

## TESTI E DOCUMENTI

PIERFRANCESCO STAGI

### L'ASSOLUTO (1916-1917)\* FENOMENOLOGIA E RELIGIONE NEL PENSIERO DI ADOLF REINACH

#### *Nota Introduttiva*

#### 1. "Frammenti sulla filosofia della religione" (1916/17)

Il significato del pensiero Adolf Reinach in ambito filosofico è dovuto principalmente ai suoi scritti sulla filosofia del diritto e sui fondamenti della società civile<sup>1</sup> che hanno rappresentato il tentativo più riuscito di applica-

---

\* A. REINACH, *Sämtliche Werke*, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden, hrsg. v. K. Schuhmann und B. Smith, Philosophia Verlag, München 1989, pp. 589-611; trad. it. *L'Assoluto*, *infra*, pp. 123-147.

<sup>1</sup> I principali scritti di A. Reinach dedicati alla filosofia del diritto, all'etica e alla fenomenologia della società sono ora raccolti nelle sue *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hrsg. von K. Schuhmann und B. Smith, Philosophia, München 1989. Tra di essi i più rilevanti e interessanti filosoficamente sono i seguenti: A. REINACH, *Zur Theorie des negativen Urteils* (1911), in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, pp. 95-140; trad. it. *Sulla teoria del giudizio negativo*, in *La visione delle idee*, a cura di S. Besoli e A. Salice, introduzione di S. Besoli, con un saggio di A. Salice, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 59-108; *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (1913), in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, pp. 141-278; trad. it. *I fondamenti a priori del diritto civile*, a cura di D. Falcioni, con una presentazione di B. Romano, Giuffrè, Milano 1990; *Die Überlegung. Ihre ethische und rechtliche Bedeutung* (1912/13), in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, pp. 279-311; trad. it. *La riflessione: il suo significato etico e giuridico*, in *La visione delle idee*, pp. 109-144; *Über Phenomenologie* (1914), in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, pp. 531-550; trad. it. *Sulla fenomenologia*, in *La visione delle idee*, pp. 167-188. Tra le monografie e le raccolte miscellanee dedicate al pensiero giuridico

zione della prima fenomenologia husserliana alle scienze sociali. Ciò però per cui Reinach è meno conosciuto ma non per questo meno *attuale* sono i suoi *Aufzeichnungen* sulla fenomenologia della religione<sup>2</sup>. Questi appunti, che sono stati redatti tra il 1916 e il 1917, data la loro frammentarietà e la circolazione quasi clandestina, sono rimasti per lungo tempo poco noti e devono a Edith Stein la loro diffusione presso una cerchia più ampia di studiosi<sup>3</sup>. È grazie alla Stein e ad alcuni allievi di Reinach che fu approntata la

---

e fenomenologico di A. Reinach le più significative sono: A. BURKHARDT, *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*, Max Niemeyer, Tübingen 1986; G. STELLA, *I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologica del diritto*, Giuffrè, Milano 1990; J.M. DUBOIS, *Judgment and Sachverhalt. An introduction to Adolf Reinach's phenomenological realism*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1995; *Adolf Reinach, entre droit et phénoménologie. De l'ontologie normative à la théorie du droit*, sous la direction de J. Benoist et J.-F. Kervégan, CNRS Éditions, Paris 2008.

<sup>2</sup> Un ricordo di Reinach, morto prematuramente in guerra nel 1917, è stato redatto da Husserl per la "Frankfurter Zeitung", nr. 337, 6 dicembre 1917, in E. HUSSERL, *Adolf Reinach* (1917), in *Aufsätze und Vorträge* (1911-21) (Husserliana XXV), hrsg. von T. Neon und H.-R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987, pp. 296-299, e per i "Kant-Studien", 23 (1918), pp. 147-149, in E. HUSSERL, *Adolf Reinach* (1918), in *Aufsätze und Vorträge* (1911-21) (Husserliana XXV), pp. 300-303. In questi brevi scritti Husserl si sofferma a considerare la riflessione filosofico-religiosa di Reinach per la quale ha parole di grande vicinanza umana e scientifica. Cfr. E. HUSSERL, *Adolf Reinach* (1917), in *Aufsätze und Vorträge* (1911-21) (Husserliana XXV), p. 299: "Nel periodo fino allo scoppio della guerra Reinach approfondì con la sua appassionata energia i problemi fondamentali dell'ontologia generale e iniziò la chiarificazione fenomenologica dei concetti fondamentali di essere, divenire, movimento, continuo, ecc. Per concludere con alcune sue osservazioni personali, le riflessioni sull'essenza del movimento gli avevano aperto nuove prospettive. [...] Con la sua profonda sensibilità religiosa egli era costantemente convinto che noi possiamo affidarci con sicurezza a un *sensu divino del mondo*, anche se non possiamo comprendere il suo corso in questi anni di violenza cieca tra popoli e di massacri". Cfr., anche, E. HUSSERL, *Adolf Reinach* (1918), in *Aufsätze und Vorträge* (1911-21) (Husserliana XXV), p. 303: "La sua [di Reinach] fondamentale sensibilità religiosa era stata colpita dagli spaventosi eventi che aveva vissuto in guerra, così che nei periodi di relativa tranquillità al fronte aveva tentato di elaborare la sua visione del mondo in senso filosofico-religioso. Come io ho sentito dire, aveva raggiunto nei fatti una chiarezza che lo rendeva appagato: la pallottola nemica colpì così un uomo in pace con se stesso, unito radicalmente a sé e a Dio (*mit sich und Gott völlig Einigen*)".

<sup>3</sup> La fenomenologa tedesca e allieva di Husserl, Edith Stein, racconta che l'annuncio della morte in guerra di Adolf Reinach l'aveva completamente sconvolta, essendo legata a lui da una profonda amicizia. È proprio stando vicino in quella occasione alla vedova Anne Reinach e collaborando con lei alla catalogazione delle carte del marito in vista della pubblicazione che fa esperienza della profonda fede e della serenità cristiana di questa donna. V. HIRSCHMANN ricorda l'incontro della Stein con la religiosità cristiana della vedova Reinach, in J. HIRSCHMANN, *Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Kreuz*, in W. HERBSTTRITH, *Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Topos, Mainz 1993, p. 133; trad. it. *Suor Teresa Benedetta della Santa Croce*, in ID., *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1987, p. 142: "Benché sin dall'inizio della carriera universitaria Edith Stein si fosse

prima edizione degli appunti nel 1921<sup>4</sup>. Tuttavia, soltanto dal 1989 con la pubblicazione delle *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*<sup>5</sup>, a cura di K. Schuhmann e B. Smith, gli appunti sulla fenomenologia della religione sono accessibili nella loro interezza e in base a una accurata ricerca critica condotta sui manoscritti disponibili. Da allora può essere valutato con precisione il notevole significato che essi hanno avuto nell'evoluzione del pensiero filosofico-religioso del Novecento. La loro presenza sotterranea in molti dei principali studiosi di filosofia della religione del nostro secolo è indiscutibile, da Rudolf Otto a Edith Stein, da Roman Ingarden e il giovane Heidegger a Max Scheler e più recentemente da Hedwig Conrad-Martius e Jean Hering a Adolf Grimme.

## 2. Il sapere del presentimento e la "presenza" di Dio

Il progetto di Reinach è così definito: partire dall'*esperienza di Dio* e del suo essere nascosto per mostrare come nessuna scienza "positiva" possa nei suoi presupposti fondamentali confutarla. L'esperienza religiosa può secondo Reinach aspirare a una sua "obbiettività" e raggiungere lo status di "conoscenza" che la filosofia moderna le aveva rifiutato. Il riconoscimento dei diritti di "conoscenza" dell'esperienza religiosa permette di superare la frattura epistemologica introdotta da un'interpretazione unilaterale, atea e scienziata, della conoscenza. Proseguendo l'interesse "religioso" della

---

mantenuta in buoni rapporti con la sua famiglia [ndr. di Reinach], grande fu il suo imbarazzo nel recarsi dalla giovane vedova. *Dinanzi al dolore che l'ha colpita, cosa potrà mai dirle, come potrà consolarla, rinfrancarla?* Accadde però l'imprevedibile. Questa donna, la signora Reinach, era infatti una fervente cristiana. Nel momento in cui apprese la notizia della morte del marito, rivolse lo sguardo al crocifisso e in esso trovò un tal sostegno che Edith Stein sentì la potenza della fede in Cristo anche nel suo cuore di giovane ebrea. Non può che esser questa la vera fede, la vita lo dimostra".

<sup>4</sup> A. REINACH, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von seinen Schülern, Niemeyer, Halle a. d. S. 1921.

<sup>5</sup> ID., *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*. La fenomenologia della religione di A. Reinach è stata discussa in modo approfondito dalla monografia di B. BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003. Cfr., anche, ID., *Das Erlebnis des religiösen Ereignisses. Religionsphilosophie in „realphänomenologischer“ Ausprägung im Anschluß an Adolf Reinach*, in *Realismus als philosophisches Problem*, hrsg. von H. Seidl, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2000, pp. 155-171; P. STAGI, *Ist eine Phänomenologie des Absoluten möglich? Eine Auseinandersetzung mit Reinach*, in *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, pp. 64-69; ID., *Il giovane Heidegger. Verità e Rivelazione*, Presentazione di G. Vattimo, Zikkurat & Lab., Roma-Teramo 2010, pp. 40-44.

fenomenologia delle origini<sup>6</sup>, Reinach riconosce all'esperienza religiosa uno statuto di conoscenza "particolare" che si differenzia dalla conoscenza scientifica perché si radica nella cosa che deve essere conosciuta.

Il filosofo tedesco pone come *preliminare* all'elaborazione della fenomenologia dell'Assoluto l'analisi del presentimento (*Ahnung*), perché nel presentimento si dà a suo giudizio il terreno più proprio in cui l'individuo fa esperienza della presenza operante di Dio nel mondo. Che cosa è un presentimento, si chiede Reinach? La caratteristica principale del presentimento è che in esso si presenta un contenuto (*Gehalt*) che non si riesce a chiarire semplicemente attraverso un discorso razionale. Il presentimento è stato spesso avversato dalla critica scientifica e positivista, che è giunta ad affermare che i presentimenti non esistono, proprio perché è estremamente difficile giungere a una spiegazione "scientifica" e psicologico-empirica del presentimento. Il fatto però che nel presentimento mi è dato, anche se in modo confuso e indefinito, *qualcosa* non può essere negato. Da questa evidenza "essenziale", da quel *qualcosa* (*etwas*) che si dà nel presentimento, deve iniziare secondo Reinach qualsiasi chiarimento di questo fenomeno.

Il presentimento ha indubbiamente a che fare con il *volere* e il *sentire*, tanto che è detto *pre-sentimento*, anche se non può essere definito soltanto come un *volere* e un *sentire* perché c'è un *qualcosa* nel presentimento che non può essere ridotto al solo *volere* o *sentire*. Nel presentimento c'è qualcosa, qualcosa d'altro, di nuovo (*etwas Neues*) rispetto al semplice *volere* e *sentire*. Di questa "alterità" faccio esperienza in modo conoscitivo, ossia conosco, so di avere a che fare con qualcosa d'altro, di nuovo. Sapere qualcosa d'altro non significa però sapere che questo contenuto sia vero o falso. *Ciò che è presentito rimane al di là della verità o della falsità*. Soltanto dopo aver definito discorsivamente questo qualcosa che è presentito si potrà dire se è vero o falso oppure ordinarlo sotto qualsiasi altra categoria etica, estetica, scientifica.

Nel presentimento l'idea di sapere è intesa nel senso più ampio ed estensivo possibile: *il sapere che pre-sente prende coscienza che qualcosa si mostra, appare, è dato*. Il sapere qualcosa deve perciò essere distinto dal giudizio su qualcosa: il sapere fonda la *conoscenza*, invece il giudizio si basa sulla conoscenza di ciò che si mostra, dando origine a una *convinzione*. Il presentimento è il frutto di una conoscenza (e non di una convinzione) perché si fonda sul sapere di ciò che appare fenomenologicamente nel presentimento. Dal presentimento può in seguito nascere una convinzione: ad

---

<sup>6</sup> Ho discusso lo statuto della verità nella fenomenologia delle origini in relazione alla ricerca religiosa nel saggio: ID, *L'attrazione della verità* (Husserl, Heidegger, Stein), "Tròpos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica", 2 (2009), pp. 141-166.

esempio, dal presentimento che qualcosa può accadere può nascere la convinzione che qualcosa di certo accadrà. In ogni caso, bisogna tenere separato il momento del sapere e della conoscenza dal momento del giudizio e della convinzione, tanto che si può convivere a lungo con una convinzione senza sentire l'esigenza di fondarla nella conoscenza, così come si può presentire qualcosa senza per forza doverlo trasformare in una convinzione. Il presentimento è *fondante* perché ha il carattere di ciò che fonda una convinzione; al contrario, il giudizio può solo essere *fondato* in quanto necessita di un presentimento che lo fonda.

