

Nietzsche e Kierkegaard filosofi dell'esistenza

Erminio Maglione (Università Vita-Salute San Raffaele di
Milano / Université François Rabelais de Tours)

er.maglione@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 16/12/2019 – Accettato il 20/04/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Nietzsche and Kierkegaard philosophers of existence

Abstract: The aim of this contribution is, starting from an interpretative intuition of Karl Jaspers, to make a comparison between Kierkegaard and Nietzsche as *philosophers of existence*. They are close on the level of the criticism to historicist rationality and to the foundational intent of positivistic and idealistic systems. The most important theoretical meeting point between the two authors, however, is represented by their existential meditation focused on the categories of *event* and *singularity*. From this perspective, life and knowledge meet in a renewed notion of truth seen not as disembodied knowledge but as a concrete experience and practice of life.

Keywords: Nietzsche, Philosophy of existence, Truth, Kierkegaard, Singularity, Event.

Vi sono frasi nello *Zarathustra* che, come squarci improvvisi di luce, illuminano l'intimo estrinsecarsi del pensiero nietzscheano¹. C'è talvolta violenza in queste righe, la violenza dell'apparire fulmineo di una verità pur sempre mutevole, ma anche la dolcezza dell'impossibilità di porre un preciso limite ai pensieri man mano esposti. L'argomento è tracciato senza essere definito, delicatamente, con quella levità tipica dei poeti in grado di evocare senza sforzo o costrizione alcuna il segreto dell'apparire di ciò che appare². È in questo modo che il pensatore

¹ Per l'ed. delle opere del filosofo tedesco cfr. F. Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 segg.; trad. it. a c. di G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 segg. I testi, citati secondo le sigle degli apparati dell'edizione critica di riferimento, sono i seguenti: [SE] = *Schopenhauer come educatore*; [ZA] = *Zarathustra*.

² Sull'argomento non possiamo che rimandare a quanto scrive I. Calvino nella prima delle sue *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 2012.

di Röcken permette un accesso privilegiato al senso della propria opera: «Mille sentieri vi sono non ancora percorsi; mille salvezze e isole nascoste della vita. Inesaurito e non scoperto è ancor sempre l'uomo e la terra dell'uomo»³. L'investigazione sull'uomo vale la pena di essere intrapresa in quanto attività *vitale* ma quest'ultimo, nonostante ciò, continuerà a risultare indeducibile nel suo mistero; il lavoro sull'uomo e, dunque, la filosofia, sarà sempre un lavoro da fare.

È su questo terreno che Nietzsche incontrò Kierkegaard, intercettando il gesto teorico già intrapreso dal filosofo danese. In virtù di ciò, crediamo sia legittima la possibilità di un raffronto o, comunque, quella di un sorvegliato avvicinamento. Accostare questi due nomi, lo sappiamo, potrebbe provocare un effetto perturbante se si pone mente alle ricostruzioni più convenzionali: può esistere davvero un nesso fra il problema eminentemente religioso di Kierkegaard – quello del rapporto dell'assoluto con l'assoluto –, e la questione della pura immanenza di Nietzsche, della fedeltà alla terra, della volontà di potenza? Analizzando la questione più da vicino però si scoprirà che, se le tematiche affrontate sono certamente divergenti, contrastanti perfino, gli obiettivi polemici, al contrario, risultano essere condivisi e perseguiti in modi, se non uguali, sostanzialmente convergenti⁴. All'insaputa l'uno dell'altro i due operano la medesima critica, provocando un'epocale lacerazione nell'ordito della tradizione del post-kantismo e dell'idealismo, spingendosi a minare dalle fondamenta sia i principi del positivismo che della ragione storicistica. Il punto di partenza per un confronto fra questi due autori, così diversi ma *essenzialmente* uguali, va rinvenuto, come effettivamente hanno notato esegeti del calibro di Jaspers o Cantoni, nel loro essere strenui avversari della filosofia sistematica, massimo splendore dell'idealismo tedesco.

