inclusa nell'atto della creazione, ma per quanto questa e quella esperienza differiscano in sentimento e contenuto, tuttavia concordano in una cosa: entrambe non solo distinguono, come già fece Aristotele, il *quod est* e il *quid est* riguardo alla loro determinabilità e comprensibilità, ma per tutt'e due l'*ipsum esse* o *quod est* è la categoria che ha priorità decisiva, in contrapposto al *quid est*. [...] L'esistenza non è soltanto per Sartre, ma già per Tommaso, qualcosa che *accidit* irripetibilmente. Gli aristotelici arabi ed ebrei del X e XII secolo appoggiarono già la tesi che l'esistenza è un puro caso. Anche Tommaso più di una volta dà delle formulazioni che s'avvicinano molto a ciò, e se egli prende una posizione critica verso gli altri aristotelici, lo fa perché per lui come dogmatico cristiano questa apparente casualità dell'esistenza è il cuore di tutte le cose create. L'esistenza, egli afferma contro gli aristotelici arabi, appare, sì, come un mero caso se la si confronta all'*essentia*, ma se si parte dalla totalità dell'essere in quanto essere allora l'esistenza si rivela non soltanto come una categoria eccezionale ma come l'ordine incondizionatamente più alto. Poiché senza l'*ipsum esse* non ci sarebbe né un *ens* né *essentia*. Così sotto questo aspetto si può dire che il concetto moderno dell'esistenza come si è sviluppato e decristianizzato da Pascal a Sartre sia una ontologia cristiano-tomistica senza però la dottrina della creazione.²³

«Ontologia cristiano-tomistica senza però la dottrina della creazione» è lo stesso che nichilismo. Con la dottrina della creazione, all'eternità del cosmo subentra la contingenza del creato, che esiste solo perché Dio lo vuole, ma col venir meno del creazionismo a causa della scienza moderna, l'idea della contingenza dell'*ens creatum* non viene abbandonata, ma piuttosto privata del suo riferimento trascendente. La trascendenza viene meno, ma non l'orizzonte di contingenza da essa inaugurato. Si vive senza Dio, ma nella nostalgia di Esso.

In questo senso, a partire dalle riflessioni löwithiane, Jonas è andato elaborando la tesi secondo cui sarebbe insita proprio nell'idea di creazione dal nulla, ovvero nell'idea dell'onnipotenza creatrice di Dio, la possibilità del passaggio dal «realismo» degli universali al «nominalismo» dei particolari, perché le stesse essenze intelligibili dell'intelletto divino sarebbero un limite alla sua assoluta volontà. Mentre i caratteri del cosmo greco-romano – necessità e divinità – non avrebbero mai potuto condurre al volontarismo, il nominalismo della tarda Scolastica, dopo la svolta creazionistica tardo-antica, sarebbe riuscito a inverare i temi impliciti nello stesso creazionismo cristiano di cui era frutto.

Infatti:

Il mondo creato di cui parla il libro della Genesi non è un Dio e non deve essere adorato al posto di Dio. Esso non dispone neppure di un'anima propria che potrebbe illustrare la sua attività e il suo ordine, è unicamente creato e in nessun senso creatore. [...] Di fatto l'anima umana è l'unica entità nel mondo – ma non del mondo – a essere stata creata a immagine di Dio, addirittura da Dio, e quindi in un cer-

²³ *Ivi*, pp. 92-93.

to senso divina, mentre cielo e terra e tutto ciò che li popolano sono solamente l'opera delle sue mani e non la sua immagine. L'essenziale separazione di Dio e mondo si ripete o si rispecchia in tal modo nell'essenziale separazione di spirito e natura. La natura creata dal nulla è priva di spirito ed esegue tacendo la volontà di Dio, al quale unicamente deve la propria esistenza. In questo modo diviene metafisicamente possibile la concezione di una natura priva di spirito o «cieca», che si comporta tuttavia conformemente a leggi, che possiede cioè un ordine intelligibile, senza avere intelletto.²⁴

Per questa ragione, «l'ascesa e il lungo predominio del dualismo è da annoverare fra gli avvenimenti decisivi nella storia spirituale dell'umanità»²⁵. Il monoteismo cristiano, con l'eliminazione degli dèi della natura e delle forze divine del mondo, aveva escluso l'anima dal cosmo e livellato ogni gerarchia naturale, dato che tutte le cose, dalle stelle agli uomini, in quanto create da Dio, sono uguali davanti a Lui. Nasce allora l'immagine, a noi così familiare, di una natura priva di spirito e di anima, ovvero di una natura che «non solo è intelligibile senza avere intelletto, ma che si muove senza avere vita». Che è la condizione stessa della rivoluzione scientifica della Modernità. Duns Scoto, infatti, alla fine del percorso teologico medievale, si sente in dovere di rivendicare il primato della volontà sia sul piano divino sia su quello umano. Sul piano umano, questo significa che la volontà esercita il proprio dominio sull'intelletto, sul piano divino che la volontà è assolutamente sovrana in quanto è l'unica causa del creare che non sottostà nemmeno ai principi della logica (*veritates aeternae*)²⁶. In questo senso, solo per decreto della volontà divina le leggi della natura e della morale sono «così e non altrimenti»:

E così Duns Scoto, dopo aver rovesciato l'ordine classico in base al quale la volontà, in Dio, era subordinata al suo intelletto, e quindi determinata dalle sue verità immutabili, giunge alla conclusione che i comandamenti della Bibbia sono moralmente validi perché egli li voleva, e non che egli li voleva perché moralmente validi. La bontà di qualunque cosa non sia Dio consiste nel suo essere voluta da Lui.

²⁴ H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit., p. 102.

²⁵ *Ivi*, p. 21.

²⁶ Per una trattazione aggiornata del tema si veda A. GATTO, *René Descartes e il teatro della modernità*, Inschibboleth, Roma 2015.

E in virtù del potere assoluto di Dio sarebbe anche possibile un altro ordine morale.²⁷

Quando però la fede comincia a venire meno, processo favorito dalla stessa insondabilità e imperscrutabilità divina, che al credere non può più fornire alcuna base razionale – l'agostiniano *intelligo ut credam, credo ut intelligam* –, restano soltanto «la volontà e il potere dell'uomo di fondare ogni norma o legge», riflesso antropologico del volontarismo divino del nominalismo. L'uomo eredita il ruolo di creatore dei valori, esercitando le sue decisioni prescindendo da ogni guida razionale. All'inizio, la distinzione antica tra leggi valide «per natura» (diritto naturale) e leggi «istituite» (diritto positivo) viene eliminata dalla dottrina creazionista-volontaristica tardo-medievale secondo cui ogni cosa è «istituita e trasformata nella distinzione tra istituzione divina e istituzione umana»:

Successivamente, questa seconda distinzione, privata del suo sostegno dottrinario e svanito il suo elemento divino, si ripiegò sull'elemento rimasto, quello umano, e il legiferare dell'uomo, immerso nel continuo mutamento del suo essere, rimase padrone del campo. Fu questo l'effetto potenzialmente dirompente della svolta determinata dal confluire di scotismo e nominalismo, che segnò il passaggio dal Medioevo all'Età Moderna.²⁸

Se l'onnipotenza della volontà di Dio non può essere limitata né dal suo intelletto, né dagli universali da Lui creati, né da quel macro-universale che è il *logos* della *providentia*, allora il mondo e l'uomo che lo abita non potranno che apparire come un qualcosa di assolutamente contingente e casuale nella loro esistenza. A questo risultato, Jonas aggiunge un'altra conseguenza fondamentale della dottrina dell'onnipotenza divina portata alle sue estreme conseguenze,

²⁷ H. JONAS, *Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico: saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 89-92. Sull'importanza della figura di Duns Scoto si vedano anche le riflessioni di Hannah Arendt, che come Jonas e Löwith è stata tra i maggiori allievi di Heidegger, contenute in *The Life of the Mind* del 1978 (tr. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987). La figura di Duns Scoto (e quella di Ockham) giocano un ruolo decisivo anche in *Die Legitimität der Neuzeit* di Hans Blumenberg del 1966 (tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992), cosa che apre la possibilità di un fecondo confronto tra Jonas e Blumenberg non solo riguardo al ruolo del nominalismo come crocevia della Modernità, ma anche a quello svolto dallo gnosticismo nella civiltà europea: sia per Jonas sia per Blumenberg lo gnosticismo avrebbe negativizzato il cosmo greco dando il là allo scontro con il cristianesimo, ma mentre per Jonas è possibile solo rilevare un'«analogia epocale» tra gnosticismo ed esistenzialismo, per cui le categorie dell'uno corrisponderebbero epocalmente a quelle dell'altro, per Blumenberg la teologia della storia agostiniana sarebbe una sorta di «trasposizione» del dualismo verticale gnostico nel dualismo temporale tra peccaminosità presente e redenzione futura. Su questi temi, e sulla possibilità di rileggere alla luce della categoria della «secolarizzazione» di Löwith anche le posizioni dichiaratamente contrarie come quella di Blumenberg («autoaffermazione dell'uomo» moderno) o restrittive di Jonas (solo il «marxismo» è fenomeno di secolarizzazione) mi permetto di rinviare a M. BRUNI, *La crisi originaria della coscienza europea*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», 11, 2014, pp. 65-78. Infine, a proposito del nesso tra nominalismo, esistenzialismo e nichilismo (o «ateismo»), si vedano gli studi ormai classici di Étienne Gilson (per esempio Löwith, nello scritto citato del 1950, rimanda al volume *L'être et l'essence* del 1948 del teologo francese: tr. it. *L'essere e l'essenza*, Introduzione di A. Livi, Massimo, Milano 1988) e di Cornelio Fabro (per esempio *Introduzione all'esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 1945 e *Introduzione all'ateismo*, Studium, Roma 1964) che, tra l'altro, vista l'affinità tematica e la centralità della figura di Kierkegaard, partecipò alla curatela italiana di *Storia e fede* in cui *Creazione ed esistenza* è contenuto.

²⁸ Ivi, pp. 92-93.

cioè quella secondo cui da un Dio come causa infinita non potrebbe che derivare un effetto, il creato, altrettanto infinito. Se questo è quello che potremmo chiamare l'“argomento ontologico” dell'infinità del mondo, formulato per primo da Nicola Cusano e poi ripreso dal suo discepolo Giordano Bruno, ne esiste anche uno “fisico” che deriva direttamente dalla meccanica di Nicolò Copernico, e che sembrerebbe confermare il suo predecessore filosofico. L'assenza di parallasse nelle stelle fisse condusse i copernicani a sostenere che queste stesse stelle si dovessero trovare a una distanza tale da rendere impossibile l'osservazione del moto della terra. La quantità si trasforma in qualità: data l'enorme estensione del diametro dell'*orbis magnus*, dell'orbita della terra intorno al sole, «il valore nullo di osservazione di qualunque triangolazione da questa base veramente cosmica alla sfera esterna, richiedeva un prolungamento pressoché inimmaginabile del raggio di tale sfera – così enorme da non poter più essere messo in relazione con le credenze precedenti circa le dimensioni dell'universo».

Infatti:

Ora, con l'aumentare delle dimensioni, questo limite esterno, diventato esso stesso implausibile come entità per la sua enorme estensione, presiedeva al vuoto immenso di una cavità il cui centro era occupato dal sistema solare. E poiché questa grande sfera, la dimora delle stelle fisse, aveva già perduto l'altro suo ruolo, quello più convincente connesso con la rivoluzione diurna, bastava poco per arrivare a negare anche il suo ruolo di limite estremo – cioè per rinunciarvi del tutto, e passare dall'universo chiuso a quello aperto.²⁹

Dall'«universo chiuso all'universo aperto», come recita il titolo di un celebre volume di Alexandre Koyré, citato infatti da Jonas. Di qui, gli universi infiniti e indifferenti che tanto spaventavano Pascal. Infiniti e indifferenti come il *Deus absconditus* del nominalismo che in essi si era inabissato. La trascendenza perde la sua forza effettiva non avendo più un rapporto «normativo» con il mondo, anzi il Dio nascosto «si pone come elemento nichilistico perché da Lui non proviene alcuna legge, nessuna legge per la natura e nessuna legge per l'azione degli uomini come parte dell'ordine naturale».

Jonas ne parla a proposito di Sartre:

Una trascendenza senza una relazione normativa col mondo equivale ad una trascendenza che ha perso la sua forza effettiva. In altre parole, per tutto quel che riguarda la relazione dell'uomo con la realtà che lo circonda questo Dio nascosto è una concezione nichilistica: nessun *nomos* emana da lui, nessuna legge per la natura e quindi nessuna norma per l'azione umana come parte dell'ordine naturale. [...] Poiché il trascendente è silenzioso, Sartre ne deduce che, visto che «non c'è alcun segno nel mondo», l'uomo, «l'abbandonato» e lasciato a sé, reclama la sua libertà, o piuttosto non può fare a meno di prendersela: egli «è» questa libertà, perché

²⁹ H. JONAS, *Dopo il XVII secolo: il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., p. 109.

l'uomo «non è altro che il suo progetto» e «tutto gli è permesso». Che tale libertà sia di un genere disperato ed essendo un impegno senza scopo ispiri timore anziché esultazione, è un'altra questione.³⁰

La vita, «spinta nel mondo», è allora come una sorta di «traiettoria» che proietta se stessa «verso il futuro». Tra questi «termini di movimento», l'«essere gettati» è quello che ci colpisce maggiormente.

Ecco, allora, il riferimento ad Heidegger:

Ci ritorna alla mente la frase di Pascal «gettati nell'infinita immensità degli spazi», o quella della *Geworfenheit* di Heidegger «essendo stati gettati», che per lui è un carattere fondamentale del *Dasein*, dell'autoesperienza dell'esistenza. [...] Essa esprime la violenza originaria che mi è stata fatta nel farmi essere dove sono e quello che sono, la passività di emergere senza possibilità di scelta in un mondo esistente che non è stato fatto da me e la cui legge non è la mia. Ma l'immagine del gettare impartisce un carattere dinamico alla totalità dell'esistenza così iniziata.³¹

Le «categorie fondamentali dell'esistenza» di *Sein und Zeit* (1927) sono ordinate in coppie corrispondenti all'interno della dimensione del passato e del futuro. Per l'esistenza «autentica» non esiste un presente dove poter riposare: «fatticità, necessità, essere divenuti, essere stati gettati, colpa, sono modi esistenziali del passato; esistenza, anticipazione del presente, anticipazione della morte, preoccupazione e risoluzione, sono modi esistenziali del futuro»:

C'è in fin dei conti, oltre il «presente» esistenziale del momento, la presenza delle cose. Non è possibile che la co-presenza con esse offra un «presente» di un genere diverso? Ma Heidegger ci dice che le cose sono innanzi tutto *zuhanden*, ossia utilizzabili (di cui persino l'«inutilità» è un modo), e perciò in relazione col «progetto» di esistenza e la sua «sollecitudine» (*Sorge*), quindi incluse nel dinamismo futuro-passato. Tuttavia esse possono venir ridotte ad essere semplicemente *vorhanden* («poste di fronte a me»), ossia oggetti indifferenti, e il modo della *Vorhandenheit* è il corrispondente oggettivo di ciò che da parte esistenziale è la *Verfallenheit*, il falso presente. *Vorhanden* è ciò che è semplicemente e indifferentemente «ec-stante», il «qui» della nuda natura, per esservi considerato fuori della connessione con la situazione esistenziale e con «l'interesse» pratico. Significa essere ridotti ed alienati al modo della muta «cosalità». Questo è il modo lasciato alla «natura» per quanto riguarda il suo rapporto con la teoria – un modo deficiente di essere –, e la relazione in cui viene oggettivata è un modo deficiente di esistenza, la sua defezione dal futuro della «sollecitudine» nel presente spurio di un interesse di osservatore curioso.³²

³⁰ H. JONAS, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, cit., p. 347.

³¹ *Ivi*, p. 349.

³² *Ivi*, pp. 351-352.

Tale «svalutazione» della natura operata dall'esistenzialismo, dice Jonas, utilizzando lo stesso termine che abbiamo trovato in Löwith, conduce ad una vera e propria «perdita di eternità», «ovvero la perdita del mondo delle idee e degli ideali»:

Perciò è l'eternità, non il tempo, che garantisce un presente e gli conferisce uno stato proprio nel fluire del tempo; ed è la mancanza di eternità che spiega la mancanza di un autentico presente. Tale perdita dell'eternità è la sparizione del mondo delle idee e degli ideali, nella quale Heidegger vedeva il vero significato della frase di Nietzsche «Dio è morto»: in altre parole la vittoria assoluta del nominalismo sul realismo. Perciò la stessa causa che è alla radice del nichilismo è anche alla radice della radicale temporalità dello schema di esistenza di Heidegger, nel quale il presente non è altro che il momento di crisi tra passato e futuro.³³

È la «vittoria assoluta» del nominalismo sul realismo la causa che è alla base del nichilismo moderno, ed è la stessa causa che sta alla base della temporalità radicale del concetto di esistenza heideggeriano, dove il presente è considerato solo come momento critico intermedio tra il passato e il futuro. In questo senso, secondo Jonas, la rivoluzione cosmologica del copernicanesimo verrebbe portata a compimento dal darwinismo.

Scriva Jonas:

In effetti l'evoluzionismo del XIX secolo, che portò a compimento la rivoluzione copernicana nell'ontologia, è un antenato apocrifo (in compagnia di quelli più ufficiali) dell'odierno esistenzialismo. L'incontro di quest'ultimo con il «nulla» ha origine dalla negazione dell'«essenza», la quale bloccò il ricorso a una «natura» ideale dell'uomo, come invece rimaneva aperto un tempo nella definizione classica dell'uomo attraverso la ragione (*homo animal rationale*) o in quella biblica con la creazione a immagine di Dio. Venendo a mancare la creazione, l'«immagine» scomparve insieme all'originale; e la ragione fu ridotta a un mezzo tra i mezzi, giudicato per la sua efficienza strumentale nella lotta per la sopravvivenza: in quanto mera abilità formale, che fa da seguito all'astuzia animale, essa non si pone degli obiettivi, bensì è al servizio di obiettivi; non è essa stessa parametro, bensì viene misurata a dei parametri che si trovano al di fuori della sua giurisdizione. Se per l'uomo esiste una «vita della ragione» (a differenza del mero uso della ragione), allora può essere scelta solo irrazionalmente, come vengono scelti irrazionalmente tutti gli scopi (ammesso che possano essere scelti). Così la ragione non ha nemmeno voce in capitolo nella scelta di se stessa come qualcosa di più di un mero mezzo. Ma uso della ragione come un mezzo è conciliabile con ogni scopo per quanto irrazionale questo sia. Questa è l'implicazione nichilistica nella perdita di un «essere» per l'uomo, che va oltre il flusso del divenire.³⁴

³³ *Ivi*, p. 353.

³⁴ H. JONAS, *Aspetti filosofici del darwinismo*, Capitolo terzo in *Organismo e libertà*, cit., pp. 61-62.

È dimostrato, continua Jonas, che il nichilismo di Nietzsche e il suo tentativo di superarlo siano connessi alla affermazione del darwinismo:

La volontà di potenza sembrava restare come unica alternativa, una volta che l'essenza originaria dell'uomo si era volatilizzata nel carattere passeggero e lunatico del processo evolutivo. Ciò non significa che il darwinismo sia l'antenato dell'esistenzialismo, bensì solamente che si conforma e contribuisce a tutti gli altri fattori spirituali, dalla cui configurazione complessiva sorge logicamente l'esistenzialismo. Abbiamo menzionato il ruolo dominante giocato dall'evoluzionismo con l'abolizione delle specie immutabili nella tendenza antiplatonica della scienza moderna: l'esistenzialismo è la conclusione più radicale che sinora sia stata tratta dalla vittoria, accettata senza riserve, del nominalismo sul realismo. [...] Quando mettiamo in relazione l'evoluzionismo con la rivoluzione copernicana, pensiamo in particolare al fatto che esso ha esteso espressamente al regno della *vita* quella connessione fra necessità naturale e contingenza radicale, che la cosmologia newtoniano-laplaciana aveva universalmente stabilito quale risultato di questa rivoluzione.³⁵

Da una parte, il darwinismo sarebbe il termine medio del trionfo moderno del nominalismo e del suo dualismo esistenzialistico, dall'altra, esso dovrebbe condurci alla eliminazione della frattura tra mondo animale e mondo umano, portando così a dissoluzione il dualismo cartesiano. Se l'evoluzionismo elimina la differenza biologica tra animale e uomo, mettendo in crisi lo stesso materialismo meccanicistico da cui deriva, parallelamente l'esistenzialismo, eliminata la trascendenza divina, dovrebbe eliminare anche la nostalgia di essa, la nostalgia del "totalmente Altro", evitando di porsi come un paradossale «dualismo senza metafisica».

Scrivi Jonas:

La frattura tra uomo e realtà è alla radice del nichilismo. L'illogicità della frattura, ossia di un dualismo senza metafisica, rende il fatto non meno reale.³⁶

Un «simile paradosso» fa nascere seri dubbi sul concetto stesso di natura indifferente quale risultato dell'«astrazione della scienza fisica», da cui l'«illogicità della frattura» del dualismo moderno, di un dualismo «senza metafisica». Il dualismo moderno sarebbe allora un dualismo paradossale e incoerente, perché, dopo l'eliminazione della trascendenza religiosa, al mondo naturale non potrebbe contrapporre davvero nulla, se non il "nulla" stesso.

³⁵ *Ivi*, p. 62.

³⁶ H. JONAS, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, cit., p. 354.

Dal canto suo, Löwith, nel citato saggio del 1950, si chiedeva che senso potesse avere parlare del Big Bang come esplosione dal nulla, una volta che la scienza moderna si fosse congedata dal creazionismo cristiano:

È vero che la parola *kosmos* corrisponde a una esperienza del mondo propriamente greca, ma chi potrebbe senz'altro affermare che noi non si viva più in un *kosmos* perché tutti i passeri filosofici cinguettano dai tetti che siamo senza dimora e che il mondo è una specie di esplosione in cui non si riesce nemmeno a sapere che cosa propriamente sia esploso?³⁷

Se l'esistenzialismo veniva definito da Löwith una ontologia cristiano-tomistica senza la dottrina della creazione dal nulla, similmente il Big Bang gli si presentava come una creazione dal nulla senza il Dio creatore. Se per Jonas il dualismo moderno è un paradosso perché l'immanenza post-cristiana elimina il concetto stesso di trascendenza, e quindi di contrapposizione radicale tra uomo e mondo, per Löwith il pensiero odierno è un paradosso perché mantiene l'idea di contingenza senza quella della creazione e l'idea della creazione senza quella del Creatore. Tuttavia, nonostante le affinità dei due pensatori ebrei-tedeschi allievi di Heidegger, sulla questione del *ritorno alla natura* dopo i paradossi del moderno dualismo esistenzialistico, le vie imboccate da Jonas e Löwith divergono profondamente. Per Jonas, infatti, l'intuizione dualistica, originariamente scoperta dall'orfismo nel mondo antico, non è un errore, ma anzi il raggiungimento da parte dell'essere umano di quella coscienza della libertà che intimamente lo costituirebbe³⁸. Ecco allora che il superamento del dualismo jonasiano vuole essere un *aufhebung* del dualismo, conservare il suo aspetto positivo, il libero arbitrio, oltrepassandone quello negativo, l'estraniamento dal mondo naturale³⁹. Per Löwith, invece, l'idea di libertà dell'uomo nascerebbe proprio dalla caduta del cosmo antico nella sua equivalenza all'interiorizzazione radicale della mente umana⁴⁰. In questo senso, Löwith ha cercato di rendere ragione dell'unità del mondo senza dimenticare la complessità umana di animalità e razionalità, evitando di scadere in qualsivoglia forma di riduzionismo scientifico⁴¹. Comunque stiano le cose, la lettura dei testi di Jonas e Löwith ci aiuta non poco a

³⁷ K. LÖWITH, *Creazione ed esistenza*, in *Storia e fede*, cit., pp. 78-79.

³⁸ Cfr. H. JONAS, *Organismo e libertà*, cit.

³⁹ Oltre al già citato *Organismo e libertà* si veda il classico *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979); tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990. Su questi temi si vedano P. BECCHI, *Hans Jonas: un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010 e C. BONALDI, *Jonas*, Carocci, Roma 2009.

⁴⁰ K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967); tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, p. 13 e sgg.

⁴¹ Cfr. K. LÖWITH, *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura* (1969), in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, p. 79. Su questi temi si veda O. FRANCESCHELLI, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 2008.

inquadrare e focalizzare quelle dinamiche fondamentali che sono alle origini della nostra epoca moderna e che troppo spesso si tende a ridurre alle sole cause economiche e materiali. Che le proposte post-dualistiche di Jonas e Löwith siano valide o meno, le loro analisi storico-filosofiche mantengono tutt'ora intatta la loro forza di delucidazione ed esplicazione⁴².

⁴² Per un primo confronto tra Jonas e Löwith, mi permetto di rimandare a M. BRUNI, *Löwith e Jonas*, § 7.1 del Capitolo settimo, in *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Prefazione di A. Tagliapietra, Postfazione di M. Donà, il Prato, Saonara (Pd) 2012, pp. 123-141.

From Time to Otherness: between Heidegger and Ricoeur

Marco Casucci

University of Perugia, Italy

Abstract

The aim of this paper is to illustrate the Ricoeurian contribution to the development of a hermeneutics of otherness. Beginning with Ricoeur's confrontation with Heideggerian thought on temporality, the paper proceeds to develop the connection between time and narrative as an answer to the aporias of time, discovered in the analysis of the cosmological and existential idea of time. In conclusion, the third part will outline the importance of the narrative conception of temporality in the development of a hermeneutics of otherness.

Keywords

Time, Narrative, Hermeneutics, Otherness, Relationship

This paper intends to investigate the relationship between time, narrative, and what can be called a hermeneutics of otherness. It is beyond doubt that the philosophy of Paul Ricœur made a fundamental contribution to the development to the theme of otherness in the field of hermeneutical research. Time, narrative and the hermeneutics of otherness can be considered as three strictly linked elements. This connection is deeply rooted in the history of hermeneutics, beginning with the great turn matured with Heidegger's philosophy. The German thinker was the first to underline, in the connection between being and time, the possibility to evidence the "difference" in its radical dialectic with "identity"⁴³. Heidegger unquestionably remains far from the elaboration of a notion of otherness, as expressed in Ricœur's thought. However, it is possible to put in light the theoretical root shared by the two thinkers in the ontological relationship between time and being.

In this sense Ricœurian hermeneutics can be considered as a critical heir of the Heideggerian perspective. In fact, Ricœur approves the Heideggerian turn in hermeneutics, which began in *Being and Time*, and in particular some premises concerning the theme of the sense of being and its aesthetical declination. In particular, it must be underlined how in the most important parts of Ricœur's works, where the theoretical discussion becomes harder and deeper, Heidegger is frequently cited as a critical landmark. On the other hand, Heidegger's thought is fundamental in order to consider the question concerning the relationship between time and being as a basis to develop a hermeneutics of otherness.

Beginning with the interest showed by Ricœur in the theme of temporality proposed by Heidegger, the present study intends to analyze three basilar connections: 1) the Ricœurian reading of Heideggerian temporality; 2) the development of the narrative dimension as an answer to the aporias observed in the heideggerian concept of temporality; 3) the importance of a concept of narrativity for a hermeneutics of otherness.

⁴³ Cfr. Heidegger's essays on identity and difference, in particular M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, hrsg. von F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* IX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 123-176, Id., *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1982, and Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von P. Jaeger, *Gesamtausgabe* LXXIX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994. The Heideggerian concept of "ontological difference" can be considered in contemporary hermeneutics as the first act of thinking the difference as itself part of the horizon of radical ontology. Thinking the difference is the first basis on which it is possible to criticize the dominion of the identity in western philosophy, attempting to overcome it in the direction of an alternative thought. The possibility of a hermeneutics of otherness is rooted in this first heideggerian attempt. It should be remembered that behind the discussion on the problem of temporality in *Time and Narrative* 3, in particular P. RICŒUR, *The Rule of Metaphor*, tr. R. Czerny, Routledge, London, 2003, 359-370, here the French philosopher faces the problem of the metaphor which is very close to the Heideggerian idea of poetry. On the Ricœurian comparison with Heidegger see in particular: PH. CLAYTON, *Ricœur's Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzwege?*, "The Journal of the British Society for Phenomenology", 20, 1989, n. 1, pp. 33-47; J. GREISCH, *Descartes selon l'ordre de la raison hermenétique. Le 'moment cartésienne' chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 73, 1989, n. 4, pp. 529-548; P. L. BOURGEOIS – FR. SCHALOW, *Traces of Understanding: A Profile of Heidegger's and Ricœur's Hermeneutics*, Würzburg-Amsterdam-Atlanta, Königshausen und Neumann-Rodopi, 1990, P. Kemp, *Ricœur between Heidegger and Levinas: original Affirmation between Ontological Attestation and Ethical Injunction*, in R. Kearney (ed.), *Paul Ricœur. The Hermeneutics of Action*, London-Thousand Oaks (CA)-New Dehli, Sage Publications, 1996, pp. 41-61. Also in L.H. SCHMIDT (ed.) *In the Conflict of Interpretation*, Aarhus Universitetsforlag, 1996, pp. 36-60; D. JERVOLINO, *Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: il primo Heidegger e l'ultimo Ricœur*, in *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, Napoli, La città del sole, 1996, pp. 219-239; P. L. BOURGEOIS, *Ricœur between Levinas and Heidegger: Another's Further Alterity*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», 11, 1999, n. 2, pp. 32-51.

1. The Question of Temporality: Ricœur as a Critical Heir of Heideggerian Thought

Ricœur discusses the Heideggerian concept of temporality in the third volume of *Time and Narrative*. Here the French thinker analyzes the aporias of temporality in the philosophies of St. Augustin, Husserl and Heidegger. The significance of the Ricœurian analysis is to put in light the limits of a phenomenology of time. It is well known that this phenomenology pays particular attention to the “inner time-consciousness”, establishing the supremacy of the transcendental aspect of temporality. On the other hand, however, the other side of temporality, which concerns the objective forms of time considered in its computable, public and chronological aspect, remains unsolved. This aspect, for a phenomenology of time, remains of less importance than the former.

Ricœur arrives at the analysis of the Heideggerian position after crossing the aporias of temporality, which arise from the confrontation between Augustin and Aristotle, and Husserl and Kant. These two pairs of thinkers demonstrate the aporetic contrast between the two different interpretations of time. In Augustin and in Husserl we can see the highest example of a phenomenology of time completely projected to the inner analysis of the temporal dynamic of a singular existence. By contrast Aristotle and Kant show a non-existential but no less important idea of time: this is time considered as a becoming of unvarying instants, not signed by the *kairos* typical of existential time. This is *chronos* considered as a quantitative measurement of “before” and “after”, as a measurement of the changes happening in the world; time that the Greeks conceived as an interchange of “*genesis kai phtora*”, of the birth and the destruction of everything in the world. From this point of view, Ricœur underlines as «a psychological theory and a cosmological theory mutually occlude each other to the very extent they imply each other»⁴⁴.

Faced with this alternative, the underlying problem is the following: the question concerning the aporia of temporality makes it impossible to have a panoramic view of time. We can not see time in its totality. The aporetic relationship between phenomenological and cosmological conception of time signifies our incapability to reach a vision *sub specie aeternitatis*, because our time and the time of the world are not the same thing. In other words, the phenomenological and the cosmological interpretations of time can not be unified in a universal synthesis and overcome in a superior point of view.

However, the aporetic approach to the problem of temporality does not absolutely deny the possibility to reach for a sort of unity for the multiplicity of time. When Ricœur defines time as a “common singularity”, he has in mind to consider the question concerning time to find a sense for it, a unity for the multiplicity of which time is the essential principle.

How is it possible to connect the one and the multiple, the unity of consciousness and the multiplicity of perceptible data? How is it possible to consider at the same time the unity of the soul and its various and variable historical and existential experiences? How is it possible to build up horizons of sense in the temporal and historical becoming of the world? All these questions can be

⁴⁴ P. RICŒUR, *Time and Narrative* 3, tr. K. Blamey and D. Pellauer, University of Chicago Press, London 1990, p. 14.

understood in the question concerning the aporia between the time of the soul and the time of the world, as proposed by Ricœur in the third volume of *Time and Narrative*.

Ricœur introduces the Heideggerian position, pointing out that the question about temporality and environmentality of consciousness proposed by the German thinker in *Sein und Zeit*, seems to suspend the previously observed aporia. With the idea of *Dasein* as an *In-der-Welt-sein*, in fact, the dichotomy between time of the soul and time of the world could be resolved by reaching a conciliation. If the being which questions its own being, starting from the temporality of its being-in-the-world, a worldly located conscience, it means that with the Heideggerian *Dasein* we can overcome the difficulties proposed by the aporia of temporality. With the idea of being-in-the world Heidegger has radically resolved the duality between subject and object giving the impression of establishing the basis for a unification of the temporality under a unitary idea.

However, it is precisely against this radical turn proposed by Heidegger that Ricœur criticizes in particular the idea of temporality. Ricœur is in fact sceptical about the resolute capacity of the Heideggerian conception of time. The problem concerns the analysis of the temporality, which Heidegger deduces from the idea of the being-toward-death proposed as the critical point for the authenticity or inauthenticity of *Dasein*. This existentielle repercussion⁴⁵ is what makes it possible for the *Dasein* to be brought back to his authentic self. The decision for the authenticity of the self against the being-towards-death produces the access to the ecstatic temporality through the opening of a future (*Zukunft*), which is the coming into presence of what has always been⁴⁶. Ricœur underlines in particular the preposition “*zum*” of the Heideggerian expression *Sein-zum-Tode*, which recalls openly the preposition of the *Zu-Kunft*: «In Care, *Dasein* aims at coming toward itself in accordance with its ownmost possibilities. Coming-towards (*Zukommen*) is the root of the future»⁴⁷. In this opening towards the future, care (*Sorge*) discloses itself to its authentic being as it discovers its destiny in the being-toward-death, the extreme coincidence of its necessity and possibility. The disclosure of the temporal ecstasis in the instant of the decision of authenticity entails that time concentrates in a unity in itself differentiated.

Ricœur underlines as the temporalization proposed by Heidegger recalls very nearly the idea of *distentio animi* pointed out by Augustin: «The Augustinian problem of the threefold present is simply carried over to temporaliza-

⁴⁵ The theme of death is strongly criticized by Ricœur as the only moment for the acquisition of authenticity. As he says: «If we withdraw from mortality the capacity to determine by itself alone the level of radicalness on which temporality can be thought, we do not thereby weaken the mode of questioning that guides the investigation of temporality (Chapter 3). Quite the opposite. If the potentiality of *Dasein* to be a whole – or, as we might say, its capacity for being integral – ceases to be governed solely by the consideration of Being-towards-the-end, the potentiality-of-Being-a-whole can once be carried back to the power of unification, articulation, and dispersion belonging to time» (*ivi*, pp. 67-68).

⁴⁶ As Heidegger says: «‘Zu-kunft’ meint hier nicht ein jetzt, das, *noch nicht* ‘wirklich’ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Künft, in der das *Dasein* in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das *Dasein eigentlich* zukünftig, so zwar, dass das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das *Dasein als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heisst in seinem Sein überhaupt zukünftig ist. [...] Das Vorlaufen in die äusserste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. *Dasein* kann nur eigentlich gewesen *sein*, es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, hrsg. Von F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* II, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, p. 431).

⁴⁷ P. RICŒUR, *Time and Narrative* 3, p. 69.

tion taken as a whole»⁴⁸. In that case, if the authentic temporality is a concentration and an unification as a consequence of the totalizing event of the being-toward-death as the *distentio animi* in the Augustin *Confessiones*, remains unsolved the problem posed by Ricœur concerning the unity of time between phenomenology and cosmology. The ecstatic unity of the temporality in the authentic “care” is the apex of an intimate experience of time which, even if it conceives the conscience no longer as a soul (like in Augustin) or as a transcendental subject (as in Husserl), but as a being-in-the-world, nevertheless it leaves open the question of the relationship that this favourite experience of authenticity maintains with other levels of temporality like historicity (*Geschichtlichkeit*) and within-time-ness (*Innerzeitigkeit*).

So Ricœur can argue that, like Augustine, Heidegger invites us to think of a hierarchy of the levels of temporality. As with Augustin, Heidegger ascends towards the apex of the experience of time. At the same time, however, Heidegger, like Augustin, remains in an aporetic situation when he must deduce from the authentic experience of time the less qualitative but more quantitative modalities of experiencing time itself. The problem of Heidegger is therefore to descend from the apex, to climb down the stairway, which brings to the intimate, exclusive and singular experience of time, in order to achieve the lower levels of temporality which involve a public, communitarian and intersubjective dimension. The time that I experience, looking death in the eye, isolates me in an instant which can not be communicated to others, but the human world is not only made of isolated existences but also people who interact in a common space interwoven in a public temporality.

The limit of the Heideggerian conception of time appears when Heidegger tries to pass through the temporality of the single existence toward a common historicity. This is what Heidegger determines as the *Geschick*, the “common destiny” of a nation, which should function as a mediation between the singular and the collective idea of time⁴⁹. Heidegger, for Ricœur, is incapable of putting in relation the private time of *Dasein* with the public time of the intersubjectivity, frustrating the possibility of a storiographic debate and the truthfulness of an epistemological approach to the historical world that can be discussed and judged by the community. All this is due to the fact that Heidegger relies entirely on the idea of authenticity, which becomes the basis on which to assess other forms of temporality. As Ricœur underlines: «The calls to authenticity wins out over the concern to take the step from ontology to epistemology, even though the necessity to do so is not contested»⁵⁰. Here we can find the greater distance that discerns Ricœur from Heidegger and from the entire phenomenology of time in general. What he criticizes in the phenomenological hermeneutics in its entirety is that it has renounced the epistemological approach typical of

⁴⁸ Ivi, p. 71.

⁴⁹ «Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das *Geschick* setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sondern als das *Miteinandersein* also in Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. [...] Das schicksalhafte *Geschick* des Daseins in und mit seiner ‘Generation’ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 508).

⁵⁰ P. RICOEUR, *Time and Narrative* 3, p. 80.

the human sciences, in order to achieve immediate access to the theme of the sense of being⁵¹. Also the relationship between time and being proposed by Heidegger is implied by this fault: indeed, in Heidegger's hermeneutics the access to the sense of being is guaranteed by the manifestation of the being itself in time, without any form of mediation. With that every methodological or epistemological need is overcome, which remains as an unresolved attachment for the reflection that cannot be integrated.

What is at stake in both questions – says Ricœur – is whether the duality between the time of the soul and cosmic time (our Chapter 1) and the duality between phenomenological time and objective time (our Chapter 2) are finally overcome in an analytic of *Dasein*⁵².

Starting from this challenge proposed by Heideggerian philosophy, Ricœur can easily understand the problems that are posed by the ordinary concept of time and its genesis for the German thinker. The *Innerzeitigkeit*, which in Heidegger should mediate the relationship between the pure temporality of the *Dasein* and the historicity of everyday life, determines a levelling of the temporal “*ek-stasis*” to the present which is the oblivion of temporality itself. For Ricœur, in the end,

by restoring the legitimacy of the within-the-world surroundings of *Dasein*, we risk yoking the understanding of *Dasein* once again to the categories of what is present-at-hand and what is ready-to-hand, categories under which, according to Heidegger, metaphysics as always tried to classify things, up to the distinction between the psychical and the physical⁵³.

Therefore, for Ricœur, even if Heidegger overcomes the oppositions of Augustin vs. Aristotle and Husserl vs. Kant by analyzing the temporality in the horizon of the Being-in-the-world, on the other hand he ends up falling in the same aporia of his illustrious predecessors once again. In fact, where Heidegger devalues chronological time, Ricœur sees the rise of a series of problems. The *chronos*, in fact, is for Ricœur no longer a fallen modality of existential time, but a real and effective form of time, which cannot be reduced to the kairetic dimension of the *Dasein*. It is necessary to underline the «incommensurability between human time and the time of nature»⁵⁴, which remains as a residual aporia in the Heideggerian investigation. Human time is in fact part of a wider horizon of time made up of millions of years. Such time cannot be reduced to a mere attachment of the phenomenological temporality; on the contrary that

⁵¹ Cfr. P. RICŒUR, *The Conflict of Interpretations*, ed. D. Ihde, The Athlone Press, London 2004, pp. 3-25 and pp. 219-230. The sense of the Ricœurian approach is to bring to light the necessity to develop an epistemological attitude to the human sciences as a “long way” to the description of the human being. In this sense Ricœur criticizes the Heideggerian approach as a “short way” to the sense of the Being-in-the-world which jumps into the sense of Being, thus avoiding the critical course tracked by the human sciences. That track consists of an “archaeology of the subject”, a “teleology of the subject” and an “eschatology”. On this purpose see A. RIGOBELLO, *Prefazione a P. Ricœur, Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 7-17.

⁵² P. RICŒUR, *Time and Narrative* 3, p. 80.

⁵³ *Ivi*, p. 82.

⁵⁴ *Ivi*, p. 89.

time is what puts in check the phenomenological concept of time, indicating its aporetic character.

However this aporia for Ricœur is not a failure, but the inception for a reflexive work that should develop in extra-theoretical directions. It will be the task of the narrative dimension, both historical and fictional, to try to find a sort of conciliation between these two different views of time, with the aim to find a unitary sight of time as a “collective singularity”. In this sense the Ricœurian analysis of *Time and Narrative* fulfils the need to think of the relationship between the one and the multiplicity in an hermeneutical horizon, being careful not to fall in the totalizing outcome of the Hegelian conception of history⁵⁵. Time is in fact a principle of differentiation, of alteration, of pluralization. So, it is starting from that recovery of a plural dimension in a narrative horizon that can be generated a “hermeneutical schematism”, which can overcome the risk of totalizing, typical of all the metaphysics of the triumphal subject, in order to re-discover a wider concept of otherness which cannot be mediated in the absolute reflection.

2. Time, Narrative, Otherness

The task of narrative is to make possible a non-systematic, poetical mediation between existential time and natural time. For Ricœur it is necessary to collect with a reflective act a unifying synthesis, which can give reason to those two alternative ways of considering time. On this purpose says Ricœur:

We can not think about cosmological time (the instant) without surreptitiously appealing to phenomenological time and vice versa. If the statement of this aporia outruns phenomenology, this aporia thereby has the great merit of resituating phenomenology within the great current of reflective and speculative thought⁵⁶.

The aporia of temporality, read under a speculative and reflective light, shows its wealth, insofar as it looks for a conjunction between the two dimensions of temporality which the phenomenological analysis leaves detached. As previously noted the aim of the analysis of narrative is to avoid the absolute synthesis proposed by Hegel in which every singularity is overcome in the universality of the onto-theo-logical *parousia* of the principle. The aim of Ricœur's thought is to safeguard the unique experience of the single existence whose in-

⁵⁵ Ricœur criticizes the Hegelian conception of history and in particular the “totalizing temptation” which want to collect all of time in a final *parousia* (cfr. *ivi*, pp. 193-206). For Ricœur, Hegel's thought represents the greatest attempt in the history of philosophy to explain and resolve negativity and evil in the frame of a strong conceptuality. The Hegelian “work of negativity” in the philosophy of spirit is considered by the French philosopher the same as a “theodicy”. The idea of negativity in the Hegelian system is for Ricœur the higher attempt to integrate evil in philosophical conceptuality. This is why Ricœur defines Hegel's thought on negativity as a great temptation that he wants to avoid by overcoming the Hegelian dialectic in a hermeneutics of narrativity. In any case it is always important to remember that a trace of the speculative thought remains in Ricœur's philosophy as he tries to develop the phenomenology of time in the horizon of a reflective thought (*ivi*, p. 96). Ricœur recognizes his debt with the Hegelian thought as he defines his philosophy as a “post-Hegelian Kantianism”, an expression which Ricœur shares with Eric Weil (P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, p. 412). With regard to the Ricœurian analysis of Hegel's thought see also RICŒUR, *From Text to Action*, tr. by K. Blamey and J. B. Thompson, Northwestern University Press, Evanston (Ill.), 1991, pp. 227-245 and Id., *The Course of Recognition*, tr. by D. Pellauer, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 2005, pp. 171-185.

⁵⁶ P. RICŒUR, *Time and Narrative* 3, p. 96.

terior tension can not be resolved in a universal system governed by an overruling logic. The relationship between time of nature and time of existence should be thought of in a poetical way, resisting the temptation of an absolute reason which should explain everything by submerging it under its logical mechanism. The sense of time, the being of time itself, can be understood only in an eschatological dimension in which the sense is never totally manifested. This is because time itself, as a condition of the comprehension of being, is at the same time what unconceals and conceals the being itself. In this sense eschatology means a wait which does not wait anything, an openness of time, both in its existential and natural dimensions, to what overcomes it which should always remain undetermined. This is why only poetry and not a logic of being can achieve this level of thought. And this is why the narrative has such an important role in Ricœur's thought: besides the metaphor it has the power to bring together the differences, avoiding the risk of a sort of violence of thought.

Narrative is in fact a way of collecting the differences of the "collective singularity" of time in a unitarian project, which is the plot in its always changing dimension. The "synthesis of the heterogeneous" typical of the narrative is based on the intersection of two differently related ideas of time. The historical and the fictional narrative in fact combine the cosmological and phenomenological ideas of time in different ways. But in any case, what really matters in the hermeneutics of the narrative held by Ricœur is the relationship with time that the human being maintains: on the one hand he takes care of the ended temporality in which his life is determined as a unique existence; on the other hand he needs to control the fleeting time in the continuous becoming of the beings in a perspective which is immeasurably wider than the inner time of the *Dasein*. The temporarily determined conscience is always striving to give a sense to those two dimensions of temporality: to give sense to life, waiting for an unavoidable death; to give sense to the becoming of the world in its over-existential dimension.

In this sense the narrative, as a "synthesis of the heterogeneous", becomes the place where it is possible to experience the otherness of time in its duality. This is the value of the Aristotelian *mimesis* proposed by Ricœur at the beginning of his analysis in *Time and Narrative*. The *mimesis* is in fact what permits a writer to bring together in a narrative the temporal variations both of the inner life of the subject and of the external becoming of the world.

Time is in this sense a principle of alteration, of the becoming other of the self and of beings in general. So this is why, it bears repeating, the question of time is the metaphysical question *par excellence*: it concerns the relationship between the one and the other, between one and multiplicity. So, the narrative, and in particular the three levels of *mimesis* determined by Ricœur on the basis of the Aristotelian *Poetics*, have the task of unifying the multiplicity of the experience by collecting it in what Ricœur calls "imaginative variations", which should be able to give a unified reason to the assorted events which take place in fleeting time.

For Ricœur, the act of narrative configuration is the insertion of different events happening in the course of time into a Unitarian horizon of sense. It is an operation of making sense in a unification in the narrative, through which the

narrated events and the characters involved are requested as necessary for the narrative itself.