Il presentimento appartiene per Reinach all'ambito fenomenologico dell'esperienza di vita e non ha una sua applicazione esclusiva all'ambito della religione. Esistono, infatti, presentimenti di contenuti "vitali" che non hanno nessun riferimento a una condizione "trascendente" rispetto all'esistenza. Tuttavia, i presentimenti esprimono una condizione-limite, nella vita/oltre la vita ad esempio, nelle sue presenti analisi sulla fenomenologia della religione Reinach li riferisce alla condizione del soldato che in guerra "presente" la propria morte, che mettono la questione del presentimento in stretto contatto con l'esperienza della trascendenza rispetto alla vita e le fa assumere una *colorazione decisamente religiosa*. Reinach dà avvio in modo preliminare alla sua riflessione fenomenologica a partire dall'esperienza della situazione-limite del presentimento di un contenuto vitale (la propria morte) per introdurre la questione dell'esperienza di ciò che trascende l'esperienza di vita; il presentimento non si limita più a "pre-sentire" un contenuto immanente alla vita ma si apre alla sua trascendenza. In questo modo ciò che è presentito non è più un semplice contenuto esistenziale (la fine in quanto tale dell'esistenza) ma Dio stesso come *il presentimento per eccellenza*.

L'esperienza del presentimento svolge così una funzione decisiva nella fenomenologia della religione di Reinach perché attraverso il contenuto (*Gehalt*) vitale che è pre-sentito il presentimento "apre" l'accesso al fenomeno del religioso (la "presenza" di Dio) che altrimenti rimarrebbe confinato nell'arbitrarietà di un giudizio non fondato, di un giudizio senza oggetto e senza contenuto. Il positivismo scienziista nega, infatti, che la religione possa far riferimento a un contenuto "conoscibile" proprio perché la fede religiosa non può esprimere alcun giudizio di verità o falsità sugli oggetti di cui si occupa. Per Reinach la fenomenologia della religione fondandosi su di un presentimento, ossia sul presentimento della presenza "attiva" e operante di Dio nel mondo, si colloca al di là di ogni giudizio di verità o di falsità. L'incontro dell'uomo con Dio avviene primariamente (*primär*) sul piano del presentimento: l'individuo ha il presentimento che Dio sia presente e influisca sugli avvenimenti.

Dal presentimento della presenza operante di Dio non è certo possibile asserire né l'esistenza né la non-esistenza di Dio. Ciò che interessa al feno-

menologo della religione è che si dà, “esiste” il presentimento della presenza operante di Dio, senza che egli si debba avventurare nel difficile capo dei giudizi sulla sua esistenza. *Il presentimento di Dio c’è, agisce e determina la vita degli uomini*. La presenza operante di Dio nel mondo è qualcosa che si “dà” come essenza (*Wesen*) nella vita sotto forma di presentimento (“sento che Dio o un essere superiore c’è e opera nel mondo”) e il suo darsi non può essere “negato” proprio perché si fonda sulla presenza stessa del presentimento. Tutt’al più, il presentimento della presenza di Dio può fondare successive considerazioni sulla sua esistenza, ma in quanto tale il presentimento non può essere sottoposto al *giudizio di esistenza*. Per negare l’esistenza del presentimento della presenza operante di Dio bisognerebbe negare che qualcuno abbia mai avuto un presentimento di Dio; cosa che è palesemente contraria a ciò che accade quotidianamente a una innumerevole quantità di individui che affermano di pre-sentire la presenza di Dio o di un essere superiore che anche per mezzo di loro opera nel mondo.

### 3. La datità e l’universalità del vissuto religioso

La religione appartiene secondo Reinach all’ambito del sapere, perché il vissuto religioso offre un contenuto, un qualcosa che può essere conosciuto (“La religiosità appartiene alla materia conoscitiva. Ed è così perché conduce a Dio e non proviene da Dio”<sup>7</sup>). Per la fenomenologia della religione non esistono oggetti “inconoscibili” per essenza, in quanto a ogni oggetto si collega una datità che lo rende in potenza conoscibile:

È la legge fondamentale della teoria della conoscenza che ogni ente è comprensibile secondo la sua essenza. A ogni oggetto e a ogni classe di oggetti si aggiungono atti ideali in cui questi oggetti pervengono alla datità. Ci sono qui leggi rigorose di appartenenza. Parlare di oggetti che sono inconoscibili secondo la loro essenza è evidentemente senza senso<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A. REINACH, *Notizen auf losen Zetteln*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 592; trad. it. *L’Assoluto*, *infra*, p. 126.

<sup>8</sup> ID., *Notizen auf losen Zetteln*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 604; trad. it. *Appunti su fogli sparsi*, in *L’Assoluto*, *infra*, p. 140. Cfr., anche ID., *Notizen auf losen Zetteln*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 592; trad. it. *L’Assoluto*, *infra*, p. 127: “L’infinita (*Unendlichkeit*) in ogni ambito sembra essere a livello metafisico un limite e un confine alla nostra conoscenza. Alla conoscenza dell’infinita si lega a livello fenomenologico l’incomprensibilità. Non sono, però, solo *domande aperte*. Infatti, dove si può ancora domandare a livello razionale, non c’è un’assoluta incomprendibilità, ma tutt’al più una mancanza di conoscenza (*Unwissenheit*). Qui, tuttavia, emerge un vuoto fenomenologico –



Il vissuto religioso (*das religiöse Erlebnis*) che racchiude l'essenza religiosa che appare alla coscienza, all'io ha un suo "peculiare" contenuto che deve essere preso in considerazione *in modo fenomenologicamente autonomo*. Il non-fenomenologo, lo psicologo della religione, limiterà la sua attenzione alla sfera dei sentimenti e delle volizioni, osservando che il vissuto religioso è il frutto di una reazione "psicologica" a contatto con la realtà esterna. Ciò che interessa allo psicologo empirico è il modo in cui nella corrente psichica improvvisamente si forma un vissuto religioso. La psicologia della religione coglie nel segno secondo Reinach quando identifica il vissuto religioso con un contenuto "reale" che è il frutto dell'interazione con il mondo circostante ma cade gravemente in errore quando riduce questo vissuto a una semplice "modificazione" della corrente psichica.

La psicologia empirica si arroga il diritto di dare un giudizio di "valore", vero o falso, su di un vissuto che in quanto tale si colloca prima di qualsiasi giudizio. *Il vissuto religioso "c'è" prima che vengano definite le modalità in cui si dà*. Nella corrente dei vissuti si dà qualcosa, un contenuto come una datità che chiede di essere compresa. Nel caso del vissuto religioso l'uomo si sente fondamentalmente in rapporto con Dio, nella forma del sentirsi protetto da Dio (*Geborgensein in Gott*), e sperimenta questa datità di protezione come qualcosa che deve essere compreso. Il giudizio di valore, se è vero o falso ciò che si sente, se questa protezione è vera o illusoria, rimane tra parentesi per l'analisi fenomenologica e non vuole essere ulteriormente investigata in quanto appartiene alla dimensione "dogmatica" del sapere.

Diversamente dallo psicologo della religione il fenomenologo lascia il vissuto religioso nel proprio significato "autentico", sul suo terreno "originario". La datità originaria del vissuto religioso è il terreno originario del domandare fenomenologico-religioso. A livello "argomentativo" Reinach non riconosce perciò un significato assoluto ed esclusivo alla deduzione razionale. Le stesse prove dell'esistenza di Dio sono per Reinach figlie del desiderio di raggiungere Dio in modo deduttivo e, pur non essendo criticabili dal punto di vista fenomenologico, non possono costituire una modalità originaria e preliminare di accesso al fenomeno "Dio". Ci sono, piuttosto, dei "passaggi" (*Übergänge*) che conducono a Dio "attraverso Dio". Essi sono passaggi "motivati interiormente"<sup>9</sup> che permettono di rendere ragione dei vissuti religiosi senza razionalizzarli in modo deduttivo. Reinach par-

---

una perplessità della conoscenza e non uno stallo della conoscenza o del procedere sicuro della ricerca. Da ciò dipende anche l'enigma della totalità".

<sup>9</sup> Id., *Bruchstück einer religionsphilosophischen Ausführung*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 607; trad. it. *L'Assoluto*, *infra*, p. 143: „Innerlich motivierte Übergänge“.

la di una “razionalità interna”<sup>10</sup> al vissuto religioso che serve a chiarire il passaggio dal “presentimento” interno della presenza operante di Dio alla scoperta del senso di protezione da parte di Dio.

La conoscenza fenomenologica non sa chiarire il motivo per cui nasce nella coscienza il contenuto “Dio”, come fa la psicologia della religione, perché non si riferisce e non si appoggia alla razionalità deduttiva ed eziologica. La datità del vissuto religioso non appartiene all’orizzonte della razionalità argomentativa ma della concretezza dell’esperienza vissuta (*Lebenserfahrung*). La razionalità argomentativa opera a partire dai contenuti che trova nella coscienza e li articola secondo una procedura discorsiva. Una simile argomentatività però dovrà sempre scontrarsi contro la datità fenomenologica del vissuto religioso. *Della datità non c’è ragione perché è del tutto gratuita e compare prima di ogni possibile articolazione discorsiva*. Quando nasce il procedimento “argomentativo”, la datità del vissuto è già lì, presente come “dato”. Oltre la datità del vissuto religioso non c’è niente perché *il vissuto religioso è fondante e non fondato*.

Non è possibile porsi “fuori” dal vissuto religioso per giudicarlo proprio perché in questo modo si stabilisce il vissuto religioso su di un terreno “improprio”, in cui la ragione argomentativa, ponendo delle domande e dando delle risposte, non può che ritrovare se stessa alla fine del processo critico. La comprensione del fatto religioso, invece, è possibile solo per chi rinuncia a giudicare e dedurre razionalmente il “religioso” dai dati contenuti di fatto nella coscienza religiosa e si colloca nella circolarità ermeneutica inaugurata dalla datità fattizia del vissuto religioso.

L’esperienza fenomenologica del vissuto religioso si colloca a un livello intermedio, né pura deduzione razionale del religioso né pura esperienza “mistica”. Essa lascia agire in sé una ragione “motivata interiormente” che passa argomentativamente da un livello all’altro dell’esperienza. La razionalità fenomenologica può solo esercitarsi su una datità fattizia a cui sa di appartenere: ecco il senso di un sapere della religione declinato in modo *lebensweltlich*, “fenomenologico”. La fenomenologia della religione non sente il dovere di descrivere il fatto religioso al fine di far progredire e ampliare la conoscenza del reale. Essa serve a risvegliare, riattivare, rinnovare il vissuto religioso che giace sopito, nascosto nella coscienza dell’individuo:

La filosofia della religione *serve (dient)* semplicemente: desidera spiegare i vissuti ma soltanto per svegliare (*erwachsen zu lassen*) di nuovo vissuti più puri<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Id.*, *Notizen auf losen Zetteln*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 594; trad. it. *L’Assoluto*, *infra*, p. 129. In ciò Reinach si



Attraverso la comprensione del suo vissuto di fede l'uomo religioso ha la possibilità di divenire sempre più consapevole della propria esperienza religiosa, di risvegliarla, di integrarla all'interno di una più ampia e significativa pienezza di senso.

#### 4. I fondamenti dell'etica fenomenologica e religiosa

La fenomenologia della religione contribuisce in questo modo al *progresso dell'etica*. L'etica e la religione procedono su binari paralleli non tanto perché la religione abbia contenuti di rilevanza etica o l'etica possa contribuire alla diffusione della religione, ma perché entrambe si collegano alla sfera più profonda dell'uomo in cui una regola morale o un vissuto religioso si danno *senza lasciare trasparire la ragione del loro darsi*. È la dimensione "essenziale" della *testimonianza* in cui l'individuo riferisce, racconta ciò di cui ha fatto esperienza senza riuscire a chiarire completamente che cosa è ciò di cui ha fatto esperienza. Nell'etica e nella religione un valore o un vissuto religioso è già lì "senza ragione". L'uomo etico e l'uomo religioso si assomigliano perché cercano di chiarire a se stessi le ragioni di una *adesione* che non può essere dedotta "scientificamente" dal contenuto della loro adesione e neppure può essere letta dal di fuori senza privarla del suo contenuto più proprio. Chi parla "eticamente" o "religiosamente" presuppone che chi ascolta non solo possieda la sua stessa razionalità "deduttiva", come nelle scienze naturali, ma che condivida la stessa esperienza o lo stesso mondo vitale (*Lebenswelt*). Per questo motivo il dialogo tra le diverse religioni e etiche è estremamente complicato a fronte di un confronto tra le scienze che scorre in modo ovvio e senza barriere. Il dialogo tra le religioni e le etiche presuppone la condivisione di un mondo "vitale" di esperienza, di cultura senza il quale i fraintendimenti superano spesso i limiti della comprensibilità.