Il sistema è percepito da entrambi come una fatale deviazione dalla vita, una distrazione dalla concretezza della realtà culminante nell'inganno teoretico. A rigore un sistema dell'esistenza sarebbe una grave contraddizione in termini in quanto solo un sistema logico può essere possibile. Kierkegaard, intendendo la logica come il sistema dei rapporti necessari (immobili perché sempre sono), criticherà la pretesa della filosofia moderna, e in particolare di Hegel, di ricavare dialetticamente l'esistenza, intesa come costante movimento di auto-trascendimento, dall'immobilità del formalismo – «un sistema dell'esistenza non si può dare», dirà in quel capolavoro di anti-hegelismo che è la *Postilla alle Briciole di filosofia*⁵. Paradossalmente il presupposto della logica è illogico: è razionalmen-

³ ZA, I, *Della virtù che dona*, § 2.

⁴ Sul raffronto fra questi due pensatori, soprattutto per quanto concerne i comuni obiettivi polemici, abbiamo seguito R. Cantoni, *La coscienza inquieta. Søren Kierkegaard*, Il Saggiatore, Milano 1976; F. Fernani, *Nietzsche e la filosofia dell'esistenza*, Farina Editore, Novara 2016, pp. 11-24; K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Wolters, Groningen 1935, trad. it. a cura di A. Lamacchia, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971. Ovviamente, sugli autori considerati, non si può trascurare il classico K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich/New York 1941, trad. it. a cura di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000.

⁵ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), in Id., *Opere*, trad. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 322. La *Postilla* e le precedenti *Briciole di filosofia* (1844) affrontano,

te impossibile ricavare il movimento dalla stasi. Fare ciò, poste tali premesse, significherebbe annullare – questo l'errore più grave dell'idealismo – la libertà del singolo. In breve, la pretesa di porre l'essere (il reale) a partire dal pensiero è considerata non solo inaccettabile ma, di più, profondamente errata. Il motivo, tra l'altro, è molto semplice, tanto semplice da tradire la malafede dei sostenitori di queste tesi fallaci: è impossibile la possibilità di un pensiero privo di presupposto, il pensiero è sempre originato da qualcosa e quest'origine non può che essere il soggetto esistente. L'esistenza è presupposta al pensiero e non l'opposto. Soltanto dirimendo la questione della reale origine del pensiero si è allora in grado di dar principio ad un questionamento capace di fornire risposte sensate sull'uomo e sul suo essere nel mondo – non bisogna mai dimenticare che «dietro i tuoi sentimenti e pensieri», spiega il maestro dell'*Ewige Wiederkunft des Gleichen*, «sta un possente sovrano, un saggio ignoto», il corpo: «vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza»⁶.

Il pensiero, per iniziare ad essere pensato, ha bisogno di un soggetto concretamente esistente che lo pensi. Su questa primazia dell'esistenza rispetto al pensiero, Kierkegaard si esprimerà con salace ironia: «Bisogna fare a tutta la filosofia moderna l'obiezione ch'essa non ha un presupposto falso ma comico, in quanto ha dimenticato, in una specie di distrazione cosmico-storica, ciò che significa essere uomo»⁷. Se allora le pretese del sistema è la coincidenza fra essere e pensiero, fra soggetto e oggetto, la categoria di esistenza, per come la intendono Nietzsche e Kierkegaard, è ciò che non si lascia ricondurre all'universalità del pensiero astratto, ciò che resiste rispetto alle prestazioni disciplinari dell'analisi della verità. L'esistenza è piuttosto *intervallo* ovvero ciò che interrompe la pretesa continuità del *logos* attraverso un'incolmabile lacuna dialettica: «l'esistenza è ciò che fa l'intervallo, che tiene le cose separate fra loro; il sistema è la conclusività che le congiunge insieme»⁸. La portata rivoluzionaria di una simile tesi è evidente ed è difficile da sminuire: essa si pone in netta antitesi rispetto alla tradizione dominante della metafisica occidentale inaugurata da Platone e dal suo allievo Aristotele⁹.

sul piano teoretico, una relazione fondamentale nel pensiero kierkegaardiano, quella fra singolo individuo e verità cristiana.

