



COMITATO SCIENTIFICO
COMITATO DI REDAZIONE
DIREZIONE

COMITATO SCIENTIFICO (IN ORDINE ALFABETICO):

Studiosi italiani

Leonardo Amoroso, Enzo Bianchi, Dario Borso,
Nynfa Bosco, Giuseppe Cantillo, Paolo D'Angelo,
Carla Del Zotto, Adriano Fabris, Bruno Forte,
Umberto Galimberti, Anna Giannatiempo Quinzio,
Giuseppe Goisis, Antonio Laganà, Gaetano Lettieri,
Virgilio Melchiorre, Giuseppe Modica, Michele
Nicoletti, Vittorio Possenti, Inge Lise Rasmussen,
Umberto Regina, Aurelio Rizzacasa, PierAngelo
Sequeri, Salvatore Spera

Studiosi stranieri

Paul Cruysberghs, Joakim Garff, Jørgen Bonde Jensen,
Poul Lübcke, Gordon Marino, Brian Söderquist,
Xavier Tilliette

COMITATO DI REDAZIONE (IN ORDINE ALFABETICO):

Enrico Cerasi, Marco Fortunato, Anna Giannatiempo Quinzio, Massimo Iiritano,
Laura Liva, Virgilio Melchiorre, Vittorio Possenti, Inge Lise Rasmussen

DIREZIONE:

Isabella Adinolfi e Roberto Garaventa

QUADERNI DI STUDI KIERKEGAARDIANI

9

KIERKEGAARD DUECENTO ANNI DOPO

a cura di

Isabella Adinolfi, Roberto Garaventa,

Laura Liva, Ettore Rocca



il melangolo

Volume pubblicato con un contributo del

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università degli Studi di Pisa

Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca
e del Dipartimento di Antichità, Filosofia, Storia, Geografia
dell'Università degli Studi di Genova (PRIN 2010-2011)

Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative
dell'Università degli Studi "G.d'Annunzio" di Chieti-Pescara

In copertina:
gli elementi grafici di copertina
sono elaborati da originali di Søren Kierkegaard.
Grafica di Rossana Quarta

Copyright © 2014, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-7018-950-6

ISSN 1721-565X

Questo volume di NotaBene è dedicato a Elio Matassi, che avrebbe dovuto essere fra i relatori del convegno ma ci ha lasciati improvvisamente due mesi prima del suo svolgimento. In tutti coloro che lo hanno conosciuto resterà vivo il ricordo della sua vasta e raffinata cultura, della sua passione intellettuale e civile, della sua ansia di diffondere il sapere e della sua eccezionale disponibilità e generosità umana, che si è espressa anche nell'attenzione e nel sostegno costanti da lui assicurati alle iniziative della Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani.

SOMMARIO

Introduzione 9

NotaBene / Contributi

- R. GARAVENTA *Il paradosso in Kierkegaard* 13
- L. AMOROSO *Kierkegaard, Schiller e l'estetico. A partire da uno spunto di Heidegger* 31
- I. BASSO *La riflessione di Kierkegaard sulla prima triade della Logica hegeliana alla luce della "meontologia" di Schelling* 41
- V. MELCHIORRE *Il Diario del seduttore. Un percorso dialettico nell'opera di Kierkegaard* 57
- U. REGINA *"La prospettiva della fede": vittoria su ogni altra prospettiva* 71
- S. DAVINI *Il corpo dello scrittore. Kierkegaard e il problema dell'autore* 83
- A. GRANITO *Kierkegaard contemporaneo. Sull'attualità di Una recensione letteraria a partire dalla ricezione haeckeriana* 97
- G. BRIANESE *Kierkegaard e Schopenhauer: un dialogo impossibile?* 133
- G. CANTILLO *Troeltsch e Kierkegaard tra teologia e filosofia* 159

- L. LIVA *L'angoscia del bene e l'ermetismo demoniaco: tra psicologia e analisi esistenziale* 175
- M. FORTUNATO *Credere possibile l'impossibile. La critica di Šestov a Kierkegaard* 185
- E. ROCCA *Il pittore e il filosofo. Søren Kierkegaard letto da Johan Thomas Lundbye* 223
- L. CORTELLA *Da Hegel a Kierkegaard (e ritorno)* 247
- S. F. BERARDINI *La realtà della possibilità. Decisione, disperazione e fede nella Malattia per la morte di Kierkegaard* 261
- I. ADINOLFI *La dialettica tra mondo esterno e interno secondo Johannes de Silentio* 273
- G. F. ACCARDI *«Døbte Hedninge» / «Pagani battezzati». Approcci pascaliani nel pensiero di Søren Kierkegaard* 289
- S. GALANTI GROLLO *L'alterità tra etica e religione: Kierkegaard e Levinas* 303
- U. LODOVICI *Il bacio di Giuda. La recezione di Kierkegaard e Peterson* 315

INTRODUZIONE

In occasione del duecentesimo anniversario della nascita di Søren Kierkegaard (5 maggio 1813), l'Università Ca' Foscari di Venezia, in collaborazione con la Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani, ha promosso nel dicembre 2013 un convegno con la partecipazione di alcuni dei più significativi studiosi italiani del grande pensatore danese. Di questo importante, ricco incontro culturale il presente volume di *NotaBene* rappresenta un interessante spaccato.

Stimolato da una ricorrenza in qualche modo convenzionale, il convegno ha inteso essere un'occasione non convenzionale per evidenziare come resti, e non possa che restare, un riferimento e una fonte d'ispirazione imprescindibile per il pensiero attuale l'opera di un autore che ha offerto contributi di grandissima portata sul piano sia filosofico-letterario che teologico.

Ancor prima di Nietzsche, Kierkegaard ha infatti rivoluzionato il modo stesso di concepire e costruire un testo filosofico, mescolando con maestria e originalità differenti generi letterari. Ha quindi introdotto sul versante delle idee importanti e nuove categorie di pensiero, di cui nel secolo appena trascorso si sono appropriate la filosofia dell'esistenza e la teologia dialettica. Innanzitutto, quella categoria della soggettività con cui ha smascherato la pretesa del pensiero oggettivo di ridurre la filosofia a un elaborato della mente che non ha alcun rapporto con la realtà di chi la pensa; poi la raffinata fenomenologia delle fondamentali scelte esistenziali e la categoria del singolo con la quale il filosofo danese si è fatto interprete della protesta dell'individuo, non disposto a lasciarsi assorbire in categorie generali spersonalizzanti e pertanto in contrasto con le istituzioni più rappresentative del potere, di cui smaschera gli abusi, le falsità e gli inganni; e infine la categoria dell'assoluta trascendenza di Dio, fondamentale per tutta la teologia del XX secolo.

Allo scopo di dissodare questa densa tematica di Kierkegaard, si è affidato ad alcuni studiosi il compito di una rimediazione di aspetti cruciali della sua riflessione, mentre si è chiesto ad altri di documentare la fecondità del rapporto critico-interpretativo che egli ha instaurato con altri grandi del pensiero e di quello che alcuni protagonisti del pensiero novecentesco hanno intrattenuto con lui.

I contributi qui presentati vogliono dunque testimoniare sia l'attualità del pensiero kierkegaardiano, sia il modo in cui esso si inserisce all'interno della tradizione filosofica, teologica e letteraria, quel fecondo retroterra culturale con cui il pensatore danese si è confrontato, da cui è stato profondamente influenzato e dal quale si è anche distaccato, segnando così l'inizio di una nuova era speculativa.

Alcuni dei saggi offrono un'accurata e lucida analisi del modo in cui grandi autori del secolo scorso si sono rapportati alla sua opera e alla complessità del suo pensiero, talvolta sottolineando alcuni aspetti, talaltra mettendone in luce elementi critici. Concentrandosi sulle opere più importanti del filosofo danese, gli autori del presente volume prendono in esame alcuni concetti chiave del suo pensiero: il concetto di possibilità, di disperazione, di fede, di seduzione, di autore, di immediatezza e di paradosso. Ciascuno di essi offre una comprensione dell'umano e dell'ideale dai punti di vista più disparati: l'estetico, l'etico, il religioso non sono che "definizioni" per "categorizzare" le infinite sfumature dell'esistenza umana, sintesi del finito, del limite dato dalla concretezza, e dell'infinito, dell'illimitato. Si è cercato di condurre questa ricerca inserendo al contempo nuovi spunti per alimentare un dibattito che si spingesse oltre i limiti dell'accademia, nel tentativo di realizzare quello che Kierkegaard aveva auspicato, dando così più ampio respiro a una riflessione filosofica che intrinsecamente esce dall'astrattezza del pensiero e si concretizza nell'esistente.

Non avendo ristretto l'indagine a un tema specifico, si è concessa ai singoli relatori la libertà di esprimere il proprio singolare punto di vista su tematiche fondamentali della riflessione kierkegaardiana. L'influenza di autori come Pascal, Schelling, Hegel, Schiller e Schopenhauer viene quindi sondata con estrema accuratezza, mettendone in evidenza sia i punti di contatto, sia quelli di divergenza. Così come si è preso in esame il contributo che Kierkegaard ha offerto nello sviluppo del pensiero successivo, da Troeltsch a Šestov, da Peterson a Levinas, ma anche il rapporto con il pittore danese a lui contemporaneo Johan Thomas Lundbye. Tra le opere prese in esame durante il convegno, *Timore e tremore*, *Una recensione letteraria* e *Il diario del seduttore* offrono un affresco completo del Kierkegaard religioso, estetico e critico della sua epoca.

Altri temi centrali nella riflessione kierkegaardiana sono stati approfonditi, quali il concetto di possibilità in rapporto alla disperazione, il problema dell'origine e dell'interpretazione del termine "estetica", il problema provocatorio ed estremamente innovativo dell'autore, della comunicazione in rapporto alla chiusura demoniaca dell'individuo, e la prospettiva edificante e "risolutiva" della fede.

Quel che resta è la forza di un pensiero che continua a darci luce per comprendere noi stessi e alcune delle questioni fondamentali del nostro tempo. Un pensiero che continua a chiamarci, secondo quella comunicazione indiretta che ha teorizzato, alla responsabilità di una risposta.

Isabella Adinolfi
Roberto Garaventa
Laura Liva
Ettore Rocca

NOTA BENE / CONTRIBUTI

IL PARADOSSO IN KIERKEGAARD

di ROBERTO GARAVENTA

1. Paradosso è un concetto centrale in Kierkegaard. Esso gioca un ruolo essenziale soprattutto negli scritti di Climacus, che tematizzano l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, cioè il paradosso assoluto, il paradosso per antonomasia, il paradosso *kat'exochén*, ma si può senz'altro dire che la paradossalità sia, in modo più o meno esplicito, un tratto caratteristico di molti dei nodi centrali del pensiero di Kierkegaard.

Che Kierkegaard usi ripetutamente il paradosso non deve comunque stupire. Questa figura logica ha infatti storicamente il suo luogo d'origine nel dibattito pubblico laddove un determinato individuo intende, facendo ricorso ad essa, mettere radicalmente in discussione la sensatezza e la legittimità delle idee o dei valori dominanti, contrapponendosi all'opinione corrente, anche a costo di essere bollato come uno stravagante. Già nella tradizione greca antica (penso ad Aristotele e agli stoici¹) il termine *parádoxos* (da *pará*, contro, *dòxa*, opinione) indica un'affermazione (in genere costruita in forma di ossimoro) almeno all'apparenza assurda, contraria al buon senso, non rispondente all'opinione comune, non confacente alle attese, o connota qualcosa di strano, sorprendente, scioccante, inatteso, prodigioso, miracoloso: "Se si sostiene un'affermazione *éndoxos* (conforme all'opinione comune) non è necessario addurre ragioni, in quanto il detto non è né sconosciuto né privo di credibilità. Se però si sostiene un'affermazione *parádoxos*, è necessario indicare brevemente le ragioni per evitare l'impressione della chiacchiera e della scarsa credibilità"². E anche nell'unico passo del Nuovo Testamento in cui questo termine compare (Lc 5,26), esso ha il significato di "prodigioso". Alla guarigione miracolosa di un paralitico la folla reagisce infatti con l'esclamazione: "*eìdomen parádoxa sêmeron*" = "Oggi abbiamo visto cose paradossali-prodigiose-meravigliose"³.

Il paradosso, tuttavia, ha al contempo bisogno di essere riconosciuto dal

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Top.* 104a 8-15 e 104b 24; *Rhet.* 1412a 27; *Soph. el.* 172b 9-35 e 175b 28-38. Cicerone definisce i "*paradoxa stoicorum*" (ad es. il paradosso V: "solo il saggio è libero e ogni stolto è schiavo"; o il paradosso VI: "solo il saggio è ricco") "*admirabilia contraque opinionem omnium*". Cfr. R. GOCCLENO, *Lexicon philosophicum graecum*, Typis Rudolphi Hutwelckeri, Marburg 1615, p. 206: "*dicuntur enim paradoxa quae praeter vulgi opinionem fiunt aut dicuntur, quae a communi omniumve opinione absunt*".

² PSEUDO-ARISTOTELE, *Retorica per Alessandro*, 1430 a 40-b 6.

³ La vulgata traduce "*mirabilia*".

pubblico per potersi affermare polemicamente contro di esso. Si può anzi dire che il paradosso attiri l'attenzione degli uditori e/o dei lettori (paradossalmente) proprio respingendoli. Non sorprenderà quindi che Kierkegaard, nel suo tentativo di reintrodurre (paradossalmente) il cristianesimo nella cristianità, sia ricorso più volte al paradosso al fine non solo di criticare l'hegelismo dominante nella teologia del suo tempo, ma anche di evidenziare il paganesimo di ritorno proprio della cristianità borghese di Danimarca.

Il pensiero filosofico ha in effetti utilizzato spesso questa figura logico-retorica (si pensi, ad es., alla celebre definizione pascaliana dell'uomo, "gloria e rifiuto dell'universo"⁴). Ad amare il paradosso è, però, da sempre soprattutto la teologia⁵. Questa è infatti l'arma che le consente più facilmente di rintuzzare le obiezioni del pensiero razionale e dare consistenza a qualcosa di logicamente insostenibile. Si può dire che, mentre il pensiero rifiuta di accettare ciò che è razionalmente contraddittorio (o cerca per lo meno di risolvere le antinomie eventualmente emergenti nel discorso), la teologia faccia del paradosso dialettico o ossimorico il punto di forza per sostenere una realtà che essa pretende sia a-problematicamente certa. È quanto vediamo, ad es., in Paolo di Tarso, il quale non solo ha fatto largo uso nelle sue lettere della figura retorica del paradosso⁶, ma è stato il primo a sottolineare (1Cor 1,23) come il riconoscimento (nella fede) del Cristo quale al contempo Dio e uomo rappresenti una contraddizione logica di tale portata da apparire agli occhi degli ebrei uno "scandalo" (termine non a caso ripreso negli scritti di Climaco e Anticlimaco) e agli occhi dei greci una "follia" (termine tradotto da Climaco e Anticlimaco con "assurdo")⁷. Ma anche Lutero sulla scia di Paolo ha fatto ampiamente ricorso ad affermazioni paradossali⁸. A suo giudizio, infatti, "*nulla forma sillogistica tenet in terminis divinis*", come si può leggere nelle sue *Tesi di Heidelberg* (1518), da lui em-

⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 434: "*Quelle chimère est-ce donc que l'homme? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers [...]* connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même"; "Quale chimera è dunque l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizione, quale prodigio? Giudice di tutte le cose, stupido verme di terra, depositario della verità, cloaca d'incertezza e d'errore, gloria e rifiuto dell'universo [...] Conosci dunque, superbo, quale paradosso sei a te stesso"). Cfr., in ambito giuridico, il celebre paradosso: *summum ius summa iniuria*.

⁵ In realtà il concetto di paradosso è divenuto un concetto centrale della teologia solo nel XIX secolo, ma, come strumento stilistico nelle asserzioni religiose, è stato sempre utilizzato per caratterizzare le pretese che la fede rivolge all'intelletto e il problema del miracolo.

⁶ Cfr. "Quando sono debole, sono forte" (2Cor 12,10).

⁷ In realtà Paolo dice: "Mentre gli ebrei chiedono i miracoli e i greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per gli ebrei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia ebrei che greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini".

⁸ Pensiamo alla celebre asserzione secondo cui il cristiano è *simul iustus et peccator*, in quanto "entrambe le cose sono vere: sia che nessun cristiano ha peccato, sia che ogni cristiano ha peccato" (M. Lutero, *Commento al Salmo 51*), dove per altro aggiunge: "in realtà siamo ingiusti, ma per la misericordia di Dio veniamo considerati giusti" ("*peccatores in re, iusti autem in spe*").

blematicamente definite “*teologica paradoxa*” per evidenziare non solo che erano pensate in polemica col pensiero scolastico tradizionale, ma che non potevano non contraddire le attese degli uditori⁹.

2. Ora, alcuni nodi centrali del pensiero kierkegaardiano appaiono in effetti segnati da una evidente e chiara paradossalità¹⁰.

Paradossale è anzitutto la condizione di fondo dell'uomo che, come si dice tra l'altro nell'incipit de *La malattia per la morte*, non solo è un essere contraddittorio, antinomico, ma esiste altresì costitutivamente *coram deo*, di fronte a Dio. Infatti questa condizione, pur essendo un tratto ineliminabile dell'esistenza umana, è qualcosa che non solo (paradossalmente) non traspare, restando nascosta sotto un manto di opacità e impenetrabilità, ma che la società, la filosofia e gli stessi individui cercano costantemente di dissimulare, misconoscere, rimuovere¹¹.

⁹ M. LUTERO, *Disputatio heidelbergensis*, 1518, Weimarer Ausgabe I, p. 226. Egli definì “paradossali” anche le sue 95 tesi (31.10.1517), in quanto le considerava affermazioni portate all'estremo in un gesto di sfida.

¹⁰ Ritroviamo in Kierkegaard alcuni tratti tipici dell'uso che illuminismo e romanticismo hanno fatto del paradosso. Mentre l'illuminista utilizza il paradosso affinché il suo pubblico possa acquisire una nuova conoscenza, il romantico ricorre al paradosso per alimentare la coscienza della sua genialità estranea al mondo e al tempo. Nell'uso kierkegaardiano del paradosso trova tuttavia espressione anche il desiderio struggente del romantico di cogliere il fondamento originario delle cose.

¹¹ Come si legge ne *Il concetto dell'angoscia*, le quattro strategie utilizzate dalla filosofia e dalla società moderna per rimuovere il pensiero dell'Eterno nell'uomo, pur fingendo di occuparsi di Lui, sono: 1) “si nega l'Eterno nell'uomo”, predicando l'istante, rafforzando il temporale. Ovviamente non è che si rinunci a parlare dell'Eterno, ma lo si nega praticamente, in quanto nascostamente lo si teme come fattore destabilizzante della struttura meramente funzionale dell'esistenza mondana. Infatti, laddove si pone seriamente l'Eterno, il presente finisce per apparire “diverso da quel che si vorrebbe”, e questo suscita angoscia. Tuttavia non ci si può mai sbarazzare completamente dell'Eterno. Per questo lo si ammette “fino a un certo grado e in un certo senso”, anche se “si ha paura dell'altro senso e del grado più alto”. Come i governi hanno in genere l'incubo dei “cervelli agitati”, dei rivoluzionari e dei sobillatori, così “fin troppi individui hanno paura di una testa inquieta che è invece la vera quiete - dell'eternità”. Allora si predica “l'istante”: ciò che ne deriva è un eretismo febbrile, una fretta spaventosa, un'ebbrezza razionalistica e prosaica, una disponibilità alla derisione, un entusiasmo per ciò che è meramente temporale. / 2) “si concepisce l'Eterno in maniera completamente astratta”, ovvero lo si trasforma in un orizzonte ultimo infinitamente lontano, che non può mai avvicinarsi a me e che quindi è destinato a dileguare al mio sguardo. In questo modo, però, lo si riduce a mero confine estremo di una vita che si è confortevolmente stabilizzata e adagiata nell'immanenza, ovvero a mera realtà liminare, in tutto e per tutto simile a quelle “montagne azzurre” che rappresentano la quintessenza delle fittizie costruzioni romantiche, oggetto di irrimediabili e inappagabili nostalgie. Questo tenere a distanza di sicurezza l'Eterno rende infatti possibile una vita confortevole nel temporale, in quanto l'esistenza, invece di essere toccata e messa in discussione dall'Eterno, viene solo poeticamente ispirata ed esteticamente stabilizzata da esso. Gli individui vivono cioè nell'orbita dell'Eterno, ma senza includerlo veramente nella propria esistenza. / 3) “si trascina l'Eterno nel tempo come oggetto per la fantasia”, fino a trasfigurarla poeticamente, come accade nel romanticismo. Ora, questo modo di comprendere e rappresentare l'Eterno è di grande effetto e non può non affascinare, tanto più che “non si sa se è sogno o realtà”. Laddove però il pensiero dell'Eterno diventa “un'occupazione della fantasia”, non ha più niente di serio e, quindi, non ha più la forza di imprimere e trasformare

Paradossale è in secondo luogo il fatto che il singolo, in quanto questo individuo storicamente determinato, è sì un essere generico, cioè un esemplare della specie umana, ma al contempo è (a differenza degli animali) se stesso, cioè sta più in alto del genere¹² e, quindi, non può accrescere il suo valore e la sua qualità per così dire moltiplicandosi, cioè fondendosi con altri in una massa indistinta o aderendo a un movimento politico o d'opinione¹³.

Paradossale è in terzo luogo l'idea (per altro già presente in Kant¹⁴) che la libertà (nonché la scelta per il bene o per il male) abbia una sua origine autonoma, in

il finito./ 4) "s'intende l'eternità metafisicamente", equivocando sull'idea di immortalità, nonché sul rapporto tra Eterno e temporalità, con conseguenze che vanno dal comico al ridicolo. Qui le varianti sono due: quella fichtiana e quella hegeliana. Laddove, come in Fichte, si muove dall'autoposizione assoluta di Io = Io, l'autocoscienza finisce per trasformarsi in autocoscienza eterna (in Io puro), con il risultato profondamente ridicolo che l'individuo diventa non tanto immortale quanto "l'immortalità stessa". Quel che questo modo di pensare l'eternità dimentica, però, è che non si diventa immortali o sicuri dell'immortalità "per ragioni puramente metafisiche", ma solo aprendosi all'Eterno (al bene) e lasciandosi compenetrare esistenzialmente da esso. Laddove invece, come in Hegel, si muove da un'idea metafisica di eternità, secondo cui questa conserverebbe in sé la temporalità con tutte le sue contraddizioni, il rischio è di scadere nel comico, in quanto lo spirito eterno finirebbe, in questa prospettiva, per conservare anche "il ricordo di essere stato varie volte a corto di quattrini". Il fatto è che la concezione metafisica di tipo hegeliano, che cerca di mediare tempo ed eternità *sub specie aeterni*, non tiene in considerazione che il giudizio finale agirà come una sorta di Lete rispetto a tutto quello che è irrilevante e insignificante dal punto di vista dell'Eterno, tanto che nell'eternità ogni contraddizione verrà tolta e non ci sarà traccia alcuna dei tratti comici dell'esistenza terrena. È vero che il cristianesimo (Mt 12,36) insegna che, nel giorno del giudizio, i singoli dovranno rendere conto di ogni parola sconveniente e infondata da loro pronunciata. Il fatto che al momento del giudizio ognuno di noi dovrà assumersi la piena responsabilità di quanto da lui detto o fatto nella vita, non implica però che nell'eternità (cioè dopo il giudizio) si conserverà il ricordo onnicomprensivo di tutto ciò. Ne consegue che solo una concezione metafisica dell'eternità, che pretende di preservare il temporale nell'eterno, può scadere nel comico, in quanto, nell'eternità autenticamente intesa, gli aspetti inessenziali (contraddittori, comici) della temporalità – tutte le "buffonate della vita", le "sue contingenze", i "suoi angoli oscuri" – sono destinati a cadere nell'oblio: solo ciò che è essenziale verrà ricordato. Di converso, però, in quel momento appariranno essenziali molte cose che gli uomini durante la loro vita non avevano reputato tali e inessenziali molte cose che essi avevano ritenuto essenziali; e allora la cosa per loro non sarà affatto comica. Ciò che è inessenziale infatti scomparirà, ma non scomparirà per chi l'ha ritenuto essenziale, anzi resterà per lui come un eterno atto d'accusa.

¹² È noto che Kierkegaard considerava la paradossale evidenziazione del valore superiore del singolo rispetto alla massa (ma non alla storia e alla società) una delle sue scoperte essenziali. Questo però ha fatto sì che, nella prima fase della ricezione del suo pensiero, il concetto kierkegaardiano di singolo sia stato sovente frainteso in senso astrattamente individualistico. Bisogna tuttavia ammettere che il concetto kierkegaardiano di singolo reca in sé una tensione che ha contribuito a creare quell'equivoco.

¹³ Secondo Walter Dietz ciò non implica che, dal punto di vista ecclesiologico, il singolo stia anche più in alto della *communio sanctorum*. Tuttavia la comunità dei credenti resta per Kierkegaard essenzialmente riferita ai singoli che la costituiscono. Cfr. W. DIETZ, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt, Hain, 1993, p. 381.

¹⁴ Kant ha postulato il carattere originariamente autonomo della libertà e l'ha riferita, come casualità di genere particolare, all'insieme degli eventi naturali regolati da leggi. Di conseguenza anche in lui la possibilità della libertà è di per sé incomprendibile, così come quella del male quale atto intellegibile.

quanto ogni tentativo di dedurla da qualcos'altro finirebbe per misconoscerne o addirittura eliminarne la peculiarità: la libertà può comprendersi solo come presupposto di se stessa, se non vogliamo corrompere tale concetto.

Paradossale, però, è anche il rapporto tra libertà, angoscia e peccato. L'uomo è libero, ma, al momento della scelta, la sua libertà si manifesta come angoscia del nulla – cosa che la fa “propendere” paradossalmente al peccato. Tuttavia il peccato (quale *aversio a deo et conversio ad creaturam*), pur presupponendo la libertà “imbrigliata dall'angoscia” come suo fattore predisponente, non può essere dedotto o spiegato tramite di essa. Infatti, come afferma Vigilius Haufniensis ne *Il concetto dell'angoscia*, il peccato presuppone solo se stesso, ovvero il peccato come realtà presuppone solo il peccato come possibilità, anche se tra la possibilità e la realtà del peccato si colloca il fenomeno dell'angoscia. Ne consegue che questo stato d'animo, pur avendo il compito di chiarire la *propensio ad peccatum* della libertà, non può spiegare in maniera genetica o causale la scelta peccaminosa che emerge dall'angoscia in modo logicamente indeducibile, come un salto.

Paradossale è in quarto luogo il tentativo apologetico di dimostrare l'esistenza di quell'“ignoto” che nell'uso linguistico viene di solito definito Dio. Come si legge negli scritti di Climacus, il problema non è mostrare l'impossibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio (come aveva fatto Kant), ma evidenziare l'assurdità di una simile intrapresa (come già aveva provato a fare Jacobi). Infatti, se Dio non esiste, non se ne può nemmeno dimostrare l'esistenza in modo logicamente ineccepibile, mentre, se Dio esiste, volerne dimostrare l'esistenza è una vera e propria “folia”. Non solo infatti si pretende di dimostrare qualcosa che, nel momento di procedere con la prova, si considera indubitabile, ma si finisce per prendere in giro Dio stesso, cercando di propinarlo (per così dire sotto il naso) la dimostrazione della sua esistenza. La situazione di chi voglia dimostrare l'esistenza di Dio è quindi, in un modo o nell'altro, comica o, appunto, paradossale, dato che egli (nell'atto della prova) esiste costitutivamente di fronte a ciò la cui esistenza pretende di dimostrare. A differenza della preghiera, qualsiasi prova dell'esistenza di Dio mette dapprima ipoteticamente in dubbio l'oggetto della dimostrazione, per poi per così dire ritirarlo magicamente fuori dal cilindro, ora muovendo *ex effectibus*, ora pensandolo come *ens necessarium*, o simili. In questo modo, però, essa non tiene seriamente in conto né l'essere di Dio, né l'esistere *coram deo* proprio dell'uomo.

Paradossale è in quinto luogo il rapporto della soggettività con la verità. Infatti, se da un lato la soggettività è cristianamente la non-verità, nella misura in cui la condizione dell'uomo è costitutivamente una condizione di peccato, un essere-nella-non-verità e un essere-determinato-dalla-non-verità, dall'altro la soggettività è al contempo la verità, nella misura in cui l'individuo è chiamato a reduplicare nella sua vita il “modello” rappresentato dalla figura di Gesù Cristo. Nella prospettiva cristiana, quindi, la soggettività è la non-verità, ma è al contempo (paradossalmente) la verità.

Paradossale è infine il modo in cui Kierkegaard, soprattutto nella fase finale del suo itinerario di pensiero, tende a concepire il rapporto tra la beatitudine, che la salvezza offertaci da Cristo ci dona, e la sofferenza, che caratterizza ineluttabilmente l'esistenza cristiana: la beatitudine è (paradossalmente) solo nel martirio, nella rinuncia, “nel dolore”, ovvero “la sofferenza è cosa beata in sé e per sé”. Questa idea della vi-

ta cristiana contraddice tuttavia (paradossalmente) altre immagini dell'esistenza cristiana presenti nelle opere di Kierkegaard (si pensi all'immagine del cavaliere della fede in *Timore e tremore* o a molti "discorsi edificanti"), secondo cui la beatitudine sta nell'accettare provvidenzialisticamente l'esistenza per come "oggi" si presenta, senza lasciarsi sopraffare dalle angosce e dalle preoccupazioni quotidiane, e quindi anche nel godere delle piccole gioie e dei semplici piaceri della vita.

3. Kierkegaard utilizza tuttavia, negli scritti attribuiti a Climacus e Anticlimacus, il concetto di paradosso soprattutto per caratterizzare l'evento fondante del cristianesimo, l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, la rivelazione (storicamente concreta) dell'Eterno nel tempo. La verità che il cristianesimo annuncia è, infatti, che Dio si è fatto uomo; che l'Essere necessario e immutabile (il quale, come tale, non può venire all'esistenza, non può avere storia) è venuto invece all'esistenza, si è fatto storia; che la Gloria divina si è fatta presente in incognito nell'umile e sofferente figura di un servo. Tale verità, però, è qualcosa *super rationem* o *contra rationem*, qualcosa d'incomprensibile per il normale raziocinio umano, è qualcosa di straordinario e prodigioso, è l'"impossibile logico" fattosi possibile, è il miracolo per eccellenza, il paradosso assoluto¹⁵. E quindi, come tale, è qualcosa che l'individuo può solo accettare per fede, confidando nel fatto che "per Dio tutto è possibile" (anche il logicamente impossibile); o, in caso contrario, è qualcosa di cui egli può solo "scandalizzarsi" (che è l'altra possibile reazione all'annuncio dell'incarnazione di Dio).

Il fatto che l'idea dell'incarnazione di Dio in un uomo concreto (con la connessa dottrina della *communicatio idiomatum*¹⁶) sia qualcosa di paradossale, se non addirittura di assurdo per il pensiero (soprattutto moderno), giustifica però veramente la scelta di mettere fuori gioco la ragione? Che Climacus e Anticlimacus, con la loro sottolineatura della paradossalità dell'evento centrale e fondante del cristianesimo, vogliano principalmente demolire l'interpretazione hegeliana della figura dell'Uomo-Dio secondo cui Cristo è solo la "rappresentazione" religiosa più alta della realtà dello spirito quale unità di finito e infinito, ha senza dubbio una sua legittimità, così come del tutto legittimo è sottolineare come l'evento Cristo chiami anzitutto gli individui a una decisione esistenziale (e non sia solo l'occasione storica decisiva per rendere comprensibile a tutti la natura dell'Assoluto). Tuttavia la legittima polemica antihegeliana contenuta negli scritti di Climacus e Anticlimacus deve per forza sfociare in una riproposizione della concezione della filosofia come *ancilla theologiae* o, addirittura, in una critica della filosofia *tout court*, cioè in una svalutazione complessiva del pensiero umano in generale? La polemica legittima contro ogni tentati-

¹⁵ Anche nella chiesa antica il paradosso viene identificato con il "sovrazionale": Cfr. Origene che definisce il concepimento e la nascita di Gesù qualcosa di paradossale (*Contra Celsum*, 1, 32).

¹⁶ La dottrina delle due nature è stata formulata nel 451 dal concilio di Calcedonia e afferma che Gesù Cristo è al contempo *vere deus et vere homo* – "senza confusione" (ἀσυνχύτως) e "senza mutamento" (ἀτρέπτως), ma anche "senza separazione" (ἀδιασπέντως) e "senza divisione" (ἀχωρίστως). Secondo la dottrina della *communicatio idiomatum* entrambe le nature partecipano degli attributi dell'altra natura.

vo di interpretare speculativamente la figura dell'Uomo-Dio e quindi di "andare oltre la fede", può veramente impedire alla filosofia, al pensiero, alla ragione, di porre delle domande alla fede?

Anzitutto: Dio si è veramente fatto uomo in Cristo? In realtà, a ben vedere, il Gesù storico non ha mai detto di essere Dio e non si è mai identificato con Dio. Nei Vangeli sinottici Gesù prega sì Dio come padre e si lamenta sì con Dio come padre, ma non si identifica mai con il Padre (si pensi a Mc 10,18: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo"). E questo in linea con la tradizione ebraica. Se infatti Gesù era, al pari di tutti i grandi profeti di Israele, in conflitto con molti aspetti del giudaismo stabilito, era pur sempre un ebreo, e non un cristiano. In realtà, che Gesù sia Dio, glielo fa dire principalmente Giovanni, perché la sua fede (che non era la fede di Gesù) desiderava vedere Dio come uomo¹⁷. Ed è questo desiderio che in occidente ha ripetutamente portato gli uomini a credere in Gesù Cristo non solo quale figlio di Dio, ma addirittura quale Dio stesso. Perfino la *kenosis* di cui ci parla l'inno della lettera ai Filippesi (Fil 2,5-7), non è la *kenosis* di Dio (come Kierkegaard suggerisce attenendosi all'interpretazione tradizionale¹⁸), ma di Cristo¹⁹.

E in secondo luogo: Dio si è fatto uomo solo in Cristo? In realtà, come ben sapeva Hegel (che era sicuramente più aperto di Kierkegaard al mondo delle religioni universali), in tutte le grandi tradizioni religiose si trovano esempi di incarnazioni di Dio, si trovano divinità che si sono identificate con singoli uomini nelle forme più diverse. D'altra parte lo stesso desiderio di vedere Dio in forma umana, che ha

¹⁷ Come ha detto Hans Küng: "Stando all'odierna esegesi neotestamentaria, è fondamentale il fatto che Gesù non si sia mai definito Dio, al contrario: 'Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo' (Mc 10,18). Soltanto dopo la sua morte, quando sulla base di determinate esperienze, visioni e audizioni pasquali si poté credere che egli non fosse rimasto nel dolore e nella morte, ma fosse stato accolto nella vita eterna di Dio, 'elevato' da Dio presso di sé, la comunità credente ha cominciato a fare uso per Gesù del titolo 'Figlio' o 'Figlio di Dio'" (H. KÜNG, *Credo*, 1992, Milano, Rizzoli, 1994, p. 62). Bisogna comunque ricordare che, nella Bibbia ebraica (cioè nell'Antico Testamento), il titolo di "Figlio di Dio" (che è solo uno dei numerosi titoli attribuiti a Gesù nel Nuovo Testamento) aveva un significato funzionale, non ontologico, per cui veniva attribuito, oltre che al popolo di Dio nel suo complesso, agli uomini pii, ai profeti e, soprattutto, ai re d'Israele al momento della loro ascesa al trono (Sal 2,7: "Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato": *filius meus es tu, ego hodie genui te*; *uîdš mou ei su, egò sémeron gegennekà se*). D'altra parte nel Nuovo Testamento, soprattutto negli Atti degli Apostoli di Luca, tale titolo viene attribuito a Gesù solo dopo che è stato risvegliato dalla morte ed elevato al cielo (cfr. At 13,33, dove Gesù appare "generato" come figlio a Pasqua, non a Natale).

¹⁸ S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche ovvero un poco di filosofia* (= BF), 1844, a cura di U. Regina, Brescia, Queriniana, 2012, p. 71.

¹⁹ Fil 2,5-7: "Gesù Cristo, pur essendo nella forma di Dio, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò [*exinanivit; ekénosen*] se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini [...] Per questo Dio lo ha esaltato". Cfr. Ef 1,19ss.: "Possa egli illuminare gli occhi del vostro cuore, perché comprendiate [...] la straordinaria grandezza del suo potere [*virtutis eius; tês dunámeos autoû*] che si è manifestato a noi credenti, grazie all'efficacia della forza della sua potenza [*secundum operationem potentiae virtutis eius; katà tèn enérgeian toû krátous tês ischúos autoû*], quando resuscitò Cristo dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli".

spinto Giovanni a identificare Gesù con Dio, ha fatto diventare in oriente, nel corso del tempo, Buddha e Confucio degli dèi incarnati.

Quello che più colpisce comunque è che Climacus e Anticlimacus non sembrano affatto interessati a una ricostruzione storiograficamente precisa della figura di Gesù. Ciò che per loro conta è solo il Gesù interpretato alla luce della tradizione e oggetto dell'annuncio della chiesa: "È possibile riuscire a sapere dalla storia qualcosa su Cristo? No. E perché no? Perché in generale su 'Cristo' non si può 'sapere' nulla; egli è il paradosso, è oggetto di fede; esiste solo per la fede"²⁰. In effetti la fede cristiana tradizionale guarda sì a una persona storica concreta, ma in ultima analisi (paradossalmente) non ha grande interesse a osservarla nella sua reale storicità. O, detto diversamente: se la fede da un lato tiene fermo al fatto che Dio si è fatto storia, dall'altra però non tiene granché in conto questa storia, in quanto la legge generalmente alla luce di una certa interpretazione ecclesialmente autorizzata – cosa strana, in verità, perché chi crede che Dio si sia fatto uomo in Gesù, dovrebbe considerare determinante e discriminante ciò che Gesù è effettivamente stato, ha effettivamente detto e fatto.

Certo: non c'è lettura o comprensione di un fatto storico del passato che non sia di per sé un'interpretazione. Tuttavia Climacus e Anticlimacus sono convinti che, laddove si cerca di scandagliare il dato storico, si finisca per trascurare ciò che più conta: occuparsi di ricerca storiografica fa allontanare dalla fede, più che condurre ad essa. Bisogna quindi dare ascolto non ai risultati della ricerca storico-critica, ma alla testimonianza della fede. A decidere in merito alla *fides quae creditur* deve essere, cioè, un'istanza diversa dalla storiografica critica che non può mai darci certezze, ma solo probabilità; e questa istanza è la chiesa. Come diceva Agostino: "*ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*"²¹ ("io non crederei al vero Evangelo, se non mi spingesse a farlo l'autorità della chiesa cattolica"). Se la fede non si affida alla tradizione ecclesiale, rischia di restare senza sostegno. In questo modo, però, a decidere della verità di un evento storico in cui Dio si sarebbe rivelato, è ancora una volta un'istanza umana, che ci parla (o parla in nome) di una presunta rivelazione di Dio assolutisticamente intesa. Insomma: l'identificazione di Gesù con Dio è il risultato di un lungo processo ermeneutico (definito oggi "ellenizzazione del cristianesimo") cui Kierkegaard si attiene per tradizio-

²⁰ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo* (= EC), in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 703-704. Cfr. EC, p. 41: "È dunque possibile sapere qualcosa di Gesù Cristo mediante la storia? No, Gesù Cristo è oggetto di fede. Bisogna credere in lui o scandalizzarsi, giacché 'sapere' significa precisamente che non si tratta di lui"; nonché BF, p. 148: "Anche se la generazione a lui contemporanea non avesse lasciato che queste parole: 'Abbiamo creduto che nell'anno tale il Dio si è manifestato nell'umile figura di un servo, che egli è vissuto e ha insegnato fra noi, e poi è morto' – ebbene: questo è più che sufficiente. Facendo questo, la generazione a lui contemporanea ha fatto il necessario; giacché questo piccolo avvertimento, questo Nota Bene della storia universale, è sufficiente per diventare occasione per chi viene dopo; e nemmeno il più circostanziato resoconto potrebbe per tutta l'eternità fare di più per chi viene dopo".

²¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Contra epistolam manichaei quam vocant fundamenti liber unus*, c. 5, n. 6.

ne (probabilmente per rispetto nei confronti del padre e della chiesa), ignorando (colpevolmente) la critica storica del dogma che pur conosceva.

La cosiddetta rivelazione di Dio in Cristo è, d'altra parte, ineluttabilmente una rivelazione solo "indiretta" (per usare un termine kierkegaardiano), nella misura in cui il *deus revelatus* resta in ultima analisi *absconditus*, visto che non può rivelarsi come tale, ma solo assumendo forma umana. Come qualsiasi altra comunicazione di Dio, quindi, anche la rivelazione di Dio in Cristo non può che essere una forma "ambigua" (i tedeschi dicono *schwebend*: "oscillante") di comunicazione: una rivelazione che disvelando vela, ovvero manifestando nasconde. I modi storicamente determinati in cui Dio si rivela agli uomini sono, infatti, sempre e solo manifestazioni umane e storiche, ovvero parziali e prospettiche, del *deus absconditus*, del Totalmente-altro, per cui una determinata rivelazione storica (quale quella che sta al centro della cosiddetta religiosità B) non potrà mai essere la rivelazione unica, definitiva ed assoluta di Dio²².

4. Secondo Kierkegaard, tuttavia, paradossale non è solo la *fides quae creditur*, ma anche la *fides qua creditur*. La paradossalità dell'incarnazione di Dio in Gesù ha bisogno, infatti, di una "condizione" per poter essere accettata, e questa condizione (che potremmo definire, nei termini della teologia tradizionale, *testimonium spiritus sancti internum* o *revelatio hic et nunc*) può essere solo (nella linea del *servum arbitrium* luterano) un atto gratuito di Dio: se Dio non dona la "condizione", il singolo individuo non può comprendere e, quindi, accettare la "paradossalità" di quel fatto storico che costituisce (come "istante" supremo) la "pienezza del tempo" e rappresenta l'inizio della "beatitudine eterna" del singolo. La *certitudo* soggettiva del credente – che deve fare i conti (paradossalmente) con l'incertezza oggettiva del suo contenuto – può essere quindi solo la conseguenza di un dono gratuito di Dio. È per questo motivo che il messaggio cristiano non può essere oggetto di comunicazione diretta, ma solo "indiretta"²³. È vero che questa concezione della fede mal s'accorda (paradossalmente) con altre asserzioni di Climacus e Anticlimacus secondo cui la fede è una "prova" e, quindi, in ultima analisi il frutto di una scelta dell'uomo²⁴. Tuttavia, nelle opere firmate col loro nome, la fede, lungi dall'essere un atto di conoscenza o un atto di volontà, è anzitutto (in accordo con la teologia pro-

²² Secondo Kierkegaard, "nella religiosità A l'Eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto dalla realtà dell'esistenza; nella religiosità del paradosso l'Eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottura con l'immanenza": S. Kierkegaard, *Poscritto conclusivo non scientifico* (= PCNS), in Id., *Opere*, cit., p. 578.

²³ "La serietà è aiutare gli uomini a mettersi in rapporto con Dio. Ma questo non si può che indirettamente, perché altrimenti l'aiuto diventa per me un impedimento": *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa. Un piccolo abbozzo* (1847), in *Scritti sulla comunicazione*, a cura di C. Fabro, Roma, Logos, 1982, vol. I, p. 60.

²⁴ La fede, che "ha costantemente la possibilità dello scandalo come determinazione negativa", è per Climacus altresì una sorta di messa alla prova da parte di Dio: essa "fu agganciata all'assurdo (che solo "la passione della fede" può dominare), "affinché la fede – sia che un uomo voglia avere la fede o meno – possa essere un esame" (*Papirer*, X 6 B 67-68).

testante che si rifiuta di considerare la *fides qua creditur* una dimensione antropologica) un dono gratuito di Dio che la ragione non può né preparare né corroborare²⁵.

L'idea che la fede dipenda in ultima analisi da una condizione offerta gratuitamente da Dio può avere, però, delle conseguenze estremamente negative a livello teologico e sul piano dei rapporti interpersonali. Essa, infatti, non solo può indurre a sottovalutare radicalmente la mediazione argomentativa nelle questioni di fede, producendo una grave rottura nella comunicazione interumana e favorendo forme pericolose di fondamentalismo, ma può arrivare addirittura a mettere radicalmente in discussione l'idea di libertà dell'uomo. Non a caso, laddove è stata pensata fino in fondo (come nel secondo Agostino), tale impostazione ha prodotto il concetto di "predestinazione" – uno dei pensieri più assurdi e più disumani che l'uomo abbia mai pensato.

È quanto appare nel *Poscritto*, laddove Climacus rivendica la legittimità di distinguere in maniera netta e radicale (direi quasi settaria) chi crede da chi non crede, sulla base del noto passo del Vangelo di Luca: "Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo" (Lc 14,26). Chi fonda la sua beatitudine eterna sul suo rapporto con il Dio diventato uomo, non può infatti considerare questo rapporto come "una buffonata", una "sciocchezza". Ma questo atteggiamento non può che portarlo a simpatizzare soltanto con i cristiani e a considerare i non-credenti come dei "poveri" pagani perduti, privi della grazia di Dio, se non addirittura come dei peccatori che hanno rifiutato colpevolmente, ostinatamente e diabolicamente la salvezza offertagli da Dio: "Il credente non può, come il religioso A, simpatizzare segretamente con ogni uomo *qua* uomo, ma essenzialmente soltanto con i cristiani"²⁶. In questo modo, però, i credenti finiscono per formare una sorta di circolo chiuso, che si stacca dal resto dell'umanità e respinge chi non aderisce ad esso²⁷.

²⁵ Secondo Dietz, tuttavia, bisogna ammettere che questo sganciamento della fede da tutte le facoltà umane (in particolare dalla conoscenza e dalla volontà) finisce per far cadere in grandi aporie.

²⁶ "Il credente non può, come il religioso A, simpatizzare segretamente con ogni uomo *qua* uomo, ma essenzialmente soltanto con i cristiani. Chi con tutta la passione della sua anima fonda la propria beatitudine su una circostanza che consiste in un rapporto a qualcosa di storico, non può naturalmente considerare al contempo questa circostanza come una sciocchezza [...] Per il credente il fatto è che fuori di questa circostanza non c'è salvezza; per lui si tratta, ovvero può succedere che si tratti, di dover odiare il padre e la madre. Infatti non è forse come un odiarli quando si ha la propria beatitudine legata a una condizione che egli sa che essi non accettano? E non è questo un intensificare in modo tremendo il pathos nel proprio rapporto a una beatitudine eterna? [...] Egli può fino all'ultimo voler fare di tutto per essi; può compiere col più grande entusiasmo tutti i suoi doveri di figlio e di amante fedele, il cristianesimo non ordina di odiare a questo modo. Eppure quando questa circostanza li separa, li separa in eterno; non è questo come se li odiasse?" (PCNS, p. 587). Cfr. anche S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore* (= TT), in Id., *Opere*, cit., pp. 74-75.

²⁷ Cfr. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, in AA.VV., *Philosophie und christliche Existenz*, hrsg. von G. Huber, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1960, p. 92: "Ogni persona deve fondamentalmente adempiere alle condizioni che la comunità umana e le necessità dell'esserci esigono./ Laddove tutto questo viene distrutto e la fede ri-

Nella stessa direzione si muove un celebre passo contenuto negli scritti sulla comunicazione, in cui Kierkegaard (sotto lo pseudonimo H.H., che equivale in italiano a N.N.) prende in considerazione i possibili modi di rispondere all'esperienza dell'incarnazione di Dio in Gesù. A suo giudizio chi si ritrova di fronte a un Dio che si è fatto uomo o, meglio, a un uomo che dice di essere Dio (cosa che però, come abbiamo già visto, Gesù non ha mai fatto) non può che porsi o in un atteggiamento di accettazione che sfocia nell'adorazione o in un atteggiamento di rifiuto che lo rende corresponsabile della crocifissione di Gesù o in un atteggiamento di indifferenza che ne fa un "degenerato", un essere che non ha più nulla di umano: "Fu Gesù Cristo stesso a dire di essere Dio. Ciò è sufficiente; anche qui vale (se mai è valso da qualche parte o in qualche modo) in maniera assoluta il principio: *aut-aut*, o ci si getta a terra in adorazione o si prende parte alla sua uccisione, oppure si è così degenerati e privi di umanità (*et Umenneske, i hvem der ikke er Menneskelighed*), da restare indifferenti quando un uomo vuole spacciarsi per Dio"²⁸. Ora la paradoszialità di questo passo è duplice. Non solo Kierkegaard fa di chi non riesce a credere (probabilmente perché non ha ricevuto la condizione per farlo) un corresponsabile della morte di Cristo, ma soprattutto bolla come "degenerato" o "alienato" colui che si comporta in modo affatto normale: se infatti qualcuno entrasse adesso in questa stanza dichiarando di essere Dio (cosa che Gesù non ha fatto), lo prenderemmo probabilmente per matto e chiameremmo d'urgenza un'ambulanza, ritenendolo degno non di indignazione, ma di cura.

5. Anche il pensiero umano, però, ha per Kierkegaard un carattere paradossale. Esso cerca infatti ardentemente di pensare ciò che non gli è possibile pensare, l'"altro dal pensiero": questa è la sua "suprema passione". Tuttavia questo "volere scoprire qualcosa che non può pensare" è qualcosa di paradossale (è "il supremo paradosso del pensiero"), in quanto l'urto (che non può non derivarne) deve necessariamente "diventare in un modo o nell'altro il suo tramonto". Secondo Climacus, il pensiero ha cioè la tendenza ad andare (kantianamente) al di là dei propri limiti, a cercare ciò che è ignoto, "sconosciuto", impensabile, "totalmente differente"²⁹. Affinché possa vivere la passione per ciò che è altro da esso, bisogna però che il pensiero vada a fondo come tale, in quanto altrimenti, non potendo per sua struttura uscire da sé, nel tentativo di accedere al "totalmente differente", finirebbe (come avviene in Hegel) per renderlo identico a sé (pensiero, appunto), mentre ciò che si tratta di salvaguardare è proprio il carattere di realtà dell'"altro dal pensiero". Non a caso ciò che il pensiero non riesce a pensare, non può apparire alla fine ai suoi occhi se non

velata incita a tale distruzione per il fatto che vuole piuttosto sottoporre l'esserci di tutti alle sue condizioni, non c'è tolleranza nei confronti di tale intolleranza./ Anzitutto, l'umano ha la precedenza. Di contro a ogni richiesta di odiare il padre e la madre, ha filosoficamente ragione per sempre quel barbaro principe frisone che, prima di battezzarsi, domanda dove siano i suoi antenati e, di fronte alla risposta: all'inferno, rifiuta di farsi battezzare: io voglio essere dove sono i miei padri".

²⁸ S. KIERKEGAARD, *È lecito a un uomo farsi uccidere per la verità?* (1849), in Id., *Scritti sulla comunicazione*, cit., vol. II, p. 238.

²⁹ BF, p. 77.

come qualcosa di paradossale, antinomico, contraddittorio, di fronte a cui esso deve “arenarsi”³⁰. Tuttavia il pensiero non può far a meno di cercare di accostarsi ad esso: “Il paradosso è la passione del pensiero, e il pensatore che è senza paradosso è come se fosse un’amante senza passione: un mediocre corteggiatore”. Una volta posto di fronte a quella sorta di limite (il paradosso appunto) che vorrebbe (paradossalmente) superare, ma che da solo non può superare, il pensiero, però, alla fine non può che fare (apparentemente sulla scia di Kant, ma in un senso ben diverso da Kant) spazio alla fede. Solo così paradosso e pensiero possono in qualche modo conciliarsi, pur “nella comune comprensione della loro differenza”.

Tuttavia il fatto che il pensiero debba tramontare per far posto alla fede, non deve indurre il singolo a gettare a mare la *ratio*³¹: il paradosso è la passione del pensiero, non la rinuncia ad esso. Se la ragione umana, nella sua tendenza a occuparsi di ciò che va al di là della verificabilità razionale, va incontro allo scacco, ciò non significa che, per far questo, debba rinunciare a se stessa. Non è un caso che Climacus nelle *Briciole*, pur sottoponendo la filosofia in generale³² a una critica serrata, delinei a sua volta (paradossalmente) un “progetto di pensiero” al fine di legittimare razionalmente l’incarnazione di Dio, ovvero al fine di rispondere argomentativamente alla classica domanda *cur deus homo*. È questo infatti ciò cui mira quella sorta di mito platonico che è la favola del grande re e della misera fanciulla³³.

Dio vuole per amore la conciliazione tra divino e umano, ma, perché si realizzi una conciliazione autentica, è necessario che venga garantita l’uguaglianza dei partner³⁴. Ora, in teoria, vi sarebbero varie possibilità di realizzare tale uguaglianza tra Dio e uomo: a) si potrebbe innalzare-elevare la fanciulla al piano del divino (in una sorta di ascensione o di apoteosi), ma in questo modo la fanciulla verrebbe defraudata della sua umanità e quindi ingannata³⁵; b) si potrebbe lasciare che la ragazza cada in adorazione mistica, dimenticandosi di sé, ma in questo modo ella si dissolverebbe completamente in Dio, perdendo anche in questo caso la sua identità. Nell’un caso e nell’altro, quindi, non si avrebbe una reale conciliazione di divino e

³⁰ EC, p. 731. “La conoscenza umana è in generale impegnata a comprendere, ma se si sforza al contempo di comprendere se stessa, non può che stabilire proprio il paradosso. Il paradosso non è una concessione, ma una categoria, una determinazione ontologica, che esprime il rapporto tra uno spirito esistente e la verità eterna” (P VIII, 1 A, 11).

³¹ Per questo Kierkegaard è stato sovente considerato erroneamente un irrazionalista. La tesi dell’infondabilità e quindi dell’irrazionalità della fede in Kierkegaard non è tuttavia ancora tutto scomparsa.

³² Cfr. P II A 10, 8: “L’idea della filosofia è quella della mediazione - quella del cristianesimo è il paradosso”.

³³ BF, pp. 66ss.

³⁴ Un amore è “infelice” non solo quando gli amanti “non possono aversi l’un l’altro”, ma soprattutto quando “non possono comprendersi l’un l’altro”. Comprensione vi è, però, “solo nell’uguaglianza, ossia nell’unità”, solo dove “il differente viene reso uguale”. L’amore, infatti, “esulta se unisce quelli che sono di pari grado, ma trionfa se nell’amore rende eguale ciò che era diseguale” (BF, pp. 65-66).

³⁵ “La ragazza in fondo risulterebbe ingannata, come lo si è nel modo più terribile allorché non se ne ha nemmeno il sentore, quando si è come stregati dal cambiamento d’abito” (BF, p. 69).

umano, in quanto l'amore di Dio finirebbe per annientare il suo oggetto (l'uomo), se non addirittura per capovolgersi in puro egoismo, dato che non desidererebbe più l'altro per come è in se stesso. Un amore che raggiunga l'altro solo apparentemente, poiché non è capace di uscire da sé, o che annulli l'altro, rendendolo uguale a sé senza trasformarsi, è però un amore inautentico e infelice: infatti "l'amore non muta l'amato, ma muta se stesso"³⁶.

Secondo Climacus, la vera soluzione è che Dio scelga di identificarsi con l'uomo discendendo fino a lui e assumendo l'umile figura del servo³⁷. Dio può tuttavia incarnarsi in due modi profondamente diversi: o assumendo la natura di servo in maniera puramente fittizia, apparente, esteriore (come il "corpo parastatico" dei docetisti), per cui tale natura sarebbe come il mantello del mendicante che il re si getta addosso, ma lascia ancora trasparire la porpora sottostante; o assumendo la figura del servo in maniera effettiva, quale vera immagine di Dio. Solo in questo secondo modo, Dio può veramente concedere alla ragazza di restare se stessa, cioè una povera mendicante, e amarla per come ella realmente è. Per realizzare il suo amore, quindi, Dio deve diventare veramente servo e, come tale, "soffrire tutto, sopportare tutto, sperimentare tutto, avere fame nel deserto, avere sete nei tormenti, venire abbandonato nella morte, assolutamente uguale al più umile – *ecce homo*". L'assunzione per amore dell'umanità ha infatti come prezzo la sofferenza, che in Cristo non è un fenomeno contingente, concernente solo un aspetto o una parte della esistenza di Gesù, ma costituisce la sua determinazione di fondo, nella misura in cui la sua vita è la storia dell'amore di Dio che si trasforma e si abbassa, che non cerca il proprio tornaconto, ma si aliena per amore dell'amato³⁸.

Nonostante questo suo affascinante tentativo mitico-razionale di legittimare l'incarnazione di Dio, ovvero di rispondere alle questioni: *cur deus homo* e *quomodo deus homo*, Climacus (paradossalmente) ritiene, però, che il modo migliore per difendere la fede cristiana sia quello di evidenziare i limiti del pensiero razionale in genere rispetto a ciò che è "altro dal pensiero": "Questa è la religiosità del paradosso, la sfera della fede. Va creduto tutto in blocco – contro la ragione. Se qualcuno s'immagina d'averlo compreso, costui può essere sicuro di averlo frainteso"³⁹. Egli usa in sostanza il paradosso (al pari di altri rappresentanti del pensiero teologico) come un'arma autoimmunizzante. Definendo con grande franchezza il contenuto della rivelazione qualcosa di paradossale, se non addirittura di assurdo, egli pensa di mettere fuori gioco qualsiasi possibile obiezione razionale, salvaguardando così nel mo-

³⁶ BF, p. 73.

³⁷ "Per poter procurare l'unità, bisogna che il Dio diventi come il più povero discepolo. E così egli si mostrerà uguale al più povero. Ma il più povero è colui che deve servire gli altri, e dunque il Dio si mostrerà in figura di servo [...] Così si trova a stare Dio sulla terra, fatto uguale al più povero a causa del suo amore onnipotente" (BF, p. 71).

³⁸ "Il Dio deve soffrire tutto, sopportare tutto, sperimentare tutto, avere fame nel deserto, avere sete nei tormenti, venire abbandonato nella morte, assolutamente uguale al più umile – *ecce homo*; infatti la sua sofferenza non è quella della morte, ma questa vita intera è proprio una storia di sofferenza; ed è l'amore a soffrire, l'amore che dà tutto e che è esso stesso bisognoso" (BF, pp. 71-72).

³⁹ PCNS, p. 583.

do più adeguato la concretezza della rivelazione⁴⁰. Infatti, se la paradossalità è il contrassegno distintivo della realtà della rivelazione, questa non può essere corroborata né razionalmente né storiograficamente, ma può essere solo oggetto di testimonianza cui si deve rispondere con un atto di totale e incondizionata obbedienza⁴¹.

Tuttavia la ragione non si riduce all'intelletto, il pensiero non si riduce alla conoscenza empirico-scientifica, e, soprattutto, la filosofia non si riduce alla speculazione mediatrice hegeliana. Perché la ragione dovrebbe far spazio alla fede rivelata per parlare dell'“altro dal pensiero”? Perché la ragione dovrebbe rinunciare a pensare l'“altro dal pensiero”, quando la fede rivelata non rinuncia alla ragione, ma la utilizza come sua *ancilla*?⁴² E ancora: perché Dio, per conciliarsi con l'uomo, deve farsi come lui? Perché è “proprio della natura insondabile dell'amore il voler l'uguaglianza con l'amato, non per scherzo ma per serietà e nella verità”? Forse che Dio prima di Cristo non ha amato il mondo? Non c'è stata forse “fede” prima di Cristo? Non c'è stata la fede “in forza dell'assurdo” di Abramo, cui de Silentio ha dedicato la sua “lirica dialettica”? E ancora: può Dio veramente farsi altro da sé? E ammesso che lo possa, non è già il suo potersi fare altro da sé un segno di onnipotenza e quindi di radicale diversità dall'uomo (che non può farsi Dio)? La differenza tra Dio e uomo può veramente essere cancellata? Che cos'è questa smania kierkegaardiana di spiegare il perché della necessità della conciliazione tra umano e divino che puzza tanto di hegelismo?⁴³ Una posizione autenticamente religiosa non muove forse già sempre dall'idea di un'alterità che non può essere superata (l'uomo è peccatore, Dio è santo) o che potrà essere superata solo escatologicamente (Dio tutto in tutti)? E perché poi deve esserci un unico “punto di partenza storico per una coscienza eterna”? Non parla Dio a tutti gli uomini indistintamente attraverso la loro ragione (che non va confusa con l'intelletto)? Il carattere non-invidioso e non-geloso di Dio, lungi dal manifestarsi (come sostiene Climacus) nella sua volontà di incarnarsi in un uomo particolare⁴⁴, non sta invece piuttosto nel fatto che si rivela in maniera diversa e molteplice a tutti gli uomini?⁴⁵ E poi la fede non è essa stessa frutto di una de-

⁴⁰ Per il filosofo il Dio nascosto parla nelle cifre, ma ciascuna cifra, per il fatto di presentarsi come parola di Dio nel tempo, non acquista mai il carattere di realtà concreta e solida, che richiede obbedienza assoluta, bensì conserva l'ambiguità poliseno delle cifre della Trascendenza che coinvolgono sì l'uomo in quanto uomo, ma non lo sottomettono mai a sé.

⁴¹ “La fede, in senso pregnante, si rapporta all'Uomo-Dio. Ma l'Uomo-Dio è segno di contraddizione, nega la comunicazione diretta ed esige la fede” (EC, p. 762).

⁴² “Dio, da quando è diventato servo con l'onnipotente decisione del suo onnipotente amore, si è per così dire reso prigioniero della sua decisione e ora, lo voglia o no, deve (con brutta espressione) perseverare. Non può tradire se stesso”, perché quella è ormai “la vera figura di Dio” (BF, pp. 97; 71).

⁴³ Non è forse vero che un'ontoteologia panenteistica quale quella di Hegel, con la sua idea della necessità della mediazione, non può che sfociare (ed è in effetti storicamente sfociata) nell'ateismo?

⁴⁴ BF, p. 74.

⁴⁵ Secondo Climacus questa è la caratteristica della religiosità A di contro alla religiosità B, quella del paradosso: “Per la religiosità A soltanto l'esistenza è realtà, e tuttavia l'Eterno è sempre nascosto in essa, e presente nel nascondimento. La religiosità del paradosso pone come as-

cisione o di una scelta argomentativamente (cioè filosoficamente) corroborabile, anche se non universalmente (cioè scientificamente) dimostrabile? La fede è veramente tale solo “in forza dell’assurdo”? E poi, che cosa significa credere “in forza dell’assurdo”?⁴⁶

6. Com’è noto, Kierkegaard ha equiparato, sia in *Timore e tremore* che negli scritti di Climacus, i concetti di “paradosso” e di “assurdo”, contrapponendosi in questo ad una lunga tradizione per cui, mentre il paradosso indica un’affermazione solo apparentemente contraddittoria e/o incomprensibile, l’assurdo indica qualcosa di assolutamente “senza senso”⁴⁷.

In realtà, per Kierkegaard, l’assurdo, come “categoria”, è solo “la faccia negativa del divino o del rapporto con Dio” e, come tale, non fa che confermare, al pari della disperazione e dello scandalo, “il dislivello tra Dio e uomo”. Ne consegue che,

solo il contrasto tra l’esistenza e l’Eterno; perché proprio il fatto che l’Eterno si trova in un determinato momento del tempo, esprime che l’esistenza è abbandonata dall’immanenza nascosta dell’Eterno. Nella religiosità A l’Eterno è *ubique et nusquam*, ma nascosto dalla realtà dell’esistenza; nella religiosità del paradosso l’Eterno si trova in un determinato posto ed è questa precisamente la rottura con l’immanenza” (PCNS, p. 578).

⁴⁶ Il teologo-filosofo islandese Magnus Eiriksson (sotto lo pseudonimo di Theophilus Nicolaus) pose esplicitamente a Kierkegaard questa domanda in uno scritto del 1850 dal titolo *La fede è un paradosso ed è “in forza dell’assurdo”? Una domanda suscitata da “Timore e tremore di Johannes de Silentio”, cui si è data una risposta con l’aiuto delle confidenze di un cavaliere della fede, a comune edificazione di ebrei, cristiani e musulmani, di Theophilus Nicolaus, fratello del detto cavaliere della fede* (riprodotto in parte in: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, a cura di M. Theunissen e W. Greve, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pp. 147-160, da cui si cita = Theophilus). Questo testo - che si confronta con i concetti di paradosso e di assurdo, così come sono stati utilizzati da Kierkegaard (sotto lo pseudonimo di Johannes de Silentio) in *Timore e Tremore* e (sotto lo pseudonimo di Johannes Climacus) nelle *Briciole* e nel *Poscritto* - si divide in tre capitoli: il primo si occupa della fede di Abramo in *Timore e tremore*; il secondo del racconto del giovane e della principessa in *Timore e Tremore*, con cui de Silentio intende chiarire i concetti di rassegnazione e fede; il terzo del concetto di fede del *Poscritto*. Lungi dall’essere un testo ironico, esso si oppone energicamente all’identificazione hegeliana di fede e sapere (cfr. anche M. EIRIKSSON, *Tro, Overtro og Vantro, i deres Forhold til Fornuft og Forstand, samt til binanden indbyrdes*, Kjøbenhavn 1846; *Fede, superstizione, incredulità nel loro rapporto con la ragione e l’intelletto, insieme alla loro reciproca relazione*) e critica aspramente la chiesa mondanizzata e accomodante del suo tempo. Tuttavia Eiriksson, rappresentante di una teologia razionalistica, non può che rifiutare l’idea kierkegaardiana della fede come paradosso, in quanto, secondo lui, ogni fede autentica si fonda su una razionalità più alta rispetto al mero intelletto prosaico e calcolatore. Kierkegaard ha preso in considerazione le critiche rivoltegli da Eiriksson in alcune pagine dei *Diari* del 1850 (*Papirer*, X 6 B 68-82, da cui sono tratte le citazioni di questo capoverso), in cui ha delineato, sotto lo pseudonimo di Climacus, una serie di risposte “*al Signor Theophilus Nicolaus*”.

⁴⁷ Cfr. J. MICRAELIUS, *Lexicon Philosophicum*, Mamphrasius, Jena 1653, 21661: “*Paradoxum est inopinatum et admirabile, quod praeter opinionem et exputationem effertur [...] Interim paradoxon etiam sumitur pro absurdo [...] Absurdum et paradoxon sic differunt, ut illud semper notet negationem veri; hoc negationem opinionis plerorumque*”; “Il paradosso è l’improbabile e il sorprendente che viene addotto contro l’opinione consueta e la riflessione attenta [...] Per questo il paradosso viene anche equiparato all’assurdo [...] L’assurdo e il paradosso differiscono per il fatto che quello indica sempre la negazione del vero, mentre questo la negazione dell’opinione dei più”.

nella misura in cui il credente compie per fede qualcosa che a prima vista (cioè dal punto di vista del non-credente) può apparire assurdo, è perché questo qualcosa d'assurdo per lui non è più tale. Infatti "la passione della fede" è "in grado di soggiogare l'assurdo", ovvero ha la capacità di trasformare ciò che inizialmente può apparire assurdo in qualcosa di non-più-assurdo: "Se io credo, né la fede né il contenuto della fede è in realtà l'assurdo". Solo per chi non ha la passione della fede o per chi (in un momento di debolezza o di crisi) è preso dalla tentazione del dubbio, "la fede e il contenuto della fede sono l'assurdo". Appropriandosi dell'assurdo, il credente diventa, invece, uno con esso, a tal punto che, lungi dallo scandalizzarsi del fatto che quel qualcosa in cui crede sia umanamente impossibile o incomprensibile, "annuncia lo scandalo". Ne consegue che anche la fede di Abramo, per quanto sia diversa da quella cristiana quanto al contenuto⁴⁸, è fede autentica quanto alla sua determinazione formale: anch'essa, infatti, connota un credere contro l'intelletto, un credere in qualcosa di umanamente non-etico, non-normale, non-evidente⁴⁹.

E tuttavia: con l'antica espressione "*credo quia absurdum*"⁵⁰ si vuole semplicemente sottolineare che si può "credere" soltanto a qualcosa che "non può essere compreso e dimostrato dall'intelletto", in quanto se lo si potesse dimostrare con l'intelletto, sarebbe "qualcosa che viene *saputo*, non *creduto*"? O si vuol invece affermare che si crede soltanto per il puro e semplice motivo che quel qualcosa in cui si crede è "assurdo"? Ma che l'uomo venga indotto a credere in qualcosa, semplicemente perché questo qualcosa è assurdo, non è forse un fatto del tutto inaccettabile, visto che potrebbe aprire la strada a "innumerevoli forme di superstizione"? Prendiamo il caso di Abramo cui de Silentio applica la formula del *credo quia absurdum*. Non è forse vero che Abramo confida in Dio, nonostante la paradossalità e l'assurdità di quanto gli è stato chiesto (abbandonare la propria terra; uccidere/sacrificare suo figlio Isacco⁵¹), perché confida che Dio terrà fede alle promesse fattegli (il possesso della terra promessa; una numerosa discendenza; che nel suo seme sarebbero state benedette tutte le nazioni della terra)? Ma allora: la fede che si fonda sulla certezza che "per Dio non c'è niente di impossibile", che "ciò che è impossibile all'uomo, è possibile a Dio", è veramente una fede "in forza dell'assurdo"? Tale fede non è forse piuttosto in forza di una sapienza superiore, che consente all'uomo di confidare

⁴⁸ Questo spiega perché Cristo e gli apostoli rimandino ad Abramo quale padre della fede e modello per tutti i credenti.

⁴⁹ "Abramo viene chiamato anche il padre della fede appunto perché egli ha radicalizzato la determinazione formale della fede (di credere contro l'intelletto) a tal punto che sembra addirittura che ci sia un'autocontraddizione in Dio o per lo meno nella sua volontà rispetto ad Abramo, nella misura in cui egli in un momento lega la promessa alla vita di Isacco, mentre nell'altro momento chiede che Abramo sacrifichi lo stesso Isacco" (*Papirer*, X 6 B 68).

⁵⁰ Questa affermazione, spesso attribuita a Tertulliano, non si ritrova in realtà in questa forma nei suoi testi, anche se riflette il pensiero da lui espresso in un passo del *De carne Christi*, cap. V: "*Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*" ("Il figlio di Dio è morto; questo è affatto credibile, perché non ha senso. Egli è stato sepolto ed è resuscitato; questo è certo, perché è impossibile).