Tuttavia, pur condividendo lo stesso terreno "esperienziale", anche la religione e l'etica mostrano delle notevoli differenze tra loro che le rendono

---

differenza dall'atteggiamento più pessimistico di Heidegger per cui la fenomenologia della religione non dà niente all'uomo religioso che egli già non possieda dalla sua esperienza di vita: solo la vita e la pratica religiosa possono alimentare, attivare e risvegliare la vita religiosa. Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 60, hrsg. von N. Jung, T. Regehly, C. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, pp. 304-305; trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, traduzione di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 385: "Esperienza vissuta e concetto. Il nostro scopo non potrà mai essere quello di risvegliare la vita religiosa. Ciò accade solo tramite la vita stessa. Difficoltà: soltanto un uomo religioso può comprendere la vita religiosa, poiché altrimenti non disporrebbe di alcun dato genuino".

“antagoniste” sul piano della determinazione dell’agire strategico in vista della *realizzazione di un valore*. L’etica scientifica, infatti, si arresta di fronte alla necessità di dare un contenuto materiale a una regola formale. Essa risulta imbattibile quando elabora a livello formale le regole dell’agire ma non è sufficientemente forte da spiegare il motivo per cui si dovrebbe mettere in pratica la regola ideale. L’aspetto “contenutistico” dell’etica ha sempre reso accidentato il percorso dell’etica moderna che si è orientata principalmente alla definizione normativa dell’agire dell’uomo. Nessuna etica filosofica, ad esempio, riesce secondo Reinach a dare una ragione *sufficiente* per cui è meglio perdonare il proprio nemico piuttosto che distruggerlo. Nonostante la sua capacità argomentativa e di convincimento l’etica normativa si fermerà alle porte dell’azione perché non riuscirà a spingere l’uomo ad agire in un modo piuttosto che in un altro, soprattutto quando un’azione, pur essendo “buona”, va contro ai suoi interessi. Le manca la forza di determinare l’individuo a scegliere concretamente per un’opzione materiale piuttosto che per un’altra.

La religione, invece, offre motivi sufficientemente forti per agire contro il proprio interesse e per non realizzare il male. “Un’etica scientifica”, osserva Reinach, “è perciò incapace di dimostrare verità ultime certe, ad esempio che in questo mondo di peccatori sia meglio perdonare che punire. Per questo motivo, ci sono nell’etica *porte aperte* alla religione. Si pensi al concetto di punizione! O, forse, anche al problema della giustizia. La religione compie ovunque il passaggio al mondo reale (*zur wirklichen Welt*). L’etica in quanto tale, invece, lo realizza soltanto con difficoltà”<sup>12</sup>. Una simile debolezza dell’etica scientifica dipende principalmente dal fatto che *il contenuto del “valore” morale non ha il suo radicamento nel vissuto, nell’amore di un valore*. Conoscere un valore e sentirlo sono aspetti completamente differenti dell’esperienza etica che danno vita a comportamenti differenti. Chi *conosce* soltanto un valore non è detto che abbia desiderio di applicarlo e di realizzarlo nella realtà; al contrario chi *sente* un valore probabilmente attuerà anche un comportamento conseguente a questo valore che gli permetterà di realizzarlo (“Ciò che è centrale è il valore, ossia la vita *autentica*, giacciono nel vissuto e non nella conoscenza”<sup>13</sup>).

## 5. L’infinitezza di Dio e il Regno dell’Assoluto

La fenomenologia della religione permette nell’ambito dell’odierna discussione sulla religione di mediare in modo estremamente convincente *l’asso-*

---

<sup>12</sup> ID., *Notizen auf losen Zetteln*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 592; trad. it. *L’Assoluto*, *infra*, p. 127.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 595; trad. it. *infra*, p. 130.

*lutezza dell'esperienza di Dio con la sua comprensibilità*. Essa mantiene distinti, autonomi e rispetta nel loro diverso grado di comprensibilità l'assolutezza di Dio (*das Überirdische*) e la finitezza del mondano (*das Irdische*). Ciò che distingue *per essenza* Dio e il mondano secondo l'interpretazione di Reinach è la loro *infinità differenza*: Dio è "il Regno dell'Assoluto (*das Reich des Absoluten*)"<sup>14</sup>, mentre il mondano lo è della finitezza, della parzialità. Per Assoluto Reinach intende "il livello massimo di un'entità che non può essere incrementata all'infinito"<sup>15</sup>. Per quanto qualsiasi qualità "finita", mondana possa essere aumentata non riuscirà mai a raggiungere l'assolutezza, l'infinità. C'è una frattura, una contraddizione "assoluta" che divide il mondano dall'Assoluto: nell'Assoluto ogni rapporto mondano è completamente *trasformato* e *trasfigurato*. Non c'è nessuna unità di misura che possa segnare la distanza tra il finito e l'Assoluto<sup>16</sup>.

Reinach non si arrende però di fronte alla distanza "assoluta" che separa il mondo terreno dal mondo soprasensibile. Egli cerca di "colmare" sulla base dell'esperienza dell'uomo religioso la distanza infinita che separa il finito dall'Assoluto. Sebbene l'Assoluto superi infinitamente il mondo sensibile, ci sono alcuni vissuti religiosi come la *fiducia* (*Vertrauen*) in Dio, il *sentimento di dipendenza* (*Abhängigkeit*) da Dio e la *gratitudine* (*Dankbarkeit*) verso Dio che non possono essere ulteriormente accresciuti su questa terra e che contengono già in sé una forma "mondana" di assolutezza. *La distanza "assoluta" tra Dio e l'uomo è percorribile proprio facendo leva sull'assolutezza di questi contenuti mondani che rendono "comprensibile" Dio*. "Noi uomini", osserva Reinach, "che viviamo nello spazio, nel tempo e nel mondo terreno compren-

---

<sup>14</sup> Id., *Bruchstück einer religionsphilosophischen Ausführung*, in *Aufzeichnungen*, in *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1, p. 605; trad. it. *L'Assoluto*, *infra*, p. 141.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibi*, pp. 607-608; trad. it. *infra*, p. 143: "Mentre noi indichiamo come mondano (*das Irdische*) e terreno (*Weltliche*) ciò che può essere indefinitamente accresciuto e che per l'eternità rimane incompiuto, si spalanca per noi nell'Assoluto un mondo sovramondano. Tra i due ci sono insuperabili contraddizioni e allo stesso tempo c'è una stretta parentela, in quanto nel mondo terreno non c'è nulla che possa essere detto analogo. Così come troviamo in entrambi i casi un'essenza identica, che chiamiamo bontà (*Güte*), amore (*Liebe*) o saggezza (*Weisheit*), è possibile vedere nel mondo qui e ora soltanto una copia sfocata e incompiuta del soprasensibile. Tuttavia, per l'altro verso, l'Assoluto spalanca l'abisso più netto, unendo in sé in modo insuperabile ogni ricchezza e pienezza. E si contrappone all'esistenza nella povertà e vuotezza che può incrementarsi a piacere. Nessun incremento permette al mondano di raggiungere l'ultramondano. Ancora di più: non può neppure arrivarvi vicino. Neanche la più grande parte di spazio, così come la più piccola, può giungere anche soltanto vicino alla grandezza infinita, in quanto l'infinito (*das Unendliche*) non è paragonabile per grandezza in nessun modo al finito (*Endliche*). Tanto meno il più grande amore che l'uomo può dare a un altro uomo può essere comparato con l'amore di Dio".

diamo il sovramondano. Questo è il più prezioso dono con il quale Dio ci ha graziato. E non soltanto possiamo comprendere il sovramondano ma negli atti nei quali ci giunge a datità si specchia in certo modo la pienezza che gli attribuiamo. Mentre noi viviamo Dio, ci sentiamo dipendenti da lui, sentiamo gratitudine nei suoi confronti, lo amiamo. E tutta questa dipendenza, gratitudine, amore non sono relativi e incrementabili (*steigbar*) come i rapporti tra uomo e uomo ma di natura assoluta. In tal modo anche il vissuto mondano ottiene il suo contenuto sovramondano – e deve essere così”<sup>17</sup>.

Vivendo l’assolutezza dei contenuti dell’esperienza religiosa nella fiducia, nella dipendenza e nella gratitudine verso Dio, l’uomo non fa soltanto esperienza di “sensazioni” sull’Assoluto ma dell’Assoluto stesso che è contenuto in questi atti, in questi sentimenti (“L’assolutezza del contenuto di questi atti deve corrispondere all’assolutezza di ciò che è compreso”<sup>18</sup>). L’uomo non coglie in questo contesto a livello concettuale l’Assoluto ma *sente, vive, comprende* l’Assolutezza stessa del contenuto religioso e si orienta in esso. La fissazione concettuale e teologica del contenuto “assoluto” è soltanto l’*ordinamento conseguente* e *gerarchico* dell’Assolutezza che è stata sperimentata nell’esperienza religiosa. L’universalità dei concetti teologici non risiede perciò nel carattere “ordinato” e razionale della loro elaborazione, in breve nel carattere universale della ragione umana, ma nell’Assolutezza del contenuto di Dio che ogni uomo sperimenta nel vissuto religioso.

Per questa ragione, la fenomenologia del vissuto religioso non rinuncia ad affermare la *razionalità della fede*, anzi la conferma e la estende in modo universale, anche se evita di trasformare Dio nell’idea “chiara” e distinta della filosofia moderna e cartesiana<sup>19</sup>. La fenomenologia “religiosa” di Reinach si fa sostenitrice del carattere razionale dell’esperienza religiosa, cercando di scoprire la razionalità “autentica” che conduce dal vissuto religioso fino alla dimostrazione dell’Assolutezza di Dio. Egli articola l’“originaria” intuizione religiosa in un insieme concettuale omogeneo

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 608; trad. it. *infra*, p. 144.

<sup>18</sup> *Ibi*, pp. 608-609; trad. it. *ibidem*.

<sup>19</sup> Reinach descrive il suo progetto di una fenomenologia “oggettiva” della religione in una lettera a sua moglie Anne del 23 maggio 1916, in A. Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 2, p. 790: “Il mio progetto mi sta chiaro davanti agli occhi - naturalmente, è molto semplice. Vorrei iniziare dal vissuto di Dio (*Gotteserlebnis*) e dell’essere protetti da Dio (*Geborgensein in Gott*) e non fare nient’altro che mostrare che la *scienza obiettiva* non può fare nessuna obiezione a queste esperienze; vorrei far vedere che quello che è contenuto nel senso di quei vissuti può aver pretesa di *oggettività*, perché si presenta sotto forma di conoscenza, certo di tipo particolare, ma autentica conoscenza e vorrei da ciò trarne le conseguenze [...] Penso che fare questo lavoro, in tutta umiltà, sia oggi la cosa più importante [...] Perché qual è il senso di tutte le cose orrende che stanno accadendo, se non condurranno gli uomini più vicini a Dio?”.

e “razionale” in cui l’intuizione originaria è lasciata trasparire, diventa *testimonianza* piuttosto che essere spiegata e chiarita concettualmente. L’analisi fenomenologica “mostra”, testimonia di ciò che è stato vissuto nell’intimo durante l’esperienza religiosa e lo fa in modo che sia comprensibile alla maggior parte degli individui, anche a chi non “partecipa” direttamente di questa intuizione.

C’è perciò nella fenomenologia un aspetto di *visione del mondo* (*Weltanschauung*), come dice Edith Stein<sup>20</sup>, che è ineliminabile e determina la sua attualità dal punto di vista filosofico. È condivisibile l’opinione della Stein per cui la fenomenologia deve sfociare in una visione del mondo, se non vuole perdersi in una vuota metodologia (e tanto peggio in una astratta filosofia “trascendentale”). L’educazione fenomenologica dello sguardo non può rimanere soltanto un vuoto esercizio di metodo, continuando in tal modo il predominio del metodo che ha influenzato per intero la filosofia moderna. L’incontro della fenomenologia con il vissuto religioso costringe la fenomenologia a volgere il suo sguardo *verso la positività e l’universalità della visione religiosa del mondo*, a farsi testimonianza dell’esperienza religiosa, aprendo in questo modo una crepa nell’alleanza di positivismo e ontologia nichilista, che desiderano ridurre l’esperienza religiosa a un’esperienza del tutto personale e fundamentalmente incomunicabile.