⁶ ZA, I, *Dei dispregiatori del corpo*. Riguardo alla centrale posizione teorica della nozione di corpo nell'economia della speculazione nietzscheana così scrive F. Rella: «Organizzare in un modo diverso gli eventi umani, dare un senso diverso alla storia collettiva e alla memoria individuale, significa proporre un'altra idea del tempo, proporre una diversa esperienza del soggetto e del mondo, costruire un diverso orizzonte di senso, un altro linguaggio attraverso cui la ragione rimossa del corpo, tutto ciò che è passato, in quanto superato e vinto da forze ad esso opposte, possa di nuovo parlare. In Nietzsche, questa idea di un altro tempo, rispetto al tempo della razionalità classica, è l'idea dell'eterno ritorno» (Id., *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 109).

⁷ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, op. cit., p. 323.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Sul carattere eversivo della filosofia dell'esistenza, e sull'intimo legame fra quest'ultima e l'esistenzialismo, ha svolto interessanti riflessioni E. Paci: «Fin dalle sue prime origini la filosofia

All'inizio della storia della filosofia le pagine del *Fedone* sono il luogo in cui si postula la continuità del *logos*, tesi poi condivisa, come noto, anche dallo Stagirita¹⁰. La finalità ideologica di questa strategia discorsiva è evidente: cancellare l'effettività della catastrofe – la morte di Socrate – attraverso l'apriori dell'argomentazione logico-intellettuale, anestetizzando l'evenemenzialità patica della *morte* nell'universalità della *mortalità*. In questo sta, a ben guardare, il presupposto della possibilità stessa del sapere: solo preservando l'assenza di soluzione di continuità nell'ordine del discorso sarà possibile dar luogo agli incrementi e alle estensioni dell'attività conoscitiva. Senza la continuità non ci sarebbe alcun criterio, né gnoseologico né epistemologico, per la comparsa del nuovo; infrangere il darsi continuativo di questo dispositivo d'ordine significherebbe il venir meno della funzione di garanzia ontologica del pensiero in quanto forma logica de-terminante. Per evitare quest'avaria del *logos*, l'ontologia, sin dai tempi di Parmenide, ha messo in campo quella che Klaus Heinrich ha chiamato strategia del resto ontologico: «se cancelliamo», infatti, «tutto ciò che, essendo minacciato dal Non-essere, a sua volta minaccia con il Non-essere la nostra vita, ci resta infine un residuo del tutto irremovibile: l'Essere»¹¹.

Contro ogni politica disciplinare del resto, Nietzsche e Kierkegaard si pongono in dissonanza rispetto alla linea dominante della metafisica occidentale in quanto sostenitori di una nozione di verità non speculativa (oggettiva) ma esistenziale (sogettiva). La verità è intesa infatti non come un sapere impersonale, disincarnato rispetto al soggetto conoscente, ma come un'istanza *decisiva* per la vita. Ciò spiega l'interesse caratteristico delle loro filosofie verso l'interiorità in quanto rapporto del singolo rispetto alla *propria* verità. Essa dunque, lungi dall'essere un mero oggetto a cui tendere, una fissità alla quale la ragione deve semplicemente adeguarsi, rappresenta il movimento tendenziale motore della formazione di sé. Tendere alla verità significa forgiare progressivamente la propria personalità, trovando la chiave per diventare ciò che si è. La verità è la soggettività, dirà Kierkegaard; Nietzsche, da parte sua, dirà che essa è prospettiva.

Karl Jaspers fu tra i primi a cogliere il carattere inedito di quest'impostazione teorica, spingendosi sino ad individuare in Nietzsche e Kierkegaard i capisaldi di

dell'esistenza ci appare come un pensiero rivoluzionario. I pensatori ai quali l'esistenzialismo si richiama – Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevskij – sono pensatori senza sistema, creatori di una nuova "atmosfera" piuttosto che di rigide e schematiche costruzioni. Per Kierkegaard un sistema filosofico è un magnifico palazzo, nel quale però l'uomo non può abitare. La filosofia dev'essere invece la casa dell'uomo e la vita dell'uomo è precaria, finita, mai sicura di sé, proiettata sempre verso un rischioso avvenire e verso la sicurezza della morte. Ora bisogna che la filosofia riconosca la condizione propria dell'uomo. Il sistema è forse l'ideale della vita, la filosofia dell'uomo è invece la realtà» (cfr. Id., *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1959, pp. 9-10).