⁵¹ "L'espressione etica per l'azione di Abramo è che egli voleva uccidere Isacco, l'espressione religiosa è che egli vuole sacrificare Isacco" (TT, p. 51).

in Dio, sebbene egli non riesca a comprendere i piani di Dio, anzi sebbene Dio sembri nelle sue affermazioni (paradossalmente) auto-contraddirsi? La fede di Abramo è paradossale perché egli è disposto a obbedire a un Dio che gli chiede qualcosa di assurdo (cioè di sacrificargli Isacco, il portatore della promessa)? o è paradossale perché confida incondizionatamente nelle promesse di Dio e, dunque, crede che Dio revocherà quella sua assurda richiesta, restituendo Isacco a suo padre⁵²? Paradossale è la sospensione teleologica dell'etico? o non è piuttosto il tener fermo (da parte di Abramo) a un'immagine di Dio contro un'altra immagine di Dio? E questa fede, nella misura in cui è fiducia nelle promesse di Dio, non ha forse una sua razionalità?

7. Vorrei concludere queste mie riflessioni, in cui mi sono permesso di passare criticamente al vaglio alcuni nodi paradossali, ma centrali del pensiero di Kierkegaard (rifacendomi, in parte, ad alcune annotazioni di Karl Jaspers), con un'affermazione a sua volta senz'altro paradossale. Contrariamente alle esplicite affermazioni di Kierkegaard (o, se volete, dei suoi pseudonimi), io credo che ad affascinarlo sia stato non tanto (o non in primis) il "paradosso assoluto" dell'incarnazione di Dio in un uomo concreto, in quanto, se avesse avuto veramente interesse per una cristologia ellenistica "dall'alto", si sarebbe forse soffermato maggiormente sul concetto di Trinità, che è effettivamente uno dei concetti più paradossali e assurdi della dottri-

⁵² Quando Dio comandò ad Abramo di sacrificare Isacco, la cosa sembrava destinata, dal punto di vista dell'intelletto umano limitato, a distruggere tutte le precedenti promesse che gli aveva fatto. Abramo non poteva che ubbidire a Dio, in quanto era un uomo pio, ma al contempo non riusciva affatto ad accettare che le precedenti promesse di Dio venissero annullate. Pur avendo già deciso di sacrificare il figlio, egli credeva che Dio gli avrebbe restituito Isacco in qualche modo: forse avrebbe impedito alla fine la morte del figlio, oppure lo avrebbe risuscitato dai morti, oppure gli avrebbe dato un altro Isacco al posto del primo. Non stava in fondo a lui entrare nei dettagli di come sarebbe potuto accadere, anche se de Silentio propende per la prima possibilità: "Durante tutto questo tempo (lungo il cammino verso il monte Moriah), egli credette; credette che Dio non avrebbe preteso da lui Isacco, per quanto fosse disposto a sacrificarlo qualora glielo avesse chiesto" (TT, p. 54). Ma egli credeva saldamente al compimento delle promesse che Dio gli aveva fatto: "Se Dio ha detto A, deve dire anche B; questo non è affare mio, ma suo; tuttavia ciò che ha promesso, egli lo manterrà, lo deve mantenere" (Theophilus, p. 154). Quindi l'indomabile fede di Abramo era fondata sulla sua fiducia in Jahvè e nelle sue promesse, e non era pertanto una fede in forza dell'assurdo, dato che la fiducia in qualcuno che è potente, buono e saggio non può essere considerata paradossale da nessuno e non può mai sembrare qualcosa di assurdo. Se muoviamo dall'idea che il fondamento della fede di Abramo era che nulla è impossibile a Dio e che egli applicò questa proposizione a se stesso in quanto amico e intimo di Dio, facendola propria e credendo che Dio poteva fare in relazione a Isacco ciò che è impossibile ad un uomo; se inoltre muoviamo dall'idea che la sua fede era fondata sulla fiducia nella veridicità e immutabilità di Dio che non può venir meno alle sue promesse, meno che mai laddove il ricevente non è diventato indegno dopo che gli sono state fatte; e se infine muoviamo dall'idea che Dio può fare promesse circa ciò che è veramente saggio e buono e che è quindi impensabile che egli muti le sue promesse incondizionate e che questo bene debbano essere partecipato soprattutto a coloro che amano Dio e hanno verso di lui una fiducia incondizionata – allora è evidente che la fede di Abramo non era una fede in forza dell'assurdo. La fede quindi non ha a che fare con l'assurdo, a meno che con assurdo non si intenda ciò che non può essere compreso in una maniera chiara e determinata dagli uomini.

na cristiana. Credo, invece, che ad affascinare e animare questo infaticabile critico della cristianità stabilita sia stato, nonostante tutte le sue obiezioni contro la fondabilità storica della fede, proprio il Gesù storico – quel Yeshua ben Joseph che “soffre” perché gli uomini sono costantemente impegnati a uccidere la verità (di cui non vogliono sapere nulla), ma che al contempo “consola” chiamando a sé gli afflitti, gli affaticati e gli oppressi:

Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò [...] Voi, che siete umili e disprezzati, della cui sorte nessuno, assolutamente nessuno si interessa, meno di quella di un animale domestico che è tenuto in maggior conto di voi! Voi, che siete malati, storpi, sordi, ciechi, infermi, venite a me! Voi, che giacete in un letto di sofferenze, venite anche voi [...] L'invito spezza tutte le differenze per raccogliere tutti; esso vuol recuperare il bene perduto per colpa della discriminazione che si fa quando si pone qualcuno a capo di milioni di sudditi dandogli il possesso di tutti i beni della fortuna e condannando un altro all'esilio nel deserto [...] Voi tutti, vittime della perfidia e del tradimento, della chiacchiera e dell'invidia, che la spregevolezza ha gettato nel fango e la vigliaccheria ha preso di mira, o che vi siete tirati in disparte in cerca di un posto per morire, oppure siete calpestati dalla folla dove nessuno riesce a far riconoscere il suo diritto, nessuno s'accorge dell'ingiustizia che patite, nessuno si preoccupa dove e perché soffrite, mentre la massa straripante di salute bestiale vi butta nella polvere. Venite a me! L'invito sta sul crocevia che divide la morte dalla vita. Venite a me, voi tutti che siete afflitti, voi che vi siete affaticati invano⁵³.

È il *Christus consolator* – che Kierkegaard, frequentando la cattedrale neoclassica di Copenhagen, la chiesa di Nostra Signora, vedeva raffigurato nella celebre statua di Bertel Thorvaldsen⁵⁴ –, è la “paradossale” controfattualità del suo essere e del suo agire che ha spinto Kierkegaard, in una sorta di cristologia “dal basso” non-ellenistica (infatti, come è noto, la categoria dell'incarnazione è estranea al pensiero ebraico e a quello giudaico-cristiano delle origini, ma proviene dal mondo ellenistico), a pensarlo come colui in cui “la parola, la volontà, l'amore di Dio hanno preso figura umana”⁵⁵ e, quindi, come il Logos, la Sapienza, il Figlio di Dio (nel senso biblico, e non ellenistico, del termine).

⁵³ EC, p. 699. Ricordiamo che Kierkegaard diede disposizione che sulla sua tomba fossero incisi i versi del poeta danese Hans A. Brorson: “Sì, ancora un pochetto ed avrò vinto/e tutta la lotta sarà terminata/ allora nel giardino dell'eden riposerò/ e con Gesù in eterno parlerò”.

⁵⁴ Alla statua di Thorvaldsen (1839), collocata nella *Vor Frue Kirke*, (1829), rimanda forse il seguente passo: “Il suo invito rivolto a tutti gli fa aprire le braccia e così egli è come un'immagine eterna” (EC, p. 698).

⁵⁵ H. KÜNG, *Credo*, cit., p. 66.

KIERKEGAARD, SCHILLER E L'ESTETICO. A PARTIRE DA UNO SPUNTO DI HEIDEGGER*

di LEONARDO AMOROSO

1. In un seminario tenuto alla metà degli anni Trenta e dedicato alle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Heidegger¹ fa balenare un confronto singolare fra questo autore e Kierkegaard a proposito dell'estetico. Riferendosi al secondo, Heidegger afferma che il suo "uomo estetico è lo *stato* estetico di Schiller, *frainteso*. In Kierkegaard scorgiamo per così dire la *malessenza* dell'estetico"². Per suffragare questa tesi, Heidegger cita, subito dopo, un passo della prima parte di *Enten-eller*, cioè delle *Carte di A*, e più precisamente dei *Diapsalmata*, in cui questo pseudonimo senza nome, indicato con la lettera A, dice di non aver voglia di nulla³. Questa affermazione, o piuttosto negazione, di A lascia intravedere in che senso Heidegger parli, a proposito di Kierkegaard, di una "malessenza [*Unwesen*] dell'estetico". Ma per comprendere questo singolare confronto occorrono ulteriori chiarimenti, anche perché di esso non c'è traccia alcuna in Kierkegaard, il quale, anzi, non cita mai quell'opera di Schiller⁴.

* Ringrazio Simonella Davini ed Ettore Rocca per i loro preziosi consigli.

¹ Di questo seminario tenuto nel 1936-37 possediamo per ora solo una *Nachschrift* alquanto frammentaria: M. HEIDEGGER, *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 2005, tr. it. di A. Ardovino, Id., *Introduzione all'estetica. Le Lettere sull'educazione estetica dell'uomo di Schiller*, Roma, Carocci, 2008. Ricordo di sfuggita che la formazione di Heidegger avvenne anche sotto il segno della rinascita kierkegaardiana di inizio Novecento. Nella sua prima grande opera filosofica, Heidegger riprende non pochi temi di Kierkegaard, per es. quelli dell'angoscia e dell'istante. Ma anche proprio in relazione a questi temi, e in generale nella sua impostazione, Kierkegaard non si solleva, secondo Heidegger, a un livello ontologico-esistenziale (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1927, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Id., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, p. 232 n. 4, p. 401 n. 3 e p. 283 n. 6). Dopo la cosiddetta "svolta" degli anni Trenta, Heidegger nega ancor più decisamente la qualifica di "pensatore" a Kierkegaard, considerandolo piuttosto uno "scrittore di cose religiose, e, certo, non uno qualsiasi, ma l'unico a misura del destino del suo tempo" (IDEM, *Holzwege*, 1950, tr. it. di V. Cicero, Id., *Sentieri erranti nella selva*, Milano, Bompiani, 2002, p. 295).

² M. HEIDEGGER, *Introduzione all'estetica*, op. cit. p. 42.

³ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Enten-eller*, 1843, tr. it. di A. Cortese, Id., *Enten-eller*, Milano, Adelphi, 1976-89, tomo I, p. 74. Di qui avanti quest'edizione sarà citata con la sigla EE seguita dall'indicazione del tomo (in numero romano) e delle pagine (in numeri arabi).

⁴ Schiller è presente negli scritti di Kierkegaard soprattutto come poeta e drammaturgo: cfr. ANDRÁS NAGY, *Schiller: Kierkegaard's Use of a Paradoxical Poet* in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and His German Contemporaries*, Tome III: *Literature and Aesthetic*, Ashgate, Aldershot, 1988, pp. 171-184.

La concezione schilleriana dell'estetico è uno sviluppo in parte critico della filosofia di Kant, la quale a sua volta presuppone, come termine di confronto per lo più critico, la nuova disciplina fondata da Baumgarten e da lui denominata appunto col neologismo di "estetica". Per comprendere la concezione schilleriana dell'estetica è opportuno dunque cominciare con un sia pur rapido riferimento a questi due autori⁵.

Baumgarten usa il latino *aestheticus* (e il tedesco *ästhetisch*) come calchi del greco *aisthetikos*, che deriva da *aisthesis*, "sensibilità", e significa dunque "sensibile". Riprendendo e sviluppando Leibniz, Baumgarten fonda l'estetica quale scienza delle rappresentazioni sensibili, così come la logica è la scienza delle rappresentazioni razionali. Ma siccome per lui la "perfezione della conoscenza sensibile" è la bellezza, ecco che l'estetica è al contempo scienza del bello, nonché scienza delle arti belle. Ed "estetico" può significare, parallelamente, non solo "sensibile", ma anche "bello" e "artistico". Inoltre, può talvolta anche riferirsi non all'oggetto dell'estetica, ma all'estetica stessa e significare dunque ciò che oggi possiamo anche chiamare "estetologico".

Anche il sostantivo maschile "estetico" può avere in Baumgarten una molteplicità di significati: un estetico può essere chi è portato per natura alla conoscenza sensibile, al bello e all'arte (che sono cose sì collegate, ma non identiche), chi ha sviluppato queste doti naturali grazie a un esercizio apposito, più o meno scientificamente organizzato, chi, infine, è in grado di definire le regole di questo esercizio perché conosce, più in generale, i principi dell'esperienza estetica. Sono significati che, per quanto diversi, sfumano l'uno nell'altro, tanto che talvolta il termine li assomma contemporaneamente in sé. Questa polisemia risuonerà anche nell'uso schilleriano e poi in quello kierkegaardiano (ancora più intricato) di queste parole.

Prima di lasciare Baumgarten, segnaliamo un ultimo punto, fondamentale. La sua proposta non consiste solo nell'aggiungere una nuova scienza alle discipline filosofiche, ma fa valere anche un ideale di uomo: un vero estetico è infatti per Baumgarten una personalità armonica, che non sacrifica la sensibilità alla ragione. Qualcosa di simile dirà anche Schiller, ma in un contesto postkantiano anziché prekantiano. Ricordiamo dunque, brevissimamente, il ruolo – per più versi paradossale – di Kant nella storia delle nozioni di estetico e di estetica.

Nella prima *Critica* anche Kant usa, come titolo di una scienza filosofica, il neologismo di Baumgarten, ma questa estetica (ovvero dottrina della sensibilità) di Kant è trascendentale e non psicologica. La diversa impostazione fa sì che in essa non ci sia alcuno spazio per una tematizzazione di argomenti quali il gusto, la bellezza e l'arte. Ma poi, nella terza *Critica*, Kant recupera questo significato dell'aggettivo "estetico", riferendo però l'esperienza estetica così intesa non alla sensibilità, ma al sentimento, e più precisamente ancora a una facoltà conoscitiva superiore alla quale il sentimento risulta connesso: la capacità di giudizio. Come la critica che le è dedicata unifica il sistema delle tre critiche, così l'esperienza estetica fa in qualche modo

⁵ I loro passi richiamati nel testo sono disponibili nella mini-antologia A.G. BAUMGARTEN – I. KANT, *Il battesimo dell'estetica*, a cura di L. Amoroso, Pisa, Edizioni ETS, 2008³.

da ponte fra l'esperienza scientifica e quella morale. In questo contesto ci sono già in Kant alcuni spunti⁶ che indicano in direzione del tema che sarà centrale in Schiller: l'uomo estetico come uomo integrale. E veniamo appunto a Schiller.

In polemica contro il rigorismo etico kantiano tutto basato sul concetto del "dovere", Schiller fa valere l'ideale suddetto dapprima nei termini dell'"anima bella"⁷ e poi in quelli di un'"educazione estetica"⁸ che curi i mali della modernità e ripristini l'armonia negli individui. Quei mali sono esemplarmente rappresentati dagli opposti tipi umani del "selvaggio" e del "barbaro"⁹, dominati in modo esclusivo rispettivamente da una sensibilità sfrenata e da una razionalità astratta. Ma i due impulsi fondamentali dell'uomo, quello "sensibile" e quello "formale"¹⁰ o razionale, devono e possono entrare in "azione reciproca"¹¹ dando così luogo a un terzo e "nuovo impulso"¹², l'impulso estetico (o impulso al gioco)¹³.

Schiller chiarisce in questo modo il significato – amplissimo – che egli attribuisce al termine "estetico"¹⁴: a seconda che una cosa si rapporti a questa o quella delle facoltà dell'uomo, essa è considerata per esempio nella sua "qualità fisica" o "logica" o "morale"; ma quando si rapporta "alla totalità delle nostre diverse forze, senza essere un oggetto determinato per una sola di esse, questa è la sua qualità estetica"¹⁵.

Lo stato estetico è pertanto per Schiller uno stato di "determinabilità attiva"¹⁶, che a differenza di quello della "determinabilità passiva", che è poverissimo (anzi "mera indeterminazione"), è ricchissimo, perché "unifica ogni realtà" ed è dunque un'"infinità piena"¹⁷. Si tratta di "uno stato di *suprema* realtà" perché "abbraccia la totalità dell'umanità" e quindi "deve racchiudere in sé, in potenza, ogni singola manifestazione di essa": "proprio perché non prende sotto la sua protezione in maniera esclusiva una singola funzione dell'umanità, favorisce ciascuna senza distinzione, essendo il fondamento della possibilità di tutte"¹⁸.

Possiamo dunque parafrasare il termine "estetico", nel significato che esso ha

⁶ Cfr. per es. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, tr. it. di L. Amoroso, Id., *Critica della capacità di giudizio*, Milano, BUR, 1998², § 5, pp. 165-67.

⁷ Cfr. F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde* (1793), tr. it. di D. Di Maio e S. Tedesco, Id., *Grazia e dignità*, Milano, SE, 2010, sp. pp. 46-53.

⁸ Cfr. IDEM, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795), tr. it. di G. Pinna, Id., *L'educazione estetica*, Palermo, Aesthetica, 2009².

⁹ *Op. cit.*, lettera IV, p. 29.

¹⁰ *Op. cit.*, lettera XII, p. 48.

¹¹ *Op. cit.*, lettera XIV, p. 51.

¹² *Op. cit.*, lettera XIV, p. 52.

¹³ Cfr. *op. cit.*, lettera XV, p. 54.

¹⁴ In realtà Schiller presenta la sua nuova definizione come un "chiarimento" "per i lettori che non hanno grande familiarità con il puro significato di questo termine, di cui per ignoranza si è tanto abusato" (*op. cit.*, lettera XX, p. 100, n. 68).

¹⁵ Cfr. *ibidem*. Anche M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 38, rimanda a questo passo.

¹⁶ F. SCHILLER, *op. cit.*, lettera XX, p. 62. Schiller distingue quattro stati: determinabilità passiva, determinazione passiva, determinabilità attiva e determinazione attiva (cfr. *op. cit.*, lettere XIX-XXII, pp. 62-71). Il primo è una *tabula rasa*, gli altri tre corrispondono, nell'ordine, all'impulso sensibile, a quello estetico e a quello formale (cfr. *op. cit.*, lettere XI-XV, pp. 45-57).

¹⁷ *Op. cit.*, lettera XXI, pp. 67-68.

¹⁸ *Op. cit.*, lettera XXII, pp. 68-69.

in Schiller, con “onnilaterale”¹⁹. Ma “onnilaterale” significa “armonico” e, dunque, “bello” (se la bellezza viene fatta consistere – classicamente – appunto nell’armonia). Secondo il progetto di Schiller, l’“educazione al gusto e alla bellezza” ha appunto “come intento quello di formare il complesso delle nostre forze sensibili e spirituali nella più grande armonia possibile”²⁰. E “l’arte bella” è lo “strumento” che può “aprire fonti che, quale sia la corruzione politica, si mantengano pure e limpide”²¹, lo strumento, dunque, che può essere usato per curare i mali (pur necessari) della civilizzazione. L’arte bella è così quell’“arte più elevata” grazie alla quale si può tentare di “ricostituire” la “totalità” che “l’arte” – qui intesa come distacco dalla natura – “ha distrutto”²².

Accenniamo solo rapidamente agli sviluppi del significato di “estetico” e del ruolo dell’estetica nel periodo che intercorre fra Schiller e Kierkegaard, cioè in quei movimenti del romanticismo e dell’idealismo che, per un verso, sviluppano il pensiero del primo e, per l’altro, fanno parte del retroterra culturale del secondo. In questa cultura romantica e/o idealistica l’estetica si definisce ormai come una filosofia dell’arte bella, mettendo in ombra il nesso etimologico con la sensibilità.

Il giovane Schelling, anche riprendendo e sviluppando – in compagnia dei suoi amici romantici – istanze schilleriane, indica nell’arte l’esperienza suprema²³. Ma proprio per questo, Schelling tende a prendere progressivamente le distanze dal termine “estetica” perché troppo legato alla sfera empirica²⁴ e parla piuttosto di “filosofia dell’arte”.

Anche lo Hegel maturo non ama quel termine, ma non ne fa una questione di principio²⁵. Quello che invece gli preme molto è mostrare che nel mondo moderno l’arte non può più essere l’esperienza più alta²⁶. Per questo Hegel critica i romantici, che hanno a suo avviso estremizzato malamente il pensiero proprio di Schiller, e presenta invece implicitamente se stesso come colui che l’ha invero²⁷. In questo contesto Hegel critica fra l’altro la concezione di “vita ironico-artistica”²⁸ di alcuni romantici (in particolare di Friedrich Schlegel): quella sedicente “genialità” è a suo avviso qualcosa di vacuo e inconsistente. Questo tema hegeliano è ripreso esplicitamente

¹⁹ Di qui la ripresa da parte di H. MARCUSE, *Eros and Civilisation*, 1955, tr. it. di L. Bassi, Id., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 194-214.

²⁰ SCHILLER, *op. cit.*, lettera XX, p. 100, n. 68.

²¹ *Op. cit.*, lettera IX, p. 39-40.

²² *Op. cit.*, lettera VI, p. 35.

²³ Così in F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, 1800, tr. it. di G. Boffi, Id., *Sistema dell’idealismo trascendentale*, Milano, Bompiani, 2006, per es. p. 585: “La filosofia raggiunge bensì il supremo, ma conduce fino a questo punto, per dir così, soltanto un frammento dell’uomo. L’arte conduce l’uomo intero, così com’esso è, fino a quel punto, cioè alla conoscenza del supremo, e su questo riposa l’eterna differenza e il miracolo dell’arte”.

²⁴ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst* (postuma), tr. it. di A. Klein, Id., *Filosofia dell’arte*, Napoli, Prismi, 1997², per es. pp. 68-69.

²⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik* (postume), tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Id., *Estetica*, Torino, Einaudi, 1997, p. 5.

²⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 72-75.

²⁸ *Op. cit.*, p. 77.

da Kierkegaard nella sua dissertazione sull'ironia²⁹, ma in parte anche, implicitamente, nella descrizione dell'esistenza estetica proposta in *Enten-eller*. Adesso possiamo ritornare al confronto, suggerito da Heidegger, appunto tra questa forma di esistenza e l'uomo estetico di Schiller: abbiamo ormai infatti tutti gli elementi per comprenderlo e discuterlo.

2. Secondo Heidegger, dunque, in Kierkegaard c'è "la *malessenza* dell'estetico", mentre in Schiller c'è l'essenza positiva. Quest'ultima consiste nel fatto – abbiamo visto – che lo stato estetico di Schiller abbraccia tutte le possibilità dell'essere uomo, tutta la sua ricchezza. La "malessenza dell'estetico" è la negativa, l'ombra, quasi la parodia di quest'essenza positiva colta da Schiller. Lasciamo la parola a uno pseudonimo di Kierkegaard: a B (ovvero al magistrato Wilhelm), autore delle tre lettere indirizzate ad A che costituiscono la seconda parte di *Enten-eller*³⁰. Nella prima di esse B scrive qualcosa che può richiamare (ma solo di primo acchito) lo stato estetico di Schiller: "Tu sei la somma di ogni possibilità"³¹.

Già i *Diapsalmata* (dai quali Heidegger cita) mostrano che A è capace di diventare ogni cosa, ma solo nella possibilità, nel pensiero: si balocca con ogni possibilità senza realizzarne nessuna. Siamo perciò agli antipodi dello stato estetico di Schiller. Per A, il fatto d'avere sempre "ragioni tanto numerose, e nella maggior parte dei casi reciprocamente contraddittorie"³² si traduce, nella realtà, in una paralisi della volontà. La scelta, l'*aut-aut*, viene neutralizzato e ridicolizzato in un *nec-nec*: sia che (*enten*) tu faccia una cosa sia che (*eller*) tu faccia l'opposto – dice A in uno dei suoi *Diapsalmata* –, te ne pentirai in ogni caso³³. B discute e commenta questo atteggiamento nichilista-ironico³⁴ di A come una forma (la più raffinata, come ricorderemo fra un momento) di vita estetica.

È solo qui che compare, in *Enten-eller*, l'accezione esistenziale di "estetico" (e quindi la possibilità del confronto con lo "stato estetico" di Schiller). Nelle *Carte di A*, infatti, il termine "estetico" ha invece il significato (tradizionale già al tempo di Kierkegaard) di "relativo all'arte". A scrive saggi "estetici" in questo senso (per es. quello sul *Don Giovanni* di Mozart)³⁵, come precisa del resto fin dall'avvertenza il curatore di *Enten-eller*, Victor Eremita³⁶. A, dunque, è un "estetico" innanzi

²⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, 1841, tr. it. di D. Borso, Id., *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Milano, Guerini, 1989, pp. 211-247.

³⁰ La terza lettera è costituita in realtà solo da un breve accompagnamento a un allegato: una predica di un pastore amico di B. Nella prospettiva di B (diversa da quella di pseudonimi successivi, nonché dello stesso Kierkegaard) non c'è soluzione di continuità fra l'etico e il religioso.

³¹ EE IV 33.

³² EE I 81.

³³ Cfr. EE I 98.

³⁴ Si ricordi quanto detto sopra a proposito della critica di Hegel a Schlegel.

³⁵ Cfr. EE I 105-213.

³⁶ Cfr. EE I 60 e 62. In realtà Victor Eremita usa la parola "estetico" anche nel suo significato esistenziale quando dice che le *Carte di A* contengono anche "gli abbozzi di una concezione estetica della vita" (EE I 68). Ma può farlo solo perché, quando scrive la sua avvertenza, ha già letto le *Carte di B*.

tutto nel senso di “cultore di estetica” o, come si può anche dire, di “estetologo”. Ma è anche un uomo estetico nel senso di uno che vive un’esistenza estetica (in un significato ancora da chiarire) e, anzi, una peculiare forma di esistenza estetica che potrebbe anche essere definita estetizzante ovvero come estetismo³⁷. In questo senso A può essere detto un “esteta”³⁸.

Se non ogni vita estetica è perciò stesso qualificabile come estetismo, occorre allora comprendere perché B usa il termine “estetico” non solo per definire la forma di esistenza di un esteta, ma anche altre forme di esistenza. La celebre definizione di B dell’“estetico nell’uomo” è: “L’estetico che è nell’uomo è ciò per cui egli è immediatamente ciò che è”³⁹. Qui non c’è nessun riferimento all’arte, bensì all’immediatezza. L’equivalenza di “estetico” e “immediato” può essere compresa se si risale al significato etimologico di “estetico”, cioè “sensibile”⁴⁰, come si trova in Baumgarten e, più ancora, nella prima *Critica* di Kant. Schiller non usa più il termine “estetico” in questo senso, ma ciò che B chiama “uomo estetico” corrisponde in larga misura a ciò che in Schiller è l’uomo dominato dall’impulso sensibile⁴¹. Per B il principio generale di ogni forma di vita estetica è quello del godimento⁴². Ma si può godere di molte cose, dalle più sensibili alle più intellettuali. Solo le forme più raffinate (e più “spirituali”)⁴³ dell’edonismo proprio di ogni vita estetica sono qualificabili come estetismo.

A è senz’altro una possibile figura di esteta⁴⁴. È del resto lui stesso a consigliare, per fuggire la noia, di “vivere artisticamente”⁴⁵. L’estetismo, dunque, è quella for-

³⁷ Cfr. P. D’ANGELO, *Estetismo*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 7-19 (sulla storia del termine) e pp. 111-143 (su Kierkegaard).

³⁸ Ma è svante la traduzione, da parte di Cortese, di *Æsthetiker* con “esteta”: lo è moltissimo nelle *Carte di A* (cfr. per es. EE I 110 e 114, EE II 20 e 55), perché qui la parola significa “estetologo”. Ma lo è anche nella *Carte di B*, perché un uomo estetico non è necessariamente un esteta. La scelta migliore sarebbe quella di tradurre *Æsthetiker* sempre con “estetico”, che ha uno spettro semantico altrettanto ampio: da “esteologo”, attraverso “uomo estetico”, fino a “esteta”. Cfr. E. ROCCA, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, p. 35, n. 3 e IDEM, *Kierkegaard*, Roma, Carocci, 2012, pp. 117-18.

³⁹ EE V 46. Per converso, come si legge subito dopo, “l’etico è ciò per cui egli diventa ciò che diventa”.

⁴⁰ Cfr. S. DAVINI, *La maschera estetica del seduttore* in L. Amoroso (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1993, pp. 189-191.

⁴¹ Analogamente, si può ben considerare almeno alcune delle forme di “vita estetica” come una traduzione esistenziale della dialettica della certezza sensibile di G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, tr. it. di G. Garelli, Id., *La fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 69 sgg.

⁴² Cfr. EE V 48. Segue la fenomenologia dettagliata delle varie forme di vita estetica.

⁴³ Fra virgolette, perché lo spirito non è qui in ogni caso spiritualmente determinato, ma è abbassato a oggetto di godimento.

⁴⁴ Anzi, la più raffinata, perché gode paradossalmente della disperazione propria della vita estetica (cfr. EE V 67 sgg.). Ma già anche chi vive senza la consapevolezza della disperazione, ma comunque in modo riflesso (cioè non tanto dell’oggetto, quanto di se stesso, compiacendosi del fatto di godere: cfr. EE V 63) è un esteta.

⁴⁵ EE III 30. B, quasi in risposta all’“ironia” di A, ironizza sul fatto che un “artista” del vivere come lui si trovi accomunato, in base al principio del godimento, a “chicchessia gaudente” (E V 49).

ma particolare di vita estetica che consiste nel rapportarsi alla vita come se fosse arte. A monte c'è un fraintendimento denunciato da B nella sua prima lettera: il "fraintendimento di scambiare ciò che è esteticamente bello con ciò che in modo esteticamente bello si lascia rappresentare"⁴⁶, insomma l'estetico della poesia e dell'arte e quello dell'esistenza. Ma nel caso dell'esteta lo scambio è voluto: è l'applicazione alla vita delle regole dell'estetica come dottrina dell'arte.

La distinzione ricordata e l'argomentazione relativa è presentata da B come "l'umile offerta di un povero marito sull'altare dell'estetica": poco male – dice – "se tu [cioè A] e tutti i sacerdoti dell'estetica l'avrete a sdegno"⁴⁷. Lo stesso B, dunque, ha un'estetica nel senso tradizionale di filosofia delle arti belle. Riassumendola in poche parole, essa consiste in una radicalizzazione della nota distinzione lessinghiana fra arti del tempo e arti dello spazio⁴⁸ (ripresa, fra gli altri, anche da Schiller)⁴⁹. La storia interiore, ciò che dà autentica continuità all'esistenza, non può essere rappresentata, ovviamente, dalle arti dello spazio come la pittura. Ma nemmeno un'arte del tempo come la poesia può farlo davvero. Quella storia, infatti, è nella realtà «piuttosto lunga e affaticante»⁵⁰ e una sua rappresentazione dettagliata non avrebbe valore estetico. Perciò la poesia concentra e abbrevia quella storia. Ciò non significa però che quest'ultima non abbia la sua bellezza. Solo che questa bellezza non si lascia rappresentare, ma può essere – e può essere solo – vissuta. «Ecco che allora l'estetica eleva se stessa e si riconcilia con la vita»⁵¹.

L'ideale della vita etica fatto valere da B non esclude affatto, ma ingloba in sé l'estetico. Lo si vede fin dal titolo (pur "redazionale", cioè dato da Victor Eremita)⁵² delle sue prime due lettere: *Validità estetica del matrimonio* e *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*. Questa seconda lettera, soprattutto, lo ribadisce di continuo⁵³. In particolare, meritano attenzione alcune pagine in cui B (citando fra l'altro la distinzione della lettera precedente che abbiamo appena ricordato) si sofferma su quella categoria "che l'estetica quasi giuridicamente sempre rivendica come sua, la bellezza"⁵⁴. La definisce come dice che A è solito fare (riprendendo l'estetica dell'idealismo tedesco): "Il bello è ciò che ha la sua teleologia in se stesso"⁵⁵. A intende questa definizione nel senso di ciò che verrà poi detto *l'art pour l'art*, cioè nel senso di quell'estetismo che deriva sì per certi versi dal principio kantiano dell'autonomia dell'estetico e poi dai suoi sviluppi in Schiller e soprattutto

⁴⁶ EE IV 183.

⁴⁷ EE IV 187.

⁴⁸ Cfr. G.E. LESSING, *Laokoon*, 1766, tr. it. di M. Cometa, Id., *Laocoonte*, Palermo, Aesthetica, 2000².

⁴⁹ Cfr. F. SCHILLER, *Vom Erhabenen*, 1793, tr. it. di L. Reitani, Id., *Del sublime*, Milano, Abscondita, 2003 p. 50 e p. 54.

⁵⁰ EE IV 184.

⁵¹ EE IV 188.

⁵² Cfr. EE I 64.

⁵³ Cfr. per es. V 45-46, 105, 113, 115.

⁵⁴ EE V 169.

⁵⁵ *Ibidem*.

to nei romantici, ma recependoli in modo decisamente unilaterale⁵⁶. Proprio quella definizione, invece, può essere facilmente giocata da B contro lo stesso A: solo l'etico – dice B – è davvero bello, perché solo l'etico ha la sua teleologia in sé in quanto consiste nel divenire se stessi grazie a un movimento libero⁵⁷.

Abbiamo qui evidentemente una ripresa dell'ideale classico della *kalokagathia*, quale era stata riproposto, nell'idealismo tedesco, soprattutto da Schiller. Rispetto all'affermazione di Heidegger secondo cui lo stadio estetico di Kierkegaard è la "mlessenza" dell'uomo estetico di Schiller, è dunque molto opportuno precisare che si tratta, più propriamente, di quello stadio estetico che B descrive a partire, come è del tutto logico che sia, da una posizione non troppo dissimile da quella di Schiller stesso, ossia in nome di un ideale di uomo in cui siano armonicamente integrati elementi estetici ed elementi etici (pur con la differenza che quest'ideale di uomo è definito da Schiller "estetico" e da B, invece, "etico").

L'analogia fra B e Schiller è confermata anche dalla diffidenza di B per la riduzione della vita etica al concetto di dovere astrattamente concepito. È una concezione che "quasi si crederebbe che sia stata creata per mettere in discredito l'elemento etico"⁵⁸. Il suo "errore è che l'individuo è posto in un rapporto esteriore con il dovere", che viene poi frainteso a sua volta come "una molteplicità di massime particolari"⁵⁹. Invece, continua B, "il vero individuo etico" "non ha il dovere al di fuori di sé ma in sé". Per questo, ha "quiete" e "sicurezza in se stesso" e non starà "ad angosciarsi ogni istante" su quale sia il suo dovere e ad esaminare se stesso con atteggiamento inquisitorio⁶⁰. Questo brano richiama da vicino quello di *Grazia e dignità* in cui Schiller critica l'etica kantiana, fondata appunto sull'idea del dovere, e contrappone l'"anima bella" che fa spontaneamente il bene a chi deve bussare ogni volta alla porta del tribunale della ragion pratica per sapere che cosa deve fare⁶¹. Non necessariamente questo significa che ci sia qui un'influenza diretta di Schiller su Kierkegaard. È invece sufficiente pensare alla tradizione religiosa in cui entrambi sono cresciuti: la linea paolino-luterana del cristianesimo, con l'esaltazione dello spirito contro la legge.

Tuttavia, qui si può cogliere anche una profonda differenza fra i due: Schiller chiude presto i conti col cristianesimo⁶² e ha anzi talvolta accenti decisamente anticristiani: basti pensare alla poesia *Gli dèi della Grecia*⁶³. Kierkegaard, invece, nello sviluppo della sua "attività di scrittore", pone in maniera sempre più radicale il

⁵⁶ Cfr. P. D'ANGELO, *op. cit.*, pp. 21-83.

⁵⁷ Cfr. EE V 171-75 e anche la già citata definizione di EE V 47: l'etico è ciò per cui l'uomo "diventa ciò che diventa".

⁵⁸ EE V 145.

⁵⁹ EE V 146.

⁶⁰ EE V 147.

⁶¹ Cfr. F. SCHILLER, *Grazia e dignità*, cit., pp. 46-53.

⁶² Cfr. per es. la poesia *Resignation* [*Rassegnazione*], 1786.

⁶³ Cfr. F. SCHILLER, *Die Götter Griechenlandes*, 1788. È vero che una versione successiva, 1793, attenua gli spunti anticristiani, ma la cosa ha senz'altro motivazioni estetiche piuttosto che religiose. Entrambe le versioni sono disponibili in traduzione italiana in F. SCHILLER, *Giulio e Raffaele. Lettere filosofiche e poesie scelte*, a cura di M. Mayr, Negrar, Il Segno, 1983.

problema del cristianesimo, il problema del diventare cristiani⁶⁴. E il sempre più deciso autonomizzarsi del religioso dall'etico, dopo *Enten-Eller*, modificherà parzialmente, di riflesso, anche la concezione dell'estetico. Ma la questione non c'interessa in questa sede, anche perché, appunto, di scarso rilievo per il confronto con Schiller.

Concludiamo invece con un tema che pure ha a che vedere col significato globalmente religioso che Kierkegaard attribuisce alla sua opera, ma che qui c'interessa anche e soprattutto come ulteriore elemento di confronto con Schiller. Per quest'ultimo, come si è ricordato, l'arte ha un effetto formidabile sulla vita: può educare l'uomo, ricostruire l'uomo integrale. B, pur con il suo "schillerismo", non la pensa così: il bello dell'arte e il bello della vita sono ben distinti. E Kierkegaard? La questione è intricata: se da un lato egli condanna l'esistenza del poeta⁶⁵, dall'altro elabora una raffinatissima arte della comunicazione⁶⁶ finalizzata a risvegliare il pathos dell'esistenza e, in ultima istanza, dell'esistenza cristiana. Può forse essere considerato come un terzo significato di "estetico" in Kierkegaard, oltre all'estetico come "relativo all'arte e al bello" e all'estetico in senso esistenziale⁶⁷. Ma la sua essenza non è affatto – per riprendere il termine di Heidegger citato all'inizio – una "malessenza".

⁶⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851, tr. it. di A. Scaramuccia: *Sulla mia attività di scrittore*, Pisa, Edizioni ETS, 2006 (e *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, tr. it. di C. Fabro, Id., *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, in S. KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, vol. I, Roma, Logos, 1979).

⁶⁵ Cfr. per es. S. KIERKEGAARD, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, Tre gudelige Taler*, 1849, tr. it. di E. Rocca, Id., *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Roma, Donzelli, 1998, sp. pp. 33-45. In questo modo Kierkegaard condanna in fondo anche se stesso come "poeta del cristianesimo" o, quanto meno, è consapevole della grandissima ambiguità della sua posizione.

⁶⁶ Ne discussi in *L'arte della comunicazione in Maschere kierkegaardiane*, cit., pp. 13-104 e ho recentemente ripreso il tema, da un punto di vista particolare, in *L'arte della comunicazione di Kierkegaard e il Platone di Schleiermacher* in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 3-4 (2013), pp. 463-476.

⁶⁷ Cfr. TH. W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, 1933, tr. it. di A. Burger Cori, Id., *Kierkegaard. Costruzione dell'estetico*, Milano, Longanesi, 1962, pp. 47-51. Tuttavia va detto che Kierkegaard non usa mai il termine "estetico" in questo senso, pur parlando di "arte della comunicazione".

LA RIFLESSIONE DI KIERKEGAARD SULLA PRIMA TRIADE DELLA LOGICA HEGELIANA ALLA LUCE DELLA “MEONTOLOGIA” DI SCHELLING¹

di INGRID BASSO

Vorrei cogliere l'opportunità offertami dalla giornata di oggi per esaminare brevemente il rapporto tra la riflessione kierkegaardiana e la filosofia dell'ultimo Schelling prendendo in particolare le mosse dall'opera *Il concetto dell'angoscia*. In tal senso credo possa essere d'aiuto assumere come punto di partenza proprio il concetto di *angoscia* e l'opera ad esso dedicata, o, per meglio dire, credo essi possano fungere da “occasione” per analizzare il modo in cui Kierkegaard ha attinto alcune intuizioni filosofiche, idee e concetti dalla filosofia dell'ultimo Schelling.

Quel che intendo fare è tracciare una sorta di breve itinerario kierkegaardiano lungo il “fiume” Schelling, un fiume concettuale che Kierkegaard sembra aver seguito con scrupolosa attenzione e al quale sembra essersi abbeverato più volte. Mi interessa mostrare in particolare come nel concetto di *possibilità* (così come nella trattazione del tema della *libertà*, nella *non necessità* della storia) sia nel *Concetto dell'angoscia* che nell'opera contemporanea *Briciole di filosofia*² per esempio, sia possibile rintracciare la cosiddetta *meontologia* schellinghiana. Mi riferisco con questo termine alla trattazione relativa al concetto di *possibilità* che Schelling deriva dalla distinzione ripresa dal *Sofista*³ platonico tra la negazione “soggettiva” e la negazione “oggettiva” espresse in greco dalle particelle μή e οὐκ (dunque μή ὄν e οὐκ ὄν) al fine di fondare la libertà divina nel creare, laddove la negazione greca οὐκ nega totalmente la realtà di qualcosa sia nel *pensiero* che nella *realtà*, mentre la negazio-

¹ L'argomento di questo *paper* è stato oggetto di discussione in più occasioni, non da ultimo nella giornata di studi dedicata a Søren Kierkegaard dalla Société Française de Philosophie: *Hommage International à Kierkegaard (1813-1855)*, 30 novembre 2013: *Entre l'être et le néant: la «méontologie» de Schelling interprétée par Kierkegaard*, di prossima pubblicazione nei relativi Atti. Per una trattazione più estesa del rapporto tra la riflessione kierkegaardiana e la speculazione dell'ultimo Schelling mi permetto di rimandare alla mia monografia *Kierkegaard uditore di Schelling. Tracce della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard*, Mimesis, Milano 2007, in particolare sulla tematica in oggetto alle pp. 178 ss.

² Le *Briciole filosofiche* uscirono il 13 giugno del 1844, ma furono verosimilmente composte in un periodo che va da marzo alla fine di maggio 1844, mentre *Il concetto di angoscia*, uscito il 17 giugno sempre del 1844, pare essere stato scritto in un periodo antecedente alla stesura delle *Briciole*. Sulla datazione dell'elaborazione dei testi cfr. i relativi commentari ai *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS] 4, in K 4, rispettivamente alle pp. 171-196 per *Philosophiske Smuler* (a cura di J. Knudsen e J. Kondrup), e pp. 305-339 per *Begrebet Angest* (a cura di S. Bruun).

³ *Sofista*, 237 a ss., 256 d ss., 258 a ss.

ne μὴ nega soltanto l'essere attuale di qualcosa, ma non la sua possibilità, dunque definisce qualcosa come “non esistente”, ma ancora possibile.

Le radici dell'ultima speculazione di Schelling, la cosiddetta “filosofia positiva” hanno origine nel tentativo di cogliere, di raggiungere filosoficamente il cosiddetto *positivo*, ovvero la realtà vera, storica, reale, evitando di cadere nel panteismo logico. Una cosa, questa, che stava a cuore anche a Kierkegaard.

Certo, come è noto, l'intera discussione relativa alla possibilità di elaborare una prospettiva filosofica che fosse in grado di uscire dalla *filosofia negativa* (questo il modo in cui Schelling indica una prospettiva meramente logica) al fine di afferrare la realtà, ma senza rinunciare a un approccio scientifico, era stata all'epoca una preoccupazione che aveva impegnato molti altri pensatori, oltre Kierkegaard e Schelling.

Già prima della morte di Hegel si era sollevato un gran numero di voci (anche tra gli stessi seguaci di Hegel) per criticare alcune lacune del Sistema, in particolare l'interpretazione della prima categoria della Logica, l'Essere puro, e la sua identità con il *Nulla*, dalla quale scaturirebbe il *Divenire*.

Non mi addentrerò naturalmente nella lunga e complessa discussione relativa a questo punto⁴, ma mi limiterò a sottolineare soltanto alcuni nodi teoretici utili al fine di comprendere l'interesse kierkegaardiano per la cosiddetta *Spätphilosophie* di Schelling, dal momento che la posizione del filosofo tedesco ha la peculiarità di presentare anche una *pars construens* e non soltanto una *pars destruens* mirata a colpire il sistema hegeliano.

Ricorderò soltanto che l'obiezione più significativa alla prima triade della logica hegeliana si era focalizzata appunto sull'identità tra Essere e Nulla: tale identità sarebbe soltanto una sterile tautologia dalla quale non potrebbe affatto risultare alcun movimento e alcun divenire, a meno che l'Essere non sia già qualcosa di determinato. Così in realtà, nell'Essere di Hegel non sarebbe veramente pensato nulla, ma tale Essere sarebbe semplicemente un «non pensiero». Questo era quanto affermò già Karl Werder nel 1841⁵ e la medesima obiezione era stata espressa dallo stesso Schelling nel corso del suo secondo soggiorno a Monaco a partire dal 1827. Anche Feuerbach nel 1839 aveva sollevato un'obiezione analoga, sostenendo con Aristotele che il Nulla non può essere pensato, poiché nel momento in cui viene *pensato* diviene già un qualcosa di *determinato*, il che significa che è già qualcosa di esistente e non più “Nulla”. Il pensiero insomma può pensare soltanto qualcosa che è. Inoltre il pensare stesso è un'attività *esistente*, ovvero qualcosa di reale.

Ciò che, dunque, agli occhi degli oppositori o semplicemente dei “riformatori” dell'hegelismo, la *Logica* aveva sacrificato era la determinatezza reale e soggettiva dell'*atto* stesso del *pensare* di contro all'astrattezza priva di contenuto dell'Essere puro⁶. Sempre in questa direzione potremmo menzionare nello stesso periodo anche

⁴ Su questo punto rimando ancora alla mia monografia del 2007 e alla bibliografia in essa contenuta: in particolare pp. 17-39.

⁵ Karl Werder, *Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik. 1. Abteilung*, Berlin 1841, pp. 35 ss.

⁶ Va tra l'altro fatto notare che le analogie tra le posizioni dei pensatori, talvolta anche fra loro distanti, che in questi anni portavano avanti una critica delle istanze hegeliane, erano già

i cosiddetti *Spätidealisten* Immanuel Hermann Fichte e Christian Hermann Weisse con la loro «Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie», alla quale Kierkegaard era abbonato, con la loro accusa di “verità formale” e “falsità materiale” alla logica hegeliana. In breve, l'accusa che veniva fatta a Hegel era in sostanza quella di aver spinto la logica oltre i suoi limiti intrinseci, di essere trapassata in qualcosa che non era, ovvero, per dirla con Schelling, in una “filosofia positiva”. Secondo i suoi critici, infatti, la logica hegeliana era incapace di pervenire a un “positivo” a meno di non introdurlo surrettiziamente dall'esterno, come aveva già affermato con ironia polemica Schelling nel 1834 nella sua famosa *Prefazione* alla traduzione tedesca dei *Fragments philosophiques* di Victor Cousin, un testo che lo stesso Kierkegaard possedeva nella sua biblioteca e che nel frattempo era divenuto una sorta di manifesto polemico contro la logica hegeliana:

...l'automovimento logico del concetto (e di quale concetto!) reggeva sinché il sistema si manteneva nei limiti di una dimensione puramente logica; quando invece doveva venir meno il filo conduttore del movimento dialettico, ecco diventar necessaria una seconda ipotesi, cioè che l'Idea – non si sa perché, se non per ammazzar la noia della sua esistenza puramente logica – si decide a spezzarsi nei suoi vari momenti: e di qui ha origine la natura. Il primo presupposto di questa filosofia che si pretendeva libera da ogni presupposto era che il puro concetto logico, come tale, abbia come sua proprietà o natura il trapassare (cioè rovesciarsi) da se stesso (infatti la soggettività di colui che filosofa dovrebbe venir del tutto esclusa) nel suo contrario, ritornando poi ancora a rovesciarsi in se stesso; cosa che può essere pensata di un'entità vivente e reale, ma che del puro concetto non può essere né pensata né immaginata ma, al più, soltanto detta. Il separarsi dell'Idea, cioè del concetto compiuto, da se stessa, non era che una seconda finzione, poiché questo passaggio (alla natura) non è più un passaggio dialettico, ma un'altra cosa, per cui non esiste alcuna categoria in un sistema puramente razionale, e per cui nemmeno il suo scopritore sa trovare una categoria nel suo sistema. Questo tentativo [...] costituisce un episodio della storia della filosofia che, se non è servito ad un suo sviluppo, è almeno stato utile per mostrare che è impossibile pervenire alla realtà concreta per una via puramente razionale⁷.

state tematizzate in taluni casi anche dagli stessi contemporanei di Hegel. Desta particolare attenzione, per esempio, il fatto che già nel 1845 il teologo danese Christian Fenger Christens avesse sottolineato in questo senso proprio le somiglianze tra Kierkegaard e Feuerbach nel suo scritto *En Parallel mellem to af den nyere Tids Philosopher* [Un parallelo tra due filosofi della modernità], in «For Literatur og Kritik», 3 (1845), pp. 1-17. Sul rapporto tra Kierkegaard e Feuerbach si è scritto molto, qui si segnala per la completezza il breve ma ben documentato saggio di I. Czakó, *Feuerbach: a Malicious Demon in the Service of Christianity*, in J. STEWART (ed. by), *Kierkegaard and His German Contemporaries*, op. cit., pp. 25-47 (dello stesso autore cfr. anche il precedente *Kierkegaards Feuerbach-Bild im Lichte seiner Schriften*, in *Kierkegaard Studies. Yearbook 2001*, ed. by N.J. Cappeleørn and H. Deuser, Berlin-New York 2001, pp. 396-413).

⁷ Cfr. Schelling, *Vorrede a Victor Cousin, Über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling*, Stuttgart und Tübingen 1834, pp. XIV-XV, tr. it. di M. Ravera, *Prefazione a uno scritto filosofico del signor Victor Cousin (1834)*, in «Filosofia», 28 (1977), pp. 503-504. Sullo stesso punto cfr. ancora Schelling in *Philosophie der Offenbarung*, in F.W.J. *Schelling's Sämtliche Werke* [SW, II, 3], Stuttgart und Augsburg 1856-1861, pp. 80; tr. it. a cura di Adriano Bausola, *Filosofia della Rivelazione*, Milano 1997 (1972), p. 133: «La filosofia esposta da Hegel è la filosofia negativa spinta oltre i propri limiti; essa non esclude il positivo, ma lo ha, a suo parere, in

E lo stesso argomento si può trovare nella prima serie di lezioni che Schelling tenne a Berlino, in particolare alla lezione n. 9 (inizio di dicembre 1841), di cui possiamo leggere il contenuto negli appunti delle lezioni di Kierkegaard:

...quando l'esigenza che il negativo ha del positivo non viene appagata, esso stesso scivola nel positivo. Questo fece Hegel: egli ha fatto della filosofia dell'identità la positiva ed unica filosofia. Si può certo esser d'accordo con la definizione hegeliana della filosofia, che essa è scienza della ragione nella misura in cui diviene cosciente di sé come tutto l'essente, solo deve essere ricordato che non tutto il *Seyn* è il *Seyn* attuale. La ragione si mostra *der Materier nach* come *Alles Seyn*. Propriamente questo ora non dovrebbe mancare nella definizione. *Se Hegel l'abbia tacitamente considerato, oppure egli stesso non ne sia stato consapevole, non è noto*⁸.

Ora, l'obiettivo della filosofia era dunque il *recupero del divenire non logicamente deducibile, ma senza rinunciare alla possibilità di un discorso scientifico*, filosofico. E questo era precisamente l'intento di Schelling, come possiamo leggere nella sua lezione inaugurale a Berlino del 15 novembre 1841, quando citò l'hegeliano Eduard Gans e la sua obiezione secondo la quale «un sistema può essere confutato solo da un sistema»⁹.

Si trattava di un'esigenza che Schelling aveva già avanzato nelle sue *Erlangen Vorträge* due decenni prima, nel 1821, parlando della natura della filosofia come scienza e chiedendosi come fosse possibile concepire e realizzare un Sistema che comprendesse degli esseri viventi. Una cosa è infatti la Geometria, ma tutt'altra cosa è il Soggetto della filosofia, che è semplicemente indefinibile, poiché in movimento incessante, poiché la sua essenza è la libertà. Parlando proprio del soggetto della filosofia, Schelling citava con una certa enfasi la frase del Vangelo che dice «chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandonerà lo ritroverà»¹⁰.

sé, come a sé sottoposto [...]. Questa filosofia che si gonfia a positiva – mentre, secondo il suo ultimo fondamento può essere solo negativa – io l'ho combattuta a lungo nelle mie pubbliche dissertazioni già prima d'ora». Allo stesso modo cfr. inoltre anche le *Münchener Vorlesungen*, in *SW*, I, X, pp. 126 ss., tr. it. a cura di G. Durante, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Roma-Bari 1996, pp. 101 ss. Si noti tra l'altro che nella *Prefazione* a Cousin, Schelling non menziona mai esplicitamente il nome di Hegel. Sulle reazioni sollevate all'epoca dallo scritto di Schelling cfr. p. es. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1992² (1969), pp. 125-133. Della *Vorrede* schellinghiana – è importante notarlo – lo stesso Kierkegaard possedeva una copia, come attesta il catalogo della sua biblioteca personale, *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, udg. af H.P. Rohde, Det Kongelige Bibliotek, København 1967, in cui al testo citato corrisponde il numero di catalogo 471.

⁸ Not11:9 [*Papirer* III C 27], in *SKS* 19; tr. it. a cura di chi scrive in *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla «Filosofia della Rivelazione» (1841-1842)*, Bompiani, Milano 2008, p. 25.

⁹ F.W.J. Schelling, *Erste Vorlesung in Berlin, 15. November 1841*, in *Philosophie der Offenbarung*, op. cit., pp. 364-65; tr. it. di A. Bausola, *Prima lezione di Berlino. 15 Novembre 1841*, in *Filosofia della Rivelazione*, op. cit., pp. 1483.

¹⁰ *Matt.*, X, 39; XVI, 25; *Marc.*, VIII, 35; *Luc.*, IX, 24; XVII, 33; *Giov.*, XII, 25. Cfr. *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 203.

A questa preoccupazione “epistemologica”, si può dire, anche Kierkegaard dedica le prime righe della sua *Introduzione a Il concetto dell'angoscia*, un'opera in cui – insieme alle *Briciole filosofiche* –, gli echi della filosofia schellinghiana sono particolarmente evidenti, anche se poi il filosofo danese seguirà un'altra strada. Qui Kierkegaard cerca in qualche modo di calibrare, per così dire, i suoi strumenti *scientifici* al fine di evitare un “lancio” filosofico che vada oltre i propri limiti, correndo in tal modo il rischio di perdere l'oggetto che intende afferrare:

Se non si richiama all'ordine in nome della scienza, se non si sta attenti per impedire ai singoli problemi di passare di corsa l'uno accanto all'altro, come se si trattasse di arrivare per primi in una mascherata, si riesce forse talvolta a essere spiritosi, a sorprendere col far vista di aver già afferrato cose dalle quali si è ancora molto lontani, a trovare tra cose diverse accordi di mere parole. Questo guadagno però si sconta dopo come ogni acquisto illegale, al quale non si ha diritto di possesso né nella vita civile né in quella della scienza. Così se si intitola l'ultima sezione della Logica “La realtà”¹¹, si ottiene il vantaggio di destare l'apparenza che nella logica sia stato raggiunto il punto più alto o se volete, quello più basso. Il danno, invece, è evidente; infatti, ciò non giova né alla logica né alla realtà. Non giova alla realtà; *perché la casualità, che è una parte essenziale della realtà, non può entrare nella logica. E neppure giova alla logica, perché una volta che ha pensato la realtà, essa ha accolto in sé qualcosa che non può assimilare.* [...]

Nella logica ci si serve del negativo come della forza motrice che mette in movimento tutto. E il movimento ci vuole nella logica, comunque ci si arrivi, colle buone o con le cattive. Ora c'è il negativo che aiuta; e se il negativo non serve, c'è il gioco di parole e il gergo, giacché il negativo stesso è divenuto un gioco di parole. [...] Nella logica nessun movimento può *divenire* perché la logica è, e tutto ciò ch'è logico è [...]: l'impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire, dove si presentano l'esistenza e la realtà. Quando la logica si sprofonda nella concretezza delle categorie, non dice niente di più di quanto aveva detto fin da principio. Ogni movimento, per servirsi un momento di questa espressione, è un movimento immanente, il quale, in un senso più profondo, non è movimento. Di questo ci si può convincere facilmente se si pensa che il concetto del movimento stesso è una trascendenza che non può trovare un posto nella logica. Allora il negativo è l'immanenza del movimento, è ciò che scompare, ciò che è tolto. Se tutto diviene in questo modo, niente diviene, e il negativo diventa un fantasma. Ma appunto per far divenire qualche cosa, nella logica il negativo diventa qualcosa di più, diventa ciò che produce il contrasto, cioè non una negazione, ma una contra-posizione.¹²

¹¹ Il riferimento qui è in realtà non è a Hegel come fonte diretta, ma al testo di A.P. Adler, *Populære Foredrag over Hegels objektive Logik*, København 1842, dove il concetto di “Realtà” compare nel titolo degli *ultimi* tre paragrafi: § 28: «Det Hele og Dele. – Kraft og Yttring. – Virkelighed», §29: «Formel Virkelighed – Mulighed – Tilfældighed» e § 30: «Real Virkelighed (relativ Nødvendighed) – Absolut Nødvendighed», pp. 252, 161 ss., 166. Cfr. *Kommentar til Begrebet Angest*, K 4, p. 350. Hegel in realtà sia nella *Scienza della logica* che nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* tratta il concetto di realtà nella “Dottrina dell'essenza”, ovvero la *seconda* (non l'“ultima”) delle tre parti in cui sono suddivise le trattazioni di Hegel. Era la trattazione di Adler che si fermava alle prime due parti del Sistema hegeliano (Dottrina dell'Essere e Dottrina dell'essenza), tralasciando la “Logica soggettiva”, o Dottrina del Concetto. Cfr. anche Jon Stewart, *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 384 ss.

¹² *Begrebet Angest*, SKS 4, pp. 281-82, 285-86; tr. it., a cura di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. I, pp. 313-315.

In quest'opera la *psicologia* costituirà per Kierkegaard uno strumento epistemologico atto a rendere possibile un discorso sulla realtà – e in tal caso la realtà è il *fatto* del peccato, ovvero il *fatto* della libertà stessa. La psicologia è in qualche modo lo strumento grazie al quale Kierkegaard ritiene sia possibile parlare del *negativo*. Attraverso la psicologia, il negativo non viene colto nella sua essenza metafisica (il che è impossibile, lo si è visto), ma può venire analizzato da un punto di vista che si potrebbe definire “fenomenologico”. Infatti Kierkegaard analizza la sola possibile comprensione del *negativo* data all'essere umano esistente, ovvero il negativo non come un concetto astratto, ma nella sua realtà esistenziale: ossia attraverso l'idea della *possibilità*, un'idea che causa angoscia. Leggiamo ancora nel *Concetto dell'angoscia*:

«[...] La scienza che si occupa della spiegazione è la psicologia, la quale però può spiegare soltanto il modo per arrivare alla spiegazione e, soprattutto, deve guardarsi dal voler far credere di spiegare ciò che nessuna scienza può spiegare [...] [il *fatto* del peccato] Come questo sia avvenuto, nessuna scienza lo può spiegare. La psicologia vi si avvicina di più, spiegando l'ultima approssimazione che è il “mostrare-a-sé-per-sé” della libertà nell'angoscia della possibilità, ovvero nel nulla della possibilità o nel nulla dell'angoscia [...]»
 «[...] quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia [...] La realtà dello spirito si mostra continuamente come una figura che tenta la sua possibilità, ma appena egli cerca di afferrarla, essa si dilegua; essa è un nulla che può soltanto angosciare. [...] L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità. [...] La possibilità è il *potere*. In un sistema logico è abbastanza facile dire che la possibilità trapassa nella realtà. Nella realtà questo non è così facile e occorre una determinazione intermedia. Questa determinazione è l'angoscia. [...] L'angoscia non è una determinazione della necessità, ma neanche della libertà; essa è una libertà vincolata, dove la libertà non è libera in se stessa ma vincolata, non nella necessità, ma in essa».¹³

Vorrei specificare che mi limiterò a questo primo livello del discorso kierkegaardiano, al fine di rendere possibile un confronto tra Kierkegaard e Schelling su questo punto. Ovvero non mi addentrerò nel discorso relativo alla dogmatica, che è il baluardo dinanzi al quale per Kierkegaard è necessario fermare la riflessione, motivo per cui di fatto il filosofo danese rifiuterà infine la Filosofia della Rivelazione di Schelling. Solo per fare un esempio consideriamo l'emblematico passaggio del *Concetto dell'angoscia* in cui Kierkegaard, riferendosi proprio alle lezioni berlinesi di Schelling, dice «...a quali strani risultati non si arriva quando, trattando la dogmatica metafisicamente e la metafisica dogmaticamente, si travisa l'una e l'altra».¹⁴

Mi fermerò dunque al primo livello del discorso kierkegaardiano nel tentativo di mostrare per quale ragione Kierkegaard fosse così interessato all'ultima filosofia di Schelling e quali elementi sembra poi aver utilizzato nello sviluppo della propria riflessione.

Si parlava della *possibilità*: la possibilità infatti non è un assoluto nulla, ma secondo la distinzione platonica (μὴ ὄν) è appunto un nulla relativo e Kierkegaard non l'analizza attraverso un discorso metafisico, ma mediante la “fenomenologia” del-

¹³ *Begrebet Angest*, SKS 4, pp. 345; 347; 354; 380; tr. it. cit., pp. 342; 384; 345; 353.

¹⁴ Cfr. *Begrebet Angest*, op. cit., pp. 363-364, tr. it. cit., *Il concetto di angoscia*, p. 365.

l'angoscia, che può essere in qualche modo considerata la *risonanza umana dell'unico Nulla concepibile*: non il puro e indeterminato Nulla, ma il nulla relativo e indefinibile, quello che sta alla radice della libertà umana. Nelle *Briciole filosofiche*¹⁵ Kierkegaard parla del «diventare reale» e del «mutamento» come di un cambiamento che non concerne l'essenza, ma l'essere: è un cambiamento dal non esistere all'esistere. Ancora, questo non-essere che ciò che diviene abbandona deve esistere, altrimenti non si potrebbe parlare di mutamento, ma di qualcos'altro. Dunque, *un tale essere che però è non-essere è proprio la possibilità*.¹⁶ È precisamente grazie al concetto di *non-essere* come *possibilità* (che è qualcosa di *reale* e non dunque un puro nulla) che Schelling era stato in grado di elaborare – evitando il panlogismo hegeliano – la sua cosiddetta “filosofia positiva”, una filosofia che nelle sue intenzioni era fondata sulla realtà storica, la cui essenza è la libertà... e infatti, come leggiamo nelle annotazioni kierkegaardiane delle lezioni di Schelling, alla lezione no. 18: «*non si può sapere ciò che la libertà porterà alla luce*»¹⁷. Schelling nelle sue lezioni aveva presentato la distinzione tra $\mu\eta\ \ddot{o}v$ e $\ddot{o}v\ \ddot{o}v$ in particolare nella lezione che Kierkegaard numerava come la 7., datata la fine di novembre.¹⁸

Ma al fine di comprendere in quale modo Kierkegaard abbia utilizzato i concetti schellinghiani è necessario analizzare brevemente la fondazione della filosofia positiva da parte del filosofo tedesco.

La filosofia positiva di Schelling si edifica sulla base del cosiddetto *empirismo filosofico*, un metodo che il filosofo cominciò a elaborare a Erlangen e che in seguito sviluppò nel 1836 nella *Darstellung des philosophischen Empirismus* e in *Ueber den nationelle Gegensatz in der Philosophie* dello stesso anno. Schelling si era reso conto che avrebbe potuto organizzare la propria speculazione in un sistema che si sarebbe articolato in cinque sezioni:¹⁹

- 1) Storia critica della filosofia moderna
- 2) Esposizione dell'empirismo filosofico
- 3) Teoria dell'assoluto
- 4) Filosofia della mitologia
- 5) Filosofia della rivelazione²⁰.

La svolta decisiva nel pensiero di Schelling sembrava inoltre doversi addebitare, come ebbe ad ammettere lo stesso Filosofo, alla riflessione sullo sviluppo che

¹⁵ SKS 4, p. 273; tr. it. a cura di U. Regina, *Briciole filosofiche*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 115 ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 74; SKS 4, p. 274; tr. it. cit., p. 116.

¹⁷ Cfr. lezione 18, SKS 19, p. 327, corsivo mio; trad. it. cit., p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 310-11; tr. it. cit., pp. 18-19.

¹⁹ Un'esposizione dettagliata e precisa dei corsi tenuti in questi anni si trova nell'*Introduzione* di T. GRIFFERO alla sua tr. it. della *Historisch-kritische Einleitung*, (cfr. SW, XI, pp. 1-252), *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica*, in «Schellinghiana», n. 5, Milano 1998, pp. 12-15.

²⁰ *Ibi*, p. 12.

Hegel aveva attuato dell'idealismo nella direzione della logica²¹: fu dunque dopo la comparsa di opere quali la *Scienza della logica* (1812-1816) e l'*Enciclopedia* (1817) che le indagini particolari sulla mitologia, la storia, la libertà, furono recuperate in una visione unitaria, anche se poi il "sistema" schellinghiano non riuscirà mai a vedere la luce.

Schelling avvertiva dunque l'esigenza di elaborare una scienza, come si diceva, che fosse sì razionale, ma allo stesso tempo positiva, reale e storica.

Esordiva dunque sostenendo che ci sono due possibili modo di considerare l'Empirismo: il modo tradizionale, che, con Kant, rigetta qualsiasi cosa oltrepassi i limiti dell'esperienza sensibile e un empirismo più elevato, che non nega necessariamente ciò che è soprannaturale, «un empirismo che è sovrasensibile e tuttavia è empirismo, un empirismo metafisico, non soltanto sensibile», come leggiamo negli appunti kierkegaardiani delle lezioni di Schelling alla lezione n. 17²².

E tuttavia di che natura è l'oggetto su cui si indaga attraverso una *filosofia positiva*, un oggetto sovrasensibile, eppure *conoscibile* solo empiricamente? Schelling propone un'analogia di questo tipo: leggiamo ancora negli appunti, alle lezioni nn. 17 e 18 che

una libera intelligenza agente, per esempio, non cade nel mondo dei sensi, e tuttavia essa è conoscibile solo empiricamente. Allo stesso modo anche una libera intelligenza al di fuori del mondo sarà conoscibile solo attraverso le *Thatsachen*. [...] La filosofia positiva non proviene né da ciò che è dato soltanto nel pensiero, né da qualcosa che è dato nell'esperienza. Il suo principio non può essere né nell'esperienza, né nel puro pensiero. Il suo principio è l'assoluto trascendente, che viene prima sia del pensiero che dell'esperienza.²³

Che cosa significa propriamente quest'ultima osservazione, ovvero, qual è la natura di questo *Prius* assolutamente trascendente e assolutamente libero? Per capirlo è necessario tornare alle prime lezioni del corso berlinese, allorché Schelling fa una panoramica del significato della conoscenza razionale nei differenti stadi di sviluppo del pensiero. Egli aveva infatti diviso il corso berlinese in due parti:

²¹ Su questo punto cfr. in particolare A. Bausola, *La filosofia della rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling*, saggio introduttivo alla tr. it. della *Filosofia della Rivelazione*, op. cit., pp. XXXIX ss., il quale riporta anche il brano della lezione berlinese del 1841-42 in cui Schelling ammette che fu Hegel a mostrare per la prima volta il carattere puramente logico della filosofia dell'identità. La dichiarazione, fatta solo oralmente, non compare nei manoscritti da cui poi sarà tratta nel 1858 l'opera pubblicata come *Philosophie der Offenbarung* (manoscritti peraltro andati distrutti dai bombardamenti su Monaco dell'11-13 luglio 1944), ma è tuttavia riportata nella *Nachschrift* commissionata da H.G. Paulus uscita con il titolo di *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christentums in Berliner Winterkursus von 1841-42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H.E.G. Paulus*, Darmstadt 1843, p. 377 [lo stesso testo anche in M. Frank, *Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42*, op. cit., pp. 129-130]: «...che pertanto, tutt'intera questa scienza [la filosofia della natura] dovesse risolversi nel logico, io stesso lo riconobbi solo più tardi, e non indipendentemente da Hegel», tr. it. di Bausola.

²² *Ibid.*, p. 326; trad. it. cit., p. 59.

²³ *Ibid.*, p.; trad. it. cit., pp. 57-59.

1- Introduzione alla filosofia della Rivelazione o Fondazione della filosofia positiva

2 – Filosofia della Mitologia e Filosofia della Rivelazione.²⁴

Secondo la ricostruzione di Schelling, la filosofia avrebbe storicamente raggiunto un momento in cui si è divisa da sé in una filosofia negativa e in una filosofia positiva. Tutto ciò che è reale può essere considerato da due differenti punti di vista:

- a) QUID SIT – WAS (l'essenza), ovvero «la cosa nel suo concetto»;
- b) QUOD SIT – DAß (l'esistenza reale, il fatto che la cosa è).

È possibile avere il concetto di qualcosa senza la sua reale esistenza, ma mai il contrario, perciò in qualche modo il conoscere è sempre un “riconoscere”, anche se in questo modo di qualcosa possiamo cogliere soltanto il QUID SIT e non la sua esistenza reale. La ragione può riconoscere solamente il concetto di qualcosa, non la sua reale esistenza. Tuttavia non si può riconoscere un concetto a meno che esso non sia incarnato in qualcosa di esistente. Il che significa che il concetto e l'oggetto esistente sono una cosa sola.... Ma il DAß, il *fatto* che un oggetto esiste non ha alcuna influenza sul concetto che abbiamo di quell'oggetto, poiché l'esistenza è qualcosa di accidentale che cogliamo soltanto con i sensi.