#### A. Per la fenomenologia dei presentimenti

Risuonano nel mio dormiveglia i discorsi dei compagni che rimangono distesi nella trincea durante una pausa dei combattimenti. Un giovane ufficiale è morto il giorno prima. Un attimo prima dell’assalto, da cui non è più tornato,

---

<sup>20</sup> E. STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, in *Edith-Steins Werke*, Bd. 6, hrsg. von L. Gerber und P. R. Leuven, Nauwerlaerts-Herder, Louvain-Freiburg i. Br. 1962, pp. 15-16; trad. it. *Il Significato della fenomenologia come visione del mondo*, in *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, p. 106: “Vale la pena mostrare ancora se e come essi [ndr. Husserl, Scheler e Heidegger] abbiano influenzato la *visione del mondo nel senso formale*, cioè il modo di guardare il mondo. Di Husserl si deve dire che il modo in cui si è diretto alle cose stesse e ha insegnato a comprenderle intellettualmente in tutta la loro forza e a descriverle obiettivamente, fedelmente e scrupolosamente, ha liberato la conoscenza dall’arbitrio e dalla superbia, e ha condotto ad un *atteggiamento conoscitivo semplice ed ubbidiente alle cose* e perciò *umile*. Questo atteggiamento ha condotto anche ad una *liberazione dai pregiudizi* e ad una *spregiudicata disponibilità* ad accogliere evidenze colte intuitivamente. E questo atteggiamento, al quale ci ha abituato coscientemente, ha reso molti di noi anche liberi e disponibili alla religione cattolica, tanto che un gruppo consistente dei suoi allievi lo devono ringraziare se hanno trovato la via della Chiesa, via che egli stesso non ha trovato”.

ha per la prima volta dato la chiave della sua valigia a un suo commilitone, ordinato le sue carte e scritto una lettera di commiato. Ha avuto il presentimento della morte. A questa storia se ne legano altre. Qualcuno è strano e di umore triste, pochi minuti prima che la granata lo colpisca, l'altro ha già scritto il testamento. Di altri ancora si racconta che abbiano predetto di non sopravvivere al giorno successivo. Nessun soldato dubita che esistano dei presentimenti. Essi permettono di prevedere con sicurezza qualcosa di futuro.

Un giovane capoguardia si mischia al discorso. Lo ascolto. Parla agli altri con un certo tono di superiorità. Dice di non aver avuto mai dei presentimenti. Certo, ognuno pensa prima di una impresa rischiosa che forse o probabilmente morirà. Se questa ipotesi si realizza, allora è considerato come un segreto presentimento. Se non si realizza, nessuno se ne ricorderà più. No, non ci sono presentimenti, ma soltanto calcoli razionali, che possono essere confermati da una maggiore o minore probabilità. Il piccolo capoguardia si fa scientifico e intorno a lui scende sempre più il silenzio: i presentimenti dipendono dall'umore. Se sono triste e di pessimo umore, il mondo mi apparirà più tetto e la sventura sembrerà più vicina. È possibile che una simile sventura accada realmente. Così il numero dei segreti presentimenti aumenterà sempre più. Però, può anche non accadere nulla e allora nessuno ne parlerà più. Chi si stupirà di ciò in tempi di guerra, in cui la realizzazione di stati d'animo cupi si realizza così di frequente? Per questo motivo nascono molti "presentimenti" nel periodo di guerra. È la stessa ragione per cui ci sono stati un grande numero di presentimenti simili prima di Verdun o presso la Somme, invece che, ad esempio, in una qualsiasi altra postazione tranquilla del fronte. È triste, perciò, che ancora oggi si creda a queste cose. Chi può opporsi in modo convincente a queste parole che nascono dalla cultura più elevata e dall'illuminismo razionalista? I soldati colpiti rimangono in silenzio. Dura un intero minuto, fino a che l'oratore non inizia di nuovo con la storia di un suo cugino che non solo ha *previsto* la sua morte ma l'aveva *lasciato scritto* in anticipo. Queste pretese non scientifiche non possono essere una critica sufficiente alla cultura dominante. Con una alzata di spalle il giovane ufficiale se ne va.

Un mondo di pensieri nascono in me che da tanto, tanto tempo erano rimasti sopiti sotto l'attività soffocante del soldato in guerra. Che cosa sono, allora, i "presentimenti" ("*Ahnungen*")? Il fatto stesso che abbiano un senso è discutibile. E la loro discutibilità giunge a tal punto che è possibile perfino dubitare che esistano. È stato, pertanto, un errore davvero non scientifico del capoguardia scientifico: l'aver messo in discussione l'esistenza di qualcosa che nello stesso tempo ha riconosciuto. Egli nega la loro verità interna e allo stesso tempo cerca di spiegare geneticamente la loro frequente comparsa. Non cerchiamo, però, di attribuire a lui l'atteggiamento di persone ancora più scientifiche di lui.



Se i presentimenti siano giusti o veri, non voglio dirlo. Infatti, non posso dirlo prima di sapere che cosa sia un presentimento. Ancora non lo so. Già, però, nasce in me il desiderio del fenomenologo di trarre fuori dalla pienezza dei fenomeni una forma, definirla, di penetrare in essa e con ciò di ottenere in base alla sua essenza fenomenologica ciò che fin ora era noto soltanto a parole.

## I.

Tanto è necessario che ogni presentimento abbia un contenuto di riferimento – un “presentito” (“*Geahnten*”) come tale – quanto è delimitato l’ambito di ciò che è possibile a livello contenutistico. I presentimenti non possono relazionarsi soltanto a qualcosa di temporale o semplicemente di futuro. Può nascere, ad esempio, nell’attività scientifica il presentimento del risultato. In questo caso il contenuto cui si riferisce il presentimento è qualcosa di sovratemporale – una proposizione o contenuto più o meno determinato. Tuttavia, ciò che fa problema non è il contenuto del presentimento, che in quanto tale può essere anche il contenuto di un semplice giudizio o timore, ma il presentimento in se stesso, per parlare Husserl, non l’aspetto noematico ma quello “noetico”. Prendiamo la distinzione, che da sola non è sufficiente ma che è utile al nostro scopo, tra la “sfera del sentire, del volere e del pensare”. Sicuramente il presentimento non è una volizione. Possiamo, allora, pensare che abbia qualcosa a che fare con il sentire. I presentimenti hanno l’aspetto di qualcosa che è stato sentito (*gefühlsmäßigen*) e si parla anche del carattere “sentito” di ogni presentimento. Allo stesso tempo è senza dubbio chiaro che il presentimento di qualcosa di futuro non è un sentimento come la gioia o la tristezza, non è uno stato emotivo dell’io e neppure un sentirsi dell’Io in questo o quel modo. Piuttosto il presentimento introduce qualcosa di nuovo (*etwas Neues*). Il soggetto sembra, lasciamo indeciso se a ragione o no, cogliere attraverso il presentimento qualcosa che proviene dal flusso di datità future che prima non gli era accessibile. Quello che intendiamo con il “carattere di sentimento” (“*Gefühlsmäßigkeit der Ahnung*”) del presentimento può servirci a spiegare una profonda scissione. Già da ora possiamo attribuire il presentimento alla sfera del sapere (*Gebiete des Wissens*). A essa appartiene, infatti, tutto ciò che dà al soggetto dei contenuti certi in modo permanente o in futuro. È la sfera del pensiero nella precedente tripartizione. Chiaramente il provare timore nasce dal presentimento di eventi futuri. È un sentimento che deriva dal sapere in anticipo. Su questo sentire e sapere in anticipo si radica ogni aspirare o respingere, volere o non volere.

Certamente “sapere” (“*Wissen*”) è qui inteso nel senso più ampio del termine, in quanto in un senso più ristretto e proprio si può contrapporre l’uno

all'altro il presentimento e il sapere. Perciò, dopo queste prime superficiali osservazioni sono necessarie ulteriori e più specifiche definizioni. Da questo punto di vista dobbiamo fare una fondamentale e decisiva distinzione tra elementi fondanti e fondati. Ho già trattato la questione del sapere in senso stretto in lavori precedenti (*Trattati filosofici di Monaco: Sul giudizio negativo*). Definiamo la conoscenza in senso stretto come l'atto in cui un determinato contenuto (*Sachverhalt*) ci è dato, ci si mostra e la cui predicazione corrispondente è da noi riconosciuta. Si differenzia dalla semplice opinione su un certo contenuto che deriva in noi da questo riconoscimento. Infatti, il primo momento è definito come conoscenza, il secondo come giudizio (in una delle diverse accezioni di questa espressione). Entrambi si differenziano tra loro in modo sufficientemente chiaro e non richiedono ulteriori considerazioni. È solo il caso di osservare che nella conoscenza abbiamo a che fare con un atto temporalmente puntuale e che non può *durare* più o meno a lungo. Al contrario è possibile convivere a lungo con una convinzione o avere una grande quantità di convinzioni, senza che esse si fondino o siano state fondate in un atto di conoscenza. Per tale motivo è possibile sostenere che abbiamo presentimenti non degli elementi che sono fondati – la cui essenza è per noi accessibile attraverso una fondazione – ma di quelli fondanti. Attraverso il presentimento cogliamo, o crediamo di cogliere, qualcosa che prima era nascosto. E si può fondare sul presentimento anche una convinzione che non ha niente da invidiare, per forza e sicurezza interiore, alla convinzione che si fonda sulla conoscenza. Sul presentimento della morte si fonda, ad esempio, la sicura convinzione di dover presto morire.

Conoscenza (*Erkennen*) e presentimento (*Ahnen*), perciò, sono sullo stesso livello. Per tale ragione è ancora più pressante il compito di approfondire la loro differenza.

### *B. Appunti su fogli sparsi*

25 Aprile 1916

1. I vissuti intenzionali (*Intentionale Erlebnisse*) hanno la loro fonte nell'io, una fonte oggettuale, un rapporto oggettuale. Nascono sempre di nuovo da una fonte oggettuale come fosse un loro terreno di cultura. Altri vissuti intenzionali (religiosi) cercano la propria relazione oggettuale sulla base della materia del vissuto piuttosto che il contrario. Tuttavia, possono avere anche la propria fonte oggettuale come terreno di cultura (la gratitudine devota). La religiosità (*Frömmigkeit*) appartiene alla materia conoscitiva. Ed è così perché conduce a Dio e non proviene da Dio (a livello fenomenico).

26 Aprile 1916

2. L'infinitezza (*Unendlichkeit*) in ogni ambito sembra essere a livello metafisico un limite e un confine alla nostra conoscenza. Alla conoscenza dell'infinità si lega a livello fenomenologico l'incomprensibilità. Non sono, però, solo "domande aperte". Infatti, dove si può ancora domandare a livello razionale, non c'è un'assoluta incomprendibilità, ma tutt'al più una mancanza di conoscenza (*Unwissenheit*). Qui, tuttavia, emerge un vuoto fenomenologico – una perplessità della conoscenza e non uno stallo della conoscenza o del procedere sicuro della ricerca. Da ciò dipende anche l'enigma della totalità.

3. Una filosofia della religione cristiana dovrebbe avere tre parti:

- a) La dottrina degli elementi religiosi necessari.
- b) La spiegazione dell'essenzialmente possibile (dottrina della salvezza).
- c) Considerazione teoretico-conoscitiva di tutte queste cose. In particolare: Come nasce la convinzione religiosa della realtà nell'essenzialmente possibile?

4. Predicati specificamente umani: dolore, sofferenza, angoscia, timore, disperazione, solitudine, pentimento, costrizione, onore, malattia, colpa, ecc.

27 Aprile 1916

1. Immortalità (*Unsterblichkeit*). C'è una considerazione dell'immortalità specificamente religiosa, che non deduce nulla dall'essenza della persona ma che deriva dall'essenza dell'Io che è nascosto e superato in Dio. Per questo motivo, la convinzione dell'immortalità dell'anima presuppone la convinzione dell'esistenza di Dio.

Schleiermacher ha perfettamente ragione: l'idea di Dio è immanente a ogni vissuto autenticamente religioso.

2. Un'etica scientifica è, perciò, incapace di dimostrare verità ultime certe, ad esempio che in questo mondo di peccatori sia meglio perdonare che punire. Per questo motivo, ci sono nell'etica "porte aperte" alla religione. Si pensi al concetto di *punizione!* O, forse, anche al problema della giustizia. La religione compie ovunque il passaggio al mondo reale (*zur wirklichen Welt*). L'etica in quanto tale, invece, lo realizza soltanto con difficoltà.

3. Vissuti religiosi (*religiöse Erlebnisse*), in particolare quelli improvvisi, non si "comprendono". Non sono "motivati". È questo il punto di partenza essenziale?

4. È necessario prendere in considerazione l'antinomia che è rappresentata da ciò che è stato già completamente determinato (il problema del fatalismo).