¹⁰ Sul pericolo del venir meno del discorso cfr. Platone, *Fedone*, 85e 1-91c 5; per la concezione aristotelica del pensiero come la più continua (*synechestáte*) delle nostre attività cfr. *Etica nicomachea*, X, 7, 1177a 21-22. Sulla morte come catastrofe del *logos* cfr. A. Tagliapietra, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 270-277.

¹¹ K. Heinrich, *Parmenides und Jona* (1964), Strömfeld/Roter Stern, Frankfurt am Main 1982, trad. it. a cura di M. De Carolis, *Parmenide e Giona*, Guida, Napoli 1988, p. 139.

Nietzsche e Kierkegaard filosofi dell'esistenza

quella svolta fondamentale che aprirà alla filosofia contemporanea. Essi fornirono, attraverso la loro critica al concetto di razionalità, le premesse per un vero e proprio cambio di paradigma nella concezione dell'uomo:

Kierkegaard e Nietzsche hanno posto in questione la ragione a partire dalla profondità dell'esistenza [...], essi non mettono avanti dottrine fatte, né una posizione di fondo compiuta, né un'immagine del mondo, bensì una nuova globale considerazione dell'uomo [*denkende Gesamtbaltung des Menschen*] nel quadro di una riflessione infinita che, in quanto riflessione, è consapevole di non poter guadagnare nessun terreno in modo definitivo¹².

Assistiamo dunque ad una svolta antropologica in cui la prassi filosofica risulta risemantizzata all'interno di un'inedita concezione dell'uomo. L'approccio olistico alla base di questo nuovo modo di vedere consiste nella considerare vita e pensiero come un *unicum*, presupponendo l'imprescindibilità dello stretto legame fra conoscere ed essere: la presa concettuale non può e non deve mai alienarsi rispetto alla presa esistenziale, le verità sono sempre «blutige Wahrheiten», verità insanguinate, esercizi di prassi interiore sul senso dell'esistere e sulla mia apprensione dell'essere¹³. Nietzsche e Kierkegaard furono *filosofi dell'esistenza* perché riformularono la domanda della filosofia precedente nell'intento di opporsi alle pretese totalizzanti e fondazionali dell'idealismo e del positivismo: essi concentrarono con devozione i loro sforzi teorici sulla categoria di *singularità* (esistenza) e su quella di *evento*, nozioni sino a quel momento minoritarie, problematiche per la nostra tradizione filosofica. Il tema dell'unicità (*Einmaligkeit*), di ciò che come individualità singolare eccede il trascendentale, diviene allora il fulcro critico attraverso cui decostruire il nucleo di ogni «tossicomania teoretica»¹⁴: la conciliazione dialettica.

L'enigma dell'esistenza è infatti impossibile da dirimere attraverso la sintesi dialettica, la vita è un costante paradosso e il compito dell'uomo è quello di contemplare lucidamente il proprio abisso serbandone la contraddittorietà. L'esistenza è quel movimento di differenziazione che, attraverso gli intervalli delle scelte soggettive, crea degli iati all'interno della continuità logotetica del discorso logico, contraddicendone prevedibilità e ricorsività. L'essere della singularità è

¹² Cfr. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Wolters, Groningen 1935, trad. it. a cura di A. Lamacchia, *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, prima lezione. L'accostamento di Jaspers verrà accolto con plauso da R. Cantoni: «Qualunque sia il giudizio che si vuol portare sulla filosofia di Karl Jaspers, il filosofo tedesco ha pienamente ragione quando [...] scopre le segrete passerelle che portano dal cristiano Kierkegaard all'ateo Nietzsche. Al di sopra dei loro dissensi e senza essersi conosciuti, Kierkegaard e Nietzsche sono legati tra loro da una *parentela profonda*. Entrambi senza essere ostili per principio alla ragione, mettono sotto processo la ragione storicistica del loro tempo. L'uno e l'altro odiano il "sistema" e lo condannano come una costruzione artificiosa» (cfr. Id., *La coscienza inquieta*, op. cit., pp. 295-296). Il corsivo è nostro.

¹³ Il riferimento è al frammento nietzscheano dell'estate del 1880, NF 4[271].