In determinati casi tuttavia, tale rapporto tra *ragione* ed *esperienza* viene a cessare, poiché manca l'esperienza: è quanto accade appunto con ciò che si definisce “sovrasensibile”. Pensiamo in questo caso alla critica kantiana alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, in cui si diceva che il concetto di Dio non prova la sua reale esistenza. Kant di fatto concedeva al positivo soltanto uno statuto esigenziale, privo di valore scientifico,

L'errore che Schelling imputa alla filosofia kantiana è però poi quello di aver esteso a tutta la *filosofia* ciò che essa aveva, in fondo, provato soltanto della *ragione*. Se lo scopo del puro razionalismo era stato quello di «escludere il positivo», di questa “esclusione” non era stata però definita precisamente la natura: escludere il positivo significava semplicemente porlo fuori di sé (fuori dalla filosofia) o rinnegarlo totalmente? Schelling nota che quest'ultima dovette sembrare a Kant una pretesa troppo forte, e così questi reintrodusse tale “positivo” nella filosofia pratica. In questo senso la «vera efficacia storica» di Kant²⁵ fu, a detta di Schelling, l'aver esercitato un'azione determinante sull'ulteriore sviluppo della filosofia tedesca, ovvero l'aver aperto la strada all'*idealismo*. A partire da Kant, così, la filosofia non fu più soltanto mera critica, ma divenne propriamente *scienza della ragione*: con l'*atto trascendentale*

²⁴ Ma Kierkegaard di fatto abbandonò il corso prima che Schelling potesse cominciare propriamente a svolgere la Filosofia della Rivelazione in quanto non poteva accettarne le premesse fondative.

²⁵ Cfr. *Münchener Vorlesungen*, SW, I, X, p. 89, tr. it. cit., p. 72. Per un prospetto dei corsi tenuti da Schelling durante il secondo periodo monachese cfr. R. Borlinghaus, *Neue Wissenschaft. Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995, pp. 84-92, II.2.3.: *Gliederung des Spätwerkes seit 1827*.

di Fichte – «*Ich bin*» – si faceva avanti per la prima volta l'idea di una scienza totalmente a priori, il cui *prius* unico e universale era l'Io della coscienza umana. In siffatta scienza incondizionata della ragione, la ragione era allo stesso tempo il conoscente e il conosciuto: essa diveniva oggetto di sé stessa e trovava dunque in sé quel *prius* che è soggetto di ogni essere, e in cui risiede il principio di una conoscenza *a priori* di ogni ente.

Ma che cos'è la ragione posta come oggetto di sé stessa? Schelling la definisce come l'*infinita potenza del conoscere*, il cui contenuto a priori, il *prius* immediato ad essa connaturato è l'*infinita potenza dell'essere*, ovvero il *concetto* immediato dell'essere stesso.

E questo è un punto essenziale: tale concetto, per sua natura, in senso logico, *modo aeterno*, come si esprime Schelling, deve *in quanto pensato* trapassare – *nel concetto* – nell'essere. Il pensiero dunque trapassa *necessariamente* nell'essere, non può rimanere bloccato nel *poter essere*, e però questo trapasso non è un trapasso *reale*, quindi esso non spiega il reale divenire delle cose (si veda il *referat* di Kierkegaard, lezione n. 3).²⁶

È dunque la necessità a governare nel regno del pensiero, laddove nulla può essere pensato senza essere, in questo modo, necessario.

Dunque come è possibile pensare qualcosa che sia totalmente libero di essere, ma allo stesso tempo libero di non essere? Poiché, come Schelling afferma «l'autentica libertà non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi»²⁷ (riferendosi con ciò alla libera scelta di Dio di creare il mondo e manifestarsi in esso).

In altre parole, come può essere possibile pensare qualcosa di reale senza renderlo necessario per il solo fatto di averlo pensato? Come possiamo afferrare l'eterna mobilità del divenire senza pietrificarla mediante lo sguardo di Medusa della Ragione? Come preservare quella porzione di non-essere relativo che è l'infinito poter essere (i.e. la possibilità)? Come l'essere umano può afferrare e comprendere nel suo essere reale quell'*infinito poter essere* che è lo schellinghiano «das Seyende selbst» ovvero il *Prius*? Giungere al concetto di «das Seyende selbst» come *infinito poter essere* era lo scopo della filosofia negativa, ma se questo infinito poter essere lo cogliamo come *concetto*, come è possibile afferrare la realtà di *qualcosa* che in quanto totalmente libero di essere e non essere (una realtà che viene addirittura prima di ogni possibilità) è addirittura al di fuori del pensiero? Questo qualcosa è ciò che Schelling definisce appunto *unvordenkliche Seyn*, l'essere *immemorabile*, come è tradizionalmente tradotto in italiano, ovvero l'inconcepibile. Esso è di fatto il *Prius* dal quale prenderebbe le mosse la filosofia positiva. Ma se non lo possiamo pensare, come potrà mai cominciare la filosofia positiva? Essa, spiega Schelling, comincerà da qualcosa che è, e tale essere è *das Seyende selbst* come potenza, ovvero Dio, che ha deciso di rivelarsi attraverso la creazione, cosa, quest'ultima, empiricamente tangibile. Leggiamo appunto alla lezione berlinese n. 22 che il *Prius* assoluto non ha necessità di passa-

²⁶ SKS 19, pp. 305-307; tr. it. cit., pp. 5-9.

²⁷ Cfr. SW, II, 3, p. 209, tr. it. Bausola, p. 347.

re nell'essere, e dunque se lo fa, lo fa soltanto attraverso un'azione libera, che noi possiamo conoscere empiricamente, a posteriori. Il metodo schellingiano è descritto alla lezione n. 18:

La filosofia positiva non è dunque empirismo nel senso che *parte dall'esperienza*, né ha un immediato da cui parte, né si innalza da un dato alle conclusioni, ma *va all'esperienza* e dimostra il suo *prius* a posteriori. In questo si mostra sufficientemente la sua differenza dall'empirismo; ma non rimane ancora uguale alla filosofia negativa? La filosofia negativa ha l'essente nell'esperienza come oggetto di una conoscenza possibile, essa lascia l'a posteriori che ha trovato a priori, sta fuori di sé; se concorda con l'esperienza, tanto meglio, ma la verità della sua costruzione si trova nell'immanenza interna. La Filosofia positiva va verso ed entra nell'esperienza. L'a posteriori non viene ricavato dall'esperienza, esso proviene dal *prius* assoluto e deriva da questo mediante il libero pensiero (la Filosofia negativa ha il pensiero necessario), l'a posteriori, come il reale e non soltanto come il possibile. Non il *prius* assoluto deve essere dimostrato, ma ciò che ne consegue; questo conseguente deve essere dimostrato come diveniente attraverso un libero sviluppo, ma non al di fuori dell'esperienza, ma dentro essa. Essa è, così, Empirismo apriorico. La Filosofia negativa è puro apriorismo²⁸.

La filosofia positiva prova dunque a posteriori ciò che essa deve dimostrare: che il suo *prius* è Dio, ma ciò non significa affatto che Dio sia a priori:

Dio è solo *a posteriori*. Che Dio sia non è una *res naturae*, qualcosa che si capisca di per sé; è una *res facti*, e può di conseguenza venir provato anche soltanto attraverso i fatti²⁹.

[...]

Si dirà: il *Prius* il cui concetto è questo e quest'altro (il concetto del sovraesistente), potrà produrre una tale successione (non diremo: si avrà necessariamente una tale successione [...] dovremo solo dire: si può avere una tale successione, se esso lo vuole [...]). Ora, questa successione esiste realmente (questa proposizione è la proposizione poggianti sull'esperienza; l'esistenza di una tale successione è un fatto, un dato dell'esperienza). Dunque, questo fatto – l'esistenza di una tale successione – ci mostra che anche il *Prius* stesso esiste proprio come noi lo abbiamo compreso, cioè che Dio esiste³⁰.

Tuttavia dobbiamo notare che con il termine “esperienza”, ovvero i *fatti*, Schelling intende l'intera esperienza, l'intera storia, che è un qualcosa mai completato, e per questo motivo si parla di *Filo-sofia* e non semplicemente di *Sofia*. Ed è significativo in questo contesto notare come Schelling alla lezione 22 ricordi la *Metafisica* aristotelica e il *Teeteto* platonico, laddove si dice che *initium philosophiae est admiratio*,³¹ un passaggio che lo stesso Kierkegaard cita nei suoi diari in questi stessi anni, laddove scrive che «è un punto di partenza positivo per la filosofia, quando

²⁸ Cfr. lezione 18, in SKS 19, p. 327, tr. it. cit., p. 61. Per rendere più immediata la lettura del brano citato, anche le espressioni riportate da Kierkegaard in tedesco sono state direttamente tradotte.

²⁹ Cfr. SW, II, 3, p. 128, Bausola, pp. 211, 213.

³⁰ Cfr. soprattutto SW, II, 3, p. 129, Bausola, pp. 213, 215: sui dettagli della dimostrazione in esame il testo della *Philosophie der Offenbarung* è senza dubbio più chiaro degli appunti.

³¹ SKS 19, p. 335; tr. it. cit. p. 82.

Aristotele dice che la filosofia comincia con la meraviglia, e non come ai nostri tempi con il dubbio. In generale il mondo deve ancora imparare che non giova cominciare con il negativo [...].³²

Il che significa che il reale oggetto della Filosofia positiva non può essere oggetto di una prova compiuta, conclusa, come lo era il Dio della vecchia metafisica, la cui esistenza era dimostrata attraverso l'esistenza delle sue creature. Noi non lo possiamo dimostrare, poiché la sua essenza è la libertà e, come si diceva, *non si può sapere ciò che la libertà porterà alla luce*³³. La cosa in assoluto più difficile per la filosofia è dunque comprendere la *possibilità*. In un certo senso si potrebbe dire con Schelling che l'intera filosofia (la filosofia positiva) è una prova mai conclusa dell'esistenza di Dio. Nelle sue *Stuttgarter Privatvorlesungen*,³⁴ Schelling dirà che «il difficile, la croce di ogni Filosofia, sta appunto nell'indagare l'essenza del non-essente [i.e. la possibilità]. Cerchiamo sempre di afferrarla e non riusciamo mai a fissarla». La medesima cosa disse Kierkegaard in un brano dei suoi quaderni: il fatto della libertà è una «croce che la filosofia è impotente a portare ma a cui è stata conficcata».³⁵

Ma torniamo ora al problema iniziale: abbiamo visto che sia Schelling che Kierkegaard sottolineano la stessa difficoltà per la filosofia, ovvero la difficoltà insita in un discorso scientifico che pretenda di includere la realtà in un sistema, la realtà, ovvero qualcosa di eternamente *possibile* e mai completo.

Includere qualcosa in un sistema significa – come abbiamo visto – trasformarlo, attraverso la comprensione razionale, in qualcosa di necessario, ovvero travisarlo. Tuttavia Schelling ha fatto in modo di includere nel proprio sistema anche il non-essere, nel modo del nulla relativo, della *possibilità*.

È lo stesso punto problematico evidenziato da Kierkegaard nell'*Intermezzo* delle sue *Briciole filosofiche* allorché parla della comprensione storica:

³² Not 7:21 [*Pap.* III A 107], in *SKS* 19, p. 211; tr. it. a cura di C. Fabro, *Diario*, Morcelliana, Brescia 1980-1983³, vol. 3, p. 28.

³³ Cfr. lezione 18, *SKS* 19, p. 327, corsivo mio; tr. it. cit., p. 63. In *SW*, II, 3, p. 131, Bausola, p. 217, leggiamo in tale direzione che «l'intera filosofia non è altro che la prova progressiva, sempre crescente, rafforzantesi a ogni passo, di Dio realmente esistente». Cfr. su questa affermazione già le *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in *SW*, I, VII, 424, tr. it. di L. Pareyson, *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano 1990 (1974), p. 145: «L'intera filosofia è propriamente la continua dimostrazione dell'Assoluto, dimostrazione che non si può perciò esigere fin dal principio di essa. Se l'universo non può essere altro che manifestazione dell'Assoluto, e la filosofia a sua volta non può essere altro che la rappresentazione spirituale dell'universo, allora anche l'intera filosofia non è che manifestazione, cioè dimostrazione continua, di Dio».

³⁴ *SW*, I, VII, p. 436; tr. it. a cura di Luigi Pareyson, *Lezioni di Stoccarda*, in *Scritti sulla filosofia...*, op. cit., p. 155.

³⁵ *Journalen* FF:149 del 1838 [*Papirer* II A 752], in *SKS* 18, p. 103, p. 257; tr. it. cit. vol. 2, p. 204. Su questo punto rimando al mio scritto *Libertà come relazione e relazione come libertà nell'antropologia kierkegaardiana*, in E. Rocca (a cura di) *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 159-171 (Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Italiano di Cultura di Copenaghen - Dipartimento di Filosofia degli Studi di Verona - Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani - Søren Kierkegaard Forskningscenter ved Københavns Universitet, 7-9 ottobre 2005).

«Nulla diventa reale per necessità, tanto poco quanto la necessità diventa reale, o qualcosa diventa necessario con il diventare reale. Nulla esiste perché è necessario, ma il necessario esiste perché è necessario, ossia perché il necessario è. [...] Il mutamento del diventare reale è la realtà; il passaggio accade tramite la libertà. Nessun diventare reale è necessario.»

Ma se attraverso la comprensione si trasforma qualcosa che è divenuto (il passato) in qualcosa di necessario, in tal modo si perde l'oggetto che si voleva afferrare: «se l'oggetto compreso si muta per opera della concezione, allora è la concezione che si muta finendo per essere un fraintendimento»³⁶.

In un certo senso Kierkegaard ha utilizzato la concettualità schellinghiana, ma per giungere a un risultato opposto. L'intento in principio era stato il medesimo, Kierkegaard aveva riposto tutta la sua fiducia nel vecchio Schelling, come scrisse in un famoso brano del suo diario³⁷, e per questo ha fatto propri alcuni capisaldi della riflessione del filosofo tedesco, tuttavia non ha potuto seguirlo proprio nel punto cruciale della sua speculazione, ovvero nel contatto tra la filosofia positiva e la filosofia negativa, un punto su cui lo stesso Schelling dovette arenarsi nel corso dei lunghi anni di elaborazione del suo sistema.

Come Kierkegaard scrive nelle *Briciole filosofiche*, «la difficoltà consiste nel pervenire all'essere fattuale, e nel ricavare dialetticamente l'idealità di Dio dall'interno dell'essere fattuale».³⁸

L'essente può dunque *pensare* l'essere, ma non può *comprenderlo*, determinarlo, poiché ne è trasceso; e tuttavia nel suo pensarlo, l'essente ne attesta la presenza, sebbene «non c'è un "qui" né "là", ma solo *ubique et nusquam*».³⁹

Si è mostrato in precedenza come Schelling abbia spiegato che la filosofia negativa consegnerebbe come suo ultimo risultato alla positiva l'ente vero, quell'essere che non può derivare da una precedente potenza, il *purus actus*, l'essere che è tale prima di ogni pensiero, l'esistente puro, infinito: un essere che, tuttavia, soltanto se è, è necessariamente il necessariamente esistente. Il nodo della questione è allora però proprio qui: non soltanto il *sapere* (concettuale = conoscenza della *possibilità*) che cosa sia l'essere necessario (il sapere che l'*essentia* di Dio *involvit existentiam*) non comporta che tale essere esista necessariamente, ma allo stesso modo vale il percorso inverso, il fatto *che esso sia* non dice necessariamente che esso sia il «necessariamente esistente»⁴⁰.

³⁶ SKS 4, pp. 274-275; trad. it. cit., pp. 117-118.

³⁷ *Philosophiske Smuler*, op. cit., p. 279, tr. it. cit., p. 123.

³⁸ *Notesbog* 8:33 (1841), in SKS 19, p. 235; tr. it. in *Diario*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980³, vol. 3, p. 46, dove Kierkegaard scrive: «Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospiravamo io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto fra filosofia e realtà, nominò la parola "realtà", il frutto del mio pensiero trasalì di gioia come il seno di Elisabetta. Ricordo quasi parola per parola di quel ch'egli disse da quel momento. Da qui forse può venire un po' di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche. [...] Ora ho messo tutta la mia speranza in Schelling [...]».

³⁹ Cfr. *Philosophiske Smuler*, op. cit., p. 247 in nota, tr. it. cit., p. 82.

⁴⁰ Cfr. *Philosophiske...*, op. cit. p. 221, tr. it. cit., p. 51.

È questo lo spazio in cui non è data la possibilità di un *passaggio*, ma in cui si tratta invece di saltare con *timore e tremore* in virtù della fede.

Secondo Kierkegaard la fede è infatti il solo organo grazie al quale è possibile comprendere storicamente la realtà:

«L'organo per ciò che è storico deve essere fatto in conformità con questo, deve avere in sé l'equivalente, in modo da vincere costantemente con la sua certezza la corrispondente incertezza del diventare reale, che è duplice: la nientità del non-essente [*det Ikke-Værendes Intetthed*], e la possibilità annientata [*det tilintetgjorte Mulighed*], la quale è nello stesso tempo l'annientamento di ogni altra possibilità. Di questo tipo è appunto la fede, poiché la certezza della fede è costantemente in opera come quell'incertezza superata che pienamente corrisponde a quella del diventare reale. In modo tale la fede crede ciò che non vede». ⁴¹

In un senso più elevato si può dire allora che per Kierkegaard in fondo soltanto la fede è la *vera* conoscenza per l'essente, e, soprattutto, conoscenza che nel suo più alto significato è conoscenza di sé e della propria *condizione*.

La posizione dell'essente nell'esistenza – come si esprime Kierkegaard – è appunto quella di una realtà stante nel mezzo (*inter-esse*) della ipotetica unità astratta di essere e pensiero:

L'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò in cui consiste la realtà non può essere esposto nel linguaggio dell'astrazione. La realtà è un *inter-esse* fra l'unità ipotetica dell'astrazione di essere e pensiero ⁴².

⁴¹ Cfr. *Philosophiske Smuler*, op. cit., pp. 245-248, tr. it. cit., pp. 80-83: «L'intero svolgimento della prova diviene costantemente qualcosa d'altro, diviene un'aggiunta estrinseca a conclusione di ciò che io concludo dall'aver ammesso che la cosa che è in questione esiste. In tal modo non concludo mai con l'esistenza, ma traggio la conclusione a partire dall'esistenza, poco importa che mi muova nel mondo di ciò che si coglie con i sensi oppure in quello del pensiero. Così non dimostro che un sasso esiste, ma che qualcosa che esiste è un sasso. [...] Non importa se chiamiamo l'esistenza un *accessorium* oppure un eterno *prius*. Essa comunque non può venire dimostrata. [...] Sarebbe molto strano se uno volesse dimostrare l'esistenza di Napoleone a partire dai suoi atti [...] Tuttavia Napoleone è solo il singolo, e non si dà alcun rapporto assoluto fra lui come singolo e i suoi atti, in quanto anche un altro avrebbe potuto compiere gli stessi atti. [...] Invece fra Dio e i suoi atti vi è un rapporto assoluto; Dio non è nome ma concetto, e forse deriva da ciò che la sua *essentia involvit existentiam*. Dunque gli atti di Dio li può compiere solo il Dio; ciò è del tutto esatto, ma quali sono gli atti del Dio? [...] Da quali atti trarrò la prova? Dagli atti considerati idealmente, cioè così come questi immediatamente non si mostrano. Ma allora non è a partire dagli atti che dimostro; sviluppo solo l'idealità che ho presupposto; è fidandomi di *questa* che io oso sfidare perfino tutte le obiezioni, comprese quelle che ancora non si sono presentate. Nel mentre che comincio ho già presupposto l'idealità, e ho presupposto che mi riuscirà di portarla a compimento. Ma ciò cos'altro è se non che ho presupposto che il Dio c'è, e che fidandomi di lui ho cominciato per davvero? E ora, com'è che l'esistenza del Dio risulta dalla prova? Avviene direttamente? [...] Fintanto che trattengo la prova (che cioè continuo a dimostrare) non ne segue l'esistenza, per nessun'altra ragione se non per il fatto che sono impegnato a dimostrarla; ma appena mollo la prova, ecco che c'è l'esistenza. Ma il fatto che io mollo qualcosa, è *meine Zuthat*; non si dovrebbe allora tener conto anche di ciò, di questo piccolo momento, per breve che esso sia? – infatti non bisogna che sia lungo, poiché è un *salto*.»

⁴² *Philosophiske Smuler*, SKS 4, pp. 280-81; tr. it. cit., p. 125.

Ma soltanto una ragione capace di essere *praeter se*, una Ragione *estatica*, per così dire, darebbe in grado di giungere a concepire l'*unvordenkliche Sein*, ovvero il *Prius* in grado di essere o di non essere, soltanto se lo vuole: una ragione dunque in ultima analisi essa stessa divina, come sarà in fondo per Schelling, secondo il quale infatti, affinché la Filosofia della Rivelazione sia comprensibile, si presuppone già un'originaria relazione tra la coscienza umana e Dio, una relazione che precede la Rivelazione stessa e si sviluppa attraverso la serie dei differenti gradi della Mitologia che definiscono il progressivo *ritorno* a Dio di una coscienza scissa.

A tutto ciò Kierkegaard contrapponeva risoluto quel confine invalicabile che è il *pensatore soggettivo esistente* nella sua «assoluta abissale differenza qualitativa»⁴³ dall'Altro che l'ha posto e contro la speculazione ricordava che a definire la natura della Rivelazione è il *paradosso* incomprensibile per cui è Dio stesso a farsi uomo, non certo la coscienza che attraverso un cammino dialettico-progressivo *ritorna* a Dio, o meglio, si scopre come ponente Dio. L'uomo di Kierkegaard non è schellinghianamente un «Dio divenuto»⁴⁴:

Ma il cristianesimo insegna che tutto il contenuto cristiano esiste solo per la fede; per questo vuol essere [...] un'ignoranza socratica, timorosa di Dio, che con l'ignoranza difende la fede contro la speculazione, vigilando che la profondità della diversità qualitativa tra Dio... e uomo possa essere consolidata come lo è nel paradosso e nella fede, vigilando che Dio e uomo, così *philosophice*, *poetice* ecc., in modo ancor più tremendo che mai nel paganesimo, non fluiscano insieme in un'unica cosa...⁴⁵.

⁴³ Cfr. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, op. cit., p. 286, tr. it. a cura di C. Fabro in *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. II, p. 447. In sede critica si è attentamente soffermato sul concetto di *inter-esse* U. Regina nel suo saggio *Kierkegaard. L'arte dell'esistere*, Brescia 2005, pp. 88-93: «L'essere che è *inter-esse* tiene insieme l'esistente e il Trascendente. L'essere dell'esistente è essere in rapporto con il Trascendente. L'esistente non avrebbe più una propria identità se desiderasse annullarsi a favore del Trascendente, o se invece volesse prescindere, e non può pensare il Trascendente se non in relazione a questo tipo di rapporto, per il quale l'accentuazione delle singole identità che si rapportano ha rilievo costitutivo e finalizzante. L'interesse è il legame più forte che possa tenere insieme le differenze, e non può per questo essere un legame di necessità, che riduce a nulla le differenze in rapporto. L'interesse che unisce, in quanto non necessario, può legare solo sul fondamento della possibilità. Un rapporto *solo* possibile non è affatto un rapporto debole. È anzi l'unico rapporto che può *divenire reale*» (p. 91). Sulla nozione di *inter-esse* si veda inoltre anche il saggio di G. Modica, *Una verità per me*, Milano 2007, cap. I: «*Dià-logos*» e «*inter-esse*», in particolare pp. 38 ss.: «L'esistenza, certo, non può non esser pensata – ché il pensiero non può smettere d'essere tale –, ma tale pensiero, lungi dal rimanere chiuso dentro la propria pura idealità, deve essere tutto interessato al rispetto dell'esistente *kath' autò*. [...] ...come può il pensatore soggettivo mantenere la contraddizione dell'esistenza conservando le proprie peculiarità? Può farlo soltanto se riesce a modularsi come *inter-esse* per l'esistenza, ossia come ciò che *sta tra*, ciò che *sta in mezzo tra* il pensiero e l'esistenza. L'interesse è, da questo punto di vista, la categoria che simboleggia il ruolo che deve giocare la soggettività se vuole farsi *via alla verità*». Cfr. anche, a cura di chi scrive, la voce *Inter-esse*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol 6, p. 5757.

⁴⁴ *Journalen* NB9:59, in SKS 21, p. 235 [*Papirer*, op. cit., X 1 A 59, pp. 45-46], tr. it. cit., vol. 5, p. 138; *Papirer* XI 1 A 67, p. 50, tr. it. cit., vol. 10, p. 109.

⁴⁵ «*Gewordene Gott*»: cfr. *Der Monotheismus*, op. cit., in *SW*, II, 2, p. 124, tr. it. cit., p. 116.

⁴⁶ *Sygdommen til Døden*, in SKS 11, p. 211, tr. it. a cura di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, p. 100.

IL DIARIO DEL SEDUTTORE. UN PERCORSO DIALETTICO NELL'OPERA DI KIERKEGAARD*

di VIRGILIO MELCHIORRE

Il *Diario del seduttore* non è che un frammento letterario entro la distesa scrittura filosofica e religiosa di Kierkegaard. Potremmo dirne come d'un racconto di vita: uno spazio sperimentale in cui le tesi esistenziali di Kierkegaard diventano narrazione, verifica sul campo stesso della vita possibile o della scrittura propriamente estetica.

L'uomo come sintesi

Prima di percorrere le pagine del *Diario*, sarà bene delineare il contesto speculativo in cui l'estetica di Kierkegaard e la narratività che ne discende vengono a iscriversi. Siamo sul primo sentiero della geografia esistenziale, quella che si scandisce appunto nella distinzione e nel nesso dei tre percorsi di vita: l'estetico, l'etico, il religioso. Percorsi che, nei propri modi, costituiscono la struttura essenziale dell'umano inteso come spirito, ovvero come tensione incessante, come rapporto fra finito e infinito. Si ricordi in tal senso quel che Kierkegaard scrive all'inizio di uno dei suoi scritti più importanti, *La malattia per la morte*, dove l'uomo viene definito come spirito e lo spirito come rapporto, come "sintesi di infinito e finito, di temporale ed eterno, di libertà e necessità". La sintesi va poi intesa nella reciprocità di due versanti, il secondo dei quali, l'infinito, è ultimamente determinante. Così, l'uomo è "rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro"¹. Dunque, lo spirito come relazione, come tensione intrinseca a una trascendenza che lo costituisce e lo richiama a sé. Ma, come ogni tensione, come ogni relazione, anche lo spirito è sempre esposto a una duplice possibilità: quella di operare la sintesi assumendo il finito dalla parte dell'infinito o, all'opposto, assumendo l'infinito dalla parte del finito. Nel primo senso si sta sulla via della trascendenza, dell'affidamento alla potenza dell'infinito; nel secondo senso si cede alla pretesa di raccogliere l'infinito nei modi esclusivi del finito. Lo spirito, dunque, sempre al bivio

* Questo saggio è stato elaborato, in prima stesura, su invito del *Festival di filosofia* 2013 di Modena.

¹ *Sygdommen til Døden*, (in seguito SD) in *S. Kierkegaards Skrifter* (in seguito SKS), a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, F. Hauberg Mortensen, København 1997 ss., XI, p. 129; tr. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Donzelli, Roma 1999, p.15.

fra trascendenza e immanenza, fra affidamento e appropriazione, fra invero e contraddizione.

Anche i percorsi estetici vivono sul filo di questa tensione, sul filo di questa dualità o della scelta fra sintesi opposte. Ma procediamo per gradi cercando dapprima i modi propri della vita estetica.

La dimensione del possibile

La vita estetica viene scandita da Kierkegaard in piena fedeltà alla visione della *Poetica* aristotelica, dove – com'è noto – l'arte viene intesa come espressione del possibile. Kierkegaard assume pienamente questa prospettiva, ma ad un tempo la usa come presupposto per delineare quella contraddizione esistenziale che nel vissuto estetico pretende di risolvere l'intero della vita: le figure del possibile vissute come esistenze reali, non come immagini o come proiezioni di ciò che può essere ma appunto come dati di realtà, nell'apparenza di una decisione. L'apparenza sta nella volizione che si consegna in campi per lo più istantanei, sempre disimpegnati da una qualche continuità nella rete del tempo, sempre distratti dal nesso con un proprio passato e da una promessa fedeltà nel futuro.

Si pensi, in tal senso e in prima battuta, alla figura del don Giovanni mozartiano, ripreso da Kierkegaard in un celebre saggio, *Gli stati erotici immediati, ovvero il musicale erotico*. Come si ricorderà, la lista delle vicende amorose, scandite nella voce del servo Leporello, è ben lunga nella storia di don Giovanni. Innumerevoli, sullo sfondo, stanno le storie di amori consumati nella fugacità degli istanti, subito dimessi. Ma giunge poi il tempo che dischiude la contraddizione. Una voce sovraterrena, quella di un padre offeso e ucciso in duello, ritorna infine per reclamare il diritto della figlia amata e tradita dall'amante: richiamo alla conversione ovvero alla fedeltà dell'amore. Ma, appunto, di questa 'ripresa' don Giovanni non sa che farsene e per questo la sua ostinazione non potrà concludersi se non con il nulla in cui si concludono le sequenze dei suoi amori: un nulla che infine deve tradursi nella perdizione di un nulla infernale, con l'inesorabile affondo nella nientità della propria contraddizione. Alla suadente seduzione della musicalità, all'immediatezza della commedia erotica, si contrappongono infine le brevi pesanti sequenze delle ultime note mozartiane, quelle stesse che erano risuonate come un avvertimento all'inizio dell'opera: segno di una vicenda drammatica che sprofonda in se stessa, risovente contrappunto di un inevitabile nulla.

Come vedremo, non dissimile, di là dalle apparenze meno violente, sarà la conclusione del nostro seduttore. La sua fuga dall'amata ci tornerà come icona di una contraddizione senza fine: vicenda che ripete, su un altro registro, quella del *Don Giovanni*. Non a caso, l'opera porta in esergo una citazione dall'opera mozartiana e lo stesso nome del protagonista, Johannes, ripete il nome dell'altro protagonista. La differenza fra le due opere va cercata piuttosto sul versante delle diverse scritture. Il racconto del seduttore è affidato alla parola e perciò appartiene essenzialmente alla mediazione della riflessione, dello spirito riflettente. Il racconto mozartiano è invece affidato alla musica e perciò vive, secondo Kierkegaard, nell'immediatezza del senso o, meglio, dello spirito inteso nei modi della sensualità. Nei due campi, come in al-

tri scritti – ricorderei in particolare *In Vino veritas* –, quello che emerge è sempre una divaricazione o una falsa coniugazione del finito con l'infinito, le due componenti essenziali – come s'è detto –, costitutive dell'umano. In campi diversi ritorna pur sempre la pretesa impossibile di catturare definitivamente l'infinito nel finito. Siamo appunto a quell'amore che sorge dalle profondità dello spirito e che deve pur sempre tradursi nei modi di una vita incarnata, ma che ora finisce per confinarsi nella sola passeggera immanenza delle forme finite.

Seguiamone dapprima il racconto. La storia procede a passi lenti, dall'incontro casuale di Johannes con Cordelia, una giovane figura della borghesia danese. Il suo portamento, la sua grazia discreta, tutt'altro che provocante, colpiscono lo sguardo attento di Johannes. E non a caso. Johannes, il seduttore, vive infatti in una sua dimensione poetica. Per questo la sua non sarà una seduzione nel senso spregevole della parola: è “troppo spiritualmente determinato per essere un seduttore nel senso comune della parola”². La sua è una passione nostalgica, come distesa nel richiamo notturno della luna³. Ad avvincerlo è poi il rinvio simbolico di quel volto: “non è una singola bellezza, ma una totalità”. È come se in quella singola bellezza prendessero forma tutti i modi possibili della femminilità: “un sogno in cui tutti quegli esseri femminili prendono forma l'un con l'altro, e tutti quei movimenti cercano qualcosa, cercano stabilità in un'unica immagine”⁴. Si direbbe che l'eros mozartiano raggiunge qui una concentrazione più esplicita, più scopertamente romantica⁵. Infatti, Johannes potrà persino scrivere: “L'amore è tutto, e per questa ragione, per chi ama, tutto ha cessato di avere un significato in sé e per sé, e ha significato soltanto grazie all'interpretazione che ne dà l'amore”⁶. Di quest'amore Johannes può persino dirne come di “un ardore panteistico”, sicché al “pari degli occhi, che vedono al di là di se stessi, così questo sguardo vede al di là di ciò che immediatamente gli appare, vede l'ineffabile”⁷. Ma uno sguardo del genere – aggiunge Johannes – si dà solo nello *spirito*, non nel *possesso*⁸.

Anche per questo l'approccio di Johannes è quanto mai cauto, sempre controllato, con un attento rinvio della tensione sensibile. Procede così a piccoli passi, con astuzia e cautela. Inizia, in apparenza, come per caso: con un incontro che sembra fortuito, durante il passeggio di Cordelia del quale Johannes, dopo il primo in-

² *Forførelsens Dagbod* (in seguito FD), in *Enten-Eller 1* (in seguito EE₁), SKS II, p. 296; trad. it. di A. Cortese, *Il diario del seduttore*, in *Enten-Eller* (in seguito EE), III, Adelphi, Torino 1978, p. 47.

³ FD, EE₁, SKS II, p. 315; trad. cit., EE III, pp. 71-72.

⁴ FD, EE₁, SKS II, p. 320; trad. cit., EE III, pp. 78-79.

⁵ “A queste condizioni si può perfino essere innamorati di molte in una volta sola, poiché in ogni singolo caso si è innamorati diversamente. Amarne una sola è troppo poco, amarle tutte è superficialità... Conoscere se stessi e amarne il più possibile, fare che la propria anima celi in sé tutte le potenze dell'amore cosicché ognuna trovi il proprio determinato alimento, mentre però la coscienza abbraccia l'insieme, ...questo è godimento, questo è vivere!” (FD, EE₁, SKS II, p. 350; trad. cit., EE III, p. 117).

⁶ FD, EE₁, SKS II, p. 394; trad. cit., EE III, pp. 174

⁷ FD, EE₁, SKS II, p. 387; trad. cit., EE III, p. 166.

⁸ FD, EE₁, SKS II, pp. 324-325; trad. cit., EE III, p. 84.

contro, era stato ben attento sul tempo e sui percorsi. L'occasione era poi stata offerta da un piccolo incidente: il servo della fanciulla era caduto e Johannes, come un passante per caso, s'era mosso con sollecita premura al soccorso del servo, guadagnandosi così una cortese gratitudine da parte della giovane Cordelia. Seguono poi incontri, tutti all'apparenza casuali, tutti in verità cercati per studiarla attentamente. Viene infine la buona occasione: Johannes si accompagna all'amico Edvard, innamorato di Cordelia, e fingendo di aiutarlo s'introduce con lui nella casa della fanciulla. La frequenta con discrezione, lasciando all'amico lo spazio migliore: per suo conto si dedica, in disparte, a conversare con la zia di Cordelia, guadagnandosi così la stima e la protezione della donna. Fa circolare la voce di un suo fidanzamento, sicché la sua ospitalità in casa della fanciulla può ben stare al riparo da ogni sospetto. Intanto consiglia all'amico titoli di libri da regalare a Cordelia. Sono libri che l'amico non conosce, sicché quando Cordelia vorrà parlarne Edvard si troverà a disagio uscendo via via dalla considerazione della fanciulla: gli incontri diventeranno sempre più noiosi e sgradevoli, il terreno dell'amico andrà perduto e con discrezione potrà essere guadagnato dalla eleganza e dalla cultura di Johannes. Cordelia se ne innamorerà. Ci sarà poi, col consenso della zia, anche il fidanzamento, un'invenzione umana, ridicola, ben lontana dall'etica, che per il momento Johannes accetta tatticamente. Si tratta, ora, di disporre il tempo necessario per alimentare un amore pieno: una nascita reciproca, un amore che, però, dovrà compiersi nella dimensione puramente 'estetica'. Per ora si tratta di non urtare l'etica, anche se alla fine il godimento estetico implicherà l'abbandono di un impegno etico. A che serve il fidanzamento? No, egli vuole possederla, di là da ogni vincolo e nella sua libertà, rispetto alla quale il fidanzamento è solo una cornice esteriore, un'occasione.

Intanto Johannes comincerà a scriverle per trarla nell'inganno dell'amore: confesserà di sentirsi interiormente mutato dal suo affetto, un affetto del quale non è lui il precettore perché ora ne è soltanto il discepolo. "Mentre la guardo – scrive Johannes – nel mio intimo mi faccio allo stesso tempo religiosamente solenne e tuttavia pieno di desiderio"⁹. Questa conversione di sentimenti assumerà via via il tono di una risonanza trascendentale. "Amare te – scrive ancora Johannes – non è amare un mondo?"¹⁰. Non è amare di là da ogni tempo? "Ciò che è stato visto ieri lo scaglio migliaia d'anni all'indietro, e lo ricordo come se fosse stato vissuto ieri. [...] Dunque, ora e per tutta l'eternità parlerò di te con me"¹¹. E ancora, con una confessione che sta fra il massimo della verità e il culmine dell'infingimento – non è facile decidere – Johannes può anche dire:

Sono innamorato di me stesso, e perché? In quanto sono innamorato di te, perché io ti amo. Te sola e tutto ciò che t'appartiene veramente, e così, in tal modo, io amo me stesso, poiché questo mio io t'appartiene a tal punto che qualora cessassi d'amare te cesserei d'amare me stesso. Dunque quello che ai profani occhi del mondo è espressione del più grande egoismo, al tuo sguardo di iniziata è espressione della più pura simpatia, quello che ai pro-

⁹ *FD, EE₁, SKS II*, p. 384; trad. cit., *EE III*, p. 161.

¹⁰ *FD, EE₁, SKS II*, p. 387; trad. cit., *EE III*, p. 165.

¹¹ *FD, EE₁, SKS II*, pp. 385, 389; trad. cit., *EE III*, pp. 163, 167.

fani occhi del mondo è espressione della più prosaica autoconservazione, alla mia vista consacrata è espressione del più entusiastico annichilimento di se stessi. [...] Non posseggo nulla perché soltanto appartengo a te, non sono, ho cessato di essere, per essere tuo¹².

Intanto, Johannes si alimenta con la lettura del *Fedro* platonico, una lettura che lo elettrizza e della quale può dirne come d'un "magnifico preludio"¹³. Ma, insieme, la strategia dell'intelletto non viene mai meno: si finge distaccato, non ha occhi per lei, nasconde o riduce lo slancio erotico, sollecitando così la buona Cordelia a una rincorsa, sino a premerlo con una crescente carica erotica, di là dai confini dell'ordinario. Ed è questo per lui l'essenziale: si possono ormai oltrepassare i confini del fidanzamento e delle convenzioni. Cornelia ora si rammarica del fidanzamento e confessa che il loro incontro non ha bisogno di questa esteriorità. Lui l'ammira e finalmente può ben dire che "la nostra unione esteriore è per se stessa soltanto una separazione"¹⁴.

"È veramente magnifico che Cordelia si scandalizzi di un fidanzamento"¹⁵. Adesso si tratterà di dirigerla nel modo che perda di vista lo stesso matrimonio, che è, certo, un'istituzione degna di rispetto, sebbene comporti la noiosità di godere nella giovinezza di quel rispetto che spetta alla vecchiaia.

"Adesso si tratterà di dirigerla in modo che nel suo volo ardito perda di vista il matrimonio e, sia quel che sia [...] annulli una forma imperfetta umana per slanciarsi verso qualcosa che di fatto è più alto del comune umano"¹⁶. Ciò che conta è raccogliere nell'uno le parti dell'intero. Di nuovo Johannes spinge il suo ardimento verso un orizzonte metafisico: non contano le leggi del tempo, conta un respiro disteso di là da ogni condizione finita, mortale.

Una volta maturata anche quest'ultima condizione di libertà Johannes può predisporre il luogo della passione assoluta. Cordelia ne parlerà alla zia come d'una gita in campagna per far visita a un'amica. Nel suo intimo si prepara intanto a perdere la reputazione delle persone dabbene: la sua anima pura non si chiuderà nella prigione del finito, nel compromesso più proprio della borghesia. E Johannes potrà infine scriverle:

... A che dovrei paragonare la tua anima pura, profonda, priva di qualsiasi rapporto con il mondo, se non a una fonte? E non ti ho detto d'essere io come un fiume che si è innamorato? E, ora che siamo separati, non mi getterò sotto il mare per congiungermi a te? Sotto il mare torneremo ad incontrarci, perché unicamente in codesta profondità formiamo veramente un unico corpo¹⁷.

Johannes può ora disporre l'ambiente, anche il paesaggio, di là dalla stanza d'amore, dev'essere pronto, come un rinvio sull'infinito: ogni cosa deve ripetere l'in-

¹² *FD*, *EE*₁, *SKS* II, pp. 392, 393-394; trad. cit., *EE* III, pp. 171, 173.

¹³ *FD*, *EE*₁, *SKS* II, p. 405; trad. cit., *EE* III, 189.

¹⁴ *FD*, *EE*₁, *SKS* II, p. 413; trad. cit., *EE* III, p. 199.

¹⁵ *FD*, *EE*₁, *SKS* II, p. 415; trad. cit., *EE* III, p. 201.

¹⁶ *FD*, *EE*₁, *SKS* II, p. 415; trad. cit., *EE* III, p. 202.

¹⁷ *FD*, *EE*₁, *SKS* II, p. 428; trad. cit., *EE* III, p. 219.

timità d'uno sguardo sull'eterno, l'alloggio stesso dovrà disporre d'una finestra che sia come un'apertura sull'infinito. E infatti, questa è la sentenza suprema: "Che cosa ama l'amore? Infinitezza. Che cosa teme l'amore?...Limiti"¹⁸. E poco dopo: "ogni cosa finita e temporale è dimenticata, solo l'eterno resta, la potenza dell'amore, il suo struggente desiderio, la sua beatitudine..."¹⁹.

L'intero ambiente, con il suo pianoforte, con i suoi mobili, dovrà essere predisposto così, come una progressiva dischiusura sull'infinito.

Ma infine che cosa resta di questo incanto supremo, una volta che l'incontro d'amore sia stato consumato? A cose fatte, le parole che concludono la storia sono quanto mai deludenti: l'incanto dell'eros è cessato e il cavaliere dell'infinito deve rimettersi in marcia, verso altri passi, forse verso altri amori, come l'insaziabile, mozartiano don Giovanni. Le ultime parole di Johannes sono come un foglio stracciato dall'incanto:

Per ora la storia è finita e non desidero vederla mai più... Allorquando una fanciulla ha donato tutto, allora ha perso tutto; infatti l'innocenza, che nell'uomo è un momento negativo, nella donna è il valore essenziale... Ora ogni resistenza è impossibile e solo finché questa sussiste è bello amare, ma cessata che sia, è debolezza ed abitudine. [...] L'ho amata, ma d'ora in poi non potrà più impegnare l'anima mia²⁰.

E così, evitando inutili scene di pianto, scene che, in fondo "non significano alcunché"²¹, Johannes attende con impazienza la sua carrozza e fugge: "Odo uno schiocco di frusta, è il mio cocchiere... Avanti, avanti, più in fretta, per la vita e per la morte! Crollino pure i cavalli, ma non un attimo prima che siamo arrivati laggiù"²².

Che sarà mai questo anonimo "laggiù" del quale non è dato alcun senso? E questa fuga precipitosa, proprio nel suo essere così precipitosa, non è infine un grottesco tentativo per rimuovere la contraddizione di fondo: la pretesa di catturare l'infinito nel finito? Quando mai il finito avrebbe potuto darsi come l'infinito stesso e non soltanto come sua profezia o come vissuta prossimità del suo esserci? Di questa contraddizione si farà a suo modo testimone più consapevole un altro Johannes, quello di cui Kierkegaard scriverà poco dopo aver immaginato la storia del nostro seduttore²³. A suo modo, dicevo, perché la contraddizione o la seduzione sarà allora espunta, in radice, dalla responsabilità dell'uomo per essere attribuita a un ingegnoso stratagemma della creazione. Gli dei – si dice nel nuovo testo e sul filo di un'antica leggenda – hanno bisogno di umiliare la superbia dell'uomo, ma non ne sono capaci. Finiscono così per affidarsi alla bellezza femminile, finzione di un fascino infinito: finzione che, non appena abbia raggiunto il suo scopo, cambia natura e im-

¹⁸ FD, EE₁, SKS II, p. 429; trad. cit., EE III, p. 221.

¹⁹ FD, EE₁, SKS II, p. 431; trad. cit., EE III, p. 223-224.

²⁰ FD, EE₁, SKS II, p. 432; trad. cit., EE III, pp. 224-225.

²¹ FD, EE₁, SKS II, p. 432; trad. cit., EE III, p. 225.

²² FD, EE₁, SKS II, p. 432; trad. cit., EE III, p. 224.

²³ Mi riferisco allo Johannes di *In vino veritas* pubblicato nel 1845 di poco successivo al *Diario del seduttore*, pubblicato nel 1843.

prigionia nella prolissità del finito²⁴. La donna, dunque, come ingannevole portatrice di una universalità che in effetti essa non ha: “che altro è la donna se non sogno, e al tempo stesso la suprema realtà? In tal senso la capisce e la conduce l'erotico, e viene da lei condotto, nell'istante della seduzione, fuori dal tempo, nella patria di lei e dell'illusione”²⁵. L'erotico, però, ritornerà presto in se stesso.

C'è forse, in quest'altra figura della seduzione, una differenza rispetto al testo che stiamo esaminando. Ora sono gli dei e la donna i portatori dell'inganno, Johannes ne è l'esecutore mentre prima, nel nostro testo, è l'uomo Johannes – forse strumento inconsapevole degli dei? – che costruisce l'inganno per Cordelia. Si tratta, in realtà, di un circolo che vede, a volta a volta, una diversa distribuzione delle parti. L'ultimo Johannes è, tuttavia, quegli che sin dall'inizio riconosce e pratica l'inganno tenendosene però a distanza con spavalda, scoperta, consapevolezza, senza mai dismettere la propria identità e la propria relazione con l'infinito. Ma allora, non è qui ancora più chiara la contraddizione? Non siamo ormai alle soglie del demoniaco?

Ritorniamo ora al nostro testo.

Istante e ripresa

Le invocazioni che spalancavano sull'eterno sono dunque svanite, tragicamente per Cordelia e con una sottesa ottusità nel fuggiasco Johannes. Da questo lato la fine della commedia non sembra lontana da quei modi borghesi che l'intelligenza di Johannes sembrava respingere. Ma la ferita è ben più profonda, la fuga precipitosa segna uno scacco radicale: resta sullo sfondo, e senza risposta, la contraddizione in cui si riconosce la povera Cordelia. Non a caso Kierkegaard la richiama – con risonanze veterotestamentarie – all'inizio del racconto, quasi ad esergo dell'intera vicenda:

C'era un uomo ricco che aveva pecore e buoi in gran quantità, c'era una povera piccola fanciulla che non possedeva che un'unica agnella [...] e sacrificasti quel poco che possedeva. [...] C'era un uomo ricco che possedeva pecore e buoi in gran quantità, c'era una povera piccola fanciulla che non possedeva che il suo amore. [...] Tua io sono, tua, tua, tua maledizione²⁶.

Questa implorazione sollecita una domanda essenziale: perché mai la ricchezza del pastore deve infine tradursi in una così intima maledizione? Perché la ric-

²⁴ “Che dire di più in lode della donna, se non che doveva essere in grado di fare cose di cui neppure gli dèi si credevano capaci; che altro aggiungere, se non che ella vi riuscì; e che cosa mirabile dev'essere, per poterlo fare! Ecco lo stratagemma degli dèi. L'incantatrice fu creata per l'inganno; non appena aveva affascinato l'uomo, cambiava natura e lo imprigionava in tutte le prolissità del finito. Era proprio quel che gli dèi volevano. E che cosa ci può essere di più dolce, di più piacevole e di più affascinante di quello che gli dèi, a difesa del loro potere, hanno inventato come unica cosa capace di adescare l'uomo?” (*In vino veritas*, in *Stadier paa Livets Vei* (SLV), SKS VI, p.74; trad. a cura di L. Koch, *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano 1993, p. 173).

²⁵ SLV, p. 78; trad. cit., p. 179.

²⁶ FD, EE₁, SKS II, p. 302; trad. cit., EE III, p. 55.

chezza del pastore deve poi risolversi nel grottesco di una fuga o di una malcelata sconfitta? Occorre dunque una riflessione che riconduca ai termini primi della contraddizione.

Torniamo intanto a constatare che il diario dell'intera storia si snoda senza date per accamparsi nello spazio fugace di un istante: un istante che appunto vuol darsi di là dai tempi, come una contrazione intemporale dell'eterno, come pretesa di assumere l'infinito dalla parte del finito: una pretesa che, come ricordavo all'inizio, è per se stessa contraddittoria. E lo è sia perché l'infinito non è per se stesso risolubile nel finito sia perché l'istante non può disincantarsi dalla coniugazione con un passato e con un futuro. Ci ritorna, da questo lato, ancora la lezione aristotelica per la quale l'istante non è un per sé e non è declinabile se non in rapporto al passato e al futuro: è sempre un'unità mobile di passato e futuro, contrazione che non sta mai in se stessa²⁷. Così anche Kierkegaard può ripetere che ogni istante è pur sempre un processo: un processo nel quale passato, presente e futuro non sono mai per sé. Nel tempo non c'è mai un passato, un presente, un futuro ma solo la loro inscindibile unità²⁸. Per questa unità, che è data nel suo incessante divenire fra passato e futuro, si deve anzi dire che il presente propriamente non è mai: "la vita che è nel tempo ed è soltanto del tempo non ha nessun presente"²⁹. Possiamo anche pensare il presente in sé come un'astrazione e dirne almeno come la puntualità di un 'istante', come un 'momento' fra il non essere del passato e il non essere del futuro, ma questa è solo un'astrazione o, a ben vedere, una sorta di proiezione dall'eternità sul tempo. Kierkegaard ci avverte anzi che lo stesso termine danese che noi traduciamo con 'momento' [*Oejeblik*: batter d'occhio] non è che "un'espressione metaforica e perciò di uso non tanto facile"³⁰. Stando da questo lato, e ricordando sempre che lo spirito è per se stesso unità o partecipazione di finito e infinito, si può anche dire che "il 'momento' è quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano"³¹. E allora dovremmo anche dire che il 'momento' "non è l'atomo del tempo, ma l'atomo dell'eternità; è il primo riflesso dell'eternità nel tempo; è il suo primo tentativo, per così dire, di arrestare il tempo"³².

Se il 'momento' è, infine, soltanto il vissuto dell'eterno, se è solo dalla prospettiva dell'eterno che possiamo parlarne, si dovrà allora concludere che la sua verità sta non nell'assumere l'eterno, l'infinito dalla parte del finito, come accade nella pretesa del don Giovanni o in quella del seduttore, ma nell'assumere il finito dalla parte dell'infinito: il finito che nel 'momento' è appunto un riflesso, una metafora vivente dell'infinito. Solo nella tensione o nella trascendenza, che questo riflesso porta in sé, il 'momento' trova la sua verità.

Siamo dunque a un'inversione di senso: il rapporto che l'uomo può porre in modo autentico rispetto all'infinito non sta nell'assumere l'infinito dalla parte del fi-

²⁷ *Phys.*, 11, 219 a ss.

²⁸ *Begrebet Angest* (in seguito BA), in *SKS*₄, p. 389; trad. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in KIERKEGAARD, *Opere*, cit., vol. I, p. 392.

²⁹ BA, *SKS*₄, p. 390; trad. cit., p. 394.

³⁰ BA, *SKS*₄, p. 390; trad. cit., p. 395.

³¹ BA, *SKS*₄, p. 392; trad. cit., p. 397.

³² BA, *SKS*₄, p. 391; trad. cit., p. 396.

nito, così come accadeva nella vicenda del seduttore, ma nel porre il finito dalla parte dell'infinito. E poiché il finito è in sé sempre in trapasso, mai compiutamente in se stesso, questo movimento, questo porsi dalla parte dell'infinito non può darsi se non nella linea di un'incessante approssimazione della memoria, nel modo di una costante 'ripresa' [*Gjentagelse*]³³, incessante e progressiva, dell'infinito nel finito.

Il movimento interiore della 'ripresa' è per se stesso una sintesi sempre rinnovata che non lascia cadere nel passato, nel puro ricordo, l'evento felice di un istante: una sintesi che quell'evento trattiene nella memoria e lo rinnova proiettandolo al futuro. La 'ripresa', dunque, non come puro ricordo: il puro ricordo è come un vestito che non sai può ancora andarti. Ma, d'altra parte, neppure come puro futuro, come pura speranza, giacché la speranza non può consistere in se stessa, è come una "una bella fanciulla che ci guizza via dalle mani". Ciò che conta è appunto solo una sintesi, la capacità di riprendere il passato nel futuro: è "la capacità di riprendere, di ricordare procedendo"³⁴.

La via autentica è dunque del tutto contraria rispetto alla via del 'seduttore'. Johannes, come lo stesso don Giovanni mozartiano, pretendeva identificare la finitezza dell'amata con l'infinito stesso, sicché, ogni volta che il culmine dell'atto amoroso si fosse chiuso in se stesso, se ne doveva riconoscere la finitezza e si sentiva il bisogno di passare ad altro: d'avventura in avventura l'infinito restava sempre imprevedibile. Nella prospettiva inversa, quella segnata da Kierkegaard, la finitezza dell'amore viene invece guidata non da una falsa identità del finito con l'infinito, ma dal carattere 'metaforico' o meglio dal 'simbolismo' che solleva l'amore finito oltre di sé, come una partecipazione dell'infinito mai conclusa in sé, sempre da riprendere e da custodire: futuro che incessantemente sporge dal passato e trapassa vigorosamente nel presente. L'intima relazione con l'infinito costituisce poi il futuro come specchio mobile di un'eternità che sempre lo contiene e lo richiama. Tale è appunto anche l'ideale della vita matrimoniale, che – come abbiamo visto – era respinto dall'estetismo di Johannes. Sono particolarmente decisivi a questo riguardo altri due saggi di Kierkegaard: *Validità estetica del matrimonio* e *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*. L'idea che attraversa questi saggi porta a intendere l'*ethos* del matrimonio non come un una messa in mora della felicità dell'attimo: tale sarebbe infatti la condizione corrente nella concezione borghese del matrimonio, degna soltanto per "persone che da gran tempo hanno rinunciato al ciuccio infantile...e che hanno inoltre imparato che il vero e proprio amore è un'illusione"³⁵. No,

³³ Il tema della 'ripetizione' o della 'ripresa' ci rinvia all'altro saggio di Kierkegaard, *Gjentagelsen*, che – com'è noto – costituisce la correzione della hegeliana 'mediazione'. Per quanto ho potuto scrivere al riguardo, rinvio ai saggi contenuti nel mio volume *Saggi su Kierkegaard*, Marietti 1829, Genova 1987, pp. 13-44; 122-190.

³⁴ *Gjentagelsen* (in seguito G), SKV₄, p. 9; trad. it. di A. Zucconi, *La ripresa*, ed. di Comunità, p.4.

³⁵ È il caso, almeno in nota, di riprendere più in esteso questa critica del matrimonio borghese, che Kierkegaard indica come un progetto "a mezzo tra l'amore immediato e l'intelligenza calcolatrice, e infatti, a dir il vero, appunto volendo rispettare l'uso linguistico della nostra epoca, lo si dovrebbe ben chiamare 'matrimonio d'intelligenza' [...] Ma non è poi triste che pressoché il solo ed unico conforto rimasto alla poesia della nostra epoca, che il solo ed unico conforto sia il di-

si tratta piuttosto di riprendere e di custodire la felicità dell'attimo nella continuità di un rapporto fedele, dove la ripresa non è mera ripetizione. La pura ripetizione – nota Kierkegaard – sarebbe infatti un'impossibilità, mentre il vero amore ha tutt'altra sostanza, esso elabora le sue opere nel tempo, e perciò vuol anche essere in grado di ringiovanirsi in questi segni esterni, ed ha, cosa che per me è la più importante, tutt'altra rappresentazione del tempo e del significato di 'ripetizione'³⁶.

Si profila così l'area più propria dell'etica, intesa come un incessante ritorno e, insieme, come un'incessante incremento di una prima felice immediatezza: il matrimonio, dunque, quale compito di un'unità superiore in cui l'immediatezza dev'essere mediata ma solo per costituire un ritorno in se stessa, verso una seconda immediatezza che rinnovi e "contenga quanto giaceva in ciò che è primo"³⁷. Il movimento e la sintesi dialettica si fanno qui particolarmente evidenti: "...il matrimonio è proprio quell'immediatezza che ha in sé la mediatezza, quell'infinita che ha in sé la finitezza, l'eternità che ha in sé la temporalità"³⁸.

Detto sul filo del divenire, questa sintesi non è che la costituzione di un *continuum memoriale*; una continuità e una memoria in cui viene superata e insieme portata a verità la stessa dimensione romantica dell'amore³⁹. L'amore romantico – dice Kierkegaard – resta astrattamente in se stesso, privo di storia e perciò "la morte già

sperare? E infatti, sì, è evidentemente la disperazione a rendere accettabile un'unione del genere! Ecco perché, anche, la si contrae di solito tra persone che da gran tempo han rinunciato al ciuccio infantile, ...e che hanno inoltre imparato che il vero e proprio amore è un'illusione, e la sua realizzazione concreta per lo più un *pium desiderium*. Ciò con cui avrà dunque a che fare sarà la prosa della vita, un reddito sufficientemente agiato, l'apprezzamento sociale, ecc. Nella misura in cui arriverà a neutralizzare il sensuale del matrimonio, tale unione sembrerà essere morale; ma tuttavia sorgerà il problema se questa neutralizzazione non sia amorale per quanto è estetica." (*Ægteskabets æsthetiske Gyldighed* (in seguito *Æg G*), in *EE₂, SKS₃*, p. 35; trad. it., *Validità estetica del matrimonio*, in *Enten-Eller*, cit., IV, pp. 46-47). L'amoralità del matrimonio borghese sta, dunque, proprio nell'abbandono della dimensione estetica, che è vissuta come impossibile, come pio desiderio da vincere nella concretezza dell'istituzione. Nelle pagine che seguono, la critica di Kierkegaard si fa sempre più precisa e colpirà lo stesso apparato ideologico della cultura borghese. Kierkegaard fa così notare come la contraddizione di una unione priva di amore venga surrogata con la retorica di un'etica superiore ossia col tentativo di giustificare il matrimonio in funzione di scopi superiori al desiderio dell'amore: per esempio, la retorica che vede nel matrimonio una "scuola del carattere" o una fucina riproduttiva da cui potrebbe persino nascere un salvatore del mondo.

³⁶ *Æg G*, *EE₂, SKS₃*, p. 140; trad. cit., *EE IV*, p. 196.

³⁷ *Æg G*, *EE₂, SKS₃*, p. 38; trad. cit., *EE IV*, p. 51.

³⁸ *Æg G*, *EE₂, SKS₃*, p. 97; trad. cit., p. 134.

³⁹ Va qui ricordato che l'opposizione di Kierkegaard all'amore romantico non è così netta, come invece accade nel caso della concezione borghese del matrimonio: l'amore romantico vive comunque sul filo dell'assoluto e questo resta per Kierkegaard il lato positivo del romanticismo. Nella sua prospettiva, il matrimonio vale infatti per la sua nobiltà, "per la coscienza d'eternità da esso compresa". Questa traccia dell'eterno è infatti "ciò che distingue ogni amore dalla libidine" e come tale non può esser persa (*Æg G*, *EE₂, SKS₃*, pp. 29-30; trad. cit., p. 39). Allora, se per un verso resta il compito di sollevarsi dall'immediatezza sensuale e dunque di affidarsi alla mediazione della riflessività, per altro verso occorre non perdere la verità di quell'immediato apparire dell'eterno: lasciato a sé, l'amore riflessivo finirebbe col divorare se stesso, nella sequela dei dubbi e degli arresti, mentre il primo amore portava con sé la fede in un comune, unico destino.

gli fa la posta, perché la sua eternità è illusoria”⁴⁰. L'amore disteso nel matrimonio costituisce invece una storia interiore: una storia che si elabora nel tempo e che nel tempo si rinnova, senza mai essere mera ripetizione. Siamo, come prima notavo, nel movimento dialettico della ‘ripresa’, nel caso in cui il danese *Gjentagelse* va tradotto appunto con ‘ripresa’, piuttosto che col termine ‘ripetizione’. La mera ripetizione vive infatti nella pretesa di replicare il passato: resta nella fissità del ricordo e nell'illusione di mantenerlo o di ritrovarlo intatto nel flusso dell'esistenza. Ma il puro ricordo non sopravvive a se stesso: “è come un vestito smesso, per quanto bello non puoi indossarlo, perché non ti entra più”⁴¹. Di nuovo, l'aporia sempre possibile nell'amore romantico va superata nel duplice passaggio o nella tensione che invero istante e ricordo nella continuità del futuro, la ripetizione nella ripresa. Tale è appunto la continuità matrimoniale che in sé conserva e prolunga la tensione del *primo amore*: il matrimonio come “vera trasfigurazione” dell'amor romantico, trasfigurazione che insieme è estetica, religiosa ed etica⁴², trasfigurazione del primo amore che ora viene innalzato a una superiore bellezza⁴³. Dove la trasfigurazione non è una trasformazione o una sostituzione. È piuttosto spazio di rivelazione: rivelazione di ciò ch'era racchiu-

⁴⁰ *Æg G, EE₂, SKS₃*, p. 131; trad. cit., *EE IV*, p. 191. La contraddizione dell'amor romantico viene precisata con la contrapposizione fra i modi della *conquista* e quelli del *possesso*. Il conquistare appartiene alla genialità della pulsione erotica, ma si esaurisce nel consumo dell'immediatezza; il possedere sta invece nella perseveranza della decisione che in sé mantiene e incrementa quel che la conquista doveva perdere. “La vera arte percorre in genere la via opposta alla via che percorre la natura, senza che perciò annulli quest'ultima, e così, anche, la vera arte si manifesterà nel possedere, non nel conquistare, il qual possedere è a sua volta, proprio, un conquistare di rinculo” (*Æg G, EE₂, SKS₃*, p.130; trad. cit., *EE, IV*, 182). Va infine anche notato che la contrapposizione fra conquista e possesso non è, a ben vedere, che una diversa modulazione del contrasto fra ripetizione e ripresa.

⁴¹ *G, SKS₄*, p. 10; trad. cit., p. 4.

⁴² *Æg G, EE₂, SKS₃*, p. 38, 70; trad. cit., *EE IV*, pp. 52, 96.

⁴³ *Æg G, EE₂, SKS₃*, p. 96; trad. cit., *EE IV*, p. 133. Conviene, almeno in nota, una precisazione quanto alla natura del *primo amore*, formula che – a ben vedere – viene assunta da Kierkegaard con una portata prevalentemente simbolica, non semplicemente temporale. Nella sorpresa del primo amore Kierkegaard ravvisa, infatti, la sorpresa e la concentrazione amorosa nell'eterno. Il primo amore è “un assoluto destarsi, un assoluto guardare, e questo va tenuto fermo per non far ad esso un torto. [...] Questa è la necessità del primo amore! Il primo amore, come tutto ciò che è eterno, ha in sé la dualità di supporre a ritroso per ogni eternità e in avanti per ogni eternità. Questa è la verità di ciò che i poeti spesso hanno così ben cantato, che gli amanti è come se già da gran tempo si fossero vicendevolmente amati, che così accade loro persino al primo istante in cui vicendevolmente si vedono!” (*Æg G, EE₂, SKS₃*, pp. 49-50; trad. cit., *EE IV*, p. 67). Questa indicazione ritorna di nuovo in contrasto con la visione borghese per la quale il matrimonio dovrebbe vantare una primalità anche rispetto all'amore. Per altro verso – e questo vale contro una possibile deriva di sapore romantico – Kierkegaard fa notare ad un tempo che l'enfasi del primo amore può trovare una sua continuità solo nella sequenza del tempo matrimoniale. Così nella dischiusura del primo amore si dà un bivio decisivo: da un lato la ricerca di una continuità e dunque la sequenza matrimoniale, dall'altro l'idolatria dell'istante eterno ovvero la concreta dissoluzione dell'amore o, al più, la sua deriva nostalgica. “O ciò che è primo contiene la promessa dell'avvenire, è l'elemento di spinta in avanti, l'impulso infinito, e queste sono le individualità felici per le quali il primo non è altro che il presente, ma il presente, questo presente, è il costante sbocciare e ringiovanire del primo. O ciò che è primo non stimola nell'individuo l'individuo, la forza che è in ciò che è primo non diventa la forza motrice dell'individuo ma forza repulsiva, diventa ciò che

so nell'enigma dell'innamoramento e che l'esteta, non osava o non voleva scoprire. "Tutto ritorna, ma trasfigurato! ...Ecco perché unicamente quando si considera eticamente la vita, unicamente allora essa acquista bellezza, verità, significato, certezza"⁴⁴. Per questo Kierkegaard può anche scrivere che chi vive eticamente, a differenza dell'esteta, "ha memoria della sua vita", lavora appunto per la continuità⁴⁵.

Ripresa come fede

Questa continuità dell'istante, questa incessante tensione nella ripresa, e dunque nel futuro, non è però senza problemi. Nell'unità che dal passato trapassa nella tensione al futuro, il futuro si dà come continuità sempre nuova dell'istante erotico, della sua felicità: "il futuro è, in un certo senso, il tutto di cui il passato è una parte; e, in un certo senso, il futuro può significare il tutto". In tal senso il futuro è qui anche una precognizione o una incessante approssimazione all'assoluto dell'amore. La cosa "si spiega col fatto che l'eternità significa innanzi tutto il futuro, o che il futuro è quell'incognito in cui l'eternità, pur essendo incommensurabile con il tempo, vuole tuttavia mantenere il suo rapporto con esso. L'uso della lingua – scrive ancora Kierkegaard – identifica talvolta il futuro con l'eterno"⁴⁶. E allora si può anche dire che chi vive eticamente, a differenza dell'esteta, "ha memoria della sua vita", lavora appunto per la continuità⁴⁷.

Resta però che il futuro, in cui si dà il rapporto con l'eternità, è per se stesso un 'incognito' e lo è perché incognito resta inevitabilmente l'infinito, l'eterno in cui

impone di lasciare la riva, e queste sono le individualità infelici che costantemente, sempre più, s'allontanano da "il primo". Tale secondo caso, s'intende, non può mai verificarsi totalmente senza una vera e propria colpa dell'individuo" (*Æg G, EE₂, SKS₃*, pp. 46-47; trad. cit., *EE IV*, p. 63).

⁴⁴ *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse* (in seguito *LigPer*), *EE₂, SKS₃*, p. 258; trad. it., *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, *EE V*, 168.

⁴⁵ *LigPer*, *EE₂, SKS₃*, p. 220; trad. cit., *EE V*, pp. 114-115. In questa pagina l'istantaneità viene indicata più precisamente nel modo della sensualità, come stato d'animo. E allora Kierkegaard precisa: "Colui che vive esteticamente, lo stato d'animo di quegli è sempre eccentrico, poiché quegli ha il suo centro alla periferia. La personalità ha il suo centro in se stessa, e colui che non ha se stesso, quegli è eccentrico! Colui che vive eticamente, lo stato d'animo di questi è accentrato, egli non è nello stato d'animo, non è stato d'animo, ma ha stato d'animo ed ha lo stato d'animo in sé. Ciò per cui egli lavora è la continuità, e questa è sempre la maestra dello stato d'animo. La vita di lui non manca di stato d'animo, sì, essa ha uno stato d'animo totale; ma tale stato d'animo è acquisito, è ciò che si potrebbe chiamare *aequale temperamentum*, ma questo non è affatto uno stato d'animo estetico, e nessuno ce l'ha per natura ovvero immediatamente".

⁴⁶ *BA, SKS₄*, p. 392; trad. cit., p. 397.

⁴⁷ *LigPer*, *EE₂, SKS₃*, p. 220; trad. it., *EE V*, 114-115. Dove, nella stessa pagina, la continuità evidenzia la differenza dallo stato estetico: "Colui che vive eticamente, lo stato d'animo di questi è accentrato, egli non è nello stato d'animo, non è stato d'animo, ma ha stato d'animo ed ha lo stato d'animo in sé. Ciò per cui egli lavora è la continuità, e questa è sempre la maestra dello stato d'animo. La vita di lui non manca di stato d'animo, sì, essa ha uno stato d'animo totale; ma tale stato d'animo è acquisito, è ciò che si potrebbe chiamare *aequale temperamentum*, ma questo non è affatto uno stato d'animo estetico, e nessuno ce l'ha per natura ovvero immediatamente".

l'amore dovrebbe iscriversi. La percezione di questa difficoltà risuona nel modo più crudo in un altro scritto di Kierkegaard, dove leggiamo:

Dove si trova l'eternità? Quando comincia l'eternità? Quale lingua vi si parla? Oppure non vi si parla affatto? Non ci potrebbe essere un breve intermezzo? Splende costantemente la luce del giorno, nell'eternità? Non ci potrebbe essere un crepuscolo mattutino, dove trovare l'intesa della confidenza? Qual è la sentenza dell'eternità? È una sentenza già fissata prima dell'inizio dell'eternità, e l'eternità solo la sua esecuzione? Come rappresentarsi l'eternità? Come il vasto orizzonte dove non si vede nulla⁴⁸.

Il nesso che corre fra futuro ed eternità e quindi la tensione in cui cerca di invernarsi la ripresa dell'amore nel tempo restano dunque attraversati da questa duplice oscurità dell' 'incognito'. Che cosa può confortare o salvare il movimento della 'ripresa'? Siamo appunto a quella tensione radicale in cui deve disporsi autenticamente la vita etica: l'etica come "passione primitiva" che tuttavia, al suo livello più alto, nella sua relazione all'infinito, deve tuttavia avvertire il proprio limite e persino il rischio dell'impotenza. Una difficoltà che si fa ancor più evidente di fronte al mistero del male, che la coscienza deve combattere senza tuttavia potersi confrontare con l'origine stessa del male: una contraddizione che rende «manifesta la difficoltà e l'impossibilità di ciò che si chiede»⁴⁹. A questa impossibilità, alla domanda che chiede una via d'uscita Kierkegaard risponde rinviando all'abbandono della fede, alla "possibilità originaria del religioso"⁵⁰, là dove si torna a dire che all'origine dell'essere non sta l'irrazionale o una invalicabile mancanza di senso.