28 Aprile 1916

5. Questa sembra, però, una contraddizione. Infatti, la nostra vita testimonia in ogni momento il contrario. Agendo possiamo intervenire sullo sviluppo degli eventi, possiamo agire in un modo o nell'altro. Quindi, per un verso, possono accadere grazie a me cose diverse, per l'altro, posso compiere solo un'azione. Forse non si nasconde qui una contraddizione. Tuttavia, la vera difficoltà consiste nel mettere in luce il problema che ancora si cela dietro a ciò (cfr. anche l'accoglimento di una preghiera, Schleiermacher, p. 201)

28 Aprile 1916

1. Antinomia dell'accoglimento della preghiera: Prego che la slavina che si è già staccata non mi travolga; Speranza di accoglimento – come è possibile conciliarlo con le determinazioni univoche dell'accadere naturale?

Raramente: se la slavina mi passa accanto senza colpirmi, forse a causa delle pietre che incontra sul suo cammino, io lo vivo come un "accoglimento" della mia preghiera – infatti, le pietre da tantissimo tempo erano già lì e il risultato avrebbe così potuto essere previsto. Allora tutto ciò è un inganno? oppure si desidera "salvare" il vissuto dicendo: Dio ha previsto tutto e lo ha determinato in anticipo (secondo Schleiermacher)? Oppure c'è un'enigmaticità del concetto di *tempo* che mette in discussione l'assolutezza di Dio?

Prima di tutto: lasciare il proprio significato al vissuto religioso! Anche se conduce a enigmi. Forse proprio questo enigma ha il più grande significato per la conoscenza. La bontà di Dio mi ha regalato la vita. Questo è il fondamento profondo (*der tiefe Hintergrund*). E nel mondo accade che il granello di sabbia sposta la slavina. Attraverso la preghiera sono in contatto con il fondamento ultimo del mondo. Infatti, la preghiera accade nel tempo e il soddisfacimento pure – ed è lo stesso tempo nel quale si stacca la slavina. E certamente...

Schleiermacher, p. 202 coglie il problema. Ci si può chiedere in che modo il miracolo possa rientrare in queste considerazioni – in modo che ciò non contrasti con la sua spiegazione scientifica. Il miracolo come tale sembra richiedere tutt'altro.

28 Aprile 1916

1. La fede nella pienezza originaria dell'uomo e del mondo non può essere pensata come una pienezza originaria ma come una pienezza "autentica" ("*eigentliche*" *Vollkommenheit*). L'incompiutezza fattuale richiede una "spiegazione". Anche in questo caso è un enigma. D'altronde non è un enigma della conoscenza intellettuale ma del vissuto religioso.

2. Bisogna procedere deduttivamente sul vissuto religioso fondamentale in modo coerente con il suo significato, ad esempio il vissuto fondamentale: il sentirsi protetto da Dio (*Geborgensein in Gott*); di conseguenza: la gratitudine verso Dio (*Dankbarkeit gegen Gott*), preghiera di ringraziamento a Dio. Naturalmente anche un vissuto non originario (*abgeleitetes Erlebnis*) può nascere e poi condurre a Dio.

3. Anche le scienze possono partire da opinioni e vissuti abituali. Tuttavia, li spiegano, ne aggiungono e scoprono sempre di più. La filosofia della religione *serve (dient)* semplicemente: desidera spiegare i vissuti ma soltanto per svegliare (*erwachsen zu lassen*) di nuovo vissuti più puri.

29 Aprile 1916

All'1: L'“autenticamente compiuto” deve essere considerato con attenzione. *Non* = iniziale, *non* = dover essere, ora l'ultima ma più incombente incompiutezza deve essere evitata. Forse si tratta di una categoria del tutto particolare che non è ancora nota. Forse si può paragonare la cosa alla categoria del folle, che “propriamente” è un uomo tranquillo, distinto – anche qui il “proprio” significa molto di più di ciò che finora si è pensato. La moglie del folle lo amerà nonostante tutto, amerà lui, che è “propriamente” del tutto diverso da quello che appare. Possiamo forse allo stesso modo parlare dell'amore di Dio per l'uomo?

29 Aprile 1916

1. L'uomo “autentico” (*der “eigentliche” Mensch*), così come è in fondo e degno di amore, è mortale e assolutamente dipendente: così come Gesù Cristo.

2. L'uomo reale è peccatore e piomba nella rovina.

3. Cristo prende su di sé la natura autenticamente umana. Tuttavia, nel momento in cui vive nell'umanità decaduta e si sacrifica per lei, egli vive ciò che l'uomo autentico non vorrebbe mai: abbandono, disperazione e sofferenza.

4. Naturalmente la dipendenza (*Abhängigkeit*) dell'uomo da Dio non si lascia descrivere come una linea retta che è il tratto più breve dall'uomo a Dio. Piuttosto cerchiamo di vivere noi stessi come dipendenti e valorizziamo in tal modo questo vissuto. Vicinanza certa al vissuto di un *valore*.

30 Aprile 1916

5. Dio non conosce. Cfr. Schleiermacher, p. 248

1° Maggio 1916

6. La coscienza piena di Dio nelle situazioni più differenti si rapporta sempre all'Identico e in ogni momento all'*Uno (Eines)*.

7. Conoscenza religiosa e conoscenza di un valore sono vicine, in quanto entrambe si sviluppano sulla base di un sentire. Ciò che è centrale e il valore, ossia la vita "autentica" (*das "eigentliche" Leben*), giacciono nel vissuto e non nella conoscenza.

8. Sul problema del tempo: non è possibile misurare la durata in sé. Così come non è possibile misurare l'estensione in quanto tale. Cfr. Malebranche I, p. 71: Dio è in grado di farci vivere tantissime esperienze in pochissimi istanti o di far sembrare una sola ora lunga come secoli interi. (Infatti questi vissuti – anche se così rapidamente – si fondono insieme).

2 Maggio 1916

9. Le determinazioni oggettuali di Dio sembrano essere state sviluppate sulla base del contenuto materiale dei vissuti religiosi (invece che il contrario). Così l'onnipotenza, l'onniscienza.

10. La conoscenza oggettiva (*objektive Erkenntnis*) è in generale producibile a volontà. La conoscenza religiosa (*religiöse Erkenntnis*), in quanto si fonda su vissuti religiosi, non lo è. Questo almeno presso noi uomini storici.

2 Maggio 1916

1. Anche l'esistenza di Dio si fonda sul contenuto materiale del suo vissuto (*materialen Gehaltes des Gotteselebnisses*). Non ci accertiamo mai col pensiero dell'esistenza di Dio. Piuttosto, nel vissuto religioso poniamo Dio come esistente, ossia nel momento stesso in cui sgorga il vissuto religioso. La conoscenza vuole impadronirsi con l'astrazione artificiale di questa esistenza.

2. Bisogna chiarire: nella conoscenza di Dio non è possibile ottenere l'evidenza della conoscenza oggettiva. Nella conoscenza oggettiva: qualcosa è reale da tutti i lati? Nella conoscenza di Dio: solamente la direzione autentica a Dio, del tutto lontana dagli slanci della conoscenza, è reale. Il conoscere arriva soltanto in un secondo momento. Per questo motivo l'esperienza religiosa che nasce spontaneamente non è producibile in un secondo momento. La scepsi, che potrebbe in questo caso essere utilizzata, deve essere respinta. Si pensi ai lunghi sillogismi.

3. Sono possibili quei vissuti di Dio nei quali si dà un diretto afferrare Dio (*direktes Erfassen Gottes*), ad esempio in un raggio di luce, nell'infuriare della battaglia, senza che la fiducia, la sottomissione o la gratitudine



abbiano un ruolo. Ognuno può parlare naturalmente soltanto di ciò che ha vissuto.

4. Il tentativo di Schopenhauer di spiegare il peccato originale presuppone la peccaminosità.

5. È possibile parlare di evidenza (*Evidenz*) nei vissuti religiosi? Anche in questo caso bisogna prendere in considerazione i vissuti di valore. Sono riempito dalla bellezza, entusiasta, vivo del tutto e completamente in essa... tutto ciò non è forse evidenza! Piuttosto, esiste anche una considerazione e constatazione fredda di ciò che “è bello”. Tuttavia, è soltanto la conoscenza oggettiva delle regole precostituite del bello. Infatti, quel primo vissuto ha come giudizio finale: quanto è bello!

### 3 Maggio 1916

1. La frase socratica del non poter peccare di chi conosce vale anche in modo veritiero per la coscienza di Dio. Non si intende che chi è pieno di Dio deve riconoscere il giusto – come ad esempio Malebranche sostiene per la conoscenza in generale. Certo questa è una domanda importante. Tuttavia, chi conosce Dio e vive contemporaneamente Dio deve metterlo in atto.

2. Ci sono due tipi di peccati (*Sünden*): quelli che provengono dall'essenza dell'uomo, e quelli, per così dire, individuali. È la stessa differenza che c'è probabilmente tra *peccatum originis* (peccato originale) e peccato attuale (Schleiermacher: peccato reale. Cfr., tuttavia, Schleiermacher, p. 320), tra disposizione e messa in atto.

3. Da considerare particolarmente il ruolo dell'Io.

### 5 Maggio 1916

1. La riflessione (*Reflexion*) si impadronisce in un secondo momento del vissuto religioso. Perciò l'interpretazione errata è del tutto possibile. Ad esempio, la venerazione di Dio si accende dalla considerazione diretta della natura ed è in seguito collegata alla natura stessa. Inoltre, per mezzo della riflessione la natura è divinizzata. Si considera, da ultimo, come lo “spirito oggettivo” (“*objektiver Geist*”) innerva la natura.

Si dovrebbe avere come principio generale che quando si ha a che fare con vissuti religiosi, invece che con semplici considerazioni “scientifiche”, gli eventuali errori sono causati dalla riflessione. Non c'è devozione davanti alla natura. Essa è spesso inserita in modo forzato nell'interpretazione dell'autentico vissuto religioso.

2. Significato dell'enigma straordinario. Il mondo sarebbe un enigma, anche se non ci fosse nessun enigma.

10 Maggio 1916

1. Descrizione della devozione:

a) L'aprirsi, l'"essere aperto" ("*Geöffnetheit*").

b) La *direzione* assoluta (absolute *Richtung*) verso l'alto, verso un alto assoluto, simbolizzato dallo sguardo al cielo (considerare A. Pfaender).

2. Simmel, Religione, p. 30. Qualcosa di intenzionale può rimanere un frammento e non raggiungere mai alcun rapporto oggettuale.

11 Maggio 1916

3. La "fiducia in Dio" ("*Vertrauen auf Gott*") come vissuto religioso è dato o può essere dato sempre e in ogni istante. E non coincide pienamente con il *vissuto* vivente, fluente, pieno dell'aver fiducia. Domanda: come si differenziano entrambi a livello fenomenologico (in rapporto, ad esempio, alla rappresentazione-percezione)? Inoltre: ha la pienezza in generale un valore di conoscenza? (certo!) La totalità è *oltremodo* importante. È una classe propria di oggetti presso cui è possibile:

1. L'essere convinto a livello intellettuale, ossia il fatto che il vissuto è per così dire stato ordinato. Ad esempio, sono fondatamente convinto che io posso fidarmi di un uomo.

2. In conseguenza di ciò, mi fido di lui (o gli sono grato e simili). Non sono più convinto di qualcosa, ma mi fido ugualmente. Infatti, c'è in questa fiducia un momento di convinzione che può più o meno essere graduato (anche nella gratitudine?).

3. Alla vita autentica giungiamo attraverso l'aver fiducia vivente, pieno, "infuocato" ("*glühenden*"). Questo aver fiducia si fa carico di (deve?) accendere qualcosa.

Che cosa resta, allora, del momento conoscitivo (*Erkenntnismoment*)? In 1. ci sono naturalmente momenti fondanti. La gratitudine (*Dankbarkeit*) o l'aver fiducia (*Vertrauen*) possono essere chiariti per mezzo di fredde considerazioni di circostanze. Queste non possono, però, fondare l'aver fiducia e la gratitudine. E sembra chiaro: anche la più accesa gratitudine è spenta sul sentiero della fredda conoscenza. Non può esserci – per così dire – in questo vissuto nessuna evidenza ultima, forse nessuna evidenza in generale. Rimane, tuttavia, il vissuto. Qui c'è più ostinazione che giustificazione.

Sembra, però, prematuro fermarsi qui. Non si può dire: la gratitudine e l'aver fiducia si giustificano per mezzo della sfera da cui provengono? Cambiamo un po' l'argomento. Non è questa in generale una conoscenza "fredda"? La fredda considerazione genera situazioni e fatti. Tuttavia, se la conoscenza stabilisce che in una certa situazione bisogna "essere ricono-

scenti”, si deve per forza ricorrere alla sfera in cui nasce la riconoscenza. O si vuole, forse, stabilire che la gratitudine “appartiene” necessariamente ad alcuni fatti invece che ad altri? Come possiamo, però, saperlo se non viviamo l’esperienza dell’essere pieni di gratitudine? È lo stesso accade per l’aver-fiducia (che non bisogna scambiare con la convinzione che un oggetto non procurerà mai nulla di negativo).