Therefore the comparison between the two different temporal worlds, as developed in the “imperfect mediation” typical of the narrative dimension, shows the possibility of a hermeneutics of otherness where a dialogical openness between the past, present and the future can be maintained. This temporal openness, in its always-unconcluded narrative mediation between the two forms of time, is what allows the otherness to be considered in an alternative way, rather than as classical thought has usually done. So, in this sense, in a position critical of Hegel’s thought, Ricœur affirms that it is not so certain that the “present” should be reduced to the “presence” as a *parousia* of the absolute (as both Hegel and Heidegger, in the end, asserted); instead, the present should be understood as

the *time of initiative* – that is, the time when the weight of history that has already been made is deposited, suspended, and interrupted, and when the dream of history yet to be made is transposed into a responsible decision [...]. Therefore it is within the dimension of acting (and suffering, which is its corollary) that thought about history will bring together its perspectives, within the horizon of the idea of an imperfect mediation⁵⁷.

This is specifically the richness of the aporia of time in its relationship with narrative. The present is in fact the place where the insertion of one’s action in the becoming of one’s life and of the world in general is possible, even if one doesn’t really know what exactly will be the final result. It means that one’s action is not a creation but a part of a wider horizon which never stops to become, even if one always means that this becoming has a sense. So in the “imperfect mediation” offered by the analysis of the narrative, it is possible to see the complexity of thinking regarding time. As Ricœur himself recognizes at the end of *Time and Narrative*:

Our meditation on time not only suffers from its inability to go beyond the bifurcation into phenomenology and cosmology, or even its difficulty in giving a meaning to the totality that is made and unmade across the exchanges between coming-towards, having-been, and being-present – but suffers, quite simply, from not really being able to think time⁵⁸.

Time in its dual sense can not be understood in its entirety by thought, but can only be hermeneutically meditated. The whole plot of the world and existence can not be understood in an one-dimensional way. The only thing that can be done is to leave open one’s mind to the wealth of stories which happen in time, just as water always gushes from the spring. With this assessment, however, Ricœur doesn’t want to be a misologist about the question of time. On the contrary he wants to bring to light the limits of absolute reflection in order to reconsider our defined point of view as the assumption which permits scholars

⁵⁷ *Ivi*, p. 208.

⁵⁸ *Ivi*, p. 261.

to avoid the *hubris* of thought to become “similar to God”. For Ricœur what is put in discussion with the analysis of the aporias of temporality

is not thinking, in any acceptation of this term, but the impulse – or to put it a better way, the *hubris* – that impels our thinking to posit itself as the master of meaning. Thinking encounters this failure not only in the occasion of the enigma of evil but also when time, escaping our will to mastery, surges forth on the side of what, in one way or another, is the true master of meaning⁵⁹.

This renunciation of the *hubris* of thought, of the “will to mastery” which wants to submit everything to a logic of supreme identity, is indeed the most important result of the meditation on time and narrative⁶⁰. It is only starting from this renouncement that is possible for the hermeneutics to rediscover a most originary sense of otherness, not only as a mere opposite of the identity, but as its onto-poetical and practical completion. The otherness is in fact the proper dimension in and through which the hermeutical thought moves, starting from the in-depth analysis of temporality.

3. The Narrative Dimension of the Human Person and the Hermeneutics of Otherness

The hermeneutics of narrative makes it possible to free time as a “collective singularity”, as a principle of pluralisation which critically faces the totalizing temptation of western metaphysics. Therefore, the fundamental acquisition reached by Ricœur is the basis on which it is possible to build up a philosophy concerning the other from the perspective of “oneself as another”. The narrative identity of the person is the backbone of the entire analysis dedicated by Ricœur to the idea of otherness. The aim of these present considerations is to illustrate that the thought on otherness is rooted in a reflection on temporality, reconsidered as a pluralizing principle which permits a comprehension of otherness in its richness of sense, rather than as a problem which should be resolved in a monolithic identity. Reflecting on the narrative dimension of the person means to underline the temporal characteristics of his experience as a basis for the interpersonal relationship. Being-in-the-world for Ricœur means not only to be related to the environment which surrounds us, but also it means to be-in-relation “with and for the others inside fair institutions”.

This is the well-known “ethical tripod” on which is based the intersubjective dimension of the person in *Oneself as Another*. In this work the issue concerning the narrative dimension of the person is addressed in a key moment of the reflection on the otherness, precisely when Ricœur makes a decisive step from a

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ This renunciation of the *hubris* reached by Ricœur in the end of *Time and Narrative* looks very similar to the Heideggerian renunciation of the “will to mastery”, previously announced by Schopenhauer’s and Nietzsche’s philosophy and also present in Jasper’s *Existenzphilosophie*. It is beyond doubt that the Ricœurian approach to the tragical theme has much in common with this horizon of sense. Tragedy is in fact the breaking point on which every totalizing temptation should finally smash itself. Fundamentally, tragedy means the impossibility to bring into a definitive unity the sense of a life, the sense of history, or the sense of being in general: it is the possibility of a radical break which signifies the end of the idea of a “triumphal subject”, “master of meaning”, and establishes the basis for a “broken” (*brisée*) subjectivity. Cfr. P. RICŒUR, *Oneself as Another*, tr. by K. Blamey, University of Chicago Press, London, 1992, pp. 241-249.

substantialist determination of the self towards ethics as the central focus for a reflection on otherness in an intersubjective dimension.

In his investigation on the sense of the “Self” Ricœur acts a transfer from the question “what?” to the question “who?”, by analyzing the work of Parfit titled *Reasons and Persons*. Here the American philosopher radicalizes the “puzzling cases”⁶¹ previously announced in the philosophy of Locke and Hume. Those are mental experiments in which the idea of personal identity is proved by resorting to imaginary situations in which the subject, reduced to the physical element of the brain, can be easily deprived of his self-identity. Those limiting cases are described by paradoxical situations in which it is impossible to discern what makes an individual this person rather than another. The puzzling cases give place to the aporias of personal identity which are provoked by a reductionist idea of the relationship between mind and body, in virtue of which the entire content of the mind is identified with a brain track which can be cloned and replicated, undermining the idea of the uniqueness and unrepeatability of the personal singularity⁶².

Compared to such alienation of the ego, Ricœur answers with a strong criticism, based on the idea of the temporality of the Self, which can not be absolutely reduced to a physical track and exchanged with another. The entirety of events which determine personal identity over a lifetime are so dynamically structured that the unrepeatability of the person is requested as the only *sub-jectum* (the Greek *hypokeimenon*) of all of them. Parfit’s argumentation is in fact based strictly on the reduction of the personal identity to those characteristics which can be objectivized allowing a physical cloning.

However, Ricœur underlines the puzzling cases are only mental experiments, because there is a dimension of the Self, which explicates in the fourth dimension of time, that can’t be reduced to a physical object. The temporal and dynamic horizon of the Self is the “ipseity”, which Ricœur dialectically relates to “sameness”, considered as the permanent identity of the person. The ipseity means the possibility for a plural unity of the Self, which represents a mediation between the two extremes of the exaltation and humiliation of the *Cogito*. The puzzling cases are indeed an example of a radical deconstruction of subjectivity whose main aim, in the intentions of Parfit, should be to free the individual from the egoistic attachment to himself. However, Ricœur points out how the final outcome of these mental experiments is not only the deconstruction of the “ego” but also of the “other”. This occurs because in general personal identity is destroyed by physical reductionism, which does not allow for differences but makes everyone uniform by reducing persons to interchangeable things. On the contrary, the dialectic of sameness and ipseity is what makes the maintenance of the identity of the “self” overcoming the centralizing power of the “ego” possible.

The narrative dimension obviously plays a decisive role in the determination of this hermeneutical idea of identity that is open to otherness, rather than

⁶¹ D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, New York, 1987, pp. 245 ss.

⁶² Cfr. P. RICŒUR *Oneself as Another*, pp. 135-136. Ricœur has deepened the question of the relationship between mind and body also in P. RICŒUR – J.P. CHANGEUX, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Editions Odile Jacob, Paris, 1998 and in P. RICŒUR, *Memory, History, Forgetting*, tr. by K. Blamey and D. Pellauer, University of Chicago Press, London, 2004.

selfishly centred on itself. As Ricœur says at the beginning of the 6th part of *Oneself as Another*, dedicated to narrative identity: «The genuine nature of narrative identity discloses itself, in my opinion, only in the dialectic of selfhood and sameness. In this sense, this dialectic represents the major contribution of narrative theory to the constitution of the self»⁶³.

Narrative theory as explained in *Time and Narrative* plays a key role in the determination of oneself as another. The narrative is very important for the transfer from the question “what?”, concerning the first level of determination of the Self, to the question “who?”, which is central for all following levels of investigation. The “synthesis of the heterogeneous” typical of time, or the “discordant concordance”, characteristic of the *mimesis* in all the three levels of its explanation, are the basis on which is possible to describe a non static but dynamic identity: a narrative identity, of course⁶⁴.

Beginning with the Aristotelian *mimesis*, it is possible for Ricœur to contemplate a new kind of identity, capable of reconciling two opposed categories: identity and otherness. The notion of “plot” proposed by Ricœur in *Time and Narrative* is what allows us to mediate between identity and otherness. Specifically, the notion of “event” is the logical and narrative element in which identity, as the necessity, and otherness, as the contingency, come together in the plot: how many stories wouldn’t be the same without that certain occurrence, meeting or incident. Every story presents a reconciliation between chance and necessity, which make it possible to say: “it was supposed to be this way...” Every story, in other words, is a collection of blind events transfigured into a sensible connection.

In this new kind of identity, proposed by the idea of plot, the “character” is the main agent and patient to whom and from whom events happen. This is why in *Oneself as Another* Ricœur feels the need to complete narrative theory by analyzing the “character”, remained on the sidelines in *Time and Narrative*. The character determines and suffers the events of a story and constitutes the key for the transfer from a theory of narrative to the narrative identity of the person:

The decisive step in the direction of a narrative conception of personal identity is taken when one passes from the action to the character. A character is the one who performs the action in the narrative. The category of character is therefore a narrative category as well, and its role in the narrative involves the same narrative understanding of the plot itself. The thesis supported here will be that the identity of the character is comprehensible through the transfer to the character of the operation

⁶³ P. RICOEUR, *Oneself as Another*, p. 140.

⁶⁴ As Ricœur says: «I propose to define discordant concordance, characteristic of the narrative composition, by the notion of the synthesis of the heterogeneous. By this I am attempting to account for the diverse mediations performed by the plot: between the manifold of events and the temporal unity of the story recounted; between the disparate components of the action – intention, causes, and chance occurrences – and the unity of the temporal form, which, in extreme cases, can disrupt chronology to the point of abolishing it. These multiple dialectics do no more, in my opinion, than make explicit the opposition, already present in the domain of tragedy according to Aristotle, between the episodic dispersal of the narrative and the power of unification unfurled by the configuring act constituting *poiesis* itself» (ivi, p. 142). With regard to the passage from the hermeneutics of narrative (*Time and Narrative*) to the hermeneutics of otherness (*Oneself as Another*) see in particular: J. GREISCH, *Vers une herméneutique du soi*, «Revue de métaphysique et de morale», 98 (1993), n. 3, 413-427; D. JANNOTTA, *L’alterità nel cuore dello stesso, Introduzione a P. RICOEUR, Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, pp. 53-57; A. FORNARI, *Identidad personal, acontecimiento y alteridad desde Paul Ricœur. La atestación del sí-mismo entre ‘mediación narrativa’ y ‘hermeneutica del testimonio’*, “Aquinas”, 49, 1996, n. 2, pp. 339-365.

of emplotment, first applied to the action recounted; characters, we will say, are themselves plots⁶⁵.

Character and plot are closely linked to each other. To explain this connection, the French thinker analyzes Kermode's work *The Sense of an Ending*⁶⁶. Here Ricœur finds a possible answer to the aporias proposed by Parfit's puzzling cases. For Kermode there is a strict connection between plot and character, which can be seen in the contemporary novel. In particular Ricœur underlines how the dissolution of the plot matches the dissolution of the character. That means the character follows the destiny of the story, meaning that the identity of the character is shaped by the plot and vice versa.

In this sense the theory of the character proposed by Kermode is for Ricœur the answer to the aporias demonstrated by Parfit with his puzzling cases. For the French thinker, the question concerns the two different ideas of identity proposed. In the case of Parfit, the idea of identity is reduced to the material relationship between mind and body, so that the brain can be physically reproduced, causing the dissolution of the ego⁶⁷. On the other hand, considering the connection between plot and the identity of the character, the crisis of the contemporary novel puts in light how the imaginative variations can open the identity to the otherness on the basis of the temporal constitution of the narrative.

What is at stake here is the dialectic of sameness and ipseity: Parfit plays with the possibilities of manipulation of sameness to destroy the basis of subjectivity; on the other hand, Kermode underlines the ipseity as the place where the Self can narratively variate its constitution, remaining himself in any case, even if he radically experienced himself as another.

Ricœur set against the "technological dream" of the puzzling cases the "poetical dream" of the narrative dimension. In this sense the deconstruction of the ego can be technological or poetical with very different results. In the "technological dream" it is possible to see how the deconstruction of the self leads to a total alienation and eradication of the subject which admits the manipulation of the body in all its extreme consequences, reducing the ipseity to the physical sameness of a corpse without soul. In the "poetical dream", instead, even if the variations of the self are pushed to the extreme, the dialectic of the sameness and of the ipseity isn't nullified but however becomes productive of new experiences. Technical manipulation plays with the body in order to demonstrate that personal existence and its temporal dimension is an accidental detail; the poetical variation of the narrative dimension, on the contrary, plays with time, to show how it is an essential element of our being-in-the-world, in relationship with and for the other persons. Therefore, if technological manipulation leads to a total expropriation of the self, it poses serious ethical problems for the safe-

⁶⁵ P. RICŒUR, *Oneself as Another*, p. 143.

⁶⁶ F. KERMODE, *The Sense of an Ending*, Oxford University Press, New York, 2000.

⁶⁷ Many contemporary novels insist on this radical event of the dissolution of the ego. For example: *Orlando* (V. WOOLF), *The Metamorphosis* (F. KAFKA), *Uno nessuno centomila e Il fu Mattia Pascal* (L. PIRANDELLO) *Der Mensch ohne Eigenschaften* (R. MUSIL). All these novels represent the inconsistency of the self in its temporal constitution. However, as Ricœur explains, the "poetical dream" of a deconstruction of the ego doesn't mean its complete negation, but a way to experience the difference inside the Self. Reading a contemporary novel does not lead to madness, but to a more complete understanding of ourselves.

guarding of personal integrity; on the other hand, the poetical and imaginative variation of the narrative leads to an “appropriating expropriation”⁶⁸, thanks to which the extreme alienation of the character, which occurs in many contemporary novels, can be comprehended by the reader and become an experience of his life, of his ipseity.

The dialectic of sameness and ipseity substantiate of the strict correlation between the narrative dimension and the temporality of the existence. That’s why the narrative plays a central role in *Oneself as Another*: it’s the hinge between the act of describing (the answer to the question “what?”) and the act of prescribing (the answer to the question “who?”). The act of narrating means fundamentally to make a “synthesis of the heterogeneous”⁶⁹ of the different elements of a life in its unity. It means to unify the multiplicity of experiences which constitute the concreteness of existence.

This brings us back to the topic of the hermeneutics of otherness, which is the central issue of this analysis. The dialectical implication of sameness and ipseity is rooted in the narrative dimension, which creates a relationship between unity and multiplicity in a sensible life. The interaction between narrative and life determines what Ricœur, inspired by McIntyre, calls «the narrative unity of life»⁷⁰. In this respect Ricœur underlines that «literature proves to be an immense laboratory for thought experiments in which this connection is submitted to an endless number of imaginative variations»⁷¹. The problem for Ricœur is in the end to demonstrate the connection between the world of the text and the world of the reader. This calls into question the hermeneutics of the text as de-

⁶⁸ With this expression I want to draw attention to another similitude with Heidegger’s thought as he explains the game of *Ereignis* and *Enteignis* as the manifestation of *Sein* in the poetical Being-in-the-world. As Heidegger explains in his works on identity and difference and in his posthumous work *Beiträge zur Philosophie* (hrsg. von F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* LXV, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989), the relationship of man with the being in the *Ereignis* is characterized by a sort of alienation of the self which should lead to a type of appropriation in the sense of being itself. In other words the Being, and therefore the being that ourselves are, for Heidegger can be understood only if we radically renounce our will of being the center of everything that surrounds us. This radical renouncement can be enacted only in a poetical dimension in which language ceases to be a form through which man rules over the world, in order to become the “house” of the Being itself (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe* XII, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1985). In this sense the Ricœurian consideration of narrative as a “poetical dream” shares a similar intention with Heideggerian thought, as it tries to demonstrate that only a poetical approach to the question of the self can lead to an open comprehension of who we are and the sense of life itself.

⁶⁹ Ricœur recalls this concept of a synthesis of the heterogeneous from Kantian transcendental schematism. As is well known, the problem of Kantian schematism concerned the metaphysical problem of putting together the unity of the categories and the multiplicity of the sensory perception. It is the problem of the relationship between the one and the multiple as presented by Plato in his dialectical dialogues, and remembered by Ricœur in many of his works. Time is however the central element which permits the synthesis between the one and the multiple. Obviously, Ricœur opens up the Kantian idea of the “synthesis of the heterogeneous” to a wider horizon by shifting the sense of the synthesis from the categories to the narrative sense of the Being-in-the-world. For a deeper analysis of the problem see in particular J. J. LEWIS, *Synthesis and Category: the Synthesis of the Heterogeneous in Ricœur and Kant*, «Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française», 3, 1991, n. 3, pp. 183-206.

⁷⁰ P. RICŒUR, *Oneself as Another*, p. 158. Ricœur finds the expression in A. MCINTYRE, *After Virtue, a Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1981, pp. 217-219.

⁷¹ P. RICŒUR, *Oneself as Another*, p. 159.

lineated in the last part of *Time and Narrative* (the III kind of *mimesis*) and in the work *From Text to Action*⁷².

How is it possible that the text can generate new direction in the real world of life? This is the place where all the lines of inquiry here analyzed converge: temporality, narrative and otherness. Every narrative is a story which comprehends other stories, just as every life is always related with other lives. We are “wrapped in the stories” as Ricœur says, paraphrasing the title of W. Schapp’s work *Im Geschichten verstrickt*⁷³. Everyone is in fact potentially involved in everyone’s life, just as in a novel where every character interweaves his story with those of other characters. So, the narrative shows this interconnection subsisting between the self and the other through the mediation of the narrative as poetical unification of the temporal experience. In that mediation all the fragments of life are composed in an imaginary synthesis which overcomes the temptation of a totalizing system.

The narrative shows a poetical power of representation “in” and “from” which time itself can be comprehended in its variety of levels. Time is the place where the otherness occurs, and where it may become a non-contingent element of one’s life. This is the game of time: in which everything flows away in the infinity of an incommensurable past and future, but where is also possible to find the sensible intersections of one’s life with the other’s life. Time is a condition of the alienation, but also a condition of a kairetic connection of one’s existence with a world endowed of sense where the others are not strangers, but possible companions on the journey of life. This dynamic takes place in the ipseity as the freest dimension of the self, where the poetical experiment of life can take shape. The ipseity is the hermeneutical dimension of the self where the otherness is admitted and requested as a necessary and coessential element of the ego. When we leave the ipseity free to experiment its own otherness, we open new possibilities of experience which put into practice the hermeneutical circle as a dialogical relationship of “oneself as another”.

The ipseity is in fact the element of the self which has that peculiar interior differentiation in which the temporality of the being-in-the-world reveals its dynamic tension. And it is the ipseity that can understand the stories as a place where the differentiation of the self in the transformation of characters occurs. The narrative is the place where the otherness takes this sense, ceasing to be an obstacle on the track for the achievement of the identity of the “One”, but becoming ever more a distinctive element of the uniqueness of the person who is always “on” the track of his life, trying to reach a final sense in an eschatological horizon.

⁷² The problem concerning the connection between the world of the text and the world of the reader is very important because it establishes the effectivity of the hermeneutical circle, entailing the ethical dimension as a consequence of the text on the practical judgement and, then, to the responsible action. As Ricœur says in *From text to action*: «The models of actions elaborated by narrative fiction are models for redescribing the practical field in accordance with the narrative typology resulting from the work of the productive imagination. Because it is a world, the world of the text necessarily collides with the real world in order to “remake” it, either by confirming or by denying it. However, even if the most ironic relation between art and reality would be incomprehensible if art did not both disturb and rearrange our relation to reality. If the world of the text were without any assignable relation to the real world, language would not be “dangerous”, in the sense in which Hölderlin called it so before both Nietzsche and Walter Benjamin» (P. RICŒUR, *From Text to Action*, p. 6).

⁷³ Cfr. P. RICŒUR, *Oneself as Another*, pp. 107, 161.

That gift of sense, peculiar of the poetical form of the narrative, permits a systematization of temporality by virtue of which birth and death, choices and initiatives can be “read” under the light of a sense, for which the past, the present and the future cease to be a mere fragment scattered in the universe of the becoming contingency, in order to acquire a certain necessity, a badge of sense stolen to the absurdity of existence.

In conclusion, it is possible to say that the ipseity, as the basis of “oneself as another”, is a synergistic point in which the tensions created by the relationship of time and narrative converge. The narrative network, the plot, in its essential relationship becomes the imaginative schema which permits us to read the otherness as an insuppressible element of the personal being. The relational being of the person is so determined, that the temporality in its narrative mediation, shows its prerogatives. The narrative demonstrate that time is not only a place of relativity in which everything changes without ever being (just as in the Platonic idea of becoming: *aei gignomenon men oudepote de on*), but also and above all a place of relationship and co-implication where occasions of intersubjective interaction are given as essentials for the spiritual life of every person.

The relationship in this perspective is a source of sense which passes through everyone’s life. The narrative gives us an imagine of it, by collecting in unity the scattered fragments of an existence thrown in the world, in the temporal becoming which brings everything with it. There where, with Nietzsche, we can say that there is no man, but only «fragments and limbs and horrendous fortuities»⁷⁴, the narrative re-weaves the plot of relationships bringing them to a renewed, even if difficult, unity. It is there that the other recovers his value, as an essential interference without which there would not be a plot and everything would return to a blind contingency. The hermeneutics of otherness therefore gives us the possibility, on the basis of time and narrative, to re-weave, even if in an always-uncertain way, that temporal relationship which everyone maintains with himself and with the other in the complex narrative plot that is life itself.

⁷⁴ This is what Zarathustra says in his speech *Of Redemption*: «Wahrlich, meine Freunde, ich wandle unter den Menschen wie unter den Bruchstücken und Gliedmassen von Menschen! / Dies ist meinem Auge das Fürchterliche, dass ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreuet wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. / Und flüchtet mein Auge vom Jetzt zum Ehemals: es findet immer dal Gleiche: Bruchstücke und Gliedmassen und grause Zufälle – aber keine Menschen!» (F. NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, Insel Verlag, Leipzig, 1994, pp. 141-142). As Ricœur points out in the introduction of *Oneself as Another* (pp. 11-16) Nietzsche can be considered as one of the strongest critics of the Cartesian cogito; so, in this sense, the hermeneutics of otherness drafted by Ricœur is a decisive answer gave to the dramatic question posed by the German thinker, in order to reconsider the human personality under a new light.

The flowing river of Time
A cross-cultural perspective on Time: the dialogue of the early Jesuits in china with Confucianism and Daoism

Antonio De Caro

Hong Kong Baptist University

Abstract

The adventure of the early Jesuits in China has been devoted to a cross-cultural exchange with Confucianism. Matteo Ricci, one of the most successful pioneer Jesuits, did not sympathize with Daoism looking with favor at Confucians as more ‘erudite’ and respectful discussants. This paper aims to accentuate the role of Time and time-keeping in the Jesuit mission suggesting, as a hypothesis, how this has been accommodated by Ricci to Confucianism rejecting Daoism.

Keywords

Philosophy and history of time, cross-cultural philosophy, Ming dynasty Jesuit missions, Confucianism (儒家) and Jesuits, Daoism (道家) and Jesuits

1. Introduction

The adventure of the European travelers in China during the XVI century has been characterized by trading: Chinese literati and merchants were eager to obtain scientific knowledge, tools, paintings, guns and European fine products. In 1581 Fr. Michele Ruggieri (羅明堅, Luó Míngjiān, 1543 – 1607) with a delegation in Guangzhou started, for the first time, the ‘clock diplomacy’ giving to the commander-in-chief Huang YingJia (黃應甲, 1510-1582) a clock as a present for the Chinese emperor⁷⁵. From that moment, Ruggieri and Fr. Matteo Ricci (利瑪竇, Lì Mǎdòu, 1552 – 1610) will start their process of ‘inculturation’ with Chinese literati sharing with them European philosophy, European scientific innovations and the Gospel. Moreover, they both learnt Chinese and they became part of the Chinese culture, learning Confucian classics and commenting them. Matteo Ricci, in fact, opened a clear dialogue with the Confucian literati rejecting the other two Chinese ‘sects’, that is, Buddhism and Daoism. This political and cultural decision influenced the concepts of Time as well. For instance, 徐光启, Xú, (Paolo) Guāngqǐ (1562 – 1633), who became himself a Catholic, rendered into Chinese the Euclid’s elements and he opened the door for new ideas concerning European timing and mathematics in China⁷⁶. And after Ricci, the Jesuits has been well received even during the Qing dynasty and they became official imperial ‘experts’ for timing and clocks⁷⁷; even more, later on, in later Qing dynasty, the concept of time will echo again in the overdetained works of Angelo Zottoli (晁德莅, 1826-1902)⁷⁸ on cosmology⁷⁹. This strong obsession for timing by Roman Catholics has its own roots in the Middle Ages, when some religious orders found a *regula* for the sequence of prayers and daily life and this vision of time has been inherited by the Jesuits as well. Yet, in the time of Ricci and his fellows, in Europe a new vision of time came up abruptly: the mechanic idea of a precise measurement of time. Intellectuals, scientists, philosophers were convinced that it was possible to go beyond the spiritual vision of time, giving a

⁷⁵ K. TANG, *Setting Off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties*, Brill, Boston 2015, pp. 258-259.

⁷⁶ J. MING YING, “Transmission and Interactions among different types of Geometrical Argumentations: From the Jesuits in China to Nam Pyong-Gil in Korea”, in *Cultures of Mathematics and Logic: Selected Papers from the Conference in Guangzhou, China, November 9-12, 2012*, edited by Shier Ju, Benedikt Löwe, Thomas Müller, Yun Xie, (Basel: Birkhäuser, 2016), pp. 108-109.

⁷⁷ B.A. ELMAN, *On their own words*, Harvard University Press, Harvard 2009, pp. 190-222.

⁷⁸ For some information on Zottoli’s works consult: N.M. WILLIAMS, “Angelo Zottoli’s *Cursus litteraturæ sinicæ* as propedeutic to Chinese classical tradition”, in *Monumenta Serica* II (2015), pp. 327- 359. For the role of Zottoli in Shanghai and his translations into Chinese consult: SI Jia (司徒佳), “Angelo Zottoli and the Latin Translation of *Amplification of the Sacred Edict* in the Qing Dynasty” [晁德莅与清代《圣谕广训》的拉丁文译本], in *Fudan Journal. Social Sciences Edition* II (2016), pp. 65-72.

⁷⁹ A. ZOTTOLI, *Cursus litteraturæ sinicæ: neo-missionariis accommodatus*, Ex Typographia Missionis Catholicæ in orphanotrophio Tou-sè-wè, Shanghai 1879-1883, pp. 48- 54.

clear measurement of it developing new scientific tools and new concepts. They supported a sort of dualist vision of time: a human time, mechanic and measurable, and God's eternity that cannot be measured. Yet, in China, further back in time, Daoist thinkers questioned, through images and metaphors, the possibility of a measurement of time itself trying to express in a skeptical attempt against the finite human vision on time and timing. They mostly showed a vision of the time of the Dao that is overcoming the measurable time of humans.

The goal of this paper would be to emphasize the differences between the mechanic vision of time in XVI century, and the existence of 'eternity', in contrast with the ancient Daoist vision of Time and, at the same time, the compossibility of the 'ancient' Confucian interpretation by Ricci with the Roman Catholic idea of Time disseminated by the Jesuits in China. As a hypothesis, this contrast will show also how this helped the Confucian literati to accept the Jesuit vision contrasting the other indigenous visions concerning time and, as well, how it would be difficult, for a strong believer in this vision of time to agree with the Daoist one. My aim is to suggest that this contrast contributed to embracing a dialogue with Confucianism rather than Daoism. Confucianism portrayed by Ricci, especially, lacked a vigorous metaphysics, and it focused on morality instead; this opened a breach to the possibility of sharing the Roman Catholic ideas, including the idea of time. Thus, the introduction of the tools for time-keeping had its equivalent theoretical version in the introduction of the concepts of 'eternity' and linear time that has been well received by the Confucian literati. In addition, I will try to show of difficult would be to find a precise position of Daoist concepts on time by Ricci who focused his criticisms on other aspects of the Daoist 'religion', using a partial and precise vision of Daoism.

Concerning the limits of this paper, in this work, for sake of brevity, I will analyze solely the 'philosophical', rather than 'historical', encounter between Confucianism and Daoism with the Jesuits giving a general account of Daoist and Confucian views on Time showing, as well, the interpretation given by the early Jesuits, in general, and Matteo Ricci, in particular. I will also avoid some sinological debates on Time in Confucianism and Daoism, suggesting other sources for a more detailed and complete debate.

2. Eternity and time in Europe: the mechanization of Time in XVI- XVII centuries.

Ora et labora [Pray and Work]. This was the rule given by St. Benedict (480 – 543) and the Benedictine monks followed strictly this order. However, to do so they needed to organize their daily life meticulously. Therefore, they codified and canonized the *Liturgia Horarum* (The Liturgy of the hours)⁸⁰, dividing the day with precise prayers:

- *Lauds* (in the morning)
- *Terce* (in the mid-morning)
- *Sext* (at noon time)

⁸⁰ R.F. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Liturgical Press, Collegeville 1986, pp. 134-138.

- *Nones* (at mid-afternoon)
- *Vespers* (at evening)
- *Compline* (at night time).

A spiritual Catholic vision of time had his official beginning and hours became part of the Christian communities echoed by the countless Benedictine monasteries spreading all over Europe. Before this vision, however, a noble father of the Church, St. Augustine of Hippo (354 – 430), reflected on Time in his *Confessions* (397 – 400) Book XI, 17:

If nothing were passing away, there would be no past time; and if nothing were still coming, there would be no future time; and if nothing were passing, there would be no present time. But what mode of existence can those first two times have, since the past is no longer and the future is not yet? And the third time, the present, if it were not passing away, would not be the present but the eternal. But if the present is only a time because it is passing away, how can we say that it exists, since the reason of its existing as time is that it will soon not be, which means we only say it exists because it is on its way to non-existence?⁸¹

The solid ground, for Augustine, is the timeliness presence of God acting in the present time; all this is merged together by our memory and only by recalling events we can understand time and understand our being-in-time. This was a very spiritual vision of timing, everything, was surrounded by the great presence of God giving a sense to every minute, every hour, every moment. Time was the time of prayer and life was spiritually oriented on this precise spiritual path. God was the meridian of every single monk and Christian believer. Later, St. Thomas Aquinas (1225-1274) will state that God is eternity (ST, *Prima Pars*, q. 10, a. 2, r. 3) and that there is a substantial difference between time and eternity (ST, *Prima Pars*, q. 10, a. 4, r. 1) and it lies in the fact that time flows but eternity remains the same to both the subject and the object (ST, *Prima Pars*, q. 10, a. 4, r. 2). This idea gives a dualistic vision of time: on one side, there is our own imperfect time, on the other side there is the time of God, that is, eternity⁸². This debate is extremely complex and it entails several other layers of discourse rooted in ancient Greek philosophy⁸³; in this article, I decided wittingly to mention just some passages and examples without analyzing them in detail, there I will not give an account of Greek philosophical ideas on this matter; at the same time I will not give any detail on this complex Thomist distinction⁸⁴.

In the XVI century, many scientists and inventors tried to work more on our imperfect time giving to it a little bit more of perfection, adding precision to some tools and creating new ones. As stated by Abbott Payson Usher “the be-

⁸¹ G. WILLS, *Augustine's Confessions: a biography*, Princeton University Press, Princeton 2011, pp. 115-116.

⁸² Consult for a more precise analysis on time and eternity: A. BRENNER, “Aquinas on Eternity, Tense, and Temporal Becoming”, in *Florida Philosophical Review*, I (2010), pp. 16-24.

⁸³ Consult: *A Companion to the Philosophy of Time*, A. Bardon, H. Dyke (eds.), Wiley Blackwell, Chichester 2016, pp. 9-58.

⁸⁴ Consult: B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon, Oxford 1992, pp. 98-109; W. Norris Clarke, *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*, Fordham University Press, New York 2009, pp. 27-38.

ginning of the sixteenth century is marked by the application of springs to the driving mechanism of timepieces, and from this point we pass rapidly into a phase of development that is essentially imaginative and modern”⁸⁵. The Swiss mechanic Jacob Zech⁸⁶, for example, improved the system of clocks adding to it a fusee that changed forever the history of horology. It was the 1525, a crucial date for Europe, where Protestantism was appearing in North Europe and in Switzerland as well, showing new visions and new ideas on theology and Christianity. Time was flowing, and it flowed in a more precise way, the mechanism of time started to show its face contrasting the solely spiritual eternal vision of timing lying in Augustine’s *Confessions*.

At the same time, the Jesuits as well started to unveil the mysteries of time, responding to the protestant movements, they showed their prestigious power in one of the most important cultural institution: the *Collegio Romano*. Established in 1551, the Collegio was an institution aiming to give the best education for students willing to be part of the Society of Jesus. Horology, in this regard, was one of the most important scientific teaching and it was part of a process of understanding of mathematics and physics⁸⁷. One of the most important teachers at that school was Fr. Christophorus Clavius alias Christoph Schlüssel S. J. (1538 - 1612) in cosmology and he promoted the study of horology⁸⁸ he has been the teacher of Matteo Ricci in the Collegio, especially on astronomy. And in 1572, Clavius has been invited by the pope Gregory XIII to work on one of the most important reforms of time and to a general reform being part of the Gregorian calendar project⁸⁹. Measurement of time became, in this way, part of religious life, and so inevitably also the mechanization of it. Eternity remained, therefore, immutable, and time, in its intimate imperfection became more detailed and precise.

Matteo Ricci during his trip in China brought exactly those ideas and he shared with the Confucian literati his knowledge about time and timing. A famous clock that he brought during his trip was the ‘self-sounding bell’, a clock that has been used for determining hours automatically⁹⁰. Was this just a diplomatic tool creating a political bond with Confucian literati or it was, as well, a strongly philosophical shift emphasizing and reinforcing a precise perspective on Time?

⁸⁵A. PAYSON USHER, *A History of Mechanical Inventions*, Dover, New York 1988, p. 304.

⁸⁶ *Ivi*, p. 307.

⁸⁷ D. DE LUCCA, “The dissemination of Jesuit military mathematics from the Collegio Romano to the Emilia-Romagna region of Italy. 1600-1750”, in *The Journal of Baroque Studies* III (2013), pp. 88-89.

⁸⁸ Consult: J.M. LATTIS, *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the collapse of Ptolemaic cosmology*, University of Chicago Press, Chicago 1994; R. PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City*, pp. 23-25.

⁸⁹A. PADULA, “Gregorian Calendar”, in *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*, SAGE, Singapore 2009, pp. 129-131.

⁹⁰ C. PAGANI, *“Eastern Magnificence & European Ingenuity”: Clocks of Late Imperial China*, University of Michigan Press, Michigan 2001, pp. 18-19.

3. Confucianism and Time: a dialogue with the Jesuits.

a. *Confucianism and Neo-Confucianism on Time: a labyrinth of interpretations.*

子曰：「古之學者為己，今之學者為人。」

The Master said: «Men of antiquity studied to improve themselves; men today study to impress others»⁹¹.

《論語》 14:24

In the *Analects* (論語, *Lún yǔ*), the echo of time seems related to the contrast between past and present⁹². In the past, the glorious example of the ancestors, especially in the Zhou (周) dynasty, is the momentous illustration of correctness and propriety; yet, in the present time the chaotic situation is leading to despair and sorrow. There was a time, a point in the history, when the order prevailed and that was the best possible time and every man has been ruled with justice and wisdom. Yet, for Sarah Allan⁹³, Confucius showed in the *Analects* (9:17) also a more powerful vision of time and mysterious as well; she claims that this idea is related to the flow, so ‘what passes’ is a flow like a river:

子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」

While standing by a river, the Master said, ‘What passes away is, perhaps, like this. Day and night it never lets up.’⁹⁴

Furthermore, continues Allan, even though we could be tempted to see ‘what passes’ as ‘time’, the concept of 時 (shí, literally ‘season’) in early Chinese philosophy could be also seen as ‘timeless’. So, she suggests that actually we cannot use this term to explain in detail our idea of ‘timing’ or ‘time’ with a precise correspondence with the flowing of the river imagined by Confucius. From this example, we can already understand how complex is to grasp some solid theories of time within the *Analects*. This will lead also Ricci to suppose that the ‘original’ Confucianism is a moral philosophy lacking any strong metaphysics, including a metaphysics of Time. And yet, according to Chung-Ying Cheng the concept of time, or at least the transformation of time or an epoch, that is strictly connected with the concept of place or ‘space’, is a core element of Pre-Qin Ruism:

⁹¹ *Analects*, D. C. Lau (ed.), CUHK Press, Hong Kong 2000, 14:24.

⁹² Consult: 《論語》 16:12, 11:1.

⁹³ S. ALLAN, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, SUNY, New York 1997, pp. 11-12.

⁹⁴ *Analects*, 9:17.

I like to assert that the change of a time presupposes or requires conditions of change among people in a place: specifically, it requires an enlightenment on some basic method or approach to resolving problems and ills of the time. From Confucius to Xunzi via Zisi and Mencius we see a gradual enlightenment on reason and the Way (truth of the *dao*). What is important for Xunzi is not *tian* 天, not *ming* 命, not even *ren* 仁, or *yi* 义, but reason or *li* 理 which he called the *dali* 大理 great reason). On the basis of *dali*, we are to design a system of *li* 礼 (rules of order in action and conduct) for society to follow with their educated minds and learning heart. Confucianism would have a new meaning and a new structure as it were in the writings of his thirty-three chapters. As we see from history, Xun also transformed the society and the time: he influenced two students, Han Fei and Li Si, who were eventually responsible for the unification of China under legalist measures by the first Emperor, Yinzheng⁹⁵.

From this perspective, we can see pre-Qin Confucianism as a transformation in time and a transformation of time; different books are emphasizing a large variety of aspects related to time in a crescendo leading to the understanding of human nature and rituals. Yet, the Confucian discourse on time is far from being clear. The passage mentioned previously [*Analects* (9:17)] is also crucial for analyzing post-Qin Confucianism and particularly Neo-Confucianism (理学, *lǐ xué*). This mysterious passage could, in fact, entail different layers of discourse and each of them has got a precise philosophical direction or emphasis as mentioned by Wing-Tsit Chan in a comment to this passage:

What was Confucius thinking about? Was he thinking of the unceasing operation of the universe (Chu Hsi and Ch'eng I)? Was he lamenting over the fact that the past cannot be recovered (Hsing Ping)? Was he comparing the untiring effort of a superior man's moral cultivation (Liu Pao-nan)? Was he praising water because its springs continuously gush out (Mencius and Tung Chung-shu)? Was he praising water because it has the qualities of virtue, righteousness, courage, and so forth (Hsün Tzu [...])?⁹⁶

Neo-Confucianism, in this sense, gave to timing, and the perception of time, a different, and even more abstract, meaning. The stream enchanting Confucius became, with the 理学 (*lǐ xué*) literally the School of the Li, a somehow structured cosmological and cosmogonic order. For this reason, it could be interesting to analyze the «太極圖說» (*tàijí tú shuò*, The explanation of the Diagram of the Supreme Ultimate⁹⁷) written by the Neo-Confucian philosopher 周敦頤 (Zhōu dūnyí, 1017-1073) following the interpretation of 陈淳 (Chén chún, 1159-1223).

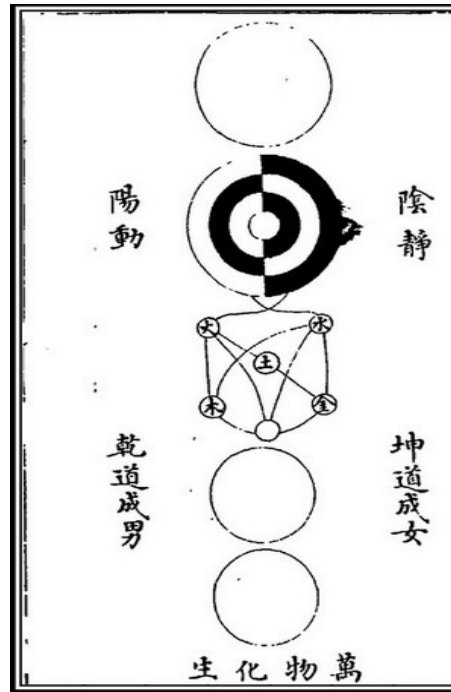
According to 陈淳 (Chén chún, 1159-1223), the term 太極 (*tàijí*) “remained obscure until Lien-hsi (Chou Tun-i) drew the *Diagram of the Great Ultimate* to

⁹⁵ C.-Y. CHENG, “On Place, Time, and the Roots of Confucianism”, in *Journal of Chinese philosophy*, XLII, Issue Supplement S1 (2015), p. 510.

⁹⁶ W.-T. CHAN, *A sourcebook in Chinese philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963), p. 36.

⁹⁷ This rendering of the Chinese is imprecise and it just gives a general understanding of the work.

make it clear”⁹⁸. It shows not only a cosmological and cosmogonic ‘order’ but it also shows the un-chronological relation between some abstract elements. The diagram, itself, has been represented as follows:



«太極圖說», 7⁹⁹

In the upper part of the diagram, at the very beginning, there is the 無極 (*wújí*, the Ultimate Non Being) , that according to Chén chún “means infinity; it merely describes principle as having no shape or appearance, spatial restriction, or physical form [...]”¹⁰⁰.

Right after the *Wújí* there is the 太極 (*Tàijí*) that is “the greatest extent to the highest degree [...] This simply means that although principle has no shape or appearance, spatial restriction, or physical form, it is the basis and the axis of all transformations”¹⁰¹. Therefore, he summarizes the *Tàijí* as follows: “The Great Ultimate simply means the sum total of the principles of heaven, earth, and the ten thousand things. It cannot be separated from them, and be spoken of apart from them. As soon as principle is separated from them, principle and

⁹⁸ CH'EN, CH'UN, *Neo-Confucian Terms Explained*, Wing-tsit Chan (ed.), Columbia University Press, New York 1986, p. 116.

⁹⁹ Digital edition retrieved at http://ourartnet.com/Siku/Zibu/0697/0697_003_022/0697_003_022/007.htm, on January 9, 2018.

¹⁰⁰ CH'EN, CH'UN, *Neo-Confucian Terms Explained*, pp. 116 - 117.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 117.

things become two different sections”¹⁰². So, according to Chén the *Tàijí* is a generative principle, so “before there was heaven, earth, and the ten thousand things there was necessarily this principle”¹⁰³. In addition, the *Tàijí* generated the陰 (*yīn*) and the陽 (*yáng*) so “this means that there is the principle of activity, it can be active and produce the yang”¹⁰⁴ and at the same time “there is the principle of tranquility, it can be tranquil and produce the yin”¹⁰⁵. Yet, there is no precise chronological order, so the principle is undifferentiated. So, there is “only one undifferentiated principle. And there is only one Great Ultimate. Separately speaking, heaven, earth, and the ten thousand things each have their principle, and each has its own Great Ultimate. But all of them are completely merged with each other without any deficiency”¹⁰⁶. In order to explain this relation between the principle and the elements, Chén uses a metaphor: “When the moon is reflected on the river, it is round (perfect) everywhere”¹⁰⁷. At the same time, the principle, being one, can also be everywhere. So, “this is why the Great Ultimate stands outside of heaven, earth, and the ten thousand things yet operates in their midst, and existed before the Ultimate of Nonbeing countless generations before but penetrates the Ultimate of Nonbeing countless generations later”¹⁰⁸.

Following the cosmological and cosmogonic order by Zhōu dūnyí, the understanding of time becomes vague leading to a more abstract conception of time flowing. In fact, this abstraction and this ‘rationalistic’ approach based on the study of the ‘Li’ (理) that can be rendered as Pattern¹⁰⁹ has been harshly rejected by the Jesuit missionaries during Ming (明) dynasty, particularly by Father Ricci¹¹⁰. In other words, Zhōu dūnyí produced a metaphysical system aiming to explain a relation between the cosmos and the Principle, something in contrast with the core values of Ricci who supported the idea of God as the Creator of the universe. This contrast became so famous that even Nicolas Malebranche (1638 – 1715) wrote a dialogue on the contrast between the nature of ‘Li’ and the nature God entitled *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1707)¹¹¹. According to Lo Ping Cheung, in fact, the encounter between Ricci and the Confucian literati led to the develop-

¹⁰² Ivi, p. 118.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ivi, p. 119.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ivi, p. 120.

¹⁰⁹ Consult: *Neo-Confucianism. A philosophical introduction*, S. ANGLE, J. TIWALD, Polity, Cambridge 2017, pp. 23-49.

¹¹⁰ Consult: P.S. CHUNG, *Postcolonial Imagination. Archeological hermeneutics and comparative religious theology*, Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Hong Kong 2014, pp. 96- 100.

¹¹¹ Consult: N. MALEBRANCHE, *Dialogue between a Christian philosopher and a Chinese philosopher on the existence and nature of God*, D. A. Iorio (ed.), University Press of America, Washington D. D. 1980.

ment of the Han [School of] Learning (汉学, hàn xué) in opposition with the Song [School of] Learning (宋学, sòng xué)¹¹². This contrast, that has been showed by P. C. Lo especially concerning the view of Ricci on human nature, could be generally be understood as a philosophical distance of the early Jesuits to Neo-Confucianism and its abstractions leading to a grounded metaphysics that has been completely rejected by Matteo Ricci and, at the same time, a tremendous influence of Ricci in Chinese philosophical debates. In other terms, also the perspective on time, and the possible endless mutation proposed by some neo-Confucian philosophers commenting *Analects* (9:17) as suggested by Wing-Tsit Chan, are rejected by the Jesuit missionaries in China and their vision of time is wholly in contrast with a semi-pantheistic or 'rationalistic' view of the cosmos. The perspective on time proposed by the Jesuits, in fact, was a mechanic interpretation of the human time substantially different from the endless eternal time of God. It seemed impossible, for Ricci, to reconcile this vision with the Neo-Confucian reflections. Yet, he found in the pre-Qin Confucianism a strong moral base for his ideas and he devoted his life in order to preach the word of 天主 (tiān zhǔ), the Lord of Heaven, an ancestral entity in pre-Qin China that became his term for rendering into Chinese the Roman Catholic term 'God' or 'Deus'¹¹³. Thus, the encounter between Confucianism and the Jesuits has been fruitful following a more precise and definite idea of 'early' Confucianism contrasting the Song-Ming elements, especially their metaphysical implications and their relation between a 'Principle' and the cosmos¹¹⁴. Moreover, it should be pointed out that Ricci somehow manufactured the Confucian ideas, adapting them to his own theories¹¹⁵. The concept of time, as well, has been involved in this cross-cultural dialogue and timing has been accepted as an eternal element for God and as a 'mechanical' element for humanity; God, the eternal element, with its incarnation, brought eternity in contact with the 'mechanic' temporality of human beings. Moreover, treasuring human life became meaningless without the *memento mori* that has been a crucial theme of Ricci's «畸人十篇» (*jī rén shí piān*, Ten Paradoxes¹¹⁶)¹¹⁷.