La dimensione del religioso, dunque, come essenziale validazione dell'etica. Si tratta di un salto o di una soluzione semplicemente fideistica, in definitiva irrazionale? La risposta a questa domanda sta nell'impianto originario da cui muove l'argomentazione di Kierkegaard. All'inizio di questo saggio ho ricordato come l'intero discorso di Kierkegaard sia sorretto da un riferimento all'infinito, presupposto originario di ogni pensiero, fondamento sotteso a ogni declinazione nella serie finita dei reali. Si aggiunga però: fondamento sotteso e tuttavia per se stesso trascendente a ogni declinazione finita e dunque, non determinabile nei modi finiti dell'intelletto⁵¹.

⁴⁸ «Skyldig?» – «Ikke-Skyldig?», in *Stadier paa Livets Vei* (in seguito *SLV*), in *SKS*₁₃, p. 362; trad. it. di L. Koch, *Colpevole? Non colpevole?*, in *Stadi...*, pp. 579-580.

⁴⁹ *BA*, *SKS*₄, p. 324; trad. cit., p. 318.

⁵⁰ *Skrivelse til Læseren*, *SLV*, *SKS*₁₃, p. 398; trad. it., *Epistola al lettore*, in *Stadi...*, p. 632.

⁵¹ Si ricorderà come per Kierkegaard non ha senso una dimostrazione fondativa dell'infinito, dell'assoluto, quale principio stesso dell'essere: una fondazione del fondamento ultimo dell'essere non avrebbe infatti alcunché su cui fondarsi, non si può servire l'infinito col finito! Resta peraltro che l'asserto dell'infinito, per se stesso originario, non può essere per se stesso determinato secondo i modi accessibili a una intelligenza distesa nei modi della finitezza: l'infinito è pertanto un dato originario del pensiero, un principio della ragione non dell'intelletto. Come ho già fatto in altri scritti, ricordo che un riferimento essenziale per questa riflessione va cercato in un'ampia annotazione delle *Briciole di filosofia*. Cfr. in *SKS*, *Philosophiske Smuler*, *SV*₄, pp. 246 nota; tr. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in *KIERKEGAARD, Opere*, cit., vol. II, p. 49, nota.

Con una distinzione kantiana, decisiva anche nella pagina di Kierkegaard, si può allora dire che il richiamo della fede è una necessità della *ragione*, sebbene non sia poi declinabile nei modi propri dell'*intelletto*⁵². L'impotenza dell'intelletto genera quel vuoto della coscienza che, in termini emotivi, si traduce nei modi propri dell'angoscia, in quel sentire che appunto si leva nell'imminenza del nulla. Ma la profondità originaria della ragione può ben opporre al sentimento del nulla la fede costitutiva del senso. Potremmo dirne come dell'abbandono fiducioso nel principio stesso che regola l'intero dell'essere.

La fede dunque, non la virtù, come ultima risoluzione della difficoltà dell'etica. Si comprende allora come Kierkegaard possa ben concludere il suo saggio su *Il concetto dell'angoscia* dicendo che chi "ha imparato in verità a essere in angoscia, può andare per una sua strada quasi danzando, quando le angosce del mondo finito cominciano il loro gioco e i discepoli della finitezza perdono l'intelletto e il coraggio". Infine – questa è la conclusione più audace di Kierkegaard –, chi, nella sua solitudine interiore, ha saputo sostenere il difficile gioco della verità, dall'estetica all'etica nella compagnia della fede è, nella sua solitudine, un vero autodidatta, ma, proprio nello stesso grado, è anche un teodidatta⁵³.

⁵² Va notato che questa considerazione vale per Kierkegaard stando al livello della razionalità costitutiva di una fede naturale. Il discorso si fa più complesso quando l'invocazione della fede sia portato al piano della rivelazione cristiana e del relativo paradosso dell'incarnazione.

⁵³ BA, SKS₄, p.460; trad. cit., I, pp. 473-474. Kierkegaard si richiama qui a un passaggio del *Convito* di Senofonte (I, 5), dove Socrate dice di sé come di un θεουργός proprio in quanto è nello stesso tempo un conoscitore di se stesso, ἀφ'αυτοῦ γὰρ τις τῆς φιλοσοφίας.

“LA PROSPETTIVA DELLA FEDE”: VITTORIA SU OGNI ALTRA PROSPETTIVA

di UMBERTO REGINA

Durante l'anno 1843, trentesimo della sua vita, Kierkegaard pubblicò *Enten – Eller, Timore e tremore, La ripetizione*, e ben nove *Discorsi edificanti* raccolti in tre successivi distinti volumetti; lasciò invece interrotto, al primo dei tre capitoli previsti per la seconda parte, il *De omnibus dubitandum est*, che aveva precisi intenti filosofici. L'interruzione sorprende il lettore: coincide infatti non con una empaque bensì con la scoperta di un'alternativa al dubitare di tutto. Proprio nelle due ultime pagine del manoscritto, Kierkegaard enuncia due concetti che risulteranno imprescindibili per tutto il suo successivo filosofare: 1) una nuova semantizzazione dell'essere, non più come identità dell'essere con se stesso in contrapposizione con il non essere, bensì come *inter-esse*, nella valenza al tempo stesso ontologica e antropologica di questa scansione dell'etimologia latina del termine; 2) la “ripetizione” al posto di ogni “identità a sé stante”. Senza *inter-esse* e senza ripetizione non vi sarebbe “coscienza” ma “disinteresse”, e conseguente vanificazione dell’“intera esistenza”¹. Invero a queste due novità concettuali Kierkegaard si era aperto la strada già tramite la critica al concetto di “sostanza”, posta al centro della dissertazione su *Il concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, con la quale nel 1841 egli aveva ottenuto il titolo di “Magister” da parte della Facoltà di Filosofia dell'Università di Copenaghen. Kierkegaard fa di Socrate il demolitore appunto della “sostanzialità”, il concetto fondamentale del pensiero classico e moderno. La nona delle quindici tesi in latino premesse alla dissertazione, difesa poi in danese, afferma perentoriamente: “IX. *Socrates omnes æquales ex substantialitate tanquam ex naufragio nudos expulit, realitatem subvertit, idealitatem eminus prospexit, attigit non occupavit* [Socrate sradicò dalla sostanzialità tutti i suoi contemporanei, i quali rimasero nudi come dopo un naufragio, sovvertì la realtà, intravide l'idealità di lontano, la toccò, ma non la possedette]”².

¹ Le citazioni degli scritti di Kierkegaard sono tratte da *Søren Kierkegaards Skrifter* (= SKS), edizione critica di tutti gli scritti di Kierkegaard giunta ora alla conclusione, a cura del Søren Kierkegaard Forskningscenter, Gads Forlag, Copenaghen 1997-2013. Alla sigla segue il numero di volume e di pagina, e il riferimento alla traduzione italiana usata. Per il luogo qui riferito cfr. S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est. En Fortælling* (databile al 1842-1843), SKS 15, 57-58; ed. it. a cura di S. Davini, Id., *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, Pisa, ETS, 1995, pp. 119-121.

² S. KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (1841), SKS 1, 65; ed. it. a cura di D. Borso, Id., *Il concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Milano, BUR, 2002², p. 6.

A questa “idealità”, da Socrate solo “intravista”, Kierkegaard darà poi il nome di “esistenza”!

Non più sostanzialità ma edificazione

Quale il segreto della prodigiosa intensità di scrittura dell'anno 1843? Quale il nesso, se questo c'è, fra concetti tanto nuovi e la successiva produzione? L'“Ultimatum”, l'ultima delle tre lettere che formano la seconda parte di *Enten – Eller*, offre la traccia del percorso che mi accingo a proporre. L'“Ultimatum” è costituito da una finta predica che lo pseudonimo giudice Wilhelm dice di aver ricevuto da un finto amico divenuto finto pastore di un'immaginaria parrocchia nello Jutland. Quante finzioni! Ma per Kierkegaard si trattava di introdurre la figura dell'“edificante” conferendole funzione filosofica portante, dunque in senso diametralmente opposto all'uso strumentale che ne aveva fatto Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* tramite la contrapposizione di edificazione e “fatica del concetto”.

La predica che Kierkegaard pone al termine di *Enten – Eller* è intitolata *L'edificante che giace nell'aver sempre torto davanti a Dio*. Essa si conclude con un'affermazione di grande impegno filosofico: “Solo la verità che edifica è verità per te”. Raggiungere l'edificante non è servirsi di “fantasmi” (così in Hegel) per schivare la fatica del “concetto”, bensì argomentare indefessamente con tutte le forze della ragione per riuscire a “desiderare di avere sempre torto davanti a Dio”:

Allorquando ti si vieta di venire a contesa contro Dio, allora con ciò si indica la tua perfezione, e non affatto che tu sia un essere di poco conto, senza alcuna importanza per Lui. Il passerotto cade a terra, esso ha in un certo qual modo ragione di fronte a Dio, il giglio secco, esso ha in certo qual modo ragione di fronte a Dio, solo l'uomo ha torto, a lui unicamente è riservato ciò che venne negato a tutto, d'aver torto davanti a Dio³.

Desiderare di avere sempre torto davanti a Dio è per l'uomo l'unico modo per avere a che fare con una verità conforme al suo essere uomo; cioè vuol dire non desistere mai dal cercare le ragioni del proprio aver torto. L'edificante è allora giusto l'opposto di quel prospettivismo insito nella massima del “si fa quello che si può”, con la quale polemizza il pastore di *Enten – Eller*. Chi si basa su questa regola si rende succube di prospettive strategicamente perdenti in quanto lasciate alla mercé dell'arbitrio, proprio e altrui. Non solo, costui si rende anche schiavo di insuperabili dubbi, frutto di pigrizia intellettuale e di ignavia morale. Insomma: o l'edificazione che

³ S. KIERKEGAARD, *Enten – Eller* (1843), SKS 3, 324; ed. it. a cura di A. Cortese, Id., *Enten – Eller*, Milano, Adelphi, 1989, V, p. 261. Un'analogia valutazione dell'aver torto davanti a Dio viene espressa in *La ripetizione* a proposito della protesta di Giobbe davanti a Dio: “Giobbe ottenne dunque torto? Sì! e per sempre, poiché non c'è una corte superiore a quella che lo ha giudicato. Giobbe ottenne ragione? Sì, e per sempre, in quanto ha ottenuto torto davanti a Dio” (S. KIERKEGAARD, *Gjentagelsen. En Forsøg i den eksperimenterende Psychologie af Constantin Constantius* (1843), SKS 4, 79; ed. it. e cura di D. Borso, Id., *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, Milano, Guerini e Associati, 1991, pp. 111-112).

si prende a cuore l'esistenza dell'esistente, oppure l'astrazione da questa, l'alienazione dell'umano, come Climacus stigmatizzerà nel *Poscritto* a proposito del professore “speculante”:

Mentre un uomo reale, composto di finito e di infinito, ha precisamente la sua realtà nel mantenere questa sintesi, infinitamente interessato all'esistere, invece un pensatore astratto ha una natura doppia: da una parte, una natura fantastica che vive nell'essere puro dell'astrazione, e dall'altra una grama figura di professore; ecco che l'essere astratto butta in un canto il professore come in un canto si mette il bastone. Quando si legge la vita di un simile pensatore (poiché i suoi scritti possono essere importanti), viene da rabbrivire al pensiero di quel che è l'essere uomo. [Prosegue in nota nella stessa pagina]. L'essere con cui il pensiero si identifica, non è certamente l'essere uomo⁴.

L'uomo che desidera di avere sempre torto davanti a Dio non fa astrattamente “quello che *si* può”; fa invece quello che realmente *egli stesso* può fare, ed è molto. Non desidera affatto dar sempre ragione a Dio, perché ciò sarebbe pur sempre un fare astrazione dal proprio esistere, ma vuol riuscire egli stesso a desiderare di avere sempre torto davanti a Dio. Non è la stessa cosa! Nel primo caso il singolo esistente non prende in seria considerazione il suo aver torto, lo dà per scontato, si deresponsabilizza e, se fa appello a Dio, lo strumentalizza. Di fatto non si affida né a Dio né a se stesso, ma al fare astrazione da sé e da Dio. Se invece l'esistente desidera di avere sempre torto davanti a Dio, allora proprio questo desiderio è un atto di amore reso possibile dalla convinzione della libertà sia dell'uomo sia di Dio. L'uomo non deve *dimostrare* che Dio ha sempre ragione perché allora si “costringerebbe” da sé ad avere sempre torto chiudendosi nel suo ragionare, nell'immanenza. Egli deve invece *desiderare* di avere sempre torto; non deve mai cessare a un certo punto di desiderare, se intende restare attento al proprio esistere davanti a Dio: “Questo desiderio è un proprio dell'amore e perciò della libertà, e tu, dunque, non saresti affatto costretto a riconoscere che hai sempre torto. Non ti sarebbe dunque mostrato che hai sempre torto per via di considerazioni, ma in ciò giace la certezza che sei edificato”⁵.

L'edificazione è la vittoria dell'“esistenza” sulla “sostanza”, dell'*inter-esse* su ogni disinteresse, della “ripetizione” su ogni “reminiscenza”. Il desiderare di avere sempre torto davanti a Dio, infatti, è edificante in senso fondante e al tempo stesso elevante, e ciò vale per tutte le implicazioni esistentive che a questa dimensione esistenziale possono essere ricondotte. L'uomo potrà così *esistere* davanti a Dio, a tu per tu con lui:

“Questo fatto che tu di fronte a Dio hai sempre torto non è una verità che devi di necessità riconoscere, non una consolazione che lenisce il tuo dolore, non una compensazione per qualcosa di meglio, ma una gioia nella quale tu vinci su te stesso e sul mondo, il tuo

⁴ S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til filosofiske Smuler* (1846), SKS 7, 275; tr. it. e cura di C. Fabro, Id., *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 424.

⁵ KIERKEGAARD, *Enten – Eller*, cit., SKS 3, 330; ed. it. cit., V, p. 268.

atto di culto, una testimonianza [*en Beviisning*] che il tuo amore è felice come solo è l'amore con cui si ama Dio"⁶.

Fede in Dio e nell'esistente

L'edificante, in quanto desiderio di avere sempre torto davanti a Dio, fa sì che l'uomo viva costantemente e incondizionatamente nell'*inter-esse* per sé e per Dio. Con Dio l'esistente non potrà mai avere un rapporto che imploda nella sostanzialità, perché ciò implicherebbe il fare di sé, di Dio o di ambedue, degli "accidenti" del tutto. Con Dio si può avere un rapporto solo nella fede, che è fede in se stessi in quanto esistenti integralmente interessati al proprio esistere, e per questo impegnati a vivere secondo prospettive che siano di per sé vittoriose su ogni condizionamento che riduca l'esistenza a prospettiva autoreferenziale. Si vive in modo edificante solo se la propria prospettiva è una fede vittoriosamente antiprospectica. Si tratterà allora di avere fede al tempo stesso in Dio e nella propria esistenza. È l'argomento del primo dei *Due discorsi edificanti* del 1843, recante il titolo *La prospettiva della fede*, del quale tratterò tenendo presenti le anzidette novità concettuali introdotte da Kierkegaard rispetto alla concettualità antica e moderna.

Ma non è forse proprio la fede la prospettiva in cui l'uomo ha meno fede in se stesso? Nietzsche, quasi mezzo secolo dopo Kierkegaard, diede della fede una definizione secondo la quale ogni forma di "tener per vero" è miscredenza nei confronti della pienezza della vita: "Che cos'è una *fede*? Come si forma? Ogni fede è un *tener per vero* [...], un'*illusione prospettica*, la cui origine è in noi (*avendo* noi costantemente *bisogno* di un mondo ristretto, abbreviato, semplificato)"⁷. Nel Discorso, la fede non è un "tener per vero" qualcosa, bensì il *non* voler "distrarsi" dal proprio esistere⁸. Proprio per prevenire la tentazione di distrarsi, Kierkegaard prescinde da ogni riferimento ai contenuti della fede in quanto cristiana; reputa, non senza fondamento, che essi potrebbero essere l'occasione, come nel caso delle cristologie della sua

⁶ Ibid., SKS 3, 328, tr. it. cit., V, p. 269. In *Gli atti dell'amore* Kierkegaard, chiarisce anche su base etimologica, che nell'"edificante" – come da lui inteso in base all'uso che ne fa lo stesso Nuovo Testamento – convergono elevazione e fondazione: "Edificare è allora erigere qualcosa in altezza *a partire dal fondamento* [fra *Grunden af opføre Noget i Høiden*]. Questo "in su" [*op*] indica manifestamente la direzione verso l'alto; ma si può parlare di edificazione solo se l'altezza è al tempo stesso altezza rovesciata, profondità. [...] Che strano! Questo *op* [in su] nella parola *at opbygge* [edificare] indica altezza, ma indica altezza alla rovescia, come profondità; giacché edificare è costruire *a partire dal fondamento*" (S. KIERKEGAARD, *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form*, SKS 9 214; ed. it. a cura di U. Regina, Id., *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 235).

⁷ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, in Id., *Opere*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII/2, p. 15, fram. 9 [41].

⁸ "Si può essere distratti o diventare distratti [*distrakt*] per il continuo commercio con il pensiero puro; ma questa non è una cosa che possa riuscire, anzi fallisce completamente [...]. Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto che io faccio astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo esisto" (KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til filosofiske Smuler*, SKS 7, 303; tr. it. cit. p. 441).

epoca, per sacrificare la propria esistenza a nient’altro che a idoli, come ci si può accertare dal fatto che, se si tratta di idoli, allora in essi si può aver fede solo “fino a una certa misura [*til en vis Grad*”⁹]:

Quando tutto cambia, quando il dolore fa svanire la gioia, allora gli uomini vengono meno, perdono la fede, o meglio – non confondiamo le parole – manifestano di non averla mai avuta. Tu, mio uditore, non hai fatto così. Quando hai capito di essere stato cambiato dal fatto che attorno a te tutto era cambiato, allora hai detto: “Confesso, ora lo comprendo, che ciò che chiamavo la mia fede era solo un’illusione. [...] Non edificherò me stesso con un parlare impudente e insignificante, non dirò che ho perso la fede, non farò ricadere la colpa sul mondo o su uomini, né accuserò persino Dio”¹⁰.

Ma chi potrà mai garantire il credente che il futuro non lo indurrà ad abbandonare come illusoria qualsiasi fede, persino quella nel suo stesso essere interessato al proprio esistere? Perché allora non sottrarsi alla brutte sorprese di cui è gravido il futuro, e decidere di vivere alla giornata? Kierkegaard oratore non concede ai suoi “pii uditori” questa scappatoia:

Se non ci fosse alcun futuro, non ci sarebbe nemmeno alcun passato, e se non ci fosse né alcun futuro né alcun passato, allora l’uomo sarebbe privo di libertà come la bestia, il suo capo piegato verso terra, la sua anima serva del momento. In tal senso non si potrebbe desiderare di vivere il presente: né certo si è pensato di viverlo in tal senso quando si è raccomandato di viverlo come cosa grande¹¹.

Kierkegaard sa bene non solo che non c’è nessuno che voglia vivere come una bestia, ma anche che nessuno potrà far ciò anche se lo volesse. L’esistente può certo distrarsi dal suo esistere, ma è pur sempre egli stesso che esiste anche quando si distrae. Sarebbe tuttavia autocontraddittorio costringerlo a credere, giacché è proprio della fede il vincere senza costringere. Sarà invece possibile convincere i non credenti del fatto che la loro riluttanza a credere è dovuta alla durezza di cuore cui li induce la loro pigrizia di spirito: “È un ben misero sapere quello a cui sono arrivati, che è abbastanza facile indurire il proprio cuore; bisognerebbe toglier loro quel sapere, che è il cuscino della pigrizia su cui fanno sonnacchiare pigramente la loro vita; [...] noi però preferiamo rivolgerci a chi tuttora nutre prospettive”¹².

Fede e vittoria

Invero Kierkegaard non abbandona affatto a se stessi quelli che non nutrono prospettive. Costoro pretendono di potere consolidare la loro condotta rinunciata-

⁹ S. KIERKEGAARD, *Troens Forventning*, in Id., *To opbyggelige Taler, 1843*, SKS 15, 30; ed. it. a cura di U. Regina, id., *Due discorsi edificanti 1843 – I. La prospettiva della fede*, Brescia, Morcelliana, 2013 p. 67.

¹⁰ Ibid., SKS 3, 26; tr. it. cit. pp. 61-62.

¹¹ Ibid., SKS 3, 34.

¹² Ibid., SKS 3, 26; tr. it. cit. pp. 61-62.

ria con l'appellarsi al principio di *non* contraddizione in quanto fondamento dell'identità con se medesimi. Ma un tale *non* contraddirsi, di per sé inconfutabile finché l'esistente resta indifferente al proprio esistere, risulta essere solo ciò da cui l'uomo deve partire per esistere effettivamente. L'*Enten – Eller* della libertà di scelta è possibile solo se al posto del principio di *non* contraddizione subentra il principio di contraddizione, rispetto al quale, come Climacus argomenta nel *Poscritto*, il non contraddirsi appare solo un modo per sottrarsi al concretizzarsi dell'esistere:

Che in un certo senso il principio di identità sia il principio più alto e che stia a fondamento del principio di contraddizione, non è difficile a vederlo. Ma il principio di identità non è che il limite, come l'orizzonte vago delle montagne che i disegnatori chiamano lo sfondo; il disegno è la cosa principale. L'identità è quindi una concezione più bassa della contraddizione. L'identità è il termine *a quo*, non *ad quem*, dell'esistenza. Un esistente può al massimo arrivare all'identità e ritornare facendo astrazione dall'esistenza¹³.

La caratteristica della “dialettica” kierkegaardiana, diversamente da quella hegeliana, non è la “mediazione” bensì l’“accentuazione”, non la “sintesi” ma l'*Enten – Eller*, l'*Aut – Aut* della decisione. Il futuro lo si vince non con deduzioni necessitanti bensì collocandolo nell'orizzonte dell'“eterno”, il signore di tutto il tempo. Ma non dovrà trattarsi di un eterno ottenuto facendo astrazione dal tempo, perché allora sarebbe come disinteressarsi dell'esistenza temporale. Solo “l'Eterno nel tempo” può fare del futuro, di per sé nemico dell'uomo, il suo fedele amico, già nel tempo e nella prospettiva della sua beatitudine eterna:

Con l'eterno si può vincere il futuro, poiché l'eterno è il fondamento del futuro, e perciò si può con questo sondare [*udgrunde*] quello. [...] Ebbene, una prospettiva del futuro che nutre prospettive di vittoria ha davvero vinto il futuro; per questo il credente è giunto a conclusione con il futuro prima di aver cominciato con il presente, giacché ciò che è stato vinto non può più disturbare, e questa vittoria può solo rendere uno più forte nell'agire nel presente¹⁴.

“La prospettiva della fede è dunque vittoria [*Troens Forventning er da Seier*]”¹⁵. È la vittoria dell'uomo che sa stare nel tempo davanti all'Eterno, è la sua vittoria sia sugli eterni dell'astrazione sia sugli idoli dell'autoreferenzialità.

Nessuno può dare la fede a un altro

Proprio per evitare sin dall'inizio che il riferimento fondante all'Eterno possa venire equivocado come un fare astrazione dal tempo, Kierkegaard ambienta il suo discorso in una chiesa, a capodanno. È un giorno non liturgico, ma importante perché è consuetudine augurare proprio allora a chi si ama tutto il bene possibile, ed è

¹³ Ibid., SKS 3, 25-26; tr. it. cit. pp. 60-61.

¹⁴ KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SKS 7, 383; tr. it. cit., p. 492.

¹⁵ Ibid., SKS 3, 28-29, tr. it. cit., p. 65.

conveniente che ciò avvenga in una chiesa, di fronte all'Eterno. Qui è richiesta la massima serietà! Alla persona amata si dovrà dunque augurare il suo vero bene, quello che più le si confà, cosa che non si può decidere a casaccio. Per non sbagliare, e per poter ciononostante dar forma al desiderio di bene per l'altro, non ci si dovrà rassegnare a fare auguri in generale, carenti di ogni serietà! Non resterà che augurgli *la fede*, quella vera, “una fede superiore” [*en høiere Tro*]¹⁶; ed allora chi esprime l'augurio dovrà fare presente all'amato che sarebbe male per lui rassegnarsi a restare “quell'uomo sgomento” [*den raadvilde Mand*]¹⁷ che senza fede non sa dove andare a ripararsi dagli imprevisti del futuro.

Sennonché colui che augura la fede all'amato non vorrebbe limitarsi a metterlo in guardia; vorrebbe subito dargli la fede. Ma chi fa l'augurio è d'altra parte certo che “un uomo può far molto per un altro, tuttavia “non può dargli la fede”¹⁸. Lo potrà tuttavia *aiutare* a porre attenzione all'“originario” di cui ogni uomo è fornito e sulla cui base ognuno può mettersi in rapporto con l'eterno: “Ciò che è più grande, più nobile, più santo nell'uomo, ogni uomo l'ha, è l'originario in lui [*det Oprindelige i ham*], ogni uomo lo ha se vuole averlo; l'eccellenza della fede è appunto che essa può essere posseduta solo a questa condizione”¹⁹.

Fede e uguaglianza di tutti gli uomini

Infatti, la fede sarebbe illusione se fosse appannaggio solo di alcuni, perché in tal caso l'eterno, che è pur presente in tutti, sarebbe in grado di vincere il futuro solo per certe persone; ed allora si dovrebbe confessare che l'uomo non lo vince in nessun caso. O l'eterno è in tutti ugualmente capace di vittoria sul futuro, oppure le particolarità umane incontrano in questo un tentatore invincibile. Chi augura la fede alla persona amata deve dunque augurarla in uguale misura a tutti gli altri uomini. Se si tiene presente che augurio e desiderio vengono in danese detti con lo stesso termine: *ønske*, allora si deve dire che l'augurio della fede che vince il futuro è la via per desiderare incondizionatamente che tutti gli uomini pervengano alla piena uguaglianza, non nell'appiattimento, bensì in ciò “che è più grande, più nobile, più santo nell'uomo”. Augurare la fede significa desiderare per tutti gli uomini l'uguaglianza al vertice davanti a Dio, e desiderare ugualmente per tutti che questa fede sappia rendere tutti “più forti nell'agire nel presente”:

Chi la augura a un altro uomo, la augura anche a se stesso; chi la augura a se stesso, la augura a ogni altro uomo, giacché ciò in base a cui un altro uomo ha la fede non è ciò in base a cui egli è diverso da lui, ma è ciò in cui gli è uguale; ciò in base a cui egli possiede la fede non è ciò che lo diversifica dagli altri, ma è ciò per cui è interamente uguale a tutti²⁰.

¹⁶ KIERKEGAARD, *Troens Forventning*, SKS 3, 29; tr. it. cit. pp. 65.

¹⁷ Ibid., SKS 3, 33; tr. it. cit., p. 73.

¹⁸ Ibid., SKS 3, 24; tr. it. cit., p. 58.

¹⁹ Ibid., SKS 3, 22; tr. it. cit., p. 55.

²⁰ Ibid., SKS 3, 24; tr. it. cit., p. 58.

La fede è quanto di più prezioso si possa augurare e desiderare per un altro uomo. Nell'augurarla non ci si potrà arrestare "a una certa misura". Bisognerà aiutare ad acquisirla non solo la persona amata ma ogni altro uomo, a prescindere da ogni commensurabilità. La fede ha a che fare con l'esistenza a livello ontologico-esistenziale, non tiene conto delle innumerevoli differenze ontico-esistentive fra uomo e uomo. Essa è dunque "vittoria" anche della dignità umana, della "persona umana", in quanto trascendente su ogni altra valutazione dell'umano. Se l'uguaglianza di tutti gli uomini è la condizione pregiudiziale di quella fede che è vittoria, allora si dovrà anche dire che l'affermazione dell'uguaglianza al vertice di tutti gli uomini coincide con il riconoscimento stesso della dignità personalistica dell'uomo in quanto tale.

Il contributo della filosofia alla fede

Kierkegaard filosofo, dopo aver introdotto, nell'"Ultimatum" di *Enten – Eller*, la dimensione esistenziale dell'edificante, è ora in grado di far compiere alla filosofia un ulteriore passo a favore dell'uomo, purché questi *lo voglia*. La fede non la si può certo dare a un altro, ma si potrà tuttavia aiutare chi ancora non crede con un augurio di fede "accompagnato" dal dono di tutto quel poco, ma importante, che la filosofia può fare in questo campo:

Accompagnerò il suo pensiero e lo costringerò a capire che questo è il bene più grande, e gli impedirò di lasciarsi cadere in qualche anfratto, affinché non resti oscuro per lui se può coglierlo o no; passerò con lui attraverso ogni dubbio fino a quando, se egli non ne sarà in possesso, non troverà che un'espressione per spiegare la sua infelicità: che egli non *vuole*; ciò non lo potrà sopportare, ed allora tale bene lo acquisirà. D'altra parte magnificherò davanti a lui l'eccellenza [*Herlighed*] della fede, e presupponendo che egli la possiederà, lo porterò a volerla possedere. Così oggi, nel primo giorno dell'anno, quando il pensiero del futuro attira con le sue svariate possibilità, gli mostrerò che nella fede egli è in possesso dell'unica forza che può vincere il futuro: gli parlerò della prospettiva della fede²¹.

L'"accompagnamento" avrà natura socratica. Chi intende aiutare a credere colui che ancora non crede dovrà tener fermo che nessuno, per quanto lui faccia, potrà mai dare la fede a un altro. È la stessa "eccellenza" della fede ad esigere che protagonista dell'acquisizione della fede sia e resti l'esistente stesso, il solo che possa essere interessato in modo decisivo al proprio stesso esistere. Chi pretendesse di sostituirsi a lui gli farebbe del male:

Se io con il mio augurio e il mio dono potessi regalargli il bene più grande, allora potrei anche sottrarglielo, per quanto egli non avrebbe motivo di temere ciò. Sì! Sarebbe peggio se io potessi regalarglielo, perché allora nello stesso momento in cui glielo dessi glielo toglierei, dato che dandogli il bene più grande gli sottrarrei il bene più grande, poiché il bene più grande sta nel poterselo dare da se stesso. Per questo ringrazierò Dio per il fatto che

²¹ Ibid., *SKS* 3, 29; tr. it. cit., p. 65.

le cose non stanno così; il mio amore ha perduto solo la sua preoccupazione e conquistato la gioia, perché so che con i miei sforzi non sono in grado di mantenere così al sicuro il suo bene come egli stesso lo manterrà; perciò egli non deve ringraziarmi, non perché io lo dispenso da ciò, ma perché non mi deve proprio nulla. Dovrei ora essere meno contento per il fatto che egli possiede il più prezioso di tutti i beni? Oh, no! Sarò più contento perché, se lo dovesse a me, ciò andrebbe a disturbare il nostro rapporto²².

Un siffatto “disturbo” recato al rapporto non è questione di dettaglio. Rapporto disturbato equivale a rapporto per sempre guastato. In *La malattia per la morte* (1849) il “rapporto” diverrà la definizione stessa dell’uomo: “Un rapporto che si rapporta a se stesso [...]. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un sé, deve o aver posto se stesso o essere stato posto da un Altro”²³. Ma già in *La prospettiva della fede* il rapporto fra uomo e uomo, e fra ogni singolo uomo e Dio, decide dell’“eccellenza” che spetta alla fede in quanto sottrae i rapporti sia al livellamento, sia a qualsiasi comparazione e gerarchia. Il rapporto di ogni singolo uomo con Dio rende ogni uomo “eccellente” proprio perché si tratta di rapporti di uguaglianza al vertice della dignità che spetta a ogni uomo in quanto costitutivo e irriducibile rapporto:

Poiché gli uomini mi disprezzavano allora andai da Dio. Divenne mio maestro, e questa è la mia beatitudine, la mia gioia, il mio orgoglio”. [...] Ogni uomo è autorizzato a dirlo: sia che la sua fronte sia appiattita, quasi bestiale, sia che formi una volta più orgogliosa di quella del cielo [...]. Ogni uomo è autorizzato ad affermare questo se ha la fede, poiché questa eccellenza è l’eccellenza della fede²⁴.

Il contributo della fede alla filosofia

Il contributo che la filosofia può dare alla fede culmina nel rendere questa “eccellente” già perché vittoriosa su ogni disprezzo dell’uomo da parte dell’uomo. Tutti gli uomini sono uguali in quanto rapporti degni di massimo e reciproco apprezzamento, anzi di amore, dato che questo apprezzamento può realizzarsi solo nell’interesse per l’esistenza di ciascuno, mai nell’indifferenza. D’altra parte si deve porre ugualmente in primo piano il contributo della fede all’avanzamento concettuale della stessa filosofia, come già si è potuto cogliere a proposito della nuova semantizzazione dell’essere come inter-essere, inimmaginabile nell’orizzonte totalizzante dell’essere come identità. Ugualmente importante è il contributo alla filosofia rappresentato dalla fede quale istanza posta al pensiero a non stancarsi mai di desiderare di avere sempre torto davanti a Dio. L’edificante non avrebbe mai potuto stimolare il filosofare se la fede non avesse offerto al pensare l’originaria collocazione dell’uomo davanti a un Dio di irriducibile trascendenza.

²² Ibid., SKS 3, 25; tr. it. cit., p. 59.

²³ Ibid., SKS 3, 24-25; tr. it. cit., p. 59.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden*, SKS 11, 129; ed it. a cura di E. Rocca, Id., *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 1999, p. 15.

Kierkegaard scrittore religioso ripete spesso che la fede cristiana consiste non nell'essere cristiani bensì nel *diventare* cristiani, ininterrottamente e costantemente. Dal cristianesimo come "vita nuova" viene dunque l'urgenza di introdurre un concetto di divenire nuovo rispetto alla concettualità dominante nel pensiero classico e moderno, che fa del divenire un passaggio dall'essere al non essere e viceversa, dunque qualcosa che è certamente essere, ma in modo contraddittorio, anzi autocontraddittorio. Proprio il bisogno di una diversa concezione del divenire è ciò che spinge Kierkegaard ad introdurre – fra il quarto e quinto capitolo di *Briciole filosofiche*, dopo il capitolo terzo, nel quale è a tema il Paradosso cristiano – un Intermezzo tutto incentrato appunto sulla questione del divenire. Qui Kierkegaard, teoreta puro, dimentico dello pseudonimo Climacus, anziché nominare il divenire con il consueto verbo *Vorde* (cfr. il tedesco *werden*), sceglie invece il sostantivo *Tilblivelse*. È a suo avviso il nome giusto per indicare quel divenire che è il *diventare reale* (così propongo di renderlo in italiano) da parte di ciò che prima era possibile, ma che *continua ad essere possibile anche dopo che si è realizzato*, poiché, se fosse diventato necessario con il suo realizzarsi, allora non sarebbe nemmeno diventato reale, ma sarebbe rimasto quello che già del tutto *necessariamente* era già prima di divenire. Tale "diventare reale" è opera di libertà, ed è di fatto già implicitamente in opera sia in *Enten – Eller*, sia in *La prospettiva della fede*, dato che senza libertà non si dà non solo alcun *aut-aut*, ma nemmeno edificazione alcuna, né alcuna prospettiva che non sia illusione. Ed anzitutto diventerebbe impossibile il *diventare* cristiani.

Nel *Poscritto* (1846) Kierkegaard, nella veste di Climacus, introduce un'Appendice intitolata "Sguardo su uno sforzo contemporaneo nella letteratura danese" avente a tema le sue stesse precedenti pubblicazioni, quelle pseudonime ma anche i Discorsi edificanti di Magister Kierkegaard. Di questo excursus può stupire il fatto che Climacus rimprovera al Magister (cioè a se stesso!) di aver fatto ricorso a "categorie dell'immanenza" nei *Due discorsi edificanti* del 1843 e nei successivi *Tre discorsi edificanti*, sempre del 1843: "[Questi discorsi] fanno uso solo delle categorie etiche dell'immanenza, non delle categorie religiose della riflessione doppia del paradosso"²⁵. Effettivamente nel primo di questi Discorsi l'"acquisizione della fede" esige il "volere" dell'uomo, fa dunque riferimento a "categorie etiche", a rischio di immanenza. Il fatto che in questo Discorso non si fa menzione del cristianesimo (tranne qualche non organico riferimento alla Scrittura) potrebbe appunto lasciar sospettare una riduzione del credere al pensare! Ma Kierkegaard, a ragion veduta, qui non nomina il cristianesimo proprio perché si bada bene dal farne un "momento" del "sistema"! Questo è il motivo per cui il Discorso qualifica come "fede superiore" la capacità di riportare "vittoria" su ogni prospettivismo, dunque su ogni etica dell'immanenza, anzitutto quella del pensante in se stesso: "Se accadesse l'inspiegabile, l'inconcepibile, gli altri verrebbero meno [...]. Non così tu. Ti renderesti conto di aver fondato la tua fede non sulla circostanza di poter spiegare quanto accadde, perché allora essa sarebbe fondata sul tuo acume, e lungi dall'essere dedizione, sarebbe piut-

²⁵ Ibid., SKS 3, 22-23; tr. it. cit., pp. 55-56.

²⁶ KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SKS 7, 233; tr. it. cit., p. 398.

tosto fiducia in te stesso”²⁶.

Allora si dovrà forse dire che Kierkegaard in quanto Climacus è ingiusto nei confronti di se stesso come firmatario di quel Discorso? Nel 1843 Kierkegaard non era ancora in grado di usufruire di quanto guadagnato, sempre filosoficamente, in *Briciole filosofiche* (1843) e nel successivo *Poscritto* a queste (1846). Il nuovo concetto di divenire, il “diventare reale” di un possibile che resta possibile anche dopo che si è realizzato, sottrae il divenire sia alla casualità sia alla necessità. Ed allora la “novità del giorno” [*Dagens Nyhed*], “l’inizio dell’eternità” [*Evighedens Begyndelse*]²⁷, il Paradosso, sono certo motivo di “scandalo”, ma anche di “intesa” fra l’“intelletto” e ciò che questo non può comprendere, e che proprio per questo lo appassiona: “In quella felice passione [*i hiin lykkelige Lidenskab*], alla quale non abbiamo ancora dato il nome [la fede], la differenza sta in buona intesa [*i god Forstaaelse*] con l’intelletto. [...] L’intelletto ha rinunciato a se stesso [*opgav sig selv*] e il paradosso si è dato in dedizione [*bengav sig selv*]²⁸. Il Kierkegaard-Climacus di *Briciole filosofiche* fruisce dell’evento cristiano, e può così approfondire l’edificante a un grado di radicalità che non poteva essere raggiunto nel Discorso del 1843. Non si tratta più solo di desiderare di avere sempre torto davanti a Dio, ma anche di intendersela appassionatamente con ciò che non si può pensare.

Si potrebbe anche dire che Climacus prende atto che conviene alla stessa filosofia venire provocata dalla novità cristiana a fare un passo indietro rispetto alle “categorie etiche dell’immanenza”. Essa può così effettuare quel “salto” in avanti che l’intelletto può compiere solo se viene appassionatamente coinvolto dall’iniziativa amante di Dio stesso. La filosofia può aiutare a credere, come Kierkegaard argomenta in *La prospettiva della fede*, e può aiutare ancor meglio se accetta il contributo che la fede stessa le fa scoprire tramite “le categorie religiose della riflessione doppia del paradosso”. Questa è doppia anche nel senso che tali categorie rendono possibile un’“intesa” a due, di per sé possibile solo sulla base della “passione” fra incolmabili “differenze”, quali l’intelletto e il Paradosso. Sull’importanza filosofica di queste nuove “categorie religiose” Climacus tratta anche nel *Poscritto* alle *Briciole*, dove il Paradosso viene reinterpretato come il “rapportarsi *nel tempo* all’Eterno *nel tempo*”. Il “tempo” c’è nel Dio accaduto nel tempo come Paradosso, e c’è nell’esistente: “Quindi il rapporto è dentro il tempo, il quale rapporto lotta ugualmente [*lige stridende*] contro ogni pensiero, sia che si rifletta sull’individuo o su Dio”²⁹.

Qui l’Eterno non è presente nel tempo come astrazione, come l’*ubique et nusquam*³⁰ proprio della “religiosità A” nella quale accade una sorta di fagocitazione del tempo da parte dell’eterno. Sulla base del rapportarsi dell’esistente nel tempo con l’Eterno nel tempo (la “religiosità B”) Kierkegaard perviene a definire il cristianesi-

²⁷ KIERKEGAARD, *Troens Forventning*, SKS 3, 33; tr. it. cit. p. 72.

²⁸ S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler*, SKS 4, 260; ed. it. a cura di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 100.

²⁹ Ibid., SKS 4, 257; tr. it. cit., p. 95.

³⁰ KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SKS 7, 368; tr. it. cit., p. 577.

³¹ Ibid., SKS 7, 519; tr. it. cit., p. 578.

mo “comunicazione di esistenza” [*Existents-Meddelelse*]³¹.

Il contrasto fra Kierkegaard-Climacus e Magister Kierkegaard si può allora attribuire per così dire a un gioco delle parti: il Magister sta dalla parte del contributo che la filosofia può e deve dare alla fede. Questo è il motivo per cui Kierkegaard poté far riferimento alla dimensione dell’edificante in tutta la sua successiva ricca produzione di “scrittore religioso”. Il Climacus del *Poscritto* sta invece dalla parte del contributo che il cristianesimo può dare alla filosofia, e del quale è bene che questa faccia tesoro, anzitutto con l’esercizio dell’autocritica. La collaborazione fra il Magister e Climacus è dunque decisiva per entrambi, perché sia per la fede sia per la filosofia ne va dell’esistenza in quanto interesse decisivo per ogni singolo uomo:

Si tratta di sapere se l’individuo vuol compiacersi di esistere [*vil behage at existere*]. Come esistente egli non deve dunque comporre l’esistenza di finito ed infinito, ma, composto com’è di finito e di infinito, egli deve esistendo diventare uno dei due: e non si *diventa* l’uno e l’altro ad un tempo, come lo si è [er] con *l’essere* [at være] un esistente, perché questa è precisamente la differenza fra essere e divenire³²

Si tratta insomma di scegliere l’esistenza e non la tranquillizzante coesistenza di finito ed infinito in un’unica sostanza, di scegliere dunque la trascendenza e non l’immanenza. L’esistenza è certo composta di finito ed infinito, ma si «compiace di esistere» solo quel singolo che sceglie di fare di questa situazione il termine *a quo* dell’*ad quem* per il suo *diventare* cristiano.

L’invocazione al “Padre nei cieli” con cui si conclude *La prospettiva della fede* esprime questo cammino avente come meta non l’implosione nell’identità del tutto, ma l’armonia di tutte le differenze della vita, compresi tutti gli *aut – aut* delle scelte decisive, per poter così vivere già nel tempo aiutati dalla prospettiva vittoriosa sul futuro, incoraggiati da un “infine” già ora fruibile davanti a Dio stesso, differenza di ogni differenza, armonia di ogni armonia:

Se questa parola [la parola “infine” che conclude molte preghiere] ci avrà accompagnato come un amico fedele nei molteplici casi della vita, e si sarà adattata a noi senza tuttavia diventare infedele a sé, [...] possa allora la nostra anima nella sua ultima ora, quasi sorretta da questa parola, essere ghermita via dal mondo verso il luogo dove potremo cogliere il suo compiuto significato, così come proprio il Dio che, dopo averci condotto attraverso il mondo con la sua mano, è il medesimo che la ritrae e apre le braccia per accogliervi l’anima tutta anelito. Amen!

³² Ibid., SKS 7, 509; tr. it. cit., p. 571.

³³ KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SKS 7, 382; tr. it. cit., p. 491.

IL CORPO DELLO SCRITTORE. KIERKEGAARD E IL PROBLEMA DELL'AUTORE¹

di SIMONELLA DAVINI

Nel mitico anno 1968 Roland Barthes pubblicava un breve scritto destinato a rivoluzionare la teoria e la pratica letterarie dei decenni successivi. In esso si auspicava provocatoriamente – come recita il titolo – “la morte dell’autore”, ovvero l’avvento di una teoria e di una pratica letterarie finalmente liberate da questa figura ingombrante e monopolizzatrice, intorno alla quale si era strutturato fino ad allora lo studio e l’insegnamento della letteratura secondo la formula: “La vita e le opere”². Indagare la biografia dell’autore ha senso nella presupposizione che l’autore riversi nell’opera il proprio vissuto, che l’opera sia una sorta di sua confidenza, una confessione. Ma che importa chi parla, chi scrive – sosteneva Barthes – se, quando “la scrittura comincia”, “l’autore entra nella propria morte”³, ovvero se la scrittura apre lo spazio in cui la soggettività scompare, ogni identità si frantuma, “a cominciare da quella stessa del corpo che scrive”⁴? Se “la scrittura è distruzione di ogni voce, di ogni origine”⁵, l’intenzionalità dell’autore, ovvero ciò che l’autore ha voluto, viene meno come principio produttivo e dunque esplicativo delle opere letterarie; al centro dell’attenzione critica si pone invece il testo preso nella sua autosufficienza e autonomia, e indagato nella sua struttura interna e nel suo rapporto orizzontale con altri testi. Non essendo origine, l’autore non può nemmeno essere il depositario del significato dell’opera, del suo segre-

¹ Tutte le citazioni dagli scritti di Kierkegaard sono tratte dall’edizione critica completa a cura del Søren Kierkegaard Forskningscenter di Copenaghen: *Søren Kierkegaards Skrifter* [Scritti di S.K.], a cura di N. J. Cappelørn, J. Garff, A. M. Hansen, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, F. H. Mortensen, T. A. Olesen, S. Tullberg, 55 voll. (28 voll. di testi e 27 voll. di commentari), Copenaghen, Gad, 1997-2012 (d’ora in poi: *SKS*). Nel caso delle citazioni dai *Journaler* verrà dato anche il riferimento alla seguente edizione: *Søren Kierkegaards Papirer* [Carte di S.K.], 2ª ed., 16 voll., 25 tomi, a cura di P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, con aggiunte di N. Thulstrup (voll. 12-13), e indici a cura di N. J. Cappelørn (voll. 14-16), Copenaghen, Gyldendal, 1968-1978 (d’ora in poi: *Pap.*). Le edizioni italiane degli scritti di Kierkegaard citati verranno indicate man mano, anche se la traduzione delle citazioni è quasi sempre mia.

² R. BARTHES, *La mort de l’auteur*, “Manteia”, 5, (1968), ripubblicato poi in R. BARTHES, *Le bruissement de la langue, Essais critique IV*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, pp. 61-67; trad. it. di B. Bellotto, *La morte dell’autore*, in ID., *Il brusio della lingua, Saggi critici IV*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 51-56.

³ *Ivi*, p. 51.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

to. Non esiste un significato ultimo del testo, ma l'infinita possibilità delle sue interpretazioni: la morte dell'autore è la nascita del lettore.

Prendendo spunto da queste suggestioni, nel mio intervento intendo mostrare come Kierkegaard, un secolo e più prima di Barthes, abbia praticato e teorizzato un'attività letteraria all'insegna della morte dell'autore, della sua aura, ovvero della sua autorità.

I. Stando all'autointerpretazione che egli fornisce nel *Punto di vista per la mia attività di scrittore* e in *Sulla mia attività di scrittore*, Kierkegaard è stato uno scrittore religioso che con la sua produzione “ha voluto una cosa sola”⁶: “‘Senza autorità’ RENDERE ATTENTI al religioso, al cristiano”⁷. Kierkegaard collega l'autorità al sapere. Autorità, come autore, viene da *auctus*, participio passato del verbo *augere*, che vuol dire “accrescere”. L'autorità è prerogativa di chi accresce il sapere, lo scibile umano. Kierkegaard non ha alcuna conoscenza nuova da comunicare, come ribadisce più volte, e quindi già in questo primo senso è senza autorità. Anzi, da questo punto di vista, solo Cristo e, in subordine, gli Apostoli, hanno autorità, vera autorità, perché solo loro hanno introdotto nel mondo un sapere eterogeneo al mondo, trascendente per l'uomo; una sapienza segreta che nessun cuore di uomo poteva concepire (mentre ogni altro sapere, essendo solo l'esplicitazione delle leggi fisiche e morali che Dio ha dato al mondo, non può essere fonte di autorità)⁸.

Esaurita con la predicazione di Cristo e degli Apostoli questa comunicazione iniziale di sapere, la comunicazione del cristianesimo è in tutto e per tutto comunicazione etica di “potere [*kunnen*]”⁹, nel senso di capacità, di saper fare, cioè una comunicazione che mira a una “realizzazione [*Realisation*]”, a rendere effettivo il sapere che si possiede¹⁰. La comunicazione qui è “educazione [*Opdragelse*]”, un tirare fuori, un portare alla luce¹¹, e la funzione del comunicante quella puramente maieutica di aiutare l'altro a diventare ciò che già è in potenza¹²: un essere morale o un cristiano; il comunicante quindi deve fare di tutto affinché il ricevente, invece di rapportarsi, grazie al suo aiuto, alla verità (Dio, Cristo), non finisca per rapportarsi a lui come alla verità, diventando suo seguace¹³. Per evitare questo rischio, il

⁶ SKS 13,13 / *Sulla mia attività di scrittore*, trad. it. di A. Scaramuccia, Pisa, ETS, 2006 (d'ora in poi: AS), p. 37.

⁷ SKS 13,19 / AS 46.

⁸ Elaboro qui tesi e spunti tratti dai seguenti scritti di Kierkegaard: *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, trad. it. di C. Fabro, in *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Roma, Logos, 1979-82 (d'ora in poi: SC), vol. 1, pp. 47-96 / SKS 27,387-434; *Della differenza fra un genio e un apostolo*, trad. it. di C. Fabro, in SC 2, 263-280 / SKS 11,95-111; *La sapienza segreta (Predica dimissoria)*, trad. it. di S. Davini, in AA. VV., *Il monoteismo*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 217-232 / SKS 27, 295-311.

⁹ Cfr. SKS 27,404-406 e 430-434 / SC 1,66-68 e 89-93.

¹⁰ Cfr. SKS 27,394 / SC 1,56-57.

¹¹ Cfr. SKS 27,402 / SC 1,63-64. Il termine danese impiegato qui da Kierkegaard: “*Opdragelse* [educazione]” deriva dal verbo “*opdrage* [educare]”, che letteralmente vuol dire: tirare [drage] su [op] e infatti è usato anche nel senso di “allevare”.

¹² Cfr. SKS 27,395 e 402 / SC 1,58 e 63-64.

¹³ Cfr. SKS 27,396-397 / SC 1,59.

comunicante deve ricorrere a una forma peculiare di comunicazione: la comunicazione indiretta.

In *Esercizio di cristianesimo* Kierkegaard chiarisce che la comunicazione indiretta può essere praticata essenzialmente in due modi: “La comunicazione indiretta può essere un’arte della comunicazione nel raddoppiare la comunicazione. L’arte consiste nell’annullarsi come comunicante, nel rendersi puramente oggettivo, e poi porre incessantemente in unità gli opposti qualitativi. È ciò che alcuni pseudonimi usano chiamare la doppia riflessione della comunicazione”¹⁴, o anche comunicazione doppiamente riflessa. Si tratta di scrivere opere ambigue, doppie, il cui messaggio è oggettivamente indecidibile: “un nodo dialettico”¹⁵ (sarà uno scherzo o una cosa seria, un attacco o una difesa?), e poi “essere nessuno, un’assenza, qualcosa di oggettivo, nessuna persona reale”¹⁶. In tal modo viene impedito che il lettore, per disambiguare il messaggio, per trovare una risposta sul vero significato dell’opera, per risolvere l’enigma del testo, risalga all’identità del comunicante, all’autore in carne ed ossa. Trovando sbarrata questa strada, egli di fatto viene risospinto verso se stesso, verso la propria interiorità e libertà: “Se qualcuno vuole avere a che fare con questo genere di comunicazione deve sciogliere il nodo da sé”¹⁷, rivelando nella scelta che compie se stesso. È il tipo di comunicazione che Kierkegaard ha praticato con i suoi scritti pseudonimi. In quest’ottica lo pseudonimo è un incognito, una copertura per nascondere la vera identità dell’autore, un nome che nasconde un’assenza, e come tale è sinonimo di anonimo¹⁸.

A questo punto si apre un problema molto rilevante: come è possibile che il comunicante scompaia in una comunicazione come quella etica o etico-religiosa nella quale è essenziale che il comunicante reduplichi in sé quanto comunica, pena perdere lui ogni credibilità e trasformare in chiacchiera la comunicazione? Qui la personalità di chi comunica fa indubbiamente un’enorme differenza, “a meno di non ritenere indifferente – come Kierkegaard scrive nel *De omnibus dubitandum est* – che sia Cristo o un uomo qualsiasi a dire d’essere figlio di Dio, oppure che fosse un uo-

¹⁴ SKS 12,137 / *Esercizio di cristianesimo*, trad. it. di C. Fabro, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972 (d’ora in poi: *Op.*), p. 757.

¹⁵ SKS 12,137 / *Op.* 757.

¹⁶ SKS 12,137 / *Op.* 758.

¹⁷ SKS 12,137 / *Op.* 757.

¹⁸ Per un certo periodo Kierkegaard usa i due termini in modo interscambiabile: si veda, ad esempio, la lettera da Berlino a Emil Boesen in cui prega l’amico di non dire a nessuno che sta lavorando a *Enten – Eller*, perché “l’anonimato” gli è “di estrema importanza” (SKS 28,167). *Enten – Eller*, la prima opera dell’attività di scrittore, è senz’altro un esempio particolarmente significativo del primo tipo di comunicazione indiretta che Kierkegaard descrive in *Esercizio di cristianesimo*. Essa è senza autore, in quanto gli autori delle carte ritrovate sono ignoti, ed è un *Doppletværk* in cui si fronteggiano due punti di vista opposti senza che il testo fornisca una soluzione a questo conflitto: se il lettore vuole chiudere questa “opera aperta” deve scrivere da sé il finale. È vero che essa ha un curatore-editore, Victor Eremita, ma questi ha svolto il suo compito nel modo meno autoritativo possibile, come spiega lui stesso sia nell’Avvertenza all’opera sia nel magnifico *Post-Scriptum a Enten – Eller* del 1844 (*Pap.* IV B 59 / trad. it. di A. Scaramuccia, in “Notabene. Quaderni di studi kierkegaardiani”, 1 (2000), Roma, Città Nuova, pp. 191-210), considerandosi né più né meno che “il primo lettore del libro” (*ivi*, p. 230).

mo che conosceva se stesso o uno qualsiasi a dire: ‘Conosci te stesso’¹⁹. A questo problema risponde il prosieguo del passo di *Esercizio di cristianesimo* precedentemente citato, in cui Kierkegaard illustra il secondo tipo di comunicazione indiretta. Leggiamo:

Ma la comunicazione indiretta si può avere anche in un altro modo, mediante il rapporto tra la comunicazione e il comunicante; qui dunque c'è anche il comunicante, mentre nel primo caso era soppresso. [...] Ogni comunicazione che riguarda l'esistere richiede un comunicante; il comunicante infatti è la reduplicazione della comunicazione; reduplicare è esistere in ciò che si comprende²⁰.

Kierkegaard continua facendo una precisazione per noi molto importante: “Ma per il fatto che c'è un comunicante che esiste in ciò che comunica, per ciò non si può ancora chiamare questa comunicazione ‘comunicazione indiretta’. Se invece il comunicante stesso è determinato in modo dialettico, se il suo stesso essere è una determinazione della riflessione, allora ogni comunicazione diretta è impossibile”²¹. Ovvero: “Anche l'affermazione più diretta da parte di un tale comunicante diventa – a causa del comunicante, cioè a causa di ciò che il comunicante è – comunicazione non diretta”²². Così l'affermazione “Io sono il Figlio di Dio” è comunicazione diretta; ma il fatto che a pronunciarla sia un singolo uomo del tutto simile agli altri rende indiretta la comunicazione perché la contraddice obbligando il ricevente a una compiere una scelta: gli credi o no?

In questo secondo tipo di comunicazione indiretta il comunicante è presente, ma con “una riflessione negativa”²³, cioè egli deve fare in modo che la sua esistenza personale esteriore contraddica quanto egli comunica. Mentre nel primo caso è la forma a costituire l'opposizione alla comunicazione verbale del messaggio, qui è l'esistenza del comunicante a costituire tale opposizione e a far sì che la comunicazione sia un “nodo dialettico”. Il comunicante etico o etico-religioso deve, sì, reduplicare in sé il messaggio, ma esprimere questa reduplicazione in modo indiretto, cioè mostrando ingannevolmente un'apparenza opposta a quanto comunica e a quello che lui stesso è interiormente, al fine di rendere impossibile che il ricevente si rapporti a lui in modo diretto.

Il comunicante “serio” non deve apparire serio. Apparire serio è serietà diretta, ma non serietà nel senso più profondo. Serio è che il comunicante sia serio e che l'altro diventi serio (e qui sta la riproduzione), ma notabene non con l'impressione immediata e lo scimmiettamento, ma da sé – e qui sta la ragione per cui il comunicante non deve apparire serio²⁴.

¹⁹ SKS 15,43-44 / *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, Un racconto, trad. it. di S. Davini, Pisa, ETS, 1996, p. 94.

²⁰ SKS 12,137-138 / *Op.* 758.

²¹ SKS 12,138 / *Op.* 758.

²² SKS 12,138 / *Op.* 758.

²³ SKS 12,138 / *Op.* 758.

²⁴ SKS, 27,411 / *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, SC 1,72-73.

Insomma Kierkegaard non crede che l'etica possa essere comunicata attraverso l'esempio diretto, perché "nulla piace di più agli uomini dello scimmiettare"²⁵.

È questo secondo tipo di comunicazione indiretta quello che Kierkegaard ha praticato, da un lato, con la sua attività di scrittore considerata nella sua totalità (cioè come insieme di scritti estetici pseudonimi e di scritti religiosi autonomi) e, dall'altro, con il suo corpo. La sua comunicazione è questa combinazione di scrittura e corpo²⁶.

L'esistenza personale che Kierkegaard ha condotto, o, meglio, l'impressione che ha cercato di suscitare nei contemporanei, volta, come vedremo subito, a minare la propria autorità, nel senso di autorevolezza – autorevolezza che deriva dall' "essere in carattere", cioè dall'esprimere esistenzialmente i propri convincimenti etici, ha fatto sì di rendere indiretta anche la comunicazione diretta costituita dagli scritti religiosi²⁷. Così durante la prima fase della sua attività letteraria, quella che egli definisce estetica, Kierkegaard adopera tutta la sua astuzia e conoscenza degli uomini per "ingannare a rovescio"²⁸, cioè non per conquistare celebrità e considerazione, ma per indebolire l'impressione di se stesso presso i contemporanei. E se per ottenere fama e considerazione bisogna "entrare a far parte di qualche consorte, qualche associazione per la vicendevoles ammirazione"²⁹, e poi "nascondersi alla massa, non farsi mai vedere, per suscitare così un'impressione fantastica"³⁰, per alimentare l'illusione secondo cui, siccome si è visti di rado, allora siamo qualcosa³¹, Kierkegaard fa esattamente il contrario: rompe con il clan Heiberg, non fa mai visite né riceve, ma in compenso si fa vedere molto per strada e a teatro³². Risultato: "Io ero un perdigiorno, uno sfaccendato, un *flaneur*, uno spensierato; una bella testa, sì, anche brillante, spiritoso – ma del tutto privo di serietà"³³.

Nella pratica comunicativa di Kierkegaard l'esistenza personale dell'autore è tanto importante che, allorché egli decide di chiudere la prima parte della sua produzione letteraria, quella a prevalenza estetica, per passare alla seconda, più pretta-

²⁵ SKS 27,397 / SC 1,59.

²⁶ Anche Joakim Garff nella sua biografia mette in luce in più occasioni come per Kierkegaard il corpo fosse "un vitale strumento di comunicazione": J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, Roma, Castelvichi, 2013, p. 253.

²⁷ SKS 16,47 / SC 1,158.

²⁸ SKS 16,39 / SC 1,150.

²⁹ SKS 16,39 / SC 1,150.

³⁰ SKS 16,39 / SC 1,150.

³¹ Cfr. SKS 20,45 / *Pap.* VII 1 A 155 / *Diario*, trad. it. di C. Fabro, 3ª ed., 12 voll., Brescia, Morcelliana, 1980-1983 (d'ora in poi: *D*), vol. 3, pp. 232-233. Kierkegaard con molta perspicacia capisce che il vivere nascosto, ritirato, da parte di un autore può avere, inaspettatamente, l'effetto opposto di potenziare la sua figura, di mitizzarla.

³² SKS 16,41-42 / SC 1,152-153.

³³ SKS 16,42 / SC 1,153. In un'annotazione del *Journal* Kierkegaard spiega così la sua strategia: "Uno scrittore, formatosi essenzialmente alla scuola di Socrate e dei Greci, che ha compreso l'ironia, comincia un'enorme attività letteraria; egli non vuole proprio essere un'autorità e a tal fine vede in modo del tutto corretto che il suo continuo andare per strada dovrà necessariamente indebolire l'impressione di se stesso" (SKS 20,40 / *Pap.* VII 1 A 147 / *D* 3,229).

mente religiosa, deve assicurarsi, per poterlo fare, che la sua esistenza personale cambi di conseguenza³⁴. Sfruttando abilmente – come racconta nella ricostruzione un po' romanzata del *Punto di vista* – la circostanza, “alquanto ridicola”, che l'intera popolazione di Copenaghen, ma soprattutto i più rozzi e ignoranti, “si era data *en masse* all'ironia e alla spiritosità”³⁵, sotto la regia del giornale satirico *Corsaren*, Kierkegaard si procurò in poco tempo il genere di esistenza corrispondente alla nuova fase dell'attività letteraria. Infatti bastarono “poche parole indirizzate all'organo dell'ironia” per diventare “oggetto dell'ironia di tutti”³⁶:

Lo scrittore religioso essenziale è sempre polemico e pertanto soccombente, ovvero subisce l'avversità di ciò che incarna in sé di volta in volta il male specifico dell'epoca. [...] Se il male è la folla – ed il ghigno bestiale, la sua religiosità si vedrà anche dal fatto di essere oggetto di quel genere di attacco e di persecuzione³⁷.

E qui entra nuovamente in gioco il corpo di Kierkegaard, giacché è proprio il suo corpo sbilenco ad essere fatto oggetto di ironia da *Corsaren* e dal popolino.

“Uno scrittore religioso trionfante nel mondo è *eo ipso* non religioso”³⁸, scrive Kierkegaard nel *Punto di vista*: così, quando egli passerà ad una fase ancora ulteriore della sua produzione letteraria, quella in cui vorrà esporre il cristianesimo nel modo più puro, senza accomodamenti di sorta, si imbatte nel problema del martirio vero e proprio come conseguenza ultima della sequela di Cristo e comprenderà che la comunicazione assolutamente indiretta è interdetta all'uomo perché il suo esito coerente è il demoniaco: cioè il delirio fanatico di farsi uccidere per la verità³⁹. Forse è questo il motivo per cui in *Esercizio di cristianesimo* viene dato un unico esempio del secondo dei due tipi di comunicazione indiretta distinti da Anticlimacus: la predicazione di Cristo⁴⁰.

II. Per sua stessa ammissione⁴¹, Kierkegaard vede solo a un certo punto della sua produzione letteraria il legame positivo tra i due gruppi di scritti che la compongono: gli scritti estetici pseudonimi e gli scritti religiosi autonomi, e cioè quando arriva a interpretare i primi come inganno per portare nella verità. Per tutta una fase, non sappiamo quanto lunga, i due gruppi di scritti corrono paralleli, espressione delle due conseguenze cui ha dato luogo il “fatto” non meglio specificato che Kierkegaard pone all'origine della sua attività di scrittore: “Il fatto mi rese poeta”⁴², “ma

³⁴ Cfr. SKS 16,44 / SC 1,155.

³⁵ SKS 16,45 / SC 1,155.

³⁶ SKS 16,46 / SC 1,157.

³⁷ SKS 16,47-48 / SC 1,159.

³⁸ SKS 16,47 / SC 1,159.

³⁹ Cfr. SKS 11,57-93 / S. KIERKEGAARD, *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?*, trad. it. di C. Fabro, in SC 2,231-261.

⁴⁰ Cfr. SKS 12,138 / Op. 758 sgg.

⁴¹ Cfr. *Il punto di vista per la mia attività di scrittore*, Sezione Seconda, Capitolo Terzo, sp. SKS 16,56 sgg. / SC 1, 167sgg. Cfr. anche *Sulla mia attività di scrittore*, SKS 13,18 / AS 45.

⁴² SKS 16,63 / SC 1,174.

con i miei presupposti in direzione del religioso, sì, con la mia decisa religiosità, lo stesso fatto divenne per me al contempo un risveglio religioso in seguito al quale riuscii a comprendermi nel modo più decisivo come fatto per la religiosità, a cui mi ero rapportato come a una possibilità"⁴³. Ciò fece sì – continua Kierkegaard – che “cominciassi del tutto contemporaneamente in due posti, ma in modo che l'essere poeta mi era completamente estraneo [...], cioè non mi riconoscevo in un senso più profondo nell'essere poeta, ma nel risveglio religioso”⁴⁴.

Per tutta una fase, dunque, Kierkegaard vive il suo impellente bisogno di scrivere, di “produrre” come dice lui, con un senso di colpa; non vede l'ora di dare fondo alla sua vena poetica, per poi esprimere la sua religiosità diventando pastore in qualche parrocchia di campagna⁴⁵. In quest'ottica la pseudonimia ha la funzione morale di segnalare l'estraneità che Kierkegaard prova per la sua produzione poetica, la funzione di marcare una presa di distanza da essa.

Così in *Una prima e ultima spiegazione*, che conclude il *Poscritto conclusivo non scientifico*, Kierkegaard, nel mentre assume pubblicamente la paternità del grande ciclo pseudonimico degli anni 1843-46, può affermare al contempo di considerarsi “autore [di questi scritti] solo in modo molto dubbio e ambiguo, perché sono l'autore improprio, mentre sono l'autore in senso del tutto proprio e diretto per es. dei *Discorsi edificanti* e di ogni parola in essi”⁴⁶. Autore in senso proprio è l'autore in carne ed ossa che scrivendo assume un punto di vista nel quale si riconosce e pertanto può rispecchiarsi nella sua opera, allo stesso modo in cui l'individuo moralmente retto si rispecchia nelle proprie azioni.

Autore in carne ed ossa, autore proprio, autore improprio: Kierkegaard – “foucaultianamente”⁴⁷ – distingue questi e anche altri significati di autore in questa sua prima metacomunicazione diretta (che doveva essere anche l'ultima, giacché egli pensava di chiudere la sua attività di scrittore appunto con il *Poscritto conclusivo non scientifico*).

Innanzitutto l'autore, in quanto ideatore e realizzatore dell'opera, è il proprietario di essa, colui che detiene il copyright. A tale proposito Kierkegaard non manca anche in questa occasione di sottolineare gli scarsi proventi che gli ha fruttato la sua attività letteraria⁴⁸.

Poi c'è l'autore come responsabile giuridico dell'opera. Kierkegaard non ha alcuna difficoltà a riconoscere la paternità giuridica degli scritti pseudonimi, giacché il ricorso agli pseudonimi non è una copertura per sfuggire a qualche eventua-

⁴³ SKS 16,63 / SC 1,174. Il “fatto” che per delicatezza e pudore Kierkegaard lascia nell'indeterminatezza è con tutta evidenza il fidanzamento e la successiva rottura con Regine Olsen.

⁴⁴ SKS 16,63 / SC 1,175.

⁴⁵ Cfr. SKS 16,65 / SC 1,175.

⁴⁶ SKS 7,571 / Op. 610.

⁴⁷ Mi riferisco qui all'articolo di M. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, “Bulletin de la Société française de Philosophie” (1969), ripubblicato poi in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 789-821; trad. it. di C. Milanese, *Che cos'è un autore?*, in ID., *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 1-21.

⁴⁸ Cfr. SKS 7,572 / Op. 610.

le sanzioni: “La mia pseudonimia o polionimia non ha avuto una ragione *casuale* nella mia *persona*”⁴⁹, cioè egli non vi è ricorso “per timore di una punizione da parte della legge, perché a questo riguardo ho coscienza di non avere infranto alcuna legge e del resto, contemporaneamente alla pubblicazione dello scritto, il tipografo così come il censore *qua* pubblico ufficiale, sono sempre stati ufficialmente informati su chi era l’autore”⁵⁰. No, la pseudonimia ha “una ragione *essenziale* nella stessa *produzione*”⁵¹. Quale? Qual è la funzione degli pseudonimi?

La risposta a questa domanda si trova nella vera e propria teoria letteraria *in nuce* che Kierkegaard espone subito di seguito: “Ogni produzione poetica sarebbe *eo ipso* resa impossibile o insignificante e insopportabile se la battuta fosse la parola propria in senso diretto dell’individualità produttrice”⁵², cioè dell’autore in carne ed ossa. Scrivere è assumere un punto di vista ideale sul mondo, una visione di vita [*Livs-Anskuelse*], e vedere e dire tutto attraverso questa prospettiva. Scrivere è immedesimarsi, entrare in una parte, al pari di un attore, e identificarsi con essa per il tempo in cui si scrive. Del resto, fin dal suo libro di esordio su Andersen come romanziere, *Dalle carte di uno ancora in vita*, Kierkegaard aveva sostenuto “la necessità di una visione di vita per l’autore di romanzi e novelle”⁵³. Se questa visione manca, come avviene a suo avviso nel caso di Andersen, allora l’opera “entra in un rapporto finito e casuale con l’autore in carne ed ossa”⁵⁴, il quale – secondo Kierkegaard – deve invece “prima di tutto conquistarsi una personalità artisticamente valida”⁵⁵, giacché “soltanto questa personalità così morta e trasfigurata [è] adatta a produrre e [può] farlo, non la terrena, spigolosa, palpabile”⁵⁶.

“Scrivere – sosteneva Calvino – presuppone ogni volta la scelta di un atteggiamento psicologico, d’un rapporto col mondo, d’una impostazione di voce, d’un insieme omogeneo di mezzi linguistici e di dati dell’esperienza e di fantasmi dell’immaginazione, insomma di uno stile”⁵⁷. È quanto in teoria letteraria viene definito “autore implicito”. Gli pseudonimi kierkegaardiani sono la personificazione o ipostatizzazione dei punti di vista sul mondo, delle concezioni di vita che Kierkegaard di volta in volta ha assunto scrivendo i suoi testi poetici. Sono l’esplicitazione dei vari autori impliciti. “Ciò che è scritto è senz’altro mio”, si legge nelle ultime pagine del *Poscritto*, “ma solo in quanto ho messo in bocca all’individualità poetico-reale produttrice la sua visione di vita per mezzo della udibilità della battuta. [...] Io sono in modo impersonale o personale in terza persona un suggeritore che poeticamente ha prodotto *autori*, la cui *prefazione* è a sua volta loro creazione, così come lo sono per-

⁴⁹ SKS 7,569 / Op. 608.