È sicuro che il nr. 2 non ha nessun valore di conoscenza. Bisogna sempre richiamarsi e appoggiarsi a 1 nt. o 3.

4. I rapporti dell’uomo con Dio non sono rapporti di essenza nel senso razionale (*Wesensbeziehungen im Vernunftsinne*). Tuttavia, non sono soltanto fatti empirici (*empirischen Tatsachen*). Innanzitutto, non ha senso dire: potrebbe diventare qualcos’altro; ma non ha neppure senso dire: potrebbe essere qualche cosa di diverso. E sicuramente no: *Io* in quanto *Io* assoluto sto in un certo rapporto. Piuttosto, bisognerebbe dire: io in quanto uomo, piccolo e assolutamente “finito”, sto in un certo rapporto. Bisogna parlare qui di rapporto essenzialmente vissuto, che si distingue dagli altri rapporti per il fatto che io lo comprendo. Lo comprendo, però, non per mezzo della considerazione di un solo aspetto della relazione, ma per il fatto che chi comprende è esso stesso parte di questo rapporto, e precisamente la parte che vive la relazione alla divinità. Naturalmente ciò è di grande importanza, anche se non ancora del tutto non chiaro.

13 Maggio 1916

1. Simmel, p. 10. “Sulla base del materiale fenomenico e concettuale, che noi viviamo in modo reale, nasce il mondo religioso attraverso nuove tensioni, regole, sintesi”.

2. Simmel, p. 12: “Un’espressione largamente triviale: la religione non è niente altro che l’esagerazione di fatti empirici”. (!) Simmel intende, che il materiale dall’inizio deve essere sussunto sotto categorie religiose. Cfr. p. 13.

3. p. 15: La dimostrazione teleologica dell’esistenza di Dio è la forma logica del vissuto religioso e naturale.

p. 15 sgg. L’“oggetto” religioso come prodotto dei vissuti religiosi. “Non la religione produce la religiosità, ma la religiosità produce la religione”.

13 Maggio 1916

1. È possibile interrogarsi sui vissuti che si presentano con una colorazione religiosa (*in religiöser Färbung*), ad esempio la gratitudine, l’aver-fiducia, il sentimento di dipendenza, il timore, l’amore e simili. È certo che di questa colorazione religiosa c’è la tendenza a riempire l’intera anima. I vissuti sociali secondo Simmel possono avere una colorazione religiosa.

2. Quando i vissuti religiosi sono riferiti alla patria si attua uno scivolamento (Simmel, p. 30)

14 Maggio 1916

1. Simmel p. 32: I vissuti religiosi possono trasformare alcuni elementi (lo stato, il popolo ecc.) in oggetti che sono gratificati da una dimensione religiosa. (Importante: nel religioso questi oggetti sono modificati. Inoltre: che cosa rende possibile questa gratificazione? L'allontanamento degli occhi dalle mancanze, l'ampliamento della preferenza per ciò che è compiuto. Inoltre anche ancora l'"inadeguatezza").

2. Simmel, p. 34: descrizione della "fede". Da osservare: 1. La nuda fede in Dio in generale non esiste, 2. La fede si mostra davanti allo scettico che dubita dell'esistenza di Dio come assolutamente differente dalla fede teoretica. È un aderire interiormente a qualcosa (*ein innerlich sich dazu Bekennen*), una dedizione a lui (*Hingabe an ihn*). Una situazione simile si genera quando uno scopritore si rivolge alla sua teoria. È possibile chiedersi se nel primo caso non sia qualcosa di essenziale e nel secondo di casuale.

14 Maggio 1916

1. Simmel, p. 36: "La pace, la sicurezza, l'edificazione del religioso deriva chiaramente non dal trascendente, ma dall'anima che li produce mentre è attraversata dalla fede in Dio, a partire da se stessa". Una simile affermazione non è, però, sostenibile a livello fenomenologico.

2. Ciò che Simmel dice sulla "fede degli uomini", si può estendere a un altro problema: la fede in Gesù. Importante: qui c'è una fede evidente.

3. Quando la fede in un uomo viene delusa non riguarda le qualità che la fondano, ma soltanto quelle qualità che sono ingiustamente supposte (ad esempio, bontà, giustizia). Bisogna considerare la stessa cosa anche per la fede in Gesù.

4. A Simmel: Chi insiste in questo modo sull'analogia del sociale e del religioso non ha compreso nulla sull'essenza della religione. (ad esempio, p. 54)

16 Maggio 1916

1. Agostino: in un buon *libro* Dio stesso ci parla (cfr. Tommaso da Kempis, p. 15).

Malebranche: nella *conoscenza* evidente Dio stesso ci parla.

2. Tommaso da Kempis: evitare la grande familiarità (p. 21). Forse egli vede in essa qualcosa che dobbiamo offrire solo a Dio.

3. L'io che si sente assolutamente dipendente sbaglia quando applica questo sentimento alla sfera della nazione. Vedi la religione ebraica prima dei profeti (Siebeck, p. 137).

18 Maggio 1916

1. In ogni uomo c'è qualcosa di determinato a livello storico o nazionale, in Gesù no.

19 Maggio 1916

1. È notevole come il vissuto di dipendenza, di protezione, di gratitudine siano tra loro legati. L'uno sembra richiedere l'altro, rifugiarsi nell'altro. La dipendenza, ad esempio, si rifugia sempre nello "sguardo assoluto dall'alto", anche quando non è completamente sviluppata. Infatti, quando sono conscio di essere dipendente, la dipendenza stessa progredisce. Tuttavia, in questo modo la dipendenza "si nasconde" nella gratitudine religiosa. Diversa è la gratitudine, l'aver fiducia. Qui sembra esserci in atto una logica, una logica dello *specifico vissuto religioso* (?). È una questione importante che deve essere assolutamente considerata. Inoltre, è necessario domandarsi se la fiducia, la gratitudine (venerazione) sono originariamente lì o possono essere dedotti da un vissuto fondamentale, dal vissuto dell'assoluta dipendenza. È il vissuto dell'essere assolutamente protetto dal quale si sviluppa "logicamente" la fiducia (come rapporto concreto). E allo stesso modo la gratitudine nasce da un sentimento ancora più profondo di dipendenza (stare nelle mani di Dio). Ecco come si mostrano i differenti livelli: sentimento di dipendenza assoluto – sentimento di protezione assoluto. Dal primo nasce la gratitudine, dal secondo il concreto aver fiducia. Il secondo presuppone il primo.

20 Maggio 1916

1. La "finitezza" ("*Endlichkeit*") dello spirito umano si dimostra davanti all'infinito (*Unendlichen*).

L'argomento cosmologico dell'esistenza di Dio vuole mettere fine a questa limitatezza mentre la divinizza.

21 Maggio 1916

1. Davanti a Dio c'è soltanto la dipendenza *assoluta* (*schlechthinnige Abhängigkeit*), così come la semplice gratitudine assoluta (*schlechthinnige, absolute, Dankbarkeit*). La gratitudine assoluta non è possibile davanti a

un uomo. Non c'è alcuna gratitudine umana che non possa essere superata. Anche questa "assolutezza" del vissuto conduce a Dio.

2. La gratitudine verso Dio non ha un "per qualcosa". Ogni "per qualcosa" significa una limitazione della gratitudine.

3. Contesto unitario: inganni nella conoscenza in generale – inganni nella conoscenza religiosa (gerarchia di rapporti).

4. La *singularità eventuale* (*eventuelle Einmaligkeit*) del vissuto di Dio. Anche quando ulteriori vissuti si aggiungono, si ritorna sempre al vissuto religioso.

5. Sull'infinità: il *matematico* non vede questa enigmaticità.

28 Maggio 1916

6. Esiste lo sviluppo originario e non determinato della persona? Qui si conferma la libertà del volere?

16 Giugno 1916

1. Importante è, soprattutto, l'assolutezza (*Absolutheit*) che ci assale davanti a Dio e che differisce interamente da ciò che può incrementarsi all'infinito. Ciò riguarda anche gli analoghi vissuti umani. Assoluta gratitudine, dipendenza, amore, devozione, fiducia ecc. Questo anche di fronte a Gesù. La bellezza e la "bontà" della sua dottrina hanno un carattere assoluto. Il "magnifico" (*das "wunderbar"*) non può a suo confronto incrementarsi.

2. Non dipende forse dalla loro finitezza etica il fatto che gli uomini abbiano un "carattere"? I "difetti delle loro disposizioni". Chi ha prodotto in sé (o la possiede) la tendenza duratura a certi atti di valore è capace in circostanze diverse anche di altri atti psichicamente contrapposti. Il rafforzamento che è causato (artificialmente) si trasforma in impedimento per mezzo di un meccanismo psicologico – sconosciuto al divino. Il carattere sarebbe così una facilitazione, una tendenza, un'abitudine nei confronti del vissuto che non è a sua volta fondato caratterialmente. (Bisogna differenziare in questo senso i sentimenti "stabili" – amore per gli altri uomini, ecc. – dal carattere. L'amore non è una tendenza naturale verso determinati vissuti – anche questo sarebbe possibile in un uomo – ma un "vissuto" proprio nel quale si mescolano capacità e incapacità, tendenza e leggerezza, ecc.).

3. Non c'è nessuna vita, nessuna storia di Gesù.

4. Nessuna idealità o soggettività del tempo. Soltanto: il tempo è per mezzo di Dio – così il tempo è ciò che, come ogni cosa, scorre in lui. Se il tempo c'è, allora significa che Dio è volontariamente in ogni atto del tempo. Così anche in una determinata durata. Perciò Dio non è nel tempo allo stesso modo in cui lo è l'io.



5. L'accadere temporale ha una forma temporale "per mezzo di Dio". Bisogna chiedersi se nell'accadere stesso del tempo non ci sia una forma di dipendenza.

22 Giugno 1916

1. Dio si mette in rapporto a quel tempo che lui stesso ha "creato". Egli "è" in ogni attimo del tempo (così come una verità vale in ogni attimo). Che cosa significa sovratemporale? In ogni caso, Dio è in modo del tutto diverso dall'uomo, anche quando è pensato in modo non mortale. Noi guardiamo indietro alla vita passata e avanti a quella futura. Ciò non ha alcun senso in rapporto a Dio. Questo è per noi completamente incomprensibile. La persona assoluta (*die absolute Person*), sa di noi, ha misericordia di noi, ci perdona e i suoi atti non sono nel tempo e non devono essere pensati come passati o futuri. Da questo punto di vista le espressioni: Dio "ha perdonato" o "perdonerà" non hanno nessun senso.

2. Si cerca di dare un senso al concetto di "attraverso", quando si considera il mondo come una rappresentazione di Dio.

3. Fries cerca anche nell'infinità l'incompletezza del sapere.

4. Il temporale nel senso più stretto: ciò che può essere passato e futuro. *Non* materia, non io. Ma l'io-vissuto.

...

1. L'"attraverso" Dio è una categorie propria – per parlare nel linguaggio della scienza. I nemici tirano in ballo la causalità; Malebranche conduce Dio nella causalità. L'indice dell'"attraverso" segna ogni cosa. Anche tempo e spazio.

2. Proposizione sintetica a priori: come si riferisce alla religione? Nessuna dottrina, tanto meno valutazione.

3. Il fronte interiore (nella battaglia). Contrario: Aprirsi.

4. L'enigmaticità (*Rätselhaftigkeit*) evidente dell'infinità e dell'universo è preclusa ai matematici.

5. C'è una libertà spontanea della persona? Una conversione inspiegabile all'interno dei processi umani, ad esempio? Già l'accesso dell'uomo nel mondo.

6. Che cosa rimane della cosiddetta metafisica? Una visione del mondo in senso proprio è impossibile.

7. Siebeck, p. 205: "La determinazione metafisica del principio del mondo si mostra come il tentativo di eliminare quella parte dell'esperienza mondana, che è stata allo stesso tempo modello per la creazione e la definizione di quel principio".

8. L'intuizione (*Anschauung*), quando coglie il mondo in modo adeguato, è la più grande vicinanza a Dio.

9. Se ci mettiamo davanti alla profondità presentita dell'essere e la comparamo con ciò che la nostra conoscenza ci offre o può offrirci, comprendiamo come l'enigmaticità dell'essere sia per noi necessaria e desiderata.

10. Nella sperimentazione di una deduzione teoretica o in un esperimento scientifico ci troviamo in un mondo artificialmente limitato.

11. Hartmann: Superamento del mondo dell'essere nel non essere (Siebeck, p. 234).

...