¹¹² Lo, Ping Cheung. "利瑪竇性善論: 天學與漢學宋學之辨 = Matteo Ricci on the innate goodness of human nature: Catholic learning and the subsequent differentiation of "han learning" from "song learning"." 哲學與文化 = *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 37.11 (2010), pp. 41-66.

¹¹³ Consult for a general understanding of Ricci's interpretation of Confucianism: J.D. YOUNG, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong University Press, Hong Kong 1983, pp. 25-40.

¹¹⁴ Yet, Ricci even seems to suggest that *Taiji* could be seen as the Ultimate Principle of Christianity, that is God as mentioned by Erik Zücker in E. ZÜCKER, "Chinese reactions to Christian Creationism", *Time and Space in Chinese Culture*, J. Huang, E. Zürcher (eds.) Brill, Leiden 1995, pp. 160-163.

¹¹⁵ This concept has been well-expressed by L. Jensen, consult: L.M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*, Duke University Press, Durham 1997, pp. 1-134.

¹¹⁶ The text has been rendered in different ways including *Discourse of the Man of Paradox* [R. PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 272. or *Ten Chapters by a Non-Conformer* [N. STANDAERT, *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*, Brill, Boston 2016), p. 67.

¹¹⁷ Consult: R. PO-CHIA HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, pp. 268- 286.

b. *The Jesuit approach with Chinese timing and time-keeping: a specific vision of Confucianism.*

In his *Commentari della Cina* (Journals from China¹¹⁸, 1610 circa), Matteo Ricci describes Chinese arithmetic and geometry as confused¹¹⁹. One of the most interesting aspects concerning Chinese timing and relation with time for Ricci is their cult of divination. He stated that “there are two types of calendars printed yearly by the public authorities created by the royal astrologists [...] and they are well distributed [...] indicating every day what is allowed and what is not allowed to do, indicating the right time precisely, concerning all the events that will happen in that year”¹²⁰. Moreover, as suggested by Catherine Pagani “when the Jesuits arrived, they observed only sand and incense clocks, both devoid of escapements, which gave no hint of previous horological accomplishments”¹²¹. This led the Jesuits to use clocks as a diplomatic tool for boosting their relationship with Chinese rulers and literati. And this matched the great interest that the imperial court had, especially in Ming dynasty for horology and time-keeping, provided by the royal Astronomical Bureau as stated by Catherine Jami:

At the imperial court, time-keeping was an important matter. In the Ming dynasty, furnishing the standard time to the capital was ‘the most routine function of the Astronomical Bureau’. It also provided time-keeping for court audiences and state ceremonial functions, by beating drums or calling out the time. The issue of standard time was mainly a political one, referring to cosmology, as was the case with the calendar¹²².

So, Ricci took the opportunity to share with the court clock-making and time-keeping skills from the ‘West’; and his influence, even after his death, became even stronger and on September 1 1629, his friend Xú, (Paolo) Guāngqǐ has been ordered, by imperial edict, to reform Chinese calendar using Western methods¹²³.

Yet, as mentioned previously, the approach of the Jesuits has been also ‘philosophical’ rather than solely scientific. For example, Ricci in his poems emphasized more the existential aspects of time, “he wrote of youth slipping away before we think about leading a moral life, how death spares no one, how the grace of God fills the world with harmonies much as music fills a hall”¹²⁴. Furthermore, he emphasizes in his letters also the role of the *brevitas*, the lack of

¹¹⁸ The translation of the title is referring to: J.J. GALLAGHER, *China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*, Random House, London 1953.

¹¹⁹ M. RICCI, *Commentarij della Cina* edited by Tacchi Venturi, vol.1, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, Giorgetti, Macerata 1911, pp. 22-23.

¹²⁰ M. RICCI, *Commentari della Cina*, p. 72.

¹²¹ C. PAGANI, “Eastern Magnificence & European Ingenuity”: *Clocks of Late Imperial China*, 18.

¹²² C. JAMI, “Western devices for Measuring Time and Space: Clocks and Euclidian Geometry in Late Ming and Ch’ing China”, in *Time and Space in Chinese Culture*, p. 174.

¹²³ M. FONTANA, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Rowman & Littlefield, Plymouth 2011, p. 283.

¹²⁴ R. MODRAS, *Ignatian Humanism*, Loyola Press, Chicago 2010, p. 109.

time forcing him to act rather than to write¹²⁵. So, time and time-keeping is an existential concern for Ricci who faced troubles, sorrow and even death. He felt time running out while he was in China and, paradoxically, he gave to the Chinese courts the instruments for making this time-flowing more precise and more effective. He narrated, in a melancholic letter to Orazio Ricci on May 12 1605, his status with very clear words:

We live with a great fear of death, standing right in front of our own eyes, [dying among] millions of pagans (*gentili*), all being our enemies. All this has been endorsed for God's love, so God will forgive us our sins and will keep us away from Hell: because of all these [horrible experiences] we cry plenty of tears daily, because we do not yet know God's judgment.

What have those people done who live in their own homes, with family and friends, safe, staying among pleasures and comforts? Surely, I cannot dream about living a long life. I am completely hoary. These Chinese persons are stupefied about my superficial old age [even if I am not so old], but they are not aware that they are the main cause of my white hairs¹²⁶.

To sum up, Matteo Ricci and his religious brothers shared with the Confucian literati their technical abilities in time-keeping and timing, their strategies and their accommodation by Chinese converts and literati gave them the opportunity to reach the Ming court. Moreover, for Ricci time was also a personal concern, he faced time flowing and in his works and poems he reminded himself, and the Chinese literati, about the brevity of time; the *memento mori* was echoing in his words. The cross-cultural dialogue with Confucianism led Ricci, and his religious brothers, to share their concepts on time and time-keeping and this, very likely, has been seen by them as an opportunity to open the doors to Roman Catholic Christianity in China. The admiration for 'Western' science and for their wisdom by the Confucian literati worked in favor of the Jesuits and this created a strong scientific and cultural interaction. The vagueness of any metaphysical understanding on time by the pre-Qin Confucianism, as understood by Ricci, played as well a major role in this regard.

Later on, between 1879 and 1883, Angelo Zottoli tried to go back to the origins of Chinese timing giving a more precise and detailed perspective of Chinese timing and time-keeping. His approach became more sinological and the Jesuits, in the late missions during the Qing dynasty, followed this attempt seeking for a true cross-cultural sharing learning ancient wisdom on time from the ancient

¹²⁵ V. AVARIELLO, "Per un'estetica dell'incontro", in *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, F. Mignini (ed.), Quodlibet, Macerata 2011), pp. 151-153.

¹²⁶ M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, F. D'ARELLI (ed.), Quodlibet, Macerata 2001, p. 401.

Chinese texts¹²⁷. The Jesuits, therefore, tried to understand much more in detail Chinese traditions, Chinese timing and they tried to reach the previous attempts by Ricci and his religious brothers who went so far in creating a true cross-cultural dialogue with Chinese literati. So far, the dialogue with Confucianism became fruitful, as mentioned previously, and some Confucian literati accepted the Jesuit ideas on time and time-keeping. Yet, (philosophical) Daoism and Jesuit ideas did not share the same path and they seem moving to very different directions.

4. Daoist echoes of Time and the controversial encounter with the Jesuits.

a. *Daoism: the Gate of Heaven and the Time of the Dao.*

Under the emperor Yongle (永乐, 1360-1424), Daoism during Ming dynasty grew significantly¹²⁸ and during the subsequent Ming period, including Ricci's mission, Daoism continued to prosper even facing a strong predominance of Confucian, and Neo-Confucian, schools. Yet, since the very beginning, Ricci and his religious brothers seemed to have portrayed Daoism, including its philosophical manifestation, as an idolatrous sect. This harshness, originated by the conflict with a clear polytheism, involves, as well, a radical distance with Daoist positions on time. According to Hans-Georg Moeller, "Daoist concepts of time revolve around two ideals: the ideal of permanence and the ideal of 'the right moment'. The ideal of the right moment entails the concepts of acting at the right time and being at the right place at the right time"¹²⁹. Concerning the ideal of permanence Moeller suggests that "only the course of temporal change is permanent, while the temporal phases within this course are impermanent"¹³⁰. An example, showed by Moeller is the « 道德经 » (*dào dé jīng*, 4th century b. C.

¹²⁷ “子 Tse, The hour of the mouse 鼠, 11th and 12th nocturnal (hour), 三梗 third eve

丑 T'cheou, The hour of the cow 牛, 1st and 2nd nocturnal (hour), 四更 forth eve.

寅 Yn, The hour of the tiger 虎, 3rd and 4th morning (hour), 五更 fifth eve.

卯 Mao, The hour of the hare 兔, 5th and 6th (hour) before noon.

辰 T'chen, The hour of the dragon 龍, 7th and 8th (hour) before noon.

巳 Se, The hour of the snake 蛇, 9th and 10th (hour) before noon, 上午.

午 Ou, The hour of the horse 馬, 11th and 12th diurnal (hour), 正午 noon.

未 Wei, The hour of the sheep 羊, 1st and 2nd (hour) after noon, 下午.

申 Chen, The hour of the monkey 猴, 3rd and 4th (hour) after noon.

酉 Yeou, The hour of the rooster 雞, 5th and 6th (hour) after noon.

戌 Siu, The hour of the dog 犬, 7th and 8th evening (hour), 初更 first eve.

亥 Hai, The hour of the pig 猪, 9th and 10th nocturnal (hour), 二更, second eve”.

A. ZOTTOLI, *Cursus litteraturae sinicae: neo-missionariis accommodatus*, II, pp. 52-53, [In Latin (and Chinese), translation from Latin by the author].

¹²⁸ *Daoism Handbook*, Livia Kohn (ed.), Brill, Boston 2000, pp. 597-599.

¹²⁹ H.-G. MOELLER, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, Open Court, Chicago 2004, p. 95.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 95-96.

circa¹³¹) where the permanence of time is related to the political permanence of the ruler lending the political body¹³². In this regard, the «道德经» for Moeller entails permanence on time as a critical part, so “the Dao as a structure of permanence is constituted by specific, definite, and temporally limited phases, but because these phases are complementary opposites, the Dao itself is not specific and definite”¹³³. Thus, according to Moller “paradoxically, the permanent is composed of impermanent elements”¹³⁴. And this paradox is related, suggests Moller, to a self that is experiencing it and so in the *Zhuangzi* “these ‘I’s’ all have a beginning and an end, they all come and go”¹³⁵. So far, it seems that time can be always related to a paradoxical ‘total forgetfulness’¹³⁶ because in order to experience wholly time and timing we should forget our origins, we should forget our ‘selves’ losing each ‘self’ or ‘I’ into countless ‘I’s’. And this, suggests Moeller, is a crucial problem for Daoism itself; “if it is a philosophy of absolute forgetting – how can one talk and think about it?”¹³⁷.

The mysticism of the Daoist philosophers, especially in the *Zhuangzi* («庄子», late 4th century b. C.) and in the *Laozi* («老子»)¹³⁸, echoes an ancestral bond between man and the cosmos¹³⁹, something that, somehow, seemed to the Jesuits absent in the pre-Qin Confucianism. Time is related with the flow of the Dao and, in a different way, also with the nature of the cosmos. According to Wing-tsit Chan, in the *Zhuangzi* we can find a mystical vision transcending life and death, beginning and end¹⁴⁰. Therefore, if we transcend beginning and end there is no time, there is just eternity. Yet, this eternity suggested in the *Zhuangzi* is very different from the theological attempts showed by the Jesuits in China, particularly by Ricci. Zhuangzi is trying to go further, he wants to overcome the bonds, the differences reaching an ancestral unity that has been lost and distorted as we can read from the translation by Wing-Tsit Chan:

¹³¹ The date of composition is still unclear, there are some claims that it has been written around the 6th century b. C. For some historical information on the period and use of the *Laozi* consult: D. DE JING, *A Philosophical Translation*, R. AMES, D. HALL (eds.), Random House, New York 2010, pp. 1-10.

¹³² H.-G., Moeller, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*, p. 96.

¹³³ *Ivi*, p. 97.

¹³⁴ *Ibidem*

¹³⁵ *Ivi*, p. 99.

¹³⁶ *Ivi*, p. 103.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Another name to identify the «道德经».

¹³⁹ For a more accurate analysis of other aspects, especially the problem of evil consult: F. PERKINS, *Heaven and Earth Are Not Humane: The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*, Indiana University press, Indianapolis 2014, pp. 82-115, 151-183.

¹⁴⁰ W.-T. CHAN, *A sourcebook in Chinese philosophy*, p. 177.

The knowledge of the ancient was perfect. In what way was it perfect? There were those who believed that nothing existed. Such knowledge is indeed perfect and ultimate and cannot be improved¹⁴¹.

Yet, after humans started to find a division, a distinction, and this led them far from the Dao. The objects surrounding us are one part, distinguished from the others, and this is precisely the beginning of the corruption of humans; the source of all of the beings remains unknown. So for Zhuangzi, “day and night they alternate within us but we don’t know where they come from”¹⁴². According to David Chai “for Zhuangzi, time is not grounded in the presence of being but in the negative creativity of Dao 道”¹⁴³ and he continues “the *Zhuangzi* thus takes the sage as an exemplar of the kind of existential awakening possible when we cease viewing things in terms of temporal *ekstases* (i.e., past, present, future) and allow them to be as they are so naturally inclined”¹⁴⁴. So the beginning of a ‘cosmological time’ is not related with any ontic thing, according to Chai, but yet it starts with a unprecise and indefinite wholeness. It starts with a One, but this principle or ‘Creator’ is far from being a personal God, as commented by Wing-Tsit Chan “any personal God or one that directs the movement of things is clearly out of harmony with Chuang Tzu’s philosophy”¹⁴⁵. Interestingly, also for Zhuangzi it appears a distinction between two different kind of time: the cosmological time of Heaven (天, *tiān*) and the time of the Dao. And the former is incomplete compared with the latter and they are divided by the Gate of Heaven (天门, *tiān mén*)¹⁴⁶ because the Dao is the ultimate reality¹⁴⁷. After this distinction, there is a third realm of time: time of humans. Hence, “while the *Zhuangzi* does not deny the existence of human measured time, to have an authentic temporal encounter requires us to trace said time to that lacking temporal ekstases”¹⁴⁸. More precisely, there is only one authentic time, the time of Dao, and the other times are the attempts of humanity to give a measurement of things. We cannot dominate this time, we can feel that there is this essence, this presence pervading the cosmological and the human time; man is part of the cosmos and its finite essence is part of the indefinite essence of the Dao. In contrast with the ‘ontology’ (the study of the being), for David Chai this vision of time is supporting a ‘meontology’, a study of a different vision of the being from

¹⁴¹ *Ivi*, p. 185.

¹⁴² *Ivi*, p. 181.

¹⁴³ D. CHAI, “Zhuangzi’s Meontological Notion of Time”, in *Dao* III (2014), p. 361.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 362.

¹⁴⁵ W.-T. CHAN, *A sourcebook in Chinese philosophy*, p. 181.

¹⁴⁶ For Chai’s translation of the passage (*Zhuangzi*, Ch. 23) consult: D. CHAI, “Nothingness, Being, and Dao: Ontology and Cosmology in the *Zhuangzi*”, PhD diss., University of Toronto, Toronto (Canada), 2012, (retrieved from: <http://hdl.handle.net/1807/65462>), 93.

¹⁴⁷ D. CHAI, “Zhuangzi’s Meontological Notion of Time”, p. 363.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

the perspective of nothingness. It seems, from this perspective, that time is not measurable if it is referred to the time of the Dao and so “in rest things remain pure and dark and in their equanimity they revolve and transform in accordance with heavenly change—the mirror of Dao”¹⁴⁹. So, the text avoids any nihilism showing the Dao as a constant unifying past, present and future in its motion. To sum up, in the *Zhuangzi* there is a different concept of time that is related with the timeless Dao, and this concept is complex, mysterious and it entails a vision of the Dao without any limit, any distinction, as suggested by the text here, once again, rendered into English by Wing-Tsit Chan:

There was a beginning. There was a time before that beginning. And there was a time before the time which was before that beginning. There was being. There was non-being. There was a time before that non-being. And there was a time before that was before that non-being. Suddenly there is being and there is non-being, but I don't know which of being and non-being is really being or really non-being. I have just said something, but I don't know if what I have said really says something or says nothing¹⁵⁰.

There is not temporal dualism for Zhuangzi, there is the Dao; our views are related to a precise human perspective but the real sage can embrace the Dao and it can embrace all the possibilities going beyond time and space, beginning and end, life and death following the natural inclination of the things. Is it yet possible to talk about this Dao? It seems so far an impossible and necessary task “there is no name that is applicable to the *tao* – D. C. Lau explains talking about the *Laozi* – because language is totally inadequate for this purpose. And yet, if the *tao* is to be taught at all, some means, no matter how inadequate, must be found to give an idea of what it is like”¹⁵¹.

b. Daoism narrated by Ricci: brief summary of a discordance.

This idea, as well as the Neo-Confucian ideas showed previously, had been strongly rejected by the early Jesuits, especially by Ricci. The fact that there could be a Principle (or a Dao) different from God and, at the same time, being part of the world seems in collision with the Roman Catholic ideas promoted by the Jesuits. Moreover, according to Ronnie Littlejohn, those criticisms to Daoism, especially within the *Commentary* are not based on an accurate report of the Daoist practices during Ming dynasty but they use “lens carefully carved by Ricci’s Christian religion”¹⁵². It seems that in the *Commentary*, rather than the philosophical Daoism (道家, *dào jiā*), there is a strong emphasis by Ricci for the re-

¹⁴⁹ Ivi, p. 371.

¹⁵⁰ W.-T. CHAN, *A sourcebook in Chinese philosophy*, pp. 185-186.

¹⁵¹ D.C. LAU, “Introduction”, in *Tao Te Ching*, D. C. Lau, Chinese University Press, Hong Kong 2001, p. XV.

¹⁵² R. LITTLEJOHN, “The earliest West Views of Daoism in Matteo Ricci’s Journals”, in *The Dynamics of Cultural Counterpoint in Asian Studies*, D. Jones, M. Marion, SUNY, New York 2014, p. 121.

ligious Daoism (道教, *dào jiào*)¹⁵³. In fact, Ricci suggests that this ‘sect’, called also the sect of ‘Laozu’ (Laozi), believes strongly in heaven and hell, they believe also in drinking medicines for reaching immortality or living a very long life¹⁵⁴. And all the believers, as a consequence, are depicted as idolaters. In other words, the Buddhists and the Daoists, gave a metaphysical image of the world and afterlife, in contrast with the Confucians who carefully avoided any ‘superstition’. Following this view, it appears manifest the distance between the Jesuit idea of time, an apparently dualist vision of time, composed by a mechanic human time and the eternal time of God, and the “meontological notion of Time”, as expressed previously by David Chai, present in Daoism, in general, and in the *Zhuangzi*, in particular. Moreover, in Ricci’s letters or *Commentarij* there is no precise reference to the Daoist concepts of time so it is tough to depict a precise position of Ricci, and in general of the early Jesuits in China, on this precise argument.

Yet, some references to the (philosophical) Daoist tradition are still present in some Jesuit works. I will consider two brief examples. According to Thierry Meynard, “in their translation-commentary of *Lunyu* 8.19, they [the Jesuit translators] make reference to a story found in the *Zhuangzi* [...] according to which Yao did not share the usual wishes of the people for wealth, children, and a long life”¹⁵⁵. Another example, even more manifest, is the use of the term 畸人 (*jī rén*, literally extraordinary man or strange man¹⁵⁶) by Ricci in his *Ten Paradoxes* deriving, probably, from a passage of the *Zhuangzi*¹⁵⁷:

子貢曰：「敢問畸人。」曰：「畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」

Zi-gong said, 'I venture to ask about the man who stands aloof from others.' The reply was, 'He stands aloof from other men, but he is in accord with Heaven! Hence it is said, "The small man of Heaven is the superior man among men; the superior man among men is the small man of Heaven!"'¹⁵⁸

¹⁵³ For this distinction consult: J. DIPPMANN, “The Tao of Textbooks: Taoism in Introductory World Religion Texts”, in *Teaching Theology and Religion I* (2001), pp. 40–54.

¹⁵⁴ M. RICCI, *Commentari della Cina*, p. 97.

¹⁵⁵ T. MEYNARD, “Introduction”, in *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Brill, Boston 2015, p. 49.

¹⁵⁶ The rendering of this term is also ambiguous, consult: H. SAUSSY, “Matteo Ricci the Daoist”, *Cross-cultural Studies.China and the World. A Festschrift in Honor of Professor Zhang Longxi*, Brill, Boston 2015, pp. 184, 187 ss. Saussy maintains that it is an ‘hyperbolic term’ used to emphasize Ricci’s personal qualities, at the same time he emphasizes that the term wants expresses the ‘paradoxical’ attitude of Ricci.

¹⁵⁷ This interpretation has been already suggested by Wang Suna and Filippo Mignini in W. SUNA, F. MIGNINI, “Introduzione”, in M. RICCI, *Dieci Capitoli di un uomo strano*, Quolibet, Macerata 2010, pp. XII-XIX. More recently Haun Saussy depicted Ricci even as a Daoist: H. SAUSSY, *Translation as Citation: Zhuangzi Inside Out*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 45-60. Moreover, in this passage there as clearly echoed some Confucian ideas such as 小人 (*xiǎo rén*), that is a person who does not follow the Confucian values, and the 君子 (*jūn zǐ*), the ideal model of the Confucian literato often rendered, sometimes improperly, as the ‘gentleman’.

¹⁵⁸ J. LEGGE, *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, Clarendon, Oxford, 1891, p. 253. [*Zhuangzi*, 6].

So, it seems that the Jesuits did not completely deny an agreement with some Daoist ideas, or at least they used them as a sort of erudition tool. But concerning time, it seems undeniable that Ricci or the early Jesuits could never agree with the positions of the Daoist philosophers, especially *Zhuangzi*'s one. Generally speaking, there has been a generally misunderstanding of the 'European' and 'Western' scholars of Daoism that continued for more than two centuries as explained by J. J. Clarke¹⁵⁹.

5. Conclusions

In my paper, I tried to analyze how the Jesuit vision of Time, and in general the Roman Catholic idea of time-keeping and Time after the XVI century, has been accommodated by Matteo Ricci and his religious brothers to Confucianism but it failed to find any correspondence or acceptance with the Daoist perspective. The Jesuits, sharing with Confucian literati clocks and other mechanisms for time-keeping, gained the trust of the Ming emperor and of some Confucian literati rejecting, as well, Buddhism and Daoism. In this regard, we have no evidences of the opinion of the early Jesuits, and Ricci in particular, concerning the Daoist concepts of time but it seems that Ricci appreciated much more the 'mundane' vision of the Confucians, or what he interpreted as 'real' Confucianism, seeing in it a moral philosophy much more prone to the acceptance of the Christian message rather than Daoist one. Ricci hoped, in fact, sharing his vision of time to open the door to the vision of eternity; and in the case of some illustrious Chinese converts, his mission has been successfully accomplished.

However, this contrast is not showing the impossibility of a cross-cultural dialogue with Daoism, and even Buddhism. In fact, very surprisingly in the very first encounter between Christianity and Chinese philosophy it happened exactly the opposite. In 781 AD, during the Tang (唐) dynasty in China (618 – 907), a group of Nestorian monks erected a stele that has been named, afterwards, the Nestorian Stele¹⁶⁰, containing a bilingual inscription in Chinese and Syriac about the mission of those Nestorian priests in China and the creation of Christian (more precisely Nestorian) communities in northern China. Those monks called their religion 景教 (*Jǐngjiào*, literally Luminous Religion or Illustrious Religion¹⁶¹) and this already represents, according to Zhang Xiaogui, a sinicization of their religion¹⁶². In contrast with the Jesuits arrived during the Ming dynasty, the Nestorians adopted both Buddhist and Daoist terminology¹⁶³. Even in

¹⁵⁹ J.J. CLARKE, *The Tao of the West. Western transformations of Taoist thought*, Routledge, London 2000, pp. 37-62.

¹⁶⁰ For historical references on the discovery of the stele consult: M. KEEVAK, *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West. 1625-1916*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2008. For a more detailed analysis of the texts consult: J. JI, *Encounters Between Chinese Culture and Christianity: A Hermeneutical Perspective*, Transaction, London 2007, pp. 23-80.

¹⁶¹ The rendering of the term is controversial, for more details on the origin of this term consult: Z. XIAOGUI, "Why did Chinese Nestorians name their religion Jingjiao?", in *Winds of Jingjiao*, L. Tang, D.W. Winkler (eds.), LIT, Zurich 2016, pp. 283-310.

¹⁶² Z. XIAOGUI, "Why did Chinese Nestorians name their religion Jingjiao?", p. 305.

¹⁶³ J. JI, *Encounters Between Chinese Culture and Christianity: A Hermeneutical Perspective*, p. 24.

their figurative art, the Nestorians used Buddhist and Daoist images, such as the flames as an explosion of energy, representing the symbolic enlightenment that can give to mortals a divine status¹⁶⁴ and they also identified their religion as the Dao¹⁶⁵. Therefore, the dialogue between Christianity and Daoism is far from being rejected by all the Christian communities or scholars during the sino-Christian history.

On the other side, the idea of Time showed by the Daoists, especially in the *Zhuangzi*, seems completely in contrast with the Jesuit idea of time, as stated previously. On one side, time is a constant motion of the Dao, on the other side, it is a dualist vision of eternity and time, so time flows but eternity will remain in its perfect status. This has been one of the causes of the discrepancies between Daoism and Jesuits during Ming dynasty, the Daoist has been depicted, sometimes without any direct proof, as 'idolaters' and, on the philosophical side, any discussion has been carefully avoided. The mechanization of time, the great scientific discoveries and the strong belief in 'inculturation' led the Jesuits to share their views with the Confucian literati accommodating their theology and adapting Roman Catholicism to Confucian moral philosophy.

The spiritual journey of time and time-keeping, showed in this work, started with a prayer by Benedictine monks, continued through sand-clocks and bells, and it reached China stupefying the Confucian literati. The ancient wisdom of the Daoists on Time, talking about a much more vivid mysterious and abstract way remained, for the Jesuits, quite unheard. The hands of the watch fought against the spirit of the ancient mysteries and conquered the heart of the emperor who devoted himself to the search of time-perfection. Even the echo of the prayers of the monks seemed far from the scientific perfection that in the XVI century has been brought to China. But the words of Confucius will still be present, will still talk about a different time that cannot be grasped, that cannot be measured by the perfection of the clocks: the time of the river that will continue its inevitable flowing.

¹⁶⁴ X. YAN, "The Confluence of East and West in Nestorian Arts in China", *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*. 2. Auflage: *Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, D.W. Winkler, Li Tang (eds.), LIT, Zurich 2009, p. 386.

¹⁶⁵ C.S. KILCOURSE, *Taiping Theology: The Localization of Christianity in China. 1843–64*, Springer, New York 2016, p. 29.

Evil and free will theory in contemporary analytic philosophy of religion

Aleksandra Golubović
University of Rijeka, Croatia

Danijel Tolvajčić
University of Zagreb, Croatia

Abstract

In this paper we will consider the problem of evil that has preoccupied the minds of many philosophers and theologians, and which has been speculated throughout the history of Western philosophy just as much as it is today, especially in contemporary (analytic) philosophy of religion. Specific emphasis will be placed on a solution to moral evil which arises, generally speaking, from the Christian tradition, where evil is explained by invoking the freedom of will. The goal here is to show how freedom of will is indeed a satisfactory solution to the problem of evil (at least to the moral one), followed by the claim that God had a (good) reason for giving man his freedom, even in the case where it results in the existence of considerable amounts of evil. Moreover, we want to see which objections, coming from the tent of contemporary analytic philosophers of religion, are usually pointed against that solution, and to which extent can they be justified. In the centre of attention here is the notion of freedom, i.e. the following question – should God have given the freedom when he foresaw its misuse, as well as what exactly does it mean to be free. In other words, it seems that the most significant dilemmas when debating the freedom of will are the ones relative to God's reasons for allowing evil, and allowing, i.e. bestowing freedom. In this sense it is vital to find the answer to the question if freedom is a justified reason to allow the existence of evil.

Keywords

problem of evil, God, natural evil, moral evil, theodicy, freedom of will

Introduction

It is a fact that we all speak of evil, and we imply that the reference of that notion is known to many. However, is that really so, and what do we speak of when we speak of evil? When theologians talk about evil, what they primarily have in mind is the so-called theological evil identified with sin, thus it is the kind of evil that occurs as the consequence of a man's distancing from God, while the other kind is related to man and his moral fall (except endangering his morality, distancing from God has brought onto him a disturbance in his human relationships). Philosophers are mainly focused on the latter type, that of moral evil, which arises as a consequence of wrongful or malicious use of human freedom, i.e. immoral acts and behaviours, and in that sense it marks a distancing from the picture of an ideal human being. Generally speaking, evil signifies defect, limitations, i.e. absence of quality or perfection a man (or a being) should possess according to his nature and which can be manifested on a physical or moral level. What is common to both theologians and philosophers is that they interpret moral evil as a consequence of misusing the free will¹⁶⁶. In that context, it is of utmost importance to us to explore the role of freedom of will, with respect to notion of evil, paying special attention to objections coming from contemporary analytic philosophers of religion.

In this paper, we aim to focus on the interpretation of evil that is offered by contemporary philosophers of Christian tradition, and especially on the answer i.e. solution considered to be most successful – referring to the notion of free will¹⁶⁷.

1. The problem of evil in analytic philosophy of religion¹⁶⁸

For the last thirty years of the 20th century, contemporary analytical philosophy of religion has been discussing the problem of evil, and its possible solutions as well, very thoroughly and with great interest. As we all know, after the collapse of logical positivism in the 20th century – which collapsed under the weight of its own principles which proved to be more or less untenable – the renewed interest for questions of religion has emerged in Anglo-Saxon philosophy. In the 1970s and 1980s, as an answer to various aspects of philosophical critique of religious belief, a new generation of „philosophers of religion“ comes forth, who gravely argue about classical problems of philosophy of religion, but

¹⁶⁶ Theologians' and philosophers' interpretations may vary, as they often do, but it is most important that they both seek the interpretation which will comprise the relation between God, evil, and freedom in the best way possible.

¹⁶⁷ Most authors, theists, atheists, and agnostics, claim that freedom has the best chance when it comes to an issue of solving the problem of evil (both moral and physical), although this suggestion does not go under the objection's radar. It is to be said that there is no unique Christian viewpoint on this topic, however that is not important for our work. What is the most important for us here is to reconsider the strength of the objections which are aimed against the freedom of will as a solution to the problem of evil, by contemporary analytic philosophers of religion.

¹⁶⁸ There is not much literature concerning the problem of evil elaborated from the aspect of contemporary analytic philosophy of religion in Croatian language. But, there is a translation of *Introduction to Philosophy of Religion*, by B. DAVIES, with a chapter dedicated to this exact problem. See more in: B. DAVIES, *Introduction to Philosophy of Religion*, Zagreb, 1998, p. 31-45. About contemporary discussions concerning the problem of evil see also: W.L. ROWE, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Belmont, 2001, p. 92-110. See also: R. SWINBURNE, *Is there a God?*, Oxford - New York 1996, p. 95-113.

this time from the perspective of the so-called analytic tradition. Utilizing contemporary logic and analytics of language, the problem of evil is polemicized once more, this time under the watchful eye of logic¹⁶⁹. Many authors, both atheists and theists, have published their works dedicated to this topic¹⁷⁰. From theistic point of view, the works of Alvin Plantinga and Richard Swinburne¹⁷¹ are sure to be mentioned here, as well as many others who they had inspired.

This resulted not only in renewed interest for this issue, but also in the fact that in contemporary analytic philosophy of religion, within discussions of problem of evil, we stumble upon numerous obscurities, dilemmas, doubts, and difficulties connected to both its interpretation and possible answers or solutions¹⁷². On the other side of the spectrum there is also a vast number of authors, mainly atheists, who fiercely criticize Christian proposals as solutions to the problem of evil, referring to those proposals as inapt and unsatisfactory¹⁷³. Our purpose here is to reexamine probably the most prominent answer – that in which freedom of will is assumed, and to see whether or not the critique aimed from atheists to theists (Christians, i.e. practical believers) is established. What exactly does that mean?

The problem of evil may be formulated in the following way. Monotheists (and here we primarily refer to Christians) believe there is a God to whom, by definition, belongs a set of features or attributes. If we wish to discuss the problem of evil, among these attributes there are three that are especially important, and we refer to them as essential attributes. Those are: omnipotence, omniscience, and perfect goodness. Thus, here we have God with its respective attributes on one side, and evil on the other.

It is usually claimed that, regarding the existence of evil, it is impossible that God exists (while the existence of evil is unquestionable, of course). The existence of God with such attributes is simply incompatible with the existence of evil. Furthermore, it seems contradictory to claim they both exist simultaneously, so the conclusion made by many (especially atheists) is that God cannot exist¹⁷⁴. If he did exist, he surely would not allow evil to exist, or he would stop it, i.e. eliminate it entirely. Here we talk about logical form of the problem

¹⁶⁹ Cf. M.L. PETERSON, *The Problem of Evil*, in P.L. QUINN, C. TALIAFERRO, *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden - Oxford - Carlton, 2007, p. 393-401, here p. 393.

¹⁷⁰ When we talk about authors of atheistic provenance, we especially note the works of John Mackie, in whose work we find the most frequent objections aimed towards theistic solutions of the problem of evil, i.e. a solution that refers to freedom of will. Emphasis is put on his *The miracle of Theism* from 1982. All objections that will be mentioned in this paper are found in Mackie.

¹⁷¹ A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974.; *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, 1977, R. SWINBURNE, *Is there a God?*, Oxford - New York 1996. See also: B. DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, Zagreb, 1998, p. 31-45, W.L. ROWE, *Philosophy of Religion. An introduction*, Belmont, 2001, p. 92-110.

¹⁷² In this paper the main focus is on the solution upon which we refer to presupposed freedom of will.

¹⁷³ An excellent analysis of the problem of evil can be found in J. MACKIE's *The Miracle of Theism*. Cf. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982.

¹⁷⁴ It is not about an explicit contradiction. See: A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, p. 13.

of evil¹⁷⁵. There is also the so-called evidential form¹⁷⁶. Regarding the fact that evil does exist in the world, evidential form calls into question the existence of attributes ascribed to God. If God is omnipotent, then he is able to do anything, hence stop all evil, eliminate it completely, and not allow it to even happen. If God is omniscient, he should be able to know when it is going to happen, and if God is perfectly good, how can we explain that evil still exists in the world, or that anything except goodness exists. Therefore, God's attributes are questioned¹⁷⁷, and the amount of evil present in the world is evident enough, as many point out, which also infers the fact that there is a small probability for the existence of God (the one Christians believe in).

2. Types of evil

Most authors (whether they are atheists or theists) would agree on the fact there are two basic types of evil: one being natural or physical type, and the other one moral¹⁷⁸. When we speak of natural or physical evil we mostly think of natural catastrophies such as earthquakes, floods, fires, hurricanes, volcano eruptions, etc., and also diseases of all kinds and shapes¹⁷⁹. Some may also call the inevitability of death – a natural evil. It seems that there are actually different stages, forms, and intensities of natural evils and all their variations, of which we have numerous testimonies throughout our everyday life and experience¹⁸⁰. Additionally, we may also speak of so-called *metaphysical evil* which is described as foundational conditionality of creatures, i.e. their imperfection¹⁸¹. All creatures are imperfect and thus subject to all kinds of deformations (which would also include diseases), and thus we may conclude imperfections could also manifest themselves on a physical or moral level.

There is also the so-called *horrific evil*¹⁸², which is comprised of extremely cruel acts, specifically done with intention to cause great pain and suffering

¹⁷⁵ Thus, claiming that it is possible for both God and evil to exist simultaneously is logically inconsistent. The following claims such as „God is almighty“, „God is omniscient“, „God is a perfectly (morally) good being“ and „Evil exists“ cannot be all true at the same time. About the logical problem of evil see more in: William L. ROWE, *Philosophy of Religion*, op. cit., p. 93-98.

¹⁷⁶ A fact that we have evidence of the great amount of evil in the world entails a conclusion that it is less likely or completely unlikely for God to exist with the attributes ascribed (almightiness, omniscience, and perfection). About the evidential problem of evil see more in: W.L. ROWE, *Philosophy of Religion*, op. cit., p. 98-103.

¹⁷⁷ It seems that the attributes do not work very well between themselves. If God knows evil will happen and if He is able to stop it, but does not do so, it seems He is not good. If He does not know evil will happen, yet He is almighty and good, then He is not omniscient. If He knows it will happen, He is also good, but cannot stop it, then He is not almighty, and so on.

¹⁷⁸ Cf. B. DAVIES, *Uvod u filozofiju religije*, op. cit., p. 32.

¹⁷⁹ For more detail about description and interpretation of physical or natural evil see in R. SWINBURNE, *Is there a God?*, op. cit., p. 107-114.

¹⁸⁰ Many think that natural evils, and not just moral ones, are caused by man for the most part. Cf. D. LAMBERT, *Znanost i teologija*, Zagreb, 2003, pp. 179, 187.

¹⁸¹ Talking about types of evil, N. STANKOVIĆ also mentions Leibniz's 'metaphysical evil'. Cf. N. STANKOVIĆ, *Čovjek pred Bezuvjetnim*, Zagreb, 2000, p. 44. Leibniz's interpretation see also in: B. BERČIĆ, *Filozofija*, sv. 2, Zagreb, 2012, p. 259.

¹⁸² See: W.L. ROWE, *Philosophy of Religion*, p. 104.

(e.g. long and cruel tortures etc.) to those subjected to such acts. Moral evil, unlike physical, is an evil done by man¹⁸³. Hence, natural evil is not in any way linked to a man, whereas moral is (since it originates in the fault of a man). Examples of moral evil are wars, various forms of malice and cruelty, lies, thefts, robberies, murders, physical and psychological abuse and maltreating, or in other words, any kind of wickedness and misuse of human freedom. Moral evil came into existence as a consequence of bad choices (sins) done by man. This type of evil may be explained by referring to human freedom or freedom of will.

3. Christian understanding of the problem of evil

Throughout history there had been many suggestions to resolve this problem. Some of those were more successful at it, some were less. Among other things, it depended on the intention someone had whilst searching for answers to specific questions. A believer and a non-believer, for example, perceive different things differently. It is one thing when an explanation or a solution to a problem is searched for by a believer, and a completely other when a non-believer, i.e. atheist does the same¹⁸⁴. Why is this so? A non-believer usually cares more about showing that it is the very existence of evil which serves as an argument against the existence of God. Hence, he is more likely to give further attention to seeking evidence against God. A believer, on the other hand, often tries to approach his research with as much detail as possible, to question and analyze possible solutions in order to find the most appropriate, i.e. the best one. Both of them, however, contribute to clarity of explicating the problem itself, and point out the complexity of the given subject. Furthermore, both mainly agree that the most successful solution could be represented by the presupposed freedom of will. This does not imply there are no difficulties accepting and defending this presumption, and the reasons for that are many unresolved questions and dilemmas, out of which we will extract and elaborate the most important ones in the chapters to come¹⁸⁵.

Free will theory¹⁸⁶ as an explanation to evil has appeared in the very beginnings of Christianity. In Holy Book, i.e. in the the book of Genesis (Gen, 2,5 – 3,24) we come across an explanation of the emergence of evil. God created man, that is, a man and a woman, and had put them in the Garden of Eden, providing them with everything their souls may desire, except for the so-called *tree of the*

¹⁸³ For more detail about description and interpretation of moral evil see in: R. SWINBURNE, *Is there a God?*, op. cit., p. 98-107.

¹⁸⁴ See the discussion about evil by Smart and Haldane (Smart is an atheist, while Haldane a theist). Cf. J. J. C. SMART, J. J. HALDANE, *Atheism & Theism*, Cambridge, 2003.

¹⁸⁵ The main goal of this paper is to consider the most frequent objections aimed against the solution which claims evil emerged as a result of human freedom, and to show that this solution is still one of the very best.

¹⁸⁶ Theory of freedom of will has emerged in the beginnings of Christian religion (and tradition), and it is known to us by a biblical story from the book of Genesis. Today in analytic philosophy of religion, it is discussed under the name of theodicy of freedom of will, although the very term „theodicy“ has come into existence much later. For example in Leibniz's works, and for the first time, we come across the name of theodicy which denotes God's justification in regard to the problem of evil, primarily. Hence, theodicy represents the attempt to find reasons for which God would let evil happen, and in such a way not to endanger His fundamental features or attributes, like almightiness, omniscience, or perfect goodness.

knowledge of good and evil. If we use the *Bible of Jerusalem*, in it, next to an original biblical text we can find experts' explanations in side annotation, where they give their best to thoroughly explain the core scripture or even disputable parts of the scripture, thus rendering better understanding of it. This is known as biblical exegesis. According to their interpretation, the tree of knowledge good and evil is of great importance and carries a profound message. Having disobeyed God's command and eaten from the tree of knowledge, Adam and Eve had jeopardized their own position¹⁸⁷. They had reached the knowledge which exclusively belongs to God, since the knowledge of good and evil is an exclusive God's right and privilege. Breaking that command had not made a man to become all-knowing, as many may think at first, nor had it deprived him of moral reasoning which is his by nature. The whole act of disobeying God had to do only with a man's attempt to become God's equal, which is senseless because a man is simply not capable of distinguishing what is good and what is evil, hence, he is not able to be (completely) morally autonomous¹⁸⁸. This act, i.e. the detachment from God, consequently gave rise to sin, specifically that of pride, which had caused the relationship between God and man, i.e. a Maker and his creature, to become disrupted¹⁸⁹. Therefore, evil had come into existence, as a consequence of the misuse of freedom. The disruption of a man's connection to God had also brought a disrupted relationships men have among themselves, which only resulted in the violation of a man's moral balance¹⁹⁰.

We could ask ourselves now why would God place the tree of knowledge in the garden, which was primarily given to a man to do with it as he pleases, when He knew they would give in and take the fruit? As a punishment, and according to the Bible, a man will lead a life of misery that will ultimately end in death. The sin a man had made has greatly imbalanced his relationship to God. Christians, however, do not despair over that because they believe God will find a way, no matter what, to renew that relationship. Moreover, in the Bible we find a testimony of Christ's redemption of sins¹⁹¹.

In the same way does the Christian speculative tradition, both philosophical and theological, understand the problem of (moral) evil, ascribing the blame to a man: Augustine to free will, Thomas Aquinas to a misuse of freedom. Likewise, Leibniz in his „Theodicy“ claims the evil exists for achieving higher good, complemented by his stand that evil will be completely overcome by good¹⁹².

¹⁸⁷ Description and explanation of the original sin in the book of Genesis see in: *Jeruzalemska biblija*, Zagreb 2007, p. 14-16.

¹⁸⁸ For contemporary Christian interpretation of sin and consequences it leads to, see: J. Ratzinger, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, p.71-87.

¹⁸⁹ Cf. *Gen* 2. (see also the interpretation in: *Jeruzalemska biblija*, p. 14-16.). See also: D. LAMBERT, *Znanost i teologija*, pp. 180-181.

¹⁹⁰ In the place of God as a moral authority, a man places himself.

¹⁹¹ Cf. D. LAMBERT, *Znanost i teologija*, pp. 180-181; p. 187. Cf. also, I. DEVČIĆ, *Pred Bogom blizim i dalekim*, Zagreb 1998, pp. 65-66.

¹⁹² Cf. G.W. LEIBNIZ, *Teodiceja: ogledi o dobroti Božjoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*, Zagreb 2012.

4. Critique and objections aimed towards Christian interpretation

Biblical and later speculative Christian depiction of the first evil or the original sin may raise some questions. We will mention only those that are a subject of contemporary philosophical discussions (and critiques). It should be said that critiques which are to be shown here come primarily from the philosophical encampments (hence, the critiques are connected to specificities of philosophical perspectives), especially from contemporary analytical philosophers of religion. In many different ways and from various aspects, God and his role in allowing evil to emerge is being questioned, as well as creating a man as a free being. While discussing evil in a specific context, in which the entirety of view in relation to three key notions (God, evil, and man) is not taken into consideration – thus, many different interpretations of freedom and its role in a life of man may appear. Additionally, one of the first challenges for philosophical examination may be the understanding of freedom as a possibility according to which God has made man with a „faulty“ nature, predisposing him to evil¹⁹³. Thus, the question is does the freedom a man was endowed with also imply neutrality in (decision-making and) acting? In other words, has God made men with freedom that carries a neutral sign, or has men's choice been destined upfront, with regard to their inclination to sin, i.e. evil? Maybe this dilemma is not of critical importance because, even if God had made man with a neutral moral/nature, that still would not mean a man would not have made a mistake and, sometimes, done evil¹⁹⁴. Next challenge is to understand the role of man's character traits in relation to freedom. We may ask ourselves if and in which way man's character traits can define his behaviour and limit his freedom of doing (or even completely question his freedom)? In other words, what exactly is meant by character traits? Character traits are usually construed as „tendencies towards“ acting, but it still does not entail that they causally determine a person towards a specific acting. Tendencies towards something do not denote necessary elimination of freedom, or some sort of determination¹⁹⁵.

According to biblical explanation God had created everything to be good, but he gave a man his freedom, and thus a possibility to choose and do evil (at least sometimes). God gave man a freedom, but also „instructions manual“, i.e. a kind of directions that are definitely aimed towards good¹⁹⁶, and it remains upon a man to either follow them or not (thus, taking the path of evil). God does

¹⁹³ Many atheists will question God's goodness and His good intentions considering the creation of the present world in which a man is endowed with freedom, thus the possibility to cause and do evil. Difficulty concerning this view is in the fact that freedom is perceived narrowly, i.e. not taking into account the wider picture and the consequences that freedom entails, which results, as we may see, in a somewhat unusual understanding of freedom. What POPE BENEDICT XVI says about that see in: J. Ratzinger, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, pp. 82-84.