⁵⁰ SKS 7,569 / Op. 608.

⁵¹ SKS 7,569 / Op. 608.

⁵² SKS 7,571 / Op. 609.

⁵³ SKS 1,36 / S. KIERKEGAARD, *Dalle carte di uno ancora in vita*, trad. it. di D. Borso, Brescia, Morcelliana, 1999 (d’ora in poi: CV), p. 89.

⁵⁴ SKS 1,37 / CV 90.

⁵⁵ SKS 1,37 / CV 90-91.

⁵⁶ SKS 1,37 / CV 91.

⁵⁷ I. CALVINO, *Una pietra sopra*, Torino, Einaudi, 1980, p. 317.

fino i loro *nomi*"⁵⁸, giacché i nomi non sono stati scelti arbitrariamente e dunque autoritativamente dall'autore in carne ed ossa, ma discendono anch'essi dal punto di vista assunto, ne sono una conseguenza.

La pseudonimia di Kierkegaard è dunque qualcosa di diverso da un *nom de plume*, è piuttosto una polionimia à la Pessoa⁵⁹. Gli pseudonimi vanno anche distinti dalle semplici sigle con cui Kierkegaard aveva firmato alcuni dei suoi primi articoli giornalistici⁶⁰, queste sì semplici coperture.

Resta da chiedersi perché Kierkegaard operi questa ipostatizzazione dell'autore/autori implicito/ti e non proceda come la maggior parte degli scrittori. Si concederà che, se da un lato l'autore implicito è una necessità letteraria, dall'altro pochissimi sono gli autori che hanno pubblicato sotto pseudonimo, e ancora meno quelli che hanno utilizzato la polionimia, cioè più pseudonimi. Le ragioni a mio avviso sono essenzialmente due. La prima è di carattere morale. Si tratta di precisare meglio quanto già rilevato in precedenza. Kierkegaard usa una pluralità di pseudonimi perché è convinto che allo stesso modo in cui un autore, per esserlo in senso proprio, deve potersi rispecchiare nella sua opera, così deve esserci coerenza tra le opere di uno stesso autore. Egli invece ha scritto assumendo i punti di vista più disparati, da quello del seduttore a quello del marito, da quello del giovane disperato a quello del cavaliere della fede, dimostrando ogni volta grande spregiudicatezza poetica ovvero grande capacità di immedesimazione. Attribuire tali scritti ciascuno ad autori diversi ha il senso da un lato di preservare la propria idea di autore come principio unitario di una produzione letteraria, come unità stilistica e contenutistica, dall'altro di esorcizzare tale capacità di immedesimazione, che poeticamente può essere molto utile, ma che Kierkegaard giudica moralmente riprovevole, in quanto vede in essa una variante della vita interessante o ironica. (Per inciso: difficile non sen-

⁵⁸ SKS 7,596 / Op. 608-609.

⁵⁹ Tra il 1914 e il 1935 lo scrittore portoghese Fernando Pessoa scrisse un'intera biblioteca tra poesie, poemi, manifesti letterari, racconti, lettere e diari, attribuita in gran parte a eteronimi (Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis etc.), vere e proprie personalità autoriali, cui Pessoa si industria di assicurare una sorta di esistenza parallela con tanto di data di nascita e di morte, costruite a partire da differenti scelte di stile, di atteggiamento psicologico, di rapporto col mondo e persino di poetica: cfr. F. PESSOA, *Una sola moltitudine*, a cura di A. Tabucchi e M. J. de Lancastre, 2 voll., Milano, Adelphi, 1979 e 1984. Un parallelismo tra Kierkegaard e Pessoa è stato individuato da P. D'ANGELO, *Estetismo*, Bologna, Il Mulino, 2003: "Come per Pessoa, parlare di pseudonimi per la produzione kierkegaardiana presenta qualcosa di riduttivo e sviante. Non si tratta infatti di *noms de plume* assunti casualmente per coprire un'identità che non si vuole rivelare, ma di autori fittizi attorno ai quali viene costruito un fantasma di personalità [...] e che, soprattutto, costituiscono una sorta di sdoppiamento e di proliferazione rispetto alla personalità dell'autore. [...]. Inoltre, proprio come nel caso di Pessoa, si tratta in qualche misura di proiezioni dell'autore al di fuori di se stesso, di maschere o di travestimenti teatrali" (*ivi*, pp. 112-113).

⁶⁰ Mi riferisco all'articolo *Ancora una difesa delle alte qualità della donna*, apparso sulla rivista letteraria "Kjøbenhavns flyvende Post" il 17 dicembre 1834 a firma "A." (trad. it. di S. Speras, in S. SPERA, *Il giovane Kierkegaard*, Padova, Cedam, 1977, pp. 150-153 / SKS 14,9-10), e ai due articoli, apparsi sulla medesima rivista, a firma "B.": *Le considerazioni mattutine del n. 43 di "Kjøbenhavnsposten"* (18 febbraio 1836) (SKS 14,13-16) e *Sulla polemica di "Fædrelandet"* (12 e 15 marzo 1836) (SKS 14,19-26).

tire in questa posizione un'eco della critica che Platone muove alla tragedia in quanto arte imitativa che non opera alcuna selezione morale tra gli oggetti da imitare⁶¹).

In secondo luogo, il ricorso alla pseudonimia rappresenta una sorta di polemico manifesto poetico. Se per scrivere un'opera di poesia è necessario spogliarsi della propria persona privata e assumere un punto di vista ideale, una visione di vita, allora l'autore in carne ed ossa diventa "indifferente"⁶² rispetto all'opera, cioè "è indifferente che cosa e come [egli] sia"⁶³. È assurdo pertanto chiedere all'autore in carne ed ossa la sua opinione sul significato dell'opera: egli non potrà avere rispetto ad essa che l'opinione di un qualunque lettore; allo stesso modo è assurdo frugare nella vita privata o nella biografia dell'autore in carne ed ossa alla ricerca di una chiave di lettura dell'opera: "sarebbe come chiedersi se porta il cappello o il berretto"⁶⁴; ciò "non potrebbe diventare oggetto di attenzione se non per colui cui l'indifferente è diventato importante, magari come compensazione del fatto che l'importante è diventato indifferente"⁶⁵. Per converso sarebbe altrettanto assurdo voler rintracciare nell'opera notizie sulla vita e la biografia dell'autore in carne ed ossa. Sarebbe solo fare del gossip⁶⁶. Pubblicare sotto pseudonimo è dunque un invito al lettore a concentrarsi sull'opera e a lasciar perdere il gossip. Da questo punto di vista tutte le opere dovrebbero essere pseudonime, a prescindere dal fatto che l'autore in carne ed ossa si riconosca o meno nella concezione di vita che l'opera esprime.

III. Alla fine di agosto del 1848, Kierkegaard scrive nel suo *Journal*:

Ora mi sento capace di scrivere una presentazione breve e il più possibile seria della mia produzione letteraria precedente, cosa necessaria prima di passare a quella successiva. E perché ora mi sento capace? Proprio perché ora ho chiara la comunicazione diretta in rapporto al nucleo essenziale del cristianesimo⁶⁷.

Detto fatto. Contemporaneamente al completamento della *Malattia per la morte* e delle prime parti di *Esercizio di cristianesimo* (scritti che solo all'ultimo momento egli decide di pubblicare sotto pseudonimo), Kierkegaard redige *Il punto di vista per la mia attività di scrittore*, sottotitolo: *Comunicazione diretta. Rapporto alla Storia*, che alla fine di novembre è "pressoché pronto"⁶⁸. In esso Kierkegaard si propone di "spie-

⁶¹ Cfr. Plat., *Resp.*, III, 394d sgg.

⁶² SKS 7,570 / *Op.* 609.

⁶³ SKS 7,570 / *Op.* 609.

⁶⁴ SKS 7,570 / *Op.* 609.

⁶⁵ SKS 7,570 / *Op.* 609.

⁶⁶ Kierkegaard ha più volte sperimentato sulla propria pelle questo modo di leggere le opere letterarie, ad esempio quando è stato identificato *tout court* con Johannes, il protagonista del *Diario del seduttore*, e con Quidam, il protagonista di "Colpevole?" – "Non colpevole?". È anche vero, però, che egli ha contribuito non poco ad alimentare questo equivoco, disseminando i suoi scritti di riferimenti autobiografici (in "Colpevole?" – "Non colpevole?" arriva addirittura ad inserire *testualmente* la lettera di addio con cui aveva accompagnato la restituzione dell'anello di fidanzamento a Regine!).

⁶⁷ SKS 21,83 / *Pap.* IX A 265.

⁶⁸ SKS 21,94 / *Pap.* IX A 293.

gare una volta per tutte nel modo più diretto, aperto e preciso possibile quel che è la mia produzione letteraria, ciò che mi giudico come scrittore”⁶⁹.

Viene spontaneo chiedersi il perché di questa clamorosa marcia indietro da parte di un autore che pochi anni prima aveva messo in bocca ad uno dei suoi pseudonimi, Johannes Climacus, la seguente dichiarazione (siamo nella sezione del *Poscritto conclusivo* intitolata *Sguardo su uno sforzo contemporaneo nella letteratura danese*, in cui Climacus ripercorre la produzione kierkegaardiana pseudonima e non precedente il *Poscritto* stesso):

Mi rallegra il fatto che gli pseudonimi, cui presumibilmente non era sfuggito il rapporto della comunicazione indiretta con la verità come interiorità, non hanno da parte loro detto nulla, né hanno sprecato una prefazione per assumere un atteggiamento ufficiale rispetto alla loro produzione: come se un autore in senso meramente giuridico fosse il miglior interprete delle proprie parole, come se potesse aiutare un lettore sapere che l'autore “voleva questo o quello”, se poi ciò non è stato realizzato; o come se fosse certo che ciò è stato realizzato perché l'autore stesso lo dice nella prefazione⁷⁰.

Come abbiamo già accennato, per Kierkegaard la comunicazione indiretta è la forma più alta di comunicazione, ma essa è sovrumana, per cui non può essere praticata in modo assoluto da un essere umano, se non vuol cadere nel demoniaco. Ciò significa che per colui che la pratica viene il momento in cui essa va dismessa. Nell'agosto 1848 Kierkegaard ritiene che il momento sia venuto, e questo perché, da un lato, una fase della sua produzione si è conclusa, quella dialettica, propedeutica alla fase che si sta aprendo, e, dall'altro, perché ha intenzione di far uscire la seconda edizione di *Enten – Eller* e quindi mai come ora c'è il rischio di essere frainteso, di essere scambiato per uno scrittore interessante, di essere identificato con l'autore del *Diario del seduttore* o, comunque, di essere percepito come un autore privo di qualunque coerenza, un'abile penna capace di rappresentare indifferentemente con lo stesso trasporto e quindi con pari finzione il piacere estetico e il timore di Dio.

Il *Punto di vista* è senza dubbio uno scritto che apre più problemi di quanti vorrebbe risolvere, ma, mettendo tra parentesi la sua problematicità (di cui Kierkegaard è del resto ben consapevole, visto che dopo lunghe e tormentate riflessioni decide di lasciarlo nel cassetto e di destinarlo a una pubblicazione postuma), qui a me interessa sottolineare come anche nel momento in cui si sente chiamato a dire in qualità di autore qual è il significato complessivo della sua attività letteraria, Kierkegaard afferma che questo significato non va ricercato nell'intenzionalità dell'autore ma nell'intenzione del testo. Infatti, in primo luogo, l'interpretazione che egli propone, di essere stato uno scrittore religioso dall'inizio alla fine e di avere usato la produzione estetica come inganno per portare nella verità, non è affatto un'assicurazione diretta riguardante ciò che ha voluto con l'accingersi a scrivere, ma una spiegazione oggettiva, un'interpretazione (l'unica a suo giudizio) capace di rendere ragione della struttura dialettica della produzione, di dare coerenza al tutto, di calzare al suo og-

⁶⁹ SKS 16,11 / *Il punto di vista*, SC 1,121.

⁷⁰ SKS 7, 229 / *Op.* 395.

getto; un'interpretazione che consente di leggerla unitariamente e dunque di riportarla ad un autore. Quindi anche qui, come molte volte nel passato, Kierkegaard si pone dal punto di vista di un lettore della sua opera, non di autore di essa. È come lettore che può rintracciare una unità nella sua variegata produzione e dunque vedere ricomporsi insieme ad essa anche la propria vita, mentre come autore aveva vissuto scisso in due come uno schizofrenico.

Ma Kierkegaard si spinge ancora oltre e arriva ad affermare nel Terzo Capitolo della Seconda Sezione del *Punto di vista*, intitolato *Il ruolo del Governo divino nella mia produzione letteraria*, che il senso complessivo della sua attività letteraria, ovvero l'interpretazione di essa come di una produzione “*uno tenore*” il cui “pensiero totale era il compito di diventare cristiani [...] nella Cristianità”⁷¹, fornita nella Prima Sezione del *Punto di vista*, non gli era affatto chiaro in mente allorché ha cominciato a scrivere e pubblicare, ma di averlo compreso solo *a posteriori* e dunque ancora una volta da lettore della sua opera, non da autore. Pertanto dire, come egli ha fatto nella Prima Sezione, che “l'intera produzione estetica è un inganno [...] concede un po' troppo in direzione della coscienza”⁷², giacché, appunto, la struttura dialettica della sua produzione, ovvero il legame positivo tra scritti estetici e scritti religiosi, gli diventa chiaro solo *a posteriori*, allorché legge i primi come lo strumento che il Governo divino ha usato per educarlo e interpreta la sua attività letteraria come “il processo attraverso il quale una natura di poeta e di filosofo è stata forgiata a diventare un cristiano”⁷³, mentre sappiamo che per tutta una fase Kierkegaard ha vissuto la sua produzione estetica come uno “svuotamento necessario”⁷⁴ in conflitto con la sua religiosità.

Come ha notato Joakim Garff: “L'idea di un ‘ruolo del Governo divino nella produzione letteraria’ può sembrare a prima vista un caso di megalomania galoppante, ma a uno sguardo e a una riflessione più attenti è quasi l'opposto, è un'esperienza di limitazione dell'autonomia”⁷⁵: “Kierkegaard non è solo colui che scrive, è anche colui che [...] viene scritto. In quanto scrive e in quello che scrive, infatti, è lui stesso ad essere scritto”⁷⁶. Kierkegaard non è l'autore della sua opera, colui che la produce, ma piuttosto il prodotto di essa e questo grazie al carattere maieutico e liberatorio della scrittura, un'attività che lo scrittore non governa, ma da cui piuttosto è governato.

“La difficoltà di pubblicare lo scritto sulla produzione letteraria è e resta che in realtà, senza saperlo bene o senza saperlo affatto, io sono stato usato; e solo ora capisco e vedo il tutto – ma così non posso dire: io”⁷⁷: annoterà Kierkegaard rileg-

⁷¹ SKS 16,37 / SC 1,146-147.

⁷² SKS 16,56-57 / SC 1,168.

⁷³ SKS 16,57 / SC 1,168. L'essere stato lui stesso educato dalla propria produzione letteraria costituisce per Kierkegaard un ulteriore motivo per definirsi “senza autorità”, ritenendosi niente più che un “condiscipolo” (cfr. SKS 16,58 / SC 1,169).

⁷⁴ SKS 16,57 / SC 1,168.

⁷⁵ J. GARFF, SAK, cit., p. 430.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ SKS 22,285 / Pap. X 2 A 89.

gendo *Il punto di vista*, la sua “Comunicazione diretta alla Storia”, che del resto egli coerentemente aveva concluso facendo dire al suo poeta:

L'edificio dialettico ch'egli aveva condotto a termine, le cui singole parti sono già opere, egli non poteva attribuirlo ad alcun essere umano, tanto meno a se stesso: se avesse dovuto attribuirlo a qualcuno, sarebbe stato il Governo divino, al quale, comunque, giorno dopo giorno, anno dopo anno l'autore lo aveva dedicato⁷⁸.

E io da parte mia concludo dicendo che non solo come scrittore religioso e come scrittore estetico, ma anche come scrittore che scrive sul suo essere scrittore, Kierkegaard ha voluto essere senza autorità⁷⁹.

⁷⁸ SKS 16,76 / SC 1,184. Nella Conclusione del *Punto di vista* Kierkegaard lascia la parola a un autore fittizio, che chiama “il mio poeta”, a cui affida il compito di dare un giudizio finale complessivo sulla sua missione. Del resto egli a più riprese accarezza l'idea di pubblicare l'intero scritto sotto pseudonimo, arrivando addirittura ad elaborare una Prefazione, attribuita a un certo “A-O”, nella quale questi avverte che lo scrittore che parla in prima persona non è realmente “magister Kierkegaard, ma una mia creazione poetica” (SKS 22,347 / Pap. X 2 A 171). L'intento di tale ennesima mistificazione era evidentemente quello di minare l'autorità insita in una “comunicazione diretta alla Storia” e di ribadire ancora una volta la superiorità della verità poetica sulla verità fattuale.

⁷⁹ Ciò non significa che egli si sia sempre mantenuto all'altezza di tale intenzione; anzi, potrei scrivere un intervento sulle molte incoerenze di Kierkegaard al proposito almeno altrettanto lungo di questo appena concluso, e così contribuire a mostrare, come già molti hanno fatto, quanto in realtà la figura dell'autore sia dura a morire. Sulle tematiche della morte, della resurrezione o della persistenza della figura dell'autore nella teoria e nella pratica letterarie degli ultimi decenni, si veda il bel libro di C. BENEDETTI, *L'ombra lunga dell'autore. Indagine su una figura cancellata*, Milano, Feltrinelli, 1999.

KIERKEGAARD CONTEMPORANEO. SULL'ATTUALITÀ DI UNA RECENSIONE LETTERARIA A PARTIRE DALLA RICEZIONE HAECKERIANA

di ALESSANDRA GRANITO

1.

Una recensione letteraria (*En literair Anmeldelse*) è il titolo con cui il 30 marzo 1846 Kierkegaard consegna alle stampe la sua personale recensione della novella *Sogno e realtà. Due Epoche* (*Drøm og Virkelighed. To Tidsaldre*), uscita a Copenaghen il 30 ottobre 1845 e ultima della proficua serie di racconti – *Una storia di tutti i giorni* (*En Hverdags-Historie*) – di Thomasine Gyllembourg (1773-1856)¹, la più celebre scrittrice danese dell'epoca.

¹ Ultima di quattro figlie, Thomasine Christine Buntzen nasce nel 1773 a Copenaghen, in una famiglia della *middle-class* danese. Sposatasi diciassettenne con il saggista repubblicano Peter Andreas Heiberg (1758-1841), di quindici anni più grande di lei, se ne separa quando, a causa dei suoi contestati scritti di carattere politico-liberale che contravvenivano alle ordinanze di censura stabilite dal re Federico VI, nel 1799 Heiberg viene condannato all'esilio e costretto a trasferirsi a Parigi. La giovane Thomasine e il loro unico figlio, Johan Ludvig (1791-1860) di appena 8 anni, rimangono a Copenaghen. Nonostante le persistenti richieste mediante molteplici *lettres remarquables* scritte da Thomasine al marito, il divorzio fu concesso solo grazie all'intervento della corona danese. Su questo, si veda la lettera n. 16 contenuta in: J.L.HEIBERG, *Peter Andreas Heiberg og Thomasine Gyllembourg*, vols. 1-2, rivista e ampliata da A. Friis e J. Raabek, Copenhagen Gyldendal, 4^a 1947, vol. 1, pp. 103-111. Il fatto costituisce un vero e proprio scandalo per la Danimarca dell'epoca, ma è anche vero che già nel periodo dell'esilio di Peter Andreas Thomasine si lega al barone svedese Carl Frederik Gyllembourg-Eheresvård (1767-1815), con il quale convola a seconde nozze nel 1801. Rimasta vedova di costui, nel 1831 va a vivere (fino al 1856, anno della sua morte) a Christianshavn presso il figlio Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) – divenuto nel frattempo *Pontifex maximus* della *Golden Age* danese, astro della vita culturale dell'epoca, brillante senza essere profondo, critico affatto originale, drammaturgo e direttore del Teatro Reale di Copenaghen [Cfr., J. STEWART (a cura di), *Johan Ludvig Heiberg*, Copenhagen, Museum Tusculanum, 2008] – e della nuora Johanne Luise Pægtes (1812-1890), l'attrice del Teatro Reale di Copenaghen più famosa dell'epoca. La loro casa divenne ben presto la più importante *coterie* intellettuale danese. Su questi aspetti di non marginale rilievo per rinquadrare il contesto culturale de *Una recensione letteraria*, si veda: J. STEWART (a cura di), *The Heibergs and the Theater*, Copenhagen, Museum Tusculanum, 2012. Per un approfondimento della figura e dell'opera di Thomasine Gyllembourg e di quale ruolo essa abbia avuto nell'epoca della *Golden Age* danese, si vedano in particolare: G. KJÆ, *Thomasine Gyllembourg, Author of A Story of Everyday Life*, in *International Kierkegaard Commentary*, a cura di R.L.PERKINS, vol. 1: "Early Polemical Writings", Macon-Georgia, Mercer University Press, 1999, pp. 87-108; K. NUN, *Thomasine Gyllembourg Two Ages and her Portrayal of Everyday Life*, in *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, a cura di J. STEWART, New York-Berlin, W. de Gruyter, 2003, pp. 272-297.

Ambientate nella Copenaghen della prima metà del XIX secolo, queste *novelle di costume* (“storie umili di vita quotidiana”) ritraggono l’umanità di quei giorni con una predilezione per la psicologia dei personaggi e per gli aspetti della vita personale e sociale della *middle-classe* della *Golden Age* danese, realizzando così un’eccezionale corrispondenza tra le peculiari istanze individuali e la più ampia cornice nella quale esse vengono inserite. I racconti della Gyllembourg non sono però eccezionali di per sé, ma lo diventano nel momento in cui Kierkegaard ne fa strategicamente un pretesto letterario e un mezzo formale per ricavare dialetticamente quei predicati concreti che, esposti nel canovaccio solo in maniera narrativa, gli servono per approntare una riflessione di *carattere* dell’epoca in cui vive.

Il filosofo danese, già attento lettore della “penna illustre” della Gyllembourg², sceglie infatti di recensire *Due Epoche* anzitutto perché, nonostante qualche perplessità³, vi rinviene una stupefacente consonanza con la propria impostazione filosofica: il riflesso dell’“elevazione ideale e spirituale” nella “vita quotidiana” che, lungi dall’essere frutto di un astratto scavo deduttivo di tipo filosofico-speculativo,

² Dal protocollo d’asta della biblioteca personale di Kierkegaard [*Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, a cura di H. P. Rohde, København 1967. D’ora in poi citato con la sigla *Auk.*] risultano presenti sia *Storie di tutti i giorni*, sia opere critiche sui racconti della Gyllembourg: [Forfatteren til *En Hverdags-Historie*], *Til Herr Celestinus*, in *Kjöbenhavns flyvende Post, Interimsblade*, nos. 1-100, 1834-1836, a cura di J.L.Heiberg, n.31. 1934 [*Auk.* 1607]; *To Tidsaldr. Novelle af Forfatteren til “En Hverdags-Historie”*, a cura di J.L. Heiberg, C.A.Reitzel, København 1845 [*Auk.* 1563]; *Nye Fortællinger af Forfatteren til “En Hverdags-Historie”*, vols. 1-3, a cura di J.L.Heiberg, C.A.Reitzel, København 1835-1836 [*Auk.* 46]; *Castor og Pollux. Novelle af Forfatteren til En Hverdags-Historie*, in *Urania. Aaborg for 1844*, a cura di J.L.Heiberg, København, H.I. Bing & Söns, 1843, pp. 215-281 [*Auk.* 57]; [P.M.Møller], “Recension af: *Nye Fortællinger af Forfatteren til en Hverdags-historie*”, in *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, a cura di Ch. Winther, F.C.Olsen, Ch. Thaarup, C.A.Reitzel, København 1839-1843, vol. 2, pp. 126-158 [*Auk.* 1574-1576].

³ In una chiosa personale posta nell’“Introduzione” a *Due Epoche* Kierkegaard non risparmiava alla scrittrice ironiche riserve e strali polemici in merito alle scelte stilistiche e all’impostazione intellettuale della Gyllembourg, con l’intento di richiamarla a un atteggiamento di lucidità e disillusione: «La *Storia di tutti i giorni* è nondimeno un luogo di riposo o se vogliamo di preghiera, [...] buon senso addolcito e affinato in persuasione da sentimento e fantasia. [...] A ogni trauma dell’individualità, che in fondo è solo psichico, la visione di vita della *Storia di tutti i giorni* apporta *eo ipso* conforto e guarigione». Il titolo completo con cui *Una recensione letteraria* è presente negli *Søren Kierkegaard Skrifter* è il seguente: *En literair Anmeldelse. To Tidsaldr. Novelle af Forfatteren til “En Hverdags- Historie”, udgiven af J.L.Heiberg. Kbhv. Reitzel 1845*, anmeldt af S. Kierkegaard, København C.A. Reitzel, 1846. Per l’edizione danese di questa e delle altre opere kierkegaardiane menzionate nel presente lavoro, il riferimento è ai *Søren Kierkegaards Skrifter*, 55 voll., a cura di N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, F. Hauberg Mortensen, København, Søren Kierkegaard Forskingscenter-G.E.C. Gads Forlag, 1997ss. D’ora in poi indicato con la sigla *SKS*. La collocazione de *Una recensione letteraria* negli *Skrifter* a cui farò costantemente riferimento è *SKS* 8, 5-106. Qui *SKS* 8, 23-24. Per la traduzione italiana del testo, il riferimento è: S. KIERKEGAARD, *Una recensione letteraria*, trad. it. di D. Borso, Milano, Guerini & Associati, 1995, qui p. 43 e p. 45. Sul finale però ammette che le considerazioni espresse nella sua “forse sproporzionata recensione” sono state l’esito di letture ripetute e rinnovate di *Due Epoche*: sebbene inizialmente “il riflesso dell’epoca non mi risultava molto chiaro», in seguito i pensieri sono diventati più nitidi, tanto da voler esprimere all’“esimio autore ignoto” la sua gratitudine “per il piacere provato alla lettura”. Cfr., *SKS* 8, 106; trad. it., 156.

emerge come la conseguenza dell'abilità della scrittrice di *plasmare* il proprio vissuto con il contesto storico-sociale in cui vive e di trasporlo in prodotto letterario sia alla luce del proprio *realismo etico* che della propria "visione della vita" (*Livs-Anskuelse*)⁴.

Ed è a partire da tali presupposti critico-letterari e, paradossalmente, a dispetto del titolo, che *Una recensione letteraria* dev'essere introdotta anzitutto come una produzione del Kierkegaard *qua* critico e non *qua* autore: egli cioè non redige semplicemente una recensione, ma un *pamphlet* socio-politico che condensa sia la sua implacabile disamina politico-sociale della *Golden Age* della metà del XIX secolo sia la propria posizione religioso-politica. Con piglio esigente e severo egli esplora e sviluppa il *suo* rapporto personale e privato con la *coscienza culturale* della *propria* epoca per fornire un *correttivo*: smascherare l'artificiosità dell'espressione (*grundtvighiana*) "esigenza del tempo" (*Tidens Fordring*) – "un tempo che oggi chiede una cosa, domani vuole il contrario" – e tener fermo alla "fedeltà" (*Troskab*) "verso se stessi" e "verso la propria epoca" in ordine non al temporale ma all'Eterno, non all'effimero e al faceto ma alla serietà⁵. In altri termini, in maniera radicale e mordace, Kierke-

⁴ «[In *Due Epoche* la Gyllembourg] fornisce un esempio mirabile di mutamento dall'interno della ripetizione creatrice»; SKS 8, 17; trad. it., p. 35. Su questo aspetto e sul realismo letterario della Gyllembourg si veda ad esempio: K. NUN, *Thomasine Gyllembourg: Kierkegaard's Appreciation of the Everyday Stories and Two Ages*, in *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*, a cura di J. Stewart, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 151-165, qui p. 154; H. HONG – E. HONG, "Preface" and "Conclusion" from *Thomasine Gyllembourg's Two Ages*, in S. KIERKEGAARD, *Two Ages: The Age of Revolution and The Present Age. A Literary Review*, trad. ingl. di H. Hong-E. Hong, Princeton-New Jersey, Princeton University Press 2009, pp. 153-155. Sul punto Emanuel Hirsch è particolarmente critico: «I personaggi [della Gyllembourg] modellati sugli stereotipi della *Gesellschaftskomödie*, le conversazioni aderenti a canoni convenzionali, il ripresentarsi di schemi fissi che rendevano prevedibili le trame, non brillavano certo per drammaticità e approfondimento psicologico»; E. HIRSCH, *Vorbericht des Übersetzers über Thomasine Gyllembourg: «Zwei Zeitalter» 1845*, in S. KIERKEGAARD, *Eine literarische Anzeige*, tr. ted. di E. Hirsch, Gütersloh, Mohn, 1983, pp. XIII-XXXII, qui in particolare p. X e pp. XVIII-XIX. Anche Salvatore Spera riserva perplessità: «[La Gyllembourg] non seppe andare oltre una descrizione letteraria piuttosto banale: il suo realismo è ancora confusamente mescolato a situazioni e impressioni romantiche e perfino decadenti. Lo stile è particolarmente sciatto, a volte di una drammaticità roboante, sovrabbondante in scene magniloquenti e di maniera»; S. SPERA, *Kierkegaard politico*, Roma, Istituto di Studi filosofici, 1978, rispettivamente p. 39 e nota 3 p. 39.

⁵ Tali considerazioni sono influenzate da due fattori dirimenti per una corretta comprensione della natura e delle finalità del testo: uno biografico e l'altro culturale. Da un punto di vista biografico, oltre all'irrigidimento dei rapporti con Heiberg, in quegli stessi mesi (gennaio-febbraio 1846) era in corso la polemica virulenta con "Il Corsaro" (*Corsaren*), periodico satirico di impostazione radicale e repubblicana ("Ça ira Ça ira" era il motto desunto dal cosiddetto "*Carillon national*" della Rivoluzione Francese: "les aristocrates à la lanterne") fondato dall'ebreo Meïr Aron Goldschmidt (1819-1887) sul modello della stampa satirica parigina e largamente diffuso nella società cittadina danese del tempo. «Il suo potere – scrive George Brandes [G. BRANDES, *Søren Kierkegaard, Samlede Skrifter*, I-XVIII, København 1899-1910, qui vol. II, p. 378] – sembrava dominare su tutta la cosiddetta stampa seria». Nei *Papirer* è chiaramente descritta la situazione: «[...] uno di questi giorni comincerà la stampa di *Una recensione letteraria*. È tutto in ordine; ho solo da stare calmo, muto, fiducioso che "Corsaren" appoggerà negativamente l'intera impresa come desidero». Le citazioni dai *Papirer* si riferiscono alla seguente edizione: *Søren Kierkegaards Papirer*, voll. I – XI³, a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, København, Gyldendalske Bo-

gaard analizza la propria epoca mediante la sua personale *Weltanschauung* filosofico-religiosa che, scevra dell'intento della *persuasione* retorica – senza cioè offrire una parvenza di pacata ed estraniante armonia con ciò che *succum et sanguinem* è invece dissonanza irrisolta – “ficca il dito” nel conflitto *incomprimibile* e interroga la *tensione* e il *dissidio* che segnano il XIX secolo.

ghandel Nordisk Forlag, 1909-1948; seconda edizione aumentata, voll. XII-XIII (supplementari), a cura di N. Thulstrup e voll. XIV-XVI (indici), a cura di N. J. Cappelørn, København, Gyldendal, 1968-1878. Nelle citazioni il numero romano indica il volume, la lettera (A, B, C) la sezione, il numero arabo il brano secondo l'ordine progressivo dato dai curatori; l'eventuale numero arabo tra il numero romano e la lettera indica invece il tomo. D'ora in poi citata con la sigla *Pap.* L'edizione italiana del *Diario* kierkegaardiano si riferisce alla seguente edizione: *Diario*, vols. 1-12, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana, 1980-1983 (terza edizione). D'ora in poi citata con la sigla *D* seguita da numero dell'estratto di riferimento. Qui: *D* 1201 (“RAPPORTO”); *Pap.* VII¹ A 98 del 9 marzo 1846. “Il Corsaro” è stata una sorta di *felix culpa* per Kierkegaard, in quanto, come egli stesso annota nel *Diario*, ha avuto un «ruolo decisivo nella sua formazione»; Cfr., *Pap.* X² A 251; *D* 1792; *Pap.* IX A 92; *Pap.* X¹ 187. E dai *Papirer* emerge chiaramente anche come la stesura stessa della *Recensione* è rinviata diverse volte non solo perché fino al 20 febbraio Kierkegaard è impegnato con le bozze di *Postilla*, ma anche proprio a causa degli attacchi continui con “Corsaren”. Cfr., *Pap.* VII¹ A 104, del 16 marzo 1846: «Scrissi i due articoli contro Møller e “Corsaren”. E poi gioii a recensire la *Storia di tutti i giorni*». Nell'annuario di estetica *Gæa* [*Gea*], uscito il 22 dicembre 1845, Peter Ludvig Møller recensisce *Stadi sul cammino della vita* [*Stadier paa Livets Vej*] accusando Kierkegaard di avervi descritto il suo rapporto con Regine. Kierkegaard reagisce da *La patria* (*Fædrelandet*) del 27 dicembre 1845 con un articolo [*L'attività di un estetico viaggiatore, e come tuttavia abbia dovuto pagare anche il pranzo*, di Frater Taciturnus] che provoca due interventi su “Corsaren”: uno dello stesso Møller e l'altro di Goldschmidt. Dopo una seconda replica di Kierkegaard del 10 gennaio 1846, “Corsaren” passa a un'invettiva ben più sferzante, culminando con le ridicolizzanti caricature di Kierkegaard disegnate da Klæstrup che lo ritrae in maniera beffarda e grottesca. Kierkegaard viene addirittura identificato con “il matto” della Copenaghen del tempo Michael Leonard Nathanson che fu più volte ricoverato in un istituto di sanità mentale. In breve tempo diviene oggetto di scherno, di scimmiettamento irriguardoso (Søren diviene il soprannome attribuito ai personaggi comici), di pettegolezzo nei salotti intellettuali di Copenaghen, tanto che “le strade e le piazze della città divennero per lui inabitabili”. Cfr., *Pap.* VII¹ A 98, 107; VIII¹ A 99, 163, 175, 458, 544; IX A 64, 370; X¹ A 123. Sul punto, si veda l’“Introduzione” curata da Alastair Hannay alla sua traduzione inglese di *En literair Anmeldelse*: S. KIERKEGAARD, *A Literary Review. Two Ages, a novel by the author of A story of Everyday Life*, trad. ingl. di A. Hannay, London, Penguin, 2011, pp. VII-XXIV, qui in particolare: pp. X-XI e XXI-XXIII. Su questi aspetti molto chiara e ben dettagliata è anche l’“Introduzione” alla traduzione inglese di *En literair Anmeldelse* curata da Howard ed Edna Hong: S. KIERKEGAARD, *Two Ages: The Age of Revolution and The Present Age. A Literary Review*, cit., in particolare: “Historical Introduction”, pp. VII-XII. Più specificamente, sul rapporto tra Kierkegaard e Goldschmidt si è soffermato Johnny Kondrup in un lungo e interessante saggio in cui sviscera la figura di Goldschmidt riabilitandola da «mera nota della biografia kierkegaardiana» e facendola emergere come una delle «figure-cardine della cultura danese del tempo», dato che «non fu solo il fondatore de *Il Corsaro*, ma anche diffusore del *Bildungsroman* tedesco in Danimarca»; J. KONDRUP, *Meir Goldschmidt: The Cross-Eyed Hunchback*, in *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, a cura di J. Stewart, cit., pp. 105-147. Sul rapporto di Kierkegaard con “Corsaren” e, più specificatamente con Goldschmidt e Møller, si veda la ben documentata e dettagliata introduzione storica curata da Howard Hong ed Edna Hong al volume *The Corsair Affair (and Articles Related to the Writings)*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 2009, pp. VII-XXXVIII. In tale contesto, i riferimenti a *Una recensione letteraria* sono: pp. 203-204, p. 208, p. 215, p. 301. Il volume in questione – corredato di “Supplementi” e “Appendici Editoriali” – presenta la raccolta dei documenti più direttamen-

Perseguire tale intento richiede però uno sforzo triplice che mi pare chiaramente profuso proprio in *Una recensione letteraria*: (1) praticare l'esercizio della greca *parresia* – la danese *Redelighed* –, il “parlar chiaro e onesto”⁶ per evitare ogni forma di pavido silenzio e di adulazione, per anteporre il dovere morale all'apatia morale; (2) “rendere attenti” alle insidiose *sirene della modernità*, alla decadenza e al sovvertimento dei valori, all'*epoché* e alla deflagrazione della “individualità” (*Individualitetens*); (3) promuovere quel movimento *dialettico inverso* – che è anche *compito maieutico* – di “scuotere la massa per trovare il singolo”.

Tale approccio rende *Una recensione letteraria* molto più che “un ‘libriccino’ sperequato e anfibio, a mezzavia tra il saggio letterario e il *pamphlet* politico”, ma un atto di *j'accuse* non sottaciuto nei confronti della fatuità della modernità, il *manifesto* della sua “visione profetica e destabilizzante dell'epoca”⁷, “una decisiva pietra miliare” della filosofia kierkegaardiana⁸, il risultato della “somma ironia di Kierkegaard che decide di relegare il suo giudizio conciso e inappellabile dell'epoca in fondo a una recensione”⁹ caustica e affatto rasserenante.

te coinvolti in quella che Paul Rubow [P. RUBOW, *Goldschmidt og Nemesis*, København, Munksgaard, 1968, p. 118] ha definito “la più celebre controversia nella storia letteraria danese”. Uno degli obiettivi che Kierkegaard si era prefissato era quello di eliminare “Corsaren”, “dominatore con l'animo servile” (*D* 1582; *Pap.* VIII¹ A 419), da lui considerato un detrimento sociale, il segno della corruzione e del “pervertimento dell'opinione pubblica” (*Pap.* IX A 303). Dal punto di vista teoretico lo sfondo concettuale della *Recensione* è costituito non solo dalla polemica culturale-editoriale con Heiberg, ma anche dall'interpretazione fraintesa che sia Heiberg sia la Gyllembourg danno del concetto di “ripetizione” (*Gjentagelsen*). Entrambi, infatti, lo modellano su categorie naturalistiche assimilandolo semplicisticamente a un ciclico ritorno dell'identico e tralasciando le ben più profonde valenze etico-filosofiche. Su questi aspetti, si veda la dettagliata ricostruzione di Dario Borso, “Prefazione” a: S. KIERKEGAARD, *Prefazioni, Lettura ricreativa per determinati ceti e a seconda dell'ora e della circostanza di Nicolaus Notabene*, Milano, Guerini, ²1990, pp. 7-45. Da un punto di vista culturale, però, anche questo episodio è da includere nella più ampia critica kierkegaardiana della concezione di “cultura” (*Dannelse*) della *Golden Age* danese. Questo è chiaro già nella “Prefazione” del libro, ove Kierkegaard si rivolge in maniera pungente alla cultura superficiale e civettuola dei giornali e dell'*elite* intellettuale danese alla luce di un concetto di cultura mutuato dalla *Bildung* e della *Erziehung* tedesche: «[...] si vedrà facilmente che la recensione non è per lettori critico-estetici di giornali, ma per creature razionali che trovano il tempo e la pazienza di leggere un libriccino [...]. Sono esentati dal leggerlo quanti derivano la loro cultura critico-estetica dai giornali»; *SKS* 8, 9; trad. it., p. 25.

⁶ *Che cosa voglio?* è il titolo di un articolo di Kierkegaard apparso sul “Fædrelandet” il 31 marzo 1855 (*SKS* 14, 179-181): «Semplicissimo: voglio *Redelighed*». Il termine *Redelighed* deriva dall'antico danese *redheligh* che significa “palese, evidente, verace”. Sul rimando di questo termine alla greca *parresia cinica* – considerata nell'attualità del suo portato etico-culturale da Michel Foucault [M. FOUCAULT, *L'ermeneutique du sujet, Cours au Collège de France* (1981-1982), Paris, Seuil-Gallymard, 2001; trad. it. di M. Bertani, ID., *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France* (1981-1982), Milano, Feltrinelli, 2003, p. 146 e p. 210] – è Ettore Rocca che apre un interessante scorcio ermeneutico: E. ROCCA, *Kierkegaard*, Roma, Carocci, 2013, pp. 270-278.

⁷ D. BORSO, “Prefazione” a S. KIERKEGAARD, *Una recensione letteraria*, cit., p. 14.

⁸ Mi pare condivisibile quanto scrive Emanuel Hirsch a riguardo: «*Die literarische Anzeige* ist ein entscheidender Markstein in Kierkegaards Denken»; E. HIRSCH, *Geschichtliche Einleitung zur siebzehnten Abteilung*, in S. KIERKEGAARD, *Eine literarische Anzeige*, cit., p. VII.

⁹ D. BORSO, “Premessa” a S. KIERKEGAARD, *Una recensione letteraria*, cit., p. 14. La recensione di Kierkegaard suscita un entusiasmo che ben presto si diffonde negli ambienti cultura-

A partire dall'analisi della *Zeitkritik* kierkegaardiana, mediante una contestualizzazione storico-culturale e la messa in rilievo degli snodi teoretici ed etico-religiosi presenti in *Una recensione letteraria*, l'intento del presente saggio è sottolineare la specificità della posizione etico-politica (religioso-politica) del filosofo danese alla luce della quale, infine, soffermarsi sull'attualità e sull'influenza che essa ha esercitato sulla riflessione sociologico-filosofica del XX secolo grazie alla preziosa mediazione operata dalla traduzione e ricezione del testo da parte di Theodor Haecker.

2.

L'attuale è un'epoca essenzialmente ragionevole, riflessiva, spassionata, che avvampa fuggacemente d'entusiasmo e sverna sagacemente di indolenza. [...] La sua accortezza, la sua bravura, consiste nell'arrivare al verdetto finale senza mai agire. [...] Il suo stato è simile a quello di chi assopisce verso l'alba: gran sogni, poi torpore, poi ancora un guizzo spiritoso o furbo onde giustificare la permanenza a letto¹⁰.

Secondo Kierkegaard "l'epoca attuale" (*Nutiden*) – che egli identifica con la modernità tutta – è in balia della *vis inertiae*, paralizzata nei cavilli di una iper-riflessione "spassionata" (*lidenskabsløse*), "seducente e chiosante" che non solo trasforma l'immediatezza reattiva in una "presunzione vile"¹¹, ma che soprattutto impedisce all'individuo di "stare da solo e audace sul piedistallo di un'azione cosciente"¹². Si tratta cioè di un'epoca "meschina e rozza"¹³, che alla cura dell'interiorità preferisce il

li danesi dell'epoca, in *primis* proprio in quel Circolo Heiberg con cui il filosofo era entrato in rapporti ormai tesi. Il 29 marzo 1846 (un giorno prima dell'uscita in libreria) Kierkegaard spedisce una copia della recensione a *Due Epoche* sia a Heiberg in quanto editore, sia, attraverso lui, alla Gyllembourg in quanto autrice del testo recensito. La Gyllembourg risponde con calorosa gratitudine: «Il mio ringraziamento più sentito per la recensione benevola e significativa con cui ha pregiato il romanzo *To Tidsaldre* [...] mi sento sollevata dall'onore di cui mi ha beneficiato, e mi sento confusa per il fatto che è maggiore di quanto i miei meriti letterari potessero sperare. [...] Osservazioni profonde, pertinenti, argute [...]. Da un semplice romanzo un poeta ha tratto motivo per un dramma complesso»; *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* [Lettere e documenti riguardanti Søren Kierkegaard], 2 voll., a cura di N. Thulstrup e C. Weltzer, København 1953. D'ora in poi *B&A*. Qui *B&A* 136, del 26 aprile 1846, pp. 154-156. Su questi aspetti, si veda anche: *B&A* 134, del 29 marzo 1846, p. 151. Anche la risposta di Heiberg fu entusiasta, tanto che considerò la caratterizzazione kierkegaardiana dell'epoca "un piccolo capolavoro", "graffiante e pertinente": «Un giudizio così motivato e profondo, così appassionato e acuto le sarà (all'Autrice) senz'altro [...] caro e gradito. [...] Ho letto anch'io con gran piacere questa critica. [...] In questi tempi cosiddetti critici [...] si è dimenticato che la critica deve cominciare con l'essere ricettiva se vuole essere costruttiva. Qui lo si fa vedere in pratica e in modo brillante. [...] La sua caratterizzazione dell'epoca attuale in opposizione al secolo scorso, la considero un piccolo capolavoro di profonda e perspicace comprensione, di satira graffiante e pertinente»; *B&A* 135, del 2 aprile 1846, pp. 151-152. Kierkegaard risponde ringraziando Heiberg per «l'autorevole apprezzamento»; *B&A* 136, del 6 aprile 1846, pp. 152-153.

¹⁰ *SKS* 8, 66-67; trad. it., pp. 103-104.

¹¹ *Ivi*, 71; *Ivi*, p. 110. Cfr., *Pap.* VII¹ B 110.

¹² *Ivi*, 65; *Ivi*, p. 102.

¹³ *Ivi*, 61-62; *Ivi*, pp. 96-97.

"tergiversare" nelle fogge del clamore vacuo e spicciolo¹⁴, nella "futile esteriorità senza carattere"¹⁵ e nella morbosità per l'irrelevante¹⁶; si tratta di un'epoca malata di esibizionismo e antagonismo, destabilizzata e frenetica, illusa dalla capacità redentiva dei *paradisi artificiali* perché incapace del "salto entusiasta che scaraventa in grembo all'eterno"¹⁷.

Prosaica e apatica, incapace di slanci d'entusiasmo e di profondità nobilitanti, quella attuale è l'epoca dell'"acqua stagna" (*stillestaaende Vand*)¹⁸, un'epoca "ragionevole" (*forstandige*) e irresoluta che si arena nella pernicioso chiarificazione teoretica *ex post*, contraddistinta dal "senno soffocante", sfiabrata dal *vaglio* che "toglie la vita"¹⁹, dispersa in "fiammate di interesse", nelle congetture oculute della *probabilità*, negli equilibri stabilizzanti di quel "tramestare inconcludente" (*bliver til Ingenting*) i cui dispositivi sono la *prudenza* e il vigore fiacco degli assetti del mero calcolo²⁰.

Compiaciuta e arrogante quella attuale è un'epoca pervasa da sentimenti di ipocrisia e irrisione nei confronti dell'altra epoca, quella della Rivoluzione (*Revolutions-Tiden*) – che Kierkegaard non identifica tanto con l'ultimo decennio del Settecento attraversato dal vento francese, quanto con il *tempo dei padri*, dell'*antichità*, con l'epoca ideal-tipica del *socratismo*. Descritta come ardente e "appassionata" (*lidenskabelig*), l'età della Rivoluzione è contraddistinta dal "fuoco dell'entusiasmo" (*Begeistring*)²¹, segnata dagli azzardi della spontanea "immediatezza" (*Umiddelbarhed*), dal "decoro intimo" (*Decorum*) e dalla "verecondia dell'interiorità" (*Inderligbedens Blufærdighed*)²² che forma la *personalità* e salvaguarda il "rapporto con se stessi"²³. A questi caratteri l'età moderna ha sostituito "sotterfugi e perplessità"²⁴, una serietà capziosa come "il gusto rischioso del nuoto in coloro che nuotano toccando"²⁵, una "ragionevolezza dispeptica e priva di contenuti"²⁶ per cui i pensieri sono diventati sottili e fragili, e i desideri composti e apatici.

¹⁴ «La nostra è l'epoca degli avvisi, l'epoca dei comunicati vari – non succede niente, però segue immediatamente un comunicato»; *Ivi*, 68; *Ivi*, p. 105.

¹⁵ *Ivi*, 63-64; *Ivi*, pp. 98-99.

¹⁶ «Voler essere spiritosi quando non si possiede la ricchezza dell'interiorità è [...] mancare del necessario, è come dice il proverbio vendersi i pantaloni e comperare una parrucca»; *Ivi*, 72; *Ivi*, p. 111.

¹⁷ *Ivi*, 85; *Ivi*, p. 129.

¹⁸ *Ivi*, 61; *Ivi*, p. 96.

¹⁹ «Dove lo trovi più un uomo che compia solo una volta una gran follia? Neanche un suicida oggidì la fa finita per disperazione, ma vaglia il passo così a lungo da soffocar dal senno (sicché potremmo addirittura dubitare se merita davvero il nome di suicida, essendo stato soprattutto il vaglio a togliergli la vita)»; *Ivi*, 65; *Ivi*, p. 103.

²⁰ *Ivi*, 75; *Ivi*, p. 114.

²¹ *Ivi*, 78; *Ivi*, p. 117.

²² *Ivi*, 59; *Ivi*, p. 94.

²³ *Ivi*, 62; *Ivi*, p. 97. Su questi aspetti de *Una recensione letteraria*, si vedano: J. W. ELROD, *Passion, Reflection and Particularity* e R. C. ROBERT, *Passion and Reflection*, entrambi in: R. L. PERKINS (a cura di), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 14: "Two Ages" Macon, Mercer University Press, 1984, rispettivamente: pp. 1-18 e pp. 87-106.

²⁴ Cfr. *Ivi*, 100; *Ivi*, p. 148.

²⁵ *Ivi*, 70; *Ivi*, p. 107.

²⁶ *Ivi*, 73; *Ivi*, p. 112.

Secondo Kierkegaard il passaggio all'epoca moderna è contrassegnato da una congerie di perversimenti valoriali che tramutano "la realtà in teatro"²⁷: la fragorosa *spontaneità* dell'esistente "scivola muta" lungo le vie traverse della riflessione circospetta e asettica; il *compito* dell'esistenza degrada a frenetico *esercizio esistenziale* censurato come qualcosa di sconveniente; il riguardo per l'esistente diviene uno "sciogliere con il superfluo" (*at ville ødsle paa Luxus*), uno "squallore luccicante", una "frase infinitiva ove il soggetto – e dunque il senso – è introvabile"²⁸; il *coraggio* dell'*aut-aut* ("il saltare netto") – la "divina, tacita e laconica"²⁹ perentorietà della *discontinuità qualitativa* che la *decisione* implica – è soppiantato da un'*astuzia* altezzosa e volubile che costruisce una "*doppia prigionia* egoistica ed etica"³⁰.

Ma come l'adulto, il quale si diverte ancora a volteggiare fra le onde, grida al più giovane: «Vieni qua, basta saltar netto» – così la decisione sta nell'esistenza, e grida al giovane che non è ancora sfinito dall'eccesso di riflessione e oberato dalle fantasie della riflessione: "Vieni qua, fa' un bel salto! Magari un salto sventato, purché definitivo – se hai stoffa d'uomo, il rischio e il giudizio severo che l'esistenza darà della tua sventatezza ti aiuteranno a esserlo"³¹.

E ancora, in maniera più efficace:

È come il talento dei pattinatori, che sanno sfiorare il margine estremo (sin dove ovvero il ghiaccio è ancora sicuro e il pericolo non ancora iniziato) e poi curvare. Uno di essi è particolarmente progredito, sa addirittura prendere giusto all'estremità del margine un ulteriore slancio ingannevolmente allarmante, sicché gli spettatori griderebbero: "Santi numi è pazzo, ci rimane!". Ma to', era così eccellentemente progredito da saper curvare con tempismo perfetto all'estremità ultima del margine, ossia dove il ghiaccio è ancora talmente sicuro e il pericolo mortale non ancora iniziato!³².

In altri termini: nella modernità l'individualità ha perso il suo mordente e ha delegato all'*en masse* ciò che invece può raggiungere solo nella "solitaria interiorità" (*Inderlighedens*) della "singolarità" (*den Enkelte*). A sua volta l'*en masse*, nella modernità, assume un profilo sempre meno circoscrivibile: priva dello spessore interiorizzante, essa diviene la morsa asfittica³³ di una continuità "strascicata e intorbidita"³⁴, tanto che gli stessi rapporti sociali perdono il loro mistero dialettico, la loro tonicità e il loro vigore fino a diventare *de facto* "coesioni inerti" (*en dvask Cohæ-sion*)³⁵, espressioni di una asocialità integrata³⁶, *tensioni sfibranti* prive dell'"elasti-

²⁷ *Ivi*, 71; *Ivi*, p. 108.

²⁸ *Ivi*, 65; *Ivi*, p. 102.

²⁹ *Ivi*, 66; *Ivi*, p. 103.

³⁰ *Ivi*, 78; *Ivi*, pp. 119-120.

³¹ *Ivi*, 70; *Ivi*, p. 107.

³² *Ivi*, 71; *Ivi*, p. 108.

³³ *Ivi*, 85; *Ivi*, p. 129.

³⁴ *Ivi*, 78; *Ivi*, p. 117.

³⁵ *Ivi*, 76; *Ivi*, p. 115.

³⁶ Considerazioni, queste, che richiamano le analisi sulla massa nell'epoca post-moderna affrontate dal filosofo tedesco Peter Sloterdijk in *Die Verachtung der Massen* (2000). Secondo

cità dell'accordo", simili a un orologio "che batte tutto il giorno senza indicare però mai l'ora"³⁷.

Questa distorta disposizione della modernità – che riconosce valore all'insussistente – trova la sua espressione più regressiva in ciò che Kierkegaard definisce suggestivamente "la droga eccitante" (*pirrende Incitament*), "l'ultimo e più abbagliante sotterfugio" della modernità: l'*ambiguità* (*Tvetydighed*) nei confronti dell'esistenza. Nell'epoca moderna la *distanza qualitativa* che segna l'esistenza, la *disgiunzione ideale* che vibra nel rapporto vivo e intimo con un'idea, degenera nel rapportarsi *en masse*, cosicché il "raccolimento interiore" essenziale, "individualmente demarcante e idealmente unificante" che il rapporto all'idea richiede, assume la forma placida e inesauribile del "sorite rosicchiante", la forma astratta e impersonale della "reciprocità livellante"³⁸.

Questo è uno degli esiti più preoccupanti dell'"acrobazia dialettica" (*dialektisk Konststykke*) compiuta da una ragione melensa che "lascia sussistere il sussistente ma togliendogli capziosamente senso", una ragione cioè che non pensa nulla di *cruciale*, ma che svuota la realtà e le sue manifestazioni del loro effettivo contenuto etico-religioso ("nodo cruciale") riducendole ad artifici e costrutti logici su cui esercitarsi: "invece di culminare in una rivolta, essa [la ragione iper-riflettente] giunge a sfibrare la realtà intima dei rapporti in una tensione riflessiva che però lascia sussistere tutto, e a trasformare così l'esistenza intera in un'ambiguità che nei fatti c'è, mentre il dolo dialettico interpola *privatissime* una variante segreta: 'non c'è'"³⁹.

Queste sono le linee principali dell'epitome della modernità che si evincono a una prima lettura de *Una recensione letteraria*. Kierkegaard però va più a fondo di una semplice constatazione moralizzante e fustigatrice, e rintraccia la genesi di tale disposizione ("viziata e filisteia") in un precipuo sostrato filosofico-speculativo di in-

Sloterdijk la massa, oggi, ha una forma del tutto immaginaria, sempre più difficile da afferrare, perché si è come "astratta" (*lonely crowd*), "atomizzata" (*Atomisierung*) e "volatilizzata" (*Gasförmigkeit*). Ed è proprio questo il suo nuovo e terribile elemento sovversivo. Lo stesso avviene per il "singolo" che, se da un lato è legato alla massa, dall'altro resta profondamente solo.

³⁷ SKS 8, 77; trad. it., p. 118.

³⁸ Cfr., *Ivi*, 76-77; *Ivi*, pp. 115-116.

³⁹ *Ivi*, 75; *Ivi*, p. 114. Cfr., *Pap. VII*¹ B 119:3. Sembra di rileggere il biasimo nei confronti della *viltà della modernità* di cui parla Pier Paolo Pasolini, ossia la "viltà" compiuta "dall'uomo irreligioso", che "toglie forza al cuore, / calore al ragionamento, / che lo fa ragionare di bontà / come di un puro comportamento, / di pietà come di una pura norma". P.P. PASOLINI, *La religione del mio tempo*, Milano, Garzanti, 2005 (1961), pp. 97-98. Sebbene alla luce di dinamiche differenti, non sembra remota l'analogia con i meccanismi livellanti e depersonalizzanti individuati da Georg Simmel [*Psychologie des Geldes* (1889), *Das Geld in der modernen Kultur* (1896)] e condensati nell'atteggiamento cinico e in quello *blasé* – manifestazioni endemiche all'apice della moderna civiltà del denaro, conseguenze della riduzione a valore strumentale dei valori dell'esistenza. Se l'atteggiamento cinico si esprime nella tendenza a svalutare, a livellare (verso il basso) tutti i valori, l'atteggiamento *blasé* – che non poggia tanto sulla svalutazione, quanto sull'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze avvertite come irrilevanti – nega ogni vivacità e peculiarità, e consegna all'indifferenza. È questo tipo di atteggiamento, spiega Simmel, a connotare il tipo di personalità moderna a cui tutto appare informe, opaco, senza preferenze e capace di adattarsi rapidamente al mutamento delle situazioni, visto che, in fondo, non è partecipe di nulla.

dubbia matrice hegeliana: la rimozione *esistenziale* del “principio di contraddizione”⁴⁰ (*Modsigelsens-Grundsætning*), criterio demarcante di un’azione responsabile e responsabilizzante⁴¹. L’esito aberrante dell’abolizione di tale criterio è, per l’individuo, la “doppiezza”, l’“essere niente del tutto” (*slet Intet at være*), ovvero lo sneramento (teorico) del valore decisivo della “disgiunzione” (“tutto è permesso”), l’avvilimento della *fedeltà* al proprio ideale di vita, il venir meno della *vicinanza* a se stessi, l’incapacità di “volere una cosa sola” (*Hjertets Reenbed er at ville Eet*).

Abolire il principio di contraddizione a livello esistenziale significa entrare in contraddizione con noi stessi. L’onnipotenza creativa della passione assoluta per la disgiunzione, che porta l’individuo all’accordo pieno con se stesso, si converte nell’estensione della riflessione intellettuale che, sapendo ed essendo tutto il possibile, lo porta alla contraddizione con se stesso, ovvero ad essere niente del tutto⁴².

Secondo Kierkegaard, la degenerazione nullificante che procede dalla soppressione del principio di contraddizione si esprime in forme corrispondenti a una serie di *categorie* triviali della modernità. La prima è la dimensione morbosa della “chiacchiera” (*Snakken*), il *flatus vocis* appianante, instabile e fugace, un sofisticare farcito della verbosità dei pettegolezzi, dei mormorii, delle confidenze equivocate (“ciancia e diceria”) e disperso in “un rosario di nomi e cognomi, di notizie private ‘pienamente attendibili’ su quanto detto dal signor Tal dei Tali”⁴³. Questa caotica confusione polisemica – che tutto ha di *arbitrario* e nulla di *rivelativo* – degrada il *particolare* nella garrulità ciarlieria tipica dell’astrattezza impersonale dell’*universale*.

Cos’è chiacchierare? È il togliimento della disgiunzione appassionata fra tacere e parlare. Solo chi sa essenzialmente tacere può essenzialmente parlare, solo chi sa essenzialmente tacere può essenzialmente agire. Il silenzio è l’interiorità. [...] La loquacità vince per estensione: va a chiacchierare di tutto il possibile, e seguita senza tregua. [...] Ma la chiacchiera aborre l’attimo di silenzio che renderebbe manifesto il vuoto⁴⁴.

⁴⁰ *Ivi*, 92; *Ivi*, p. 137.

⁴¹ *Ivi*, 64-65; *Ivi*, pp. 101-102.

⁴² *Ivi*, 92; *Ivi*, p. 138.

⁴³ *Ivi*, 94; *Ivi*, p. 140.

⁴⁴ *Ivi*, 92-93; *Ivi*, pp. 138-139. Cfr., *Pap. VII¹ B 127:1* e *Pap. VII¹ B 110*. Su questi aspetti si vedano: P. FENVES, *Chatter. Language and History in Kierkegaard*, Stanford, Stanford University Press, 1993. Qui il riferimento è in particolare a: “Notifying the Authorities. A literary Review”, pp. 191-242. Evidenti sono le analogie critiche con le analisi heideggeriane del carattere inautentico del “*das Man*” nelle forme della “chiacchiera” (*Gerede*), “curiosità” (*Neugier*) ed “equivoco” (*Zweideutigkeit*). È mediante quanto sostiene Peter Sloterdijk – il quale affonda nel concetto heideggeriano del “Si impersonale” da una prospettiva critica acuta e assolutamente contemporanea – che è possibile scorgere ulteriori decisive analogie e divergenze rispetto alle analisi kierkegaardiane: «Heidegger sottolinea che il “Si” non costituisce affatto un’astrazione (una sorta di concetto-genere inclusivo di “tutti gli Io”) [...]. Il “Si” esiste, ma “dietro non c’è niente”. È una scultura non figurativa: parte reale, quotidiana e concreta di un mondo, eppure perennemente priva di riferimento a una qualche persona autentica e a un qualche “reale” significato. Il “Si” è la forma neutra del nostro Io [...]. Non è ipsità, *ich-selbst*, ossia l’Io-me-stesso. In certa misura il “Si” rappresenta la mia faccia pubblica, la mia *mediocritas*. [...] Essendo un Io inautentico, il “Si” si sgropa

La seconda categoria triviale della modernità è l'“assenza di forma” (*Formløshed*), ove *forma* è intesa come *coerenza* interiore, come coraggio di attribuire *priorità*. Quando la “forma” viene a mancare a seguito dell'erosione e banalizzazione dei contenuti essenziali, allora si diffonde una formalità pietrificata per cui “nulla ha importanza vera, e tutto si poca importanza”⁴⁵: la vita interiore si riduce a “un'ombra svelta” sempre disposta a “fare qualcosa e il suo opposto”, e prevale la mania parossistica di agire “per principio” (*»for Principets Skyld«*) che, però, non è un agire *sostanziato* da una salda e appassionata istanza ideale, non è un agire radicato in un *impulso interiore* e/o nella *forma aurorale* del sentimento e dell'entusiasmo, ma è un agire *adeguato* a un criterio prosaico ed *esteriore*, un agire – scrive Kierkegaard – “annacquato in un'astrazione”⁴⁶ per cui “tutti sanno la strada da imboccare, ma nessuno vuole andare”⁴⁷.

Nell'assenza di forma l'individuo riduce se stesso e la propria esistenza a “citrullaggine” (*Dumbhed*)⁴⁸ e “dilatazione inessenziale”⁴⁹, a qualcosa di “futile e insignificante” e “disumanamente vago”, a una girandola variopinta di posizioni alternate a contraddizioni che gli permette di delegare ogni responsabilità personale e di avere, al contempo, “sempre una condotta lecita” (“perché si agisce per principio!”)⁵⁰ mai scalfita da pudore o rimorso.

Per principio si può fare tutto e non cambiare fondamentalmente nulla, come la vita di uno rimane insignificante anche se per principio appoggia tutto quanto si chiama esigenza del tempo, anche se impersonando il ruolo marginale di *Träger der öffentlichen Meinung* [esponente dell'opinione pubblica] diviene altrettanto noto di quei tipi all'organetto che ti vengono incontro con un inchino e il piattino. Per principio si può fare tutto, partecipare a tutto – e restare qualcosa di disumanamente vago⁵¹.

di ogni risolutezza, che è tratto personale in sommo grado [...], e mantiene una parvenza convenzionale [...], e quel che egli di “se stesso” ha, lo assume poi passivamente, un poco inciampandovi come s'inciampa su di un dato posticcio e residuale. In tal modo il “Si” può intendersi come *inindipendenza* [...], questo spiega la sua essenziale dispersività». E ancora, in maniera stringente rispetto alla “dispersione” (*Verfallenheit*) del *sub-iectum*, ovvero al suo “guardarsi bene” dall'autenticità: «Heidegger – conclude Sloterdijk – ci parla, in breve, dell'alienazione [...] senza neanche l'ombra di una critica morale [...]. Alienazione non vuol dire che l'Esserci sarebbe stato strappato da se stesso, ma piuttosto che l'inautenticità, la *Uneigentlichkeit* sottesa a tale alienazione, è sin dall'inizio il più potente e originario modo di essere dell'Esserci»; P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983; trad. it di A. Ermano, ID., *Critica della ragion cinica*, Milano, Garzanti, 1992, qui in particolare Cap. 3: “Heidegger e il “Si” impersonale, realissimo tra i soggetti del moderno cinismo diffuso”, pp. 160-182. Sulla questione, tra gli altri, si vedano: R. THURNER, *Kierkegaard's “Menge” und Heideggerian's “Man”*, in *Kollektiv- und Individualsbewußtsein*, Würzburg, 2008, pp. 135-148. Sull'argomento, si veda inoltre l' incisivo attacco di Karl Löwith in: K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-Wien, Europa Verlag, 1949; trad. it. di G. Colli, ID., *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 263-264.

⁴⁵ Cfr., *Ivi*, 96-97; *Ivi*, pp. 142-143.

⁴⁶ *Ivi*, 97; *Ivi*, p. 145.

⁴⁷ *Ivi*, 99; *Ivi*, p. 147.

⁴⁸ *Ivi*, 75; *Ivi*, p. 115.

⁴⁹ Cfr., *Ivi*, 95; *Ivi*, p. 142.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, 96; *Ivi*, p. 143.

Un tale biasimo pungente denota la non poca preveggenza delle analisi kierkegaardiane di un'epoca, la nostra, che potremmo definire della *vanità* e della *volgarità*, all'insegna della *retorica* della *simulazione*, impegnata a rimuovere l'*arduo* e il *negativum* dell'esistenza, a riempire il vuoto e l'inquietudine con surrogati tanto seducenti quanto ottundenti. Un'epoca, questa, che Kierkegaard sigla *ante litteram* in maniera lapidaria come una "società dell'occasione" (*Selskab i den Anledning*) contrassegnata da un'altra categoria della modernità: la "superficialità" (*Overfladishhed*), ovvero il "toglimento della distinzione appassionata fra segretezza e rivelazione"⁵², l'ostentazione deteriore dell'apparenza e dello spettacolare che si concreta nelle manifestazioni autoesaltanti – tanto lusinghiere quanto scialbe – di un'umanità menomata dall'auto-infatuazione per i bisogni indotti e dal culto dell'eccitante, che, se esistivamente ottiene il "vantaggio illusorio dell'abbaglio", dall'altro fa *sprofondare* nella perdita della passione dell'interiorità: "[...] che uno "per principio" si faccia cucire un bottoncino sulla tasca interna del paltò – tale insignificante quanto opportuna precauzione guadagnerà opportunamente un significato enorme (non sarebbe inverosimile che venisse fondata una società dell'occasione)"⁵³.

Le categorie individuate sono però *modi concreti* di un fenomeno essenzialmente atipico, più generale e pervasivo, che Kierkegaard descrive con un acume sorprendente per la sua attualità e alla luce del quale egli (s)qualifica in maniera spreghiativa non solo la propria epoca, ma la modernità *tout court*: il "livellamento" (*Nivellering*), l'"autocombustione del genere umano", il "silenzio di tomba in cui tutto sprofonda", l'eccedenza distorcente dell'estensione del consenso sull'intensità del discernimento⁵⁴, la prevaricazione della banalità sulla complessità, del disimpegno sull'impegno, del *voyeurismo* sull'azione, della rappresentazione sul vissuto, dello spettacolare sull'essenziale.

La icastica e mordace critica kierkegaardiana contenuta in *Una recensione letteraria* ruota interamente attorno a questo nucleo tematico strategico in virtù del quale il Filosofo danese passa brillantemente da sagaci intuizioni di carattere sociologico alla elaborazione di un *presupposto* di natura squisitamente *filosofico-religioso*: l'invisibile rivoluzione livellante dispone all'effondersi *caricaturale* dell'interiorità perché la espunge, la soffoca nelle forme cangianti e fuggevoli del "collettivo", finendo per affrancare l'individuo dall'affrontare *de visu* le conseguenze delle proprie scelte e delle proprie azioni. Come un "servo della gleba appartiene a un latifondo"⁵⁵, così il Singolo, nell'eccitazione egoistica della furia livellatrice, stringe tacitamente un sodalizio con la propria *de-realizzazione*, perché "il livellamento strozza e impedisce"⁵⁶, "corrode" e *nega* quell'unica realtà che è il Singolo (*Enkelt*): "L'oggi idolatrato principio positivo della socialità è proprio il fattore corrosivo e corrompente che in un regime di schiavitù riflessiva fa delle stesse vir-

⁵² *Ivi*, 96; *Ivi*, p. 144.

⁵³ *Ivi*, 95; *Ivi*, p. 143.

⁵⁴ *Ivi*, 92; *Ivi*, p. 138.

⁵⁵ *Ivi*, 81; *Ivi*, p. 124. Cfr., *Rm.*, 8,16.

⁵⁶ *Ivi*, 81-82; *Ivi*, pp. 124-125.

tù *vitia splendida*. E come mai può succedere questo, se non perché si elude l'isolamento dell'individualità religiosa, la quale sta davanti a Dio col carico di una responsabilità eterna?"⁵⁷.

Inteso come "la realizzazione più aberrantemente logica dell'uguaglianza"⁵⁸, il "livellamento" ha la sua matrice "nell'invidia" (*Misundelse*)⁵⁹, il principio unificante – ma in senso critico-negativo – dell'epoca moderna, il compiacimento disinibitorio e altero che soddisfa l'*en masse* non solo perché le impedisce di pensare "qualcosa di cruciale"⁶⁰, ma soprattutto perché la vezzeggia con il lusinghevole miraggio del soddisfacimento di ambizioni e virtù ritenuti elitari e proibiti⁶¹: "L'invidia dell'ambiente [...] è invidiosa in senso critico-negativo. Ma più avanza la cosa, più l'invidia della riflessione si erigerà a invidia etica. Aria chiusa sviluppa sempre veleno, e così la prigionia riflessiva, quando nessuna azione o evento porta aria nuova, sviluppa l'invidia degna di censura"⁶².