1. Importante: principio dell'assoluto attenersi alle datità.

2. Di fronte al sovramondano la persona è semplicemente ricevente, di fronte al mondo è ricevente e donante. Da considerare! (Cfr. Siebeck, p. 247 ss.)

3. L'aver fiducia, l'affidarmi si riferisce a una sfera che non mi è accessibile. Tuttavia, la fiducia può essere razionalmente motivata e in tal modo anche la fede concreta che proviene dall'aver fiducia può essere motivata.

4. La nostra conoscenza vale nel mondo, ma non riguardo al mondo.

5. Riflettere: come i corpi vanno in rovina, i vissuti anche, così come le proprietà dell'io, come l'andare in rovina dell'io sia da comprendere.

6. La *forza* propria dell'io.

7. Schopenhauer (p. 378) crede che se si potesse *conoscere* la fede sarebbe risibile (quasi il contrario).

8. Ogni enigma presuppone un "dato". L'errore consiste nel voler togliere anche questo dato dall'enigmaticità.

9. Il paganesimo più esteriore: prendere e giudicare i vissuti religiosi come eventi. Goethe.

C'è anche un atteggiamento di superiorità in questo punto di vista, infatti si domina tutto, invece di aprirsi in modo unilaterale a un vissuto. Ma...

10. Forme possibili: Tu sei responsabile e soltanto tu. L'umanità (popolo, ecc.) è responsabile e tu come sua parte. Sei responsabile per te e per l'umanità cui appartieni.

...

Fries, p. 64: La punizione è una convinzione necessaria a partire dal sentimento. Senso è un concetto sovramondano. Scopo, conseguenza sono concetti mondani. Un concetto sovramondano è il concetto di sovramondo stesso.

### *I. La valutazione del vissuto*

Non è necessaria una lunga valutazione sul modo in cui gli uomini si rapportano al vissuto religioso. L'uomo religioso vede in esso una delle possibili strade che conducono a Dio. L'uomo di scienza, l'uomo educato scientificamente, delimiterà questo vissuto alla sfera dei sentimenti, in

quanto in ogni caso – sbagliato o no – manca della dignità di conoscenza obiettiva. Indicherà, se è credente, il posto del vissuto religioso in un luogo che si trova non soltanto al di fuori della specifica disciplina scientifica ma al di fuori in generale di tutte le scienze. Invece, se ateo convinto, avanzerà tutte quelle obiezioni che possono essere mosse dalla scienza oggettiva. In entrambi i casi in quanto discepolo della pura scienza vedrà nel vissuto religioso al massimo soltanto un *oggetto*, non tuttavia una *fonte* di conoscenza (*Quelle der Erkenntnis*). La sua sola domanda sarà *questa*: come si forma quel vissuto? come è motivato nella corrente generale del vissuto psichico e come scaturiscono i suoi effetti?

Con quali diritti si riconduce il vissuto di Dio a una sfera di sentimenti al di fuori dell'ambito della conoscenza? Ci sono, infatti, sentimenti che, senza essere riferiti a oggetti, provengono all'uomo dal proprio stato d'animo: ad esempio, da uno stato d'animo gioioso o da un sentimento di profonda depressione. Come ogni vissuto essi hanno una causa reale. In ogni modo si rapportano a qualcosa in modo vissuto oltre la contrapposizione tra vero e falso. Arriviamo già più vicini al vissuto religioso in tutti quei casi in cui c'è un "su che cosa" dei sentimenti. Sicuramente è possibile parlare di una tristezza giustificata o ingiustificata in rapporto a un evento, anche se siamo qui ancora lontani dalla funzione conoscitiva. Di conoscenza autentica (*von eigentlicher Erkenntnis*) possiamo parlare soltanto là dove c'è un coglimento di contenuti (*Erfassen von Sachverhalten*), dove qualcosa di consistente è "colto", dove è possibile la "scoperta" e il sapere, che trovano la loro fondazione nell'atto di scoprire e di cogliere. È possibile qui pensare non soltanto alla visione di insiemi teoretici, ossia a quei casi in cui un contenuto matematico si mostra o un accadimento entra nel nostro mondo sensibile, ma anche a quelle situazioni, in cui cogliamo in modo vivente i valori etici o l'indegnità, in cui sentiamo profondamente il valore dell'amore o l'indegnità dell'odio. Anche qui c'è "scoperta", "comprensione" e un sapere fondante. In questo caso si parla abbastanza precipitosamente di semplici vissuti "soggettivi". A noi interessa unicamente che questi vissuti si presentino con la pretesa di cogliere un ente, di essere conoscenza; al contrario di quei vissuti che non hanno una tale pretesa. La giustificazione di questa *pretesa* (*Anspruch*), tuttavia, la troviamo anche nel vissuto religioso dal quale siamo partiti. Mentre l'io si sente in rapporto con Dio, mentre si sente dipendente da lui e sperimenta felice la certezza del suo essere protetto da lui, gli si mostra qualcosa di nuovo, coglie un insieme, che ora gli è chiaro e a cui egli si rapporta in modo conoscitivo. Certo se il soggetto vuole orientarsi conoscitivamente nel mondo non c'è bisogno che segua quel vissuto; d'altronde anche i contenuti teoretici possono esserci chiari senza questa ricerca o per così dire contro la propria volontà.

### La finitezza dello spirito

La frase spesso citata della finitezza dello spirito umano (*Endlichkeit des menschlichen Geistes*) si richiama nella sua molteplicità alla finitezza dello spirito stesso, come anche alla necessaria finitezza dei suoi oggetti nei quali si mostra di nuovo la propria finitezza, sebbene in modo diverso. Per noi soltanto il finito è comprensibile. Il mondo, in quanto è infinito e ancora di più in quanto si presenta come l'universalità dell'ente nel tempo, è sottratto alla nostra comprensione.

Emergono qui problemi profondi che richiedono una trattazione più estesa rispetto a quanto possiamo fare in questo luogo. C'è, quindi, qualcosa che è per sua essenza inconoscibile? E se sì, come è possibile la conoscenza di questa inconoscibilità in quanto almeno una conoscenza parziale di questa inconoscibilità deve poter esserci?

È la legge fondamentale della teoria della conoscenza che ogni ente è comprensibile secondo la sua essenza. A ogni oggetto e a ogni classe di oggetti si aggiungono atti ideali in cui questi oggetti pervengono alla datità. Ci sono qui leggi rigorose di appartenenza.

Parlare di oggetti che sono inconoscibili secondo la loro essenza è evidentemente senza senso.

### La finitezza della persona

La consapevolezza della debolezza nasce nell'ora del pericolo mortale. Non si può esaurire con la descrizione, ossia con la coscienza di non poter far nulla contro i pericoli e contro la minaccia della sofferenza e della morte. Naturalmente può anche venire in mente a qualcuno di "non essere capace di niente". Ma qui non si tratta di questo. Si potrebbe dire: vissuto dell'assoluta impotenza (*Erlebnis der absoluten Ohnmacht*). Ma è esatto? È il vissuto di una piccolezza assoluta (*der absoluten Kleinheit*), puramente in sé, indipendentemente da ciò a cui è indirizzata. Involontariamente, è possibile domandarsi: "piccolo" in rapporto a che cosa? Bisogna dividere la questione in due parti: primo, la realtà cruda che è da evitare (in rapporto, ad esempio, alla battaglia notturna). Secondo, la relatività. C'è una differenza tra niente morale e "fisico".

31 Luglio 1917

1. Le virtù sono pesi. Non in sé ma in uno "stato". Piuttosto: ciò che è richiesto in sé è proibito in una determinata "condizione". Nessuna antinomia. Le antinomie presuppongono solo una condizione di vita in cui sono richieste nello stesso momento azioni contrastanti. Qui però: a) C'è un "in sé" (*an sich*)

che si contrappone alla relatività; b) non si tratta semplicemente di azioni ma di atteggiamenti e comportamenti di vita, cioè di qualcosa di molto profondo.

2. L'“in sé” è ciò che è assolutamente richiesto.

### C. Frammento di fenomenologia della religione

#### §1. L'Assoluto

Alcuni elementi che possono incrementarsi infinitamente (*unendlicher Steigerung fähig*) si aggiungono alle essenzialità il cui contenuto non può essere ulteriormente ampliato. Qui troviamo il Regno dell'Assoluto (*das Reich des Absoluten*). Con “Assoluto” si intende il livello massimo di un'entità che non può essere incrementata all'infinito (*Höchstmaße*). Sembrerà una contraddizione. Come è possibile ottenere una misura che può incrementarsi solo all'infinito, ossia un livello che non può essere ulteriormente incrementato? Tuttavia, queste critiche formali non possono impedirci di approfondire le nostre considerazioni. Amore e bontà, gratitudine e fiducia, dipendenza e debolezza, che noi sperimentiamo nel mondo o che pensiamo come legami mondani, esistono solo in una certa misura e grandezza. Non c'è gratitudine o fiducia verso un uomo che non possa essere incrementata. L'aver-fiducia e la gratitudine che sentiamo di fronte a Dio, l'amore e i beni che gli attribuiamo, non possono essere incrementati. Esistono grandezze infinite, anche senza che questo concetto racchiuda in sé una contraddizione. Un numero infinitamente grande o uno spazio infinitamente grande non esiste, poiché risiede nell'essenza del numero o dello spazio di essere incrementabile. Lo stesso non si può dire dell'amore, se ci si è calati almeno una volta nell'idea dell'amore di Dio.

Moltissime domande nascono qui. Che cosa caratterizza l'amore divino in contrapposizione a quello umano, in conseguenza del fatto che il primo conduce verso l'infinità, mentre l'altro contiene in sé l'infinità? Inoltre: in che senso hanno qualcosa di comune, quando l'uno mostra una assoluta pienezza mentre l'altro è prigioniero di una mancanza eterna? Pensiamo, ad esempio, alla gratitudine che dobbiamo a un uomo e allo stesso tempo immergiamoci nella gratitudine verso Dio. In questo modo ci troviamo già davanti a una differenza. Che ci mostra nella sua forma nuda la contraddizione che qui ci occupa<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Due problemi:

1. È possibile avvicinare la gratitudine terrena a quella sovraterrena attraverso un suo incremento?

Negli atti in cui gli uomini si relazionano gli uni agli altri (ad esempio, gli atti di coscienza) può essere già immanente una direzione determinata. C'è una amicizia che è indirizzata verso l'alto e una verso il basso, un odio contro i superiori – o coloro che ci sono dati in modo fenomenologico come superiori – e un odio contro chi è come noi. Tali direzioni determinate degli atti sembrano a volte essere casuali, altre volte essere collegate a determinati atti di coscienza. Così sembra risiedere nell'essenza della benevolenza – a differenza della bontà – di rapportarsi “dal basso”; e ciò riguarda anche l'essenza del cameratismo di relazionarsi in modo uguale, allo stesso modo un ufficiale si rapporta a un altro ufficiale. Un cameratismo “degradato” e “di poco conto” non può avere più questo nome.

Dobbiamo, però, apertamente distinguere tra la posizione che una persona assume nei confronti di un'altra – e che colora i suoi atti di fronte a questa persona attraverso domande e risposte e gli prescrive fin da principio atti di un determinato contenuto (ad esempio, esortare al posto di pregare) – e la direzione determinata che è insita nell'essenza di tali atti. È possibile, infatti, che certi vissuti che mi impongono repentinamente di assumere una posizione di comando, mi spingano in generale a farmi carico di una posizione di comando solo a causa della compassione verso un altro uomo, ad esempio nel “guardare giù” verso gli altri uomini.

Tutti questi rapporti si assolutizzano in Dio (*alle diese Beziehungen verabsolutieren sich in Gott*). Noi guardiamo con rispetto a lui ma lo facciamo diversamente da come guardiamo gli altri uomini. In modo diverso qui è possibile si giunga a incrementi (*Steigerungen*). Verso gli uomini superiori il rapporto fenomenologico non è tale che non sono possibili rapporti ancora superiori. Dio sta davanti ai nostri occhi nella sua assoluta altezza (*in absoluter Höhe*). I potenti di questa terra desiderano essere considerati ad altissimi livelli, Dio è in trono, in cielo. La posizione, che davanti a lui assumiamo, un assoluto essere sotto davanti a un assoluto essere sopra, definisce il contesto di tutti gli altri nostri comportamenti vissuti: aver-fiducia, amore, dipendenza; così come gli altri vissuti, sia la benevolenza sia la bontà, sono riconosciuti a confronto come senza senso. La posizione verso Dio dà la direzione del nostro comportamento vissuto verso di lui (*die Stellung zu Gott ist richtunggebend für unser erlebnismäßiges Verhalten zu ihm*). Anche qui sono possibili per noi cambiamenti di atteggiamento. Il vissuto

---

2. Bisogna separare l'assolutezza del contenuto della gratitudine dalla capacità di viverla pienamente (vacanza, amore dell'uomo). Non quasi: Soltanto Dio lo può. Forse però: il sacro lo può. O il Dio che è diventato uomo (“non come voglio io ma come vuoi tu”).