¹⁹⁴ Although throughout history many authors have defended the claim that a man is good by nature, Mariano Bianca is not entirely convinced. Even more so, he notices the evil which surrounds man is almost more widespread than the good (in many aspects). Cf. M. BIANCA, *Saggio sul male*, Firenze 1991.

¹⁹⁵ Cf. K. TIMPE, *Free Will*, in: <http://www.iep.utm.edu/freewill/> (retrieved on: 04 04 2014)

¹⁹⁶ «Bog je stvorio svijet da bi s čovjekom išao putem ljubavi, da bi stvarao povijest ljubavi», J. RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Split 2008, p. 41. (Author's translation: «God created the world to walk the path of love with a man, to create the history of love»)

not want a man to wander, but He respects his freedom¹⁹⁷. A man, on the other hand, has got another possibility at his disposal, and it is a possibility of returning to the right path which can be done through proselytism. Hence, wandering off from the right path does not mean evil will prevail, as there is always an option of proselytism¹⁹⁸.

5. The gift of freedom (definition and meaning of freedom)

Moral evil can be analyzed independently from theological interpretation and Christian tradition, since the blame for moral evil is ascribed to man by both theologians and philosophers. Theologians claim that God gave freedom to a man, under one condition (not to touch the tree of knowledge of good and evil), which was violated, thus the evil, or as called in the Bible – the sin, has entered the world. God, therefore, was not to be held accountable for the existence of evil, however He allows it to happen (since only under that condition is freedom possible). Man was the one who, because of his disobedience, i.e. misuse of freedom, has caused evil. But, many¹⁹⁹ may speak of God's responsibility for evil. They think God should not have allowed man to be free considering the consequences freedom entails, i.e. the possibility of choosing and doing evil, as well as God's part in the overall responsibility, or blame.

We ask ourselves, then, why has God given a man his freedom, and what kind of freedom are we dealing with here? Those are the questions various authors answer differently²⁰⁰. Our attempt is to isolate those suggestions which might be compatible with Christian interpretations (and widely-accepted solutions). In order to do so, we will analyze the notion of freedom.

a. Freedom against freedom of will

Defining freedom, as well as many other fundamental philosophical concepts, is anything but easy. Freedom is an ambiguous concept, which means there is no ultimate definition that everyone would agree upon²⁰¹.

In everyday speech, however, under the notion of freedom we usually imply the possibility of choice, the fundamental one, i.e. a choice between good and evil. To be free means to have both possibilities at one's disposal (because otherwise it cannot be claimed one is truly free in the full meaning of that word). We also emphasize how extremely important it is for a man to have a possibility of choosing evil at his disposal. Thus God, according to theologians, allows evil so that

¹⁹⁷ Cf. F.S. COLLINS, *Božji jezik*, p. 48.

¹⁹⁸ More about theodicy of freedom of will, as well as other theodicies that contemporary analytic philosophers of religion refer to the most, see in the work of Aleksandra Golubović under the title of „Problem zla i teodiceja (filozofski i kršćanski stav prema problemu zla i njegovim rješenjima)“. Cf. A. GOLUBOVIĆ, *Problem zla i teodiceja (filozofski i kršćanski stav prema problemu zla i njegovim rješenjima)*, in A. GOLUBOVIĆ, I. TIČAC (ed.), *Vječno u vremenu*, Zagreb - Rijeka 2010, pp. 183-199.

¹⁹⁹ Here we mean not only authors, most often atheists, though theists are not excluded from these discussions, but also ordinary, common people.

²⁰⁰ A more detailed discussion about the definition of freedom and two basic types of freedom can be found in the work of B. BERČIĆ. Cf. B. BERČIĆ, *Filozofija*, sv. 1, pp. 146-187.

²⁰¹ It is because we can speak of different types and aspects of freedom. More about the interpretation of freedom relied upon in this paper here, see in: A. BAUSOLA, *La libertà*, Brescia 1985, pp. 5-8.

man could act morally, and make morally relevant choices²⁰². It is an entirely other issue whether or not he actualizes his possibility of choosing and doing evil²⁰³. Earlier we mentioned that God gave clear instructions when it comes to the option of evil. In no way does He want a man to do evil, but only good. However, He leaves him this possibility in order for a man to build his own personality and character, and to come up with the way of doing in a world he lives in and with which he was entrusted to manage. All of this would not be possible if man was not given his freedom²⁰⁴.

b. Many faces of freedom – from a man's perspective

The question of freedom can be asked in a broader context. We can, for example, discuss the relation between man and the world. Here, primarily, we mean the laws of nature that obviously limit (at least to some point) man's freedom²⁰⁵. What about determinism that concerns material (physical) dimension of reality? Does that kind of determinism exclude the possibility of man's free doing? There can be various thoughts (and explanations) about that matter, depending on the understanding of freedom, so one can say that physical determinism does not endanger human freedom considerably, while others may claim otherwise²⁰⁶. Hence, for example, the decision-making process that would regard the movement of stellar objects is not possible, while it becomes quite possible regarding our future wishes and decisions (on which our acting also depends, after decision-making process is done).

Hence, it is undoubtedly so – nature is governed by laws of nature, but there is (still) enough space for a man to act freely. It is true that our future decision can also be interpreted as necessary, due to the fact that we will make that decision based on the reasons which, from our point of view, will be „necessary“ to be chosen, and which largely depend on our conditionalities from the past. However, that still does not mean we are not free²⁰⁷. Experience, thus, shows we are limited (often in decision-making, but also in doing) by various reasons and motives in such a way that we often (or almost always) choose the strongest reason or motive, i.e. the one we have given detailed thought. Considering all this, we may legitimately ask a question – are we the ones who chose the specific reason, or did the reason choose us?²⁰⁸ Here we retrospect the question of freedom which may, within this context, seem endangered, though with a different kind of determination – a psychological one. Furthermore, we may ask – what about our impulses, emotions, passions, instincts, and other conditionalities that may

²⁰² And to do evil is not possible without freedom. On the other hand, freedom is a condition for morality. If a man is not free, then he cannot be moral either. Cf. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Brescia 1991, p. 109.

²⁰³ Cf. A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, p. 32.

²⁰⁴ See: R. SWINBURNE, *Is there a God?*, p. 106.

²⁰⁵ Cf. F.S. COLLINS, *Božji jezik*, pp. 48-49.

²⁰⁶ More on this topic see in: K. TIMPE, *Free Will*, in: <http://www.iep.utm.edu/freewill/> (retrieved on: 04 04 2014)

²⁰⁷ If a man's freedom is limited, that does not mean he does not have one. Cf. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, p. 103.

²⁰⁸ See A. BAUSOLA, *La libertà*, p. 18-20.

also affect our decision-making process and acting, thus endangering our freedom greatly? We need not continue listing since it is clear that all of the aforementioned may be the reason to deny man's freedom, but it is also clear those are the exact reasons we affirm it.

As we can see, many things may affect our decision-making process (and, consequently, our doing), so we may conclude that: either a man can never be free, for this or that reason, or he is free exactly because of those same reasons. It all depends on the way we perceive the matter.

Freedom may always be discussed in more detail (going deeper in detail). When we, for example, have to make a decision, we weigh the options at our disposal. Freedom, in those situations, always includes judgment²⁰⁹. We judge between different motives, distinguishing reasons for and against, which means we are rendering some sort of an intellectual examination, i.e. an analysis. In doing so, we also take circumstances and situation we are in into account. We also know freedom is indirectly connected to values, i.e. we consider it a value²¹⁰. What is aimed to be said is that when we perceive the wholeness of human doing, which is undoubtedly very complex, we are directed towards values in the decision-making process and in the process of judgment, i.e. we aim for the most valuable one, and in that sense, it does not seem possible to act otherwise. Certainly, it is always about what an individual man evaluates as the best, but different people evaluate differently, thus making different decisions. But, this is just another proof of how different factors affect our decision-making process, starting with our possibilities of cognition, knowledge, and so on, but it is also a proof we are free and we have the possibility to act freely.

It is also important to bear in mind that there is a reason a religious man, unlike a man who is not, does not argue about the notion of freedom that much. A religious man accepts the fundamental difference that exists between God who has absolute freedom and a man who only possesses it within certain boundaries. Hence, man possesses limited freedom, i.e. freedom of will, which does not interfere with his decision-making and carrying out free choices.

c. God and the freedom of will

There is a so-called *theological aspect of freedom of will*²¹¹. Here the relationship between God and freedom is questioned. What exactly, then, does the relationship look like between human freedom (of will), which is limited by many factors, and God who is an absolute being and the cause, i.e. the maker of whole reality? If God created all, that means he created a man as well, and in that case, it seems that a man cannot be free (in such a way as to be completely independent), or he cannot be entirely free. According to that interpretation, a man is dependent on or even necessarily dependent on God. If man is not a completely free being, then he cannot be held accountable (or, at least, cannot

²⁰⁹ Ivi, p. 8.

²¹⁰ Ivi, p. 11.

²¹¹ Ivi, p. 7.

be held completely) for his wrongdoings²¹². In that case, God is, at least indirectly, to be blamed for the existence of evil, i.e. evil coming from a man (evil a man does).

Here we may refer to the biblical interpretation, according to which God made man, and thus he gave him freedom, and from there we can deduce a man is indeed free, of course, up to a certain point. He does not possess absolute freedom, but he still has „enough“ freedom to choose good (and avoid evil), i.e. he has a possibility to decide for himself what to do in a specific moment.

Some authors, especially contemporary analytical philosophers of religion who are not religious, following what has been said before, may claim there is a contradiction between God's freedom and a man's freedom of will²¹³. But, even if man is not entirely free, does that mean that he, despite the limitations, cannot act freely at all, and that he does not possess freedom sufficiently? Can the aforementioned authors, then, justifiably claim that a man's freedom is endangered in such extent that it is affected, or may be affected, by many different factors, both intrinsic and extrinsic? We will agree that it is a legitimate question how exactly God works his ways in the world, and how much a man depends on Him in his doings, but it is not justifiable to try to blame God for the evil in the world. Thus, we may conclude that the dependence of a being upon God, whether on physical or any other level, does not eliminate freedom, i.e. the dependence does not significantly endanger human freedom²¹⁴. From this it is evident that dependence of a man on his Maker does not endanger their relationship greatly, and we may affirm the compatibility between God's and human workings. Thus, a contradiction we mentioned before is only seeming, since there cannot be a contradiction between God, as the first cause and the Maker of everything that is, and human freedom. The possibility of a man's self-determination, on the other hand, is a fact that is acknowledged/validated by everyday experience.

6. The possibility of the co-existence of God and evil

Theodicy, as we mentioned before, represents an attempt to defend God from various objections, especially those concerning evil in the world. The role of theodicy is to show how God and evil are compatible²¹⁵, i.e. that the existence of evil, pain, and suffering does not necessarily give rise to the conclusion of inexistence of God, to whom we assign essential attributes – allmightiness, allknowledge, and perfect goodness²¹⁶. The notion of theodicy comes from Leibniz,

²¹² This objection is often found in literature, especially in contemporary analytic philosophers of religion.

²¹³ See A. BAUSOLA, *La libertà*, pp. 38-42.

²¹⁴ Cf. D. LAMBERT, *Znanost i teologija*, pp. 48-50.

²¹⁵ In discussions of contemporary analytic philosophers of religion there often arises a topic of God-evil compatibility. They hold a standpoint that it is logically impossible for God and evil to co-exist simultaneously. Still, a possibility is allowed, according to which we can claim and defend mutual co-existence (or, the way analytic philosophers put it – a compatibility) between God and evil, under the condition of showing that God has a good reason to allow evil.

²¹⁶ Here it is about an objection that is most often mentioned in the works of contemporary analytic philosophers of religion, who claim that it is logically impossible that God and evil exist both at the same time.

who was the first to advocate the possibility of compatibility between God and evil. Leibniz thought it is possible that an almighty, all-knowing, and perfectly good God creates a world in which evil will exist as an inevitable element. Evil may have a specific purpose, like achieving good, which may be done by ways of either physical or moral evil²¹⁷. If there is no evil, there could not be so-called higher good, and if this is true, evil is logical necessity to achieve good²¹⁸.

Physical evils are allowed and they may hold a purpose of creating a suitable environment for a man's improvement. So, for example, thanks to existence of natural evils, there are higher goods, like giving help in any possible way, doctors' efforts to find efficient cures for many diseases, reformators' efforts, and many other that try in many different ways to win against evil²¹⁹. Physical evils are mostly results of geological conditions that are a part of laws of nature, though they may arise as a consequence of repeated bad choices done by man²²⁰. Natural or physical evils include various natural disasters that had been occurring since the dawn of time. It may be in fact said that the whole universe has a certain degree of destruction and violence, which seems to be a component of the physical world's design²²¹. Some natural evils are logically necessary because they make life on Earth possible, and because of that God had to let them happen. So, for example, if there were not at least some natural evils, like earthquakes, floods etc., life on Earth would not be possible, i.e. the human kind would not survive²²². Many natural evils are caused by man himself. Then we speak of the so-called mixed evils, in which man, by making poor decisions or by simply wrongdoing, creates physical or natural evil.

There are many ways in which we can interpret the existence of evil, and show how it can serve for achieving good purposes and goals. Moral evil, then, can be interpreted as an inevitable consequence of freedom of will, but also as a part of a divine plan to ensure the possibility that a man reaches his perfection (here we imply the creation of his own personality, and a possibility of self-determination). It seems that theodicy in which we refer to the freedom of will supports „compatibility“ (between God and evil) and provides a satisfactory explanation for evil. God did create a man and gave him freedom of will, i.e. the freedom of choice a man had violated and thus evil emerged, not by fault of God, but because of wrong, bad choices a man had made and, consequently, acted upon. Still, as many believers think, God had created the world with optimal

²¹⁷ Cf. G.W. LEIBNIZ, *Teodiceja: ogledi o dobroti Božjoj, slobodi čovjekovoj i podrijetlu zla*, Zagreb 2012. Similar view is found in the work of R. Swinburne. About that, see more in: R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford 1979, pp. 212-216. More about Leibniz's interpretation see in A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, pp. 33-34.

²¹⁸ «Zlo u svijetu je, dakle, uvijek nered, pa čak i u svijetu kojega je Bog stvorio. Zato njegovo dopuštanje mora biti jedino zbog višeg reda»; author's translation of: «Evil in the world, thus, is always a mess, even in the world that God has created. So its allowing may only be possible for a higher purpose», in N. STANKOVIĆ, *Čovjek pred Bezuvjetnim*, p. 47. See more in: R. SWINBURNE, *The Existence of God*, pp. 214-215.

²¹⁹ Cf. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, pp. 214.

²²⁰ *Ivi*, pp. 212-213.

²²¹ See more in: K. WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, Zagreb 2010, pp. 123-130.

²²² One of the fiercest defenders of this claim is certainly R. SWINBURNE.

balance of moral goods which will eventually overcome moral evils²²³. For example, Swinburne claims that God decided to create the world with evil because he judged that a man's moral autonomy is a virtue far more valuable than „pure“ goodness²²⁴. It is usually emphasized that for moral evil we must have a culprit, someone to blame, and that is man, while for physical evil we have no one to blame, and for its existence we (at least indirectly) blame God. Swinburne, however, claims that physical and moral evil are closely knit, in such a way that they are mutually dependable.²²⁵

We also notice that experiencing evil often depends on the perspective it is observed with. Thus, for example, it is possible that we experience something as great evil, concerning our current short-term perception. But, with the passage of time we may perceive that same evil as something good, hence, the perception can change. The same thing may be seen as evil in short-term, but in long-term it may be perceived as good. So, it is possible that a situation, perceived within a certain frame, appears as evil, but not with regard to the whole. We may experience something as singular, i.e. immediate evil, but still as the one that will eventually be overcome by good (when we take into account the „broader“ picture)²²⁶. The issue here is the relationship between parts and wholeness²²⁷. This relationship depends on our evaluation of them, and we know different people value them differently, i.e. they judge values (since they advocate different value hierarchy). Still, some may question the purpose of undeserved evil. Undeserved or meaningless evil may seem meaningless exactly because of the limits of our rational capacity. The world would look the same whether or not we see the meaning of those evils. Because, if we do not see the meaning of an evil, it does not imply that the evil has no meaning at all.

There is a lot of talk about the existence of too much evil in the world. A particular amount of evil might be necessary for a man for his development and improvement, but what is it with such amounts of evil, pain, and suffering? When it comes to moral evils, it seems that actual/current amount of evil and pain can be a lot less. It is true, but as we have mentioned before, it all depends on how man applies his freedom of will. He may do, if he wills it, so much more to lessen the amount of evil in the world²²⁸.

²²³ Cf. K. WARD, *Zašto gotovo sigurno ima Boga*, p. 130.

²²⁴ See R. Swinburne, *The Existence of God*, p. 218.

²²⁵ See R. SWINBURNE, *Is there a God?*, p. 110.

²²⁶ See: R. SWINBURNE, *The Existence of God*, pp. 208-209.

²²⁷ Christians believe God is eternal, and that considering the attribute of eternity, He can foresee that in the future good will overcome evil. We humans cannot see that from our perspective, but God is able to see it, due to His attributes and the ability to see the whole.

²²⁸ R. Swinburne thinks God has good reasons for allowing evil, but that a certain amount of evil is still necessary, even more so, logically necessary to achieve good. More about this see in: R. SWINBURNE, *The Existence of God*, pp. 218-221.

7. Evaluation of the free will solution – main objections and responses²²⁹

Difficulties between God, evil, and man's freedom are pointed out the most by contemporary analytical philosophers of religion, especially by atheist authors. They often ask a question: why has God given a man his freedom in the first place when he knew (given that he is all-knowing) he will misuse it? What was the reason behind that? A possible answer is that God allows evil for the possibility of achieving so-called *higher good*, such as freedom that is necessary to form and build a character²³⁰. Freedom enables man to be how he wishes to be, and this would not be possible without freedom. If man has no freedom while forming his own character, then he is not responsible for what he is about to become.

There is also a following question: does freedom represent such a great value, i.e. does freedom represent that „higher good“ that will eventually overcome evil (thus, can freedom be a justification for allowing evil). The answer is affirmative²³¹. If there is no freedom, there will be no possibility for a man's complete realization²³². But, at the same time, it is of great importance in what way man uses his freedom, because if he uses it badly, then instead of creating himself, he will cause destruction of his own being. Freedom also enables a man to become aware of the fact he has wandered off from the right path, and to come to the right one, the path of creating i.e. perfecting himself. If he is not free, then this possibility is taken away from him.

Many contemporary authors, especially atheistic philosophers of religion, believe it to be of great importance to find whether freedom is logically necessary for achieving higher good, starting with man's self-realisation onwards²³³. Looking from a man's perspective, the answer is again affirmative, because it seems there is no other way to achieve the desired goal. And self-realisation represents one of the highest of values for a man. Adversely, a man would be a robot or a machine manoeuvred by someone else.

Creating a man as a free being is important (or even necessary) in order for him to make morally relevant choices, and to be a morally responsible individual, thus the freedom given to him will eventually overcome the risks that may spring from man's poor choices and their consequences²³⁴.

Some authors, especially atheistic philosophers of religion, do not agree with said explanations, and insist that God had other options at His disposal

²²⁹ The most often objections, especially when it comes to solution in which we refer to the freedom of will, can be found in *The Miracle of Theism* by J.L. Mackie. See: J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, pp. 150-177.

²³⁰ See: A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, p. 30.

²³¹ Authors like SWINBURNE and PLANTINGA defend this claim.

²³² PLANTINGA thinks that the world in which a man possesses considerable freedom is better than a world in which people would have no freedom at all. Thus, freedom is very important indeed. Cf. A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, p. 30.

²³³ Cf. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, p. 155.

²³⁴ Cf. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, p. 214. E. CORETH thinks that, among other things, a human morality is aimed towards God. Cf. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, p. 112.

when He created man and world²³⁵. Additionally, they claim that God should have and could have done otherwise. He could have, for example, created us in such a way that there is no option for us to choose evil, not even occasionally (not even once). He should have made us such that we always choose good, because that would not have been (logically) impossible for Him to do. God could have created people who will always freely choose good, given the fact that He is almighty. But, can God really create human beings that will always choose good freely? Is not that an absurd? He may be able to do so in a way of annulling freedom, but if He wants a man to be free, then He cannot make him always choose good only (being free means having a possibility to choose between good and evil, otherwise there is no freedom). God could have created people who will always choose good only, but they would be robots, machines, and not free people. However, there is an objection that claims freedom of will can exist without evil (i.e. the possibility of choosing evil). Let's just remember life in heaven, in eternity. Christians believe in a life after death, in which people are free, but they always do only good.

But, freedom actually cannot be possible unless it includes a possibility of evil. A man cannot develop morally if he does not have bad experiences, and not just the good ones. Here belong many different types of evil. Evil is (at least in some degree) necessary for his self-realisation. And not just that. It is impossible to become a moral individual if we do not encounter different obstacles and setbacks in our path, or if we do not strengthen ourselves through certain life difficulties and problems. So, on his way to self-realisation, a man must face evil, as well as his attempts to overcome evil. This means there is no freedom without evil, because upon removal of evil, we also remove human freedom.

From what is said above, we may conclude life in eternity (or in heavens) is not an adequate solution since the problem of evil, i.e. the problems of evil, occur in our earthly lives where God obviously had a specific reason to allow evil (and that same reason is providing our freedom). According to the biblical interpretation God actually wants a man to be free and he gives reasons for that which we have mentioned earlier. From our point of view, it is understandable that we wish to find if there is any other reason behind that and if that reason is even the right one, although we are aware of the possibility that God may have his own reasons we will never be able to figure out entirely.

If God had created people who would always choose and do only good, the result would be extraordinary, but man would be deprived of a greater good, i.e. for the possibility of self-realisation, the possibility to become an indepen-

²³⁵ The following objections are mostly inspired by discussions and explanations we find in J. MACKIE's *The Miracle of Theism*. Detailed discussion about possibilities and improbabilities God had or did not have at his disposal when He created the world, see in: A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, pp. 34-54.

dent and mature individual, which also includes moral build-up²³⁶. According to theodicy in which we refer to freedom of will, being free means having a possibility to take part in one's personal build-up, which further means having a possibility at one's disposal to be good, and (at least sometimes) to be evil. If a man is deprived of his freedom, then he cannot be responsible, primarily morally responsible, for what he becomes.

When we discuss freedom, we also often discuss whether or not freedom includes the possibility of variation, i.e. the choice between different options. Are we free only then when we have a plethora of possibilities, i.e. an alternative (a possibility to choose something else instead of what was initially chosen, that is, a possibility of choice for and against a certain thing)? The defenders of libertarianism claim that a man is free only if he has got multiple choices before him, among which he may choose the best one²³⁷. Freedom itself should be a „higher good“ or „higher order good“ that will eventually overcome bad choices and doings, as well as their consequences. If it does include a variation, a choice between different options, sometimes good and sometimes evil, how can we claim freedom is a higher good? In other words, how can we treat the choice of evil as good (or even worse, a „higher good“)? But, we have emphasized earlier that God has endowed man with two basic options – to be on the side of evil, or on the side of good. When someone is on the side of good it does not mean he is never wrong, or does not do evil sometimes. But, the good which will eventually prevail is the proof that a person is on the side of good, and in that sense, what some authors bring into question is just another way to perceive things, and certainly not the only way.²³⁸

Despite all proposed objections, it seems freedom arises from the very nature of man, although this view is not entirely unproblematic itself. Possessing freedom enables us to use it to either destroy or improve our own selves, thus we may use it for higher or lower purposes, and that is the reason why God is justified when he allows evil to happen (because in doing so, he also allows a

²³⁶ As mentioned earlier, it is possible that God allows evil only to achieve higher good, i.e. that He has a good (moral) reason or reasons to allow evil. Thus, for example, evil may serve Him as a means to achieve biological or moral usefulness. Pain is biologically useful to a man when it enables him to go see his doctor on time (or at least, until it is too late) and check his health. In that way he can eliminate possible consequences which may sometimes be dangerous or even fatal to his health. That is why this type of pain is very useful. Here we mean usefulness on so-called natural level (a level which, similar to that of natural evils, does not primarily depend on human freedom). On the other hand, bad examples and bad experiences may be of significant moral use. Sometimes (even so, often) a man learns faster and more efficient via bad experiences. „Toughening up“ may build a man's character better, i.e. strengthening his personality, one of the ways to do so is exactly through bad experiences. When he learns to overcome evil, his future responses to evil are faster, he stops it better, removes it, minimizes it, and generally, overcomes evil. He learns through both bad and good experiences. A bad example, just as a good one, may be a motivation to do good. In any case, we see that evil may be both biologically and morally useful to a man's character.

²³⁷ Libertarianism holds the most demanding concept of freedom. Libertarianists insist that a man cannot be free in full sense of the word unless he has more options laid in front of him, amongst which he chooses the best one for him. But, there are other ways to understand freedom. In any case, we are not expected to necessarily agree with libertarianist notion of freedom.

²³⁸ Except questioning a man's freedom, there is also a discussion about the relation between freedom and determinism. Are freedom and determinism compatible, or do they mutually exclude one another? The defenders of determinism, and here we primarily mean those who defend physical and causal determinism, claim that what a moral agent has chosen, is a consequence of what precedes that choice (i.e. the way he made his choices in the past and reasons upon which he had decided to choose one thing, and not the other), and that freedom represents the absence of an outward coercion. They also claim that freedom excludes the possibility of inner, mental conditionalities that may stop a moral agent from manifesting his true nature.

man's build-up). But, there is an objection to this explanation. It is possible to agree with the fact that it is perfectly fine for God to allow evil which will have an influence on us, but it is neither fair that he allows us to do evil between ourselves, nor it is that our choices affect others²³⁹. It may be replied that we may enter relationships of love, mutual understanding, and respect only if there is a possibility to do others both: good and (at least sometimes) evil. The relationship between God and men is based on love, and for it to function, there should be an option of not returning love. God here also shows how He respects a man's freedom, and he gives a possibility that he may freely choose Him, or even refuse His offer of love and companionship. These goods are of great value, and they would not be possible when our choices would only affect ourselves. In other words, a relationship with other people is possible only if influence on others is possible as well.

An objection related to the gift of freedom arises, and it claims that God could create beings that will always choose good freely. If God is almighty, then He is able to create a whatever world He desires. Yes, this may be true, but only under certain conditions²⁴⁰. But, it seems there is a reason why He wanted to create the world just as it is (the reason known only to Him). Because, if He created free beings, then He must let this world be a result of their own free choices²⁴¹. We think that His almightiness is not questioned here, and that God's respect of a man's free will is still emphasized, just as the goal that He wanted to achieve – for a man to be given his chance for self-realisation, and even more important, a chance to choose God²⁴².

The following objection is connected to the existence of the so-called natural or physical evils. The defence in which we refer to freedom of will may be able to solve the problem of moral evils, but we are still left with the issue of natural ones. What meaning do they have and why does God allow them? This type of evil is considered to have nothing to do with man, in a way that he had not caused them. But, as we have seen before, that may not be entirely true. Namely, there is a thesis claiming that the most of natural evils arises from free (but often wrong) human choices. Thus, we may conclude that most of physical evils are partly due to human mistakes and malice²⁴³.

In this sense it is not correct to say that natural evils have nothing to do with man and his freedom. If a natural evil is defined as an evil of a non-human origin, then we cannot solve it calling upon freedom of will since that is logically impossible. It is also clear we cannot call upon freedom of will if we wish to solve an evil that has nothing to do with a human factor. But, we think that beforementioned definition of natural evils is not appropriate. Natural evil, namely,

²³⁹ More about this see in: R. Swinburne, *The Existence of God*, pp. 216-218.

²⁴⁰ More about this see in: I. DEVČIĆ, *Pred Bogom blizim i dalekim*, pp. 64-65.

²⁴¹ PLANTINGA claims that God cannot create whatever world he likes, because if He creates a world in which people are free, then He cannot make them always choose and do only good. It is not logically possible. Cf. A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, p. 30.

²⁴² Cf. I. DEVČIĆ, *Pred Bogom blizim i dalekim*, pp. 64-65.

²⁴³ Cf. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, pp. 207, 212-214.

is greatly caused by man himself. The consequences are various natural disasters such as gas emissions, the greenhouse effect, numerous environmental disasters and pollutions. With his poor choices, man has severely affected the natural balance. It is even possible he has (at least indirectly) caused earthquakes²⁴⁴, but many other natural disasters as well. Many diseases are also caused by man. Environmental catastrophies, for example, endanger the health of both present and future generations. The world we are leaving to the generations to come, the health of people, and the overall quality of their lives will greatly depend on what is being done now. Both good and bad consequences of our choices and acts will reflect upon the future generations.

Thus, it seems that theodicy in which we refer to freedom of will offers almost a complete solution to the problem of evil, since many of both natural and moral evils may be assigned to man himself, as we have already seen. There is, however, yet another difficulty. Namely, the relation between natural and moral evils is often not quite clear, i.e. it is not always easy to differentiate between them²⁴⁵. Sometimes even the worst of human behaviours have a mixed character. It often happens that a morally bad behaviour is enwrapped in a mask of tolerance²⁴⁶. Hence, in the end we may conclude that it seems, given all which was discussed earlier, it is better for a man to be free and to act freely, than to behave as a robot that acts correctly in a completely deterministic way, acting as a machine. For this to be possible, a man must be free, and have a possibility of choosing evil.

Conclusion

The problem of evil, generally speaking, is a very complex one. For it to be solved, we have to take many factors into consideration. The reasons that affect evil's emergence are usually interconnected in such a way that, for example, something that starts as evil due to misuse of freedom may end as a physical evil²⁴⁷, etc. We may conclude that, for the existence of evil, either moral or natural, is affected by many reasons, and it is justified to speak of the so-called network of reasons that affects the emergence of evil as such.

In this work we have tried to show how the solution in which we refer to the freedom of will is one of the best solutions to the problem of evil (which for the major part „covers“ both types of evil, moral and physical one). We have shown the most often discussed objections that come from the side of contemporary analytical philosophers of religion, mainly from atheists, as well as re-

²⁴⁴ It is possible that man creates earthquakes by inadequate constructions on, say, seismic terrain (we know that Japan is, for the most part, built in a seismic terrain, so it should not come as a surprise the fact it is often hit by earthquakes). But, what should come as a surprise is the fact that people often do not take account of that.

²⁴⁵ See: R. SWINBURNE, *The Existence of God*, p. 217.

²⁴⁶ Thus, for example, avarice or greed may appear to some man as a 'well-thought care' or taking care of family and friends. Malice and vengeance some may perceive as an appropriate feeling of honor that results in defending one's rights that were questioned or hurt by others, etc. Cf. J.L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, p. 163.

²⁴⁷ Evil is often transferred from one generation to other. It has been proven that smoking, for example, in one parent may not have any harmful consequences for himself, but they may be manifested with his child (and possibly be fatal to his child's health).

sponses to those objections, and we have concluded that of all mentioned, the most questioned are God's reasons to allowing evil, and His reasons for giving freedom. We have also seen that allowing evil is closely connected to allowing freedom. It is not logically possible to possess freedom without having at a disposal the possibility to choose evil, which in any way does not entail he should choose that option. God in this context could not have created the world in which a man possesses freedom, and in which there is no evil, at the same time. Evil, as we have seen, serves to achieve higher good, and to enable a man's self-realisation. This conclusion is of course acceptable only under the condition that freedom has a great value, and only if we claim that a world in which freedom exists is better than a world in which freedom is absent. Otherwise, God would have had to eliminate freedom, if He had wanted to eliminate evil.

Metafizika u 'giovane' Carabellese. 'Ontologismo critico' i evolucija njegove spekulacije

Marco Moschini

University of Perugia, Italy

Pavao Žitko

University of Rijeka, Croatia

Abstract

The purpose of this article²⁴⁸ is to present speculative presuppositions of Italian critical ontology, a philosophical movement started by the work of Pantaleo Carabellese in the first half of the 20th century, which is still active primarily at the Italian University in Perugia. Carabellese's life itself was a proof that authentic philosophical reflection leads to the affirmative position on God as the fundamental condition and the basis of human existence that, as such, represents, in his words, «the only true object of philosophical reflection».

In the first thirty years of the author's work, starting with the defence of his diploma thesis on Rosmini at the University of Naples in 1907 until the publication of *The Theological Problem as Philosophy* in 1931, theoretical relevancy of the concept of being as the unique basis of consciousness has been affirmed. At the same time it has become obvious that a reflection that, on the basis of its own presuppositions, does not necessarily aims for theological outcomes of its own speculation, cannot not reflect on God, if it approaches the argument of contemplative nature in an authentic way. The true «object» of philosophical reflection is, therefore, the theological argument, while philosophy is a true journey towards the metaphysical awareness of God.

Keywords

Critical ontology, metaphysics, faith, consciousness

²⁴⁸ Marco Moschini è l'autore di: *Introduzione* (Uvod), *Dal realismo critico al dialogo con il neoidealismo* (Od kritičkog realizma do plodonosnog dijaloga s neoidealizmom) e *La fondazione ontologica del "concreto"* (Ontološka utemeljenost konkretnoga), mentre Pavao Žitko ha scritto le seguenti parti: *Ontologia critica come un'adeguata problematizzazione del divino* (Kritička ontologija kao filozofijsko promišljanje Boga), *La teologicità dell'autentica filosofia* (Teologičnost autentične filozofije) e *Conclusione* (Zaključak).

Uvod

Kada bi se veličina određene filozofske misli vrednovala tek količinom osvrta na nju ili pak općeprihvaćenim poimanjem njezina povijesna značenja, tada zasigurno ne bi bila moguća ispravna percepcija bogatstva i značenja ljudske misli u cijelosti. Nespomenuta bi ostala mnoga velika imena kojima povijesne i druge okolnosti, često nesretnim razvojem događaja ili zbog osobitosti duha određene epohe nisu osigurale dostojno mjesto. No, s obzirom da se vrijednost određena filozofskog pristupa ne mjeri isključivo utjecajem koji je izvršio nego i onim što on još ima za reći, tada je ne samo povijesno i znanstveno ispravno nego i nadasve korisno pristupiti autentičnoj spekulaciji onih autora čija univerzalnost nadilazi ustaljeno poimanje veličine njihova izričaja²⁴⁹.

Slučaj je to bio i molfetanskog filozofa Pantalea Carabellesea²⁵⁰, koji je «doista bio jedan novi i disonantni glas»²⁵¹, osuđen upravo zbog toga na «minoritarnu, ako ne već i marginalnu percepciju»²⁵² na talijanskoj filozofskoj sceni prve polovice XX. stoljeća koju su oblikovala dva međusobno različita, iako u velikoj mjeri kompatibilna smjera: neoskolastika, s jedne strane i neoidealizam s druge strane. To su bila dva sveobuhvatna i oprečna, no ipak u mnogočemu podudarna konteksta, čije je djelomično ispreplitanje dovelo do formiranja krajnje osobitih i u mnogočemu izvornih pozicija misli.

No, ni daljnji razvoj suvremene filozofije, u svojstvenom si «cijepanju filozofska znanja na tek djelomična područja»²⁵³ nije Carabelleseu oprostio «anakronost» (*inattualità*)²⁵⁴ njegova pristupa koji doista i jest bio – kako sam Carabellese kaže – «božanski beskoristan» (*divinamente inutile*), jer svaka ona znanost koja je nečemu korisna, ona je tome i sluga. Filozofija, međutim, kao svjesno promišljanje Boga, oslobađa ljudsku misao od svakog sužanjsstva, pa je stoga ona više bezvremenska nego «anakrona», jer «temeljni objekt njezinih razmatranja nije različitost, kao ni promjenjivost ljudskih problema koji upravo svojom heterogenošću dokazuju vlastitu ništavnost»²⁵⁵. «Kada bi filozofija kojim slučajem bila prisutna isključivo u određenim problemima koji se danas filozofskim nazivaju, ona ne bi mogla uopće ni biti u njima, jer ono što bi joj nedostajalo bio bi upravo teritorij za razdiobu. Određenost je takva znanja kao filozofskog, u svim mogućim njegovim dijelovima, omogućeno upravo od prve

²⁴⁹ Suštinski dio ovoga rada već je objavljen u znanstvenom časopisu *Bogoslovska smotra*, I, 2016, pp. 67-89.

²⁵⁰ Pantaleo Carabellese rođen je 1877. godine u talijanskom mjestu Molfetta u jugoistočnoj regiji Puglia, a preminuo je 1948. godine u Sestri Levante, nedaleko od ligurskog grada Genove.

²⁵¹ E. MIRRI, *Introduzione*, in P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, Napoli 1994, p. V.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Cfr. P. CARABELLESE, *Noi e la morte*, in «Archivio di filosofia», III/IV, 1946., pp. 3–11; *L'Essere*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III/IV, 1948., 3/4, 209–222; *L'uomo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1949., pp. 262–270; a za navesti je svakako još i kritički osvrt: G. SEMERARI, *Carabellese e la critica del linguaggio filosofico*, in «Filosofia», IV, 1965., pp. 599–620.

²⁵⁵ E. MIRRI, *Introduzione*, in P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, p.VI.

filozofije»²⁵⁶ – uvjerenja je bio Carabellese. «No, ona nije ni logika ni etika, ni estetika ni gnoseologija, ni psihologija ni kozmologija, itd., već je kao takva nužna pretpostavka svih njih zajedno, ako se one iste uzmu filozofijom, i stoga je ona, dakle, jedinstveni soj iz kojeg sve takozvane filozofske znanosti proizlaze»²⁵⁷.

Sposobnost je filozofskog promišljanja svojstvena svakom čovjeku, koji, kao misleće biće, promišlja spekulativno načelo svoje najintimnije biti. Univerzalnost je bitka, dakle, ono što legitimira Carabelleseov zahtjev za filozofijom koja je po svojem ustrojstvu metafizičke prirode te kao spekulativno promišljanje kontemplativna sadržaja ne podilazi pod isključivost ni jednoga metodološkog postupka, nužno vezanog za određenost, a time i za neuniverzalnost vlastita objekta. Ispravna i historiografski utemeljena percepcija njegova stvaralaštva zahtijeva, stoga, da se jasno razlikuje relevantnost manjkavoga, a nerijetko i gotovo nepostojećega bavljenja njegovim djelom izvan filozofske škole koja na talijanskom sveučilištu u Perugii i dalje razvija njegovu doktrinu, od univerzalnosti i sadržajne koherentnosti njegove misli kao promišljanja bitka u čistoći svijesti. Carabelleseov zahtjev za čistim filozofijskim promišljanjem jedinstvenog bitka svijesti najveći je doseg njegove spekulativne misli koja svoju teorijsku težinu nije izgubila ni povijesnim prevratima percepcije njegova stvaralaštva.

1. Od »kritičkog realizma» do plodonosnog dijaloga s neoidealizmom

Djelo koje je i sam Carabellese nazvao »nezrelim plodom» (*acerbo frutto*) svoje spekulacije izdano je 1914. godine i naslovljeno je *La coscienza morale*²⁵⁸. U tom su Carabelleseovu radu sadržane prve naznake njegova budućega filozofskog razvoja, s obzirom da je Carabellese njime izričito istupio iz struje kritičkog realizma koji je svojedobno deklarativno zastupao u diplomskom radu iz filozofije na Sveučilištu u Rimu, posvećenom Antoniju Serbati-Rosminiju, pod nazivom *La teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini* 1907. godine.²⁵⁹

Kritički je realizam svaka forma gnoseologizma koja ne potpada pod proste (*ingenuo*) realističke pretpostavke, a «istina je i da su se mnogi realisti često pozivali na prosti ili primitivni (*primitivo*) realizam koji se ne odnosi zapravo toliko na filozofa, koliko općenito na čovjeka koji se ne zamara previše filozofijskim problemima» – navedeno je u talijanskoj *Filozofskoj enciklopediji* uz dodatak da «i kada bi obnova tako prostog i primitivnog načina poimanja stvarnosti bila moguća [...] jasno bi bilo da taj isti ne bi nikada mogao postati određena filozofska doktrina, s obzirom da doktrina, po definiciji, ne može biti

²⁵⁶ Ivi, p. 1.

²⁵⁷ Ivi, p. 2.

²⁵⁸ P. CARABELLESE, *La coscienza morale*, Spezia 1914–1915.

²⁵⁹ Cfr. P. CARABELLESE, *La teoria della percezione intellettuale*, Bari 1907. Iste je godine publicirao i *Educazione e civiltà. Il criterio di valutazione sociale dei sistemi educativi e l'odierno problema della scuola. Cenni e appunti*, Roma.

ni primitivna, a ni prosta. Bilo koja teorija koja se predstavlja kao prosti realizam treba biti shvaćena kao filozofska interpretacija neposrednog odnosa čovjeka i stvarnosti, a upravo je kritički realizam moguć kao takva interpretacija. Njemu se može pripisati vjernost polaznom modelu, no nikada i istovjetnost za koju bi se moglo reći: 'prosto viđenje stvarnosti je kritički realizam'²⁶⁰. Diplomski je rad posvećen Rosminiju bitan, dakle, zbog Carabelleseova direktna susreta s rosminijevskom gnoseologijom, od koje je polazio i formirao vlastitu teoriju spoznaje, nazvanu upravo kritički realizam, s jasnim prizivom na neokantizam.

Carabelleseovo zastupanje kritičkog realizma bilo je motivirano u prvom redu gnoseološkim pretpostavkama njegova diplomskog rada, a njegov stav je bio da se gnoseologijom ili dolazi do uklanjanja metafizike ili, pak, do otkrivanja ispravne metode kojom se ona mora služiti. Kritički je realizam bio gnoseološko poimanje percepcije u stanju da dovede do spoznaje stvarnoga vanjskog objekta pa je stoga Carabellese bio izrazito kritičan spram Rosminijeva objektiviteta ideje bitka, po kojem je stvar u sebi bila moguća tek kao misliva, bez ikakve mogućnosti iskustvovanja. Taj je spekulativni ishod Rosminijeve filozofije za Carabellesea bio solipsističke prirode i svediv na postavke objektivna idealizma. No, Carabellese je bio i stava da je Rosmini, usprkos pretjerano mehaničkom opisu percepcije, otkrio i njezinu istinsku prirodu, odnosno činjenicu da joj je *a priori* nužan, iako u Carabelleseovu slučaju taj *a priori* nije bio rosminijevski bitak, već su to bile ideje supstancijalnosti i uzroka. Carabellese će se opetovano vraćati revalorizaciji Rosminijeve spekulacije, potaknut i motiviran teološko-metafizičkim razvojem vlastitih stajališta.

Mentorstvo je Bernardina Varisca²⁶¹, kojega je cijelog života držao za istinskog učitelja, uvjetovalo približavanje, ali i kasnije postupno distanciranje od pozitivističkih stavova koji su i samog Varisca, kao i mladog Carabellesea definirali u razdoblju najranijeg stvaralaštva molfetanskog mislioca. U kontinuiranom, no ne i akritičkom prihvatanju teorijskih rješenja *maestra* Varisca, Carabellese se prvotno prepoznao u teorijskim postavkama kritičkog realizma, da bi nekoliko godina kasnije, točnije 1914. godine, iz istog jasno i istupio, i to komentarom na jedno od najvažnijih djela Variscove spekulacije – *Conosci te stesso*²⁶². Već spomenuta *La coscienza morale* izašla je istodobno s osvrtom na Variscovo djelo u radu *L'essere e il problema religioso. A proposito del »Conosci te stesso» del Varisco*, u kojem nije nedostajao ni osvrt na druga dva njegova temeljna rada *I massimi problemi* i *Scienza e opinioni*²⁶³. Variscova je doktrina o subjektima kao «primitivnim jedinkama» (*unità primitive*) monadističkih pretpostavaka vodila sve jasnijoj definiciji bitka u (*ontokonoscijencijalističkom*) duhu promišljanja, kao i sve očitijem udaljavanju

²⁶⁰ A. COLOMBO, A. GIULIANI, V. MATHIEU, *Realismo*, in «Enciclopedia filosofica», V, Firenze 1967, p. 593.

²⁶¹ Profesor ontologije na Sveučilištu u Rimu od 1905. do 1925. godine. Bernardino Varisco rodio se je 1850. godine na sjeveru Italije, u mjestu Chiari, gdje je i preminuo 1933. godine. Nakon što je 1873. godine diplomirao matematiku na Sveučilištu u Paviji, istu je i predavao naredna gotovo tri desetljeća, nakon čega je, kao rezultat sve otvorenijeg pristupa metafizičkim argumentima, afirmaciju svoje mislio nastavio upravo kao profesor filozofije na Sveučilištu u Rimu.

²⁶² P. CARABELLESE, *L'essere e il problema religioso. A proposito del »Conosci te stesso» del Varisco*, Bari 1914.

²⁶³ B. VARISCO, *I massimi problemi*, Milano 1910; *Scienza e opinioni*, Roma 1901.

od pozitivizma.

«Spoznajni čin» (*atto conoscitivo*) i posljedično gnoseološko viđenje problema i dalje su za obojicu bile polazne točke filozofskog promišljanja i jedini preduvjeti za nadilaženje metafizičkih problema. Taj je «spoznajni čin», osobito za Carabellesea, bio neiscrpljiv u području spoznaje (*conoscenza*), usprkos tome što taj čin pripada meni, jer sam ja taj koji spoznaje, pa je osnovno svojstvo istoga upravo *meità*, tj. pripadanje meni. Kada bi se to svojstvo poimalo u isključivosti njegova pripadanja pojedinačnom subjektu, to bi nužno, po Carabelleseovu mišljenju, dovelo do subjektivnog solipsizma, a to bi se dogodilo i s uzdizanjem brojnog subjekta do apsolutna subjekta koji ne bi imao drugog s kojim se odnositi pa stoga ne bi ni spoznao, a u oprečnosti svojeg odnosa s objektom, i on bi sam postao objektom u dijalektičkom odnosu s drugim objektom, pa spoznaja opet ne bi mogla biti moguća, jer bi objektima nedostajali uvjeti mogućnosti same spoznaje.