Nel "livellamento", precisa Kierkegaard, si tratta del trionfo dell'invidia egoistica e occlusiva *della riflessione* che, coprendosi con "furberia vile"⁶³, "dal bassume striscia su fino a essere qualcosa": il Singolo – questa essenza della individualità religiosa – cade in balia di un "rigido istitutore"⁶⁴ che "senza fare scalpore" manipola la sua coscienza e con il quale egli non stabilisce alcun "commercio intimo", ma solo un "silenzio di tomba" in cui tutto "sprofonda giù stremato"⁶⁵. Inglobato in tale movimento *subdolo* e *subliminale* che erge la quantità e il numero a criteri di forza e a garanzia di verità e giustizia, l'individuo si mostra incapace di una "rinuncia profondamente religiosa del mondo"⁶⁶, irretito com'è nell'"idolatrato principio della socialità" che, a sua volta, la modernità ha distorto nel senso di *anonimato* e *omologazione*, ovvero in una trama di relazioni standardizzate e opache ("una continuità strascicata e intorpidita")⁶⁷ che, sebbene formalmente inappuntabili, si rivelano piuttosto "tensioni di dipendenza e dominio", competizioni dimostrative tra *performances* di riconoscimento, scambi opportunistici di favori tra egoismi meschini e camuffati ("il tenersi d'occhio"), tanto che l'*ammirazione* è falsata in affettazione

⁵⁷ *Ivi*, 81-82; *Ivi*, pp. 124-125.

⁵⁸ *Ivi*, 80; *Ivi*, p. 123. Kierkegaard – e soprattutto il Kierkegaard de *L'Istante* (*Oieblikket*, 1850) – sostiene che il paritarismo sociale non è affatto il paritarismo cristiano. Su questo, si veda: U. REGINA, *Stato, Chiesa e uguaglianza di tutti gli uomini*, in E. ROCCA (a cura di), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto*, a cura di E. Rocca, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 3-14.

⁵⁹ *Ivi*, 78; *Ivi*, p. 119. Cfr., *Pap.* VII¹ B 135:15, *Pap.* VII¹ B 121:6; *Pap.* VII¹ B 122; *Pap.* VII¹ B 123. Per un approfondimento del significato del concetto di invidia in Kierkegaard, si veda: R. L. PERKINS, *Envy as Personal Phenomenon and as Politics*, in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 14: "Two Ages", cit., pp. 107-132.

⁶⁰ *Ivi*, 76-77; *Ivi*, pp. 118-119.

⁶¹ *Ivi*, 77; *Ivi*, p. 119.

⁶² *Ivi*, 78; *Ivi*, p. 120. Cfr., *Pap.* VII¹ B 116.

⁶³ *Ivi*, 80; *Ivi*, p. 121.

⁶⁴ *Ivi*, 85; *Ivi*, p. 127.

⁶⁵ *Ivi*, 83; *Ivi*, p. 125.

⁶⁶ *Ivi*, 69; *Ivi*, p. 106.

⁶⁷ *Ivi*, 75; *Ivi*, p. 117.

languida e ipocrita, il *desiderio* è perversito in brama di possesso da saziare con il *denaro* – criterio astratto su cui misurare sia l'individuo che l'esistenza.

Ma il “livellamento” è soprattutto il residuo di un'errata trasvalutazione culturale: l'eliminazione *en masse* dell'Eterno come *al di là* e la sua realizzazione *al di qua in abstracto*⁶⁸. Questo è un altro snodo teoretico alla luce del quale appare oltremodo pregnante la congiuntura tra la *pars destruens* e la *pars construens* su cui è costruita l'eminente critica kierkegaardiana della modernità. Ma per comprenderne meglio lo spessore filosofico ed etico-culturale attribuitogli da Kierkegaard, è d'uopo tener conto brevemente, ma in maniera accurata, del contesto storico, politico e sociale della Danimarca della metà del XIX, periodo in cui viene scritta *Una recensione letteraria*.

È questo un periodo segnato dall'*alba* di una nuova fase di modernizzazione che attraversa il Paese e nota come *Golden Age*⁶⁹, in cui si assiste al passaggio *ex abrupto* dall'assolutismo monarchico – basato su *elites* esigue (nobiltà e clero) – al costituzionalismo liberal-democratico borghese, improntato al *laissez-faire* e fondato sui principi politici di *associazione*, *rappresentanza* (“agire per conto di”) e *sovranità popolare*, nonché sul principio elettorale del *suffragio universale* – tutti esempi del moderno *mercimonio*, del compromesso ragionevole tra la *specificità* della coscienza del singolo e l'astratto proposito aritmetico dell'uguaglianza, intesa come il principio pa-

⁶⁸ In nome di questo principio, annota Kierkegaard nel *Diario*, “si continua a fare i banditi, confidando nella Grazia”. Questo concetto è espresso in maniera molto chiara ne *La malattia per la morte*: «Se solo siamo in molti, non è ingiustizia. È insensato e antiquato pensare che molti possono commettere ingiustizia; quel che fanno i molti è volontà di Dio. Davanti a questa saggezza [...] finora si sono inchinati tutti gli uomini, re e imperatori ed eccellenze; finora con l'aiuto di questa saggezza tutte le nostre creature ce l'hanno fatta: allora imparerà anche Dio, perdio, a inchinarsi. L'importante è solo che restiamo tanti, proprio in tanti, e siamo uniti quando lo facciamo, così che saremo assicurati contro il giudizio dell'eternità»; SKS 11, 225; trad. it. di E. Rocca, S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 1999, pp. 124-125. Kierkegaard (Anticlimacus) smaschera l'illusione che “basta essere uniti” e assicurarsi che i preti preghino affinché nell'Eternità vada esattamente come va nel presente. Questo tipo di disperazione è quella che Walter Dietz definisce la “disperazione di massa” (*Verzweiflung en masse*), una forma radicale di “solipsismo” (*Solipsismus*) e “massificazione”, (*Vermassung*), di “abbrutimento” (*Verrohung*) e di “reificazione” (*Verdinglichung*) del concetto di vita a cui conduce la società moderna, in cui il singolo individuo è ridotto a mera componente numerica e anonima (“qualcuno”) della specie umana. W. DIETZ, *Verzweiflung en masse. Kierkegaards Einzelner und die Kritik der Masse*, in *Vernunft der Aufklärung. Aufklärung der Vernunft*, a cura di, K. BROESE, A. HÜTIG, O. IMMEL, R. RESCHKE, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 185-205.

⁶⁹ Per l'analisi degli aspetti politici, sociali e culturali della Danimarca degli anni '40, rimando in particolare ai seguenti testi: B.H. KIRMMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1990, in particolare “Part One: Kierkegaard's Denmark”, pp. 64-76; B. H. KIRMMSE, *Kierkegaard's Politics: The Social Thought of Søren Kierkegaard in its Historical Context*, Berkley, University of California, 1979; J. W. ELROD, *Kierkegaard and Christendom*, Princeton, Princeton University Press, 1975, in particolare pp. 3-46; N. THULSTRUP-M. THULSTRUP (a cura di): *The Copenhagen of Kierkegaard*, Copenhagen, Bibliotheca Kierkegaardiana, vol. 11, 1986; G. PATTISON, *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

ternalistico, quantitativo e sofisticato della "somma", della "maggioranza" e della "unione"⁷⁰.

La complessità ponderata dell'analisi dello *status quo* delineato da Kierkegaard prefigura perfettamente il quadro politico-sociale costituitosi con il "vortice", "il caos"⁷¹ del '48, quello che la modernità ha erroneamente confuso – per eccesso di autocompiacimento – con il *progresso* e la *liberazione*, ma che è piuttosto un momento di *disgregazione* sociale⁷², di *falsificazione* dell'individuo" e di *paralisi spirituale* collettiva.

⁷⁰ SKS 8, 81; trad. it., p. 123. Nel contesto della contrapposizione *toto coelo* tra religione e politica, Kierkegaard è particolarmente duro nei confronti della democratica "ballottazione" (*Ballottation*): «La ballottazione (in cui consiste il principio vitale della democrazia moderna: il numero) è la fine di ogni cosa grande, nobile, santa e amabile e, prima di tutto, del Cristianesimo [...] Il Cristianesimo è tutto l'opposto: *formaliter*, perché esso è la verità eterna (e questo abolisce la ballottazione), e come tale è assolutamente indifferente se ci sia o no la maggioranza. [...] *Realiter*, il Cristianesimo è tutto l'opposto perché, essendo la verità militante, suppone che in questo povero mondo la verità sia sempre in minoranza»; D 1725. Come sottolinea bene Leonardo Amoroso, "nel mondo dello spirito vale sempre una aritmetica della sottrazione". Cfr., L. AMOROSO (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, Torino, Rosenberg & Seller, 1990, nota 18, p. 23. In merito a questi aspetti, nel "RENDICONTO" contenuto in *Sulla mia attività di scrittore* (*Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851), Kierkegaard afferma in maniera ancor più incisiva e perentoria: «Quello di 'comunità' è un concetto che sta in rapporto al 'singolo' e che non va in alcun modo confuso con ciò che può avere validità politica: il pubblico, la massa, il numero, ecc...»; E ancora, nel "SUPPLEMENTO" contenuto nella stessa opera: «[...] mio metro di misura è stato il 'singolo' con intento polemico nei confronti del numero, della folla»; S. KIERKEGAARD, *Om min Forfatter-Virksomhed*, Kjøbenhavn, C.A. Reitzel, 1851, ora in SKS 13, 5-27; trad. it. di A. Scaramuccia, ID., *Sulla mia attività di scrittore*, Pisa, ETS, 2006. Qui i riferimenti sono: *Ivi*, 10 e 22; trad. it., p. 44 in Nota e p. 63. In una lettera del 20 agosto 1848 Kierkegaard scrive al suo "compagno di passeggiate nei dintorni di Copenaghen", nonché professore di Storia del diritto e consigliere del gabinetto di Stato J.L.A. Kolderup-Rosvinge (1792-1850): «Non è forse la legge della confusione a regolare gli ultimi avvenimenti europei? [...] Certamente concorderà con me nel considerare l'intero sviluppo europeo come un'enorme scepso o un vortice. E che cosa cerca un vortice? Un punto fisso sul quale potersi arrestare (è per questo, detto *in parenthesis*, che io cerco "quel singolo"). [...] Ed è questa la differenza tra un movimento politico e un movimento religioso. Ogni movimento meramente politico, privo dell'elemento religioso o abbandonato da Dio, è un vortice, non può essere arrestato, non fa che avvilupparsi nella sua illusione di volere avere un punto fisso *davanti* [...], giacché il solo punto fisso sta *dietro*. E per questo la mia opinione su tutta la confusione europea è che essa non possa essere arrestata che con la religiosità. E sono inoltre convinto che [...] il movimento della nostra epoca, che sembra essere esclusivamente politico, improvvisamente si rivelerà essere religioso o un bisogno di religiosità»; B&A I, 186, pp. 206-207.

⁷¹ «Nell'anno 1848 hanno spezzato i fili del buon senso; si è udito il grido che annuncia il caos! È stato il '48! È stato un progresso!»; SKS 13, 25; trad. it., pp. 54. Qui Kierkegaard si riferisce all'ondata insurrezionale che, a partire dalle sollevazioni popolari in Sicilia e dalla Rivoluzione del 2 febbraio 1848 a Parigi, sconvolse gran parte del continente europeo modificando assetti politico-sociali secolari. In Danimarca, a seguito di un'enorme e pacifica dimostrazione popolare il 21 marzo, il re Federico VII (succeduto due mesi prima a Cristiano VIII) acconsentì alla destituzione del governo esistente, alla formazione di un nuovo governo e con alcuni ministri liberali e si proclamò monarca costituzionale.

⁷² A ragione Dario Borso affianca le analisi kierkegaardiane contenute *ante litteram* in *Una recensione letteraria* a quelle di Alexis de Tocqueville (1805-1859) e di Stuart Mill (1806-1873), ponendone però una linea di demarcazione assolutamente dirimente: «Due nomi su tutti: Tocque-

Ma Kierkegaard va più a fondo di una mera constatazione, e alla base del pervertimento (livellante) sociale e politico in atto nell'età moderna egli rinviene un *malinteso metafisico*, o meglio, filosofico-religioso alla luce del quale *Una recensione letteraria* si comprende meglio e in maniera più vivida come una critica morale che è politica nel suo esito ma dall'*imprimatur* schiettamente religioso. Il *malinteso* è rapportarsi alla verità eterna *quid nimis* e in maniera *comparativa*, eludere ciò che è *importante* – il rapporto *uno tenore* del Singolo con “l'incondizionatamente stabile” (l'Eterno) – e sostituirlo con ciò che è *insignificante* – l'ipostatizzazione dell'istanza mondana “dell'ordine costituito” che, lungi dal garantire l'uguaglianza e la salvezza dell'epoca, indebolisce eticamente l'individuo allineandolo al triviale: “lascia che l'umanità, lascia che il singolo in essa tenti di reggersi senza l'incondizionato: il risultato sarà e rimarrà un vortice. Nel frattempo, per un periodo più o meno lungo, potrà sembrare altrimenti: che ci sia solidità e sicurezza; ma in fondo c'è e rimane un vortice [...]”⁷³.

Non sorprende che in queste pagine siano presenti *in nuce* i presupposti della più veemente critica kierkegaardiana nei confronti dell'altro tipo di livellamento, quello *religioso*, operato dall'*establishment* della cristianità stabilita danese. Ritengo

ville, che dieci anni prima aveva illustrato la “tirannide della maggioranza”, e Stuart Mill, che nel 1838 preconizzava il “dispotismo dell'opinione pubblica”. I riferimenti di Borso sono rispettivamente a *La democrazia in America* (*De la Démocratie en Amérique*, 1835/1840) – dove Alexis de Tocqueville sottolinea i pregi e i “petits et vulgaires plaisirs” a cui la democrazia europea avrebbe dato luogo – e a *Sulla libertà* (*On liberty*, 1861) di Stuart Mill, dove vengono analizzati “la natura e i limiti del potere della società sull'individuo”. Ma continua giustamente Borso: «Una volta allineato, dobbiamo subito distanziarlo. Tocqueville e Mill sentono il livellamento come pericolo incombente, e lavorano ad arginarlo con riforme e antidoti; Kierkegaard lo vede come già pienamente in atto e senza possibilità di scampo. Esso perciò non va dosato, ma “consumato” – *Due Epoche* “chiama” il Quarantotto»; D. BORSO, “Premessa” a S. KIERKEGAARD, *Due Epoche*, cit., p. 4. Sul “Kierkegaard nell'olimpio del pensiero politico”, si veda il bel saggio di Elena Alessiato in: E. ALESSIATO, *Søren Kierkegaard critico della modernità*, “Humanitas”, LXII/4(2007), Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 745-751.

⁷³ SKS 13, 26; trad. it., p. 56. Focalizzandosi eccessivamente sul soddisfacimento dei desideri individuali e/o di determinate classi sociali, sulla legittimazione culturale e sulla istituzionalizzazione della figura del “borghese” e del mito dell'individuo egoista e autarchico, dei suoi interessi, della sua libertà (?), del suo “diritto naturale” al benessere, la cultura, la politica e la Chiesa hanno perso di vista l'individuo come “rapporto a se stesso e a Dio”, come *inter-esse*, come quel “singolo” attraverso cui può passare una vera e radicale riorganizzazione sociale e politica. Scrive a riguardo Theodor Haecker: «L'eternità dei valori spirituali è messa in pericolo infinitamente di più dalle democrazie liberali che da qualunque potere assoluto. [...] La vita spirituale si dispiega sempre meglio nei governi autoritari che non in quelli liberali»; TH. HAECKER, “Nachwort” zu *Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart*, in S. KIERKEGAARD, *Kritik der Gegenwart*, tr. ted. di Th. Haecker, Basel, Hess, 1946, Bd. III, pp. 76-106, qui, p. 78. Tuttavia, se è vero che secondo Kierkegaard tutta la mentalità moderna non è altro che “una caricatura della religione”, e se è vero, d'altronde, che il modo moderno di intendere la religione (cristiana) è “neopagana e filisteica”, che non ci può essere una politica cristiana, ovvero l'abuso del cristianesimo nella vita politica [Cfr., *Atti dell'amore*, (*Kjerlighedens Gjerninger*, 1847)], è anche vero però che egli non propone *tout court* un indifferentismo rispetto alla politica *strictu sensu*, ma intenda piuttosto re-introdurre le peculiari considerazioni religiose per un *correttivo* della politica. Su questo aspetto, rimando a A. GALLAS, *Ma io posso edificare me stesso col pensiero che sono un cittadino del cielo. Osservazioni su obbedienza religiosa e politica in Kierkegaard*, in I. Adinolfi-V. Melchiorre (a cura di), *L'edificante in Kierkegaard*, Genova, Il melangolo, 2005, pp. 23-44.

infatti che la critica del principio di autorità contenuta in *Una recensione letteraria* costituisca un indubbio *terminus a quo* alla luce del quale leggere retrospettivamente le opere di Kierkegaard successive al 1846 nelle quali viene messa alla berlina l'*abuso* del cristianesimo, la *manipolazione speculativa* (teoreticizzazione di segno hegeliano) del cristianesimo⁷⁴ ridotto a un *edulcorante* strumento di *consenso* politico, ovvero, la *conciliazione* e *commistione* tra *elites* culturali aristocratico-conservatrici, la politica liberal-democratica della *Golden Age* danese e la *Statskirke* dei "filistei" piccolo-borghesi⁷⁵.

⁷⁴ Per teoreticizzazione del messaggio cristiano s'intende il processo mediante il quale le categorie dell'idealismo speculativo hegeliano sono state trasferite e applicate in maniera fuorviante e arbitraria alla teologia cristiana ("concepire il cristianesimo"). In tal modo l'essenza del cristianesimo è rimasta ingabbiata nella pura idealità del *cogito ergo sum*, nel *panlogismo* e nella mancata "reduplicazione" (o "ripetizione") tra il *conoscere* (il bene) e il *fare* (il bene). La critica kierkegaardiana è rivolta in particolare all'esponente di spicco di quest'alleanza perversa tra religione cristiana e idealismo: Hans Lassen Martensen (1808-1884) che, insieme a Philipp Marheineke (1780-1846) – autore de *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (1827) – è il propugnatore della dogmatica speculativa danese [*Dogmatica cristiana* (*Christelige Dogmatik*, 1849)] e del "cristianesimo della cristianità", ovvero quel cristianesimo mascherato e apparente che, proprio perché si trova in armonia con i sentimenti fatui dell'uomo moderno, è totalmente diverso dal cristianesimo "tremendo" del Nuovo Testamento che, invece, è in ogni epoca sgradito all'uomo. Come scrive bene Michael Theunissen: «L'attacco a Martensen e, prima di lui, al vescovo Mynster non è un attacco personale al singolo uomo, ma una critica mossa al rappresentante della cristianità»; M. THEUNISSEN/W. GREVE (a cura di), *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 51.

⁷⁵ In danese "filisteo" è tradotto con *Spidsborger*, termine che al suo interno contiene un chiaro riferimento alla "borghesia" (*Borgerskab*) e, implicitamente, un'accusa nei confronti della borghesia stessa e della rispettabilità che l'essere-borghese comporta. In questa sede ho scelto di utilizzare il termine "borghese-filisteo": i "filistei" costituivano la parte più consistente della borghesia e dell'opinione pubblica perché erano i principali seguaci e fruitori dell'ideologia messa a punto dalla cultura dell'*età d'oro*. «Come forma universale ed essenziale di vita brillante e tranquilla, Kierkegaard descrive il borghese e la sua forma più peculiare, il filisteo»; A. BÖSL, *Unfreiheit und Selbstverfehlung. Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde*, Freiburg i.B., Herder, 1997, pp. 258-263. Più in generale, per la lettura del borghese nell'opera kierkegaardiana: J. SLÖK, *Christentum mit Leidenschaft. Ein Wegweiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards*, München 1990, pp. 34-46; W. DIETZ, *Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit*, Frankfurt a.M., Hein, 1993, p. 130ss. e p. 198ss.; F.C. FISCHER, *Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Søren Kierkegaards*, München 1969, pp. 87-96. Senza nominarli esplicitamente, Kierkegaard si riferisce sia a Heiberg – autore de *Un'anima dopo la morte* (*En sjæl efter døden* 1841) – sia al triumvirato della Chiesa di Stato danese costituito da J.P. Mynster, H.L. Martensen e J.H. Paus, sia ai *leaders* nazional-liberali Henrik Nicolai Clausen (1793-1877) e Peter Martin Orla Lehmann (1810-1870), i quali hanno reso possibile il successo della rivoluzione liberale e della "plebaglia" che vi era al seguito. Perché, secondo Kierkegaard – e questa è la posizione che egli chiarirà soprattutto nelle ultime opere – la Chiesa di Stato danese gioca un ruolo fondamentale? Perché partecipa più o meno direttamente agli affari politici dello Stato. Mynster e Grundtvig, ad esempio, sono gli esponenti di una sorta di nazionalismo religioso: essi appoggiano la rivoluzione liberale e borghese (Grundtvig) e delle classi medio-alte (Mynster) di Copenaghen, e promuovono un'alleanza tra religione, nazionalismo e coscienza di classe. Nella posizione di Mynster questo nesso tra politica e religione è particolarmente evidente. La sua concezione teologico-religiosa – che parte dall'assunto luterano-calvinista per cui la vita cristiana è la ricezione della Grazia di Dio, gli

Tale *compromesso* bieco – come spiega bene per esempio Bruce H. Kirmmse nella sua interpretazione sociologica de *La malattia per la morte*⁷⁶ – ha sancito la subordinazione della religione alla politica, allo spirito nazionalistico e alla forza magnetica del concetto di *deificazione* del popolo.

L'indebolimento etico-religioso derivante da un tal processo involutivo e disgregante è alla base di un altro fenomeno drammatico della modernità: l'endiadi di "pubblico e folla", simboli non solo della dissoluzione di ogni concretezza etico-religiosa in nome "dell'aggregazione", ma anche della sostituzione dell'unicità dell'"approccio personale" con le derive asociali e solipsistiche della mondanizzazione e del-

individui sono salvati solo dalla Grazia e non dalle opere, e il benessere e il successo sono il segno inequivocabile di una benedizione divina – è proprio ciò di cui la *middle-class* di Copenhagen ha bisogno per il nuovo governo liberale appena instaurato. Il cristianesimo di Mynster rassicura ideologicamente la nuova classe media danese, è funzionale alla mentalità secolare e, soprattutto, è pro-nò all'idolatrizzazione dell'*establishment* liberale. La cristianità, in questa prospettiva, non è più semplicemente lo Stato della Chiesa, ma più specificamente è il moderno Stato liberale (nei termini di interessi politici e privati) legittimato dalla religione nei termini di Chiesa di Stato danese; è la caduta della vita dal piano dell'etica all'estetica visione della vita, dove il piacere e il benessere individuale sono assurti a "bene sommo" e il "fine ultimo".

⁷⁶ A corroborare tale intuizione ermeneutica è l'articolo in cui Bruce H. Kirmmse – in maniera differente ma complementare rispetto a un filone interpretativo che ha insistito su come *La malattia per la morte* sia una sorta di "fenomenologia del profondo" e come la disperazione sia una forma distorta dell'esistenza, la conseguenza di un rapporto sbagliato con se stessi –, Kirmmse tiene conto di quei sorprendenti riferimenti politico-sociali che non sono affatto secondari all'interno dell'opera, e delinea una "tipologia sociale" del sé disperato (*Social Typology*). Secondo la posizione critica di Kirmmse le forme kierkegaardiane della disperazione non sono da interpretare soltanto mediante categorie psicologico-esistenziali, ma anche in riferimento a determinati "tipi sociali": (1) alla disperazione come "mancanza di spirito" (*Aandløshed*) corrisponde il tipo sociale del "borghese-filisteo" (*Spidsborger*) che "si acquieta nel conformismo e nel triviale" e vive all'insegna di categorie estetico-immediate; (2) alla disperazione della "debolezza" (*Svagbedens*) – in cui il sé è consapevole di essere "spirito", ma desidera disperatamente di non esserlo – corrisponde il *gentleman* (l'uomo d'affari, l'intellettuale e professionista) che vuole mantenere la sua rispettabilità e il proprio prestigio sociale in maniera superficiale; (3) alla disperazione come "ostinazione" (*Trods*) – in cui il sé vuole disperatamente, in maniera prometeica, affermare se stesso senza considerare il *coram deo* – corrisponde l'eroe ribelle e supponente del periodo rivoluzionario – penso ad esempio a *Lord Byron*, al *René* di François René de Chateaubriand, al giovane *Werther* di Goethe e all'*Oberman* di Etienne Pivert de Senancour – chiuso nell'idealità *demoniaca*, ovvero l'individuo che vive quel *mal du siècle* e quella *Sehnsucht* in cui ai desideri, alle passioni e agli entusiasmi di una realizzazione piena e appagante si sostituiscono frustrazione, noia, vanità, mestizia e solitudine. Cfr., B. H. KIRMSE, *Psychology and Society: The Social Falsification of the Self in The Sickness unto Death*, in *Psychiatry and Humanities*, vol. 5: "Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self", a cura di J. H. Smith, New Haven-London, Yale University Press 1981, pp. 167-192. Il medesimo articolo, con qualche modifica, è contenuto anche in: B. H. KIRMSE, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, cit., pp. 359-378. In maniera analoga, così scrive Louis Dupré: «[...] disperazione è la malattia della nostra epoca. [...] *La malattia per la morte* contiene una critica dell'epoca in cui vive Kierkegaard [che] sottende a una lettura approfondita e a una comprensione originale della *Golden Age* danese. Per questo ritengo opportuno leggerla come un contributo incisivo e imprescindibile per la critica kierkegaardiana alla modernità»; L. DUPRÉ, *The Sickness unto Death: Critique of Modern Age*, in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: "The Sickness unto Death", a cura di R. L. Perkins, Macon, Mercer University Press, 1987, pp. 105-106.

la monadizzazione dell'individuo⁷⁷. "Pubblico e Folla" sono "fate morgane" (*Luftsyn*)⁷⁸, "fantasmi onnivori", artefici di un incantamento ottundente ("la fiaba in età di ragione")⁷⁹ che rivela la propria inconsistenza appena il singolo individuo si trova a fare i conti con l'unicità di se stesso e del proprio esistere; essi sono "un astratto vile", "grandezze numeriche" e anonime, una massa inerte e volubile ("da loggione")⁸⁰ di individui svingoriti e tra loro estranei, accomunati solo dal fatto di essere inglobati nell'intero di un sistema alienante e onnicomprensivo, interessati solo a essere distratti ("avere qualcosa di cui parlare") e affrancati da responsabilità⁸¹. "Pubblico e Folla", in altri termini, sono ulteriori manifestazioni della *decadenza* e della *miseria* etico-religiosa dell'epoca moderna; essi sono "Falsità appetitose e piacevoli"⁸² che *impediscono* che *si lavori* (in senso dialettico) *contro se stessi* in vista di uno scopo supremo perché "nascondono" e "reprimono" – nella maniera più sbrigativa e gratificante – la nostalgia dell'Eterno in cambio di vantaggi temporali e mondani⁸³. Nel *Publikum* e nella Folla Kierkegaard ritrova dunque dispiegate tutte le categorie amorfe e volubili del "livellamento": essi sono "quel vuoto deserto astratto che è tutti e nessuno", "un gigantesco nulla"⁸⁴ (*uhyre Intet*), e la presunta unità che

⁷⁷ A riguardo illuminante è la conferenza *La nostra letteratura giornalistica* (*Vor Journal-Litteratur*), tenuta da Kierkegaard il 28 novembre 1835 presso il Circolo degli Studenti di Copenaghen e inserita nel sempre valido e prezioso studio di Salvatore Spera: S. SPERA, *Kierkegaard politico*, cit., in particolare pp. 95-119.

⁷⁸ SKS 8, 86; trad. it., p. 130.

⁷⁹ *Ivi*, 88; *Ivi*, p. 133.

⁸⁰ *Ivi*, 89; *Ivi*, p. 134.

⁸¹ George Pattison riassume in maniera esaustiva: «Il pubblico è il sostituto della perduta immediatezza della presenza collettiva»; G. PATTISON, *Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, op. cit., p. 67.

⁸² «[...] dal punto di vista etico-religioso, la Folla è una falsità, la falsità di voler agire con la Folla, col numero, di voler fare del numero l'istanza di ciò ch'è la verità»; S. KIERKEGAARD, «*Den Enkelte*». *Tvende »Noter«* *betræffende min Forfatter-Virksomhed*, in SKS 16, 77-106, qui 103. Per la traduzione italiana qui tengo presente: S. KIERKEGAARD, «*Il Singolo*». *Due note riguardanti la mia attività di scrittore*, in *Opere*, trad. it. di C. Fabro, Casale Monferrato, Piemme, 1995, pp. 91-114, qui p. 110.

⁸³ Nel "RENDICONTO" contenuto in *Sulla mia attività di scrittore* (*Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851), Kierkegaard scrive proprio a tal riguardo con consueta efficacia letteraria: «Il dialettico è il contrario: lavorare e al contempo lavorare contro se stessi, un raddoppiamento che è "serietà", come la pressione sull'aratro che determina la profondità del solco, mentre lo sforzo diretto è uno scivolare in superficie che è al contempo più sbrigativo e molto più gratificante: ovvero è mondanità e omologazione»; SKS 13, 19; trad. it. a cura di A. Scaramuccia, Pisa, ETS, 2006, p. 42 in Nota.

⁸⁴ SKS 8, 86; trad. it., p. 130. Sensibili alla ricezione dell'opera kierkegaardiana, Martin Heidegger e Jürgen Habermas sono tra principali filosofi contemporanei a tematizzare il potere dispotico dell'opinione pubblica. Heidegger è particolarmente duro contro la "medietà" (*Durchschnittlichkeit*) quale carattere essenziale del "Si" (*das Man*) impersonale dell'opinione pubblica che non solo manca dell'"approfondimento delle cose" e della sensibilità a ogni discriminazione, ma che soprattutto dimentica che la parola è epifania dell'Essere: «La medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento di tutte le possibilità di essere»; M.

ritengono di esprimere è in realtà un'unità eufemistica, espressione della disintegrazione sociale e della frammentazione spersonalizzante tipica della modernità: nel "Pubblico" e nella "Folla" il singolo individuo "non è alcunché" (*Alt og Intet*)⁸⁵, anzi, egli diventa il superfluo, il residuo della loro risonanza astratta, simile "a un operaio dinanzi alle macchine"⁸⁶.

Ma "il Pubblico e la Folla", incalza il filosofo danese, nascono e si sviluppano grazie alla "stampa" (*Presse*), e a questa sono legate in un *circolo vizioso* di "frivolezza", "grettezza" e "apatia riflessiva" (*Reflekterethed*)⁸⁷.

Se ora compare uno in gamba, forse persino un eccellente, viene aizzato il cane e la festa comincia. Il cane mordace gli tira le falde, osa tutti i dispetti – finché il pubblico si stufa e dice: "Adesso può bastare". Perciò il pubblico ha livellato. [...] E il pubblico non ha neanche rimorsi, "ché mica sono propriamente loro a tenere il cane, loro si abbandonano e basta; né lo aizzano direttamente, né lo richiamano con un bel fischio. In caso di processo il pubblico direbbe: "Il cane non è mio, è randagio"⁸⁸.

La "stampa" è definita da Kierkegaard l'"arruffapopoli"⁸⁹, lo "strumento della plebaglia", la "feccia e l'abiezione letteraria" (*litteraire Foragtelighed*)⁹⁰, "il tri-

HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927; trad. it. di P. Chiodi, ID., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 164. Su questi aspetti, rimando a: K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 260-266. Sulle corrispondenze tra la *Zeitkritik* kierkegaardiana presente in *En literair Anmeldelse* e l'analisi heideggeriana contenuta in *Sein und Zeit*, si veda: J. H. HOBERMAN, *Kierkegaard's Two Ages and Heidegger's Critique of Modernity*, in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 14: "Two Ages", cit., pp. 223-258; H. N. TUTTLE, *The Crowd is Untruth. The existential Critique of Mass-Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Ortega y Gasset*, New York, Lang, 1996, pp. 109-117. Da un'altra prospettiva critica, ma egualmente molto efficace, scrive Habermas: «Dove al posto del potere sovrano è subentrato quello apparentemente non meno arbitrario della sfera pubblica, l'accusa di intollerabilità colpisce l'opinione pubblica divenuta opinione dominante. La richiesta di tolleranza si rivolge a questa, non ai censori che un tempo la soffocavano; e il diritto alla libera espressione del proprio pensiero non protegge più il ragionamento critico del pubblico dall'intervento della polizia, ma i non-conformisti dagli interventi del pubblico stesso»; J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand, 1962; trad. it. di A. Illuminati-F. Masini, ID., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 161.

⁸⁵ SKS 8, 88; trad. it., p. 133.

⁸⁶ *Ivi*, 98-99; *Ivi*, p. 146.

⁸⁷ *Ivi*, 89; *Ivi*, p. 134. Cfr., *Pap. VII*¹ A 99 ("CHIARO E SPICCIO").

⁸⁸ *Ivi*, 90-91; *Ivi*, p. 135-136. Sulla questione della comunicazione di massa in rapporto al singolo, sempre estremamente valida è l'analisi di Leonardo Amoroso contenuta in: L. AMOROSO (a cura di), *Maschere kierkegaardiane*, cit., in particolare pp. 15-19.

⁸⁹ Su questo medesimo versante, trasponendo la polemica kierkegaardiana nella sua epoca, Haecker scrive: «L'unità comica del servilismo talentuoso (*Schmierigkeit*) consiste nel fatto che il *feuilleton* è contenuto nella politica e che la politica è contenuta nel *feuilleton*. E da questo infatti risulta che: o nella politica il famelico Wolff dei *feuilleton* sorveglia il gregge tedesco, oppure – che è la stessa cosa – che l'arte tedesca conduce a un servilismo democratico. Si potrebbe anche dire: un Wolff nel *feuilleton* e uno Schlenther nella politica: chissà, magari si alterano persino»; TH. HAECKER, "Nachwort" zu *Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart*, cit., p. 88.

⁹⁰ SKS 8, 90; trad. it., p. 135.

bunale demente della plebe", il "cane da riporto" (*Hund for Morskabs Skyld*) del pubblico⁹¹. *Ante litteram* rispetto alle attuali critiche apocalittiche rivolte al *barocco informativo* dei *mass-media*⁹², e privo dell'atteggiamento censorio e inacidito del moralista, Kierkegaard riconosce la "stampa" non solo come la sede designata all'amplificazione sorniona e alla diffusione fuorviante di una curiosità invadente e sfacciata, ma soprattutto come lo strumento demagogico di *massificazione* che dissolve ogni *concrezione individualizzante* e ogni *distinzione qualitativa* perché si rivolge a *tutti* indistintamente. In questo senso la "stampa" non è solo un gigantesco *moloc* ingannevole e ipocrita, l'aberrazione collettiva e *anonima* che surroga e/o impedisce l'essenziale *risonanza* tra il contenuto e il senso della comunicazione in cui la personalità consiste, ma è soprattutto ciò che rende l'individuo inebetito *dall'artificio dialettico*, il prodotto di una (pseudo)comunicazione *ventriloqua* legittimata dai "numeri del consenso", "una parodia di uomo" simile ai "pronomi reciproci greci che mancano del nominativo, del singolare e di tutti i casi del soggetto che non si possono pensare che al plurale o nei casi obliqui".

In questo consiste, secondo Kierkegaard, "il principio del male nel mondo moderno" rappresentato dall'istanza egualitaria della democrazia liberale e da quella demoralizzante della stampa: la presunzione di realizzare l'ideale di partecipazione di-

⁹¹ Questa è un'efficace immagine letteraria la cui incisività è apprezzata dallo stesso Heiberg: «La ringrazio in particolare per la descrizione del pubblico e del suo "cane" (la stampa), ma ancor di più per il felice sviluppo dei concetti *tacere e parlare* [...]. Lei ha giustamente scoperto che l'epoca contemporanea ha trovato la mediazione tra i due precisamente nella *chiacchiera*»; *B&A* 135, del 2-4-1846, pp. 151-152.

⁹² A questo proposito Peter Sloterdijk parla di "sindrome cinica" dell'informazione: «Nei moderni *mass-media* si deve parlare di una duplice caduta di freni inibitori [...]. La prima caduta di freni inibitori ha la sua base nel sistematico sfruttamento delle catastrofi che colpiscono gli altri, ove sembra sussistere un tacito patto d'interesse tra il pubblico desiderio di sensazioni da un lato e la mediazione giornalistica delle stesse dall'altro. Buona parte dei nostri giornali non macina altro che non sia la fame di disgrazie, vera vitamina morale della nostra società. Il valore d'uso delle notizie si misura sul loro valore d'eccitazione. [...] Il corrente confezionismo cinico poggia su una duplice ipocrisia: esso drammatizza con mezzi estetico-letterari le vicende del mondo e le trasferisce nella sfera del fittizio accompagnandole a una coscienza più o meno chiara dell'operazione truffaldina [...] così che la coscienza ormai si è abituata ad accogliere lo scandalo come forma di vita e la catastrofe come rumore di fondo. Insieme a questo moralismo sentimentale e bugiardo [...], il sensazionalismo può svolgere la sua funzione seduttiva e istupidente. Ancora più problematica appare la seconda caduta di freni inibitori: [...] i rinnovati effetti di deconcentrazione e distrazione che i moderni mezzi massificati hanno su di noi [...], il *training* di ottundimento ed elasticizzazione [...], e una mostruosa simultaneità: qui si mangia, e lì si muore. Già: *such is life!* Sotto forma di notizia è disponibile un po' di tutto [...], un'uniformità che produce equipollenza, indifferenza»; P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, cit., in particolare: Parte V, Cap. 1: "Scuola di arbitrarietà. Cinismo nell'informazione: la stampa", pp. 259-271, qui pp. 259-262. A tal proposito si veda anche Parte V, Cap. VII, Excursus 3: "Cinismo mediale e *training* di arbitrarietà", pp. 396-400, ove Sloterdijk scrive: «I moderni mezzi di comunicazione di massa climatizzano le coscienze in maniera nuova e artificiale. [...] "Adeguati!" è comandamento psicologico-politico del momento. Refezione della coscienza, in un grigio molteplice, in una piattezza multicolore e nelle normali assurdità di un Io moralmente regredito all'ossessivo esercizio compitatorio del brechtiano "barcamenarsi". [...] Scompare il *particolare* e scompare il *senso proprio*»; *Ivi*, pp. 397-398.

retta nasconde in realtà una *tolleranza repressiva*, un *dispotismo morbido* nonché una minaccia per la *spiritualità religiosa*. Tale è il *malinteso*, la trasposizione fatale compiuta dall'epoca attuale: sostituire l'unico autentico "divisore" – che è "l'essere uomo in senso religioso" – con l'automatismo fallace e anonimo della legittimazione *dei più* e del *consensus gentium* per cui vale l'illusione acustico-panteista *vox populi, vox Dei*⁹³. Ed è su questo *malinteso* che Kierkegaard conclude la sua analisi. Egli prende amaramente atto di una *secolarizzazione dei fini* dispiegata, capillare e inarrestabile, tanto più perché essa non cresce tanto in espansione, ma in intensità, istigata dall'*esaltazione dell'impersonalità* e fomentata dall'attrito che si crea quando vengono a mancare sia la *reduplicazione etica* sia l'isolamento *religioso* dell'interiorità personale.

In *Una recensione letteraria*, con una modalità assolutamente *inedita* e originale, Kierkegaard propone una sorta di *weberismo rovesciato* e ri-propone il fulcro del suo pensiero filosofico: la categoria dello "spirito" (*Aand*) è la categoria del *risveglio* risultante dal movimento *maieutico* dello "scuotimento dell'*en masse*". (*Ri*)trovare il Singolo è un movimento *dialettico inverso* rispetto al degrado di una modernità disperata⁹⁴ avvolta nelle nebbie della temporalità; è un movimento dialettico *inverso* rispetto alla "rivolta viscosa del *genere* contro Dio" e rispetto al disinteresse del mondo e dell'*establishment*⁹⁵ – culturale (A.Oehlenschläger, J.L.Heiberg, N.F.S. Grundtvig), episcopale (J.P. Mynster, H.L.Martensen, E.C. Tryde, J.H. Pauli) e politico (P.M.O. Lehmann, H.N. Clausen) – per l'interiorità in quanto prepara a una rivoluzione interiore e all'appropriazione di una "verità intima ed essenziale" in cui ne va *in primis* di se stessi.

Nessun uomo particolare [...] potrà fermare l'astrazione del livellamento, ché questa è una forza negativamente superiore [...]. Nessun sodalizio sarebbe capace di fermare l'astrazione

⁹³ «Così anche la vita eterna è una specie di livellamento, eppure non lo è, in quanto il divisore è: essere uomo vero in senso religioso»; *SKS* 8, 91; trad. it., p. 137.

⁹⁴ Nel significato che questo termine assume ne *La malattia per la morte*, ha ragione Bernd Heimbüchel nel riconoscere la disperazione non solo come un fenomeno fondamentale dell'esistenza umana, ma anche come la caratteristica distintiva dei secoli XIX e XX. D'altronde, scrive lo studioso tedesco, è lo stesso Kierkegaard a definire l'epoca storica in cui vive un'*epoca di disperazione* e ad apostrofare il suo contemporaneo come un *uomo disperato* che rinuncia a esistere come "singolo" per annullarsi nell'astratta e anonima categoria dell'*en masse*. Il mancato compimento di sé e della propria esistenza è sinonimo non solo della sottrazione, da parte dell'individuo, alla responsabilità più grande che egli ha nei confronti di se stesso come "essere umano autentico e singolo", ma è anche sinonimo della sua "riduzione a mera componente della collettività, della società, del pubblico, piegato ai principi universali e astratti del sapere scientifico, fagocitato nei meccanismi dell'omologazione e dell'impersonalità in cui egli stesso *in primis* si è come eclissato". Cfr. B. HEIMBÜCHEL, *Verzweiflung als Grundphänomen der menschlichen Existenz*, Frankfurt a.M.-Bern-New York, Peter Lang, 1983, pp. 178-183.

⁹⁵ A tal riguardo, la critica ha improntato la critica kierkegaardiana nei termini di uno spiccato conservatorismo sociale. Lukàcs, in particolare, parla di "tristo filisteismo [...] pretenzioso e tragico" e di ricorrere al "gergo dell'autenticità" per camuffare la snobistica chiusura e il disagio di una classe, quella borghese a cui apparteneva Kierkegaard stesso, che si sentiva minacciata dai mutamenti della società moderna. All'avanzata delle masse, della democrazia e del socialismo, Kierkegaard sembra reagire per difesa, elaborando modelli normativi idealizzati in linea con la tradizione di ispirazione fortemente aristocratica. Su questi aspetti, rimando a: E. ROCCA, *Kierkegaard*, cit., in particolare Cap. 9: "Immobilismo o opposizione alla società?", pp. 215-220.

del livellamento, in quanto il sodalizio stesso tramite i nessi riflessivi è a servizio del livellamento. Nemmeno le individualità nazionali potranno fermarla, ché l'astrazione del livellamento riflette una negatività superiore: il genere umano puro.⁹⁶

Dunque: insistendo su un'epoca dispersa nell'inessenziale, incapace della ricerca della greca *enkrâteia*, Kierkegaard – come sottolinea bene Theodor Haecker – resta consapevole che nonostante le forme composte del vivere moderno vi sia un rischio sempre incombente e minaccioso: “che l'uomo può perdersi totalmente [...], che la vita può di nuovo essere pericolosa”⁹⁷.

Come una donna mettendosi troppi fronzoli non raggiunge l'eleganza perché ci vuole gusto e proporzione, così l'epoca attuale sembra essersi troppo, come dire, azzimata col molteplice della riflessione per poter produrre un equilibrio armonico⁹⁸.

Nonostante la sua lettura affatto rasserenante, Kierkegaard però si divincola dalla rassegnazione, dal disfattismo del compatimento o dall'autoflagellazione vittimistica. Ai suoi occhi la modernità non è solo una mera minaccia di perdizione, ma può tramutarsi nella possibilità di un riscatto e di una liberazione⁹⁹, in una sfida decisiva – perché estrema – per non *soccombere* e superare la prova più dura e radicale: scegliere tra il nulla dell'*en masse* e l'essere del Sé; scegliere tra *subire* il livellamento o investire se stessi per una *riforma interiore*.

⁹⁶ SKS 8, 83; trad. it., p. 126.

⁹⁷ TH. HAECKER, “Nachwort” zu Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart, cit., pp. 105-106. Viene dissipato così il pregiudizio di matrice marxista dell’“individualismo” [G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau, 1954; trad. it. di E. Arnaud, ID., *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959)] e della estraneità di Kierkegaard ai problemi della società del suo tempo (la tesi di Adorno, ad esempio, è che Kierkegaard “manca di qualsiasi esperienza evidente della sfera sociale”). Questa è un’incomprensione dello stesso concetto kierkegaardiano di “Singolo” che non è affatto presentato in un vuoto sociale e politico o in contrapposizione alle ramificazioni sociali e storiche dell’esistenza (Kierkegaard ha ben presente la dimensione storica e sociale dell’individuo), ma è piuttosto in contrapposizione all’*en masse*, al processo abbruttente e reificante di conformismo. In questo senso, l’analisi de *Una recensione letteraria* può contribuire a scalfire questa lettura errata. Su questo aspetto nel pensiero di Kierkegaard e sulla figura del filosofo danese come critico della cultura e della società del suo tempo insistono ad esempio: J. CATTEPOEL, *Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker*, Freiburg-München, Karl Alber Verlag, 1992; W. ELROD, *The Social Dimension of Despair*, in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 19: “The Sickness unto Death”, cit., pp. 107-119; B. H. KIRMMSE, *Psychology and Society: The Social Falsification of the Self in The Sickness unto Death*, cit., pp. 167-192; W. DIETZ, *Verzweiflung en masse. Kierkegaards Einzelner und die Kritik der Masse*, cit., pp. 185-205; K. LÖWITH, *Kierkegaard e Nietzsche, ovvero il superamento filosofico e teologico del nichilismo*, 1933, “Humanitas”, 2(1997), pp. 228-247; L. DUPRÉ, “The Sickness Unto Death”: *Critique of The Modern Age*, cit., pp. 85-106.

⁹⁸ SKS 8, 105; trad. it., pp. 154-155.

⁹⁹ «Proprio l’aberrazione apre a ciascun singolo in particolare, se lo volesse con tutto il cuore, la via al bene supremo»; *Ivi*, 84; *Ivi*, 127.

3.

L'impatto della ricezione della filosofia kierkegaardiana non è circoscrivibile alla sola *Kierkegaard-Renaissance*, ma va ricercato anche nell'orizzonte culturale della Germania del primo Reich e dell'Impero austro-ungarico, quando l'Europa è attraversata da uno *Zeitgeist* inquieto che fomenta l'esigenza di una rinnovata attenzione per la libertà dello spirito, per il valore della individualità e della personalità, in un contesto segnato da un asettico sistema *deterministico* di certezze controllabili, dalla scientifica *oggettivazione* dell'essere, dalla *normalizzazione* e formalizzazione dell'uomo. In direzione antagonista rispetto a ciò, l'intento-esigenza preminente diventa l'articolazione e fondazione di un ruvido atto d'accusa – culturale *tout court* e filosofico *in specie* – mediante la rivalutazione dei pensatori solitari che nel XIX secolo si erano contraddistinti per la disamina lucida e severa con cui avevano saputo cogliere le storture, i fermenti e le minacce operanti nella società.

Lo svevo Theodor Haecker (1879-1945)¹⁰⁰ è uno degli interpreti più sensibili

¹⁰⁰ Nato a Eberbach, in Svevia, nel 1879 in una famiglia pietista protestante, e cresciuto a Esslingen am Neckar, Haecker divenne noto soprattutto come scrittore di satire e polemiche, di piccoli scritti contenenti riflessioni metafisiche sull'estetica, storia, antropologia filosofica, come traduttore e commentatore delle egloghe di Virgilio, delle opere di Kierkegaard e di quelle del cardinale inglese John Henry Newman. Costretto dalla difficili condizioni economiche familiari a lasciare gli studi liceali, si iscrisse alle scuole professionali e iniziò a lavorare ad Anversa. Nel 1903 si trasferì a Berlino, dove visse in "malinconia e solitudine" seguendo i corsi delle facoltà più diverse (Harnack, Troeltsch, Dilthey, Virchow). Dietro proposta del suo amico Ferdinand Schreiber nel 1905 accetta di lavorare presso la casa editrice di famiglia «Schreiber» a Monaco di Baviera dove, al contempo, iniziò gli studi universitari di letteratura e filosofia – specialmente quella religiosa – sotto l'influenza di colui che Haecker considerò sempre come "l'ultimo grande filosofo": Max Scheler, che in quel periodo stava approfondendo gli studi nietzschiani sul "risentimento religioso". Questi ebbe grande importanza nel dirigerlo verso Kierkegaard, tanto che nel 1913 Haecker pubblicò il suo primo libro intitolato *Søren Kierkegaard e la filosofia dell'interiorità* (*Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München, Schreiber Verlag, 1913) dedicato proprio al filosofo danese che qui viene ritratto nella sua appassionata onestà etica e nella sua inflessibile passione per la verità. Un'altra personalità di rilievo che sortì una influenza profonda su Haecker fu il cardinale inglese John Henry Newman, determinante per la sua conversione al cattolicesimo (1921), per il prosieguo della sua attività intellettuale nei termini della dottrina cattolica e, soprattutto, per l'aspra avversione nei confronti del nascente nazionalsocialismo ("un parto del prussianesimo protestante"), che Haecker condensò in un articolo contro la croce uncinata pubblicato sul "Der Brenner" e che gli costò la prigionia per un giorno. Un'esperienza dura, questa, che negli anni seguenti lo spinse a occuparsi prevalentemente di temi teologici e filosofici che, tuttavia, non lo lasciarono immune dalla disapprovazione della *intelligenzia* del partito nazionalsocialista (Heidegger ritenne l'attività pubblicistica haeckeriana come "in sé insignificante e irrilevante") che metteva in guardia contro il "cattolicesimo politico" – noto è l'episodio della conferenza *Der Christ und die Geschichte* (*Cristo e la storia*) tenuta da Haecker nel 1935 a Freiburg i. Br. che non solo finì tra le grida e i fischi dei membri dell'associazione giovanile del partito nazionalsocialista, ma che gli costò il divieto assoluto di parlare e di tenere conferenze. Tra l'ottobre 1939 e il 9 febbraio del 1945, per "fare un po' di chiarezza sull'incomprensibile", Haecker decise di scrivere un diario – il manoscritto di Haecker fu pubblicato per la prima volta postumo nel 1947 col titolo editoriale *Diari diurni e notturni* (*Tag- und Nachtbücher 1939-1945*, München, Kösel, 1949) – che è stato poi considerato una delle testimonianze più significative dell'emigrazione interna degli intellettuali tedeschi ai tempi del nazismo. Nei *Tag- und Nachtbücher* infatti Haecker

del Grundton incerto degli inizi del XX secolo, e la sua analisi critica del periodo in cui vive si innerva in quel *Total-Tanke* kierkegaardiano di cui non solo è traduttore,

cercò infatti di interpretare lo sdegno per "lo sfondo metafisico" della guerra, lo sdegno per il male e la politica della dittatura nazista alla luce della speranza e della salvezza prospettate dalla fede cristiana. I contenuti dell'invettiva segreta di Theodor Haecker ne fecero la voce profetica della resistenza contro la barbarie della "Herrgottreligion" tedesca, e un punto di riferimento per il gruppo di resistenza della "Weiße Rose" (Willi Graf, Hans e Sophie Scholl). Haecker morì il 9 aprile 1945 per coma diabetico a Ustersbach, vicino ad Augusta, dove si era trasferito nel novembre del 1944, dopo che la sua abitazione di Monaco era stata distrutta dai bombardamenti alleati. Su Haecker e la sua opera, riamando in particolare a: H. SIEFKEN-U. OTT, *Theodor Haecker. 1879-1945*, Marbach, Dt. Schillergesellschaft, 1989; F. MAYR, *Theodor Haecker. Eine Einführung in sein Werk*, Paderborn, Schöningh, 1994. B. HANSSLER, *Theodor Haecker. Leben und Werk*, Esslingen, Stadtarchiv, 1995; G. FÜRST, *Theodor Haecker (1879-1945). Verteidigung des Bildes von Menschen*, Stuttgart, Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart Verlag, 2001.

¹⁰¹ È bene specificare che Haecker introduce Kierkegaard quando nel mondo germanofono l'interesse per il filosofo danese era già ampiamente consolidato. Nel 1905 il teologo Hermann Gottsched pubblica un'antologia dei diari di Kierkegaard intitolata *Libro del giudice* (*Buch des Richters*, 1905) e, insieme al giornalista H. P. Barfod, cura gran parte delle *Carte* di Kierkegaard (*Af S. Kierkegaards Efterladte Papirer*, voll. I-VIII, a cura di H.P. Barfod e H. Gottsched, Copenhagen 1869-1881); nel 1906, in un articolo comparso su "Die neue Rundschau", Rudolf Kassner insiste sulla centralità di Kierkegaard come "colui che ha scoperto l'idea o la forma dell'individuo singolo come la forma innata del cristiano"; nel 1909 O.P. Monrad scrive la prima biografia intellettuale completa di Kierkegaard dal titolo *Søren Kierkegaard. Sein Leben und seine Werke*, e, sempre nello stesso anno, esce uno studio di G. Niedermeyer intitolato *Søren Kierkegaard und die Romantik* in cui si mettono in luce le affinità tra Kierkegaard e alcuni filosofi dell'inizio del XIX secolo. Altri studi kierkegaardiani in Germania privilegiano le traduzioni di testi danesi sulla figura di Søren Kierkegaard. È il caso, ad esempio, delle traduzioni di Adolf von Strodtmann, Christoph Schrempf e Albert Dörner, i quali introducono rispettivamente testi danesi di Georg Brandes e di Harald Høffding. Entrambi approfondiscono gli studi d'impianto psicologico che intendono offrire una ricostruzione complessiva del pensiero kierkegaardiano mediante l'analisi della sua personalità e della sua formazione: se secondo Brandes l'intera produzione filosofica di Kierkegaard è da riportare a "due impulsi fondamentali" – "la tendenza a sottomettersi alla pietà religiosa" e "l'atteggiamento di derisione e ironia al servizio di questa stessa pietà" – derivanti dalla profonda influenza che su di lui ebbe la rigorosa educazione paterna e dall'atteggiamento derisorio che la società del suo tempo tenne nei confronti della sua costituzione fisica, secondo Høffding l'intera produzione kierkegaardiana è da leggere in riferimento della sua "personalità malinconica". Cfr., G. BRANDES, *Søren Kierkegaard. En Kritisk Fremstilling i Grundrids*, København, 1877; trad. ted. di A. von Strodtmann, ID., *Søren Kierkegaard. Ein literarische Charakterbilder*, Leipzig 1879; H. HØFFDING, *Søren Kierkegaard som Filosof*, København 1892; trad. ted. di Ch. Schrempf e A. Dörner, ID., *Søren Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1896. Ma su tutti, prima di Haecker, s'impone Christoph Schrempf (Besigheim 1860- Stuttgart 1944), la cui opera di mediazione del pensiero kierkegaardiano inizia alla fine degli anni '80 del XIX secolo, sulla scia di Johann Tobias Beck, professore di teologia a Tubinga, che fu tra i primi in Germania a propugnare lo studio di Kierkegaard. Originario della Svevia, Schrempf si contraddistingue nel panorama di studi (di natura prevalentemente teologica) dedicati all'"ultimo Kierkegaard", alla radicalità del suo attacco alla cristianità stabilita e alla chiesa luterana danese, e s'inerisce in maniera peculiare nel dibattito assai vivace per l'epoca tra cristianesimo e cultura moderna. Schrempf non solo autore di una biografia kierkegaardiana in due volumi (1927-1928), di numerosi saggi, articoli e recensioni su Kierkegaard, ma è soprattutto il primo a dare alle stampe (insieme a Gottsched) la prima discussa edizione completa in tedesco delle opere di Kierkegaard: S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, trad. ted. di C. Schrempf e H. Gottsched, W. Pfeleiderer und H. Ketels, voll. I-XII, Jena, Diederichs, 1909-1922. Schrempf dà vita a una interpretazione scettico-liberale, dicotomica e ambigua nei confronti

interprete e mediatore inedito¹⁰¹, ma che costituisce soprattutto il suo punto di riferimento costante e decisivo nel momento in cui mette in rilievo la dimensione etico-religiosa della verità e dell'esistenza, la categoria della "interiorità" (*Innerlichkeit*), la protesta e la in-disponibilità del "Singolo" a lasciarsi assorbire nella vanità e irrilevanza di categorie generali spersonalizzanti. Tale approccio e tale impegno suscitano l'interesse di quella che Karl Kraus definisce "l'unica rivista onesta dell'Austria": "Der Brenner"¹⁰², animata dal proposito dissolutivo-propulsivo di esprimere la dimensione spirituale attraverso una *non-conforme* e *non-conformista* satira socio-politica rivolta agli *ego* dilatati e traboccanti dei *sedicenti* protettori dei formalismi bigotti e delle meschinità moralistiche della società del tempo.

Ed è proprio sul periodico di Innsbruck che nel 1914 viene pubblicata con il titolo *Kritik der Gegenwart* la traduzione tedesca de "L'epoca attuale", la parte più

del Danese: se da un lato egli riconosce in maniera entusiastica l'opera di Kierkegaard perché pionieristica della *Liberalität* religiosa, dall'altra le oppone anche note polemiche. Secondo Schrempf, infatti, gli scritti pseudonimi promuovono e giustificano involontariamente un "liberalismo religioso" (Walter Nigg) o "scetticismo religioso" (nel significato weischedeliano di "scetticismo aperto"), ma nello stesso tempo non sono abbastanza coerenti nell'applicare il principio che la verità è la soggettività, dato che accettano acriticamente il dogma e le verità di fede che, nell'ottica dell'agnosticismo epistemologico di Schrempf, non hanno il carattere della coerenza e definitività, quanto piuttosto quello della plausibilità. Su questi aspetti, e per un confronto esauriente e approfondito tra la ricezione kierkegaardiana di Schrempf e quella di Haecker, si consideri: R. GARAVENTA, *La ricezione di Kierkegaard in Germania: Christoph Schrempf e Theodor Haecker*, in I. Adinolfi-G. Goisis (a cura di), *Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani*, Genova, Il melangolo, 2011, pp. 117-141.

¹⁰² Cfr., K. KRAUS, "Die Fackel," 368(1913), Wien 1913, p. 32. Fondata a Innsbruck nel 1910 da Ludwig von Ficker e Carl Dallago, la rivista quindicinale di arte e cultura "Der Brenner" viene concepita sul modello del periodico viennese "Die Fackel" fondata nel 1899 dallo scrittore austriaco di origine ebraica Karl Kraus, (1874-1936), considerato dallo stesso Haecker "l'unico grande polemista e scrittore satirico del suo tempo" per la sua salda autonomia di pensiero e di espressione, per il suo intento di smascherare l'ipocrisia e la dozzinalità benpensante della società e della cultura del suo tempo (*Die demolierte Literatur*, 1896), mettere a nudo la sciatteria e il malcostume nella stampa (*Heine und die Folgen*, 1910), la crudeltà e l'idiozia del mondo del dopoguerra (*Die Unüberwindlichen*, 1928). Su "Der Brenner" e sul confronto con "Die Fackel", si tengano presenti: G. STIEG, *Der Brenner und Die Fackel. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte von Karl Kraus*, in *Brenner Studien*, vol. 3, Salzburg, Otto Müller, 1976; W. METHLAGL, *Ludwig von Ficker*, in *Neue Österreichische Biographie*, Wien, Amalthea, 1968; S. ZUCAL (a cura di), *Benner-Kreis. L'altra Austria*, Brescia, Morcelliana, 2002; A. JANIK, *Carl Dallago and the Early Brenner*, "Modern Austrian Literature", 11(1978), pp. 1-17; S. KLETTENHAMMER-E. WIMMER WEBHOFER, *Aufbruch in die Moderne, die Zeitschrift "Der Brenner" 1910-1915*, Innsbruck, Haymon, 1990. Ma è già nel 1913 con il citato *Kierkegaard e la filosofia dell'interiorità* che Carl Dallago mostra subito un vivido interesse per l'autore, tanto da chiedere a von Ficker di invitare Haecker a collaborare con la rivista. Hacker accetta nel 1914. "Der Brenner" si impone subito all'interno del dibattito culturale del tempo (*Brenner-Kreis*) per la difesa dell'avanguardia letteraria, tanto da trovare fervidi consensi in poeti come Georg Trakl e scrittori come Hermann Broch, Thomas Mann, e filosofi come Edmund Husserl – il quale apprezzò particolarmente la postfazione di Hacker alla traduzione tedesca de *Una recensione letteraria*, Ludwig Wittgenstein e Martin Heidegger, il quale iniziò a sottoscrivere l'abbonamento a "Der Brenner" nel 1911 fino all'ultima pubblicazione nel 1954.

consistente e significativa de *Una recensione letteraria*¹⁰³. Con la sua traduzione, ma in particolare con il suo sferzante *Nachwort* alla traduzione¹⁰⁴, Haecker non solo imprime un tono sapido alla ricezione tedesca del pensiero kierkegaardiano, ma si propone soprattutto un duplice obiettivo: promuovere la conoscenza del filosofo danese come il *cittadino* di una determinata realtà storica, socio-politica e culturale che è quella della *Golden Age* danese del XIX secolo (in particolare gli anni dei moti liberali europei compresi tra il 1846 e il 1848) e sferrare, in simpatetica sinergia d'intenti con la sua opera, una critica al vetriolo contro il deplorable *status quo* alla vigilia del primo conflitto mondiale segnato dall'egemonia dell'edonismo amorale, dal profilarsi degli ingranaggi perversi della massificazione, dalle derive dei rapporti tra individuo e società, dagli effetti dell'individualismo e del superomismo estetizzante, dall'avvilimento del senso di religiosità a fronte della diffusa crisi di valori.

L'antagonismo del Kierkegaard propugnatore della "rivoluzione interiore" rappresenta per Haecker non solo il miglior antidoto contro una temperie culturale inaridita, dominata dalla dozzinalità dei panegirici nebulosi della *Versöhnung* e della *libido sciendi*¹⁰⁵ – di per sé insoddisfacenti perché indifferenti e/o insensibili alle incompressibili sfumature della vita –, ma soprattutto l'unico modello ancora valido per reintrodurre l'"entusiasmo e la fecondità appassionata"¹⁰⁶ dell'*Entscheidung* e del *Geist*, per restituire voce a un autentico agire etico, alle istanze dell'esistenza contraffatte e soppiantate dall'egemonia del secolarismo (scientista e socialista), del razionalismo scientifico-materialista e dalle impersonali e cieche tendenze positivistiche. Nella purgativa *Zeitkritik* kierkegaardiana Haecker riconosce un incisivo *terminus a quo* rispetto

¹⁰³ S. KIERKEGAARD, *Kritik der Gegenwart*, "Der Brenner", IV (15 luglio 1914), pp. 815-849 e pp. 869-886. Nel 1922 la traduzione venne pubblicata in un saggio autonomo con il titolo *Kritik der Gegenwart. Mit Nachwort von T. Haecker*, Brenner, Innsbruck 1922. Qui terrò presente la seguente edizione citata sopra: TH. HAECKER, "Nachwort" zu Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart, cit., p. 82: «Ciò che guida Kierkegaard nelle sue analisi non è una fantasia astratta, ma un realismo concreto (*eine konkrete Wirklichkeit*), non un impersonale e fantasioso auto-sviluppo del pensiero (*phantastische unpersönliche Selbstentwicklung des Gedankes*), ma il suo vissuto personale (*persönliches Erlebnis*), un'esperienza sofferta (*eine aus Leiden geborene Erfahrung*)».

¹⁰⁴ Il testo tradotto da Haecker con *Kritik der Gegenwart* fa leva sulla direzione imboccata da Kierkegaard mediante la strategia della recensione letteraria: la "critica del presente", appunto. *Kritik der Gegenwart* è uno dei testi – insieme a *La spina nella carne* (*Der Pfahl im Fleisch*, 1914), *Accanto a una tomba* (*An einem Grab*, 1915) – trascurati o deliberatamente ignorati da Schrempf e che a Haecker, invece, sembravano significativi rispetto al declino della morale e dei valori culturali della sua epoca. Sulla ricezione di Haecker de *Una recensione letteraria*, si veda: A. JANIK, *Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World*, in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 14: "Two Ages", cit., pp. 189-222.

¹⁰⁵ Haecker dilleggia in particolare il monismo razionalistico e scientifico di Ernst Haeckel, il teorico e critico del linguaggio Fritz Mauthner, la psicologia positivista ("senz'anima") a base meccanicista e quantistica di Wilhelm Wundt, il neokantismo di Herman Cohen, e la filosofia di Georg Simmel, definito "assoluto ciarlatano", propugnatore di un "inammissibile" concetto di spirito. Agli occhi di tali concezioni, secondo Haecker, religione e metafisica sarebbero nient'altro che "impedimenti ridicoli, superstiziosi e repressivi", nemici del progresso, poiché risolverebbero scientificamente le questioni concernenti la vita e lo spirito all'interno di un sistema teorico ed etico.

¹⁰⁶ SKS 8, 59; trad. it., p. 94.

al quale avviare un confronto proficuo e problematico, una *Zwiesprache* privilegiata e non pregiudiziale nella ferma intenzione di modellare un *Weltbild* appassionato e severo contro ogni forma di livellamento culturale, contro il filisteismo piccolo-borghese che tende ad annullare l'individualità per uniformarla ai *cliches* dell'*en masse*¹⁰⁷. Hacker, cioè, traspone l'intransigente criticismo sociale kierkegaardiano nel contesto culturale, sociale e politico del primo conflitto mondiale *in albis* con l'intento di mettere a nudo le smanie e il malessere dello spirito moderno, con l'obiettivo di un radicale *programma revisionistico* della vita individuale e intellettuale della sua epoca, ponendo con acrimonia l'accento sull'elemento sciovinista dell'*intelligenz*ia tedesca, sulla (ir-)responsabilità etica dello statuto dell'intellettuale ("ciarlatani") e sulla necessità di un *humus* spirituale nel compito dell'intellettuale del suo tempo¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Peter Sloterdijk condensa in maniera efficace questo punto: «[...] le odierne conoscenze oggettive si sono affrancate da ogni riferimento alla nostra ipsisità interiore proponendosi alla coscienza in quell'oggettività separata che non conosce più ritorni soggettivi. Nel moderno sapere scientifico non vi è più un luogo in cui l'Io possa esperire se stesso [...]. Così, interiorità ed esteriorità, soggetti e cose, sono decaduti, per il pensiero odierno, allo stato di "universi tra loro estranei". Ma con ciò cade anche la premessa implicita del *philosophari*: il *seautòn* si intuisce connesso al mondo senza riconoscersi [...], il polo soggettivo si rivela vuoto, e quello mandano estraneo. [...] Eccoci giunti ai modi di una riflessione non euclidea, cioè sfasata rispetto all'ipsisità dell'essere "se stessi»»; P. SLOTERIJK, *Critica della ragion cinica*, cit., "Conclusioni: Verso una critica della ragione soggettiva", pp. 414-415, qui in particolare pp. 414-415.

¹⁰⁸ È questa una tematica alla quale "Der Brenner" era molto sensibile. Fu in particolare il poeta e critico sudtirolese Carl Dallago ad assumere una posizione netta in merito. Profondo conoscitore di Walt Whitman e Jean-Francois Millet, Dallago puntò sul concetto nietzscheano di "distanza estetica" dell'intellettuale da una società di cui criticava la deriva materialistica e reificante, la disumanizzazione, l'indifferentismo e la decadenza, alimentati (anche) dalla morale istituzionalizzata dal nazionalismo liberale e dalla teologia cattolica. Haecker superò tale visione, seppure ne conservasse il piglio critico: questi insiste sulla necessità di un "nuovo intellettuale" impegnato e responsabile (non distante), capace di far corrispondere con onestà il momento della critica culturale al proprio atteggiamento di vita. Cfr., TH. HAECKER, "*Nachwort*" zu *Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart*, cit., pp. 90-91. Ed è in questa direzione che si deve intendere la mediazione operata da Haecker rispetto all'incontro di Dallago con Kierkegaard. Si trattò in verità di un incontro *fatale* che modificò radicalmente la sua impostazione filosofica – come attesta lo stesso Dallago in: C. DALLAGO, *Über eine Schrift. Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, "Der Brenner", Innsbruck, 1914, e *Der Christ Kierkegaards*, "Der Brenner", Innsbruck, 1922. In senso nietzscheano, Dallago aveva inizialmente equiparato il cristianesimo all'illegalismo claustrofobico della cattolica teologia razionale e morale da lui ritenuta qualcosa che si opponeva alla realizzazione individuale perché snatura – con la frustrazione e innescando il meccanismo del senso di colpa – gli umani istinti vitali naturali, li inibisce e li taccia di immoralità in nome di una metafisica deformante e astrusa. La nozione kierkegaardiana della fede e la disgiunzione kierkegaardiana tra cristianesimo e cristianità, lo conducono contro la Chiesa nel nome del cristianesimo autentico, contro quel conformismo e quell'intellettualismo che sono da Dallago – così come già da Kierkegaard – considerati i due peccati più perniciosi. A riguardo scrive bene Elena Alessiato: «In seguito alla lettura delle traduzioni e degli studi haeckeriani Carl Dallago passò dall'essere un seguace e sostenitore della "filosofia del martello" di Nietzsche alla "filosofia dell'interiorità di Kierkegaard"»; E. ALESSIATO, *Søren Kierkegaard critico della modernità*, cit., p. 752. Su Kierkegaard e Dallago, si veda l'articolo di Luca Cristellon, secondo il quale Kierkegaard è "cruciale" non solo per il pensiero di Dallago, ma anche per la sua "personalità cristiana". Cfr., L. CRISTELLON, *Dallago e Kierkegaard*, in S. Zucal-L. Bertolini (a cura di), *Carl Dallago: il grande inco-*

Kritik der Gegenwart e il *Nachwort* vanno dunque collocati nel peculiare e stimolante *Kulturkampf* haeckeriano contro la mediocrità dilagante nella società liberale austro-tedesca degli inizi del XX secolo, contro la degenerazione della dimensione etico-religiosa della *Lebenserfahrung*, contro il riduzionismo disumanizzante e disgregante del materialismo, contro l'ipocrita conformismo culturale promosso dalla obiettività moralmente indifferente dell'*establishment* giornalistica, contro lo sciovinismo spersonalizzante, contro ogni forma di istituzionalizzazione ed estetizzazione morale, contro la *medietà* che sorveglia ogni eccezione. Il *Nachwort*, in particolare, è la ferma risposta haeckeriana a quella falsa e deleteria democrazia liberale (bismarckiana) da lui considerata nient'altro che "liberalismo corrotto e privo di spirito", responsabile non solo di aver prodotto l'equazione tra *sviluppo* e *progresso*, di aver coniato l'accezione opportunistica dell'utilitarismo (il principio meschino del "tornaconto"), ma di aver anche manipolato, fino a rimuoverla, l'essenza religioso-spirituale dell'etica, che da riflessione esistenziale decisiva e appassionata è diventata mero "calcolo probabilistico" circa la validità dei principi morali. Non solo: Haecker – in evidente sintonia con la polemica culturale condotta da Kierkegaard (1843-1848) contro il settimanale satirico "Il Corsaro" (*Corsarenstreit*) – conduce anche una critica serrata contro lo sciovinismo e l'"oscurità talentuosa" che più di ogni altra incarna il male delle derive liberali: il *feuilleton* della stampa giudaico-liberale, colpevole non solo di forgiare l'impersonale e anonima opinione della folla conformista e filisteo, ma anche di promuovere una deplorabile *deresponsabilizzazione* individuale e *indifferentismo* valoriale¹⁰⁹.