¹⁴ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. a cura di A. Ermano e M. Perniola, *Critica della ragione cinica*, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 92.

allora quella concavità in grado di accogliere l'evento senza la pretesa di addomesticarlo o, peggio, anestetizzarlo. L'accadere dell'evento, come suggerisce Deleuze, non è infatti un semplice accadimento, ma «è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta».¹⁵ L'evento è tale se incide sulla mia vita, sulla mia corporeità come temporalità paziente, in modo inaspettato e, quindi, inintenzionale. C'è infatti un residuo che nessuna architettura del sistema potrà mai addomesticare e questo *resto*, l'*altro* del resto ontologico, è l'evento nel suo darsi impossibile da progettare, imprevedibile. È per questo che «ogni uomo in fondo sa benissimo di essere al mondo solo una volta, come un *unicum*», come una singolarità che trova il proprio resto esistenziale in ciò che resta impensato dalla sistematica del *logos*¹⁶. Preziosa a riguardo è la constatazione kierkegaardiana che troviamo in *Enter-Eller*: «L'uomo [...] può distrarsi in molti modi e non vi è un narcotico migliore della speculazione astratta, perché, ciò che in essa è necessario, è il mantenersi quanto più possibile impersonali»¹⁷.

L'orizzonte dell'evento appartiene dunque all'ordine del *patire*, a quella regione dove l'immanenza della carnalità s'incontra con la non intenzionalità dell'ante-predicativo, a quel luogo liminare insomma che, sin dai tempi di Platone e Aristotele, si cercò di espungere come uno scandalo. Con le parole di Andrea Tagliapietra:

L'inintenzionalità implica [...] che il riconoscimento della coscienza e la determinazione intellettuale non siano le sentinelle sincroniche dell'evento, ma che lo sia il patire che ne deriva sul piano finito e particolare della singolarità dell'esserci che precede la veglia dell'io e il predisporre nominativo del soggetto¹⁸.

Nietzsche e Kierkegaard furono in questo senso *pensatori essenziali*, per utilizzare la grammatica del filosofo danese, decidendo di pensare all'estremo il rimosso, ciò che la filosofia, sin dal suo momento aurorale, cercò di epurare¹⁹. Come strutturare infatti un sistema attorno ad un'endiadi problematica come quella di *singolarità ed evento*? Pensare adeguatamente tali categorie significava, di fatto, inficiare la possibilità stessa della filosofia come sapere assoluto e onni-comprendivo. Il proposito era ambizioso: si trattava di addentrarsi in una regione poco esplorata che, per sua intima costituzione, risultava renitente ad ogni rigida formalizzazione. Bisognava indagare insomma un oggetto la cui modalità

¹⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969; trad. it. a cura di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 134.

¹⁶ SE, § 1.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Enten-Eller* (1843), trad. it. a cura di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-89.

¹⁸ A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 107.

¹⁹ «Il pensatore essenziale spinge la cosa agli estremi; in questo consiste la cosa eminente – e pochi soltanto lo possono seguire. Poi viene il “Professore” che elimina il “paradosso”: lui sì che una gran moltitudine, quasi la gran «Folla», lo può capire, ed allora si pensa che la verità è diventata più vera» (S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. a cura di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1983, p. 2427).

d'essere era lo sfuggire, il dileguare. Ecco allora che il luogo della riflessione diviene lo *scarto*, causato dall'evento che accade alla singolarità, fra la situazione vissuta, patita, e la costruzione concettuale. La critica della razionalità inaugurata da Kierkegaard e Nietzsche, lungi dal tradursi in ostilità verso la ragione, in ciò che spesso la storiografia ha bollato come irrazionalismo, rappresenta, al contrario, una poderosa problematizzazione della stessa: come mettere in relazione l'astratto con il concreto, l'irripetibilità dell'evento esperienziale con l'iterabilità della logica dell'intelletto? Come dar conto filosoficamente di quell'*unicum* che è l'esserci della singolarità?