U svojem je djelu *Conosci te stesso* Varisco predložio nov oblik monadizma po kojem su subjekti bili, dakle, «primitivne jedinice» pojmljene kao određenja »neodređena i jedinstvena bitka» (*l'Essere indeterminato ed unico*). Bitak uspostavlja svaki subjekt, no subjekti se međusobno razlikuju ne po svojoj pripadnosti bitku, već po osnovi svoje slobode i spontanosti. Carabelleseu je bio jasan dualizam Variscova učenja po kojem je, s jedne strane, subjekt bio obilježen vječnim i univerzalnim pripadanjem bitku, dok je s druge, pak, strane taj isti subjekt bio sebi svojstven po zatvorenosti osjećajne vlastitosti. Zbog toga je relativna transcendentnost jedinstvenog i univerzalnog Variscova bitka navela Carabellesea na promišljanje «univerzalnog i jedinog Subjekta» (*Soggetto universale ed unico*) u žustroj, no izrazito plodonosnoj polemici s *maestrom*. Carabellese se, dakle, udaljio od pozitivističkih stavova slijedeći metafizički razvoj Variscove misli, no za razliku od svojeg učitelja, on je razvio pojam »univerzalno imanentnog subjekta mnogih subjekata kao njihove biti» (*Soggetto universalmente immanente nei molti soggetti come loro essenza*). Odnos je perifernog policentrizma mnogih subjekata s monocentrizmom samog bitka u Carabelleseovu djelu bio riješen definicijom bitka kao «totaliteta» (*Totalità*), što ga je dovelo do pojma subjektiviteta bitka kao «cijelog» (*Tutto*). Subjektivitet ne može biti izvan bitka, s obzirom da je atribut samog bitka upravo subjektivitet, pa je stoga bitak – subjektivan. «Ako je atribut bitka spontanost, tada je i bitak, u svojoj cijelosti, spontanost. A ako je spontanost isto što i osjećanje, isto što i subjekt, tada dolazimo do zaključka da je bitak u svojoj cijelosti i subjekt»²⁶⁴. Bile su to prve naznake izvorne i zasebne Carabelleseove misli, no u trenutku promišljanja tih pojmova ona je bila još uvijek tek u povojima. Izrazito su zanimljivim rezultirali Carabelleseovi stavovi što se tiče odnosa među subjektima, koji se nisu odnosili isključivo na oprečnost subjekata i negacije istih u vidu odnosa subjekt – objekt. Subjekt je, prije svega, personifikacija, to jest, razlikovanje od drugog subjekta, pod čiji utjecaj ne podilazi samo spoznajni proces nego i općenito djelovanje, osjećanje i cjelovitost čovjekove duhovne aktivnosti.

Bilo, dakle, da ja spoznajem ili da djelujem, bilo da sam pasivan ili da stvaram, ja

²⁶⁴ P. CARABELLESE, *L'Essere e il problema religioso*, pp. 164–165.

uvijek osjećam sebe u neuklonjivom odnosu s drugim i, dakle, sa svojim subjektivitetom promišljam i subjektivitet drugog, pa stoga promišljam i bitak kao ono što je konstitutivno svim subjektima. U tom je smislu istinito da kada se promišljam kao subjekt, promišljam univerzalni subjekt koji uspostavlja, kako moj, tako i druge subjekte, pa u različitosti svoje svijesti osjećam jedinstvo svijesti svih. Osjećam da smo svi zajedno jedna jedina svijest. Da nisam toga uvjerenja, beskorisno bi se bilo uprezati u uvjeravanje drugih i besmisleno bih se osjećao subjektom među drugim subjektima u univerzalnoj subjektivnosti. Ovo mi se čini temeljnim načelom, imanentnim zakonom svake forme iskustva.²⁶⁵

Očito je da je Carabellese još bio daleko od zahtjeva za promišljanjem čistoće bitka svijesti, no znakovito je njegovo pozivanje na univerzalni subjekt, kao i njegovo spominjanje «jedinstva svijesti svijaju», koji će kasnije postati «jedinstvo mnogih subjekata» (*unità dei molti soggetti*). Najuzvišeniji je bitak, kao nužno logična i univerzalna dimenzija same imanentnosti, bio i dalje interpretiran kategorijama subjekta i objekta. No, u *L'essere e il problema religioso* dolazi do ranog formiranja pojma bitka svijesti preko Variscova utjecaja, ali i utjecaja djela samog Rosminija.

Za Carabellesea je bitak u osnovi manifestacija, jer je bitak koji se ne ukazuje, kao takav nemisliv i nepojmljiv. No, kategorije su njegova promišljanja još uvijek bile usko vezane za imanentnost same spekulacije, pa je tako i njegova intuicija transcendencije i dalje bila predstavljana poopćavajućim terminima: «manifestiranje» (*manifestatività*) je stoga bilo izvan vremena, dok je «manifestirano» (*manifestato*) bilo vezano za vremenske dimenzije mišljenog.

U bitku ništa nije prisutno, jer ništa nije ni prošlost ni budućnost. No, on je, kao bitak, taj koji je u sadašnjosti, kao i u prošlosti i budućnosti, vječno istovjetan sebi samom, kao takav nepromjenjiv. Sadašnjost je u vremenu, trenutak je vremena; i ako zbog toga doista ustvrdimo, kako je to napravio Spinoza, da *'in aeterno non datur quando, ante, nec post'*, ne možemo pojmiti vječnost kao vječni trenutak. Takva vječnost nije više vječnost²⁶⁶.

Bitak za Carabellesea još nije bio temelj fenomenskog ukazivanja, već tek mogućnost sama ukazivanja, mogućnost preko koje je uspio zaobići nerješiv spekulativni Variscov problem odnosa sveg fenomenski konkretnog i bitka kao nužnoga, vječnoga i nepromjenjivoga. Doktrina razlikovnih bitka svijesti ili, drugim riječima, prvo iznošenje nova Carabelleseova učenja sadržano je u već spomenutom djelu *La coscienza morale*. «Da bi bitak bio bitak, on se nužno mora manifestirati», a preko njegove se manifestacije dolazi do spoznaje o njegovoj jedinstvenosti, ali se uočava i to da je fenomen «determinacija bitka njegovom samom prirodom, to jest, u iskazivanju njega samog u multiplikaciji do koje se taj isti bitak dovodi». Brojnost kojom se čin manifestacije obistinjuje determinirana je jedinstvom ukazujućeg objekta, no kada bi objekt bio isključivo objekt, a ne i aktivnost preko koje se taj objekt manifestira, tada bi nestala i mogućnost takve aktivnosti, pa bi i manifestacija kao neprekidni dinamizam bitka time u potpunosti bila nemoguća.

Carabelleseovo poimanje bitka, koje je izložio u *La coscienza morale*, bilo

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi.*, 105-106.

je nešto drukčije od onoga koje je zastupao u *L'essere e il problema religioso*, gdje je do subjektivne brojnosti dolazio preko spoznajnoga čina, a ne preko ontološke utemeljenosti bitka i njegove manifestacije. Subjektivna je brojnost u djelu *La coscienza morale* izvod iz bitka koji mora pretpostaviti onoga kojem se on kao bitak ukazuje. Manifestacija nije gubitak bitka u brojnosti aktivnih činova, jer je jedinstvo čistog objekta preduvjet postojanja mogućnosti same manifestacije.

2. Ontološka utemeljenost konkretnoga

Zbirom zaključaka o metafizičkim postavkama mišljenoga, postavkama do kojih je došao razvojem svoje spekulacije do dvadesetih godina prošlog stoljeća, Carabellese je stvorio plodan temelj za problematizaciju pojma konkretnosti svijesti kao punoće bitka. Udaljavanje od postavaka kritičkog realizma i gnoseološkog pristupa ontološkim argumentima, koji je karakterizirao razdoblje njegova najranijeg stvaralaštva u pretežito neoidealističkom kontekstu talijanske filozofije prve polovice XX. stoljeća, omogućilo je Carabellesu da svoju doktrinu usmjeri ka metafizičkim ishodima mišljenoga. Polazne pretpostavke njegove misli, koje su po svojoj prirodi bile oprečne postavkama neoidealističkih suvremenika, u doticaju i pod utjecajem upravo njihove spekulacije, dovele su do isticanja važnosti pojma konkretnoga (po kojem je Carabellese bio još uvijek vezan za raniju spekulaciju, no kojem je sada pristupao ponajprije autentičnim otvaranjem bitku). Pozitivnost takva izraza, kao i percepcija njegove značenjske ispunjenosti uspješno su dočaravali Carabelleseovo zastupanje ispunjene materije, konkretizirane stvarnosti u dostatnosti onoga što ostaje nakon što stane vječni pokret svršenog. Konkretno se odnosi na autentičnu stvarnost vlastite cijelosti spram djelomičnosti područnih ograničenja manifestacija modusa bitka. Carabelleseovo se protivljenje ustaljenom razlikovanju subjekta i objekta, ali i posljedičnoj drugosti subjekata kao međusobno razlikovnih u egzistencijalnom bivstvovanju istih, razvilo u svijest o tome da bitak nije drugo od subjekta, već da i subjekt i objekt dijele ono što ih čini istovjetnim u imanentnosti transcendentne prisutnosti onoga za što je nužno da se u nemogućnosti iscrpne pojmljivosti svejedno shvati kao osnova sveg predodžbeno iskustvenoga. Razlog je to zbog kojeg Carabellese nije više kantovski tražio transcendentne uvjete spoznaje, uz posljedično vrednovanje ograničenja istih, već je bio ustrajan u definiranju transcendentálnih uvjeta svjesnosti bitka u kritičkom promišljanju brojnih subjekata i jedinstvenog objekta.

Konkretnost je filozofijske misli, stoga, moguće spasiti, mišljenja je bio Carabellese, samo udaljavanjem od apstraktnosti iste, a apstraktnost je upravo ona konkretnost koju se znanstveno-empirijskom metodom dogmatski drži polaznom točkom svakoga spekulativnog promišljanja. Drugim riječima, ono što je, u razdiobi subjekta i objekta, proizlazilo kao sigurno i neupitno, a koje je, kao takvo, svojodobno bilo i bezuvjetno prihvaćeno unutar iskustvenih postavaka mislenoga, tek je manifestacija onoga što jest, dok se istinska konkretnost bivstvovanja ne može iscrpiti u fenomenskoj predodžbi iskustva. Filozofiju je, dakle, moguće spasiti samo ako se u promišljanju onaj koji promišlja udalji od

sigurnosti tla na kojem kao egzistencija bivstvuje te samo ukoliko istinski objekt misli postane ono što omogućuje misao kao takvu, to jest bitak u bezuvjetnom davanju sebe onom koji mu se misljuje predaje. Kantova je kritika, po Carabelleseovu uvjerenju, nužna kao preliminarni uvjet filozofije, pa se *Critica del concreto* predstavlja, stoga, ne tek kao jedno u nizu djela slične tematike nego kao djelo koje je moguće definirati kao svojevrsni rječnik Carabelleseova stvaralaštva. Dvadesete su godine bile razdoblje iznimno intenzivne Carabelleseove djelatnosti i dubokog promišljanja upravo Kantove, ali i kasnije idealističke spekulacije. Tri su, stoga, akademske godine (1922./1923., 1923./1924., 1924./1925.) bile od iznimna značaja za daljnji razvoj njegove metafizike. Dokaz je toga svezak *La filosofia di Kant*, objavljen 1927. godine, kojem je slijedila i objava povijesno-spekulativnog spisa *Il problema della filosofia da Kant a Fichte* 1929. godine. Odlučno je odbacivanje Fichteova nastojanja da metafiziku učini apsolutnom znanošću bilo motivirano uvjerenjem da ista, u nepoštivanju izvorno kantovskih pretpostavki misli, ne odgovara onim potrebama koje su motivirale upravo Kantovu spekulaciju. Djelo *La filosofia di Kant* stoga je jasno izjašnjavanje o nužnosti promišljanja Boga u skladu s izrečenim u *Der einzig mögliche Beweisgrund* iz 1763., *Dissertation* iz 1770., ali i u *Kritici čistog uma*, s osvrtom i na *Kritiku praktična uma*, uz zanimljivu poveznicu koju je Carabellese uočio i s Anselmovim, kao i Descartesovim ontološkim argumentom: bilo kakav dokaz Božjeg postojanja, po definiciji istog, rezultira nemogućim, jer je nemoguće dokazati ono što uvjetuje mogućnost samog dokazivanja. Egzistencija je, kao takva, dokaz manifestacije bitka, pa je, dakle, ne samo neprihvatljivo nego, po definiciji onoga što je temelj svakom bivstvovanju, nemoguće racionalno dokazati pretpostavku mogućnosti samog dokazivanja. Imanentnost je misli, dakle, već sama po sebi, dokaz transcendentne uvjetovanosti iste. Bog se, stoga, dokazuje preko same mogućnosti promišljanja onog što se fenomenski postavlja kao iskustveno dano. Dokazni postupak, dakle, ne samo da je možebitno nemoguć nego je i nužno nedopustiv, s obzirom da je i sama nakana da se dokaže ono što nadilazi svaku mogućnost dokazivanja, osnovna pretpostavka filozofije subjekta koja karakterizira moderno razdoblje povijesti filozofijske misli.

Carabellese je bio stava da je Kant u Transcendentalnoj dijalektici, protivno vlastitim uvjerenjima, a posebice željama i filozofskim naporima, krenuo upravo Anselmovim, a ne Gaunilonovim stopama, jer je dokazao da je Bog iz uma neuklonjiv i da mu je kao takav nužan. Zadatak je, stoga, kao i garancija mogućnosti bilo kakva promišljanja, upravo prepoznavanje fenomenske nedostatnosti svijesti i onoga na što se svijest odnosi, bivajući egzistencijom, jer je egzistencija utjelovljena svijest. Odnositi se na Boga, nastojati ga promišljati ili, pak, tematizirati, a da se istodobno ne promišlja i svijet koji on omogućava i preko kojega se on manifestira, znači ne misliti Boga, ni išta drugo.

Shvatiti Kanta kao uvjet i kao polaznu točku ispravna i dosljedna filozofiranja, značilo je poimanje stvari u sebi kao metafizičke sastavnice ne samo spoznaje nego i poglavito egzistencije u njezinu odnošenju s općenito fenomenskim. Carabellese je, stoga, bio stava da je nužno problematizirati određene realističke pretpostavke na kojima se zasnivalo preispitivanje

transcendentalnih uvjeta spoznaje kako bi se došlo do problema same mogućnosti svijesti onoga koji spoznaje. U predgovoru prvog izdanja djela *Critica del Concreto*, Carabellese je otvoreno ustvrdio da «Kantov upit: 'Kako je moguće spoznati?' treba zamijeniti upitom: 'Kako je moguće biti?' Iako se to naizgled čini povratkom na zastarjelu dogmatičku ontologiju, prirodni je to razvoj kritičkog poimanja stvarnosti»²⁶⁷. Bio je to uvod u sistematsko predstavljanje kritičke ontologije i u teologiziranje pojma bitka preko kojega je Carabelleseovo pristupanje metafizici doživjelo svoj spekulativni vrhunac.

3. Kritička ontologija kao filozofijsko promišljanje Boga

Posljedica Carabelleseova postupnog formuliranja vlastita poimanja bitka je razvoj teorije bitka po kojoj je spoznaja Boga, po intuiciji *a priori*, uvjet mogućnosti svake moguće spoznaje²⁶⁸. Time se Carabellese izravno osvrnuo na ontološku potrebu za konkretnim i za pozitivnim iskustvom, deklarativnim odbacivanjem skepticizma «i uistinu, da stvarnost ne bi bila tek prazna značenja, ona se treba odnositi na jedinstveni objekt, na Boga, i na mnoge subjekte, odnosno na one koju su Boga svjesni. Oni su uvjetovani čistim objektom, koji je i načelo svijesti, svijesti koja je uspostavljena upravo, dakle, od mnogih onih koji se svjesno okreću Bogu. Na taj se način [Carabellese...] pokušava držati na udaljenosti od dvostruke opasnosti, odnosno od nijekanja nas samih u svrhu Boga, i od nijekanja Boga u svrhu nas samih»²⁶⁹.

Unutar, dakle, neoidealističkog konteksta Carabelleseova djelovanja, s kojim je uvijek bio u žustroj polemici, njegovo je nezadovoljstvo postojećim stanjem razvoja filozofske misli kulminiralo proglasom doktrine kritičke ontologije – u mnogočem specifičnog smjera u filozofiji, smjera koji je nužno usporediti, no nikako i poistovjetiti s istoimenim pravcem Nicolaija Hartmanna i filozofskim pristupom netom predložene kritičke ontologije u djelu indijskog mislioca Josepha Kaipayla.

Korištenjem pojma ontologija u nazivu svojega filozofskog pravca, Carabellese je htio istaknuti nužnost promišljanja bitka «kao totaliteta [...] daleko od humanističkog subjektivizma (odnosno, humanizma), a daleko i od bilo koje gnoseološke dihotomije ili pojmovna razlikovanja, bilo ono realističkog (ili empirističkog) ili, pak, idealističkog predznaka»²⁷⁰. Takva je uporaba pojma ontologija jasno giobertijevska porijekla, i odnosi se na prisutnost transcendentne dimenzije prvog načela bivstvovanja unutar samih imanentnih kategorija postojećega.

Utjecaj je Giobertija vidljiv i iz Carabelleseova čestog pridodavanja sufiksa *-izam* nazivu svojeg učenja, prepoznavajući se upravo u Giobertijevoj definiciji ontologizma kao promišljanja nužnosti ideje Boga za općenitu

²⁶⁷ P. CARABELLESE, *Critica del Concreto*, Firenze 1948, p. XI.

²⁶⁸ Cfr. A. DEL NOCE, *Ontologismo*, in «Enciclopedia filosofica», IV, Firenze 1967, p. 1181.

²⁶⁹ D. RAIMONDI, *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, a cura di S. Buscaroli, Brescia 1979, p. 205.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 20.

moгуćnost mišljenja. To je bilo u skladu s Malebrancheovom tvrdnjom «nous ne sommes jamais sans penser à l'Être»²⁷¹, za koju se povijesno veže prvi proglas ontologizma, a Gioberti ju je smatrao bliskom vlastitom stavu da «filozofija ne počinje s čovjekom, već s Bogom; filozofija se ne uzdiže od duha ka Biću, već duhu dolazi od Bića»²⁷². Neposredna je intuicija bitka ono što obilježava ontologizam giobertijevska tipa, unatoč korištenju termina koji uvelike otežavaju ispravnu percepciju njegova djela. Potpuno izjednačavanje Ideje s Bogom Gioberti je sproveo u duhu tradicije platonizma, pa je nemoguće stoga govoriti o predodžbenosti Ideje. Ona je, naime, isključivo načelo i osnova stvarnosti. Poistovjećivanje Ideje i Boga izvršilo je znakovit utjecaj na Carabellesea, pogotovo iz razloga što se na taj način odagnala svaka opasnost od panteizma, za koji su se Rosmini i Gioberti međusobno optuživali. S pojmom utemeljujuće naravi «vječne objave» (*rivelazione perenne*) Gioberti:

nije imao namjeru ukinuti niti jednu dogmu niti negirati crkveni autoritet, već je njime nastojao izraziti povijesnost sama kršćanstva koje nije statično i jednom za svagda svršeno, već se dinamično obistinjuje u svojoj povijesti kao načinu bivstvovanja. Kako je, pak, bilo moguće da se jedna takva filozofija, koja se zasnivala na promišljanju povijesnih kategorija, poziva na Malebranchea, filozofa koji je do krajnjih granica doveo Descartesov antihistoricizam, može se shvatiti ako se u obzir uzme da se već u osamnaestom stoljeću malebranchizam smatrao obrambenim štitom protiv prosvjetiteljskih napada²⁷³.

Malebrancheova je aktualnost u XVIII. stoljeću bila, dakle, alimentirana pozivanjem na XVII. stoljeće mira i discipline protiv stoljeća prevrata i utopije, preko čega se htjelo iskazati nezadovoljstvo duhom modernog doba, povratkom na istinsku i pred tri stoljeća usmrćenu filozofiju.

Giobertijevo se izvorno učenje nastavilo tek u tragovima, i to u Ubahsovoj školi kod određenog broja francuskih mislilaca (Jules Fabre, Flavien Hugonin) i u sicilijanskoj školi Micelija, no unatoč činjenici što je bio najistaknutiji predstavnik ontologizma XIX. stoljeća, direktni se razvoj njegove misli gotovo u potpunosti zaustavio nepuna dva desetljeća nakon njegove smrti. Može se, stoga, utvrditi da je to ujedno značilo i kraj ontologizma kakvog se dotad poznavalo.

Pojava je, dakle, Carabellesea bila filozofska novost dvadesetog stoljeća i njegovo učenje nije direktan izdanak Giobertijeve spekulacije, niti može biti pojmljeno kao njezin interpretativni nastavak. Unatoč poistovjećanju Ideje i Boga, Gioberti je ostao vjeran tradicionalnom pripisivanju egzistencije samom Bogu do kojeg je došao razlikovanjem biti i egzistencije unutar svršenih bića, nakon što je uvidio nemogućnost izvođenja egzistencije iz biti, jer je ista podložna samo Božjoj volji. Carabelleseovo načelo o nemogućnosti pripisivanja egzistencije Bogu, s obzirom da se on autentično treba pojmiti upravo kao temelj svakom egzistiranju, to jest kao jedini uvjet svakog egzistiranja, nije nikada dotad bilo prisutno u tradiciji ontologizma.

²⁷¹ *Œuvres complètes de Malebranche*, II, Paris 1837, p. 54.

²⁷² V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, p. 172.

²⁷³ D. RAIMONDI, *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, p. 195.

Tim je načelom Carabellese sabrao i nadišao sva tradicionalna ontologistička načela, jer ne postoji mogućnost ni *a priori* ni *a posteriori* dokazivanja Božje egzistencije, jer Bog nije svediv na egzistenciju; na taj je način Malebrancheova teza o Bogu kao mjestu duhova dovela Carabellesea do razvijanja doktrine o objektivnoj svijesti svih mislećih²⁷⁴.

Razglabanje o vječnoj ideji svega vremenski i prostorno prisutnog ne može se svesti na takozvane -izme koji se zatvaraju u apsolutnost vlastitih pozicija, jer autentična se filozofija konsolidira ne u kronološki posljedičnom nasljedovanju empirijski postojećih filozofskih umova i njihovih škola, već u autentičnosti svake pojedinačne misli koja proizlazi iz i koja se kreće ka Ideji kojoj sve bivstvuje pripada. Svaka je apsolutizacija -izama po svojoj definiciji djelomična, a time i nesveobuhvatna. Inzistiranjem na nužnosti definiranja određena stava preko onoga što se utemeljuje tek preko dodana sufiksa na postojeći argument kojim se određena misao bavi, dolazi se do uspostavljanja rigorozne drugosti, koja je ontološki neutemeljena kada se jednom shvati da je jedini filozofije dostojan argument – upravo univerzalno prisutan bitak svijesti.

Takav spekulativni obrat objašnjiv je već spomenutim utjecajem Kantova djela na Carabelleseovu teorijsku formaciju. Naime, «prethodni je ontologizam optuživao Kanta za skepticizam zbog postojanja stvari u sebi. To je činilo nemogućim bilo koje uvođenje Kanta u ontologizam, bez da se za rezultat same Kritike ne počne držati upravo 'noumeničnost bitka u sebi kao čistog objekta, to jest, svodenje stvari u sebi na Ideju, dokazivanje da je bitak po sebi objekt svijesti, kao i negacija toga da je apstraktni bitak svijesti – bitak u sebi»²⁷⁵. Carabelleseov se je ontologizam razlikovao, dakle, od ontologiz(a)ma prethodna razdoblja upravo po zastupanju potrebe napuštanja tradicionalno realističkog problema Boga, koji ga je svodio na ono čega je isti uvjet, to jest na samu egzistenciju. Preko Kantove je kritike, stoga, Carabellese u svojoj doktrini došao do zaključka o nepostojanju isključivo empirističkog elementa u kritičkoj raspravi o ontološkom argumentu, pa je na kritiku počeo gledati s metodološkog stajališta i poimati ju kao nužnu za oslobađanje ontologizma od prijetnje realističkih pretpostavaka mislenog, kao i od znanstvenog dogmatizma po kojem je ono što je konkretno jedina sigurna polazišna točka svakog promišljanja. Gnoseološki pristup metafizičkom temelju egzistencije u velikoj mjeri upada u zamku panteizma, jednodimenzionalno pristupajući stvarnosti stvari, pa stoga Carabellese razvija svoju ontologiju kritički pristupajući fenomenu koji egzistencijalno *više* definira kao ono što ne ulazi u područje iscrpne kategoričke obrade.

4. Teologičnost autentične filozofije

Kredibilitet do kojega je na talijanskoj filozofskoj sceni prve polovice XX. stoljeća Carabellese došao svojim stavovima o ključnim ontološkim pitanjima omogućilo mu je da preuzme Katedru povijesti filozofije i to upravo svojeg

²⁷⁴ A. DEL NOCE, *Ontologismo*, in «Enciclopedia filosofica», IV, Firenze 1967, p. 1187.

²⁷⁵ *Ivi*, pp. 1187-1188.

učitelja Varisca na Sveučilištu u Rimu 1930. godine. Povijesti je filozofske misli Carabellese pristupio sa svojih metafizičkih pozicija te je bio uvjerenja da se ne može govoriti o povijesti filozofije izvan mogućnosti sama filozofiranja. U brojnosti mnogih subjekata koji u autentičnosti bivstvovanja promišljaju bitak, povijest se predstavlja kao manifestacija vječne prisutnosti temelja egzistencije, prisutnosti preko koje se na objavljujući način konkretizira bezvremensko i bezprostorno načelo svakog bića. No, za razliku od predominantnog hegelizma i neohegelizma, koji su povijest tumačili kao antitetički proces, Carabellese se zalagao za brojnu pojedinačnost svijesti, ukidajući dijalektičke poveznice sistema. Filozofija je, stoga, transcendentalno promišljanje struktura svijesti, a povijest je filozofije interpretacija *razlikovnih* u svijesti i od svijesti, te je, stoga, istinska povijest filozofije upravo prikaz samodavanja bitka u svijesti subjekata. Posljedica inzistiranja na ontološkoj utemeljenosti povijesti filozofske misli bila je sve ustrajnije promišljanje teoloških argumenata koji su vodili formulaciji kapitalnog djela njegova stvaralaštva – *Teološkog problema kao filozofije*.

Znakovitost se naslova odražava već i u nominativu, a ne genitivu riječi filozofija, kojoj bi u protivnom na talijanskom jeziku prethodio prijedlog *di*, odnosno *della*, pa teološki problem stoga nije jedan od problema filozofije, već on kao takav predstavlja upravo mogućnost autentične spekulacije, pa je stoga samo ona misao koja se uspostavlja kao promišljanje o Bogu – istinska i jedina filozofija po Carabelleseovu učenju. Nužno je, dakle, bilo definirati mogućnosti filozofske misli, kao i pročistiti argument sama filozofiranja od svih pridodanih mu imanentnih kategorija povijesti, politike i znanošću omogućenih spoznaja. Dokaz je toga teologiziranje ontološkog argumenta kao osnove svake filozofske spoznaje.

Kritička ontologija je moguća preliminarnim razlikovanjem unutrašnjeg i objektivnog problema filozofije: unutrašnji je problem filozofije razmatranje transcendentalnosti nje same, spram metafizičnosti i teologičnosti spekulativne misli koja je, kao objektivni problem filozofije, u nužnom odnosu s transcendentalnim uvjetima spoznaje. Kantovo zastupanje teze o nemogućnosti metafizike, po Carabelleseovu je učenju bilo nastojanje da se ta ista metafizika izgradi na kritičkim pretpostavkama misli, pa je iz toga razloga Carabellese bio uvjerenja da je potrebitost svijesti nužno, u svojoj mogućnosti, uvjetovana upravo Kantovim pretpostavkama iste, no ne i njima ograničena. Riječ je, naime, o tome da se kritičku filozofiju treba pojmiti kao preliminarnu svakoj budućoj metafizici, jer ista vodi autentično spekulativnom promišljanju.

Područja su kritike i metafizike nužno vezana, no jasno su različite prirode, i to ne samo što se tiče njihova objekta nego i po samoj prirodi njihova promišljanja. Kantovo je nastojanje, stoga, da metafiziku izgradi isključivo na kritici bilo nejasno razlikovanje njihovih različitosti, pa je tim slijedom Kantovo definiranje nemogućnosti same metafizike bilo uvjetovano pokušajem da se ono što pripada metafizičkom području filozofska promišljanja, zapravo izjednači s područjem preliminarnoga kritičkog vrednovanja mogućnosti autentična filozofiranja.

Istinski je doseg, dakle, kritičke filozofije, stava je bio Carabellese, upravo Kantovo otkriće noumeničnosti bitka po sebi, koji pripada svijesti, iako ne ulazi u područje čovjekove spoznaje. Nemogućnost spoznaje nipošto ne znači da je

Bitak izvan subjektive svijesti, jer je i sama Kantova tvrdnja o spoznajnoj neiscrpljivosti objekta dokaz da je stvar u sebi promišljana, odnosno zastupana, iako ostaje potpunom spoznajnom nepoznanicom. Bilo bi, stoga, nedosljedno tvrditi da je stvar u sebi drugo od subjekta, jer je u svijesti i od svijesti afirmirana, pa stoga svijesti i pripada, ali ne spoznajnoj vrlini iste, već metafizičkoj predanosti onog koji se, u naporu vlastite misli, predaje bitku kao takvom.

Iako je, dakle, nemoguće u djelo do kraja provesti Kantovu izvornu težnju da na kritičkim pretpostavkama metafizici vrati dostojanstvo njezina područja, kao i njezina objekta, Kant je, po Carabelleseovu učenju, nužan kao polazna točka svakoga filozofskog promišljanja. Očito se ukazuje posebnost njegove interpretacije Kanta, jer je bio stava da je najviši doseg njegove spekulacije upravo tvrdnja o pripadnosti bitka samoj svijesti; pripadnosti koju Kant, zbog netom navedenih pretpostavaka, nije uspio jer nije ni mogao, u potpunosti istaknuti te dosljedno ontološki obraditi.

Filozofija je stoga promišljanje o čistom objektu, pa je, po kriteriju vlastita argumenta, ona nužno ontološke prirode, štoviše ona jest ontologija, drugim riječima, autentična metafizika, i ne može biti ograničena na promišljanje o egzistencijalnim mogućnostima spoznaje, promišljanje koje ulazi tek u preliminarno područje mogućnosti filozofije kao takve.

Filozofija se ne iscrpljuje, dakle, u problemu sebe same. Ona ima i svoj objektivni problem, jer je pozitivan upravo bitak po sebi, kojem se ona okreće. No, razlikovanje unutrašnjeg problema od objektivnog problema filozofije podrazumijeva i nužno razlikovanje načela filozofije od njezina objekta. Bez takva razlikovanja, kritika postaje nemogućom, pa stoga nemogućom postaje i filozofija²⁷⁶.

Duhovna čovjekova djelatnost u ontološkom razlikovanju bitka i bića, ne može, stoga, predstavljati isključivi argument filozofskog promišljanja, jer je ono kao takvo tek omogućeno, pa stoga i ne biva prvim onim što treba biti tematizirano. Drugim riječima, filozofija je i teologija jer je objekt njezina promišljanja sam bitak po sebi, nesvediv na spoznajno područje znanstveno-empirijskih stajališta. Načelo svijesti je, dakle, ono što predstavlja jedini i isključivi argument autentične ontologije, a sve egzistencijalno dano tek je dokaz nužnosti promišljanja onoga što transcendirira mogućnost svake spoznaje. Kantovo je učenje, stoga, nužno što se tiče poštivanja legitimnih granica promišljanja, no kritika predstavlja tek uvjetno područje ispravnog filozofiranja, uz koje je nužno, da bi filozofija doista bila filozofijom, izgraditi i metafiziku. Razdvajanje tih dvaju područja u njihovoj nužnoj poveznici omogućilo je Carabelleseu da definira vlastito stajalište kao kritičku ontologiju, odnosno filozofiju kao ontokonscijencijalistički način promišljanja bitka.

Zaključak

U priloženom su radu navedena sva Carabelleseova spekulativno relevantna djela od samih početaka njegova stvaralaštva, s posebnim naglaskom

²⁷⁶ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, pp. 136–137.

na diplomski rad iz filozofije, koji je posvetio Rosminiju, do objave kapitalnog djela talijanske kritičke ontologije: *Teološki problem kao filozofija*. Analiza tijekom Carabelleseova spekulativna sazrijevanja dovela je do uočavanja konkretnog primjera njegove spekulacije. Naime, i sam je Carabellese u prvim trima desetljećima svojega stvaralaštva prešao put od deklariranog zastupanja kritičkog realizma i srodne mu gnoseologije do izričita promišljanja ontološkog značenja Boga kao temelja svega bivstvujućega. Time je ne samo teologizirao vlastitu misao nego je u temelje svojeg nauka postavio još i danas živuće načelo u djelima onih autora koji i dalje gaje i razvijaju njegovu misao, a to je: promišljanje Boga kao čistog objekta svijesti jest jedina istinska filozofija.

Univerzalnost toga načela koje se, dakle, odnosi na filozofski nauk kao takav, a ne tek na određeni *-izam* njegova razvojnog grananja, potvrđena je i životnim primjerom samoga Carabellesea. On je, naime, bez željenih teoloških izvoda svoje misli došao do autentična spekulativna promišljanja teološkog argumenta. Ateistička filozofija gnoseoloških pretpostavaka, svojim unutarnjim razvojem u dijalogu s institucijama njoj suvremene misli, kao i povijesno i filozofski znakovitim ličnostima (osobito Descartesom, Kantom, Rosminijem i Giobertijem), razvila se u stav o čistoći filozofske misli, koja za jedini objekt treba imati ontološko utemeljenje ontičkoga.

«Apsolutna ideja, dakle, to jest, ideja Boga, štoviše Bog sam koji je ideja, objektivni je i jedini temelj svijesti mnogih, a to je – po Carabelleseu – autentično značenje Anselmova *unum argumentum* pročišćenog od neodgovarajućeg mu dokazivanja Božje egzistencije. Tako pojmljena apsolutna Ideja, koja je Bog, odnosno bitak po sebi, nesvodiva je na bilo koju predodžbu, a istodobno je i uvjet svake predodžbe»²⁷⁷ – riječi su kojima je Edoardo Mirri zaključio svoje predstavljanje teološkog problema.

Carabellese je, dakle, pristupio izvornoj vrijednosti Anselmova ontološkog argumenta po kojem je napustio viđenje i posljedično dokazivanje Boga kao egzistencije da bi ga uvidio kao mnogo kompleksniji i relevantniji spekulativni pojam, uviđajući u njemu, i njega samog kao jedini istinski uvjet egzistencijalnog postojanja imanentnoga. Bog je, stoga, objekt svijesti, ideja giobertijevskih korijena koja nema drugosti, jer je drugost omogućena upravo po njoj kao temelju onoga što se fenomenski predstavlja kao manifestacija. Bog, dakle, omogućava i ispunjava konkretnost, no ontološka dimenzija njegove transcendentnosti ne može biti time iscrpljena, jer kazati da je Bog konkretan, pravo je negiranje Boga, ali i poništenje svijeta.

Carabelleseovo inzistiranje na transcendentnoj imanentnosti i imanentnoj transcendentnosti bitka imalo je zadatak afirmirati da «Bog jest; jer to je jest apsolutna Ideja. On treba, dakle, biti sveden na jedini i najjednostavniji pojam koji je konstitutivna Ideja svakom umu; Ideja koja, ukoliko se ukloni, dovodi do onemogućavanja bilo kojeg uma, pa onemogućuje stoga i samu misao»²⁷⁸. Ako je Bog čisti objekt svijesti i kao takav argument autentične spekulacije, onda je i filozofija, kao jedina disciplina ljudske misli koja u konačnici ne služi ni jednome drugom području ljudskog djelovanja, ispunjeno

²⁷⁷ E. MIRRI, *Introduzione*, in P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, p. XXVI.

²⁷⁸ P. CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, p. 180.

promišljanje o mogućnosti svakog promišljanja. Ona je, stoga, autentična metafizika koja vodi svijesti o utemeljenju egzistencije u onom što egzistencijalno po sebi ne biva. »Ne možemo, dakle, više reći – Bog apsolutni subjekt, već Apsolutno, odnosno čisti Objekt»²⁷⁹ – ustvrdio je Carabellese. »Na takve će se tvrdnje sablazniti samo onaj koji je ostao pri poimanju objekta kao materijalne prirode i koji ne zna doći do istinski kritičkog poimanja objektiviteta kao: apsolutne jedinstvenosti svijesti»²⁸⁰.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ivi*, p.191.

La «ripresa-ripetizione» come categoria religiosa. Una lettura de 'La ripetizione' di Kierkegaard

Giacomo Petrarca

Vita-Salute San Raffaele University, Italy

Abstract (it.)

Il presente saggio intende analizzare il concetto di ripresa nell'omonima opera di Kierkegaard, *Gentagelsen*, attraverso una lettura dei motivi principali del testo. Nella seconda parte, intende mostrare come il nucleo dell'opera è essenzialmente costituito da una critica ad Hegel, procedendo a rintracciare alcuni dei passaggi del testo hegeliano che vengono chiamati in causa da Kierkegaard. Seguono alcune considerazioni sul libro di Giobbe a partire sempre dall'opera di Kierkegaard in questione.

Parole chiave: ripresa, ripetizione

Abstract (eng.)

The aim of this paper is to analyze the concept of repetition showed by Kierkegaard in his book *Gentagelsen*, through a study of the main topics of this book. The second part of the paper is focused on the Kierkegaard's critique against Hegel and its implications into Hegelian thought. In particular, the paper focuses its attention on the concept of becoming, changing, mediation and the relationship between finite and infinity. The last part of the paper shows a brief interpretation of the book of Job regarding the Kierkegaardian interpretation.

Keywords: recovery, revival, repetition

*Ripetizione è propriamente ciò che
per errore s'è chiamato mediazione,
S. Kierkegaard, La ripetizione*

1. Il problema della ripresa-ripetizione

Nelle pagine che seguono, si cercherà di analizzare il valore e il significato della categoria di *ripresa-ripetizione*²⁸¹ introdotta da Kierkegaard nell'omonimo testo. Si tenterà di mostrare da dove, ossia da quali esigenze filosofiche nasca una simile categoria e quale sia il suo esito nella riflessione kierkegaardiana. La scelta di porre l'accento sulla categoria di *ripetizione-ripresa* ha una precisa ragione, ossia quella di mostrare come in *Gjættelgelsen* (1843) venga impostato alla radice il problema della *temporalità* e, insieme, quello dell'*istante*: questioni che verranno poi riprese da Kierkegaard per un verso ne *Il concetto dell'angoscia* (1844) e, per un altro, nell'*Esercizio del Cristianesimo* (1850).

Quel che va evidenziato con forza fin dall'inizio, è che il radicale tentativo intrapreso da Kierkegaard in *Gjættelgelsen*²⁸² corrisponde a un altrettanto radicale fallimento. Ciò pone l'*esperienza* filosofica kierkegaardiana innanzi a un aspro e duro ripensamento: ossia, l'esigenza di ripensare la struttura stessa della *temporalità*²⁸³. L'esito, però, non inficia l'intento principale che sta al fondo di quelle pagine. *Che* non possa darsi *ripresa-ripetizione* dell'esistenza umana, ripresa dei luoghi abitati, dei volti veduti ed amati; che il tempo 'perduto', non possa *ripetersi*, emerge in maniera evidente sia dall'esito della vicenda del giovane innamorato che da quella del suo saggio confidente, Constantin Constantius autore di *Gjættelgelsen*. Il viaggio a Berlino si rivela un tentativo grottesco – quasi comico – di *ripetere* un'altra permanenza berlinese compiuta dieci anni prima. E a ben poco serve struggersi, visitare luoghi già veduti un tempo: allo stesso modo dei sedili della diligenza per Berlino, i tentativi che Constantin

²⁸¹ Il termine corrispondente in danese è *Gjættelgelsen* che può essere reso con *ripetizione* o, meglio, con *ripresa* (cfr. E. PACI, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano 1991, p. 98; V. MELCHIORRE, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1998, p. 13). Si tengano presenti le due sfumature che la traduzione italiana non riesce a rendere in un solo termine, anche quando nella seguente trattazione verrà utilizzata l'una piuttosto che l'altra. Si faccia riferimento al significato di cui sopra: *ripetizione-ripresa*. Successivamente, emergerà con più chiarezza la differenza dei due termini al punto da preferire – almeno in riferimento all'intento kierkegaardiano – il termine *ripresa*.

²⁸² Se si guarda anzitutto alla struttura dell'opera, non si potrà non riconoscere come *La Ripetizione* (*Gjættelgelsen*) sia un romanzo: un romanzo filosofico, probabilmente, ma non per questo meno enigmatico e, a tratti, oscuro. Così l'autore del libro – lo pseudonimo Constantin Constantius – dichiara in apertura le proprie intenzioni stilistiche: «M'esprimo in svariate favelle e parlo il linguaggio dei sofisti, dei bisticci, dei Cretesi e degli Arabi, dei bianchi e mori e creoli, chiacchiero alla rinfusa di critica, mitologia, rebus e principi, ed argomento ora a misura d'uomo, ora per eccellenza» (S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, tr. it. di D. Borso, Guerini, Milano 1991, p. 36).

²⁸³ Ripensamento doppiamente radicale, se il tentativo intrapreso ne *La Ripetizione* è già un prima risposta che Kierkegaard offre alla questione.

Constantius intraprende, si rivelano «tutti quanti infami»²⁸⁴. Il vecchio domicilio, la piazza dei Gendarmi, il chiaro di luna e il vecchio ospitante...nulla. Nessuna *ripetizione*. La serata al teatro berlinese Königstädter è forse la presa di consapevolezza massima della disfatta:

Avrebbero dato *Der Talisman* al Königstädter – il ricordo si destò nella mia mente, tutto era vivo come fosse allora. Corsi fuori, al teatro. Non rimaneva un palco libero, occupato persino il posto ai n. 5 e 6 *links*. [...] Beckmann non riuscì a farmi ridere. Resistetti una mezz'ora, dopodiché lasciai il teatro e pensai: «non c'è ombra di ripetizione». Fu un brutto colpo.²⁸⁵

Ma viene da chiedersi che così sia, propriamente, la categoria di *ripresa-ripetizione*? Kierkegaard innesta il dispositivo della *ripresa-ripetizione*, in una struttura propriamente temporale, nella quale spiega «ripetizione e ricordo sono lo stesso movimento, tranne che in senso opposto: l'oggetto del ricordo infatti è stato, viene ripetuto all'indietro, laddove la ripetizione propriamente detta ricorda il suo oggetto in avanti»²⁸⁶. Tale struttura, infatti, presenta l'atto del ricordo e della ripetizione come esperienze del tempo, o meglio: esperienze che generano tempo, che consentono l'esperienza del tempo. Il *ricordo* istituisce lo spazio del 'passato', nel senso che si proietta all'indietro, mentre la ripetizione rievoca, suscita, produce un'apertura sull'avvenire. Per questo – conclude Kierkegaard – è possibile affermare che «la ripetizione, qualora sia possibile, rende felici, mentre il ricordo rende infelici[...]»²⁸⁷. Il tono dell'autore – lo pseudonimo Constantin Constantius – conferma quello che nel sottotitolo del testo è detto essere «un tentativo di psicologia sperimentale»: appunto, qualora *ripetizione* sia possibile. Il ricordo è una *ripetizione* negativa in quanto il contenuto ricordato resta come tale un che di passato, di trascorso e nell'esser ripetuto non riguadagna quella 'presenzialità' perduta; anzi, è lo stesso presente inesorabilmente piegato, rivolto verso il passato: «dicendo che ogni conoscere è ricordare, i Greci dicevano: "l'intera esistenza attuale è esistita [*tutto questo che è, è stato*]"»²⁸⁸. Il concetto greco di reminiscenza, secondo Kierkegaard, resta così legato a una prospettiva pagana della vita, ed è in tal senso che si può intendere

²⁸⁴ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 37.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 62.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 12.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 35. Talvolta si ricorrerà al confronto con la traduzione di A. Zucconi (Milano 1954); questa versione verrà indicata tra parentesi quadra. Sul testo kierkegaardiano e le problematiche ad esso connesse, si vedano tra i vari: S. DAVINI, *Il circolo del salto: Kierkegaard e la ripetizione*, ETS, Pisa 1996; N.N. ERIKSEN, *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*, Walter de Gruyter, Berlin 2000; V. TSAKIRI, *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, Palgrave 2006, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2000; C. PICKSTOCK, *Repetition and identity: the literary agenda*, Oxford University Press, 2013.

quell'affermazione che Kierkegaard fa in diversi luoghi, ossia che ai Greci mancò il concetto di *spirito*. Si comprende, però, quale sia la posta in gioco nell'opposizione – certo a questo livello ancora poco problematizzata – che Kierkegaard pone tra ricordo e ripresa. Infatti, spiega, l'autentica categoria moderna [*cristiana*] è la *ripresa*, ossia «dicendo che la vita è una ripetizione si dice: "l'esistenza passata viene a esistere ora"»²⁸⁹.

Ma cosa significa tutto ciò? Qual è l'autentico significato di questa «nuova categoria ancora da scoprire»? Kierkegaard lo esprime in maniera esplicita, puntando diritto il dito contro il vero obiettivo della sua critica: «ripetizione è propriamente ciò che per errore s'è chiamato mediazione»²⁹⁰. Questa «sana parola danese (*Gjentagelse*)», dunque, chiama in causa la questione principale della filosofia hegeliana, ovvero il concetto di *mediazione*, di *negazione*, di 'passaggio', quel carattere di *mobilità* – per utilizzare l'espressione di Marcuse²⁹¹ – che caratterizza il senso più proprio della filosofia hegeliana. Nella prospettiva di Hegel, infatti, il finito è solo una figura dell'infinito, un volto di questo²⁹², come del resto il tempo non è che l'eterno fluire dell'*Ora* che-non-passa: tempo *del tempo*²⁹³. Ogni astrazione, ogni *momentum* consiste 'solamente' nell'operare 'malato'²⁹⁴ dell'intelletto *isolante*. In questo discorso è già presente *in nuce* il punto sul quale insisterà la critica del filosofo danese a Hegel:

Oggi giorno non viene spiegato come sorga la mediazione, se risulti dal movimento dei due momenti, e in che senso allora sia già previamente contenuta in questi, o se sia una novità che sopraggiunge, e allora come. A tale riguardo l'indagi-

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 34.

²⁹¹ H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Nuova Italia, Firenze 1969.

²⁹² Così Hegel: «L'infinito è la negazione della negazione, l'affermativo, l'essere che si è di nuovo ristabilito dalla limitatezza. L'infinito è, ed in un senso più intensivo che il primo essere immediato; è il vero essere, il sollevamento del termine. [...] Non è già che nel togliere della finità in generale sorga, in generale, l'infinità, ma il finito è soltanto questo, di diventare infinito esso stesso per sua natura. L'infinità è la sua destinazione affermativa, quello ch'esso è veramente in sé. Così il finito è scomparso nell'infinito, e quello che è, è soltanto l'infinito» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; tr. it. di A. Moni, riv. Da Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; il numero del volume e della pagina si riferisce sempre all'ed. it.; in questo caso: I, p. 139). Sul tema si veda: M. DONA, *Sull'Assoluto, Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi 1991, in particolare pp. 47-104.