3. Anche la povertà in guerra è relativa rispetto alla povertà assoluta.

4. L'assolutezza non ha l'enigmaticità dell'infinità terrena.

assoluto di protezione, che caratterizza colui che finora non ha creduto in Dio, conduce a Dio in base alla sua assolutezza. A un dio che è seduto nella più suprema altezza<sup>22</sup>.

In tre sensi tra loro collegati possiamo parlare di altezza. Dio ci è dato nella sua altezza assoluta, il nostro singolo vissuto conduce in modo corrispondente all'altezza assoluta, e accanto a questa assolutezza formale sta l'assolutezza del contenuto materiale: il completo riempimento dell'aver fiducia, del ringraziamento, dell'amore. C'è una razionalità interna a queste assolutezze. Non è, però, nel senso di qualcosa che si lascia dedurre da altro per mezzo di deduzioni logiche, ma nel senso di quei passaggi interiormente motivati che si stabiliscono con il dato assoluto verso cui si eleva il nostro vissuto. La pienezza assoluta (*absolute Fülle*) dell'amore conviene a ciò che in modo più alto è dato, al quale si rivolge il nostro vissuto; come d'altronde anche l'aver assoluta fiducia che mi riempie deve cercare il suo oggetto intenzionale nell'altezza assoluta.

Mentre noi indichiamo come mondano (*Irdische*) e terreno (*Weltliche*) ciò che può essere indefinitamente accresciuto e che per l'eternità rimane incompiuto, si spalanca per noi nell'Assoluto un mondo sovramondano. Tra i due ci sono insuperabili contraddizioni e allo stesso tempo c'è una stretta parentela, in quanto nel mondo terreno non c'è nulla che possa essere detto analogo. Così come troviamo in entrambi i casi un'essenza identica, che chiamiamo bontà, amore o saggezza, è possibile vedere nel mondo qui e ora soltanto una copia sfocata e incompiuta del sovrasensibile. Tuttavia, per l'altro verso, l'Assoluto spalanca l'abisso più netto, unendo in sé in modo insuperabile ogni ricchezza e pienezza. E si contrappone all'esistenza nella povertà e vuotezza che può incrementarsi a piacere. Nessun incremento permette al mondano di raggiungere l'ultramondano (*das Überirdische*). Ancora di più: non può neppure arrivarci vicino. Neanche la più grande parte di spazio, così come la più piccola, può giungere anche soltanto vicino alla grandezza infinita, in quanto l'infinito non è paragonabile per grandezza in nessun modo al finito. Tanto meno il più grande amore che l'uomo può dare a un altro uomo può essere comparato con l'amore di Dio.

Se noi adottiamo lo spazio o il tempo come analogia, in nessun modo l'infinito spazio-temporale può sostituire l'Assoluto. Questa "infinità estensiva" è essenzialmente di carattere negativo. Indica la mancanza di confini ed è carica di ogni enigma. L'enigma riguarda quelle entità che conducono all'infinito e che deviano il nostro sguardo nell'abisso. Chi sprofonda nell'infinità dello spazio e del tempo, senza rimanere impigliato in definizioni formali, cade in una vuotezza fuorviante ed enigmatica.

---

<sup>22</sup> Qui si mescolano ancora i tre significati di assolutezza.



L'Assoluto come noi lo comprendiamo è la pienezza senza limiti, la ricchezza senza divisioni, ciò che comprende tutto, che non può essere incrementato. È l'illimitata superiorità rispetto a quello che è mondano, di fronte a tutto ciò che è incrementabile all'infinito.

Il mondano è il mondo del più e del meno, del niente, dell'uno e dei molti, del divenire, del cambiamento, del passare. Il sovramondano è il mondo del semplicemente tutto. Il mondo, in cui valgono "il più e il meno", porta con sé il marchio dell'insufficiente e dell'incompiuto. L'infinito mondano ci fa vivere con evidenza l'incompiutezza, il non fermarsi in sé, l'andare sempre avanti. Di contro, c'è l'infinito sovramondano o meglio l'Assoluto che è la incoronazione del divisibile incrementabile e non può in alcun modo essere incrementato.

Noi uomini che viviamo nello spazio, nel tempo e nel mondo terreno comprendiamo il sovramondano. Questo è il più prezioso dono con il quale Dio ci ha graziato. E non soltanto possiamo comprendere il sovramondano ma negli atti nei quali ci giunge a datità si specchia in certo modo la pienezza che gli attribuiamo. Mentre noi viviamo Dio, ci sentiamo dipendenti da lui, sentiamo gratitudine nei suoi confronti, lo amiamo. E tutta questa dipendenza, gratitudine, amore non sono relativi e incrementabili come i rapporti tra uomo e uomo ma di natura assoluta. In tal modo anche il vissuto mondano ottiene il suo contenuto sovramondano – e deve essere così. Quindi, il sovramondano è concepito in atti che prendono posizione su un contenuto. In tal modo l'assolutezza del contenuto di questi atti deve corrispondere alla assolutezza di ciò che è compreso. Ogni altra considerazione è una fredda spiegazione teoretica. Ciò che non si mostra è il nucleo di valore della nostra vita, ciò che può salvarci nelle tormenti della vita. L'ambito dell'irraggiungibile e dell'eterno è qui: gettato tra le speranze e le delusioni, in mezzo al timore, all'angoscia, alle aspettative, nell'amore e nell'odio, nella riconoscenza e nella vendetta, ristretto all'interno dei nostri rapporti sociali.

Cerchiamo, però, di comprendere più profondamente il modo in cui il vissuto mondano, che si muove come tutto ciò che è mondano nei differenti livelli della compiutezza e della incompiutezza, può tuttavia essere parte dell'Assoluto. Noi distinguiamo nel vissuto il contenuto dal modo del suo giungere a validità, stabiliamo così l'assolutezza dell'uno e la relatività dell'altro. Per utilizzare una analogia tratta dai rapporti mondani: noi possiamo vivere soltanto in modo limitato la compassione verso un altro uomo. Bisogna distinguere due casi. Non attribuisco a un uomo la compassione che gli spetta; e: attribuisco a un uomo la compassione che gli spetta, ma a livello vissuto egli non la percepisce. È possibile domandarsi se è utile in questo caso la differenza tra la compassione vissuta pienamente e il sapere dell'essere sostenuto dalla compassione, anche se non

si può fare affidamento su questa compassione. L'“assolutezza” appartiene pienamente al contenuto del vissuto stesso e non al suo vivere. Infatti, l'assolutezza corrisponde nel vissuto a un qualcosa che può essere espresso: essere del tutto penetrato, essere riempito da qualcosa ma anche più. E ciò può mancare. Significa: la dedizione è completamente vissuta – io mi sento dedito. È vissuta anche una dedizione particolare, ma il modo in cui è vissuta non corrisponde alla richiesta che l'assolutezza avanza. È come quando io non soltanto so di una grande povertà ma la vivo, e precisamente la vivo in quanto grande povertà. In questo caso la povertà c'è di fatto ma la vivo non in modo che penetra nelle parti più profonde e in tutti i livelli della coscienza, come dovrebbe essere tenendo conto della sua grandezza. Quindi, se così possiamo dire: il peso del vissuto non corrisponde al peso del contenuto vissuto. Nell'ambito “terreno” il rapporto può essere anche contrario: attraverso lo sguardo ricevo la gioia di un piccolo evento, senza che la gioia sia diminuita dalla mancanza di significato, ossia la gioia mi deriva in una misura che in nessun modo corrisponde alla mancanza di significato. È dubitabile il fatto che per gli uomini sia possibile la rilevanza assoluta di un vissuto. Noi ci raccogliamo in preghiera e, per conferire un peso assoluto all'essere rivolti a Dio, accettiamo il rifiuto di tutte le impressioni esterne ed esteriori. Tuttavia, sappiamo come ciò riesca difficile nei momenti della riflessione più interiore. E forse è possibile soltanto al Figlio di Dio vivere nella profondità più piena il “sia fatta la tua volontà”. Se per noi però non è possibile in questo modo raggiungere un peso assoluto del vissuto, in ogni caso ci è accessibile nel vissuto stesso l'assolutezza del vissuto e fornisce per noi il collegamento al Regno dell'Assoluto. In quanto nel vissuto si annuncia l'Assoluto, il vissuto ci conduce a ciò cui si relaziona. Inoltre, un altro caso: l'Assoluto che è davanti ai nostri occhi richiede il contenuto assoluto dei vissuti che gli si riferiscono. Sempre, però, vale il principio che l'oggetto assoluto e il contenuto assoluto del vissuto sono uniti necessariamente.

## §2. Struttura del vissuto

È lecito domandarsi se nel nostro vissuto che racchiude sicuramente una conoscenza ci sia conoscenza a priori o di carattere empirico. Oppure, se ci sia una conoscenza di terzo grado o forse di un carattere del tutto particolare. I contenuti a priori, ad esempio, che come tali richiedono per essenza la predicazione soggettiva e che attraverso di essa sono da noi conosciuti, non contengono nessuna conoscenza a priori in quanto tale. Inoltre, i nostri vissuti non contengono neppure alcuna conoscenza empirica in quanto non sono fatti casuali e modificabili attraverso il tempo. Qui devono essere separate le due direzioni che si incrociano.

Bisogna distinguere: le conoscenze esplicite e immanenti al vissuto (*explizite und erlebnisimmanente Erkenntnisse*). Così il godere un'opera d'arte non è una conoscenza vera e propria ma costituisce il fondamento per e permette la conoscenza della bellezza di un'opera d'arte. Inoltre, è possibile chiedersi: non ha la conoscenza "questo è bello" il suo fondamento intuitivo? La percezione (*Wahrnehmung*) deve essere considerata in modo diverso rispetto alla conoscenza della realtà (*Wirklichkeitserkenntnis*). Questa conoscenza deve, infatti, richiamarsi alla percezione per essere confermata. Anche nella percezione c'è sempre un prendere per reale, anche se non è propriamente conoscenza. Di grado diverso è la percezione della realtà nel sentirsi protetto da Dio. Parlando logicamente questa seconda realtà sarebbe il presupposto di quella. Ma la conclusione logica nessun uomo la trarrebbe. Essa è contenuta in modo immanente (*immanent*) nel vissuto. D'altronde dobbiamo qui dividere: da una parte, la conoscenza dell'essere protetto e dall'altra la conoscenza dell'esserci di Dio (*des Daseins Gottes*), ossia una conoscenza immanente immediata e una mediata. All'interno dei vissuti di gratitudine c'è soltanto una conoscenza mediata. Essi sono in certo senso come prese di posizione vissute derivate<sup>23</sup>.

Vivo la mia assoluta dipendenza da Dio. In quanto io stesso sono parte di questo rapporto vissuto, il contenuto non sta dinnanzi a me ma io stesso vivo in questo rapporto, che non può essere per me oggettuale in modo naturale. In questo modo il rapporto corrispondente tra percezione e oggetto non è per me oggettuale anche quando percepisco un oggetto. Allora nasce immediatamente una distinzione: la conoscenza "io percepisco" si forma in me per mezzo della riflessione sulla percezione stessa. Nel vissuto di dipendenza mi trovo dipendente senza che una riflessione sia necessaria. Può condurre al massimo alla conoscenza che mi sento dipendente.

### §3 Considerazioni scettiche

Chi prende parte a un tale evento, che conduce oltre tutte le necessità e i dubbi della vita, può esperire in sé un cambiamento e una trasformazione che non è comparabile con nessun altro evento della vita. Egli può stabilire una direzione fissa, che cambia e rende sicuri tutti i passi della sua vita. Che cosa è, però, accaduto nell'esserci oltre a questo vissuto individuale?<sup>24</sup> Essendo richiesta

---

<sup>23</sup> Dopo che sono state spiegate le obiezioni scettiche, dopo che è stata definita l'assolutezza, bisogna comprenderla ancora. Nessuna possibilità di spiegazione. Gratitudine assoluta non ha un "su qualcosa" o "per qualcosa". Allo stesso modo l'essere protetto.

<sup>24</sup> L'assoluta dipendenza, l'assoluto esser-protetto non è un "fatto" (*Tatsache*).

una conoscenza vera, quale validità può avere un tale vissuto soggettivo per il singolo o in generale per tutti gli uomini? Nasceranno tanti dubbi dall'atteggiamento teoretico della maggior parte degli uomini d'oggi, tanto rifiuto che essi non si daranno neppure la fatica di formulare esattamente i propri pensieri.