Il bersaglio polemico non è dunque la razionalità in sé ma quel particolare tipo di discorso logico che si trincerava in se stesso pretendendo di raggiungere la verità nella sua interezza e certezza – «*Das Wahre ist das Ganze*» sosteneva l'Hegel della *Fenomenologia*²⁰. La filosofia dell'esistenza, mettendo al centro delle proprie indagini la singolarità, la testimonianza durevole dell'evento dell'esperienza come irripetibile datità, affermava con forza tutta la sua eccentricità rispetto alla metafisica del *logos*: interrogarsi sull'esserci dell'evento significa porre il questionamento sul piano del senso e non su quello dei significati, tendere alla fusionalità del piano della conoscenza con quello della vita. Il problema posto all'indomani dell'aurea stagione della filosofia classica tedesca è urgente: le categorie del pensiero non devono rimanere un mero prodotto intellettuale, esse devono poter essere anche abitate, vissute ed esperite. La ricerca nietzscheana del valore per la vita muove proprio in questa direzione.

Se infatti l'ordine del *significato* è il regno del *pensatore oggettivo*, come lo chiama Kierkegaard nella *Postilla*, dell'attività cognitiva e de-terminante del *cogito* che si rapporta impersonalmente (oggettivamente) alla verità, il *senso* è il campo d'indagine del *pensatore soggettivo*, colui che non dimentica che l'uomo è anche la propria passività mediale, il proprio perdersi e patire in quanto singolarità²¹. Nietzsche e Kierkegaard svelano uno degli errori più antichi della nostra cultura; sanno infatti che rapportarsi all'esistenza secondo l'ordine dei significati rappresenta una strategia infruttuosa: il problema si risolve, esso ha di fatto un significato, per la vita però questo non basta. Più propriamente, per quest'ultima, si dovrebbe parlare non di significato ma di senso; esso infatti rimanda all'enigma

²⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 24.

²¹ Una riflessione molto simile si trova in Nietzsche, interessante anche per la critica alla concezione della verità come corrispondenza (*adaequatio*): «Per quanto si possa andare incontro con gratitudine allo spirito *oggettivo* [...] si deve alla fine imparare la prudenza anche verso la propria gratitudine e porre un freno all'esagerazione con cui la rinuncia a se stessi e la spersonalizzazione dello spirito vengono celebrati in questi ultimi tempi quasi come un fine in sé, come una redenzione e una trasfigurazione. L'uomo oggettivo [...] è appunto autentico solamente nella misura in cui può essere anche oggettivo; solamente nel suo sereno totalismo è ancora "natura" e "naturale". La sua anima rispecchiante ed eternamente levigante non sa più affermare, non sa più negare; egli non comanda e neanche distrugge. "Je ne méprise presque rien" – dice con Leibniz» (JGB, 207). Un perfetto saggio di cosa voglia dire esser *pensatori oggettivi* è dato da Kant nel momento in cui postula il suo dispositivo della veridicità (*Wahrhaftigkeit*) assoluta come dovere di dire sempre ciò

Erminio Maglione

che siamo e che sopportiamo, deponendo le armi di fronte alla volontà intellettualistica di risolvere senza residui il piano della vita in quello dei significati. Eroi tragici come Creonte o Edipo ci insegnano che l'enigma non concerne il sapere ma l'evento dell'essere – non comprendere questo condanna alla tagica *hýbris* – come messa alla prova dell'uomo. L'enigma non si fuga ma si fronteggia, bisogna esserne all'altezza; esso non è dunque qualcosa che si conosce ma che *ci* fa conoscere, che ci invita ad essere e a scoprire autenticamente ciò che siamo. Il percorso è tortuoso e, diciamolo anche, infinito; non a caso, come all'inizio spiegava Nietzsche, «inesaurito e non scoperto è ancor sempre l'uomo e la terra dell'uomo».

che si crede vero. In questo caso, come nota A. Tagliapietra, si viene a creare un inquietante iato fra la responsabilità di ciò che si afferma dicendo la verità e l'atto stesso della veridizione. Si dimentica così che il campo della verità esula rispetto alla mera dimensione dichiarativa del linguaggio, essendo la verità sempre incarnata: essa è «un prendere posizione per ciò che si dice, un esserci in ciò che si afferma nel momento in cui lo si dice» (Id., *Introduzione. L'amico, il filosofo e l'assassino*, in I. Kant, *Bisogna sempre dire la verità?*, a cura di A. Tagliapietra, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 66). Nella verità ne va sempre del mio e del tuo corpo, della mia e della tua singolarità.