²⁹³ Illuminanti sulla questione le parole di De Giovanni: «[...] la vita finita non si può sottrarre al tempo, ma il tempo deve essere la semplice occasione dell'eterno; il tempo, per Hegel è la dimensione della vita finita, ma il tempo del tempo è l'eterno, ovvero infinita è la dimensione complessiva della vita finita» (B. DE GIOVANNI, *Kierkegaard ed Hegel*, op. cit., p. 22).

²⁹⁴ È significativo richiamare come l'accezione di malattia dell'intelletto astraente, sia ripresa – con un significato completamente inverso – da un autore come Rosenzweig in uno dei suoi primi scritti filosofici, nel quale, tra l'altro, l'influenza kierkegaardiana è considerevole (cfr. F. ROSENZWEIG, *Della comune intelligenza sana e di quella malata*, trad. it. G. Bonola, Quodlibet, Macerata 2016).

ne greca sul concetto di κίνησις, il quale corrisponde alla categoria moderna di *passaggio*, è da tenere in gran conto²⁹⁵.

A ben vedere, i riferimenti prettamente filosofici de *La ripetizione* terminano qui. Lo sviluppo del testo è poi dedicato alla vicenda personale di Constantius e del suo giovane confidente. All'*apriorismo* delle categorie logiche Kierkegaard 'opponere' l'esistenza del singolo, dell'individuo unico: in questo caso il dramma del giovane innamorato. Innamorato di chi? O meglio di cosa? Innamorato dell'*idealità* che nella giovane amata trovava solo una momentanea collocazione, un momentaneo mostrarsi: «per un certo verso, che lei esistesse o meno non gl'importava realmente»²⁹⁶. Il dramma dell'innamorato malinconico che vede il suo 'attuale' amore *già* perduto nel ricordo, in un passato mai avvenuto, mai abitato; scissione non mediabile tra *ideale* e *reale*. In questa scissione profonda, l'*idealità* non riesce a farsi reale, a realizzarsi ed essere incarnata in una forma precisa. Solo un fatuo anelito, delle singolarità che non restituiscono mai la concretezza organica di un vissuto.

Il suo errore era inguaribile, e il suo errore era questo, di tenersi alla fine invece che all'inizio. Ma un errore simile è la rovina assicurata di un uomo. [...] Cominciava a intuire egli stesso l'equivoco, la fanciulla adorata gli dava già quasi disturbo. Eppure era l'amata, l'unica che avesse amato, l'unica che avrebbe mai saputo amare. Dall'altro canto però non l'amava, poiché il suo era mero struggimento²⁹⁷.

Nelle pagine dedicate al giovane, l'eco della perdita di Regina Olsen e del fidanzamento infranto instaura un inquietante parallelismo. Il tentativo di fingere disprezzo nei confronti della fidanzata, il piano elaborato da Constantius per allontanare la giovane: la sartina che per un anno avrebbe dovuto fungere da amante del giovane. Tensione autobiografica evidentemente esplicita.

È odioso ingannare e sedurre una ragazza, ma più odioso ancora abbandonare una ragazza senza manco passar per mascalzoni, poiché si batte in più brillante riti-

²⁹⁵ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 35.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 21.

²⁹⁷ *Ivi*, pp. 19-20.

rata liquidandola colla spiegazione che lei non era l'ideale, e consolandola col fatto che è stata la musa²⁹⁸.

Ma il giovane innamorato non trova il coraggio di sostenere l'attuazione del piano escogitato dal suo amico Constantius e decide di fuggire. Non se ne saprà più nulla. Forse – pensa Constantin Constantius – si sarà tolto la vita. Il giovane esce di scena²⁹⁹. In questa susseguirsi di riprese fallite e ripetizioni impossibili, il testo di Kierkegaard moltiplica e reduplica continuamente lo scacco costitutivo che la *ripresa* porta con sé. Enzo Paci ben sottolinea il senso di questi fallimenti, constatando che «*la Ripresa* può ridurre alla disperazione un lettore impaziente. È un'opera da assorbire, da far propria, proprio con riprese letture che esigono sia l'abbandono simpatetico che il vigilante senso critico»³⁰⁰. Questo senso di spossatezza, di essere allo stremo delle forze è ciò che davvero prova il lettore di questo libro³⁰¹. Ma è una spossatezza – potremmo dire – quasi metodologica, un tratto di quel 'tentativo' di *psicologia* sperimentale che Kierkegaard sta qui perseguendo.

La delusione per le ripetizioni disattese si concentra in un senso di rassegnazione: non resta che inneggiare al «corno di postiglione», dal quale con certezza non si potrà mai «cavare la stessa nota»³⁰². Dunque l'impossibilità della *ripresa-ripetizione* non comporta solo un abbandono totale, una completa perdita di ciò che è stato, del passato in quanto tale – del quale si potrà al massimo

²⁹⁸ p. 25. In una pagina del *Diario*, dopo aver tentato per più di un anno interno di dissimulare nei confronti di Regina il suo onore, la sua bontà d'animo – cercando di apparire agli occhi della donna come un essere spregevole, Kierkegaard scrive: Il primo giorno di Pasqua, alla funzione del pomeriggio nella Chiesa di Nostra Signora (alla predica di Mynster), «lei» mi fece cenno con la testa, non so se per pregarmi o per perdonarmi, ma in ogni caso con molto slancio. Io ero seduto in disparte, ma essa mi scoprì: volesse il cielo che non l'avesse fatto" ecco un anno e mezzo di sofferenze sprecate, tutti i miei sforzi enormi: essa non crede, malgrado tutto, che io sia un impostore, mi conserva ancora fiducia! A traverso quali prove non le toccherà allora passare. Il prossimo stadio riserverà la figura di un ipocrita. Più andiamo avanti, e più la situazione sarà tremenda.[...] Spingere la follia fino a diventare un furfante, solo perché essa lo creda....: ma a che scopo? Essa penserebbe ancora che prima non lo ero» (*Papirer* IV A 97; *Diario*, vol. III, p. 79-80).

²⁹⁹ Nella prima versione di *Gjættelgelsen* il giovane innamorato conclude tragicamente l'esistenza togliendosi la vita. Per una minuziosa analisi critica della genesi del testo si veda A. Borso, *Repetita*, in S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., pp.145-184.

³⁰⁰ E. PACI, *Kierkegaard e Thomas Mann*, op. cit., pp. 98-123.

³⁰¹ La «*dialettica della ripresa*» – per impiegare un'espressione di Kierkegaard volutamente critica – è davvero capace di *riprendere-ripetere* nel presente quel che è già stato e lo fa non come ricordo, ma come riproposizione nel presente (meglio: come futuro), di un 'contenuto' passato? Si dovrebbe porre l'accento – per caratterizzare in maniera propria il significato del termine *Gjættelgelsen*, non tanto su 'ripetizione' (più consona – secondo quanto detto precedentemente – all'idea di reminiscenza greca) quanto piuttosto su 'ripresa'. Eppure si è visto come per quanto abbia tentato, il povero Constantius fallisce totalmente nel suo scopo; di più: tornando a casa spera di poter finalmente godere della sua *ripresa*. Pensa fra sé: «La speranza si concentrò su casa. [...] A casa mia potevo essere abbastanza sicuro di trovare tutto pronto per la ripetizione. [...] Avevo lasciato dunque le più severe istruzioni affinché i miei principi conservatori venissero mantenuti anche in mia assenza. Ma cosa accadde?» (*Ivi*, pp. 59-60). Il servitore, certo che il soggiorno berlinese si sarebbe protratto più a lungo, aveva dato ordine di porre in soqquadro la casa per procedere con una pulizia generale. L'evento abbatte ogni speranza di ripetizione del povero Constantin Constantius. La prima parte di *Gjættelgelsen* si conclude con un amaro lamento nei confronti dell'esistenza: non resta che rassegnarsi stoicamente. Mai, neppure per mezz'ora nell'arco della propria vita – langue il povero Constantin – è consentito ad un uomo «d'essere contento in tutto e per tutto» (*Ivi*, p. 67).

³⁰² *Ivi*, p. 70.

avere nostalgia: il fatto che non possa darsi *ripresa* alcuna, è dramma che colpisce l'individuo incapace di 'abitare', di *procedere* nel proprio presente, verso il proprio futuro. Così il grido di Constantius:

Viva il corno da postiglione! Ma viaggiare non vale la pena, ch  non occorrono spostamenti per appurare che non c'  alcuna ripetizione. Meglio seder tranquilli nella propria stanza: *se tutto   vanit  e trapassa, si viaggia comunque pi  veloci che su un treno pure restando fermi*. [...] Addio, leggiadria del bosco! Quando volli guardarti, eri appassita! Va', fiume fuggente, vai! Tu sei l'unico a sapere veramente cosa vuoi, *perch  vuoi solo scorrere, e perderti nel mare che non si colma mai!*³⁰³

I riferimenti biblici s'intersecano a quelli filosofici, in una costruzione tipicamente kierkegaardiana: l'uno, Qoh let – Hegel, l'altro. Il primo capitolo del Qoh let: «vanit  delle vanit , dice Qoh let, tutto   vanit »   posto in relazione al trapassare, allo svanire del divenire hegeliano, a quel dileguarsi del divenire, o il *dileguarsi del dileguarsi* stesso³⁰⁴. Lo stesso riferimento del passo successivo   da rinvenire in *Qo* 1,7: «Tutti i fiumi corrono al mare, eppure il mare non si riempie; al luogo dove i fiumi si dirigono, continuano a dirigersi sempre». Il nesso   significativo: l'intero movimento della filosofia hegeliana,   un movimento che si 'risolve' in quiete – poich  a divenire   il divenire stesso: ci  comporta – ancora con le parole di Hegel – «il togliere del divenire»³⁰⁵. Si pensi alla *Fenomenologia dello Spirito* e a quanto detto in apertura: lo Spirito esiste solo come risultato di se medesimo, dunque «la verit    il movimento del risultato», movimento dell'interrezza di tutti i movimenti cosicch  lo sfociare di tutti i fiumi nel mare, non comporta il riempirsi del mare (e non per l'enorme grandezza del suo bacino ch  in quel caso, prima o poi dovrebbe pur riempirsi!), ma in quanto il fiume   *gi * una corrente di quell'immenso mare, meglio: di quell'oceano della *totalit *. Se dunque il tentativo intrapreso ne *La Ripetizione* mirava ad una esplicita critica e, a un 'superamento' della mediazione hegeliana, tale tentativo si risolve in una disfatta; o meglio, in una ripresa dialettica – hegelianamente intesa – della mediazione all'interno di se medesima. Questo sembra confermato dalle parole di Kierkegaard: «avevo scoperto che la ripetizione non esisteva affatto, e c'ero arrivato a forza di ripetizioni»³⁰⁶.

La riflessione aspra di Constantius:

³⁰³ *Ivi*, p. 71, corsivo nostro.

³⁰⁴ «Il divenire   una sfrenata inquietudine, che precipita in un risultato calmo» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., op. cit. vol. I, p. 99).

³⁰⁵ *Ivi*, p. 99.

³⁰⁶ S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, op. cit., p. 65.

Proseguì dramma della vita, che nessuno può chiamare commedia, nessuno tragedia perché nessuno ha visto la fine! Avanti, spettacolo dell'esistenza, ove la vita viene rifiuta non più del denaro! Come mai nessuno è tornato dal regno dei morti? Perché la vita non sa avvincere quanto sa la morte, perché la vita non ha la persuasiva della morte. Sì, la morte persuade divinamente, se solo si rinuncia a darle contro e le si lascia invece la parola – allora convince sull'istante, sicché nessuno mai ha obiettato, o rimpianto l'eloquenza della vita. Oh morte! Immensa è la tua forza di persuasione, e dopo te non c'è nessuno in grado di parlare così bene come quell'uomo la cui eloquenza gli procurò il nome di *πεισιθάνατος* [persuasore di morte], perché parlava di te riuscendo a persuadere!³⁰⁷

Tentativo fallito. Nessuna ripetizione è possibile. Il passato non può essere ripreso, ripetuto – esso è irrimediabilmente perduto. Non resta che adagiarsi in un rassegnato tedio stoico. Ma è questo l'unico significato del tentativo kierkegaardiano? È questo l'unico valore de *La Ripresa*? A questo mira l'operazione kierkegaardiana, a indicare che il passato in quanto tale sia inattuabile, irrecuperabile, oppure c'è dell'altro? Kierkegaard non ci pone forse innanzi a una concezione del tempo radicalmente altra? Non ci sta forse indicando, nel fallimento del proprio tentativo di ripetizione, il senso di una temporalità che non ipotizza i singoli momenti temporali, ma che fa della propria *ripresa* il senso più autentico di sé? Innanzi a quale esperienza ci sta conducendo il tentativo (fallimentare) di Kierkegaard?

Una pagina del *Diario* ci offre una preziosa chiave per uscire dall'*impasse* in cui il testo ci ha condotto:

La «ripresa» è e resta una categoria religiosa. Constantin Constantius non può perciò andar oltre. Egli è intelligente, ironista, combatte il salace, ma senza accorgersi che vi s'insudicia anche lui. La prima formula di questa salacità è amare il cambiamento; la seconda, cercare la ripresa ma salvando la propria indipendenza, senza voler soffrire. Perciò Constantin inciampa nella sua propria scoperta, ed è il giovane che va più in là³⁰⁸.

La ripresa è, dunque, una categoria religiosa, in che senso? Essa – spiega Kierkegaard – si pone come una «trascendenza»³⁰⁹. Ossia, essa crea una discontinuità, si presenta come un'esperienza non-comune all'interno del *continuum* dell'esperienza. Per stare ancora al linguaggio kierkegaardiano, il giovane prota-

³⁰⁷ *Ivi*, pp. 71-72.

³⁰⁸ *Papirer*, IV A 169, *Diario*, vol. III, p. 96.

³⁰⁹ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 83. Il giovane ha preso consapevolezza del proprio dramma, non può più abitare l'astrazione, non è più sostenibile l'*idea*. Egli ha bisogno di essere una persona nuova, di «rinascere», di *riprendersi*. Ossia, di tornare indietro e di scegliersi nuovamente e in modo diverso, «*per diventare un altro*» (*Ivi*, p. 117.). Il linguaggio di Kierkegaard però continua ad essere poco comprensibile e ancor meno convincente: del resto, già dall'inizio aveva detto di parlare la lingua dei sofisti, dei mori, dei creoli, e di argomentare ora a misura d'uomo, ora per eccellenza (cfr. *Ivi* p. 36) e adesso ci ricorda di scrivere come «Clemente Alessandrino in modo tale da risultare incomprensibile agli eretici» (*Ivi*, p. 125).

gonista de *La Ripetizione* confida di aspettare «un *temporale* – e la ripetizione»³¹⁰. Una sorta di «colpo apoplettico»³¹¹, *pura* verticalità dell'Assoluto: solo in virtù dell'*assurdo* è infatti possibile la *ripresa*³¹². Si tratta di comprendere il senso di questa discontinuità, di questa trascendenza in cui consta la categoria di *ripresa-ripetizione*. Ora è significativo prestare attenzione all'introduzione di questa categoria, ovvero al 'momento' in cui la ripresa si presenta come una categoria religiosa. Infatti, dal procedere della trattazione ne *La ripetizione*, sembra che vi sia un 'tempo' per lo stadio erotico, un altro per l'estetico e, alla fine, avendo entrambi gli stadi resa manifesta la propria inadeguatezza, ecco sopraggiungere in soccorso il 'religioso'. Insomma, sembra si debba rilevare che il *religioso* – così concepito – venga introdotto necessariamente dal collasso degli stadi precedenti. Il punto è di estrema importanza. Per utilizzare un'espressione di Pareyson dal profondo sapore barthiano «al naufragio umano corrisponde l'assoluta trascendenza divina»³¹³. Esaurita la possibilità che ogni stadio ha in sé, il religioso si prospetta come l'ultimo traguardo, come l'ultimo livello di un'incessante ricerca di *senso*, nella continua edificazione del proprio *essere*. L'estetico è superato dall'etico, l'etico dal religioso: nessuno nega lo sforzo 'esistenziale' del singolo per intraprendere il percorso, ma 'alla fine' – sopraggiunto il sostegno della fede – si raggiunge l'esisto beato del compimento della propria soggettività. Conclusione che richiede il sacrificio più grande: la totale rinuncia a sé, per riguadagnare poi la totalità della finitezza. *Paradosso*, *fede*, 'salto' (contrapposti alla mediazione, al superamento hegeliano) se intesi in questa maniera, ossia nella *necessaria* relazione che dice con Paolo che «laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm*, 5,20) – se così considerati, restano chiusi nel magico *circolo*, di quella «linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e interamente presente, senza punto iniziale né fine»³¹⁴. In ciò sta dunque la grande *novitas* kierkegaardiana: il religioso è all'inizio, è la *krisis* originaria di ogni possibilità e di ogni impossibilità – perché esso stesso ne è l'orizzonte: fondamento e insieme minaccia. Lo dice chiaramente Kierkegaard: «la *ripresa* è l'interesse della metafisica, e insieme l'interesse su cui la

³¹⁰ *Ivi*, p. 113.

³¹¹ *Ivi*, p. 115.

³¹² L'assonanza di *Gjættelsen* con *Timore e Tremore* è evidente. Non a caso i due testi uscirono lo stesso giorno – il 7 ottobre 1843. La vicenda di Abramo – in *Timore e Tremore* – al quale Dio 'restituisce' il figlio Isacco in virtù della fede, trova nella *ripresa* il suo corrispettivo: Giobbe. O almeno, queste sembrano le intenzioni di Kierkegaard. Le due trattazioni sono forse «ingannevolmente» *gemelle* – come invece le definisce Paci (E. PACI, *Kierkegaard e Thomas Mann*, op. cit., pp. 98-123). V'è una frattura profonda tra i due scritti che andrà mostrata.

³¹³ L. PAREYSON, *Scritti sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001, p. 113.

³¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., op. cit. vol. I, p. 153.

metafisica s'incaglia»³¹⁵. È uno scacco la ripresa, eppure dalla *ripresa* si deve partire. Non a caso Kierkegaard precisa che l'andamento del testo è inverso³¹⁶. Non si dà *ripresa* rispetto a una determinata situazione: non c'è momento limite, punto oltre il quale dimora l'Eterno; l'esperienza dell'Eterno è esperienza, di nuovo, di discontinuità, una frattura che 'spezza' il fluire finito, l'eterno ch'irrompe nel *tempo* e lo 'salva' e lo 'condanna' *insieme*: «là, dove a ogni istante si rischia la vita, perdendola e riguadagnandola ad ogni istante»³¹⁷. Più che inverso, si dovrebbe dire stando al discorso fin qui condotto, che l'andamento di *Gjættelgelsen* è 'catastrofico'.

2. L'eterna lotta: Kierkegaard *contra* Hegel

È necessario, però, separarci per un poco dalla narrazione del testo e insistere ulteriormente su alcuni nodi concettuali. Si è visto come il concetto di *ripresa-ripetizione* sia legato a quello di mediazione «nel modo di un contrappunto o di un correttivo a Hegel»³¹⁸. La *dialettica della ripresa*³¹⁹ dunque – come precedentemente indicato – «spiega il contrasto tra gli Eleati ed Eraclito»³²⁰, ossia della possibilità di un'immanente conciliazione tra il decreto parmenideo dell'*immutabilità* dell'essere, e quello dell'*esperienza* del divenire eracliteo. Conciliazione, fa notare fin da subito Kierkegaard, impossibile: ossia la mediazione non può avere un senso assoluto, perché così facendo ridurrebbe tutta l'esistenza alla dura necessità del concettuale. Una critica che chiama in causa, come più volte ricordato, il punto nevralgico della filosofia hegeliana. Ma criticare il concetto di *mediazione*, significa criticare la hegeliana comprensione del divenire, vuol dire ripudiare quella figura portante del processo *logico-fenomenologico* che Hegel definisce l'*aufhebung*. Concetto che viene analizzato da Kierkegaard, in una parte molto significativa della *Postilla*. Significativa, proprio perché l'asprezza dei termini con i quali il Danese si scaglia contro Hegel, rivela la portata di quanto vi è in discussione; i toni però non devono in-

³¹⁵ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 35.

³¹⁶ Cfr. S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 127.

³¹⁷ *Ivi*, p. 121.

³¹⁸ V. MELCHIORRE, *Post Scriptum. Ancora sulla "ripresa"*, in Id., *Saggi su Kierkegaard*, op. cit., pp.137-145.

³¹⁹ In senso kierkegaardiano la «dialettica è sia il doppio movimento che la possibilità negativa insita in questo movimento, la possibilità cioè che il doppio movimento (la sintesi) fallisca», A. GRØN, *La temporalità del pentimento e del perdono*, in a cura di U. REGINA-E. ROCCA (a cura di), *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 219n. Sul rapporto tra Kierkegaard e Hegel si veda: J. STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press 2003.

³²⁰ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 35.

gannare o condurre a frettolose conclusioni per la vittoria dell'uno o la disfatta dell'altro. Quel che va compreso è anzitutto la forma di tali critiche. Quella di Kierkegaard, infatti, pur essendo rivolta a un medesimo plesso concettuale della filosofia hegeliana, viene mossa su due fronti differenti, assumendo talora 'tinte' decisamente aristoteliche, talora presentandosi in una forma 'diversa', mostrando una propria originalità e un radicale 'ripensamento' delle categorie e della filosofia hegeliana. Ma si proceda con ordine. Così scrive Kierkegaard nel passo della *Postilla* in questione:

Spiegare qualcosa, significa forse *toglierla*? So bene che il termine *aufheben* ha nella lingua tedesca diversi e opposti significati; è stato spesso ricordato ch'esso può significare sia *tollere* che *conservare*. Non so se il termine danese *ophæve* permetta una simile ambiguità: so invece che i nostri filosofi tedesco-danesi l'usano come il termine tedesco. Se poi sia una buona qualità, per un termine, quella di poter avere contemporaneamente due significati contrari, io non so: a colui che vuole esprimersi con precisione evita volentieri di usare un termine simile nelle occasioni decisive. C'è un'espressione popolare semplice con cui s'indica umoristicamente l'impossibile: aver la bocca piena di farina e nello stesso tempo soffiare – ed è press'a poco l'espedito della speculazione quando impiega un termine che ha contemporaneamente due opposti significati. [...] *Aufheben* nel senso di tollere è annientare; nel senso di conservare è mantenere in uno stato completamente immutato, non fare nulla di ciò che si è conservato. Se il governo toglie un'associazione politica, la distrugge: se un uomo conserva qualcosa per me, allora è molto importante per me ch'egli non faccia subire mutazione alcuna alla cosa. Il termine filosofico *Aufheben* non ha nessuno di questi due sensi. La speculazione toglie allora ogni difficoltà e non ne lascia che una: che cosa in fondo io debba comprendere di quel che essa fa con questo *Aufheben*³²¹.

I termini ironici del discorso non devono però fare perdere il punto della questione, che sembra apparire come un totale fraintendimento di Hegel. Kierkegaard non ignorava di certo la nota della *Logica* nella quale Hegel parla dell'*aufhebung* (non a caso i termini del discorso riprendono quasi alla lettera le espressioni hegeliane³²²). Hegel, nel passo poc'anzi indicato, afferma che «quello del togliere e del tolto (ossia dell'ideale) è uno dei più importanti concetti della filosofia»³²³. Che cosa sono dunque questi due concetti? Il discorso è diffi-

³²¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 378-379.

³²² Scrive infatti Hegel: «la parola togliere ha nella lingua il doppiosenso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., op. cit. vol., I, p. 100). E poi continua: «le accennate due determinazioni del togliere possono esser date lessicalmente come due significati della parola. Ma dovrebbe a questo proposito cagionare sorpresa che una lingua sia venuta a servirsi di una sola e medesima parola per due determinazioni opposte. Il pensiero speculativo si rallegra, quando trova in una lingua parole che hanno in se stesse un significato speculativo. La lingua tedesca possiede molte di coteste parole» (Ivi, p. 101). L'eco di queste parole nel discorso kierkegaardiano è evidente.

³²³ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., op. cit. vol. I, p. 100.

cilmente riassumibile in poche battute, ma intanto si dica con forza che l'esser *tolto* è l'immediato – l'astratto. Ma l'immediato non è, e solo dell'*immediato* – continua Hegel – si deve dire che è nulla. Il *togliere* è invece l'atto concreto che mantiene nel suo togliere la determinatezza di ciò che da lui viene tolto: questo perché l'ha in sé. Il togliere insomma, è l'atto che dice del *Dasein* la sua originaria determinatezza. Di più: dice che l'originario, il 'primo' è proprio l'essere determinato³²⁴. E solo così il percorso *logico-fenomenologico* può dirsi un togliere-mantenendo: ogni singolo momento per sé deve essere tolto – ché nella sua astratta identità con se stesso si vedrebbe sempre costretto a rinviare oltre sé la differenza dal proprio altro. Il processo quindi, sopprime sì la determinazione isolata (ossia: essa stessa è per esser tolta – il processo è mosso dalla *necessità* della totalità, del 'vero') ma la conserva nella verità della relazione all'altro da sé, nella verità della mediazione che media se stessa. Tornando alle parole di Kierkegaard, è importante notare che la contraddittorietà dei due termini³²⁵ sulla quale il Danese pone l'accento, è considerata da Hegel come relativa. E questo è concesso da Kierkegaard che però poi si chiede:

Ma ammettiamo ora che questo Aufheben voglia dire la riduzione di qualcosa ad un momento relativo, come anche si dice, se il momento decisivo, se il paradosso³²⁶ è ridotto a un momento relativo, allora ciò vorrebbe dire che non c'è alcun paradosso, nessuna decisione: perché il paradosso e il momento decisivo sono precisamente quel che sono grazie alla loro opposizione a qualsiasi riduzione!³²⁷

In altri termini, per porre la questione su un piano 'differente' (ma che certamente è il medesimo perché sottende alla stessa struttura logica), Kierkegaard sta contestando la pretesa di una conciliazione immanente di finito e infinito. Sostenere, però, come fa ad esempio Melchiorre sulla scia di una lettura 'esistenziale' del *Danese*, che la precisazione poc'anzi fatta da Kierkegaard permetta di dire che «il movimento della ripresa, semmai possa considerarsi una forma di mediazione, è tale solo sul piano di una dialettica esistenziale», non dimostra come si sia potuti 'uscire' dalla dialettica hegeliana. Inoltre, ribadire la contraddittorietà dei due momenti troverebbe d'accordo lo stesso Hegel: a ben vedere, la sintesi hegeliana è lungi dall'essere quella conciliazione pacifica e armonica degli opposti, ma anzi è proprio l'affermazione di quella *tensione* contraddittoria che 'pulsava' all'interno del determinato, del finito. Contraddizio-

³²⁴ Sul tema si veda: E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1943, in particolare. p.117 e ss.

³²⁵ Ossia i termini della sintesi dialettica: l'esser tolto = primo momento, togliere = secondo momento.

³²⁶ Il termine *paradosso* indica l'equivalente (nel discorso ormai introdotto nella cristianità) del termine *ripresa*. Questo rispetto alla considerazione sopra già fatta del carattere religioso della ripetizione. Potremmo dire una ripetizione paradossale (in virtù della fede).

³²⁷ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*, op. cit., p. 379.

ne da non intendere né come scissione, né come un dover-essere il cui risolvimento è un *da* compiersi; contraddizione che dice della verità l'essenziale «identità d'identità e non identità»³²⁸. Ciò che Kierkegaard sta qui mettendo in discussione, non è solo un pensiero filosofico, certo monumentale come quello hegeliano: l'*acme* della domanda filosofica kierkegaardiana impone un ripensamento della stessa domanda filosofica, dello stesso *fare* filosofia. La riflessione, infatti, riconduce a sé il fondamento ch'essa stessa aveva presupposto. *Riprende* quel che aveva posto prima di sé – innanzi a sé: «il puro contraccolpo in se stesso» direbbe Hegel, la riflessione presupponente ch'è ragione ponente (la riflessione riconduce a sé il presupposto – mostrando cosa: *mostrando-si* essa stessa come ragione ponente e presupponente; di più: il presupporre è un porre, ossia è la negazione di ogni presupposto *altro-esterno* alla riflessione). Dunque, libera da ogni presupposto, se è da se medesima *posta*. Il cerchio non può che indicare una struttura simile: un «circolo di circoli». Qui Kierkegaard opera la sua frattura, meglio, pone la condizione della forma con cui dovrebbe pensarsi una tale frattura – (certo, nella misura in cui *sia* possibile pensarla). La mediazione dovrebbe essere spezzata da un «temporale», da un irrompere 'esterno': ma esterno rispetto a cosa? Si sa, obietterebbe Hegel, un esterno è tale solo perché posto in relazione a un interno. E neppure questo potrebbe bastare perché la verità è che né l'uno né l'altro è *in-sé* e *per sé* come tale, ma entrambi sono risolti in una totalità che li include. L'esigenza filosofica di Kierkegaard è proprio quella di pensare un *puro* altro, un assolutamente Altro, rispetto al finito, al temporale e pensare la relazione che li 'unisce' – o forse li divide, ché sarebbe pur sempre un essere in *relazione*. Una relazione che li pone – non esaurendoli – eppure pensandoli come tali solo all'interno della relazione stessa? E 'intanto': quale dovrà essere la forma di questo rapporto finito-infinito? Tale domanda chiama in causa la principale difficoltà di questa operazione, ossia l'impossibilità di 'uscire' *dialetticamente* dalla 'morsa' della mediazione. Più volte Hegel ha ripetuto come la *cattiva infinitudine* (davvero un terribile nemico da combattere, un aborto ai suoi occhi: un infinito prigioniero!) sia prodotta dall'isolamento che l'intelletto opera sulle determinazioni: esso pone la separatezza tra finito e infinito – l'uno di contro l'altro «per modo ch'essi abbiano l'uno verso l'altro la qualitativa relazione di altri»³²⁹ ma esso – l'*intelletto* – non si accorge delle contraddizioni prodotte. Continua Hegel:

³²⁸ Un altro eminente studioso di Kierkegaard, Cornelio Fabro, afferma che «il rapporto Hegel-Kierkegaard, malgrado la sua complessità che dilaga in tutti i problemi della vita dello spirito, può essere adombrato nel rapporto Platone-Aristotele ossia nella critica e nel richiamo fatto del secondo di passare dall'astrattezza formale delle Idee del primo alla concretezza degli eventi» C. FABRO, *Kierkegaard contro Hegel*, in F. TESSITORE (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano editore, pp. 500-515. Anche questa lettura, come vedremo a breve, ci pare del tutto insufficiente.

³²⁹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., op. cit. vol. I, p. 140.

Codesta contraddizione si trova subito in ciò, che all'infinito resta di contro il finito quale un esserci. Son quindi due determinatezze; si danno due mondi, un mondo infinito, e un mondo finito, e nella relazione loro l'infinito non è che il limite del finito, epperò solo un infinito determinato, un infinito il quale è esso stesso finito³³⁰.

L'intelletto poi sollevandosi dal finito (questo come «l'esserci reale, che riman tale, anche in quanto si passa al suo non essere, all'infinito»³³¹) all'infinito, cioè a quello che l'intelletto considera il mondo supremo, esso mantiene il primo come un al di qua e l'altro come un al di là...

Ambedue sono allora collocati in un diverso luogo, – il finito come l'esserci da questa nostra parte, l'infinito invece val certo come l'in sé del finito, ma però come un al di là in una nebulosa, irraggiungibile distanza, fuor della quale si trova e continua e rimanere quell'altro³³².

In questa separazione che sembrerebbe scindere radicalmente i due termini, non si tiene conto del fatto che i due sono – proprio perché divisi – relati: «riferiti l'uno all'altro appunto dalla negazione che li separa»³³³. Così, nel loro rapportarsi daranno vita a un processo infinito che mai potrà esaurirsi, poiché mantenendo costantemente la separazione astratta, la contraddizione non potrà che riproporsi: infinitamente questo «solo e medesimo noioso avvicendamento di questo finito e infinito»³³⁴. Ora, fa notare Hegel, basterebbe rilevare che l'infinità del processo non si emancipa dal finito, anzi resta affetta dal finito (limitandosi i due vicendevolmente). Questo è sufficiente a dimostrare l'unità di finito e infinito³³⁵; anzi, proprio questa unità (ossia, la negazione che li divide-unisce) è «la molla del progresso infinito»³³⁶. Ma allora, è possi-

³³⁰ *Ivi*, p. 141.

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ivi*, vol. I, pp. 141-142.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*; tr. it., op. cit. vol. I, p. 144.

³³⁵ Per dirla con Biagio De Giovanni, «il finito è l'orizzonte del campo di visibilità dell'infinito» (B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato editore, Bari 1970, p. 62). Si chiede infatti De Giovanni: «che cosa si vede dal finito? A prima analisi, solo che esso è contraddizione. Ma in che cosa sta la determinazione della contraddizione del finito? Nel fatto che il finito «è posto col suo termine immanente come la contraddizione di se stesso, dalla quale è cacciato e indirizzato oltre a sé [...]» (*Ivi*, p. 60). Ossia, e qui è ancora Hegel che parla «in quanto qualcosa è determinato come limite, è già sorpassato». «L'infinito *vedere oltre* diviene lo sfondo di visibilità del finito» (*Ivi*, p. 60). Certo, fa notare De Giovanni, a questo punto non ha più senso parlare del campo di visibilità dell'uno – il finito, rispetto all'altro – l'infinito: ché i due si determinano vicendevolmente. Ora si tratta di comprendere che «si è conquistato un campo di visibilità che non è né dell'infinito, né del finito come tali, ma della loro unità» (*Ivi*, p. 63). Ossia: finito ed infinito trovano la loro unità (dunque il loro esser momenti 'parziali') nel *concetto*. Sul rapporto tra vita e concetto in Hegel, si veda: L. ILLETTERRATI, *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, in *Il Pensiero*, LV/2016, pp. 59-95.

³³⁶ *Ibidem*.

bile pensare un'*infinita differenza qualitativa*³³⁷ tra finito e infinito, tra tempo ed eterno, tra uomo e Dio? Così impostato il problema, Hegel ha davvero buon gioco e non potrebbe essere più chiaro:

L'intelletto recalcitra tanto contro l'unità del finito e dell'infinito, solo perché presuppone come persistenti tanto il termine e il finito quanto l'essere in sé. Con ciò gli sfugge la negazione di ambedue, la quale si trova di fatto nel progresso infinito; come anche gli sfugge che il finito e l'infinito stiano costì solo per mezzo del suo opposto, ma insieme, essenzialmente, per mezzo del togliere del suo opposto.

Posto il problema in questi termini, le invettive – seppur ironiche e sferzanti del Danese contro Hegel – non sembrano intimidire la potenza dell'«idea che sa se stessa». Ma è davvero così? E soprattutto: l'intero significato della critica di Kierkegaard può essere assorbito nell'operazione hegeliana?

La critica presente in *Gjættelsen* ossia quella dell'arbitrio con il quale il concetto di mediazione, di passaggio viene introdotto, torna in numerosi luoghi della produzione kierkegaardiana comprensibilmente legata al tema del *divenire*. Ne indicheremo due per meglio comprendere meglio il paradossale significato della categoria di *ripresa-ripetizione* nei confronti della critica a Hegel. Uno di questi è l'*Interludio* delle *Briciole* nel quale Kierkegaard si chiede se il passato sia più necessario del futuro?³³⁸.

Primo punto del problema: il *divenire*. «In che modo cambia ciò che diviene, cioè qual è la mutazione (κίνησις) del divenire?»³³⁹. Nel *divenire* non si può presupporre l'esistenza di ciò con cui il divenire termina – altrimenti non si darebbe divenire. Eppure, affinché sia possibile il divenire di ciò che diviene – il *diveniente* deve restare in sé immutato altrimenti non si darebbe divenire e il diveniente non sarebbe questo *diveniente* ma qualcosa di diverso: in ciò il «problema pecca di una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος» (BF, p. 238 anche cit. ss). Il punto quindi sta nel capire come poter impostare la questione che se si ammettesse che ciò che diviene cambia allora non sarebbe più *quel* diveniente, ma pure se restasse immutato allora come poter ammettere di questo ch'è divenuto? La soluzione per Kierkegaard è la seguente: «questa mutazione non interessa l'essenza, ma l'essere, ed è dal non-esistere all'esistere», dove quel non-essere (*terminus a quo* del divenire) è anch'esso essente. Come poter definire allora questo essere che è insieme non-essere? *Possibilità*. Dunque «la mutazione del divenire è il passaggio dalla possibilità alla realtà» mediante *libertà*. Risoluzione decisamente *aristotelica* – alla quale Kierkegaard aggiunge che il

³³⁷ La celebre formula che Karl Barth riprenderà a mo' di manifesto programmatico nel periodo del *Römenbrief*, è tematizzata esplicitamente da Kierkegaard in numerosi luoghi dei propri scritti.

³³⁸ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2003, p. 134.

³³⁹ Ivi, p. 135.

divenire riguarda quindi solo il possibile, mai il necessario. Il necessario, *quatalis*, non potrebbe divenire: «la necessità sta del tutto a sé», essa è totalmente esclusa dal divenire come del divenire non si può dire che divenga con necessità (proprio perché divenire e necessità non s'implicano in alcun modo). Questo permette di rispondere alla domanda di cui sopra: il passato, proprio per essere passato – quindi divenuto – non è necessario, ma solo possibile. Come il divenire, riguarda solo la dimensione storica. Asserto decisivo: «tutto ciò che è divenuto è *eo ipso* storico»³⁴⁰. Non si deve perciò confondere il concetto di necessità con quello d'immutabilità del passato, perché il fatto che esso sia accaduto (e solo il passato è storia per Kierkegaard, appunto perché divenuto, dunque fattosi reale e storico) non ne sancisce la necessità, anzi testimonia proprio il suo *non* essere necessario. «L'immutabilità del passato sta nel *così* effettivo che non può accadere diversamente; ma segue da ciò che il suo possibile *come* non avrebbe potuto divenire diversamente?»³⁴¹. Lo stesso vale per il futuro:

Il futuro non è ancora accaduto ma, *perciò* non è meno necessario del passato, perché il passato non è divenuto necessario in quanto è accaduto, ma per essere accaduto ha dimostrato di non essere necessario³⁴².

Ma quale operazione sta in vero compiendo Kierkegaard? Come abbiamo mostrato sopra, lo sforzo di Kierkegaard è «rivolto a liberare il divenire dalla categoria del *necessario*»³⁴³. Così facendo può contare dalla sua la possibilità di distinguere il passato e il futuro e, al tempo stesso, la possibilità di pensarli in relazione rispetto alla dialettica della *ripresa*. Ma è sufficiente questo per spezzare la circolarità del divenire hegeliano³⁴⁴?

³⁴⁰ S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, op. cit., p. 138.

³⁴¹ *Ivi*, p. 140.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ B. DE GIOVANNI, *Hegel e Kierkegaard*, op. cit., p. 30. Il saggio critico di De Giovanni presenta una lettura rigorosa e molto stringente del problema della mediazione in Hegel e Kierkegaard dal punto di vista dell'individualità. Certo, l'ortodossia hegeliana di De Giovanni lo conduce a tratteggiare un Kierkegaard totalmente ricompreso nell'orizzonte hegeliano; la dimensione trascendentale è essenzialmente ridotta ponendo l'accento sulla componente individuale, diveniente, finita dell'individuo kierkegaardiano. Scrive infatti: «la critica di Kierkegaard a Hegel è portata tutta dall'esterno dell'hegelismo, in vista di una esigenza che è l'esatto rovescio di quella hegeliana. In Hegel, la vita non è nulla al di fuori della sua presa di coscienza riflessiva; Hegel vuol seguire (fondare) la vita attraverso la riflessività. Kierkegaard non contesta che la vita guardata attraverso la sua presa di coscienza riflessiva abbia una specie di itinerario obbligato che conduce al sistema di Hegel: e perciò egli contesta la medesima possibilità della presa di coscienza riflessiva. Ossia: la vita non si fa attraverso la riflessività, ma se c'è riflessività non c'è la vita, e se c'è la vita non c'è la riflessività. E giacché io (quel singolo) esisto, c'è la vita e non c'è la riflessività. Tuttavia se in astratto si sceglie la riflessività, la conseguenza è il sistema di Hegel. Kierkegaard è preso nella compatta coerenza del sistema hegeliano: la storia è quella di Hegel; il sapere è quello di Hegel; la mediazione è quella di Hegel» (*ivi*, p. 40-41). Sebbene il nostro tentativo sia quello di cercare di mostrare l'opposto di quanto sostenuto invece da De Giovanni, è significato assumere quanto qui detto come controparte, come rischio di intendere l'operazione kierkegaardiana come mera opposizione a Hegel se, com'è del resto chiaro agli occhi del Danese, il problema sia anzitutto 'depotenziare' questo senso dell'opposizione.

³⁴⁴ Per gli sviluppi della critica a Hegel nel tentativo di una differente definizione del concetto di temporalità (in particolare ne *Il concetto dell'angoscia*), ci si permetta di rimandare al nostro: *Angoscia e redenzione. Il problema della temporalità in Søren Kierkegaard*, in *Giornale di Metafisica* 2/2017, pp. 590-606.

3. Giobbe ovvero il coraggio della *ripresa*

Il coraggio della *ripresa* è il coraggio di Giobbe, l'uomo che tutto perse e tutto *ri*-ottenne in nome dell'assurdo. Il doppio movimento della fede – quello che verrà tematizzato in *Timore e Tremore*, è in queste pagine prospettato in una chiave differente: è Giobbe che questiona con Dio, Giobbe che rifiuta la logica propositagli dai suoi amici: «chiedi perdono, pentiti e tutto tornerà a posto»! Ma qual è la colpa di Giobbe? «Malgrado tutto ciò» – scrive Kierkegaard – «[egli] ha ragione». Non si attribuisce colpe che non gli appartengono, non bestemmia Dio ma questiona con Lui. Perciò «non pacifica come un eroe della fede, ma lenisce temporaneamente»³⁴⁵. Sappiamo fin dall'inizio: è 'soltanto' una prova. Eppure questo non allevia il dolore di Giobbe che tra sofferenze immani sostiene la sua contesa con Dio.

Il libro si apre con due prologhi: il primo, in terra: «Un uomo di nome Iob era in terra di Uz, un uomo retto che amava Dio e aborriva il male». Il secondo, in cielo, più enigmatico: lo stesso Schelling, come prima di lui Goethe, restò ammaliato dalla *sinistra* magia di questi versi³⁴⁶.

E un giorno fu che i *beney haelohim*
vennero e stettero davanti al Signore e anche Satana
venne insieme a loro

La vicenda è nota, certo; lo sgomento suscitato dalle parole di Dio non smette però di inquietare:

E a Satana disse il Signore
Eccolo in tua mano
Solo tienilo in vita (*Gb* 21,6)

Così Iob venne colpito dalla sciagura: figli, figlie, bestiami, servi – tutto perse. E cosa fece? Cosa disse quando i messaggeri irrompevano nella casa con notizie di morte: ...«sono venuto a dirtelo, io solo scampato»?

Il SIGNORE ha dato [natan] e il SIGNORE ha preso [laqach].

³⁴⁵ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 109.

³⁴⁶ Schelling rilegge il dialogo tra Dio e Satana. chiedendosi: «Ora, come appare qui Satana? Come una forza che è orientata a mettere in dubbio e dunque a provare l'animo dell'uomo, come una forza, dunque, che è per così dire necessaria affinché ciò che è incerto divenga certo, ciò che è indeciso sia deciso, la disposizione dell'animo venga verificata» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, tr. it. A. Bausola, con testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2002, p. 1291). È nota l'espressione schellinghiana: non bestemiare Satana! Sull'argomento, si veda X. TILLIETTE, *I filosofi leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2003, p. 107-121.

Sia benedetto il Nome del SIGNORE (*Gb*, 1.21).

Eppure è soltanto una prova? La categoria di prova – ci dice Kierkegaard – non è né estetica, né etica, né dogmatica: è affatto trascendente. Questo comporta che l'uomo stia «in un rapporto di opposizione a Dio puramente personale, in un rapporto tale per cui non possono più bastargli spiegazioni di seconda mano»³⁴⁷. Ciò implica quella pura verticalità del rapporto con Dio: non gli amici possono capirlo, non sua moglie – ché gli uni pretendono dire *di* Dio secondo logiche umane: reclamano come gradito agli occhi di Dio, un baratto tra colpa e perdono; né sua moglie – figura ambigua – può comprenderlo così legata senza condizioni ad un *amore* tutto umano³⁴⁸. Il dolore di Giobbe è dunque totalmente interiorizzato (*in interiore* si dà il rapporto con l'Altro³⁴⁹), non è con il mondo la sua battaglia eppure nel mondo deve risolversi: la prova va quindi superata nel tempo, poiché al tempo essa appartiene. Il nesso tra *La Ripetizione* e le parole di *Timore e Tremore* è qui fortissimo: «è grande afferrare l'eterno, ma più grande mantenere il temporale dopo averlo abbandonato».

Alla fine della prova, Giobbe vide restituirsi quanto aveva perduto: «Giobbe è benedetto e ha ricevuto tutto al doppio. È – quel che si dice una ripetizione»³⁵⁰. Nel momento in cui tutto sembra morto, quando il pensiero s'arresta, la lingua tace, ogni spiegazione sembra insufficiente «si forma quel groviglio che solamente un fulmine può sciogliere»³⁵¹:

E dalla sua prigionia il Signore trae Iob
intercessore per gli amici suoi³⁵²

³⁴⁷ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 110.

³⁴⁸ Eppure la figura della moglie di Giobbe resta un enigma come l'intero libro. Gli amici posso solo 'compatirlo' – davvero l'ultima delle tentazioni! Perché la compassione pretende di sapere le ragioni di chi soffre e di patire del dolore del sofferente... questo non fa la moglie di Giobbe. Vorrebbe strappare il suo uomo alle sofferenze che lo torturano: maledici Dio e muori! C'è grande dolcezza in queste parole. Un amore tutto umano quello della moglie di Giobbe, appunto, di chi più di ogni altra creatura è legata alla terra e insieme sa rinunciare ad essa: è amore di madre. Nel suo capolavoro Joseph Roth ha compreso in maniera straordinaria il senso di questa figura. Lei che compie il gesto infame di abbandonare la sua creatura, lei che cova nel cuore la colpa, lei che nel silenzio sa di avere compiuto grave torto. La ballata di Menuchim alla fine – sarà anche per lei – soprattutto per lei (Cfr. J. ROTH, *Giobbe*, Adelphi, Milano 1992).

³⁴⁹ Giobbe affronta la sua prova nel tempo, ma tale prova è crisi essa stessa del tempo in cui viene affrontata. Sia per il fatto che il 'mandato' della prova sia l'Eterno, sia per il fatto che lo scopo della prova è forse *altro* dal tempo.