¹⁰⁹ TH. HAECKER, "Nachwort" zu Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart, cit., p. 72. Esempio di stampa ("chiacchiera") *feuilletonista* contro cui si scaglia Haecker è Fritz Mauthner (Horschitz 1849-Meersburg 1923), il novellista che crea confusione e fraintendimenti recando un danno irreparabile alla nozione profonda di responsabilità e dell'impegno del singolo individuo: «Ach! Alle Worte, Begriffe, und Gefühle gehen ein in Mauthners *Riesenwörtermaul* und werden dort zu *Brei*»; TH. HAECKER, "Nachwort" zu Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart, cit., p. 96. A riguardo mi pare opportuno ricordare che Haecker scrive un *pamphlet* polemico che per i contenuti, il tenore e la potenza della *vis polemica* intrinseca va assolutamente associato al *Nachwort* de *Kritik der Gegenwart*: *Gli intellettuali e la guerra* (*Der Krieg und die Führer des Geistes*, 1915). In questo saggio – scritto insieme alla traduzione tedesca di *Accanto a una tomba* di Kierkegaard (*An einem Grab*, 1915) come un contributo per un numero straordinario di "Der Brenner" dedicato a Georg Trakl, morto suicida in trincea – Haecker non solo appronta una riflessione incisiva sulla degenerazione *etico-spirituale* degli intellettuali tedeschi ma, in maniera sarcastica, accusa proprio questi ultimi di essere gli stessi responsabili della guerra e del suo perversimento ideologico in "crociata morale". L'attacco di Haecker è rivolto in particolare al "Neue Rundschau" – la rivista culturale fondata a Berlino nel 1889 con il titolo "Freie Bühne" – e al "Forum" di Wilhelm Herzog, mensile intellettuale della Germania e organo del rinnovamento letterario propugnato in quegli anni, tra gli altri, anche da Thomas Mann, Hugo von Hoffmanstahl, Arthur Schnitzler. Scrive Haecker: «Ciò che in Nietzsche era cecità ora, in queste guide spirituali e intellettuali, diventa idiozia e insolenza»; TH. HAECKER, *Der Krieg*, in ID., *Satire und Polemik 1914-1920*, Innsbruck, Brenner, 1917, pp. 130-187, qui in particolare: pp. 146-147. La guerra, secondo Haecker, è l'occasione per le "orge di parole" e la "pomposità fatua" di cui si nutre la stampa, "unica vincitrice sicura della guerra" perché "ha stabilito se stessa al di sopra di qualunque altro potere": "gli intellettuali sono pionieri di una nuova etica e volontari di guerra che vogliono uccidere come gli altri"; *Ivi*, p. 132 e p. 142.

Questi sono gli aspetti cruciali costituenti il *discrimen* della tinta caricaturale e antimoderna che Haecker conferisce alla interpretazione della critica kierkegaardiana contenuta in *Una recensione letteraria*. Haecker riconosce in Kierkegaard l'unica *lux* contro l'oscurantismo etico e culturale del suo tempo, una delle più "inquiete e significative figure spirituali"¹¹⁰ del XIX secolo in grado di scandagliare la *crisi* dello spirito umano contemporaneo sotto la spinta di un *urto con il Reale*, nel netto rifiuto della neutralizzazione e diluzione dialettica insita nel *sensus communis*, e all'insegna di quello che può essere considerato il *Leitmotiv* di tutta la sua produzione filosofica: la "dialettica dell'inversione", scuotere la massa per trovare il *singolo*.

Ma in *Una recensione letteraria* Kierkegaard compie uno sbalorditivo passo ulteriore che di solito viene poco considerato. Con il piglio appassionato e provocatorio del cittadino di una determinata realtà storica, socio-politica e culturale, in maniera "inopportuna", "irritante" e "scandalosa" per la società stridula e stizzosa dell'epoca, con travolgente astuzia socratica e inesauribile sensibilità sociologica, il filosofo danese oppone alla minaccia della fatuità sociale del suo tempo un atto estremo di resistenza e di sfrontatezza vitale: egli nutre il sospetto di una dissimulata *mutazione antropologica*, di una *depauperazione* dell'individualità che passa attraverso una subdola *transustanziazione* dei valori, rintracciando *ante litteram* l'ingranaggio anodino che sta alla base di quella forma di esistenza che Zygmunt Bauman descrive come "liquefazione" e "società dell'incertezza"¹¹¹.

Non solo: secondo Jean Cattepoel in *Una recensione letteraria* Kierkegaard rintraccia i germi di quel fenomeno criptico e insidioso tipico dell'epoca post-moderna che egli definisce "ermetismo demoniaco", ovvero l'impostazione dell'esistenza all'insegna di meccanismi narcisistici di alienazione, identificazione e idolatrizzazione reciproca che altro non sono che sintomi della "taciturnità", "vuotaggine" e "monotonia" esistenziale¹¹², del portato della *il-libertà* interiore rinchiusa *disperatamen-*

¹¹⁰ TH. HAECKER, "Einleitung" zu Søren Kierkegaards Kritik der Gegenwart, in S. KIERKEGAARD, *Kritik der Gegenwart*, cit., p. 5.

¹¹¹ In questo contesto, di Zygmunt Bauman si vedano in particolare: Z. BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity, 1991; trad. it., di C. D'Amico, ID., *Modernità e ambivalenza*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2010; Z. BAUMAN, *Intimations of Postmodernity*, London, Routledge, 1992; trad. it. di V. Verdiani, ID., *Il disagio della postmodernità*, Milano, Mondadori, 2007; Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2000; trad. it. di S. Minucci, ID., *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2011; Z. BAUMAN, *Liquid Life*, Cambridge, Polity, 2005; trad. it. di M. Cuppello, ID., *Vita liquida*, Bari, Laterza, 2006. In queste opere Bauman analizza il mondo post-moderno come mondo destrutturato, precario, privo di riferimenti di senso stabili, segnato dalla incertezza esistenziale e dalla frammentazione dell'identità.

¹¹² Sono questi gli aggettivi con cui Kierkegaard (Vigilius-Haufniensis) descrive il "demoniaco" (*det Dæmoniske*) ne *Il concetto dell'angoscia* (*Begrebet Angest*, 1844): « Il demoniaco è la *non-libertà* [libertà perduta] che vuole chiudersi in se stessa. [...] L'essenza del demoniaco è di essere *taciturno* [...] e l'espressione etica corrispondente è "chiuso". Il demoniaco si chiude in se stesso; e questo è, nell'esistenza, un fatto di senso profondo, cioè che la non-libertà rende prigioniera se stessa. [...] Il demoniaco consiste nella taciturnità [...] ed è l'angoscia del bene. [...] Il criterio per decidere se un fenomeno è demoniaco, sta nell'atteggiamento dell'individuo vero la rivelazione [bene]; si tratta di sapere se esso vuole penetrare quell'evento colla libertà, assumerlo nella responsabilità della libertà. Se non vuole, il fenomeno è demoniaco»; SKS 4, 420-437. Per la

te in se stessa, della mancanza di serietà esistenziale e di saldi punti di riferimento, surrogati *eo ipso* con il culto insipido e fiacco della ricerca dell'eretismo e dell'immediatezza edonistica¹¹³.

A mio parere, però – senza voler operare forzature ermeneutiche –, la forza di quel soggetto che è *Una recensione letteraria* può emergere in maniera ancora più vivida e attuale se comparato con ciò che Paul Tillich, Klaus Heinrich, Arnold Gehlen, Irving Fetscher e Peter Sloterdijk¹¹⁴ chiamano "neocinismo" (*zynischen Vernunft*), inteso come "falsa coscienza illuminata" dell'età del disagio, espressione del disincanto, della rassegnazione e dell'avvilimento morale contemporaneo nel contesto, però, della tendenziosa mistificazione mimetica¹¹⁵, ovvero come disponibilità ambigua e spregiudicata alla *doppia morale*, a *scendere a compromessi* (imposti, non scelti) per

traduzione italiana, l'edizione di riferimento è la seguente: S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, trad. it. di C. Fabro, Casale Monferrato, Piemme, 1995, § 2: "L'angoscia del Bene (Il Demoniac)", qui pp. 428-465. Jean Cattepoel conferma l'impressione che in *Una recensione letteraria* la categoria filosofico-teoretica del "demoniac" sia tradotta e utilizzata nei termini di critica sociale.

¹¹³ «Il concetto di "demoniac" [...] è strettamente legato a quello di esistenza: il demoniac è una forma d'esistenza; anzi, più precisamente, il concetto di demoniac è da comprendere solo come una precisa scelta d'esistenza, come il rapporto sbagliato che l'uomo ha con se stesso»; J. CATTEPOEL, *Dämonie und Gesellschaft*, cit., p. 25. Quello del demoniac è un fenomeno complesso e ambiguo. Kierkegaard ne offre una lettura articolata, densa e complessa, ma al contempo illuminante e pionieristica rispetto alla sua epoca, laddove rileva che il demoniac è presente in maniera latente proprio nella società moderna, borghese e illuminata nella forma di un'inquietudine profonda e di un'angoscia pervasiva. Roberto Garaventa ne ha offerto un'analisi chiara e articolata: «Secondo Kierkegaard, il demoniac patentemente presente nella società moderna affiora in una serie di atteggiamenti e comportamenti umani: dall'eretismo produttivistico alla spasmodica ricerca di distrazioni, dall'idolatria della corporeità al sessismo abbruttente, dall'indolenza curiosa e superficiale all'apatia accidiosa e rinunciataria, dall'indifferentismo cinico o ipocrita alla nervosità irosa o isterica, dal formalismo tradizionalista al fondamentalismo religioso»; R. GARAVENTA, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Roma, Aracne, 2007, p. 82.

¹¹⁴ P. TILICH, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Steingrüben, 1953; trad. it. di G. Sardelli, ID., *Il coraggio di esistere*, Roma, Astrolabio-Ubalchini, 1968; K. HEINRICH, *Parmenides und Jona*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966; trad. it. di M. De Carolis, ID., *Parmenide e Giona*, Napoli, Guida, 1988; A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a.M., Athenäum, 1969; trad. it. di U. Fadini, ID., *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Verona, Ombre Corte, 2001; I. FETSCHER, *Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserr Zeit*, in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975; P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, cit..

¹¹⁵ È René Girard [R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité Romanesque*, Paris, Grasset, 1961; trad. it. di L. Verdi Vighetti, ID., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 2002] a parlare di "desiderio mimetico" (*désir mimétique*) inteso come la volontà di realizzarsi, di modellare i propri desideri, le proprie opinioni e i propri stili di vita tramite emulazione ideale, ovvero tramite l'assimilazione del desiderio degli altri. Si tratta, in altri termini, della degenerazione del desiderio d'essere, per cui l'individuo non solo si assoggetta alla soggettività altrui, sbarazzandosi della propria e proponendosi come strumento da utilizzare, ma rimane anche inevitabilmente legato a una immagine di sé tanto in-de-finita quanto votata al conflitto e allo scacco. Su questo, si veda il saggio di Diego Giordano in: D. GIORDANO, *René Girard: From Mimetic Desire to Anonymous Masses*, in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 13: "Kierkegaard's Influence on the Social Sciences", a cura di J. Stewart, Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 137-151.

ascendere “a ogni costo” all’emancipazione, incarnata nelle forme del potere, nella logica pragmatistica e megalomane del successo, della velleità, o comunque di un’ordinata carriera – quel “miserabile benessere” cui aspira l’“ultimo uomo” nietzscheano al *nadir* del disincantamento¹¹⁶:

Il cinismo, inteso come falsa coscienza illuminata, è un’intelligenza astuta, ambigualmente opaca, indurita e scissa da ogni coraggio aprioristicamente ritenuto ingannevole, come ogni positività: tale forma di coscienza sa occuparsi ormai soltanto di tirare a campare. [...] Il cinismo moderno è la matassa in cui si avviluppano le “contorsioni viperigne di una dottrina dell’astuzia immorale” (Kant, *Per la pace perpetua*)¹¹⁷.

E ancora, in maniera ancor più chiara e penetrante:

Il moderno cinico di massa perde il mordente individuale e si concede l’ebbrezza di una posizione da osservatore. Ha rinunciato da un pezzo all’originalità di quelli che si espongono all’altrui attenzione ed eventuale ludibrio. L’uomo con lo *sguardo lucido e cattivo* si nasconde ora nella folla, ed è proprio con l’anonimato che la deviazione cinica acquista ampio margine¹¹⁸.

È proprio alla luce di tali considerazioni che Søren Kierkegaard, oggi, a duecento anni dalla sua nascita, si contraddistingue per il suo spirito postumo e *preco-*

¹¹⁶ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885; trad. it. di M. Montinari, ID., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e nessuno*, in *Opere*, vol VI, Tomo 1, Milano, Adelphi, 31979, p. 7. Che Kierkegaard sia stato un filosofo in grado di scrutare a fondo in maniera profetica la cultura decadente della (futura) società capitalista, e la conseguente secolarizzazione dei fini, è quanto afferma anche il filosofo sovietico Bernard Bukhovskii: «Il disagio della nostra epoca è la mancanza di fini, di scopi, l’assenza di un senso da dare all’esistenza, la noia profonda. Questo è ciò che più di ogni altro è riuscito a scorgere Kierkegaard, la cui filosofia ha abbracciato profondamente la decadente cultura capitalista»; B. BUKHOVSKII, *Kierkegaard*, in *Philosophical Currents*, a cura di D.H. De Grood, Amsterdam, Grüner, 1976, pp. 264-266.

¹¹⁷ P. SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, cit., p. 426.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 35. In maniera più specifica, Sloterdijk presenta il *neo-cinismo* in tre versioni concettuali, ma due sono in particolare quelle a cui mi riferisco: «La prima si può così formulare: cinismo è la falsa coscienza illuminata, la coscienza infelice nella forma che ne risulta dalla modernizzazione [...]; è l’articolazione di un disagio di un mondo pervaso da minuscole follie, da false speranze, ciascuna accompagnata dalla sua delusione, la profonda lacerazione che attraversa le coscienze moderne e sembra sancire divorzio eterno tra ragionevolezza e realtà. [...] Nella seconda versione, il concetto entra in ambito storico; si delinea un conflitto che, nell’antica critica alla civiltà, apparve per la prima volta sotto il nome di *kynismòs*, e fu il kinismo antico, un impulso di individui risolti a mantenersi pienamente razionali e vitali contro i contorcimenti e le semiragionevolezza delle società in cui vivevano. Esistenza resistenziale, ilare, recalcitrante [...]. Il termine “[neo-]cinismo” è, di contro, riservato per designare la risposta dei potenti e della cultura dominante alla provocazione *kinica* di cui si è detto; certo, i potenti percepiscono bene quel che di vero c’è nel *kinismo*, ma non per questo demordono dal reprimerlo. Essi *sanno* quello che fanno. Il concetto si sdoppia, dunque, nei due opposti – *kinismo* e cinismo – corrispondenti grosso modo alle nozioni di resistenza e repressione. Il concetto di *kinismo* viene dunque separato dalla sua origine storica per trasformarsi in una silhouette tipologica capace di sempre nuove apparizioni nelle epoche in cui – nelle civiltà delle crisi e nelle crisi delle civiltà – le coscienze prendono a cozzare le une contro le altre»; Cap. IV: “Cinismi cardinali”, pp. 185-186.

ce, capace non solo di sollecitare a scrutare nelle pieghe più riposte, fluide e insidiose del sentire e del pensare postmoderni, non solo di auscultare il disagio della civiltà europea, ma anche capace di dipanare scorci rilevanti di riflessione e discussione sulla eclisse dei fini, sulla perdita di senso, sulla *impasse* spirituale dell'individuo.

Esempio eminente – seppure nella crudezza della loro *pars destruens* – ne è la ricezione di *Una recensione letteraria* da parte di alcuni esponenti dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte, in particolare quella di Theodor W. Adorno. Lettore assiduo della rivista "Der Brenner" e accomunato a Ludwig von Ficker¹¹⁹ dalle dolorose meditazioni sulle condizioni di vulnerabilità dell'uomo moderno e sui cortocircuiti della modernità derivanti dalla cesura (illuministica) tra pensiero e realtà (il primato della ragione strumentale, la cultura del realtismo narcisistico, il liberalismo della neutralità e dell'auto-indulgenza, l'atomismo sociale), Adorno riconosce a Kierkegaard "la dignità e la serietà" di aver denunciato i pericoli di "annichilimento" e "mutilazione" (*Verstümmelung*) che l'individuo deve fronteggiare, e sovente subire, per opera dei meccanismi anonimi e alienanti della società industriale, i quali snaturano l'essere umano in uomo-massa: "Insieme a pochi pensatori della sua epoca come Poe, Tocqueville e Baudelaire, [Kierkegaard] appartiene a coloro che intuirono qualcosa dei mutamenti veramente tellurici che all'inizio dell'epoca capitalistica si verificarono negli uomini stessi, negli atteggiamenti degli uomini e nella formazione interiore dell'esperienza umana"¹²⁰.

Inserita in questa prospettiva, *Kritik der Gegenwart* di Theodor Haecker costituisce un netto spartiacque tra una letteratura critica secondaria che insiste sulla

¹¹⁹ Sul rapporto tra Theodor Adorno e il "Der Brenner", si veda: W. METHLAGL, *Die Zeit und die Stunde der Zeit*, in *Studien zur Literatur des 19. Und 20. Jahrhunderts in Österreich*, a cura di H. Holzner-M. Klein-W. Wiesmüller, Innsbruck, University of Innsbruck, 1981, pp. 153-178.

¹²⁰ TH. W. ADORNO, *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte", III/1(1951), successivamente pubblicato in TH. W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1933, pp. 267-291; trad. it. di A. Burgher Cori, *La dottrina kierkegaardiana dell'amore*, in ID. *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, Milano, Longanesi, 1983, pp. 365-401, in particolare p. 390. Sulla scia di questa stessa impostazione critica, non sorprende che anche Charles Taylor – nonostante le osservazioni deteriori mossegli in *Journeys to Selfhood* (1980) – in *Il disagio della modernità* (*The Malaise of Modernity*, 1991) attribuisca esplicitamente a Kierkegaard il merito di essersi interrogato per primo sulle cause del disincantamento, su quei tratti sconcertanti della nostra cultura e società contemporanee derivanti dal declino del rapporto appassionato a un ideale di senso: «Noi soffriamo di una mancanza di passione. Kierkegaard vede l'età presente in questi termini»; CH. TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto, 1991; trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, ID., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 6. Anche Herbert Marcuse si riferisce a Kierkegaard soprattutto in relazione alla traduzione haeckeriana de *En literair Anmeldelse*. Inizialmente lo fa *en passant* [H. MARCUSE, *Sartre's Existentialism*, in *Studies in Critical Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1972, p. 188-189], successivamente lo fa in una parte consistente del *corpus* intitolata *Ragione e Rivoluzione* (*Reason and Revolution*, 1941), in cui, però, fraintende decisamente il criterio di soggettività nei termini di individualismo asociale. Per un approfondimento della ricezione de *Una recensione letteraria* da parte di Marcuse, si veda: J. M. TILLEY, *Herbert Marcuse: Social Critique, Haecker and Kierkegaardian individualism*, in *Kierkegaard's Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 14: "Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought", Aldershot, Ashgate, 2011, pp. 137-146.

ricezione psicoanalitica e filosofico-esistenzialistica del pensiero kierkegaardiano, e una letteratura critica secondaria che, senza prescindere dal *substratum* teoretico della *Weltanschauung* del filosofo danese, applica tale *substratum* nei termini di una teoria critica socio-politica della società contemporanea.

Ma probabilmente è il coinvolgimento esistenziale della lettura jaspersiana di Kierkegaard in *Die geistige Situation der Zeit* che può aiutare meglio a rintracciare non solo quello che a mio avviso è il tratto peculiare e il messaggio profondo de *Una recensione letteraria*, ma anche la ragione del fascino che l'impronta kierkegaardiana di quest'opera tutt'oggi sa irradiare. Sebbene non ci siano fonti certe atte a dimostrare che anche Jaspers, come molti suoi contemporanei, avesse letto "Der Brenner" e quindi la traduzione hackeriana de *Una recensione letteraria*, è tuttavia sensato pensare che egli si riferisca proprio alla recensione del 1846 quando esprime il suo giudizio lusinghiero su Kierkegaard, indicandolo come colui che ha approntato "la prima critica comprensiva del proprio tempo, differente da tutte le precedenti per la sua serietà". E continua: "Leggendola per la prima volta, la sua critica ci pare anche una critica del nostro tempo: è come se fosse stata scritta ieri"¹²¹. Insistendo sul modo in cui Kierkegaard ha analizzato *illo tempore* le peculiarità e i fenomeni tipici del XX secolo, ciò che è degno di riflessione è la figura dell'*anonimo* che, dibattendosi tra la possibilità per l'autentico *essere* e la possibilità dell'autentico *esser-nulla*, affronta un cammino di *conversione* e di conquista del proprio se stesso autentico nel silenzio, nella penombra della quotidianità, nella solitudine:

L'anonimo è muto, non si lascia identificare e non avanza pretese. È il germe dell'essere e quasi la sua figura invisibile, almeno finché [...] il mondo non può dargli alcuna risonanza. È come una fiamma che potrebbe incendiare il mondo o che si è ritratta nella scintilla della brace, che cova sotto la montagna di cenere d'un mondo distrutto, per riaccendersi o, se la catastrofe è definitiva, per rendersi pura alla sua origine¹²².

L'eroismo dell'anonimo è l'eroismo *dell'uomo dello spirito* che sa rimanere fermo e resiste al movimento affannoso e scomposto della massa; è l'eroismo dell'uomo che *costruisce* la propria indipendenza dubitando di tutto ciò che è fissato nell'oggettività e riconosciuto nell'opinione comune; è l'eroismo di colui "che non si lascia intimorire dalle resistenze e dalle disapprovazione"¹²³; è l'eroismo di colui che per non divenire *oscuro* a se stesso si mantiene in disparte dal ciarpame dell'*en masse* e persevera in un'operosità umile e silenziosa.

Sono questi i caratteri analoghi a quelli che in *Una recensione letteraria* Kierkegaard chiama "irricognoscibili" (*de Ukjendelige*)¹²⁴, gli individui *sui generis* dell'epoca moderna che, mossi da un moto di responsabilità, intraprendono il cammino faticoso

¹²¹ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, de Gruyter, 1931; trad. it. di , ID., *La situazione spirituale del tempo*, Roma, Jouvence, 1982, p. 38. Per un confronto incisivo sul tema, si veda l'esauriente contributo di Elena Alessiato: E. ALESSIATO, *Kritik der Massengesellschaft. Jaspers und Kierkegaard im Vergleich*, in O. Immel-H. Stelzer (a cura di), *Welt und Philosophie*, di Innsbruck-Wien-Bozen, Studien Verlag, 2011, pp. 71-96.

¹²² *Ivi*, pp. 203-204.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ SKS 8, 100-103; trad. it., pp. 150-153.

ma salvifico di liberazione e di appropriazione, capaci di scuotere i contemporanei "uomini senza qualità" dallo stato di abulia e stereotipia che li avvolge, a indurli a "fare il salto da soli"¹²⁵ e a sottrarsi all'assoggettamento della coscienza.

In *Una recensione letteraria*, dunque, Kierkegaard prende atto dei fenomeni e degli effetti irreversibili della modernità non solo per approntare un'analisi degli ingranaggi che hanno portato la società alla schiavitù della *mananza di spirito*, a uno stato di semi-coscienza e al disfacimento morale, politico e sociale, ma anche per spargervi i semi di una trasfigurazione: ridestare nell'uomo il significato originario del *coram deo* – irriducibile al solo culto e alla dottrina, *inconciliabile* con il mondo della massa, della cristianità borghese e dell'istituzione ecclesiastica – e spingere a una *metanoia* – Kierkegaard parla di "metamorfosi"¹²⁶ – interiore ed esistenziale nell'orizzonte di tale *coram deo*. È pertanto possibile considerare Kierkegaard un "non-conforme" (*Der non-konforme Einzelne*), come sostiene Klaus-Michael Kodalle, una sorta di delatore e un "orgoglio dell'eccezione" – come scrive Karl Löwith¹²⁷ – che denuncia, in nome dell'Eternità e dell'Incondizionato, la falsificazione sociale del Sé, gli opportunismi e gli abbruttenti interessi di dominio di un'epoca che ha subordinato la visione dell'uomo all'astratta categoria dell'*homo sociologicus* – la cui esistenza coincide con il ruolo che riveste nella *società universale* – e che ha messo a disposizione infiniti-finiti come involucri rassicuranti contro le responsabilità individuali.

Quella moderna – così essa appare delineata in *Una recensione letteraria* – è una cultura che scende a patti con il mondo fino a conciliarsi con esso; è una cultura in cui ognuno affida "la propria coscienza tranquilla al venticello del tempo" e i cui orizzonti sono riempiti dall'*adesso*, dal momentaneo e dall'effimero, esiti, questi, della mondanizzazione dei valori cristiani e della istituzione di valori materialistico-deterministici (il successo, la rispettabilità, il prestigio, il danaro, lo sviluppo, il consumismo). Ma il Kierkegaard de *Una recensione letteraria* lancia anche un monito di apertura e di cambiamento che potremmo oggi assumere come istanza in grado di donare forza e slancio (l'*impetus*) per andare *controcorrente*: in un mondo appiattito e disperso nelle trame della monadizzazione e della mondanizzazione, in cui gli orizzonti di significato si affievoliscono, la scelta da compiere può essere posta come *scelta significativa* rispetto a un *ubi consistam* e a *questioni cruciali* cui aprirci, perché forse è proprio l'apertura a una domanda di senso – in cui "ne va *in primis* di *noi stessi*" – quel *kairòs* esistenziale e decisivo che consente di esercitare un'azione su se stessi e di fare di sé una fortezza inespugnabile.

¹²⁵ K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit*, cit., p. 152.

¹²⁶ SKS 8, 101; tr. it., pp. 151.

¹²⁷ K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 175 e p. 178.

KIERKEGAARD E SCHOPENHAUER: UN DIALOGO IMPOSSIBILE?

di GIORGIO BRIANESE

La dignità dell'intelligenza sta nel riconoscere
che essa è limitata e che l'universo ne è fuori...
(FERNANDO PESSOA, *L'educazione dello Stoico*,
Einaudi, Torino 2005, p. 75).

1. È più che verosimile supporre che Søren Kierkegaard abbia potuto detestare il “vanitoso Schopenhauer” (lo descrive in questo modo Cornelio Fabro nell'introduzione alla traduzione italiana del diario del filosofo danese da lui curata diversi anni fa per l'editrice Morcelliana¹). Ed è certo che, in una annotazione che risale al 1854, Kierkegaard si è spinto sino al punto di raccomandare agli studenti danesi di teologia “di prendere ogni giorno una piccola dose dell'*Etica* di Schopenhauer per immunizzarsi dall'infezione di queste chiacchiere”², come si potrebbe fare impegnandosi a combattere omeopaticamente una malattia o una pestilenza che mettano a rischio la nostra stessa sopravvivenza. Nello stesso tempo, tuttavia, Kierkegaard ha senza dubbio provato anche un senso di ammirazione nei confronti del filosofo tedesco e, almeno entro certi limiti, gli è potuto capitare persino di riconoscersi nella sue parole e di farle, magari inconsapevolmente, proprie. Ce lo suggerisce egli stesso quando, in una pagina del suo monumentale diario³, annota queste parole: “In

¹ Cfr. Diario, vol. 1, p. 72. Indico qui di seguito, una volta per tutte, le abbreviazioni che utilizzerò per citare le opere di Kierkegaard e di Schopenhauer:

a) SCRITTI DI SØREN KIERKEGAARD:

Diario = S. KIERKEGAARD, *Diario*, terza edizione riveduta e aumentata a cura di Cornelio Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983, 12 voll.

EE = S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller*, trad. ital. a cura di Alessandro Cortese, Adelphi, Milano 1976-1985, 5 voll.

Ironia = S. KIERKEGAARD, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, trad. ital. a cura di Dario Borso, Rizzoli, Milano 2002.

Opere = S. KIERKEGAARD, *Opere*, trad. ital. a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze 1993.

b) SCRITTI DI ARTHUR SCHOPENHAUER:

Etica = A. SCHOPENHAUER, *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. ital. a cura di Sossio Giametta, Mondadori, Milano 2008.

Mondo = A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. ital. a cura di Giorgio Briane, Einaudi, Torino 2103.

Supplementi = A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*, trad. ital. a cura di Giorgio Briane, Einaudi, Torino 2013.

² Diario, vol. 10, p. 161.

³ Sull'importanza del diario di Kierkegaard non si insisterà mai abbastanza: “Il *Diario*, che egli scrisse per sé, è molto discontinuo come compilazione e come contenuto. Ma indubbiamente esso rivela il suo animo come nessun altro scritto, se non sempre per la perfezione dello stile, certamente per l'intimità e sincerità, per una profondità di analisi dell'uomo interiore ed una

un certo senso quasi mi dispiace che mi sia capitato di leggere Schopenhauer. Sento una paura, uno scrupolo indescrivibile di servirmi di espressioni di un altro senza avvertire. Ma *le sue espressioni spesso son così affini alle mie* ch'io, forse per uno scrupolo esagerato, *finisco per attribuire a lui ciò che tuttavia è mio*"⁴. In ogni caso, sebbene non ne condivida mai fino in fondo il pensiero, Kierkegaard non manca di riconoscere con onestà intellettuale la grandezza della figura e dell'opera del filosofo tedesco: Schopenhauer, ai suoi occhi, è in ogni caso "innegabilmente uno scrittore importante"⁵, anzi, "molto importante"⁶, non solo per quel che riguarda la filosofia in senso stretto, ma "anche per il Cristianesimo"⁷, il quale ha bisogno di essere riconsiderato a fondo e che non va assolutamente inteso in modo hegeliano, poiché, come è stato scritto, "se Hegel avesse ragione, il cristianesimo scomparirebbe nella sua essenza"⁸.

Di Schopenhauer Kierkegaard valuta positivamente innanzitutto l'ostilità nei confronti del mondo accademico e il disprezzo nei confronti di quelle vere e proprie "canaglie" che sono, in ogni tempo, i mestieranti della filosofia e i servi del potere: "che tutta la sua esistenza, la storia della medesima, sia una profonda ferita inferta alla filosofia professorale – scrive Kierkegaard –, glielo concedo con gioia e gratitudine"⁹. Tuttavia, anche se è stato trattato in modo indegno ed è diventato il bersaglio "dell'infamia marcia dei professori"¹⁰, Schopenhauer non sembra affatto a Kierkegaard una vittima vera e propria (quanto meno non da un punto di vista etico, che è quello che a lui sta maggiormente a cuore), dato che chiunque può senza troppa difficoltà rendersi conto che, se soltanto fosse dipeso da lui, Schopenhauer avrebbe senza dubbio desiderato ricevere l'approvazione e l'acclamazione (anche) di quel mondo accademico che pure aveva criticato con tanta asprezza¹¹ e volentieri

commozione di stile che lo avvicinano alle *Confessioni* di sant'Agostino. Il *Diario* soprattutto coglie allo stato nascente i pensieri che poi hanno riempito" sia le *Opere pseudonime* sia quelle pubblicate da Kierkegaard con il proprio nome (C. Fabro, Introduzione, in S. Kierkegaard, *Diario*, edizione ridotta, Rizzoli, Milano 1988⁴, p. 12).

⁴ Diario, vol. 11, p. 162, corsivi miei.

⁵ Diario, vol. 10, p. 146.

⁶ Diario, vol. 11, p. 101.

⁷ Diario, vol. 10, p. 166.

⁸ D. Antiseri, *Come leggere Kierkegaard*, Bompiani, Milano 2007, p. 94.

⁹ Diario, vol. 11, p. 101.

¹⁰ Diario, vol. 10, p. 150.

¹¹ Si legga ad esempio ciò che Schopenhauer scrive nella Prefazione alla prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*: "ora che i governi fanno della filosofia un mezzo per i loro scopi politici, gli intellettuali vedono nelle cattedre di filosofia un mestiere che, come qualunque altro, dà da mangiare a chi lo esercita: ed ecco che fanno ressa per ottenerle, garantendo le loro buone intenzioni, ossia il proposito di porsi al servizio di quegli scopi. E mantengono la parola: la loro stella polare non sono né la verità, né la chiarezza, né Platone, né Aristotele, bensì gli scopi al servizio dei quali sono stati posti e che diventano subito anche il criterio di ciò che è vero, giusto, importante e del loro contrario, ciò che, viceversa, non si accorda con quegli scopi, si tratti pure della cosa più importante ed eccezionale nel proprio ambito, viene o condannato oppure, ove ciò appaia rischioso, soffocato dall'indifferenza generale" (*Mondo*, Prefazione alla prima edizione, p. 15). Per toccare rapidamente con mano la veemenza della sua critica si veda soprattutto A. SCHOPENHAUER, *La filosofia delle università*, trad. ital. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1992.

ri le avrebbe accolte: Schopenhauer “va troppo ansimando dietro la fama”, “l’ha desiderata, ne spasima”, sentenza con tono di rimprovero il filosofo danese¹², e questo, ai suoi occhi, è un difetto davvero imperdonabile, poiché la verità appartiene sempre alla singolarità dell’esistenza che la sperimenta e la fa vivere, e non ha alcun bisogno di andare alla ricerca del consenso a tutti i costi, tanto meno di quello dei mestieranti della cultura o delle masse. Anzi, “quando una verità vince per opera di diecimila uomini in agitazione, anche supponendo che ciò che vince sia una certa verità, per la forma e il modo con cui vince, vince una falsità ancora più grande”¹³. Con buona pace di Kierkegaard e dei suoi rimproveri, ho l’impressione che Schopenhauer avrebbe potuto, nella sostanza, essere d’accordo con lui (fermo restando che la verità alla quale pensa Kierkegaard è quella del Dio cristiano, sia pure ripensato e rivissuto in modo originale ed esistenzialmente connotato¹⁴, oltre che risospinto verso la purezza delle origini¹⁵, mentre quella alla quale si riferisce Schopenhauer è senza alcun dubbio una verità che viene testimoniata in assenza di Dio e che anzi, in certo senso, inaugura, prima e forse persino più di Nietzsche, l’epoca della sua morte¹⁶). Per fare un esempio soltanto, si può leggere quello che Schopenhauer scrive nella pagina con cui si conclude la Prefazione alla prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*:

presento il mio libro con profonda serietà, convinto come sono che esso presto o tardi raggiungerà coloro ai quali soltanto può essere rivolto, anche se sono serenamente rassegnato al fatto che anche a questo libro toccherà lo stesso destino che è sempre toccato in sorte alla verità in ogni ambito del sapere, soprattutto in quello più importante, ossia di con-

¹² Diario, vol. 10, pp. 148-149.

¹³ Diario, vol. 4, p. 137. Come ha scritto Salvatore Spera, “la non verità viene rappresentata nella sua espressione estrema, dal fatto che la folla può decidere, col criterio maggioritario, anche di realtà non adeguabili con tale criterio; nasce, così, la confusione tra un criterio ‘empirico’ di maggioranza e valori non qualificabili” (S. SPERA, *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 75).

¹⁴ “L’intonazione che Kierkegaard ha di fatto conferito al pensiero della fede, analogamente a quella che Nietzsche ha impresso alla passione filosofica, ritrova questo andamento, che oggi si conviene per lo più di designare come esistenziale” (P. SEQUERI, *Fede e sapere in Kierkegaard*, in *Il religioso in Kierkegaard*, a cura di I. Adinolfi, Morcelliana, Brescia 2002, p. 169).

¹⁵ “... la tonalità di fondo e la finalità del cristianesimo kierkegaardiano [...] in definitiva altro non è che una riproposizione del cristianesimo delle origini, un ritorno a una lettura *sine glossa* del Vangelo nel secolarizzato secolo XIX, uscito dall’illuminismo e dominato dall’idealismo, una difesa della fede nell’epoca che si vantava di ‘andare oltre’ e la considerava come qualcosa d’imperfetto che doveva necessariamente essere ‘superato’ nel sapere filosofico. La grandezza di Kierkegaard come pensatore religioso consiste proprio nell’aver saputo difendere mediante una dialettica raffinatissima, confrontandosi alla pari con i maggiori pensatori dell’epoca sul loro stesso terreno, il nucleo originario della fede cristiana, serbandone intatta la dura semplicità contro l’agguerrita filosofia del suo tempo che in modo subdolo mirava ad assorbirla e a trasformarla in speculazione” (I. ADINOLFI, *Studi sull’interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, il melangolo, Genova 2012, pp. 15-16).

¹⁶ Quella di Schopenhauer può essere descritta proprio come una religiosità senza Dio, come suggerisce ad esempio un vecchio ma ancora importante e attualissimo saggio di Giuseppe Faggia, *Schopenhauer. Il mistico senza dio*, La Nuova Italia, Firenze 1951.

seguire soltanto una breve vittoria tra due lunghi periodi di tempo nei quali essa viene condannata come paradossale o disprezzata come triviale. e il primo destino colpisce anche, insieme alla verità, colui che l'ha trovata. ma *la vita è breve e la verità opera lontano e vive a lungo: diciamo, dunque, la verità*¹⁷.

Detto questo, va rilevato anche che Kierkegaard apprezza e condivide talune intuizioni e talune immagini che Schopenhauer ha proposto nei suoi libri. Si veda ad esempio quella pagina¹⁸ nella quale, a proposito del rapporto tra l'azione e la contemplazione, Kierkegaard si richiama all'analogia che era stata suggerita da Schopenhauer nel paragrafo conclusivo del Libro primo del *Mondo come volontà e rappresentazione*: se nella vita concreta, aveva scritto Schopenhauer in quella sede, l'uomo "è in balia di tutte le tempeste della realtà", quando invece riflette pacatamente "è come un attore che ha recitato la propria parte e che, mentre attende il momento in cui dovrà ripresentarsi sulla scena, prende posto tra gli spettatori osservando tranquillamente tutto ciò che può ancora accadere [...], dopo di che torna in scena e agisce e soffre come deve fare"¹⁹. O si veda anche quell'altra pagina²⁰ nella quale Kierkegaard non nasconde di apprezzare e di condividere la (peraltro attualissima, come non si farà fatica a comprendere) definizione schopenhaueriana dei giornalisti come persone che danno a nolo questa o quella opinione a una massa che, per propria natura e non per caso, è incapace di avere idee proprie e si affida come un gregge ai luoghi comuni²¹. La si può leggere alla fine del capitolo 7 dei *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*:

Nella maggior parte degli uomini la capacità di giudizio è presente solo nominalmente [...]. Le teste comuni mostrano anche nelle più piccole faccende una mancanza di fiducia nel loro proprio giudizio, proprio perché sanno per esperienza che esso non ne merita affatto. Il suo posto è preso in loro dal pregiudizio e dal seguire il giudizio altrui; ragion per cui essi vengono mantenuti in una sorta di condizione di minorità permanente, dalla quale uno su mille riesce a liberarsi [...]. Mentre chiunque si vergognerebbe di andare in giro con un abito, un cappello o un mantello presi a prestito, tutti costoro non hanno altre opinioni se non quelle prese a prestito: le raccolgono dovunque riescano a trovarle e poi, facendosene vanto, le spacciano per proprie. Altri poi le prendono di nuovo in prestito da loro, e fanno la stessa cosa. Il che spiega la rapidità e l'ampiezza con cui si diffondono gli errori, come anche la fama di cui gode tutto ciò che è cattivo; giacché coloro i quali fanno di professione i prestatori di opinioni, cioè giornalisti e simili, distribuiscono di regola solo della mercanzia fasulla, al modo in cui coloro i quali danno a noleggio gli abiti danno in prestito solo gioielli falsi²².

¹⁷ Mondo, Prefazione alla prima edizione, p. 11, corsivo mio.

¹⁸ Cfr. Diario, vol. 10, p. 165.

¹⁹ Mondo, § 16, pp. 130-131.

²⁰ Cfr. Diario, vol. 11, pp. 161-162.

²¹ Come ha scritto Emanuele Severino, l'attenzione di Kierkegaard per la realtà del 'singolo' non equivale di per sé all'affermazione della 'singolarità' di ogni individuo: "immediatamente l'uomo vive come un 'genere', folla, massa, cittadino, cioè come elemento di una struttura che l'atteggiamento epistemico attribuisce al divenire. Ma ogni uomo deve e può diventare un singolo, se comprende il senso proprio del divenire e cioè della propria esistenza: essere un singolo significa esistere al di fuori di ogni 'ordine stabilito'" (E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 75).

²² Supplementi, cap. 7, p. 122.

Nel suo diario Kierkegaard riassume, parafrasandolo, questo passo di Schopenhauer, e lo commenta osservando che il giornalista

prima mette in azione le sue energie per convincere ch'è necessario che ogni uomo abbia un'opinione – e poi, poi spiffera il suo assortimento. Il giornalista rende gli uomini ridicoli in due modi: *prima*, col far loro credere ch'è necessario avere un'opinione – e questo è forse il lato più ridicolo della faccenda. Basti pensare a un qualsiasi malcapitato Tizio borghese, che potrebbe stare tanto bene, mentre i giornalisti gli fanno credere ch'è necessario avere un'opinione. *Poi* con il noleggiare un'opinione che, malgrado la sua qualità ventosa, però si indossa e si porta come – un articolo di necessità!²³.

Il punto di vista dei due filosofi mi sembra davvero interessante e, come accennavo poc'anzi, appare di una sconcertante attualità, soprattutto per noi che abitiamo da tempo l'epoca della “cultura terapeutica”²⁴ e, ammaestrati da sempre più accorte e seduttive strategie di mercato, siamo sempre più disposti a raccogliere le briciole delle pseudo-opinioni altrui, dispensate da questo o quel giornalista o dal grande fratello mediatico, oppure a lasciarci affascinare, sempre più criticamente disarmati, dallo pseudo-carisma dei sedicenti leader che volta per volta si affacciano sulla scena pubblica.

Quando si arriva al dunque, ad ogni modo, Kierkegaard ritiene che il pensiero di Schopenhauer sia in generale poco o niente affatto condivisibile (soprattutto per quel che riguarda l'etica e il rapporto tra filosofia e Cristianesimo), e che l'uomo Schopenhauer abbia vissuto in modo quanto meno non coerente, se non senz'altro antitetico, rispetto ai dettami della propria filosofia. Per questo, fatte salve talune tematiche che sente maggiormente vicine alla propria sensibilità, Kierkegaard si considera in

²³ Diario, vol. 11, p. 162. Cfr., su questo tema, anche Diario, 10, pp. 199-200: “In fondo il corruttore è *Il giornalista*. Egli vive (peggio di quanto un qualsiasi tenentario di bordello non viva delle passioni degli uomini) del diffondere nell'uomo il principio del male: il numero [...]: se fossi padre e avessi avuto una figlia che fosse stata sedotta, non l'abbandonerei affatto; ma se un figlio si mettesse a fare il giornalista, lo riterrei perduto”. Ivi, p. 203: “I giornali rappresentano la caduta più profonda dell'umanità [...]; con essi è stata inventata un'arma immensa fatta apposta e diretta ad uccidere tutto ciò ch'è qualcosa, così che solo le nullità stanno al riparo dai suoi colpi”. Diario, vol. 11, p. 32: “Questa gente ha il nome dal ‘giorno’ (*giornalisti*). A me sembra che si potrebbero chiamare meglio della notte. Per questo propongo [...] di chiamarli: ‘notturni’, ‘il sindacato dei notturni’. A me non sembra affatto che codesto termine di ‘notturni’ convenga a quelli a cui ora è applicato, agli addetti alla pulizia dei pozzi neri. Son veramente i giornalisti i ‘notturni’; essi non portano via le immondizie di notte [...]; essi immettono le immondezze di giorno o, per essere ancora più precisi, riversano sugli uomini ‘la notte’, le tenebre, la confusione”. Non è possibile approfondire qui questo tema, pure importante; aggiungo soltanto che ha a che fare con il livellamento e con la massa, con il progetto, più o meno consapevole, di far diventare ciascuno uguale a tutti: “‘Essere come gli altri’: è l'espressione dell'avvilimento umano, della degradazione a copie, a numero: è notissimo. Ma poiché questa forma di esistenza è la più comoda e vantaggiosa, ecco che la si dipinge ipocritamente come se fosse vera serietà morale” (Diario, vol. 10, p. 228).

²⁴ Cfr. ad esempio F. FUREDI, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, trad. ital., Feltrinelli, Milano 2005. Ho proposto qualche rapida osservazione a questo riguardo nel saggio *Mi fa male il mondo. Figure filosofiche della solitudine*, in I. ADINOLFI-M. GALZIGNA, *Derive. Figure della soggettività: percorsi trasversali*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 257-275.

certo qual modo l'opposto del filosofo tedesco. Un'importante e ampia annotazione intitolata *Su Arturo Schopenhauer*, a proposito della quale dirò qualcosa in più tra breve, ad esempio, si apre con queste parole: "A. S. [Arthur Schopenhauer, s'intende] (strano abbastanza: io mi chiamo S. A. [Søren Aabye], noi ci rapportiamo così in modo inverso!)"²⁵. Ciononostante Kierkegaard non si nasconde affatto – ed è una cosa della quale in un certo senso pare sorprendersi egli stesso – di essersi imbattuto, incontrando Schopenhauer, in "uno scrittore il quale, malgrado un completo disaccordo, ha con [lui] molti punti di contatto"²⁶. A separare i due filosofi è dunque una dissonanza di fondo che riguarda talvolta anche tematiche essenziali, la quale però non esclude affatto, tutt'altro, momenti di convergenza anche significativa, dovuti forse anche alla condivisione di fatto di un clima storico-culturale complessivo²⁷.

2. Prima di tutto, però, ci dobbiamo chiedere, mentre accostiamo l'uno all'altro il pensiero di Schopenhauer a quello di Kierkegaard, che cosa quest'ultimo abbia potuto conoscere del filosofo tedesco. Niels Jørgen Cappelørn – che dirige la Fondazione Søren Kierkegaard Forskningscenteret di Copenhagen ed è uno studioso autorevole del filosofo danese –, in un saggio recente²⁸, ci ricorda quali libri di Schopenhauer fossero presenti nella biblioteca personale di Kierkegaard nel 1855, al momento della morte di quest'ultimo. Apprendiamo così che le opere principali del filosofo tedesco c'erano tutte: *Sulla volontà nella natura*, nell'edizione del 1836; *I due problemi fondamentali dell'etica*, nell'edizione del 1841; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, nell'edizione del 1844 (la seconda, arricchita da numerose integrazioni complementari all'opera principale; come è noto, non si tratta ancora dell'edizione definitiva dell'opera, che apparirà solo nel 1859, e dunque solo dopo la morte di Kierkegaard); la prima edizione (1851) di *Parerga e paralipomena*. Mancavano dunque solamente, a quanto pare, la dissertazione *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* (ossia la tesi di laurea di Schopenhauer, pubblicata in prima edizione

²⁵ Diario, vol. 10, pp. 145-146, corsivo mio.

²⁶ Ivi, p. 146. L'annotazione non è datata. N. J. Cappelørn ritiene, sulla base di quelle che la precedono, che possa essere stata scritta prima del 21 giugno 1854 e un po' dopo il 28 giugno dello stesso anno. Cfr. N. J. CAPPELØRN, *When and why did Kierkegaard begin reading Schopenhauer?*, in «Kierkegaard Studies», Monograph Series, n. 26: *Schopenhauer-Kierkegaard. Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*, hrgs. von N. J. Cappelørn, Lore Hühn, S. R. Fauth e P. Schwab, De Gruyter, Berlin 2012, p. 19.

²⁷ "En efecto, Schopenhauer y Kierkegaard son dos filosofos diferentes, pero las diferencias están entroncadas en una profunda unidad. Esta unidad comienza por ser epocal: Schopenhauer vive de 1788 a 1860; Kierkegaard, de 1813 a 1855. Los dos sufren, en mayor o menor grado, la presión del pensamiento idealista, especialmente de Hegel; los dos tienen que recibir, por fuerza, influencias del romanticismo que invade la cultura europea. Pero, por importante que sea esta unidad que hemos llamando epocal, ella quedaria reducida a una simple coincidentia en el tiempo, si ese tiempo no fuese de los que dejan necesariamente su impronta en cualquier pensador; y los dos fueron fieles a los imperativos y exigencias de su momento" (S. RÁBADE, *Prologo*, in M. MA-CEIRAS FAFIAN, *Schopenhauer y Kierkegaard. Sentimiento y pasión*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1996, p. 14).

²⁸ Cfr. N. J. CAPPELØRN, *When and why did Kierkegaard begin reading Schopenhauer?*, op. cit., p. pp. 18-19.

nel 1813 e, in una seconda edizione notevolmente ampliata, nel 1847) e il saggio *Sulla vista e i colori* (che Schopenhauer scrisse, dopo un breve periodo di collaborazione con Goethe, in polemica con la *Teoria dei colori* di quest'ultimo, e che era stato pubblicato in prima edizione nel 1816), due opere che Schopenhauer stesso ha presentato (la prima, soprattutto) come una premessa indispensabile alla lettura del *Mondo*, ma la cui assenza, a mio modo di vedere, non limita in modo significativo la possibilità di avere ugualmente una comprensione corretta della sua filosofia. Per il resto c'era tutto, e questo significa che Kierkegaard ha avuto la possibilità di conoscere a fondo e in modo sostanzialmente compiuto il pensiero schopenhaueriano.

Certo, non è possibile stabilire in modo definitivo né quando Kierkegaard sia entrato in possesso di quei volumi né quando (ed eventualmente in che misura) li abbia letti, ma la loro presenza nella sua biblioteca mi pare in ogni caso di per sé significativa, soprattutto se si tiene presente la circostanza che, con ogni probabilità, quella di Schopenhauer non è stata affatto una figura di un qualche rilievo nel dibattito filosofico danese dell'epoca: "according to the available sources, there is a strong probability that Schopenhauer never played an important role – if he played any role at all – in the Danish philosophical debates during Kierkegaard's time. And yet I am convinced that Kierkegaard must have heard about Schopenhauer while he was a theology student at the University of Copenhagen in the 1830s – first and foremost from his two philosophy instructors"²⁹, vale a dire i professori Poul Martin Møller (1794-1838) e Frederik Christian Sibbern (1785-1872). Quest'ultimo, per inciso, era destinato a diventare la voce più autorevole che, nel gennaio 1840, avrebbe fatto sì che il saggio di Schopenhauer *Sul fondamento della morale* non venisse valutato positivamente dalla Regia Accademia Danese delle Scienze, che su quel tema aveva bandito un concorso al quale il filosofo aveva prontamente partecipato.

L'anno precedente Schopenhauer aveva già preso parte a un concorso analogo, dedicato in quel caso al tema della libertà del volere, bandito dalla Reale Società Norvegese delle Scienze, aggiudicandosi il primo premio grazie al saggio *Sulla libertà del volere umano*. La Regia Accademia Danese, però, era stata di tutt'altro avviso, e lo scritto *Sul fondamento della morale* non era stato ritenuto degno dell'attribuzione di alcun premio, "sebbene non ce ne fosse nessun altro per competere con esso"³⁰, circostanza che irritò particolarmente Schopenhauer, il quale non mancò di lamentarsene in più di una occasione. Tra le altre cose, egli mise in evidenza l'accaduto nelle pagine di apertura del volume *I due problemi fondamentali dell'etica*, nel quale aveva raccolto i due scritti che ho citato poc'anzi³¹. Non solo: dato che il giudizio negativo degli accademici danesi era stato nel frattempo reso pubblico, Schopenhauer si impegnò, nella *Prefazione alla prima edizione dell'Etica*, a discutere puntigliosamente e con piglio non di rado sprezzante le ragioni che avevano indotto l'Accademia danese a negargli il premio, smascherandone l'inconsistenza. Detto in breve, quelle elaborate dagli accademici danesi altro non sarebbero state se non mere e prevenute sofistiche, generate da una sorta di più o meno consapevole venerazione da parte dei

²⁹ Ivi, p. 20.

³⁰ *Etica*, p. 4.

³¹ Cfr. *Etica*, p. 2.

giudici nei confronti dello pseudo-filosofo Hegel e dei suoi sodali, i quali – conclude sarcasticamente Schopenhauer – per le loro qualità filosofiche meriterebbero “tutti quanti di diventare membri della Regia Accademia di Danimarca”³².

La reazione che Schopenhauer aveva avuto alla notizia della mancata premiazione del suo scritto è agli occhi di Kierkegaard un sintomo non equivoco della inadeguatezza complessiva dell'uomo (ma anche del filosofo) a valutare le cose e prima di tutto sé stesso con il distacco che meritano, e di una sua tendenza generale a prendersi ogni volta troppo sul serio: “realmente felice in tutta serietà” perché i Norvegesi lo avevano premiato, Schopenhauer, allo stesso modo, “strepita con tutta serietà” perché i Danesi invece non lo hanno voluto fare: “Questo per me è inesplicabile”, commenta Kierkegaard, ed è un indizio inconfutabile dell'incapacità da parte di Schopenhauer di guardare in modo ironico a sé stesso (e non va dimenticata, a questo proposito, l'importanza che Kierkegaard attribuiva all'ironia, la quale, sul piano teoretico, è qualcosa che “impedisce ogni idolatria del fenomeno”³³): “Potrei capire che S., per burlarsi di codeste società scientifiche, avesse deciso di partecipare al concorso e si fosse divertito del premio ricevuto in Trondhjem³⁴ non meno che della bocciatura ricevuta a Copenhagen. Ahimé, ma non nel modo con cui prende le cose S. Ma la situazione è quella e fa pena”³⁵. Questione di punti di vista, si capisce, anche se va detto che allo stesso Kierkegaard a volte è capitato di dolersi di essere stato trascurato; si veda ad esempio la Prefazione alla *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, dove lamenta che le *Briciole* non abbiano prodotto “nessuna sensazione, nessunissima” e che il volume sia “passato inavvertito, senza eccezioni e senz'essere nominato in nessuna parte”³⁶.

In ogni caso, a quanto è dato capire, quello tra Kierkegaard e Schopenhauer è un incontro tardo, che avviene pochi mesi prima della morte del filosofo danese, il quale non ha prestato seriamente attenzione a Schopenhauer almeno fino al 1854. La prima annotazione che lo riguarda attestata dal diario risale appunto ai primi giorni di giugno di quell'anno. Kierkegaard peraltro si limita, in quel caso, a riprendere un passo del *Torquato Tasso* di Goethe che era stato citato da Schopenhauer nel secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*³⁷: «Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt, / Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide» (“E se l'uomo si fa muto nel suo tormento, / A me un dio ha concesso di esprimere quan-

³² Cfr. *Etica*, pp. 4-38.

³³ Ironia, p. 330. Anche per questo, “l'ironia può essere intesa come una costruzione che assume lo spessore radicale dell'“edificazione” nella sua accezione peculiarmente filosofica del “costruire dalle fondamenta”, qual è quella che le conferisce proprio Kierkegaard in uno dei suoi testi più religiosamente edificanti” (G. MODICA, *Per un'ermeneutica dell'ironia. I presupposti socratici dell'edificazione kierkegaardiana*, in *Kierkegaard contemporaneo. Ripresa, pentimento, perdono*, a cura di U. Regina ed E. Rocca, Morcelliana, Brescia 2007, p. 283). Lo scritto di Kierkegaard al quale lo studioso si riferisce è *Gli atti dell'amore* (cfr. in particolare p. 389 della trad. ital. curata da C. Fabro ed edita nel 1988 dall'editore Rusconi).

³⁴ Trondheim, in Norvegia. Trondheim è la forma danese del nome della città.

³⁵ Diario, vol. 10, p. 149.

³⁶ Opere, p. 261.

³⁷ Cfr. Supplementi, cap. 44, p. 710.

to io soffro”³⁸). Kierkegaard farà qualcosa di analogo, in quello stesso mese di giugno, annotando nei suoi quaderni un aforisma di Eraclito citato anch’esso da Schopenhauer³⁹: «Τῷ οὖν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος» “Dell’arco, invero, il nome è la vita, ma l’opera è la morte”⁴⁰).

Si capisce che, ove le annotazioni del diario dedicate a Schopenhauer fossero tutte di questo tenore, l’interesse che potrebbe avere per noi un confronto tra questi due pensatori sarebbe di scarso rilievo filologico e rischierebbe di avere, da un punto di vista filosofico, un valore davvero molto marginale. Le cose però ben presto cambiano, e ciò su cui Kierkegaard si sofferma diventa passo dopo passo sempre più significativo. Lo testimonia anzitutto la lunga annotazione *Su Arturo Schopenhauer* alla quale mi sono riferito poc’anzi. In essa, dopo avere dichiarato il proprio interesse (ma anche il proprio disaccordo) nei confronti di Schopenhauer, Kierkegaard rivolge due obiezioni principali al suo discorso filosofico. La prima riguarda il senso di fondo dell’etica schopenhaueriana, che nel diario viene riassunta in questo modo:

o attraverso l’intelletto, quindi intellettualmente, o attraverso le sofferenze, l’individuo arriva a scandagliare tutta la miseria di questa esistenza, e risolve allora di uccidere ovvero di mortificare il desiderio di vivere. Di qui l’ascesi; e così si arriva ad una contemplazione, ad un quietismo attraverso la perfetta ascesi. E questo l’individuo lo fa per ‘simpatia’ (qui sta il principio morale di A. S.), perché egli simpatizza con tutta quell’afflizione ch’è l’esistenza, quindi simpatizza con l’afflizione di tutti gli altri, la quale consiste nell’esistere⁴¹.

La sintesi di Kierkegaard nella sostanza mi pare corretta, soprattutto per quel che riguarda l’acquietamento della volontà come risposta a un’esistenza governata dal dolore e destinata all’annientamento, ma trascura del tutto il ruolo attivo svolto dal conoscere nella realizzazione dell’ascesi. La via che conduce alla liberazione dal volere è infatti, in Schopenhauer, quella di una conoscenza che reotragisce sulla volontà e che, favorendo il distacco da quest’ultima, diventa “un quietivo di ogni forma del volere”; da essa “deriva quella completa rassegnazione che costituisce l’intimo spirito tanto del cristianesimo quanto della sapienza indiana, la rinuncia ad ogni volere, la conversione, il togliimento della volontà e, con essa, dell’intera essenza del mondo, cioè la redenzione”; la volontà in questo modo sopprime sé stessa e si libera “attraverso quel grande quietivo che le viene dalla più perfetta conoscenza della sua propria essenza”⁴². È dunque grazie anzitutto alla conoscenza che “la volontà sopprime liberamente sé stessa”⁴³, cosa che, nella sua annotazione, Kierkegaard non considera affatto.

³⁸ J. W. GOETHE, *Torquato Tasso*, atto V, scena V; trad. ital. in Id., *Teatro*, Utet, Torino 1967, p. 353.

³⁹ Cfr. Supplementi, cap. 46, p. 749.

⁴⁰ Eraclito, DK, 22B48; trad. ital. in G. COLLI, *La sapienza greca. III, Eraclito*, Milano, Adelphi, 1982², p. 25.

⁴¹ Diario, vol. 10, p. 146.

⁴² Mondo, § 48, p. 305.

⁴³ Mondo, § 55, p. 368.

3. Dopo quello relativo all'etica, il secondo rilievo di Kierkegaard riguarda invece la biografia di Schopenhauer e la relazione tra la sua vita e il suo pensiero. Esaminiamo più da vicino le sue due critiche, iniziando da quest'ultima, che Kierkegaard ci presenta senza mezzi termini come "un'obiezione capitale"⁴⁴. Schopenhauer, secondo Kierkegaard, predica bene ma razzola malissimo: se la liberazione dalla volontà di vivere (che costituisce, come è noto, l'esito più significativo dell'intero itinerario di pensiero del filosofo tedesco) si realizza anche e anzitutto grazie alla pratica ascetica, è facile tuttavia constatare come Schopenhauer, nel corso della sua vita, non sia stato in alcun modo un asceta, una circostanza questa che rischia di far apparire meramente astratta, oltre che inattendibile sul piano dell'esempio etico, la considerazione di quella pratica, poiché "lui stesso non è la contemplazione raggiunta per via dell'ascesi, ma una contemplazione che si rapporta contemplando quell'ascesi"⁴⁵. Schopenhauer, in breve, anziché vivere davvero e testimoniare concretamente il proprio pensiero con la propria condotta, si limita a costruire teorie a proposito del senso e del valore dell'esistenza, perdendo in questo modo di vista il valore irrinunciabile della singolarità individuale e dimenticando che "la predica è fatta dall'esistenza, non dalla bocca"⁴⁶ e che il vero "esame" è costituito proprio dalla concretezza dell'esistenza, non dai più o meno accattivanti sistemi filosofici che tentano di descriverla⁴⁷. Questa circostanza ha per Kierkegaard un peso particolarmente rilevante, sia in quanto per lui "ogni conoscere essenziale riguarda l'esistenza"⁴⁸, e l'esistente è sempre un esistente reale, un essere che vive qui ed ora; sia perché rischia di fare di Schopenhauer un pensatore oggettivo, "indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza", anziché un "pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero" e la cui filosofia "ha un'altra specie di riflessione, cioè quella dell'interiorità, della possessione, con cui esso appartiene al soggetto e a nessun altro"⁴⁹. In questo modo, inoltre, Schopenhauer rischia di rendere assai poco credibile il proprio pensiero e, in particolare, proprio l'indicazione irrinunciabile delle pratiche ascetiche come strumento di liberazione dalla volontà di vivere e come via capace di condurre a un'esistenza svincolata dalla dipendenza dai bisogni e, per ciò, collocata al di là della dimensione del dolore del mondo: "è sempre uno sbaglio esporre un'etica che non esercita sul maestro un potere tale ch'egli stesso l'esprima nella sua vita", conclude Kierkegaard senza mezzi termini⁵⁰.

⁴⁴ Diario, vol. 10, p. 147.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Diario, vol. 8, p. 69. Come ha scritto Isabella Adinolfi, "il testimoniare è un comunicare attraverso il gesto, l'azione, o, in senso lato, mediante un modo d'essere, d'esistere, cioè mediante la realizzazione dell'oggetto da comunicare [...]. L'atto, dunque, completa la parola, l'avvalora e la suggella nel suo pieno significato" (I. ADINOLFI, *Poeta o testimone? Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Aabye Kierkegaard*, Marietti, Genova 1991, p. 60).

⁴⁷ Cfr. Diario, vol. 11, pp. 36-40.

⁴⁸ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, in Opere, p. 365. "Se vera può essere solo una vita; se quindi verità è qualcosa che si può solo *essere*, nel senso di vivere, esistere, allora il sapere non può essere vero. Se so semplicemente quale sia la verità, senza esserla, senza viverla, il mio sapere, giudicato con il metro della verità, sarà non-vero" (E. ROCCA, *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012, p. 18).

⁴⁹ Ivi, p. 296.

⁵⁰ Diario, vol. 10, p. 147.

A me questa sembra un'obiezione sensata ma non conclusiva. Sensata, perché in effetti, soprattutto per chi abbia a cuore il valore biografico della filosofia, rendersi conto che un filosofo propone un discorso al quale nella sua vita si è attenuto poco o punto è qualcosa che dà seriamente da pensare. Non conclusiva, per almeno due ragioni: da un lato, in generale, perché quello del rapporto tra teoria e prassi, o meglio tra filosofia e biografia, in ogni singolo filosofo, è un problema sempre molto complesso e difficilmente risolvibile in modo definitivo, sì che non sempre la vicenda biografica è in grado di aiutarci a riconoscere il valore di una filosofia, né è di per sé adatta a stabilirne il valore o l'eventuale disvalore; dall'altro perché il limite che Kierkegaard mette giustamente in evidenza potrebbe essere dovuto a una difficoltà obiettiva di praticare la filosofia e, prima ancora, potrebbe dipendere dall'impossibilità di essere fino in fondo e permanentemente sé stessi. Provo a dirlo con le parole di un filosofo a me molto caro, Carlo Michelstaedter: il coraggio della persuasione, quell'equilibrio che ciascuno deve mantenere percorrendo la via della verità e che consente di vivere in ogni punto pienamente la propria vita rispettandola per ciò che essa è⁵¹, è una condizione sempre precaria e rischiosa, che va ogni volta di nuovo conquistata; è per questo, scrive Michelstaedter, che "gli uomini si stancano su questa via, si sentono mancare nella solitudine: la voce del dolore è troppo forte"⁵², ed essi rischiano ad ogni passo di rimanere intrappolati nella retorica dell'inautenticità: "individui ridotti a meccanismi"⁵³, piccoli uomini sempre "sotto tutela" e progressivamente deresponsabilizzati⁵⁴, uomini ammaestrati che vivono come in un sogno: "L'uomo ammaestrato è ridotto a non uscir fuori dal punto colla sua realtà, il suo modo diretto è il segno d'una data vicina relazione: simile all'uomo che sogna, che percorre con la luce della sua vista puntuale tutta una serie, che, poiché non vede le cose lontane come vicine, *s'avvicina alle cose lontane per vedere*"⁵⁵, laddove chi vive secondo persuasione "mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona; egli non si dibatte, non ha incertezze"⁵⁶, quanto meno nell'istante totalizzante, nell'attimo immenso nel quale la vita autentica si realizza.

Per quel che riguarda invece la prima delle due obiezioni sopra richiamate, Kierkegaard ritiene sì che la prospettiva di Schopenhauer relativamente all'etica e alla negazione della volontà di vivere abbia senso, ma pensa che abbia bisogno di essere in certo qual modo capovolta: proprio la simpatia – "la simpatia per queste migliaia e migliaia che vivono nella schietta illusione che la vita è gioia – e ch'egli perciò non farebbe che turbare, rendere infelici, senza che potesse aiutarli a raggiungerlo al punto dov'egli è arrivato"⁵⁷ –, anziché allontanare l'individuo dal mondo, come Schopenhauer avrebbe voluto, potrebbe al contrario realizzarsi come un'esperien-

⁵¹ Cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica – Appendici critiche*, a cura di Sergio Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 47.

⁵² Ivi, p. 53.

⁵³ Ivi, p. 95.

⁵⁴ Ivi, p. 108.

⁵⁵ Ivi, p. 113.

⁵⁶ Ivi, p. 47.

⁵⁷ Diario, vol. 10, p. 146.

za emotiva che lo radica più profondamente in esso, suscitando quel sentimento di autentica compassione che ci tiene connessi, attraverso gli altri, alle radici dell'esistenza, anziché consentirci di distaccarci in tutto o in parte da esse: "sia che uno per via dell'intellettualità originaria arrivi all'ascesi penetrando il fondo della miseria del tutto, o meglio la miseria di ciò ch'è l'esistere; sia ch'egli per via delle sofferenze sia portato a quel punto che a lui appaia come un sollievo l'arrivare a una rottura totale, a rompere con tutto, con la stessa esistenza, cioè con il desiderio di esistere [...] – in ambedue i casi, dico che io capovolgerei la questione"⁵⁸.

In quella stessa annotazione Kierkegaard propone anche alcune riflessioni a proposito della sorte di Schopenhauer in Germania. Ho già fatto un rapido cenno in proposito all'inizio di queste pagine, ma vale la pena riprendere il discorso, dato che qui la prospettiva è almeno in parte diversa e il discorso si approfondisce. Schopenhauer ha giustamente puntato il dito contro coloro che, "sotto l'apparenza di insegnare filosofia, ne vivono e il cui mestiere è di cospirare con tutta la mondanità che li tiene come veri filosofi, dato che lo sono per mestiere, che cioè il filosofare è la loro professione"⁵⁹. Ma – ecco daccapo un nodo che Kierkegaard considera ineludibile – la critica sacrosanta di Schopenhauer, che anche Kierkegaard condivide, si rivela da ultimo del tutto inefficace: Schopenhauer "colpisce nel segno", certo, ma lo fa conducendo una vita ritirata e, di fatto, non mettendo mai davvero a rischio la propria persona; meglio avrebbe fatto a frequentare quelle "canaglie", a mostrarsi insieme a loro, rendendo in questo modo visibile nei fatti la loro ignoranza e la loro inadeguatezza e precipitandoli per ciò stesso nel ridicolo: "Ecco, questo è sgominare quest'infamia della loro affettata ignoranza. Io l'ho praticato in un terreno certamente più ristretto, qui a Copenaghen: essi fanno ridere con la loro affettata ignoranza!"⁶⁰. Kierkegaard ritiene dunque di avere avuto, diversamente da Schopenhauer, il coraggio di mettersi in gioco in prima persona, correndo il rischio concreto "di diventare la caricatura e di essere lo zimbello di tutta la plebaglia alta e bassa"⁶¹. Invece "A. S. non è di questa tempra: sotto questo aspetto, egli non assomiglia affatto a S. A. [...]. Sì, è per me incomprensibile che un ingegno così notevole come S., uno scrittore così intelligente, tuttavia quanto a carattere morale [...] sia così poco dotato dell'ironia e della disinvoltura di un uomo superiore"⁶². Il motivo è sempre lo stesso, e Kierkegaard anche in questo caso mal lo sopporta: Schopenhauer "si rapporta direttamente alla fama, l'ha desiderata, ne spasima"; non gli importa nulla, invece, "di essere un carattere etico o religioso, non se ne preoccupa affatto, ché col carattere etico o religioso le cose vanno altrimenti. Qui il principio è che quando la fama è offerta nella misura maggiore possibile, non la si vuole, e allora ecco che scoppia la collisione", come Gesù Cristo ha dimostrato nel modo più pieno e inequivocabile⁶³. Kierkegaard tira infine le somme, ribadendo e radicalizzando quanto accennato più sopra:

⁵⁸ Diario, vol. 10, p. 146.