³⁵⁰ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 111

³⁵¹ S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 112. Anche il giovane – il confidente di Constantin Constantius – *ripren- de* se stesso: ciò lo rende finalmente libero dalla fanciulla sposatasi nel frattempo con un altro uomo. «Sono di nuovo me stesso – ecco la mia ripetizione» (R, p. 120). Quasi un lieto fine. Quasi, perché non è ben chiaro il significato della ripresa attuata dal giovane: riconosce la venuta del «temporale» (cfr. R, p. 113) sì, eppure afferma che malgrado tutto, la *ripresa* è avvenuta grazie alla generosità di lei; del resto è la giovane che ha deciso di sposarsi e dunque di liberarlo da quel dissidio interiore. È dunque una *ripresa*? Dire che Dio si serve della giovane a mo' di esca, «come le mosche finte» che si pongono sugli ami, non risolve il problema. Ma ancora più problematico è l'esito del testo biblico.

³⁵² Dio punisce i tre amici di Giobbe chiedendo a questo di intercedere per loro: «[...]Io brucio di furore contro te e i due amici tuoi / perché non avete di me parlato / con fondamento come il mio servo Iob» (*Gb*, 42.7).

e tutto quel che Iob aveva prima
gli rende doppio il Signore
e tutti i suoi fratelli e tutte le sue sorelle
e tutta la sua gente di prima vengono a lui
e mangiano con lui nella sua casa
[...]
E benedice il Signore la nuova vita di Iob
pi. dell'antica
Quattordicimila pecore seimila cammelli
Mille paia di buoi e mille asine
E sette figli maschi e tre figlie
E chiama la prima Iemin.h la seconda Q.tzi.h
La terza Q.ren-happ.ch
E non c'erano in tutta la terra
Donne più belle delle figlie di Iob

Giobbe così ottiene tutto doppiamente, cavalli, cammelli e quante altre sostanze un uomo del suo tempo avrebbe potuto desiderare. Il Testo fa notare che la bellezza delle figlie di Giobbe superava di gran lunga quella delle altre fanciulle. Non v'erano creature più belle! Qualcosa stona però. Vi è un fondo insondabile, un residuo "pesante" che svislaccia la lucentezza dell'esito positivo. Ne è consapevole lo stesso Kierkegaard quando scrive che «soltanto i figli Giobbe non ebbe al doppio, poiché una vita umana non si lascia raddoppiare così. In questo caso è possibile solo *la ripetizione dello spirito*, per quanto nella temporalità non risulti mai perfetta come nell'eternità, che è la ripetizione vera»³⁵³. La questione merita tutta l'attenzione possibile. Decisive la forza e l'insistenza (per scongiurare ogni tentazione di un qualsiasi esito vagamente 'miracolistico'), con la quale Kierkegaard insiste sull'unicità della vita umana: non si lascia raddoppiare! Nuovi figli, non gli stessi. Si sa che questa volta hanno un nome, ma certo un padre non dimentica il sorriso della propria creatura – e certo, non Giobbe, non colui che porta nel nome impresso il sigillo della sua insolubile domanda: «I-yov, dov'è il padre»? Il seguito pone poi numerosi interrogativi: la ripresa perfetta – scrive Kierkegaard – è solo quella dell'eternità, meglio: «dello spirito»; eppure, non era forse stato detto che è più grande chi riguadagna il finito avendovi rinunciato per l'infinito? E poi, come può realizzarsi la ripresa dello spirito se non come promessa futura, di pienezza nell'eternità? Eppure, proprio questo il libro di Giobbe sembra porre in discussione: nessun poi, nessuna promessa, Giobbe «pretende» la sua ragione innanzi a Dio, ora – come del resto Dio pretende d'interrogarlo *adesso*: «vieni qui e rispondi a quel che ho da chiederti!». Come dire, il premio dell'eterno è sempre e solo futuro –

Ma attenzione: così c'è il rischio di affermare quel che si vorrebbe negare.

353 S. KIERKEGAARD, *La Ripetizione*, op. cit., p. 121, corsivo nostro.

Vedere i figli di Giobbe “scorrazzare” felici tra le macerie della casa distrutta, quegli stessi figli che stavano banchettando, renderebbe l’esito meno incerto? La finta umiltà così impregnata di *hybris* del calcolo pascaliano non rende giustizia a quel che Kierkegaard sta qui tentando di ‘pensare’. Qual è in fondo la forza di Giobbe? Ed è davvero così saldo in Dio come sembra? Vi è certo un rischio ancora: quello di finire nel demoniaco – ammette Kierkegaard – «com’è il caso di un uomo che voglia dare ragione a Dio, pur credendo di averla lui»³⁵⁴. Rischio dal quale non si è mai davvero al sicuro... Ma ecco, non Giobbe che tutto sopportò: Giobbe ebbe infinitamente torto innanzi a Dio! E per sempre! Ma ebbe ragione innanzi a Dio, sì! E per sempre, perché ebbe torto³⁵⁵. In una pagina del Diario del 1849, Kierkegaard approfondisce il senso di questo passaggio:

Giobbe dice giustamente che, anche se uno avesse ragione, davanti a Dio non potrebbe mai aver ragione, perché sarebbe preso dall’angoscia della presenza del giudice. Questo è ciò che ho svolto nel Vangelo delle sofferenze: la sproporzione ovvero la differenza qualitativa fra Dio e l’uomo (Papier, X1 A 196, Diario, vol. V, p. 185).

Bene. Ma cosa ne è della ripresa? A Giobbe furono resi i figli, ma non gli stessi. Ebbe una ripresa sì, ma su un piano ‘diverso’. Egli riprese la propria vita, ma nel profondo rimase irrimediabilmente segnato: che sia questa la durezza che la ripresa nello spirito impone? Il Testo poi aggiunge che morì vecchio e sazio di giorni. «Questa espressione» – ricorda in un bel commento Elie Wiesel fedele alla tradizione midrashica dalla quale proviene – «si ritrova anche nella storia di Isacco: entrambi ne hanno avuto abbastanza. Avendo visto e sopportato troppo, da parte di troppi avversari, sono stufi di vivere. Entrambi sono troppo eleganti, troppo delicati per esprimere questo sentimento: finché rimangono in vita, celebrano le virtù dell’esistenza. Quando sopraggiunge la morte, le permettono di portarli via senza rimpianti»³⁵⁶.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 107.

³⁵⁵ *Ivi*, pp. 111-112.

³⁵⁶ E. WIESEL, *Sei riflessioni sul Talmud*, op.cit., p. 54. La lettura ebraica certamente si discosta dalla lettura kierkegaardiana. Forse, solo apparentemente però. Scrive Wiesel: «il dramma di Giobbe, la tragedia di Giobbe oltre che il suo mistero inquietante, è racchiuso in una frase chiave che finora abbiamo trascurato: Hen yikteleni lo ayahel. Solitamente viene tradotta così: “anche se mi ucciderà, continuerò a riporre la mia fede in Lui, continuerò a desiderarlo.[...]”. Altre fonti, continua Wiesel, considerando la grafia del passo in maniera differente: “Hen yikteleni, sebbene lui possa uccidermi e lo voglia; Lo ayahel, io non lo desidererò, non riporrò in Lui la mia fede”. Dunque la questione se Giobbe abbia o no perso la fede è condensata in un breve verso. C’è una risposta?”. La soluzione contraddittoria è tipica nel Talmud: del resto, quando si parla di Dio, chi può dire quale sia il vero? Allora si tenta – umanamente – di tenere insieme gli estremi della contraddizione. E continua Wiesel: «E dovete sapere che c’è anche una terza spiegazione. D’altra parte può darsi che non vi sia contraddizione. È possibile che Giobbe abbia conservato la sua fede e che nel contempo si sia ribellato contro di essa. È possibile che, all’apice della disperazione e del tormento, abbia realizzato qualcosa di nuovo: ci ha mostrato che la fede è necessaria alla ribellione, che la ribellione è possibile all’interno della fede. Esiste un momento in cui le due sono intrecciate in modo da rafforzarsi a vicenda, anziché negarsi l’un l’altra» (*ivi*, p. 55-56).

Le regole che gli ebraisti avrebbero potuto dedurre. Natura e istituzione

Homero Santiago

University of São Paulo – USP, Brazil

Abstract

L'autore affronta il tema non ovvio di cosa possa essere una storia spinoziana, e lo fa a partire dalle riflessioni sulla lingua ebraica contenute nel *Trattato teologico-politico* e nel *Compendio di grammatica ebraica*. La storia e la lingua, all'interno della filosofia di Spinoza, presentano infatti la medesima problematicità: come è possibile il cambiamento e la variazione se ogni cosa accade necessariamente e sempre determinata dalla sua perfetta natura? La risposta può essere trovata nell'applicazione anche alla questione della storia e della lingua del metodo geometrico proprio dell'*Etica* secondo il quale il cambiamento e la variazione, e dunque la novità del nuovo, non avrebbero niente a che fare con l'inspiegabilità del miracolo (argomento affrontato da Spinoza nel sesto capitolo del *Teologico-politico*), quanto con l'intreccio tra cause esterne e contenuti deducibili dalla natura stessa di ciò che esiste. In questo senso, l'indagine sulle modificazioni della lingua ebraica, sul rapporto tra natura, istituzione e regola che ne hanno scandito il percorso possono essere l'occasione per lo sviluppo di una teoria della storia spinoziana a partire dagli stessi presupposti ontologici della sua speculazione filosofica.

Parole chiave

Spinoza, storia, lingua, lingua ebraica, *Trattato teologico-politico*, *Compendio di grammatica ebraica*, natura, istituzione, regola, metodo geometrico

Cosa può essere una storia spinoziana? La risposta non è ovvia, e ad alcuni sembra inevitabile concludere che non si debba parlare di storia nello spinozismo o, perlomeno, che non si tratti di una questione propriamente spinoziana.

In un simile parere vogliamo vedere l'indice di un problema: lo spinozismo non assegna effettivamente alcun posto di rilievo alla storia (forse non ne dà nessuno), finché insistiamo nel chiedere a questo sistema una concezione della storia caratterizzata da qualcosa che le è poco affine, in particolare il libero arbitrio e la conseguente possibilità d'indeterminatezza nell'infinito nesso di cause. Che cosa succede però se cambiamo punto di vista, abbandonando il punto di vista negativo e sforzandoci di pensare la storicità come può positivamente presentarsi in questo sistema? È l'esercizio che proponiamo in questo lavoro: suggerire che la storia ha un posto nello spinozismo, e che determinismo, unicità sostanziale e metodo geometrico non rappresentano degli ostacoli alla concezione della storia, ma dei mezzi per concepire un particolare tipo di storia, la storia nel senso spinoziano.

Qui di seguito prenderemo allora spunto da un'affermazione contenuta nel *Trattato teologico-politico*, secondo la quale gli antichi studiosi ebrei sono stati in grado di compensare la mancanza di tempi dell'ebraico deducendo nuove regole dai fondamenti della lingua. Crediamo che quest'affermazione apra un campo segnato dall'intreccio di natura e istituzioni, intreccio che prende la forma di quel continuo processo di diversificazione del reale in cui consiste il movimento proprio della storia.

Una delle esigenze del metodo interpretativo messo a punto dal *Trattato teologico-politico* per un'esatta comprensione delle Scritture è costituita da una perfetta conoscenza della lingua ebraica. Accade però che questa conoscenza, secondo lo stesso *Trattato*, è quasi impossibile. Le difficoltà sono di due tipi. In primo luogo, quelle riguardanti la trasmissione della lingua: non ne conserviamo né un dizionario né una grammatica o una retorica, non ci restano che un paio di libri e pochi frammenti dell'uso dell'idioma, il tempo ha consumato molti significati di nomi e di verbi presenti nella Bibbia, ecc. La seconda serie di difficoltà deriva invece dalla "natura e costituzione" dell'ebraico, che sarebbe di per sé stessa una lingua ambigua; affermazione che Spinoza giustifica elencando alcuni tratti pertinenti dell'idioma, tra cui vogliamo ricordarne almeno uno:

[Una] fonte di molte ambiguità è che i verbi all'indicativo mancano del presente, dell'imperfetto, del piuccheperfetto, del futuro e di altri tempi assai usati in altre lingue; all'imperativo e all'infinito mancano [*carent*] di tutti i tempi eccetto il presente, al congiuntivo di tutti senza eccezione. E sebbene a tutte queste carenze di tempi e di modi si possa supplire facilmente, anzi, con molta eleganza, in base a determinate regole dedotte dai fondamenti della lingua [*certis regulis ex fundamentis deductis facile... suppleri possent*], tuttavia gli scrittori più antichi le trascurarono del tutto e usarono il futuro indifferentemente per il presente e il passato; il passato, invece, al posto del futuro; l'indicativo al posto dell'imperativo e del congiuntivo, non senza grave equivocità dei discorsi.³⁵⁷

³⁵⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, p. 107, trad. p. 835. I primi numeri di pagina sono quelli dell'edizione Gebhardt (*Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972), i secondi quelli dell'edizione a cura di A. San-giacomo (B. SPINOZA, *Tutte le opere*, Milano, Bompiani 2010).

Da questo brano emergono due punti sui quali vale la pena di insistere. Il primo è l'affermazione della mancanza di tempi: sembra infatti che alla lingua manchi qualcosa che essa dovrebbe o potrebbe avere, e che questa *mancanza* o *carenza* comporti inoltre delle difficoltà che ne ostacolano la comprensione. Il secondo, è la suddetta *possibilità di deduzione*: all'ebraico manca qualcosa, ma i parlanti potrebbero supplirvi deducendo alcune nuove regole. È necessario comprendere questi due punti, e soprattutto chiarire il loro intreccio. In che senso a una natura potrebbe mancare qualcosa che dovrebbe avere? Come pensare, nello sviluppo dello stesso oggetto, questa biforcazione tra un fatto (la mancata deduzione di nuovi tempi) e una possibilità (l'introduzione dei nuovi tempi)?

Guardiamo le cose da vicino. Cosa vuol dire parlare una lingua? Capirla, stare in una comunità di parlanti con cui vi è una comunicazione costante, utilizzare la lingua per tutte le attività e le situazioni, manipolarla con familiarità nell'*uso della vita*. Soprattutto, parlare una lingua è un esercizio che richiede, e allo stesso tempo permette, un contatto con la natura della lingua. Infatti, i membri di una certa comunità linguistica sono in grado di parlare e comprendere la loro lingua prima ancora di conoscerne le regole grammaticali; essi hanno esperienza di una sorta di vero della lingua che precede l'espressione di tutte le verità scientifiche su di essa; possiedono una conoscenza previa, che consente loro di conoscere e utilizzare la propria lingua anche senza dizionario, grammatica, manuale di retorica. Ciò è valido anche per l'analisi dell'ebraico proposta da Spinoza. Si crede spesso che nello spinozismo sia cristallino e immediatamente visibile soltanto quello che può essere concatenato nell'ordine geometrico; nulla, tuttavia, è più falso – e non solo nelle questioni linguistiche. «Le proposizioni di Euclide, dice una nota del *Teologico-politico*, sono percepite da chiunque prima di essere dimostrate»³⁵⁸. Prima di sfogliare gli *Elementi*, l'esperienza dello spazio ci ha consegnato e richiesto una conoscenza di questo spazio. Ecco, noi viviamo in uno spazio come viviamo in una lingua, e di ambedue deteniamo una conoscenza previa, che non è né scienza né conoscenza chiara e dimostrata, essendo nondimeno una conoscenza della natura della lingua.

Su queste basi, l'idea che all'ebraico manchi qualcosa che dovrebbe possedere per evitare le ambiguità diventa sospetta. La carenza verbale sembra una lacuna della natura dell'ebraico (ricordiamo che la posta in gioco è rappresentata da una difficoltà inerente alla natura della lingua); ma come affermarlo, se non negativamente? Il contenuto dell'affermazione della mancanza di tempi verbali non è lo stesso di quando si dice che un cieco manca di visione³⁵⁹? In

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, nota VIII, p. 253, trad. p. 843: «Per cose comprensibili non intendo solo quelle rigorosamente dimostrate, ma anche quelle che siamo soliti accogliere con certezza morale e ascoltare senza ammirazione, sebbene non possano in alcun modo essere dimostrate. Le proposizioni di Euclide sono percepite da chiunque prima di essere dimostrate. Allo stesso modo chiamo comprensibili, e chiare, anche le storie tanto delle cose future quanto delle cose passate che non eccedono la fede umana, come pure le leggi, le istituzioni e i costumi, sebbene non possano essere dimostrati matematicamente».

³⁵⁹ Cfr. lettera 21, a VAN BLIJENBERGH, p. 129, trad. 1939: «La privazione non è l'atto del privare, ma soltanto la semplice e mera mancanza, che in sé è un nulla: è cioè soltanto un ente di ragione, ossia un modo di pensare, che ci formiamo quando compariamo le cose tra loro. Per esempio, diciamo che un cieco è privato della vista, perché immaginiamo facilmente che egli potrebbe vedere, ossia questa immaginazione nasce dal fatto che lo paragoniamo ad altri che vedono; e poiché consideriamo quest'uomo in tal modo, cioè confrontando la sua natura con quella di altri o con quella che ha perduto, allora affermiamo che la vista spetta alla sua natura, e quindi diciamo che egli ne è stato privato».

breve: sembra che ci troviamo qui di fronte al giudizio negativo di un non parlante, di chi sperimenta la lingua come un deposito di ambiguità e di carenze, perché privo di una esperienza diretta capace di chiarire le une e colmare le altre.

In effetti, nel *Teologico-politico* il giudizio circa la mancanza dei tempi verbali è pronunciato da un interprete che non usa l'ebraico *biblico*; vale a dire: che non lo conosce come una lingua viva, ma come una lingua stereotipata nei testi e piena di lacune. Per il parlante dei tempi biblici, invece, la lingua ebraica era tutt'altro che un luogo di oscurità invincibili; l'ebraico era trasparente, comprensibile nei suoi meandri, accessibile ai parlanti per il tramite di una conoscenza previa. Tanto più che il metodo interpretativo spinoziano ritiene che la comprensione dell'insegnamento profetico non richieda alcun lume soprannaturale, e che, almeno gli uomini dei tempi biblici, non avessero alcun bisogno dell'apparato erudito dei filologi, proprio quello che il *Trattato* maneggia perfettamente. Lo spiega bene Spinoza: «Il volgo dei Giudei e dei Gentili, infatti, per il quale un tempo predicarono e scrissero i profeti e gli apostoli, intendeva la loro lingua, in base alla quale comprendeva pure il pensiero dei profeti»; in effetti, si trattava «del volgo che conosceva la lingua [*linguam... callebat*] dei profeti e degli apostoli»³⁶⁰. Il parlante dell'ebraico si serve della propria lingua per l'uso della vita, vive la sua lingua e non lo fa secondo le regole grammaticali, o almeno non necessariamente, cioè come condizione *sine qua non* di una comunicazione efficace.

Un breve paragone tra le diverse posizioni assunte da Spinoza nel *Trattato teologico-politico* e nel *Compendio di grammatica della lingua ebraica* consente di chiarire meglio questi punti. Il filologo del *Trattato* affronta una lingua morta, quella scritturale, e si prende coerentemente cura della *grammatica della Scrittura*; problemi di trasmissione invincibili fanno apparire le ambiguità che lasciano indecise come intrinseche alla lingua, e inducono ad attribuire a quest'ultima una natura debole, imperfetta, mancante. Al contrario, il grammatico del *Compendio* riguarda una lingua viva e si occupa della *grammatica della lingua* (che comprende quella biblica come una, e soltanto una, delle sue manifestazioni); in assenza di problemi di trasmissione, non incontra le pretese imperfezioni che per il filologo del *Trattato* deriverebbero dalla natura della lingua; questa natura si dà nella sua fioritura, giacché l'ebraico biblico è morto, ma la lingua ebraica è ancora viva nel Seicento³⁶¹. La diversità di siffatte posture spiega come lo stesso autore possa, nel *Compendio*, dare un giudizio sul sistema verbale ebraico tanto diverso da quello che abbiamo trovato nel *Trattato*. Presentando il sistema verbale, nella *Grammatica ebraica* l'autore torna ad esporre le medesime caratteristiche già descritte nel *Trattato*, con la differenza che quanto prima appariva solo come miseria e fonte di confusione o malintesi viene ora descritto senza nessuna negatività. Piuttosto, emerge un fatto positivo, che

³⁶⁰ *Ivi*, pp. 114-115, trad. p. 849.

³⁶¹ Per quanto riguarda un'analisi di questo tema, vedi H. SANTIAGO, *Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na 'Gramática hebraica' espinosana* in *Necessidade e contingência na modernidade*, a cura di L. C. GUIMARÃES OLIVA, São Paulo, Barcarolla 2009.

sembra derivare dalla concezione del tempo caratteristica degli Ebrei;³⁶² e malgrado l'assenza dei tempi comuni alle altre lingue, la lingua ebraica si vede esonerata da confusioni e difetti. Leggiamo un brano del capitolo tredici del *Compendio*:

Per quanto ne sappia, nessun popolo ha mai separato il modo indicativo dal modo interrogativo, e ciononostante non vediamo sorgere da ciò alcuna confusione. E nemmeno presso gli Ebrei, *al tempo in cui la loro lingua fioriva*, poté originarsi alcuna confusione per il fatto che tutti i modi, salvo l'imperativo, si esprimono all'indicativo.³⁶³

Nella sua fioritura, usata e vissuta cioè da un popolo che la conosce e da persone che si capiscono, la lingua possiede una precisione, una perfezione che le è pienamente sufficiente; tale fioritura è una regolarità indipendente da regole, una regolarità che è al di qua delle regole. La confusione e le carenze ci sono soltanto per coloro che non usano la lingua e ne fanno un oggetto amorfo, muto, semplicemente stratificato in un testo.³⁶⁴

Secondo quello che abbiamo visto, dobbiamo concludere sommariamente: nuovi tempi verbali non sono stati dedotti perché erano inutili, dal momento che la lingua fioriva, era efficace nella comunicazione, dunque perfetta. Non è meno vero, tuttavia, che questi nuovi tempi costituiscono qualcosa che, nelle parole spinoziane, potrebbe sorgere «in base a determinate regole dedotte dai fondamenti della lingua». Ora, supponiamo quegli antichi ebraisti impegnati a correggere la confusione verbale che secondo il *Teologico-politico* colpiva la loro lingua; supponiamo cioè, per un momento, che le ambiguità della lingua ebraica segnalate dall'interprete biblico seicentesco incidessero in modo tale sui parlanti dei tempi biblici che la loro lingua fosse vissuta da loro come assolutamente confusa. In questo caso, degli ebraisti sagaci avrebbero potuto forgiare qualcosa di nuovo: *nuove regole*.

Cos'è una regola? Entro i limiti del nostro interesse, diciamo solo che la regola si presenta come un'istituzione che possiede un potere diversificatore; essa stabilisce una differenza, segna un prima e un dopo della lingua, e in un modo particolare: evocando qualcosa di nuovo che si differenzia dal vecchio e delimitando il vecchio nell'atto stesso di modificarlo. A condizione di essere seguite dai parlanti, le nuove regole avrebbero cambiato il sistema verbale di tutto l'ebraico. All'interno di una lingua che, come rileva il *Teologico-politico*, resiste a ogni cambiamento, avrebbero dato luogo a una novità³⁶⁵. Deducendo nuove regole

³⁶² *Compendio*, cap. 13, p. 343, trad. p. 2391: «In ebraico, le azioni si coniugano unicamente al passato e al futuro. Pare che questo avvenga perché gli Ebrei non riconoscono che queste due parti del tempo, e considerano il presente come un punto, ossia la fine del passato e l'inizio del futuro».

³⁶³ *Ivi*, p. 344, trad. p. 2393; corsivi nostri.

³⁶⁴ Quindi, non dobbiamo assegnare la menzione di Spinoza alla non fioritura dell'ebraico biblico come effetto d'incuria o cattiva intenzione dell'autore, come fa ZE'VE LEVY, *The problem of normativity in Spinoza's 'Hebrew grammar'*, in «Studia spinozana», III, 1987, p. 365; tanto meno interpretare questo passaggio dal punto di vista psicologizzante di G. BRYKMAN, *La judéité de Spinoza*, Paris, J. Vrin 1972, p. 124: «Gli errori di discorso sarebbero, inoltre, a carico degli ebrei, ma non per la loro lingua. E Spinoza evoca, con una sfumatura di nostalgia rara in lui, un tempo lontano in cui la lingua ebraica era fiorente e che nessuna confusione che si lega all'imperfezione della lingua stessa potesse nascere».

³⁶⁵ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, op. cit., pp. 105-106, trad. pp. 831-832.

del sistema verbale della loro lingua, gli studiosi ebraisti avrebbero prodotto una rideterminazione della precedente conoscenza del parlante. Se le cose stanno proprio così, bisogna allora ammettere che la natura di una lingua può essere modificata da un'istituzione. In poche parole, la regola diversifica, innova e (man mano che viene adottata) stabilisce un nuovo stato di quella stessa natura.

La domanda che possiamo qui sollevare è: avremmo un'altra natura? La lingua ebraica non sarebbe più l'ebraico? No. Soprattutto perché è vero che si parla di novità, di un prima e di un dopo, ma non c'è nessun indizio che possa far pensare a una cesura assoluta. Quando Spinoza afferma che nuove regole potrebbero essere dedotte, è come se ci dicesse: è possibile il darsi del nuovo, ma non assolutamente; il nuovo sorge *dai fondamenti della cosa stessa*, dalla sua condizione e natura, che in qualche modo non può fare a meno di conservare. Detto altrimenti, in un certo senso il nuovo è già contenuto nel vecchio; non c'è vecchio assoluto, e nemmeno nuovo assoluto.

Qui troviamo il problema di qualunque novità, il quale può essere illustrato da una suggestiva immagine usata da Adorno nella *Teoria estetica*, quando identifica l'ambiguità presente nell'idea di «un accordo mai sentito, ancora vergine»: anche se mai eseguito, esso è già sulla tastiera del pianoforte; persino un accordo mai sentito, in un certo senso, già «esisteva [*es gab*]» sempre, «tutto è già sulla tastiera»³⁶⁶. Pensare il nuovo nello spinozismo significa confrontarsi con una problematica dell'esistenza. Ci sono cose che sono nei fondamenti, ma hanno ancora bisogno di essere dedotte: sono i *deducibili*; ci sono cose che sono invece già dedotte, ma senza separazione dai fondamenti: sono i *dedotti*. Come concepirlo? Abbiamo perlomeno due modi di farlo, i quali dipendono da diversi e contrapposti punti di vista: il *miracolo* e la *geometria*.

Non c'è da stupirsi che ogni tanto si dica che qualcosa accada “come per miracolo”. Non è raro, infatti, che il nuovo ci appaia come lo straordinario che in qualche misura si allontana dall'ordinario, dal previsto od atteso, e dunque come una specie di miracolo. Ma qual è la verità di quest'apparenza?

Analizzando il miracolo nel sesto capitolo del *Teologico-politico*, Spinoza costata che non esiste nulla di assolutamente nuovo. Tutto dipende dalla natura, che segue un ordine eterno e immutabile, e «il nome ‘miracolo’ non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini»³⁶⁷. Ogni lettore di Spinoza sa che il miracolo è un'illusione che deriva dall'idea di un essere soprannaturale e del suo eccezionale intervento nell'ordine del mondo. Dal momento che noi non ci occupiamo di questioni teologiche, tuttavia, non possiamo pensare al miracolo nella sua positività, ossia come una forma umana di comprensione o interpretazione degli eventi, soprattutto degli eventi *nuovi*?

Orbene, forse il miracolo designa una maniera umana di vivere l'evento del nuovo nella sua purezza, nella brutalità della sua completa indeterminatezza; “miracolo” sarebbe allora il nome dell'esperienza dell'indeterminatezza determinata dalla nostra ignoranza, e un modo per allontanarsi dal sentimento della fatalità. Chi crede nei miracoli trascura il fatto che «in natura non accade niente

³⁶⁶ T. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, p. 55.

³⁶⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, op. cit., p. 84, trad. p. 787.

di nuovo»³⁶⁸, perché non riesce a concepire una dinamica naturale di diversificazione. Non è capace di capire, per esempio, che i tempi verbali ancora inesistenti al tempo della fioritura dell'ebraico erano comunque già deducibili *ex fundamentis*; che una volta dedotti avrebbero potuto istituire qualcosa di nuovo e cambiare la lingua; e che, dedotti dalla natura stessa della lingua, non avrebbero in nessun caso costituito una assoluta novità, cioè un miracolo.

È pertanto evidente l'insufficienza del miracolo come struttura percettiva: esso evita la problematica dell'esistenza del nuovo semplicemente mettendola da parte, rifiutandosi di pensare alla fondamentale ambiguità che essa contiene. Pensando l'evento come pura indeterminatezza, il miracolo non è in grado di pensare il movimento della storia. Non è quindi senza ragione che Spinoza insista su questo punto nel capitolo sesto del *Teologico-politico*: ciò che normalmente viene spiegato facendo ricorso al concetto di miracolo può essere pensato, dalla geometria, *sotto l'aspetto dell'eternità*.

Quando affrontiamo il tema della storia o dell'azione umana nello spinozismo, vediamo spesso emergere dei pregiudizi contro la geometria. La tendenza è quella a trattare della questione della storia, della politica, della lingua, ammorbidendo al tempo stesso il carattere geometrico del discorso spinoziano. Noi vorremmo proporre qui l'esatto contrario: se Spinoza riesce in maniera così singolare ad aprirci il territorio della storia, della politica, della lingua, forse ciò è possibile proprio a causa della geometria, e non a dispetto di essa. Quale il beneficio della geometria? Per dirlo brevemente, e con riferimento alla proposizione 8 della parte II dell'*Etica* e al suo importante scolio, la geometria ci insegna a pensare il rapporto (capitale, come abbiamo visto) fra il contenitore e il contenuto, così come il processo per cui il contenuto diviene un non contenuto, cioè la deduzione. Se riprendiamo l'esempio di Adorno, possiamo affermare che, mentre il punto di vista del miracolo guarda unicamente all'"accordo vergine", e si limita a coglierlo o come meramente venuto *ex nihilo* o come già contenuto nella tastiera, la geometria ci permette di pensare la *produzione* dell'accordo e le sue cause o ragioni.

Spinoza offre una precisa e diffusa spiegazione del rapporto tra la figura (il contenitore) e le sue proprietà (contenute o non contenute). Noi non vogliamo insistere su questo punto, le cui implicazioni ontologiche sono ben note agli studiosi di Spinoza. Il nostro proposito, piuttosto, è quello di sottolineare le sue conseguenze sulla concezione spinoziana di storia: bisogna pensare la storia rigorosamente, di fuori di qualsiasi finalità, tentazione di evoluzione, volontarismo e soggettivismo; l'accento deve ricadere sull'azione umana e sul suo potere trasformatore.

La storia (nel senso che cerchiamo qui di delimitare) deve fare proprio il paradigma della geometria. Non tanto per i suoi risultati o per la sua certezza, quanto piuttosto per la sua capacità di concepire, in maniera rigorosa, delle essenze non statiche, (l'ebraico per esempio), che non sono immuni dalle riconfigurazioni nel corso del tempo. La considerazione geometrica permette di concepire il movimento di queste essenze, la loro vita, per così dire, perché permette di cogliere i loro meccanismi dinamici e il loro potere singolare, deducendo *ex*

³⁶⁸ *Ivi*, p. 811.

fundamentis i loro effetti ancora non realizzati. Dedurre è spiegare, agire; l'azione storica ha qualcosa di simile all'atto del geometra che disegna delle linee, inferisce delle proprietà, imprime nuove configurazioni al dato, producendo così delle differenze. Forse la deduzione può servire come modello di azione storica, o almeno della sua comprensione.

Abbiamo visto come la teoria spinoziana consenta di pensare il nuovo, l'azione istituyente che modifica la natura stessa della lingua (le sue regole), e lo fa *ex fundamentis*. Rimane però un problema tutt'altro che banale. Nel periodo di fioritura della lingua non si verifica alcuna deduzione di nuovi tempi perché la lingua non ne aveva alcun bisogno; fino a quel momento, quindi, non c'era alcuna causa determinata di cambiamento, e una modificazione era quindi impossibile. Ma allora, come si può sostenere che gli ebraisti potrebbero dedurre nuove regole? Quando e perché diviene possibile la deduzione di cose nuove? Come concepire un possibile cambiamento in un universo dove tutto è necessario, e ancor più un cambiamento operato dall'azione umana? Qui dobbiamo prendere sul serio l'idea che, così come deve esservi una causa perché qualcosa venga all'esistenza, vi deve anche essere una causa perché qualcosa non venga all'esistenza³⁶⁹. In altre parole, anche il possibile è determinato; la possibilità di cambiamento deve aver una causa come tutto il resto; certe volte l'emergere di questa possibilità è necessario, certe volte no.

Cerchiamo di investigare questo problema a partire dall'esempio di una deduzione o istituzione effettiva, reale: le vocali e gli accenti ebraici.

L'ebraico è una lingua semitica e, com'è proprio delle lingue semitiche, l'identità essenziale delle parole cade sulle consonanti, mentre le vocali variano conformemente alla flessione e alla derivazione, producendo quelle che potremmo chiamare delle "colorazioni" particolari. Il tetragramma *YHWH*, che designa Dio o Yahweh, presenta ad esempio unicamente le consonanti. Al suo interno possiamo inoltre trovare *HYH* (essere, esistere, agire, rimanere), lo stesso tema che designa l'ente da cui è riempito l'universo; a seconda di come il tema viene diversamente colorato dalle vocali, troviamo le forme: *HaYaH*, "era"; *HoWeH*, "è"; *YiHYeH*, "sarà". L'alfabeto consonantico, detto *scriptio defectiva*, verrà modificato solo al termine del lungo processo svoltosi tra i secoli VI e VIII, che nei primi anni del secolo IX sfocia nella forma definitiva consacrata dalle autorità rabbiniche: la *scriptio plena*³⁷⁰.

Non è difficile immaginare le confusioni affrontate dall'interpretazione biblica, che porteranno a una grande discussione sul carattere originale e naturale oppure inventato e istituito delle vocali e degli accenti. Sappiamo, ad ogni modo, che Spinoza non nutriva dubbi circa l'origine umana e tarda di vocali e accenti. Il *Teologico-politico* in proposito è chiaro:

[Tra le cause di ambiguità dell'ebraico] La prima è che gli Ebrei non hanno le lettere che rappresentano le vocali. La seconda, che non usavano alcun segno né per interpungere, né per dare espressione o rafforzare i discorsi. E sebbene di solito queste due cose, cioè le vocali e i segni, siano sostituite [*suppleri soleant*] dai punti e dagli accenti, non possiamo fidarcene, dal momento che punti e accenti furono

³⁶⁹ Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, I, prop. 8, sc.

³⁷⁰ Cfr. J. COHEN, *L'Écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets*, Lione, Ed. du Cosmogone 1997, p. 243.

inventati e istituiti da uomini di un'età successiva, la cui autorità non deve avere per noi alcun valore.³⁷¹

Nel *Trattato*, coerentemente, Spinoza lavora su un testo senza vocali e accenti; li prende come un'aggiunta che deve essere evitata da parte di coloro che cercano la verità scritturale a partire dalla sola Scrittura. È curioso tuttavia notare come nel *Compendio*, al contrario, Spinoza accetti lo stesso sistema di vocali e di accenti che aveva rifiutato nel *Trattato*, e lo inserisca perfettamente nel suo percorso deduttivo: le vocali (a fianco delle lettere) sono i "fondamenti della lingua", in quanto gli accenti sono detti deducibili da questi "fondamenti". Prendendo sul serio l'idea di una grammatica della lingua ebraica, nella sua differenza da quella della Scrittura, il filosofo si basa sullo stato dell'ebraico nel Seicento, una lingua viva in cui le vocali e gli accenti si sono imposti definitivamente. Il grammatico ebraico, a differenza dell'interprete della Scrittura, riconosce non l'originaria verità ma l'*utilità* di un sistema ovunque utilizzato.

Da ciò si possono trarre non poche conseguenze sulla nostra questione. Prima di tutto, possiamo dire che è possibile cambiare la lingua e imporle una nuova condizione per il tramite di una nuova regola. Questa regola è un'istituzione, un'istituzione umana, e può agire sulla natura della lingua trasformandola. Come? Fornendola di cose che essa non aveva ancora, se non in quanto contenute nei suoi fondamenti. L'istituzione, questa sorta di sforzo deduttivo, crea una tradizione che si fermerà e verrà anch'essa a costituire l'essere della lingua. L'istituzione è la costruzione di una nuova tradizione, capace di rinnovare la vita della lingua – nello stesso senso in cui l'inizio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* parla di istituire un nuovo modo di vita in luogo di una vita affievolita e ammalata.

Come mai nascono le vocali e gli accenti? Conosciamo il dramma che si cela dietro l'invenzione: la diaspora ebraica. Il sistema alfabetico consonantico dell'ebraico presupponeva un lettore che conosceva la lingua e sapeva pronunciarla mettendo le vocali al loro posto. In seguito alla diaspora, però, l'ebraico cessò di essere la lingua della comunicazione quotidiana, e si andò poco a poco perdendo l'abitudine della buona pronuncia; prova ne è che il Talmud portò diverse discussioni ortoepiche. Come ricorda in proposito il *Compendio* di Spinoza, la pronuncia antica perì. Frattanto gli ebrei, di fronte al problema cruciale di vedere persa la capacità di leggere correttamente la Bibbia, cominciarono i tentativi di vocalizzazione. Quando ha superato il tempo della propria fioritura e comincia ad appassire, la lingua vede sempre di più indebolirsi la propria regolarità, fino a dipendere da regole (quelle di pronuncia, quelle ortoepiche) e non essere più in grado di imporsi da se stessa. È proprio allora, quando la lingua sta morendo, che diviene imperioso salvare questa lingua, la lingua di un popolo, di un testo sacro, di un Dio. In questa situazione s'impone l'imperativo: bisogna fare qualcosa. E quello che si fa è istituire il sistema di vocali e di accenti.

Tenendo conto di tali circostanze, non sarà difficile capire perché non è stato possibile dedurre nuove regole per i tempi verbali e, invece, è stato possibile dedurre nuove regole sulle vocali e gli accenti. La prima deduzione era impossibile perché inutile, gratuita; la seconda, al contrario, è stata una risposta a

³⁷¹ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, p. 108, trad. pp. 835-837.

un problema vitale (della vita di una lingua e della vita di un popolo). Infatti, fare qualcosa di nuovo diviene possibile solo quando diviene al tempo stesso necessario.

Per finire, ci limitiamo a dire che questa piccola digressione sulle regole che gli ebraisti avrebbero potuto dedurre dai fondamenti della loro lingua suggerisce un campo di problemi che, positivamente pensato, può illuminare ciò che sarebbe la storicità spinoziana, la cui questione capitale, ci sembra, è l'emergere del nuovo per effetto dell'azione umana, la trasformazione del dato. Questo campo è segnato dall'intreccio di natura e istituzioni, è attraversato dalla determinazione, ma non per questo cessa di conoscere trasformazioni reali, effettuate dall'azione umana; non evidentemente l'azione occasionata dal libero arbitrio, ma l'azione che, pur essendo alle dipendenze della forza delle cose, resta nondimeno in grado di rispondere con l'istituzione di qualcosa di nuovo. Il nostro dubbio è se sia possibile, e nel caso fino a che punto, generalizzare queste conclusioni parziali.

La concezione di giustizia in Nietzsche secondo la lettura heideggeriana

Marco Viscomi

University of Perugia, Italy

Abstract

Il contributo qui sviluppato considera il modo in cui Heidegger inquadra la concezione nietzscheana di giustizia all'interno della complessiva cornice teorica del filosofo di Zarathustra. Questa particolare tematica consente di indagare il nesso identificato da Nietzsche tra l'atto del giudicare e l'essenza del pensare. Mentre infatti i giudizi umani sottostanno alla capacità generale di formulare coerentemente giudizi, allo stesso modo l'operazione razionalistica della cogitazione si fonda originariamente sul pensare inteso in sé e per sé. In questa analisi sull'essenza del prospettivismo, proprio dei singoli giudizi e delle determinate cogitazioni umane, si situa l'interrogazione nietzscheana su cosa sia la giustizia in rapporto al principio. La tematica della giustizia in Nietzsche si ricollega così tanto all'eterno ritorno dell'uguale, quanto alla “morte di Dio”.

Parole chiave: giudizio, pensiero, essenza

Abstract

The contribution developed here considers the way in which Heidegger sets the Nietzschean conception of justice within the overall theoretical reflexion of the philosopher of Zarathustra. This particular theme allows us to investigate the nexus identified by the act of judging and the essence of thinking. In fact, while human judgments are subject to the general possibility to formulate judgments consistently, in the same way the rationalistic operation of cogitation is originally founded on thinking understood in itself and for itself. In this analysis on the essence of the perspectivism, own of the single judgments and of every determined human cogitations, is situated the Nietzschean query on what is justice in relation to the principle. The issue of justice in Nietzsche is so shown as linked to the “eternal return of the same” and to the “death of God”.

Keywords: judgement, thinking, essence

Nel decennio che va dal 1936 al 1946, Nietzsche costituisce indubbiamente l'interlocutore preferito da Heidegger nello sviluppo del proprio accesso alla questione sull'essere e sugli esiti nichilistici del pensiero occidentale. Prova ne è la colossale opera in due volumi, collocata nella *Gesamtausgabe* heideggeriana al Band VI, il quale porta appunto il titolo lapidario *Nietzsche* e si sviluppa attraverso dieci contributi elaborati in corsi universitari e annotazioni personali risalenti appunto a quegli anni³⁷². In particolare, il sesto scritto di questa raccolta presenta in sintesi quelli che sono i punti essenziali della *Nietzsches Metaphysik*, la metafisica di Nietzsche. Come ricostruisce Franco Volpi nella sua *Postfazione* al volume³⁷³, Heidegger aveva preparato per se stesso già nell'estate del 1940 questo scritto, che avrebbe dovuto impiegare come appunti in un corso successivo, annunciato per il semestre invernale 1941/42. Tuttavia, questo corso non venne mai tenuto, rimanendoci traccia del lavoro intellettuale che in esso avrebbe operato Heidegger soltanto nella messe terminata dell'opera omnia di questo grande pensatore del secolo passato.

Il testo in questione isola cinque elementi portanti per l'intera meditazione di Nietzsche. Tali cardini dell'elaborazione pensante del filosofo di Zarathustra sono la volontà di potenza, il nichilismo, l'eterno ritorno dell'uguale, il superuomo, la giustizia³⁷⁴. Mentre i primi quattro di questo elenco sono stati spesso fatti oggetto di amplissime e approfondite riflessioni, proposte da un insieme incalcolabile di critici e interpreti, l'ultimo di quelli pare invece insolitamente trascurato. Forse, ciò accade perché il modo in cui Heidegger legge il concetto di giustizia in Nietzsche si ricollega precipuamente alla precomprensione ermeneutica, in virtù della quale tutta la storia del pensiero occidentale - a detta di Heidegger - convergerebbe su un punto nichilistico di fondo: la trasformazione del concetto di verità da ἀλήθεια e svelatezza (*Unverborgenheit*) a ὁμοίωσις e

³⁷² M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1936-1946), Gesamtausgabe, Band 6, ed. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996-1997; trad. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005.

³⁷³ Cfr. F. VOLPI, *Postfazione* in M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 962-963.

³⁷⁴ «La volontà di potenza», «il nichilismo», «l'eterno ritorno», «il superuomo», «la giustizia» sono le cinque parole fondamentali della metafisica di Nietzsche. «La volontà di potenza» nomina la parola per indicare l'essere dell'ente in quanto tale, l'*essentia* dell'ente. «Nichilismo» è il nome per indicare la storia della verità dell'ente così determinato. «Eterno ritorno dell'uguale» si chiama il modo in cui l'ente nel suo insieme è, l'*existentia* dell'ente. «Il superuomo» designa l'umanità che viene richiesta da questo insieme. «Giustizia» è l'essenza della verità dell'ente come volontà di potenza. Ciascuna di queste parole fondamentali nomina contemporaneamente quello che dicono le rimanenti. Solo se viene pensato *insieme* ogni volta anche ciò che esse dicono, è attinta fino in fondo la forza denominativa di ciascuna parola fondamentale» (*ivi*, p. 747).

*adaequatio*³⁷⁵. Ciò che si vorrebbe tentare di approfondire nel presente contributo è appunto la concezione nietzscheana di giustizia, interpretata da Heidegger all'interno di questo suo specifico contributo del 1940.

1. L'essenza della verità in Nietzsche

Ciò che Nietzsche intenda quando parla di giustizia (*Gerechtigkeit*) non si lascia immediatamente ricondurre ad un alveo politico o etico-morale. Tale "giustizia" non coincide infatti con la correttezza formale della legalità, né con l'idoneo uso che si dovrebbe fare dell'agire e dell'essere in relazione con gli altri uomini (*Justiz*). Quel che è qui in gioco ha infatti a che vedere con l'essenza stessa di ciò che si dice retto, corretto, giusto, esatto, verace; il concetto nietzscheano di giustizia - nella lettura heideggeriana - attiene all'essenza della verità.

Viene in luce, in ciò che Nietzsche chiama verità e interpreta come "errore", - scrive Heidegger - l'adeguazione all'ente quale determinazione direttrice dell'essenza della verità. [...] Adeguazione e svelamento, *adaequatio* e ἀλήθεια, dominano nel concetto nietzscheano di verità come l'eco mai spenta e purtuttavia del tutto inascoltata dell'essenza metafisica della verità³⁷⁶.

In Nietzsche, l'essenza della verità non viene intesa in una maniera puramente originaria, secondo quella concezione di ἀλήθεια, non-nascondimento, s-velamento, che coglie la verità non quale positività data una volta per tutte a fruizione dell'essere umano, ma piuttosto come una continua alternanza di occultamento e manifestazione, di rivelazione e celamento. La concezione nietzscheana di verità, tuttavia, non si restringe neppure all'accezione esclusivamente inautentica del "vero", dato che per il pensatore di Zarathustra la verità non coincide con la mera correttezza (*Richtigkeit*) degli enunciati esposti dall'essere umano con coerenza e pertinenza logico-razionalistica. Nella lettura heideggeriana, l'essenza della verità in Nietzsche abbraccia contemporaneamente questi due poli della comprensione "metafisica" della verità medesima. Più in particolare, osserva Heidegger, Nietzsche porta in sé questa compresenza essenziale, certo non ossimorica - dato che entrambe le due concezioni tentano di de-

³⁷⁵ I passaggi della lettera heideggeriana in cui si mette in evidenza questo punto essenziale dell'intera indagine filosofica del pensatore tedesco sono davvero innumeri. Solo a titolo esemplificativo, mi limito a rimandare ai seguenti punti della sua opera: M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, trad. it. V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, pp. 44-59, 170-185; Id., *Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie* (SS 1933), Gesamtausgabe, Band 36/37, ed. H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, trad. it. C. Götz, *Che cos'è la verità?*, Marinotti, Milano 2011, pp. 196-207; Id., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), Gesamtausgabe, Band 38, ed. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, trad. it. U. Ugazio, *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008, pp. 120-135; Id., *Parmenides* (WS 1942/43), Gesamtausgabe, Band 54, ed. M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982; trad. it. G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 50-63. Per un apporto critico alla problematica qui in evidenza, si vedano E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Neske, Pfullingen 1962, pp. 32-53, 118-144; T. J. Wilson, *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation*, Alber, München 1981, pp. 253-272; F. Ó Murchadha, *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach "Sein und Zeit"*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999, pp. 122-134; B. Elliott, *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*, Duncker und Humblot, Berlin 2002, pp. 25 sgg.

³⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 795.

terminare che cosa sia “verità” ed “essere-vero”³⁷⁷ - ma comunque tale da esigere una tematizzazione, la quale risulta per Heidegger assente all’interno della ricerca nietzscheana. Così sintetizza Heidegger il proprio intendimento sull’intera questione:

«Nell’inizio della metafisica si decide sull’essenza della verità come ἀλήθεια (svelatezza e svelamento) di modo che in seguito questa essenza si ritiri, senza però mai scomparire, rispetto alla determinazione in essa radicata della verità come adeguazione (ὁμοίωσις, *adaequatio*). La metafisica non tange mai l’essenza, da allora in poi dominante, della verità come apertura adeguante dell’ente a opera del rappresentare, ma lascia pure sprofondare nella dimenticanza, non interrogato, il carattere di apertura e di svelamento. Questa dimenticanza dimentica però del tutto se stessa, corrispondentemente alla sua essenza, dall’attimo storico in cui il rappresentare si trasforma nell’assicurantesi fornire tutto il rappresentabile, nella certezza nella coscienza. Ogni Altro in cui il rappresentare in quanto tale potrebbe ancora avere fondamento è rinnegato. Ma il rinnegamento è il contrario del superamento [*Aber Verleugnung ist das Gegenteil der Überwindung*]. È per questo che, inoltre, l’essenza della verità nel senso della svelatezza non può mai essere reintrodotta nel pensiero moderno, poiché vi continua *già da sempre* e *ancor sempre* a dominare, anche se mutata, rovesciata, deformata e perciò non riconosciuta»³⁷⁸.

Nell’intendimento heideggeriano, la concezione nietzscheana di verità non costituisce un superamento della metafisica occidentale, ma piuttosto una sua ripetizione sul versante del rinnegamento. Nietzsche, cioè, si contrappone alle posizioni platoniche e dualistiche, non facendo nient’altro che riaffermarle nel loro negativo, cioè contrapponendo ad esse una costruzione in se stessa positiva ma semplicemente di segno opposto a quella a lei contraria, cioè appunto quella costruita da Platone³⁷⁹. Si potrebbe dire che la posizione platonica e quella nietzscheana si affermano positivamente in se stesse, proprio perché ciascuna di esse si contrappone negativamente alla sua controparte rovesciata, contro la quale ciascuna delle due reciprocamente si scaglia in una maniera *negativa* proprio perché interessata ad affermarsi *positivamente* in sé medesima. Quello di Nietzsche, infatti, è per Heidegger un “platonismo rovesciato”, poiché il filosofo di Zarathustra non riesce a riconoscere che in se stesso egli mantiene lo stesso equivoco del pensiero platonico, vale a dire ospitare contemporaneamente la concezione metafisica della verità, insieme, come svelamento e adeguazione, senza mai tematizzare esplicitamente questa problematica compresenza.

³⁷⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), Gesamtausgabe, Band 24, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 2010, pp. 205-220.

³⁷⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 795-796.

³⁷⁹ Si consideri in particolare l’importantissimo testo di M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32, 1940), in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008.

2. Giudicare e pensare

Quanto detto sin qui sulla concezione nietzscheana dell'essenza della verità, rappresenta un passaggio teoretico imprescindibile per poter ora considerare più da vicino l'accezione di giustizia intesa da Heidegger nella sua lettura di Nietzsche.

La giustizia - scrive Heidegger interpretando un'annotazione di Nietzsche del 1884 - è, come "modo di pensare", un rap-presentare [*Vor-stellen*], cioè un fissare [*Feststellen*] "che muove dai giudizi di valore". In questo modo di pensare vengono fissati i valori, le condizioni prospettiche della volontà di potenza. Nietzsche non dice che la giustizia è un modo di pensare, tra altri, che muove da giudizi di valore (qualsiasi). Secondo quanto dice, la giustizia è un pensiero che muove da "i" giudizi di valore espressamente messi in atto. È il pensiero nel senso della volontà di potenza, unica a porre valori. Questo pensiero non consegue dai giudizi di valore, è l'atto del giudicare stesso³⁸⁰.

La giustizia in Nietzsche sarebbe quindi la sostanza stessa del pensare, intesa nel suo riferimento fondamentale all'essenza della verità. Se infatti, sempre secondo la lettura heideggeriana, il pensare consiste in Nietzsche nell'atto compiuto dalla volontà di potenza di porre giudizi, la giustizia non consiste nella correttezza di questi stessi giudizi enunciati dalla volontà di potenza. Piuttosto, la giustizia coincide con la medesima azione del giudicare, cioè con l'operazione pensante che compie la volontà di potenza quando giudica, ponendo così i propri giudizi di volta in volta contingenti³⁸¹. Questi ultimi non sono semplicemente formulati "secondo giustizia", cioè in base ad una qualche correttezza formale o ad una pur necessaria pertinenza tematica, ma *possono* essere formulati e vedere fattualmente la luce solo in quanto essi sottostanno ad una premessa: il carattere fondamentale e fondativo detenuto dalla giustizia rispetto ai singoli giudizi. Allora, si può asserire, così come i giudizi non coincidono con la giustizia ma sono piuttosto le possibilità che si esplicano in virtù di un fondamento iniziale che li precede e legittima nella loro esistenza, cioè la giustizia medesima; allo stesso modo il pensare non consiste nella formulazione di singole meditazioni del pensiero umano - quelle che Cartesio chiamava *cogitata* - ma nella possibilità stessa che possa aver luogo un qualunque tipo di tematizzazione dell'essere e del pensare. L'essenza metafisica della verità, che sembra indicare Heidegger, andrebbe così rintracciata in questo rimando del pensare e della verità ad un

³⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 798.

³⁸¹ «Le condizioni che la volontà di potenza pone, per darsi il potere della sua propria essenza, sono punti di vista. Tali punti ottici diventano ciò che sono soltanto mediante il puntamento di un peculiare vedere. [...] Il vedere che pone tali punti di vista si dà la prospettiva sul "divenire". Per Nietzsche questa sbiadita denominazione, il "divenire", mantiene il contenuto pieno che si rivelò essere l'essenza della volontà di potenza. La volontà di potenza è il superpotenziamento della potenza. Il divenire non vuol dire l'indefinito fluire di un cambiamento incostante di stati qualsiasi, lì presenti a piacimento. Divenire non vuol dire però nemmeno "sviluppo verso un fine". Divenire è il superpotenziamento, in atto, del rispettivo grado di potenza» (*ivi*, pp. 754-755).

“medesimo”, uno “Stesso” (*Selbst*)³⁸², che coincide con l’essenza più intima del filosofare e dell’essere dell’uomo al mondo³⁸³.

Continuiamo a seguire Heidegger nello sviluppo della sua interpretazione del testo nietzscheano. Egli scrive:

Il “rappresentante” ha la sua essenza genuina soltanto là dove la “rappresentazione” [*Repräsentation*] è necessaria per essenza. Una cosa del genere succede non appena l’essere si determina in generale come “rap-presentare” [*Vor-stellen*], *re-praesentare*. Ma questo rap-presentare ha la sua piena essenza nel portarsi alla presenza dinanzi a se stesso nell’aperto da lui stesso formato e misurato. Così, l’essenza dell’essere si determina come soggettività³⁸⁴.

Allorché la concezione della verità si lascia determinare come una forma della rappresentazione, il fulcro nevralgico sul quale viene a poggiare l’essenza della verità stessa sarà il “rappresentante”, cioè colui che opera l’azione del rap-presentare. In tal modo, la verità non viene più considerata in sé e per sé come ciò che rende possibile non solo l’atto del rappresentare, ma anche la sussistenza stessa di ciò che viene rappresentato e di colui che opera la rappresentazione. Dal momento in cui il “rappresentante” diviene il fondamento, il *subiectum* sul quale si poggia la realtà della rappresentazione, dell’essenza originaria della verità non ne è più nulla. Con questa operazione teoretica epocale, viene istituita la soggettività umana a fondamento della concezione “giudiziale”, cioè assertiva e proposizionale, logico-linguistica del *vero*, ma viene smarrita e sottaciuta completamente l’essenza metafisica della *verità* di cui invece maggiormente si interessa Heidegger. Con l’affermarsi della soggettività moderna, cioè, si fa sempre più labile la possibilità umana di intendere la concezione profonda dell’ἀλήθεια. Nietzsche, dal canto suo, se inquadrato non nell’ordine del superamento della metafisica occidentale ma nell’ottica del compimento rovesciato di questa, non può che veder ricondotta la sua accezione di “giustizia” all’ambito problematico del compimento nichilistico del pensiero occidentale indicato da Heidegger³⁸⁵.

La “giustizia”, essendo il modo sommo della volontà di potenza, - si perviene linearmente a riconoscere in questa disamina - è l’autentico fondamento determinante dell’essenza della verità. Nella metafisica dell’incondizionata e compiuta soggettività della volontà di potenza la verità è essenzialmente presente [*west*] come “giustizia”³⁸⁶.

³⁸² Cfr. M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2007, p. 128-130.

³⁸³ Cfr. E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare. Tra Heidegger e Moretti-Costanzi*, Bulzoni, Roma 1976, pp. 159-220; M. MOSCHINI, *La domanda filosofica*, Carabba, Lanciano 2015, pp. 33-44, 82-92; M. CASUCCI, *Ancora su Heidegger e il nazismo? Inutile apologia dell’inattualità del filosofare, a partire dagli Schwarze Hefte (1931-1941)*, in F. BREN-CIO (a cura di), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Aguaplano, Passignano s.T. 2015, pp. 220-223.

³⁸⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 800.

³⁸⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe, Band 14, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; trad. it. C. Badocco, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 72-80.

³⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 800-801.

Nel momento massimo del suo compimento, cioè quando con Nietzsche la modernità tenta di superarsi rovesciandosi nel suo opposto, sostiene Heidegger, ciò che si perviene ad affermare ancora una volta è l'essenza della verità come ambigua compresenza di originarietà e non-originarietà. A causa di questa non tematizzata problematicità, Heidegger si ritiene in diritto di ricondurre Nietzsche alla sua critica rivolta all'intera metafisica occidentale, intesa come insistente e continuo oblio dell'essenza originaria della verità dell'essere³⁸⁷.

3. Il prospettivismo dei prospettivismi

In sintesi, la giustizia nietzscheana coincide con il pensare che rende possibile l'atto del giudicare, in quanto fonda ogni possibile giudizio non essendo a sua volta un singolo giudizio qualsiasi, ma piuttosto la possibilità stessa che un qualsivoglia giudizio possa darsi ad essere. Tale giustizia è però profondamente associata a quella volontà di potenza, che per Heidegger richiama in Nietzsche una concezione oltreomistica imprescindibilmente correlata all'accezione moderna della soggettività. È infatti il superuomo nietzscheano colui che pone i valori lasciandosi condurre dalla volontà di potenza, cioè non dal proprio capriccio nel giudicare, ma dalla necessità stessa che guida ogni singolo giudizio alla propria sussistenza. La volontà di potenza non è infatti l'*arbitrio* indiscriminato del singolo essere umano, ma la *necessità* stessa del pensare, inteso come essere in atto della giustizia. Consideriamo di seguito più in particolare questo nesso tra volontà di potenza e giustizia.

La potenza che guarda lontano intorno a sé - spiega Heidegger - sorpassa in quanto prospettica, cioè in quanto pone-valori, tutte le prospettive fino resistenti. Essa è ciò da cui muove la nuova posizione di valori e che predomina su tutte le nuove posizioni di valori. La potenza che guarda lontano intorno a sé è la volontà di potenza che si riconosce³⁸⁸.

La posizione teoretica edificata da Nietzsche considera come ogni affermazione di valori sia una costruzione prospettica sulla realtà, la quale viene rappresentata a partire da una particolare attitudine al giudizio, di cui si fa carico il soggetto umano. Quest'ultimo si dice fondamento dell'atto del rappresentare, in quanto si eleva al titolo di "rappresentante della giustizia", quest'ultima sempre enunciata in senso teoretico. Ora, se ogni posizione rappresentante e giudicante non costituisce nient'altro che una prospettiva sulla giustizia, intesa come fondamento stesso di ogni possibile e formulabile giudizio, la proposta di Nietzsche assume una configurazione originalissima. La posizione filosofica, che si fa portavoce del prospettivismo implicito ad ogni singolo atto del giudicare, è sì a sua volta una singola posizione prospettica, ma essa è anche tale da dire l'essenza più profonda di ogni possibile assunzione prospettica di giudizio. Formu-

³⁸⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), Gesamtausgabe, Band 65, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, trad. it. F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 129-142; Id., *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe, Band 69, ed. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, trad. it. A. Cimino, *La storia dell'Essere*, Marinotti, Milano 2012, pp. 29-35, 140-148.

³⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 802.

lando il suo pensiero, cioè, Nietzsche indica verso ciò che ogni manifestarsi del pensare già sempre presuppone, vale a dire il suo fondarsi su qualcosa di non-giudicabile e di non-pensabile alla maniera di un che di rappresentato o di prospettivistico. Così come infatti, si è detto prima, il pensare non consiste in un singolo pensiero umano, né la giustizia coincide con una singola affermazione di cosa si dica “giusto”, allo stesso modo ora si deve riconoscere che la posizione prospettica nietzscheana, dicendo il prospettivismo di ogni posizione teoretica positiva, afferma due posizioni essenziali. Da un lato, il prospettivismo che prende coscienza di sé nella posizione filosofica nietzscheana rovescia tutte le posizioni precedenti in una negatività, della quale si fa portavoce Nietzsche stesso. Dall’altro lato, in questa contrapposizione fra tentato superamento e compiuto rovesciamento del platonismo, viene finalmente svelato il carattere essenziale della verità, indicata com’è nelle sue istanze non-positive e tali da non poter essere mai afferrate una volta per tutte in maniera positivizzabile.

La giustizia detta da Nietzsche e intesa da Heidegger è allora «un andare *oltre* le prospettive finora esistite»³⁸⁹, cioè un considerare, partendo dalla prospettiva nietzscheana, il carattere prospettico di ogni singola affermazione del pensiero e del giudizio umani – comprese le affermazioni del filosofo di Zarathustra. Elevandosi al di là delle singole prospettive metafisiche, pur ponendosi a sua volta quale *meta-prospettiva*³⁹⁰, la proposta nietzscheana si mostra così come un avventurarsi al di là dei limiti costitutivi della metafisica classica, procedendo non in direzione di una grottesca meta-metafisica, ma piuttosto collocandosi nella radice più originaria del pensare metafisico stesso. Ciò di cui si sta trattando qui - a mio parere - non è infatti di una metafisica detta *di* Nietzsche, come esprime il genitivo usato da Heidegger nel titolo del suo contributo qui in esame, ma della metafisica che si è espressa *in* Nietzsche³⁹¹.

«La metafisica - scrive del resto lo stesso Heidegger in linea con questa considerazione accennata subito sopra - è la verità dell’ente in quanto tale nel suo insieme. La metafisica della soggettività incondizionata e compiuta pensa, senza dirlo, l’essenza di se stessa, cioè l’essenza della verità, come giustizia. La verità dell’ente in quanto tale nel suo insieme è quindi verità sull’ente, ma in

³⁸⁹ *Ivi*, p. 802.

³⁹⁰ «La metafisica della volontà di potenza, e soltanto essa, è, a ragione e necessariamente, un pensare per valori. Nel tenere conto dei valori e nello stimare secondo rapporti di valore, la volontà di potenza tiene conto di se stessa. L’auto-consapevolezza della volontà di potenza consiste nel pensare per valori. [...] Il pensare per valori fa essenzialmente parte dell’identità della volontà di potenza, del modo in cui essa è *subiectum* (cioè qualcosa che si basa solo su se stesso, che sta a fondamento di tutto). La volontà di potenza si rivela essere la soggettività contraddistinta dal pensare per valori. Non appena l’ente in quanto tale è esperito nel senso di questa soggettività, cioè come volontà di potenza, tutta la metafisica, in quanto è la verità sull’ente in quanto tale, deve essere ritenuta in generale un pensare per valori, un porre valori. La metafisica della volontà di potenza interpreta alla luce del pensiero del valore tutte le posizioni di fondo che la precedono. Ogni confronto metafisico è un decidere sulle gerarchie dei valori» (*ivi*, p. 758). La volontà di potenza, in quanto posizione prospettica di punti di vista, intende ogni prospettiva come un determinato potenziale della volontà e del vivere. Infatti, ogni punto di vista della volontà fissa il divenire secondo il rispettivo grado di potenza, e quindi anche di vita. Pertanto, il massimo grado di potenza raggiungibile è quello che si avvede dell’essenziale prospettivismo che fonda e legittima ogni punto di vista. Ciò a cui va incontro la posizione prospettica che dice il prospettivismo implicito in ogni possibile prospettiva è il fatto di farsi auto-comprensione della volontà di potenza, la quale si coglie quale posizione prospettica di ogni possibile e fattuale prospettivismo.

³⁹¹ In merito a quest’ultima considerazione, essenziale per la comprensione, o almeno per l’intuizione, della problematica afferente all’essenza della verità, mi rifaccio allo studio magistrale - datato in linea storico-bibliografica ma insuperabile per il senso “inattuale” più proprio del filosofare - di E. MIRRI, *La metafisica nel Nietzsche*, Edizioni ALFA, Bologna 1961.

modo tale che la sua propria essenza viene decisa partendo dal carattere fondamentale dell'ente mediante la volontà di potenza con la sua forma suprema. Ogni metafisica - si interroga conseguentemente Heidegger - è allora necessariamente verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme in questo duplice senso? Verità sull'*ente*, perché verità che proviene dall'*essere* dell'ente? Se sì, questa provenienza dell'essenza della verità dice qualcosa anche su quest'ultima? È in sé, in quanto così proveniente, non storica? Questa provenienza dell'essenza della verità non dice al tempo stesso qualcosa dell'essenza della metafisica? Certo, e precisamente questa cosa che diciamo dapprima in senso negativo: la metafisica non è un artefatto dell'uomo. Ed è per questo che debbono esserci pensatori [*Die Metaphysik ist kein Gernächte des Menschen. Deshalb aber müssen Denker sein*]³⁹².

La riflessione sull'essenza della verità porta così con sé delle conseguenze assai feconde. Tale interrogazione speculativa considera il modo d'essere della giustizia secondo l'essenza della metafisica, la quale riguarda tanto la questione dell'ente col suo essere-vero, quanto la disamina sull'essere stesso e sulla sua verità. Questa serie di interrogativi, ultimamente, non pone soltanto l'accento sull'essenza della filosofia e sulla natura più propria della metafisica, ma mette in questione anche il sostrato profondo di colui che si interroga su queste domande, meglio, "attraverso" (μετά) esse. Giunti a questo punto, possiamo asserire che per colui per il quale ne va di questa interrogazione, cioè per l'essenza più profonda dell'essere umano e per il senso dell'esistere di ciascuno di noi, questa serie di quesiti si mostra imprescindibile, non più soltanto in un senso teoretico ma ultimamente anche secondo il suo significato più profondamente etico-morale, "esistenziale". Soltanto ponendo la domanda sul senso, la quale attraversa i complessi sentieri della verità e della giustizia, infatti, può essere possibile per noi uomini e donne proporre un significato individuale e comunitario alla nostra esistenza, rispettivamente, personale e interpersonale.

4. Una conclusione provocatoria

Concludendo questa breve ricostruzione della lettura heideggeriana fornita al concetto nietzscheano di giustizia, vorrei suggerire una considerazione finale. La suggestione che mi permetto di proporre non vuole essere una sorta di salto pindarico, giocato sul livello etimologico e linguistico, ma piuttosto un indizio di come possa essere intravisto - in maniera certo sempre problematica - l'orizzonte della verità al quale indica la *Gerechtigkeit* di Nietzsche e Heidegger. Questa la considerazione: si è visto come la giustizia, che in greco antico si dice δίκη, coincida in Nietzsche con il modo di darsi della giustizia attraverso i giudizi, del pensare attraverso i singoli pensieri umani e, potremmo aggiungere in linguaggio heideggeriano, dell'essere attraverso gli enti. La tematica della giustizia nietzscheana ha quindi a che fare con il fondamento, il principio, l'origine, vale a dire con quel "medesimo" (αὐτό), quell'identità di essere e pensare, di cui

³⁹² M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 806.

inizialmente aveva già parlato Parmenide³⁹³. Lo specifico discorso metafisico che affronta questa imprescindibile questione - l'unica nella quale si possa individuare l'“oggetto” della filosofia; la sola nella quale la filosofia trovi il senso del suo errare nella coscienza dell'orizzonte comune ad ogni umano interrogarsi - viene caratterizzato da Heidegger come una ricerca sul θεός. Infatti, l'intera ricerca metafisica della filosofia viene intesa dal filosofo di Messkirch secondo la sua struttura onto-teo-logica, vale a dire tale da questionare il “ciò che è” alla luce della sua provenienza e del suo orientamento essenziali, cioè relazionati alla dimensione divina e propria del λόγος³⁹⁴.

Ora, se volessimo comporre le sopraccennate categorie linguistiche in una maniera solo apparentemente arbitraria, si dovrebbe osservare come il discorso nietzscheano sulla δίκη, dato che riguarda l'orizzonte ultimo dell'identità essere-pensare che si lascia anche chiamare θεός, consisterebbe in una forma di teo-dicea. Certamente, quest'ultima non viene qui suggerita come una sorta di “giustificazione della divinità”, quasi che il principio o l'origine avessero mai bisogno di una qualche voce umana per affermarsi nella loro propria verità. Il discorso sulla giustizia in Nietzsche - questa la conclusiva suggestione provocatoria di cui si accennava sopra - può essere inteso come una speciale forma di teo-dicea, la quale si impegna a dire l'orizzonte originario del principio nei termini del suo essere giustizia. Se Heidegger e Nietzsche avessero affrontato questa problematica nei termini positivi della metafisica classica, probabilmente sarebbero ricaduti appieno all'interno di quelle stesse critiche, che essi mossero all'intera storia del pensiero metafisico a loro precedente. Operando una forma di indistinzione storiografico-filosofica, i due pensatori tedeschi si sono scagliati contro tutte le affermazioni positive sul principio e su Dio, vedendo in tali dichiarazioni assertive un'impropria, altezzosa e impossibile legittimazione umana della δίκη, che invece solo il θεός propriamente è. Illuminata da questo suggestivo gioco chiaroscurale, quindi, la particolare “teodicea” di Heidegger e Nietzsche consisterebbe in una negazione delle posizioni affermative sul θεός, in favore di un palese - potremmo dire con i termini della teologia - sapere *negativo* sul principio, sul fondamento, su Dio.

Forse, per uscire dalle aporie razionalistiche della teodicea vera e propria, come quella proposta da Leibniz e dal suo “umano, troppo umano” tentativo di ricondurre la necessità del divino all'arbitrio capriccioso dell'umano, occorrerebbe soffermarsi con molta più prudenza e umiltà teoretica su questa “teodicea” dei tanto deprecanti e “atei” filosofi di Zarathustra e di Messkirch. Essi, in fondo, innalzano quel controcanto alla metafisica classica che, costituendo un differente accesso allo stesso cuore della metafisica, non fanno nient'altro che ribadire l'istanza abissale dell'originarietà filosofica, continuamente interrogata e incarnata dal pensare metafisico. La *teodicea negativa* - chiamiamola così - parla il linguaggio onto-teo-logico della differenza, del limite e della negatività, e quindi non riflette più sul problema del fondamento e del Bene nei termini positivi della razionalità umana. Infatti, tale approccio non perviene all'aporia della

³⁹³ DK 28 B 3.

³⁹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, *Erster Teil*; trad. it. G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 68-96.

mancata comprensione della provenienza del male e della conseguentemente dubbia possibilità di Dio, questioni alle quali invece conduce la teodicea comunemente detta. La meditazione che parla del fondamento come di un abisso (*Abgrund*)³⁹⁵, piuttosto, dà voce alla controparte inaccessibile alla sola soggettività umana, vale a dire la Soggettività divina. Con questa accortezza speculativa, potrebbe essere possibile ritornare non solo sull'eterna e inattuale domanda sull'essere, sul pensare, su Dio, ma anche ripensare e risolvere la teodicea in una maniera, certo, razionalisticamente aporetica, perché enfatizzata nel negativo della sola *ratio*, ma in un certo senso forse più positivo e fecondo, perché più attento all'Alterità che è il principio piuttosto che alla centratura egoica del *cogito*.

³⁹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (1955–1956), Gesamtausgabe, Band 10, ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, trad. it. F. Volpi e G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004, pp. 68-80, 210-215; Id., *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Gesamtausgabe, Band 40, ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972, pp. 10-22.

Christian theoretical thinking in the speculative evolution of Existenzphilosophie. Jaspers conversing with Nicolaus Cusanus' metaphysics

Pavao Žitko

University of Rijeka, Croatia

Abstract

In its foreword to *The Great Philosophers*, Jaspers observes the substantial togetherness (*Zusammengehörigkeit*) of all the single metaphysics, seen as particular expressions of a whole original content. The many single *Is* draw from a unique source of meaning that multiplies while reading the ciphered content which, in turn, refers to the otherness of every concreteness, this to the unitary root of its possibilities. The existential clarification of the single cognizant and their resulting many-sided expression allows then, according to Jaspers and in reference to Cusanus, the revealing of the content that must be understood, since the paths walked by the great thinkers of the past, tell the everlasting truth that asks to be assimilated and repeated.

Keywords

ontology, metaphysics, ethics, existenz

Introduction

This readiness for a conversation with the single metaphysical systems of the past, indicates first of all the open identity of Jasper's philosophy that compares itself with what is presented as an unlimited source of potential for the existential self-clarification. However, this comparison with the other from the self, understood as a ciphered content, presumes also a distance from this kind of otherness, as condition for the chance of dialogue.

The need for a lively and actual interpretation – and thus free from the boundaries of the historical categories of its original and initial theoretical expression – induces Jaspers to reject any all-absorbing involvement with an historically given and determined theoretical system, and with any overall and complete vision of reality.

What he is looking for in his dialogue with the thinkers that have mainly contributed to the development of his philosophical stances, are the origin (*Ursprung*) and the aim (*Ziel*)³⁹⁶ of their metaphysical systems. Once these two elements have been understood, the otherness of transcendent reality appears clearly, and therefore the content itself of the metaphysical reflection which presents itself not as an object to be experienced, but as an otherness to converse with.

In the grouping of the sources and with reference to the metaphysical reflection aimed at the understanding by the conscience of the unicity of thinking, Jaspers leaves enough space for the «metaphysical thinkers who draw from the origin»³⁹⁷, a denomination that Jaspers gives first of all to the pure metaphysical thinkers such as Plotinus and Spinoza - «who were based only on themselves, free from any ecclesiastical form of religion»³⁹⁸ - , and to the three Pre-Socratic thinkers: Anaximander, Heraclitus and Parmenides.

The metaphysical expression that is more fitting, on the other hand, to the markedly religious manners of their philosophical understanding, characterizes the speculations of Anselm and Cusanus, who proposed universally valid theoretical styles, if correctly read through the ontological consistency of their content.

From this grouping, it is clear that the theoretical order is an always underlying criterion; that is, the level of awareness that the single author shows of the nature of his own thinking, and therefore of his ontological possibilities, rooted in the otherness of any particular thought.

Their togetherness originates from the timelessness of their topic of reflection, which shows itself to the historically given modalities of an authentic existential self-clarification.

These single systems give images and representations of the original content, which is not subjected to the temporal character of the being. For this reason, it makes itself heard in history, transcending at the same time the

³⁹⁶ K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, Piper, München 1957.; trad. it., *I grandi filosofi*, F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1973, p. 707.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 708.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 708.

finiteness of the happened circumstance, and thus building an actual and lively unity of sense.

With this criterion, Jaspers legitimizes adding other two names, Laozi and Nāgārjuna, who prove the eternity of truth through equally meaningful styles, even though belonging to another way of understanding reality.

Amongst the great philosophers grouped by Jasper according to the criterion of the metaphysical originarity of their thinking, Cusanus is the one who come closer to the hypothesis of the unification of practical life and speculative reflection. This persistence about the necessary and mutual conditioning between the personal experience of the author and his theoretical thinking, reconfirms the continuity of Jasper's thinking, because it presents itself as a criterion requested by him in both his autobiographies, and it is also repeated in his judgment of the Cardinal:

Amongst the great philosophers, he is the only one who carried out also a practical activity, from his youth until his death [...] His quest for unifying the world of the thought with the world of the action, gives magnificence to both of these worlds³⁹⁹ - Jaspers remarks.

A whole life devoted to his sacerdotal calling and to be of service for the ecclesiastical institutions, that of cardinal Cusanus proves a possible path of awareness in which Jaspers notices not just a pleased coexistence of contemplative reflection and life concreteness, but their likewise fruitful and mutual conditioning. The metaphysical consistence of his thought does not derive from an ascetic life, but from a concrete exercise of the spirit in forms that Jaspers calls «a responsible attitude in front of the realities of the world». The frequency with which we can find references to the works of the 'great metaphysic' Nicolaus Cusanus in Jasper's major works, can be understood as an indicator that reconfirms his thesis on the progressive metaphysical *escalation* of *Existenzphilosophie*. The aim of the research here presented is exactly to show that the increase in the references to Cusanus, corresponds to a deeper development in Jaspers' speculative thinking from the moment when his theoretical thinking results constantly aimed at recognizing the True through the author's path of existential self-clarification. This awareness is even more striking, starting from the longly anticipated publication of the second systematic work, *The Psychology of Worldviews* (1919).

1. The philosophical integration of scientific knowledge in the second edition of *Psychology of the Worldviews* (1922)

The first meaningful reference to Cusanus' work can be found in the second, extended and revised edition of this text (1922), in the section C, *Das Metaphysische weltbild*, of the second chapter *Weltbilder*. Describing the way in which humans understand, Jaspers states the limits of the operations of categorization made by intellect, thanks to which «the thinking being experiences always something new, because of this, when thinking, he becomes an object of

³⁹⁹ Ivi, p. 711.

what he thinks»⁴⁰⁰. In this tendency of the intellect to give meaning to what can be known, Jaspers highlights the validity of a certain connatural need to know, closely connected to the practical exercise of the single thinking according to a constant expansion of knowledge.

However, the possibility of expanding the boundaries of the knowable indicates, at the same time, according to the Oldenburghian, a necessary identification of the otherness of each known particular.

Such identification is seen by Jaspers as an outcome of the dialectic relationship between what is experienced what presents itself as an infinite field of possibility for conscience's improvement; he defined it in terms of struggle and faith to highlight the difficulties met by any single thinking being in the existential self-clarification.

The awareness of the inadequacy of the being towards the fullness of the First principle as its absolute ontological condition, transforms man's infinite strain and strive for in an arduous path towards admitting this constitutive lack of the multiple particular. By accepting finiteness through the failing of True's entirety in the singular determination of the existent, Jaspers retrieves the immanent condition of being there, admitting the relevance of the single determinacies of the world, as a function of an adequate acknowledgment of its otherness.

In this specific argumentative context, Jaspers introduces Cusanus' notion of learned ignorance from which shines through the need to reconsider the speculative relevance of the finite, for an adequate acknowledgment of the ontological a-priori of the Foundation.

Jaspers uses the recoup of the sense of concrete action in the world through the figural vision of the real that fits with Cusanus' *Weltanschauungen*, which, in turn, solves the question of the ontological statute of the being when recognizes itself as coming from the primary origin of every being.

According to this Cusanian setting of the ontological difference between the impermanence of the being and the timelessness of the First principle, as essential condition, Jaspers recognizes the natural inclination of the being to the completeness of its being there, at the same time admitting the impossibility of its absolute temporal realization.

The reality which is concretely experience, is to be understood in Jaspers in his referring character, as a figural manifestation of the all-embracing which allows the dialectic relation of the beings within the immanent dimension of being there of the *Umgreifende*. However, with this short reference to Cusanus' work and similar to his thinking, Jaspers asserts the need for extending the discourse of the dialectic relation of the being with the other from the self in function of its coming true to a wider acknowledgment of the existent in view of the absolute other, understood as permanent feature, even if completely unattainable destination of his path of philosophical self-clarification.

The presence of the theoretical thinking of Cusano in the speculative thinking of Jaspers in the early 1920s, is proved also by one of his further in-depth analysis of the notion of *coincidentia oppositorum* in the third chapter of this second edition of *The Psychology of Worldviews*. This involves a descrip-

⁴⁰⁰ Ivi, p. 146.

tion of the life of the spirit in his many meanings that are existentially relevant fort the inclusion of the finite in the self-clarifying dynamics of the conscience that bring about an authentic proof of the ontological settling in of each concrete particular.

Through the connection of the opposites, here Jaspers makes a double speculative operation. On one hand, the author implies the necessary separation of what shows to be detached in the immanent dimension of the being there of the Foundation. This way, it is assumed the dialectic division of the singular determinations of the infinite that present themselves as finite in the temporal closure of being there.

This connatural lack of entirety of the Foundation, for what concerns the single realizations of the being, in view of admitting its own finiteness in front of the intellectual unknowability of reality of the *Umgreifende*, brings about though an authentic definition of the existent, conceived as the figure of what makes it possible. In this second meaning, Jaspers highlights the need to transcend the category closure of intellect, if the intention of philosophical and existential thinking remains that of retrieving the sense of the authentic philosophizing in view of the founding of the conscience as proof of the divine. «Nicolaus Cusanus knows the *principium coincidentiae oppositorum*» - Jaspers writes. «Our knowledge does not progress beyond such antithesis inasmuch as it does not rise above the simplicity of intuition, where opposites meet.»⁴⁰¹.

The right understanding of the relevance of the dimension that is ulterior to any understanding for the adequate expanding of the category knowledge depends, according to Jaspers, following Cusanus, from how much the single, thinking *I* admits the limits of its knowledge.

This is reason why Jaspers mentions again Cusanus' work, where Cusanian Platonism emerge as a possible way out form the domination of intellectual knowledge that characterizes Jaspers' times.

The connection of opposites, from which man is separated because he is a finite being, derived from the ulteriority of any possible experience, falls within this positive value of tradition with the inclination of preserving the theoretical prerequisites of modernity through a comparison with the theoretical solutions of the past.

From the way in which Jaspers states, without specific mentions and, therefore, yes, with reference to the works of Cusanus, but as theoretical content already assimilated by the philosophy of existence, that 'God is the connection of all opposites' it is possible to notice the insistence in re-valuing the entirety of reality in the diversity of its ontological stratification.

The recoup of the ontological in the time of the oblivion of the metaphysical foundation of the existent takes place in Jaspers through his acknowledging of the concreteness of the First principle of Cusanian origin, which manifests itself not as a mere abstract, ulterior to any other understanding, but as what without which the concrete particular would not reveal itself in the immanent structures of the empirical 'Da'. It is necessary, therefore, to admit, according to what stated by Jaspers, the need for a concrete participation of the Foundation

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 201.

within the dynamics typical of a mutual relation of the various beings of the world.

This way, he enriches, deepening it, the Aristotelian logic language, through his interpretation and integration of Cusanus, to show the need for re-considering the world from the point of view of its ontological explanation.

2. The metaphysical transfiguration of the finite in the fourth edition of the *General Psychopathology* (1947)

In favor of the thesis until here argued on the metaphysical *escalation* of the Jasperian thinking that is not in contrast with but integrates the scientific material of the first two systematic works, it must be given attention to the fourth edition of the *General Psychopathology* (1946)⁴⁰².

Contemporaneously with the writing of the first volume of the *Philosophical Logic*, in reference of with it is important to keep in mind the more decisive statement of the ontological in Jaspers, a broadening of the material of the first three editions of this first systematic work took place. From the moment when the following four editions do not show variations amongst them, they have to be understood as reprinting of the work concluded in 1942, but actually published only after II World War. The fact that Jaspers got back in furthering the studies on psychopathology when he was already a renowned philosophy professor, after almost thirty years from the first publication of this work and according to what it contained, means that these modifications fall in the overall economy of his thinking and confirm again a steady assertion of his theoretical thinking.

Cusanus has been clearly mentioned in the fourth edition of the work with the clear intention of integrating the previously developed scientific material in a perspective facilitating the intellectual knowledge and the opening towards a superior rationality that is not subjected to the empirical criteria of orienting oneself in the world.

Following the footsteps of the Cusanian philosophizing, Jaspers affirms the validity of a vertical origin of the being from its primary source, accordingly to what previously stated on the ontological differentiation of reality. This verticality is opposed to the causal scientific horizontality, by a cause impleaded by the effect of its making the founding dynamic of reality possible

«Each man is, at a decisive point so to say of his origin, teleologically speaking, 'created' (*geschaffen*), and it is not just the passing of an inherited modified substance»⁴⁰³ - affirms Oldenburghian in the first part of the fourth edition of the *General Psychopathology*. Contemporaneously with the writing of the fourth edition of the *General Psychopathology*, Jaspers concluded also the first volume of the *Philosophical Logic*, published in 1947, a year later than the broadened and integrated version of his first systematic work. While in the 1946' text the name of Cusanus, from what proved earlier, is to be found only

⁴⁰² K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, 1946.; *Psicopatologia generale*, R. PRIORI (ed.), Il Pensiero Scientifico, Roma 1965.

⁴⁰³ *Ivi*, p. 796.

once, the monumental work *Truth and Symbol* is the place where Cusanian theoretical thinking becomes a reference point even more clear.

In the same paragraph where Jaspers puts together Schelling, Hegel and Cusanus to make explicit their theoretical commonality except for their styles of expression historically given, it is possible to find also the names of Plato and Plotinus, defined already in 1947 as the masters of the authentic though and great philosophers. The existential path of ontological clarification of the being depends, for Jaspers, on the opening of the metaphysical positions of the great thinkers of the past that state the a priori of the being and its inescapability for the possibility itself of the presence of the existent.

Knowledge, thus understood, unfolds in Cusanus as a becoming aware of the Foundation within the immanent structures of its existing as condition for thinking the existent. The Cusanian calling into question of authority is not a critique of this constitutive dependence of the reason on the ulteriority of its contents learned through the intellect, but quite the opposite, brings back the operational validity of the conscience to the most positive of its limits.

With this continuous and insistent highlighting of the anti-Aristotelian prerequisites of the Cusanian philosophizing, Jaspers points out the founding characters of reality, in mind's dynamism that does not run out in the rigorous application of its categorial power on the finite multiplicity of concrete experience.

Except for this way of recouping the sense of temporary living of the existent, no retake of the authentic contemplative philosophizing is possible. An authentic contemplative philosophizing that has, as objective, the requalifying of the finite in view of its transfiguration, starting from the Foundation, and in function of a full acknowledgment of the knowledge as the knowledge of Being.

3. The critique to modern. *Philosophical Faith and Revelation* (1962) and *Nikolaus Cusanus* (1964)

In the ripen phase of his thinking and with the conclusive establishing of *Existenzphilosophie* as the self-clarifying path of the single thinking *I* that recognizes the need of the Foundation for an adequate understanding of knowledge as God's knowledge and knowledge in God, Jaspers offers the theoretical notion of philosophical faith (*philosophische Glaube*)⁴⁰⁴. The need to coin such an expression that would keep together the methodological rigor of a knowledge grounded on reason, which was always on the background of the Jaspersian philosophizing as consequence of its initial scientific education, with an opening to the ulteriority of the limits of the categorial working of gnoseological type, is borne from the decisive establishing in Jaspers of the ontological request and from the desire of preserving the integrity of reason in front of the of thinking that escapes her.

The figures of Cusanus, Augustin, Anselm and, partially, Thomas, have been mentioned immediately in the introduction of the penultimate Jaspersian

⁴⁰⁴K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Artemis, Zürich 1948.; Piper, München 1948.; tr. it. *La fede filosofica*, U. GALIMBERTI (ed.), Marietti, Torino 1973.

effort, *Philosophical Faith and Revelation* ⁴⁰⁵. This need for making clear the philosophical relevance of the great Christian metaphysics, critically accepting their philosophizing, is borne from a need to highlight the thinking character of their faith that cannot be understood as an unconditional approval of the revealed content.

The opening to the other transcending from oneself, which manifests itself in rare moments when the Foundation makes itself obvious, does not presume an elimination of the operative abilities of the reason. The revealed faith does not derive, according to the Oldenburghian, from questioning the phenomenic life of the world, but from the certainty of the belief that re-asserts itself in restituting the original content through a firm contemplation of the being in the philosophical introspection of its personal *I*. This acceptance of the great Christian metaphysics of the past shows, once more, in Jaspers, his resolute admission of the positive value that God's particular, temporal manifestations maintain in the immanent dynamics of reality.

Within the philosophical and existential point of view of Jaspers, the revealed faith presuppose a concrete acceptance of the world through the logic paradoxes within the immanent dynamics of the concrete experiences from which show through the ulteriority of their sense outside a rigorous intellectual and categorial knowledge.

The philosophical thinking, aware of the relevance of the divine as condition for its authenticity, finds itself in tune with the thinking character of the revealed faith. The consequence of this relation of harmony and agreement, that Jaspers preliminarily clarifies already in the introduction to this work, is their necessary separation, but they are not totally conflicting.

From the words of Jaspers, we can deduce what follows: the separation of the single thinking and the resulting oblivion of its original unity happen with the birth of the Thomist philosophy as precursor of the modern. The modern era, giving itself to the power of reason, in an implicit league with the logic knowledge, raised one single dimension of the *ratio* to the all-embracing reality.

What should have become an enhanced rationality in the development of the philosophical thinking, starting from the great Christian metaphysics, from Augustine to Cusanus, it is transformed thus in an arrogant imposition of reason, which has thus become unaware of its limits in the following era. «Philosophy and Theology were a single thing in Augustine and even after, in another way, in Scotus Eriugena, in Anselm, in Cusanus»⁴⁰⁶, while the loss of a reason calibrated on its true nature as philosophical ascertain of the Foundation, allowed for the achieved autonomy of philosophy would bring the oblivion of its original consensual unity in God. The monography *Nikolaus Cusanus*, published by Piper⁴⁰⁷ in 1964, represents therefore the most significant contribution by Jaspers in the long tradition of Cusanian studies. The theoretical character of the work, in compliance with the historiography preconditions of a critical work

⁴⁰⁵ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, Piper, München 1962.; tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, F. COSTA (ed.), Longanesi, Milano 1970., *Phil.Offen*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, Piper, München 1964; trad. it. «Cusano» in *I grandi filosofi*, op. cit., pp. 845 – 1036.

on the author, it has been made explicit from the start as main motivation of the writing of this last, quite complex effort, thematically delineated by his speculative reflection in the short advertisement in n.35 of the weekly magazine *IDer Spiegel*, of August, 26th 1964⁴⁰⁸. What must be specified is Jaspers' intention, noticed by the critique of the time immediately following its publication, of offering an interpretation of this author starting from the philosophical prerequisites of the philosophy of existence, in function of a lively actualization of the Cusanian thinking, and its rehabilitation according to the demands of the spirit contemporary to Jaspers, often added to the original Cusanian thinking, which is historically coded.

Conclusions

In this work, I have analyzed an effort of focusing the attention on the authentic ontological thinking, explicated in the historically and doctrinally coded speculation of Nikolaus Cusanus.

His staunch awareness of the concrete showing of the First principle in every temporally limited being, was translated by Jaspers in terms which are closer to the human man: the unity of believing and knowing, is testified in the Oldenburghian through the notion of the All-Embracing which makes the beings possible as necessary conditions for their path to self-clarification.

This way, Jaspers' interpretation proposes again the authentic awareness of the infinite through decoding the original metaphysical content of the Cusanian thinking.

The Cardinal's ontology is compatible with the constant Jaspersians reference to the ontological statute of that dimension of reality that transcends everything known, which relevance has been promoted by Jaspers as necessary for an adequate understanding of the existent from the first edition of his first systematic work.

Jaspers proposes the recoup of the concrete reality and the reason in it working, through «the infinity of the world, thought by Cusanus as image of God's true infinity»⁴⁰⁹. In this figural vision of the phenomenical manifestation of the Foundation, the world never becomes an object to be known and the categorial power of the intellect acts a function confined within parameters preset by its own immanent, circumscribed nature. Following Cusanus' footsteps, Jaspers qualifies knowledge not as a progressive accumulation of knowledge, but as a self-knowing, multiple rationality in the original unity of a beyond-intellectual wisdom connected to the awareness of the limit.

The philosophically adequate understanding is this way defined as an acknowledgement of the need for opening to the other from self, whether this other be an ontological otherness, and thus an other that becomes dialectically true in the immanent showing of the *I*, whether it is possible to find in it what

⁴⁰⁸ «Karl Jaspers: "Nikolaus Cusanus": From the trial of his 'philosophical faith', the 81-year-old thinker, comments the cardinal, mathematician and philosopher Von Kues (1401-1464). Jaspers celebrates the metaphysical Cusanus, but makes a problem of his harmonious consideration of the Being as fundamental contradiction, and defines his political engagement often as a failure. However, he does not hesitate in stating: 'Real people bring the true, but are clouded by their singular mistakes'»

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

generates and makes possible the single being, aware of its thinking of itself as a derivation of the ulteriority of any particular known. From this interpretation, it remains to give theological criteria to the notion of knowledge in Jaspers, regardless of the singularity of the metaphysical styles referenced by him to justify the original unity of knowledge within the multiplicity of its presenting itself as a language historically and doctrinally conditioned in many thinkers from the past.

From the presence of references to Cusanus' work in the main works of Jaspers, we can infer that their frequency increases proportionally to the evolution of the metaphysical *escalation* of his thinking.

The progressive development of his theoretical thinking in function of a decisive and steady affirmation of the pertinence to existence's self-clarification of the metaphysical thinking, had as a result the re-affirmation of the relevance of the theoretical postulates for the singular thinking as a whole, and therefore also where the research topic would ask the methodological rigor of the scientific thinking. The reference to the need for an authentic self-clarification of the existence, in view of the first Foundation of any thinking, is the highest philosophical request from Jaspers. His work on Cusanus fits within this perspective, as testament of the effective possibility of a rich and fulfilled existence of the single cognizant.

The Cusanian acceptance of the reality of world and his readiness to act in highly complex contexts of concrete experience, contribute to the diversification of his metaphysics from any other form of refusal of the ontological condition of reality. The positive reevaluation of the finite, thus became the fullest awareness of the indefinability and a priori of the Foundation, in compliance with the interpretative prerequisites of the philosophy of existence.