⁵⁹ Ivi, p. 147.

⁶⁰ Ivi, p. 148.

⁶¹ Ivi, p. 148.

⁶² Ivi, pp. 148-149.

⁶³ Ivi, p. 149.

si può riconoscere che S. è stato in modo indegno la vittima dell'infamia marcia dei professori; ma eticamente e religiosamente S. non è una vittima – perché per parte sua avrebbe, più che volentieri, desiderato di essere acclamato. Come ho detto, il proscenio è tanto importante, costituisce l'aspetto decisivo per determinare il carattere etico-religioso: l'importante è che sia chiaro che la sofferenza è di libera scelta. Questo è il vero tragico sublime. Ma nella pratica della vita ci si accontenta di un tragico più ridotto: egli ha agognato a qualche grandezza terrestre e ha avuto la peggio. Succede qui col tragico come col comico: il comico puro ovvero il comico sublime o il comico della catarsi, è sempre tale che non si ride di ciò che in fondo in un altro senso è cosa da muovere a pietà; – Oh, ma nella pratica della vita – e la maggior parte dei poeti comici e la gente s'accontentano di ridere di cose che... muovono a pietà! E i poeti sanno ben calcolare, agognando alla diffusione perché non son che troppo comuni la depravazione, l'invidia, la soddisfazione maligna (e simili) di ridere di cose che fanno pietà⁶⁴.

4. Una annotazione di poco successiva a quelle poc'anzi citate ci conduce in vista di un ulteriore momento di tensione tra i due filosofi, che riguarda questa volta più direttamente il modo in cui, secondo Kierkegaard, Schopenhauer si è accostato al Cristianesimo: "S. disprezza il Cristianesimo, lo ridicolizza in confronto alla sapienza indiana"⁶⁵. Un giudizio radicale, che meriterebbe forse di essere un poco stemperato, dato che Schopenhauer per un verso tende sovente a mettere sullo stesso piano la religiosità e la mistica dell'uno e dell'altra, e per l'altro verso non attribuisce alla sapienza indiana un valore determinante, bensì per lo più quello "di documento accessorio, addotto per comprovare la vicinanza ideale di quel tipo di misticismo" al proprio discorso filosofico⁶⁶. Resta vero, ad ogni modo, che Schopenhauer, oltre che alla filosofia di Platone e di Kant, ha esplicitamente collegato il proprio discorso a quello della più antica sapienza indiana – che considerava come "la più saggia tra tutte le mitologie"⁶⁷ –, riferendosi in particolare alle dottrine tramandate dalle *Upanisad* e indirizzando verso di loro il lettore. Nella Prefazione alla prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ad esempio, egli scrive:

La filosofia di Kant è [...] la sola della quale viene presupposta una conoscenza puntuale per la comprensione di ciò che qui viene esposto. Ma se, oltre a ciò, il lettore avrà frequentato la scuola del divino Platone, sarà meglio preparato e meglio disposto ad ascoltarmi. Se poi egli è divenuto anche partecipe della benedizione dei Veda, l'accesso ai quali ci è stato aperto dalle *Upanisad* e che costituisce, per come la vedo io, il privilegio più significativo che questo secolo ancora giovane può vantare sul precedente, poiché ritengo che l'influenza della letteratura sanscrita sarà non meno profonda di quella esercitata dalla riscoperta della cultura greca nel XV secolo; se dunque, dico, il lettore ha già ricevuto e accolto la consacrazione dell'antichissima sapienza indiana, allora egli è preparato al meglio a udire quanto io intendo esporgli. La materia, in questo caso, non gli sembrerà, come potrebbe accadere a qualcun altro, estranea o addirittura ostile; io infatti, se ciò non rischiasse di apparire troppo superbo, oserei affermare che ciascuna delle singole sentenze isolate che co-

⁶⁴ Ivi, p. 150.

⁶⁵ Ivi, p. 166.

⁶⁶ ICILIO VECCHIOTTI, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, Ubaldini, Roma 1969, p. 362.

⁶⁷ *Mondo*, § 54, p. 356.

stituiscono le *Upanisad*, si lascia dedurre dal pensiero che io intendo comunicare, in quanto ne costituisce una conseguenza, anche se esso non può in alcun modo essere rintracciato in esse⁶⁸.

Quale sia, secondo Schopenhauer, il tratto comune che consente da un lato di tenere insieme la filosofia platonica e quella kantiana, dall'altro di accostarle entrambe alla sapienza indiana, è presto detto: si tratta anzitutto della comprensione, da parte di quelle filosofie e di quella sapienza, del carattere meramente relativo e condizionato del mondo che abitiamo illudendoci che sia qualcosa di reale e di assoluto, ossia del mondo dislocato nello spazio e nel tempo e che si realizza sempre nella forma di un incessante e irragionevole divenire. Si tratta di quel mondo della rappresentazione che Schopenhauer considera "una specie di sogno" e che per lui ha appunto "un'esistenza solo relativa"⁶⁹:

Quel che vi è di essenziale in questo punto di vista è antico: Eraclito, il quale lamentava con esso l'eterno fluire delle cose; Platone, che svalutava il suo oggetto come ciò che in eterno diviene ma non è mai; Spinoza, che li chiamò semplici accidenti dell'unica sostanza che sola è e permane; Kant, che contrappose ciò che conosciamo in questo modo, considerandolo solo apparenza, alla cosa in sé; l'antichissima sapienza indiana, infine, che dice: "È Maja, il velo dell'illusione, che avvolge gli occhi dei mortali e fa loro vedere un mondo del quale non si può dire che sia ma nemmeno che non sia, poiché è simile al sogno, simile al riflesso del sole sulla sabbia, che il viandante da lontano scambia per acqua, o anche a una corda gettata a terra, che egli scambia per un serpente". (Paragoni di questo genere si trovano ripetuti in innumerevoli passi dei Veda e dei Purana). Ma ciò a cui tutti costoro pensavano e di cui parlavano altro non è se non ciò che noi ora stiamo appunto considerando: il mondo come rappresentazione, sottoposto al principio di ragione⁷⁰.

La sapienza indiana, tuttavia, dice a Schopenhauer anche qualcosa di più⁷¹: gli mostra infatti che quel mondo onirico, il quale non ha maggiore consistenza di un fantasma, è consegnato per intero, oltre che all'impermanenza, a quella sofferenza alla quale cerchiamo sempre di nuovo di sottrarci e che però "è essenziale alla vita", dato che "non fluisce dentro di noi dall'esterno, ma ciascuno di noi ne porta dentro di sé la sorgente inesauribile"⁷². Kierkegaard riconosce che l'idea, impietosamente sostenuta da Schopenhauer, che la vita sia dall'inizio alla fine sofferenza potrebbe rivelarsi come un utile farmaco per curare quell'"infame ottimismo cristiano in cui eccel-

⁶⁸ Mondo, Prefazione alla prima edizione, p. 9.

⁶⁹ Mondo, § 4, p. 35.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ S'intende che qui non può rimanere del tutto indeterminato il problema dell'effettiva conoscenza e dell'effettiva comprensione, da parte di Schopenhauer, della cultura indiana. Rinvio per questo al non recentissimo ma ancora imprescindibile lavoro di ICILIO VECCHIOTTI, *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana*, op. cit.; cfr. anche i più recenti *Schopenhauer und Indien*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", LXXXVIII (2007), pp. 15-50 e *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture, philosophy, religion and sanskrit literature*, a cura di A. Barua, De Gruyter, Berlin 2013.

⁷² Mondo, § 57, p. 409.

le specialmente il Protestantismo⁷³, perché quella cristiana non è affatto per Kierkegaard una dottrina ottimistica, tutt'altro: la sofferenza non solo è un "segno del rapporto a Dio ovvero dell'amore di Dio"⁷⁴, ma è un tratto qualificante del Cristianesimo stesso: "solamente quando un uomo è tanto infelice e maltrattato che la sua sofferenza è scambiata per odio dell'umanità, soltanto allora il Cristianesimo comincia ad esistere per lui"⁷⁵. Se non ci si rende conto di questo, il Cristianesimo stesso diventa superfluo e si finisce per trasformarlo in "una filastrocca"⁷⁶. E tuttavia, nella "malinconia indiana" di Schopenhauer risuona pur sempre, secondo Kierkegaard, "qualcosa di falso"⁷⁷, innanzitutto l'idea che l'esistenza sia *come tale* sofferenza:

È vero che il Cristianesimo predica di essere sofferenza, che esser cristiano è soffrire; ma se ora in generale l'esistere, l'esser uomo, se tutto questo è soffrire, verrà a mancare al Cristianesimo la sua dialettica, il proskenio, ciò per cui esso si rende conoscibile negativamente. Così il Cristianesimo diventerà un pleonismo, un'osservazione superflua, una filastrocca; perché se l'essere uomo è soffrire, è ridicolo che venga una dottrina che voglia precisare che essere cristiano è soffrire. No, il Cristianesimo non dice che esistere è soffrire, al contrario – e per questo esso si colloca sopra l'ottimismo giudaico – ha per proskenio la brama di vivere la più potenziata, con cui mai ci si sia aggrappati alla vita – per poi presentare il Cristianesimo come rinuncia e per mostrare che essere cristiano è soffrire, incluso anche il fatto di dover soffrire per la dottrina⁷⁸.

Ma non è tutto: anche l'ascesi, così come Schopenhauer l'ha pensata e proposta, agli occhi di Kierkegaard appare in più di un senso problematica, anzitutto perché sembra tradursi in una sorta di eudaimonismo o di stoicismo e, per ciò, gli appare lontana dall'autentica prospettiva cristiana:

L'ascesi, secondo il parere di Schopenhauer, aspira (attraverso la mortificazione della volontà di vivere) a non esistere, malgrado si esista; a tal punto l'ascesi è morta a tutto. Ma se esistere è soffrire, è evidente che esistere come se non si esistesse, è precisamente come se non si sapesse di esistere. Ciò evidentemente è una specie di eudomonismo, quando si suppone con Schopenhauer che esistere è soffrire. Se esistere è soffrire, l'eudomonismo di conseguenza non va cercato in direzione dell'esistere, ovvero dell' 'esistenza' depotenziata. Così il più alto eudomonismo diventa l'avvicinamento più grande possibile al non esistere⁷⁹.

Il punto è particolarmente delicato, e chiama in causa l'intera filosofia di Schopenhauer, la quale converge tutta nella direzione di una negazione radicale della volontà che renda possibile la redenzione dell'uomo e del mondo dalla sofferenza. Ora, se è ve-

⁷³ Diario, vol. 10, p. 166. Sul tema della sofferenza in Kierkegaard e Schopenhauer cfr. T. HÖLTERHOF, *Schopenhauer und Kierkegaard: Leidende Philosophen und Philosophien des Leidens*, in «Kierkegaard Studies», Monograph Series, n. 26: *Schopenhauer-Kierkegaard. Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*, cit., pp. 235-252.

⁷⁴ Diario, vol. 9, p. 158.

⁷⁵ Diario, vol. 5, p. 188.

⁷⁶ Diario, vol. 10, p. 167.

⁷⁷ Ivi, p. 166.

⁷⁸ Ivi, p. 167.

⁷⁹ Ivi, p. 168.

ro che la descrizione dei dolori del mondo e la scoperta della loro radice nella volontà induce senza dubbio Schopenhauer a indicare una via negativa di redenzione, tuttavia questa mossa, diversamente da quel che sembra pensare Kierkegaard, è in effetti il preludio all'affermazione di una esistenza diversa, non più governata dalla volontà e dal bisogno e, per ciò, non più destinata alla sofferenza, senza per questo implicare un abbandono del mondo che ci consegna al non-essere. L'esito del discorso di Schopenhauer, in questo senso, è e non è quello della vita ascetica: lo è, nel senso che l'ascesi è quella pratica che può favorire meglio di ogni altra (più ancora della compassione o della fruizione estetica) la negazione della volontà; non lo è, nel senso che esercitare l'ascesi non significa rinunciare alla vita e al mondo come tali, bensì a una vita e a un mondo incapaci di consistere se non nella forma dell'affermazione e della precaria soddisfazione di un bisogno, e dunque nella forma della dipendenza dal desiderio e dalla volontà. Certo, anche in questo caso Kierkegaard potrebbe ribadire che Schopenhauer è un testimone inattendibile, dato che non ha vissuto in modo conforme al proprio pensiero. E tuttavia a me pare che l'indicazione che emerge dal discorso di Schopenhauer vada ugualmente considerata e possa essere preziosa anche per accostarsi allo stesso Kierkegaard: in entrambi i casi ci troviamo di fronte a un 'no' (pronunciato nei confronti della volontà nel caso di Schopenhauer, nei confronti di un'esistenza inautentica perché costitutivamente incompiuta nel caso di Kierkegaard) che prelude e rende possibile un 'sì' (pronunciato nei confronti di un mondo libero dalla dipendenza dal volere nel caso di Schopenhauer, nei confronti di un'esistenza e di una psicologia capaci di un rapporto personale e immediato con Dio nel caso di Kierkegaard).

5. Il mondo come rappresentazione è per Schopenhauer "il mondo della mancanza e del bisogno"⁸⁰, e perciò il mondo della sofferenza. Mondo onirico, certo ("non potrebbe tutta la vita essere un sogno?"; si chiede e ci chiede Schopenhauer⁸¹), ma non per questo irreal: esso è reale così come si dà (e reale è per ciò anche la sofferenza che lo percorre da cima a fondo), a dispetto della sua mancanza di autonomia e della sua dipendenza dalla volontà che ne costituisce la radice in sé; anzi, esso è propriamente la volontà stessa che si rende visibile alla conoscenza e che ne costituisce il nocciolo più profondo. Un in-sé, la volontà, del quale abbiamo notizia prestando ascolto a noi stessi, in particolare al nostro corpo – che è "la realtà più reale di tutte"⁸² –, del quale abbiamo una "duplice conoscenza"⁸³ e che ci fornisce la chiave per accedere al segreto non solo della nostra esistenza individuale, ma della natura come tale: la volontà è infatti "l'essenza di ogni fenomeno della natura"⁸⁴, e ciò significa, tra le altre cose, che è la natura nella sua interezza, e non solamente l'essere umano, ad essere destinata al bisogno, alla mancanza, e per ciò alla sofferenza: quell'"impulso cieco, inarrestabile"⁸⁵ in cui la volontà consiste, destina tutti e ciascuno alla sofferenza e, da ultimo, all'estinzione.

⁸⁰ Mondo, Prefazione alla seconda edizione, p. 14.

⁸¹ Mondo, § 15, p. 45.

⁸² Mondo, § 19, p. 153.

⁸³ Ivi, p. 150.

⁸⁴ Ivi, p. 153.

⁸⁵ Mondo, § 54, p. 355.

Certo, la morte è solamente “la fine temporale del fenomeno temporale”⁸⁶ e non tocca la volontà come tale: il continuo nascere e morire che si manifesta in tutte le cose che vivono “non pregiudica in alcun modo la radice delle cose”⁸⁷, poiché “la morte o la vita dell’individuo le sono indifferenti”⁸⁸. Ciononostante, la morte si configura come l’incubo di tutto ciò che vive, poiché “la paura della morte è [...] solo l’altra faccia di quella volontà di vivere che tutti noi siamo”⁸⁹, sebbene il nostro attaccamento alla vita sia qualcosa di “cieco e contrario alla ragione”⁹⁰: da un lato, infatti, “l’istante della morte potrebbe essere paragonabile a quello del risveglio da un incubo angosciante”⁹¹, dall’altro “l’essere vivente non subisce a opera della morte alcun annientamento assoluto, ma continua invece a sussistere nel e con il tutto della natura”⁹². Il punto è che la morte è sempre la morte dell’individuo, ossia la morte di un fantasma che viene rimpiazzato da un altro individuo, ossia da un altro fantasma: l’uno e l’altro meri fenomeni di quell’unico essere in sé in cui la volontà consiste: “ciò che scompare e ciò che compare al suo posto sono un solo e medesimo essere”⁹³, e questo essere ctonio è appunto quella volontà di vivere che “si manifesta a se stessa in un presente senza fine”⁹⁴ nel quale nulla, propriamente, va mai perduto.

La scoperta della volontà come in-sé della rappresentazione, come si cominciava a dire, non è però l’ultima parola di Schopenhauer. Si tratta anzi per lui di aprire una via che consenta, negando la volontà di vivere, di redimere l’esistenza dal dolore, comprendendo in prima battuta che la volontà di vivere e ciò che essa vuole non sono più che una illusione fenomenica e, in seconda battuta, tentando di realizzare, in modo conseguente, una vita capace di distaccarsi quanto più è possibile da questa illusione, da questo ‘niente’ che abitiamo credendolo reale: “meno di tutti avrà timore che la morte lo faccia diventare niente chi abbia riconosciuto di essere già adesso niente e quindi non prenda più in alcun modo parte alla propria manifestazione fenomenica individuale, in quanto in lui la conoscenza ha in certo qual modo bruciato e consumato la volontà, così che in lui non resta più alcuna volontà, ossia alcuna brama di un’esistenza individuale”⁹⁵. L’esito di questo cammino non è però affatto, come si potrebbe pensare, un passaggio dalla sofferenza al puro nulla, come se redimere il mondo non potesse significare se non annientarlo. Se di ‘nulla’ si può parlare, si tratta però di un nulla ‘positivo’, che non ha alcunché di tetro ma che rappresenta piuttosto “quella pace che è più alta di qualsiasi ragione, quella calma piatta dell’animo, quella quiete profonda, quella fiducia e quella serenità impertur-

⁸⁶ Supplementi, cap. 41, p. 619.

⁸⁷ Ivi, p. 608.

⁸⁸ Ivi, p. 607.

⁸⁹ Ivi, p. 595.

⁹⁰ Ivi, p. 596.

⁹¹ Ivi, p. 602.

⁹² Ivi, p. 606.

⁹³ Ivi, p. 610.

⁹⁴ Ivi, p. 613.

⁹⁵ Ivi, cap. 48, p. 777.

babili”⁹⁶ che diventano possibili una volta che ci sia distaccati dall’attaccamento ad ogni costo alla vita ossia una volta che la volontà abbia soppresso sé stessa. Ciò che ne risulta è piuttosto una nuova geografia dell’Essere che distingue, contrapponendole l’una all’altra, la regione governata dalla volontà (che include tanto il mondo come volontà quanto il mondo come rappresentazione, quest’ultimo altro non essendo che il rendersi visibile e l’oggettivarsi di quello) dalla regione che è stata redenta da quel governo grazie alla soppressione completa della volontà di vivere, ossia grazie al distacco da ogni forma del volere (persino dal voler essere se stessi). Quella redenzione rende possibile una sorta di radicale trasfigurazione, capace di trasformare del tutto la modalità del nostro essere nel mondo: la volontà, oggettivandosi, “giunge alla conoscenza di sé, in forza della quale diventano possibili il suo superamento, la sua conversione, la sua redenzione”⁹⁷. Anche da questo punto di vista, l’ascesi è tutt’altro che un allontanamento dal mondo: essa è piuttosto quella particolarissima esperienza che consente di viverlo pienamente, a partire dalla conoscenza filosofica della volontà come ‘nocciolo’ in sé della rappresentazione. L’esperienza ascetica, da questo punto di vista, risulta doppiamente caratterizzata in senso teoretico: da un lato perché è resa possibile dalla conoscenza della volontà come nocciolo profondo dell’essere dell’uomo, dall’altro perché solo come conoscenza (non rappresentativa) essa raggiunge il suo culmine: “il termine dell’ascesi è nient’altro che conoscenza, vera e genuina conoscenza, dinanzi alla quale tutto il resto non è che un nulla”⁹⁸.

La fenomenologia dei dolori del mondo che Schopenhauer propone nelle pagine del suo capolavoro filosofico è il preludio alla scoperta della volontà come radice di quei dolori e all’indicazione di una via, percorrendo la quale possono realizzarsi una vera e propria ‘redenzione’ del mondo e una vera e propria ‘conversione’ della natura umana, ossia un’autentica ‘rinascita’ esistenziale. La ‘via negativa’ è anche per questo il preludio a una ‘via positiva’ e la condizione che rende possibile riconoscerla e percorrerla:

Possiamo paragonare la vita a una strada circolare fatta di carboni ardenti, lungo la quale vi siano taluni luoghi freschi, una strada che dobbiamo percorrere incessantemente; chi è ancora prigioniero dell’illusione trova conforto nei luoghi freschi nei quali al momento si viene a trovare o che vede vicini dinanzi a sé e continua a percorrere quella strada. Chi invece [...] riconosce l’essenza delle cose in sé stesse [...] non si lascia più sedurre da una consolazione di questo genere [...]. La sua volontà cambia rotta: non afferma più la sua propria essenza che si rispecchia nel fenomeno, anzi la nega. Il fenomeno in forza del quale ciò si rende noto è costituito dal passaggio dalla virtù all’ascesi. Vale a dire che a una persona di questo genere non è più sufficiente amare gli altri come se stesso e fare per loro quello che farebbe per se stesso: si produce invece in lui un orrore nei confronti di quell’essenza della quale il suo proprio fenomeno è espressione, un orrore nei confronti della volontà di vivere, del nocciolo e dell’essenza di un mondo riconosciuto come straziante. Egli perciò dice no proprio a quell’essenza che si manifesta in lui [...]. Egli, che nella pro-

⁹⁶ Mondo, § 71, p. 525.

⁹⁷ Supplementi, cap. 50, p. 821.

⁹⁸ B. NEGRONI, *Lo «Uberwille» o le tre verità di A. Schopenhauer*, Solfanelli, Chieti 1980, p. 151.

pria essenza non è altro che fenomeno della volontà, smette del tutto di volere alcunché, sta bene attento a non agganciare la propria volontà ad alcunché, cerca di stabilizzare dentro di sé la massima indifferenza nei confronti di tutte le cose⁹⁹.

Schopenhauer ci dice che quello che abitiamo è “il mondo della mancanza e del bisogno” e che “tutto, in esso, deve servire ed essere finalizzato alla mancanza e al bisogno”: nulla ha valore in sé, e tutto è in funzione del (nostro) bisogno¹⁰⁰. La volontà si rende visibile, come in uno specchio, nella rappresentazione, e ciò che vede è la lotta continua tra i predatori e i predati, il conflitto sempre rinnovato: in una parola, quella “essenziale discordia della volontà con sé stessa”¹⁰¹ che rende possibile l’esistenza stessa della natura e, in essa, degli esseri viventi e di quegli esseri umani, che solo per una sorta di miopia costituiva percepiscono per lo più sé stessi come individui autonomi e separati gli uni dagli altri. La volontà ha bisogno di “nutrirsi di sé stessa” ed è perciò sempre di nuovo “una volontà affamata”¹⁰² alla ricerca di prede capaci di soddisfare la sua fame. Si aggiunga a questo che bisogno, volontà e dolore si implicano reciprocamente:

sino a che la nostra coscienza è piena della nostra volontà, sino a che siamo consegnati all’impulso dei desideri, che è perennemente accompagnato da speranza e timore, sino a che siamo soggetti del volere, non ci è concessa alcuna felicità duratura né alcuna quiete. Andare a caccia o darsi alla fuga, temere una sciagura o tendere al godimento sono essenzialmente la stessa cosa; la cura di una volontà che esige sempre di nuovo e che, in qualsiasi forma si presenti, riempie e agita incessantemente la coscienza; senza quiete, però, non è possibile alcun vero benessere¹⁰³.

6. Stare bene è possibile, ammesso che lo sia, solo ove si abbia la capacità di sottrarsi “all’infinita corrente del volere” e “alla schiavitù della volontà”; in questo modo possiamo concepire le cose “come libere dalla loro relazione con la volontà”, e considerarle “senza interesse, senza soggettività, in modo puramente oggettivo”. Solo allora “ci si presenta tutto d’un tratto spontaneamente quella quiete che sulla via del volere, avevamo cercato continuamente e che ci era sempre sfuggita via, e ci sentiamo davvero bene”¹⁰⁴. Potrebbe essere interessante, a questo proposito, accostare la prospettiva di Schopenhauer a quella di Meister Eckhart, il cui discorso è in parte affine anche a quello di Kierkegaard¹⁰⁵. Anche Eckhart indica una via orientata al bene e alla ricerca della felicità che può essere percorsa solo a condizione che si realizzi quel distacco dalla dipendenza dalla volontà e dal bisogno che rende possibile la redenzione del mondo e dell’esistenza dalla sofferenza. Come in Schopen-

⁹⁹ Mondo, § 68, p. 485.

¹⁰⁰ Mondo, Prefazione alla seconda edizione, p. 13.

¹⁰¹ Mondo, § 27, p. 204.

¹⁰² Mondo, § 28, p. 213.

¹⁰³ Mondo, § 38, p. 261.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ “Proprio come Meister Eckhart e Nietzsche, Kierkegaard inizia un nuovo modo di far filosofia che coinvolge non solo il pensare ma pure l’esistere” (G. PENZO, *Kierkegaard. La verità eterna che nasce nel tempo*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, p. 25).

hauer, anche in Eckhart “non c’è un conoscere separato dall’essere, dal vivere: si conosce davvero solo quello che si è, e che si fa – il diverso ‘sapere’ è solo ideologia e mistificazione” ed è per ciò qualcosa di inessenziale, di cui possiamo imparare a fare a meno: “il cammino della conoscenza è dunque un itinerario di vita, nel duplice senso per cui è vivendo che si conosce, ma anche per cui è la vita – la vita vera – il fine del cammino stesso”¹⁰⁶. Una delle espressioni che Eckhart utilizza per indicare la realtà più profonda e più vera dell’uomo è *Grund der Seele* (il fondo dell’anima). È qualcosa che siamo in verità, ma allo stesso tempo qualcosa che ci sfugge: il fondo dell’anima “è una terra senza confini, anzi, è una terra in movimento, assolutamente impermanente [...] immerso nel male, nel dolore, anzi, è esso stesso male e dolore”¹⁰⁷. La via da seguire per liberarsi dal male e dal dolore è anche per Eckhart un procedere per sottrazione, una purificazione da tutto ciò che non ci appartiene davvero: “il distacco si deve esercitare non tanto nell’esteriorità, quanto nell’interiorità, tagliando via alla radice l’autoaffermatività, la volontà di essere, di avere, di potere che è implicita nell’io psicologico [...]. È la volontà *personale* che deve sparire; è essa che ci tiene schiavi”, è la nostra “prigione”, poiché “tutto quel che è personale è male”¹⁰⁸. Questo vale per Eckhart come vale per Schopenhauer, ma non può valere per Kierkegaard, per il quale, al contrario, a contare sono anzitutto la singolarità e la “straordinarietà”¹⁰⁹ del singolo, inteso anche come tramite tra l’uomo e Dio: “tutto s’aggira attorno al Singolo. Questa categoria è il punto col quale e attraverso il quale Dio può venire in contatto con l’umanità. Togli questo punto, e Dio è detronizzato”¹¹⁰. In Eckhart (ma anche in Schopenhauer) le cose stanno molto diversamente: “I maestri lodano grandemente l’amore, come fa san Paolo, quando dice [1 Cor. 13,1]: Qualunque opera io compia, se non ho amore, non sono niente. Quanto a me, io lodo il distacco più di ogni amore. Prima di tutto per questo motivo: ciò che di migliore ha l’amore, è che esso mi obbliga ad amare Dio, mentre il distacco obbliga Dio ad amare me”¹¹¹. E ancora: “Il perfetto distacco non considera in alcun modo di doversi piegare al di sotto o al di sopra delle creature; esso non vuole essere né al di sopra né al di sotto, vuole essere dove si trova, senza considerare l’amore o la sofferenza di quel che sia; non vuole l’uguaglianza né l’ineguaglianza con le creature, non vuole né questo né quello; vuole essere, e niente altro. Ma non vuole essere questo o quello, perché chi vuole essere questo o quello vuole essere qualcosa, mentre il distacco non vuole essere nulla. Perciò tutte le cose davanti ad esso sono lasciate essere, senza essere importunate”¹¹².

La figura del distacco [*Gelassenheit*, *Abgeschidenheit*] è il filo conduttore principale di tutto il pensiero di Meister Eckhart: distacco dalle cose e dalle opinio-

¹⁰⁶ M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007, pp. 34-35.

¹⁰⁷ Ivi, p. 36.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 38-39.

¹⁰⁹ Diario, vol. 5. p. 167.

¹¹⁰ Ivi, pp. 190-191.

¹¹¹ MEISTER ECKHART, *Del distacco*, in *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 107.

¹¹² Ivi, p. 109.

ni legate ad esse, anzitutto, che consente di comprendere sé stessi e la propria anima come identica a Dio; ma distacco anche da Dio, che è tale solo dal punto di vista della creatura. Un distacco che è anzitutto un allontanamento da sé stessi: «Bisogna prima di tutto abbandonare sé stessi: così si abbandonano tutte le cose»¹¹³. E ancora: «il puro distacco è al di sopra di tutte le cose, giacché ogni virtù ha in qualche modo in vista la creatura, mentre il distacco è libero da tutte le creature»¹¹⁴. E proprio perché libera dalle cose e dal nostro sguardo “rapace” su di esse, il distacco lascia essere le cose per ciò che sono, senza “importunarle”¹¹⁵: “Cosa è uno spirito libero? È quello che non è turbato da nulla, non legato a nulla, che non fa dipendere da alcunché il suo bene supremo, che non considera in nulla ciò che è suo, che è completamente uscito da sé stesso e sprofondato nella dolcissima volontà di Dio”¹¹⁶. Gli uomini che vogliono essere questo o quello, invece, non stanno mai bene né con gli altri né con sé stessi: “Chi cerca la pace nelle cose esteriori, luoghi o modi, gente o opere, paese lontano o povertà o umiltà [...], ciò non è niente e non dà pace. Chi cerca così, cerca male: più si allontana e meno trova ciò che cerca; come chi ha perduto la strada, più si allontana e più si fuorvia. Allora cosa bisogna fare? Bisogna prima di tutto abbandonare sé stessi: così si abbandonano tutte le cose”¹¹⁷. Infine: “Dio vuole che in tutte le cose noi rinunciamo alla nostra volontà”¹¹⁸. Sono parole di Eckhart, ma potrebbero essere, con pochi aggiustamenti, sottoscritte anche da Schopenhauer. Eckhart è non solo uno dei mistici che Schopenhauer studia con attenzione (e che, nella terza edizione del *Mondo*, cita direttamente), ma è un mistico con il quale condivide l'essenziale, spingendosi sino a scrivere: “Buddha, Eckhart ed io insegniamo nell'essenziale lo stesso, anche se Eckhart nelle pastoie della sua mitologia cristiana”¹¹⁹.

Liberata dalla mitologia cristiana, la via del distacco è anche quella suggerita da Schopenhauer. Ove quel distacco si realizzi, possiamo cogliere “le cose come libere dalla loro relazione con la volontà”, considerarle senza un “interesse” deformante, senza viverle in funzione della nostra soggettività e dei nostri desideri: “allora ci si presenta tutto d'un tratto spontaneamente quella quiete che sulla prima via, la via del volere, avevamo cercato continuamente e che ci era sempre sfuggita via, e ci sentiamo davvero bene”¹²⁰. Una quiete e uno star bene che dipendono dalla capacità o meno di sottrarsi alla temporalità e alla precarietà che quest'ultima porta con sé: “una vita felice nel tempo, donata dal caso, o strappatagli con intelligenza in mezzo a innumerevoli sofferenze altrui, non è altro che il sogno di un mendicante che, nel sogno, creda di essere un re, per apprendere però, al risveglio, che solo una fuggevole illusione l'aveva separato dalle sofferenze della sua vita”¹²¹.

¹¹³ MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, in *Opere tedesche*, cit., p. 62.

¹¹⁴ MEISTER ECKHART, *Del distacco*, cit., p. 107.

¹¹⁵ Ivi, p. 109.

¹¹⁶ MEISTER ECKHART, *Istruzioni spirituali*, cit., p. 61.

¹¹⁷ Ivi, pp. 61-62.

¹¹⁸ Ivi, p. 74.

¹¹⁹ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftlicher Nachlass*, a cura di A. Hübscher, DTV, München 1985, vol. IV, tomo 2, p. 29.

¹²⁰ *Mondo*, § 38, pp. 261-262.

¹²¹ *Mondo*, § 63, p. 453.

La conoscenza alla quale allude un maestro di vita è anzitutto la conoscenza di sé: il maestro di vita sa che un conoscere separato dal vivere è una mistificazione, una “rettorica”; e sa che quello di conoscere noi stessi potrebbe essere un enigma irrisolvibile: le profondità dell’anima sono insondabili: “I confini dell’anima nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profondo è il logos che le appartiene”, scrive Eraclito nel frammento 45 (modifico qui leggermente la già citata traduzione di Giorgio Colli). Il fondo dell’anima è insondabile. O anche: l’anima non ha propriamente un fondo, se con questa parola intendiamo una base solida, un fondamento che renda ragione di essa una volta per tutte; è un terreno mobile che deve imparare a distaccarsi e a purificarsi da tutto ciò che è inesistente e accidentale, sottraendosi, grazie a una vera e propria “conversione trascendentale”¹²², alla catena dei bisogni e al governo della volontà.

7. Il quadro che emerge dalla fenomenologia dell’esistenza proposta da Schopenhauer è davvero sconcertante. E tuttavia c’è stato chi addirittura ha descritto questo mondo terribile come il migliore dei mondi possibili: “Un’assurdità che grida vendetta”¹²³, secondo Schopenhauer, il quale evidentemente pensa innanzitutto a Leibniz “il fondatore dell’ottimismo sistematico”¹²⁴, alla cui teodicea e alla cui “metodica e vasta ostentazione dell’ottimismo”¹²⁵, Schopenhauer non riconosce altro merito che quello di avere indotto Voltaire a scrivere il *Candide*. A Leibniz bisogna rispondere in modo radicale: “alle dimostrazioni palesamente sofistiche di Leibniz relative al fatto che questo mondo è il migliore tra quelli possibili, si può addirittura contrapporre con serietà e in tutta onestà la prova che esso è il peggiore tra i mondi possibili [...]. L’ottimismo, in ultima analisi, è l’ingiustificato auto-elogio dell’autentico creatore del mondo, la volontà di vivere, la quale si rispecchia non senza compiacimento nella propria opera”¹²⁶. Più che a Leibniz, è opportuno guardare ai Greci, i quali “erano profondamente impressionati dalla miseria dell’esistenza”, come attesta ad esempio “l’invenzione della tragedia”¹²⁷, alla quale Schopenhauer si accosta in una prospettiva che è perfettamente aderente alla sua metafisica e alla sua concezione della vita e dell’uomo. Le pagine di riferimento sono, in questo caso, quelle che concludono il § 51 del *Mondo*:

Come vetta dell’arte poetica, per ciò che concerne tanto la grandezza dell’effetto quanto la difficoltà della realizzazione, deve essere considerata, e come tale è riconosciuta, la tragedia. Per l’insieme della nostra trattazione è molto significativo e va attentamente considerato il fatto che lo scopo di questa altissima realizzazione poetica è la raffigurazione del lato spaventoso della vita, che in essa ci vengono condotti dinanzi agli occhi il dolore senza nome, le angosce dell’umanità, il trionfo della malvagità, il beffardo predominio del ca-

¹²² Mondo, § 69, p. 509.

¹²³ Supplementi, cap. 46, p. 741.

¹²⁴ Ivi p. 743.

¹²⁵ Ivi, p. 744.

¹²⁶ Ivi, p. 744-746.

¹²⁷ Ivi, p. 748.

so e la rovina senza scampo dei giusti e degli innocenti: in tutto questo si trova una significativa allusione alla condizione del mondo e dell'esistenza¹²⁸.

Sappiamo che Schopenhauer indica nella *volontà* il nocciolo profondo dell'uomo e del mondo e che nella volontà egli vede la radice più profonda di ogni sofferenza e di ogni negatività. La metafisica immanente di Schopenhauer realizza in questo senso una vera e propria discesa agli inferi che, oltrepassando il velo di Maja della rappresentazione, individua nella volontà il nocciolo spaventoso della natura e dell'esistenza. Anche l'interpretazione della tragedia greca che egli propone si colloca su questo sfondo complessivo, dato che ciò che quest'ultima mette in scena è sempre

il contrasto della volontà con sé stessa che qui, nel grado più alto della sua oggettività, ove si dispiega in tutta la sua pienezza, si presenta sotto spoglie spaventose", mostrando "che le forze che distruggono la felicità e la vita possono ad ogni istante aprirsi il cammino anche verso di noi, dal che comprendiamo che il dolore più grande è prodotto da un intreccio di circostanze la cui essenza potrebbe appartenere anche al nostro destino, e da azioni che forse anche noi saremmo capaci di commettere, sì che non potremo accusare nessuno di aver commesso ingiustizia: ed ecco che ci vengono i brividi e ci sentiamo già in mezzo all'inferno¹²⁹.

In mezzo all'inferno: ecco come dovrebbe sentirsi ciascuno in questo, che per Schopenhauer è il peggiore dei mondi possibili. Ma Schopenhauer indica una via percorrendo la quale può essere possibile sottrarsi all'inferno: la possiamo chiamare, con Eckhart, la via del distacco da quella volontà che ci rende schiavi e ci impedisce di essere quelli che siamo e di riconoscere e rispettare il mondo e le cose e i nostri simili per quelli che sono. Anche da questo punto di vista, la negazione della volontà di vivere prelude alla affermazione di una vita non governata dal bisogno e non segnata dal dolore:

Quanto più violenta è la volontà, tanto più stridente è la sua conflittualità, e tanto più forte è dunque la sofferenza [...]. Il fatto che tutte le sofferenze, in quanto sono una [...] esortazione alla rassegnazione, abbiano la possibilità di essere una forza santificante, ci consente di spiegare perché una grande sventura, un dolore profondo ispirino già di per se stessi un certo rispetto. Colui che soffre, tuttavia, ci appare pienamente degno di essere onorato quando, abbracciando con lo sguardo il corso della propria vita come una catena di sofferenze [...], non fissa lo sguardo sulla concatenazione di circostanze che hanno precipitato la sua vita nell'afflizione, e non rimanga fermo a quella singola grave sventura dalla quale è stato colpito (poiché, in tal caso, la sua conoscenza seguirebbe ancora il principio di ragione e rimarrebbe attaccata al singolo fenomeno; egli vorrebbe ancora e sempre la vita,

¹²⁸ Cfr. Mondo, § 51, pp. 330-333. Non c'è modo, in questa sede, di esaminare la visione kierkegaardiana della tragedia, per la quale ci si deve riferire anzitutto allo scritto *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno. Un saggio di ricerca frammentaria*, in EE, vol. II, pp. 17-50. Per un primo sguardo critico cfr. J. YOUNG, *The philosophy of tragedy. From Plato to Žižek*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 139-151.

¹²⁹ Mondo, § 52, p. 333.

solo non nelle medesime condizioni che gli sono effettivamente toccate in sorte). Egli diventa invece realmente degno di essere onorato quando il suo sguardo si è innalzato dalla singolarità all'universalità, quando considera la propria personale sofferenza solo come un esempio della sofferenza del tutto, sì che per lui [...] un solo caso vale come mille, e perciò la vita nella sua interezza, compresa come costituita nella sua essenza dalla sofferenza, lo conduce alla rassegnazione¹³⁰.

Una rassegnazione che non ha il senso di una rinuncia o di un abbandono (tanto meno ha il senso di un invito a togliersi la vita: il suicidio, anzi, è per Schopenhauer "il capolavoro di Maya, in quanto è la più stridente espressione della conflittualità della volontà di vivere con sé stessa"¹³¹), ma piuttosto quello di una vera e propria rinascita. L'esito del suo discorso, d'accapo, non è dunque il nulla; anzi, si tratta per lui di capire che "quello che consideriamo essente è nulla, e che quel nulla è l'essente", anche se, sino a che rimaniamo fedeli alla volontà di vivere, non lo possiamo comprendere; o, quanto meno, "lo possiamo riconoscere e indicare solo negativamente"¹³².

Ove tuttavia si continuasse ad ogni costo a pretendere di ottenere, in un modo o nell'altro, una conoscenza positiva di ciò che la filosofia può esprimere solo negativamente, come negazione della volontà, non ci resterebbe altro che rinviare alla condizione della quale ebbero esperienza tutti coloro che sono giunti sino alla completa negazione della volontà, e che è stata designata con i nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio, e così via; una condizione che però non si può chiamare in senso proprio conoscenza, poiché non ha più la forma del soggetto e dell'oggetto e, per di più, è raggiungibile solo nella propria esperienza personale e non può essere comunicata. Ma noi, che ci atteniamo in tutto e per tutto al punto di vista della filosofia, dobbiamo qui accontentarci della conoscenza negativa, soddisfatti di aver raggiunto il confine estremo di quella positiva¹³³.

Ecco sino a dove ci può condurre Schopenhauer: sino al confine estremo della conoscenza positiva, al limite estremo del comunicabile. Non è poco. Basterebbe questo per farne una delle figure chiave dell'intera storia della filosofia occidentale. Da quel limite estremo, come in bilico tra la vecchia e la nuova vita, vediamo trasparire "quella pace che è più alta di qualsiasi ragione"¹³⁴ e che è ciò che rimane una volta che alla volontà si sia riusciti a dire di no; o meglio, poiché noi stessi siamo volontà, una volta che la volontà sia riuscita a dire di no a sé stessa:

la mia dottrina – scrive Schopenhauer –, una volta giunta al suo punto culminante, assume un carattere negativo, ossia si conclude con una negazione. Essa qui può infatti parlare solo di ciò che viene negato, di ciò che viene tolto; ciò che però in compenso se ne guadagna, ciò che si comprende, essa è costretta a indicarlo [...] come nulla, e a mo' di consolazione può solamente aggiungere che si tratta di un nulla solo relativo, non di un nulla assoluto. Giacché, se qualcosa è nulla di tutto ciò che conosciamo, allora per noi esso è

¹³⁰ Mondo, § 68, p. 506.

¹³¹ Mondo, § 69, p. 510.

¹³² Mondo, § 71, p. 524.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ivi, p. 525.

certamente nulla in generale. Di qui tuttavia non segue ancora che questo qualcosa sia nulla in assoluto, ossia che debba essere nulla anche da ogni possibile punto di vista e in ogni possibile senso; significa invece solo che noi siamo limitati a una conoscenza completamente negativa di esso, il che può benissimo dipendere dalla limitatezza del nostro punto di vista. – Ebbene, è proprio qui che il mistico procede in modo positivo, sì che, da qui in avanti, non rimane nient'altro che il misticismo¹³⁵.

Ecco, è qui che il dialogo tra Kierkegaard e Schopenhauer potrebbe diventare meno impossibile di quanto appaia a prima vista. Entrambi hanno perseguito, senza cedimenti, l'intento di pensare e comprendere il 'male oscuro' dell'anima (quella dell'uomo, nel caso di Kierkegaard, quella dell'uomo e della natura che egli abita, nel caso di Schopenhauer) e, conducendoci al limite del dicibile¹³⁶, hanno suggerito, ciascuno a proprio modo, una via capace di oltrepassarlo. In entrambi i casi, a mio modo di vedere, veniamo congedati in prossimità di una soglia, oltre la quale il cammino – come ha scritto Paul Ricoeur a proposito della possibilità di filosofare dopo Kierkegaard – “non può essere continuato né dal filosofo né dal teologo” e “richiede un sovrappiù di lucidità e di rigore”¹³⁷ dei quali forse solo il silenzio può essere capace¹³⁸. Anche per questo non mi pare sbagliato ritenere Schopenhauer e Kierkegaard “un *incidente epocale*” nella storia del pensiero moderno, “un incidente che ancora non si può ritenere chiuso”¹³⁹ e che ci insegna a comprendere che “il passo dal dolore al conforto non è il più lungo, ma il più breve”¹⁴⁰.

¹³⁵ Supplementi, cap. 48, p. 780, corsivo mio.

¹³⁶ Per Kierkegaard “nessuna verità è comunicabile, oppure lo è solo *per accidens*. Un enunciato vero può essere appreso; comunicarlo significa agire esternamente in modo tale che un soggetto possa apprenderlo, per cui ogni apprendere è in sostanza un apprendere da sé” (F. COSTA, *Ermeneutica ed esistenza. Saggio su Kierkegaard*, ETS, Pisa 2003, p. 59).

¹³⁷ P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, trad. ital., Morcelliana, Brescia 1995, pp. 41 e 67.

¹³⁸ “L'uomo pretenderebbe di possedere tutto, ma il silenzio si può solo cercare oppure, per paradosso, ascoltare. L'ascolto non porta a possedere il silenzio, ma a verificarne l'impossibilità di esistere” (M. BRUNELLO, *Silenzio*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 13).

¹³⁹ G. M. PIZZUTI, *Invito al pensiero di Kierkegaard*, Mursia, Milano 1995, p. 5. L'autore si riferisce nel passo citato al solo Kierkegaard, ma forse non è sbagliato estendere le sue parole anche a Schopenhauer. Tito Perlini (*Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*, Ubaldini, Roma 1968, p. 14) ha giustamente messo in evidenza come “il pensiero di Kierkegaard, al pari di quello di Schopenhauer e di Nietzsche sia giunto tardi ad esercitare un'influenza estesa sul piano mondiale”, e che “ciò è da ascrivere in primo luogo al carattere di geniale anticipazione di questa filosofia”.

¹⁴⁰ Th. W. ADORNO, *Kierkegaard. La costruzione dell'estetico*, trad. ital., Guanda, Parma 1993, p. 346.

TROELTSCH E KIERKEGAARD TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA

di GIUSEPPE CANTILLO

Come ha fatto osservare Hans-Georg Drescher, è piuttosto sorprendente che Troeltsch, quando nel 1891, dopo l'abilitazione conseguita a Gottinga, presenta il proprio curriculum per l'*Anstellungsprüfung* nella chiesa bavarese, riferendosi ai teologi e ai pensatori che lo hanno influenzato nomina, assieme a Rothe e Harnack, Kierkegaard¹. Sorprendente, perché il pensiero kierkegaardiano qualche decennio più tardi sarebbe divenuto il punto di riferimento della corrente teologica che ha contestato la teologia liberale o moderna di cui Troeltsch è uno dei maggiori interpreti, vale a dire la teologia dialettica, da Karl Barth a Friedrich Gogarten: il pensiero teologico di quest'ultimo, in particolare, viene definito da Troeltsch come «un frutto dell'albero di Kierkegaard»². Ma sorprendente anche perché una conoscenza più approfondita di Kierkegaard lo stesso Troeltsch la situa nel corso del periodo di Heidelberg³, dove ha tenuto corsi su scritti di Kierkegaard nel *Wintersemester* 1912/13

¹ Cfr. H.-G. DRESCHER, *Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung. Troeltschs Kierkegaardsverständnis und die Kontroverse Troeltsch-Gogarten*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Bd.79, 1982, p. 80. Sulla prove dell'esame di assunzione si veda H.-G. Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werke*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1991, pp. 77-80.

² E. TROELTSCH, *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards* («Christliche Welt», Jg.35, 1921,n.11, Sp. 186-189), in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. II (R. Bultmann, Fr. Gogarten, E. Thurneysen), hrsg. v. J. Moltmann, Kaiser Verlag, München 1963, pp. 134-140.

³ Quando Troeltsch nel 1913 ripubblica il saggio del 1893-1894 *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* nel secondo volume delle *Gesammelte Schriften*, in una nota a proposito del confronto tra visione del mondo cristiana e visione del mondo umanistica osserva che a quel tempo conosceva molto poco di Kierkegaard, la cui opera «nel frattempo», quindi negli anni di Heidelberg, ha conosciuto «approfonditamente (*gründlich*)». Cfr. E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Band 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, (1913), Neudruck der 2. Aufl. 1922, Scientia Verlag, Aalen 1962, p. 293, nota 17. Mark Chapmann nel suo saggio *Ernst Troeltsch: Kierkegaard, Compromise and Dialectical Theology* ricorda i riferimenti a Kierkegaard che si trovano in due recensioni di Troeltsch nel «Theologischer Jahresbericht» del 1897 e del 1899, rispettivamente dedicate alla monografia di H. Höffding *Sören Kierkegaard als Philosoph* del 1896 e all'articolo di P. Graue *Sören Kierkegaard's Angriff auf die Christenheit* del 1898, dove Kierkegaard viene presentato da Troeltsch come una personalità «melanconica» impegnata a sostenere la netta opposizione del cristianesimo verso il mondo e quindi nella contestazione, spesso accompagnata da una sottile ironia, dei compromessi della cristianità con la cultura moderna. Cfr. M. CHAPMAN, *Ernst Troeltsch: Kierkegaard, Compromise and Dialectical Theology*, in *Kierkegaard's influence on Theology: German Protestant Theology*, a cura di J. B. Stewart, Ashgate, Burlington 2012, pp. 377 ss.

e nel *Sommersemester* 1914⁴. Tuttavia, oggettivamente, il richiamo kierkegaardiano a una più autentica coscienza cristiana può avere impressionato il giovane teologo e la sua iniziale riflessione, nella situazione culturale caratterizzata, alla svolta dal XIX al XX secolo, dall'annuncio nietzscheano della «morte di Dio», che simboleggia l'evento del declinare della metafisica e dell'etica platonico-cristiana; una situazione che si riflette nella teologia contemporanea, specialmente protestante, come smarrimento di fronte ai segni di esaurimento di un «mondo» in cui sembrava radicata la certezza della conciliazione tra cristianesimo e cultura. In pari tempo, nell'ambito della teologia protestante della fine dell'Ottocento, ad approfondire la crisi interviene «la scoperta che l'escatologia ha una rilevanza centrale per il messaggio di Gesù e così pure per il cristianesimo primitivo». Come ha osservato Moltmann, questa scoperta ha avuto un effetto sconvolgente e ha scosso come un terremoto non soltanto le fondamenta della scienza teologica, ma anche quelle della chiesa, della pietà e della fede. «Molto prima che le guerre mondiali e le rivoluzioni avessero provato in occidente la consapevolezza di una crisi – egli scrive – Troeltsch aveva l'impressione, allora quasi inconcepibile, che “tutto [vacillasse]”. La scoperta del carattere escatologico del cristianesimo primitivo mostrava come l'armoniosa sintesi di cristianesimo e cultura, da tutti accettata come ovvia, fosse invece una menzogna». Il riferimento è qui alla critica di Franz Overbeck alla teologia moderna⁵.

In effetti, mentre una vasta area della teologia tedesca protestante, che alla fine del secolo si ricollegava, in forme diverse, alla *Vermittlungstheologie* di Albrecht Ritschl, era convinta della possibilità di «essere cristiani anche nel mondo contemporaneo pieno di realismo, di naturalismo e di critica storica» attraverso l'accentuazione della «fede pratica»⁶, Franz Overbeck sostiene con forza l'orientamento assolutamente escatologico del cristianesimo delle origini e trae di qui la conclusione della opposizione radicale della fede cristiana verso il mondo e la scienza: della impossibilità, quindi, di armonizzare cristianesimo e cultura, a meno di non produrre una progressiva, inevitabile autodissoluzione del cristianesimo. Destino questo che si è deciso, secondo Overbeck, fin dal sorgere di una teologia cristiana come teoria in cui rifugiarsi dinanzi alla «lotta tra la determinazione ascetico-cristiana e quella critico-culturale della vita»⁷. Nel cristianesimo moderno – a partire dalla Riforma – si compie la fine del cristianesimo: la cristianizzazione del mondo non è tanto la via della «sdivinizzazione del mondo», come apparirà più tardi a Heidegger, quanto quella

⁴ Cfr. *Ernst Troeltschs Heidelberger Seminarberichte. Neuentdeckte Quellen zu seiner Lehr-tätigkeit*, hrsg. von K.-H. Fix und Ch. Nees, in *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, VII, Augsburg 1993, pp. 62-64. Nell'avviso per il semestre estivo del 1914 sono indicati anche gli argomenti trattati e i relativi scritti: teologia ed etica di Kierkegaard attraverso l'analisi di 1) *Einübung in das Christentum* e 2) *Stadien auf dem Lebensweg*. Invece il resoconto per il WS 12/13 indica genericamente «opere di Kierkegaard e Tolstoj».

⁵ J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, trad. it. A. Comba, Queriniana, Brescia 1970, p. 33.

⁶ H. STEPHAN-M. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, Topelmann, Berlin 1960, p. 252.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 230 ss.

della «mondanizzazione del Cristianesimo», quindi del tramonto della sua originaria verità e forza religiosa: «la semplice fede nella redenzione ad opera di Cristo»⁸. Troeltsch, da parte sua, pur riconoscendo la gravità della crisi⁹, non rinuncia però a riprendere il problema della conciliazione di cristianesimo e cultura, di fede e scienza. Proprio nell'affrontare il tema della scissione che si è prodotta nella seconda metà dell'Ottocento tra «teologia scientifica» e «teologia pratica», egli si riferisce, con un giudizio nettamente critico, a Overbeck:

«Una tale scissione però è soltanto un risultato, agevolmente spiegabile, della situazione storica, nient'affatto una necessaria conseguenza della teologia scientifica in sé e per sé. In ogni caso questo risultato non può essere mostrato dalla stessa teologia scientifica a meno di non voler sottoscrivere la propria condanna a morte come teologia, come ha fatto Franz Overbeck, che riteneva l'autocomprensione scientifica come la morte del cristianesimo e della religione in generale, e considerava il proprio insegnamento teologico come la copertura sotto cui poter attuare in modo più sicuro la propria opera demolitrice con una fredda avversione, senza passione, verso il cristianesimo. Questo è però certamente un caso singolo. Un' assoluta chiusura della scienza nei confronti della fede religiosa si trova infatti solo in colui che per particolari motivi ha lasciato morire o ha distrutto in sé il pensiero religioso. Chi personalmente continua a vivere religiosamente non potrà mai giudicare in questo modo, ma sarà sempre convinto che in una forma o in un'altra le differenti sorgenti della conoscenza devono coincidere ed armonizzarsi. Con tutta la oggettività e l'autonomia dei metodi e degli interessi puramente storiografici, continua parimenti a sussistere l'interesse pratico-religioso e con questo il carattere della teologia come di una scienza che ha di mira una conoscenza religiosa normativa»¹⁰.

Questa volontà di tenere comunque insieme la scientificità dell'impianto storiografico e quella della teologia è l'indice di una più generale esigenza di conciliazione e unificazione che nasce da una acuta percezione della polarità tra i principi della modernità e quelli della tradizione, tra i valori del cristianesimo e quelli della *Humanität*, tra orientamento al trascendente e rigido attenersi all'immanenza, che angustia la coscienza cristiana della generazione degli anni ottanta-novanta del XIX secolo e che si trova espressa nelle lettere di Troeltsch al suo amico e collega di studi Wilhelm Bousset. Ad esempio nella lettera del 30 luglio 1885 Troeltsch riferendosi anche al conflitto tra conoscenza scientifica e prassi religiosa accenna ad una più generale condizione di scissione:

«Io due lati e servo due padroni, puoi chiamarli pensiero e sentimento o realismo e idealismo, immanenza e trascendenza, meccanicismo e soprannaturalismo, conoscenza e paticità, o come altro vuoi. Nello sforzo di rendere il servizio dovuto a ciascuno di questi padroni, consiste tutto il mio impegno, il mio lavoro[.... Ma] patisco il destino di tutti coloro che vogliono accontentare due padroni, e alla fine non accontentano nessuno dei due.

⁸ Cfr. F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, E. W. Fritsch, Leipzig 1903² [1873¹], pp. 34, 28. Sul problema Cristianesimo-cultura in Overbeck cfr. K. LOEWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1959, pp. 591 ss.

⁹ Cfr. anche STEPHAN-SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 314-15.

¹⁰ E. TROELTSCH, *Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft* [1908], in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, cit., p. 198.

D'altra parte non posso fare altro che servire due padroni, poiché li riconosco entrambi. Io aspiro puramente al punto di unificazione di entrambi, vale a dire al signore che sta al di sopra degli altri due, e quanto più chiara, a questo riguardo, diventerà la mia conoscenza, tanto più coerente e saldo diventerà sotto tutti gli aspetti il mio agire. Perciò ti prego di non arrestarti mai ad un lato soltanto»¹¹.

E in relazione al compito ch'egli assegna alla teologia «di trovare una conciliazione tra le forme del pensiero moderno e il contenuto spirituale essenziale (non il contenuto metafisico) del cristianesimo positivo», per il quale non si vede una via di soluzione, osserva in un'altra lettera a Bousset:

«Finora l'impostazione per la soluzione non riesco ancora a scorgerla[...] sono piuttosto molto scettico e quasi desolato rispetto alla cosa. È ben possibile che la chiesa venga completamente distrutta e che nelle forme estetiche di religione soggettiva ora sorgenti si produca una religione fortemente diversificata per le persone colte e per quelle incolte, e per le persone di mezza cultura non si produca affatto una religione; in breve, che religione e religiosità coincideranno e le forme esteriori non avranno più alcun significato»¹².

Nel già ricordato saggio del 1893-94 *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* Troeltsch osserva che la crisi, investendo le stesse condizioni di possibilità di un orientamento religioso della vita, esige una risposta più complessa ed articolata del semplice appello alla evidenza della «esperienza cristiana» dei teologi ritschliani; esige, cioè, che – di fronte alla cultura moderna con le sue tendenze all'immanenza, al naturalismo, all'umanismo – la teologia assolva ancora una volta quello che è stato storicamente il suo «compito autentico», il suo «nervo vitale», vale a dire la verifica della «possibilità di coesistenza» della esperienza cristiana con «gli altri fatti dell'esperienza e le loro elaborazioni scientifiche»¹³, o, detto con altri termini, del *Kompromiss* tra la visione cristiana e quella scientifica, culturale, del mondo. Il che comporta la necessità di riflettere nuovamente sulla relazione tra cristianesimo e mondo. Di per sé, secondo il suo spirito più proprio, il cristianesimo è «indifferente verso i compiti e gli interessi mondani in quanto tali»¹⁴. Il suo scopo ultimo è la formazione della personalità costituita dal riferimento a Dio e alla sua santità. Perciò le idee etiche fondamentali dell'etica cristiana sono la «purezza di cuore» e l'«amore» ed esse devono orientare tanto l'etica individuale quanto l'etica sociale, sfuggendo a quelli che sono gli interessi e i beni puramente mondani. Tuttavia questo non comporta una svalutazione assoluta del mondo; vuol dire, invece, che «con l'eternità nel cuore il cristiano compie nel mondo la sua opera quotidiana, com'è suo dovere e come Dio gli ha comandato», anche se il suo cuore è altrove, «è

¹¹ Lettera a Bousset del 30 luglio 1885 citata in H.G. Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, cit., pp. 33-34.

¹² Lettera a Bousset del 23 dicembre 1885, in *op. cit.*, pp. 37-38.

¹³ E. TROELTSCH, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen* (1893-1894), in E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Band 2.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913), cit., p. 229 (d'ora in avanti: Chr.W.).

¹⁴ Chr.W., p. 280.

là dov'è il suo tesoro»¹⁵, il suo vero essere. Anche «il cristianesimo di Lutero» sarebbe frainteso se vi si volesse vedere di più di una «interiorizzazione» della trascendenza e dello spostamento della relazione con essa «dalla solitudine del chiostro nella vita quotidiana». Lo stesso *Beruf* non è il termine di una scelta, la conseguenza di un'autonoma considerazione degli scopi mondani, ma è piuttosto l'accoglimento della situazione data in cui il cristiano deve permanere fiduciosamente e fedele al proprio dovere. Dalla valutazione moderna delle attività e dei beni mondani, dello sviluppo delle forze naturali, della realizzazione quindi delle potenzialità della natura umana, il cristiano, anche il cristiano della riforma, resta ancora ben lontano.¹⁶ In effetti, non solo, o non tanto, dalla secolarizzazione, ma da una vera e propria mondanizzazione è sorta un'autonoma etica specificamente umana, terrena, alternativa all'etica cristiana, e anzi pervasiva anche degli stessi atteggiamenti etici della cristianità, da cui è scaturita la crisi della cristianità nel mondo moderno.

Ora, l'emblema dell'autocoscienza cristiana della criticità della situazione moderna è costituita secondo Troeltsch proprio dalla inquietante riflessione critica di Kierkegaard, dalla «ruvida accentuazione ch'egli fa di questa opposizione» presentandola drammaticamente nella forma di «un secco *aut-aut*», che non ammette mediazioni¹⁷. Ma quali conseguenze scaturiscono da questo assoluto *aut-aut*? Dobbiamo dire – si chiede Troeltsch – che si presenta qui la drammatica lotta tra Cristo e Satana, tra il principio dell'amore di Dio e quello dell'amore per le cose del mondo? O anche che qui si prospetta lo scontro tra la civiltà e l'incultura, oppure tra una concezione realistica della vita guidata dalla ragione e l'utopia di una vita assolutamente spiritualizzata? Se così fosse, se l'opposizione si mantenesse nei termini di un assoluto *aut-aut*, «l'*ethos* cristiano – scrive Troeltsch – starebbe dalla parte della incultura e i suoi legami di fatto con la cultura spirituale sarebbero negazioni della sua essenza, ovvero autoinganni resi necessari dalla vita. Oppure l'*ethos* cristiano – continua Troeltsch – sarebbe ristretto nei limiti di una cultura utilitaristica, priva di idee, nei limiti di una rettitudine borghese in cui troverebbe spazio per i suoi ideali [...]; mentre sarebbe escluso proprio dalla più raffinata cultura artistica e spirituale»¹⁸. La posizione di Troeltsch è, invece, caratterizzata dall'idea di una possibile mediazione tra visione del mondo cristiana e cultura umanistica, tra etica cristiana ed etica umanistica, mediazione fondata sulla convinzione della presenza nella natura umana, nella ragione e nel cuore dell'uomo, di una scintilla divina, di un *lumen* che successivamente si accende con la fede. Per Troeltsch v'è quindi una «disposizione morale» che opera «in vista del valore supremo della personalità spirituale», che esige il superamento dell'egoismo e la dedizione a Dio e al prossimo, valore supremo rispetto al cui conseguimento l'eticità umanistica costituisce solo un primo passo, sia pure determinante, in quanto «spezza la naturale determinatezza sensibile» e rende possibile «una conformazione della vita fondata su più alti motivi spirituali».¹⁹ Un

¹⁵ Chr.W., p. 281.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Chr.W., pp. 283-284.

¹⁸ Chr.W., p. 284.

¹⁹ Chr.W., p. 288.

valore supremo dell'etica umanistica è certamente la bellezza, la bellezza coincidente con il bene : «L'impulso all'attivazione e al dispiegamento di sé viene sentito come impulso etico , ed è evidente l'inclinazione a trovare la forma e la legge di quest'attivazione nella bellezza dell'armonia estetica»²⁰.

Con la cultura umanistica e neo-umanistica non può non confrontarsi la visione del mondo cristiana. Ed è questo un obiettivo che Troeltsch ritrova e mette in luce nell'opera di Kierkegaard, che però perviene a un risultato differente. Anche per la sua natura malinconica e per la sua educazione pietistica egli perviene ad affermare un « netto (*schroffen*) aut-aut » , in base al quale egli spinge fino all'estremo l'ascesi cristiana, rendendo il cristianesimo una faccenda per «pochi singoli» e condannando il compromesso con il mondo perseguito dalle chiese. Al tempo stesso Kierkegaard mette in guardia rispetto a quei tentativi di soluzione del problema del rapporto tra cristianesimo e cultura umanistica analoghi a quello da Troeltsch stesso proposto, vale a dire la riconduzione delle opposte visioni all'interno di uno «sviluppo» della personalità che si innalza fino alla dimensione del sopramondano. Questo perché Kierkegaard, come si è visto, vuole affermare in modo esclusivo l'ascesi cristiana e si muove nella prospettiva del «singolo». Tuttavia, osserva ancora Troeltsch, egli «dispiega appassionatamente e largamente la sua natura estetico-etica», conseguendo un vero e proprio «svuotamento» e una vera e propria «liberazione» da tutto ciò che ha a che fare con la dimensione della sensibilità e dell'estetico, e questo positivamente vuol dire l'innalzamento a una dimensione eticamente più elevata: il che vuol dire uno svuotamento dell'estetico a favore dell'etica cristiana, un risultato che non appare molto lontano dalla posizione dello stesso Troeltsch che, nel suo confronto con il monismo estetico, afferma lo sviluppo dall'etica umanistica all'etica cristiana: «Ma, ora, la proposizione di una istanza di “svuotamento” dell'estetico dinanzi alla esigenza cristiana non è in conclusione un pensiero simile a quello da me sviluppato?»²¹. Però, si potrebbe obiettare, per Kierkegaard non vi è sviluppo da uno stadio all'altro della vita, da quello estetico a quello etico, a quello religioso. Piuttosto entra in gioco la decisione che implica un taglio, una discontinuità. Come ha finemente osservato Drescher,

«l'aggettivo “schroff” in connessione con il pensiero dell'ascesi rende evidente a che cosa mira la critica di Troeltsch. È l'idea della decisione che secondo lui viene spostata troppo in primo piano e per mezzo di questo il principio dello sviluppo, a cui Troeltsch deve la sua propria soluzione di fronte agli attacchi del monismo verso il cristianesimo, viene spostato indietro».²²

La distanza dalla soluzione kierkegaardiana segnata specialmente dall'accentuazione in essa dell'idea dell'ascesi cristiana è confermata dalle successive riflessioni

²⁰ Ibidem.

²¹ Chr. W., p. 293 nota 17. A questo riguardo osserva Drescher che «in questo contesto dei suoi pensieri per Troeltsch ora va bene Kierkegaard che ha preso posizione a favore dell'*ethos* cristiano contro l'*ethos* umanistico, pur senza affermare per sé la piena adesione al cristianesimo» (H.-G. DRESCHER, *Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung*, cit., p. 82).

²² Cfr. H.-G. DRESCHER, *Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung*, cit., p. 83.

di Troeltsch. Da un lato egli riconosce che «l'eticità completa non può affermarsi senza sofferenze e purificazione» e che il valore più alto dell'etica religiosa cristiana si mostra proprio nella capacità «di conferire al fenomeno più generale della vita, cioè al dolore, alla sofferenza, una sua posizione positiva, feconda, mentre il monismo estetico chiude gli occhi il più possibile dinanzi al dolore e alla sofferenza».²³ Dall'altro lato osserva che il radicalismo morale di Gesù poteva essere accolto perché legato all'attesa della imminente venuta del regno di Dio, ma, una volta caduta quell'attesa, il rigorismo può riguardare solo «quelle persone che si dedicano esclusivamente alla propagazione del cristianesimo, profeti, apostoli, missionari, sacerdoti, o nature specificamente religiose»²⁴, mentre nella dimensione più generale l'etica non può trascurare i principi del comportamento nelle cose del mondo, legato alle tendenze, alle passioni, alle inclinazioni dell'umana natura, non può non trovare una mediazione con i valori mondani, sociali, politici: la famiglia, il lavoro, lo stato etc. E sulla base di questa mediazione con l'etica umanistica si creano le condizioni di un ulteriore sviluppo della persona che

«si ritrae nell'intima santità dell'essenza, da cui poi soltanto zampilla – attraverso l'approfondimento e la purificazione – il vero ed ultimo senso dell'esistere [e si configura] il regno dell'amore cristiano, nel quale tutti sono legati nella speranza dello svelamento dei beni ultimi della personalità in una vita superiore, più elevata».²⁵

3. Nel saggio apparso in *Die christliche Welt* nel 1903 *Was heisst "Das Wesen des Christentums"?*, si trova un riferimento a Kierkegaard nell'ambito della critica che Troeltsch fa al concetto di essenza come un dispiegamento progressivo e continuo, che toglierebbe senso e valore alla ripresa del cristianesimo delle origini, che è al centro della riforma. Infatti – scrive Troeltsch – «per quanto si possa riconoscere il fatto che la primitiva missione cristiana sia sfociata direttamente nel cattolicesimo, [e] che il protestantesimo abbia come presupposto il cattolicesimo [con cui all'inizio condivide molti caratteri essenziali], resta tuttavia nel protestantesimo il dato indiscutibile di una rottura con le idee fondamentali del cattolicesimo e la sua fondazione in una rivalutazione ed attuazione, sia pur relativa, del cristianesimo delle origini».²⁶ Inoltre, anche già l'istituzione della chiesa cattolica costituisce una svolta rispetto alle primitive comunità cristiane nate dall'«idea [...] del regno morale di Dio, senza sacerdoti e sacramenti, predicato da Gesù».²⁷ La problematica della determinazione dell'essenza del cristianesimo si rivela quindi estremamente complessa perché si deve tener conto non solo della diversità delle chiese determinatasi con la riforma, di una molteplicità di forme di vita e di comunità cristiane, che si concretizzano nei

²³ Chr.W., p. 289.

²⁴ Chr.W., p. 290.

²⁵ Chr.W., pp. 290-291.

²⁶ E. TROELTSCH, *Was heisst "Das Wesen des Christentums"?* (1903), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, cit., p. 404 (trad.it. in E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, a cura di G. Cantillo, Guida Editori, Napoli 1974, p. 281).

²⁷ Ibidem (trad. it., cit., p. 282).

variegati fenomeni delle sette e del misticismo, cioè degli altri due tipi sociologici fondamentali che assieme al tipo principale della chiesa concorrono a delineare la storia del cristianesimo:

«In realtà – scrive Troeltsch – accanto alla forma di vita ecclesiastica, le sette e la mistica sono forme di vita dell'idea cristiana che hanno un proprio significato e un proprio autonomo legame con il vangelo e con il cristianesimo delle origini e hanno avuto uno straordinario significato storico, dinanzi a cui la storiografia tradizionale chiude volutamente gli occhi. Ma ogni spirito libero non può non vedere che S. Francesco, Kierkegaard o Tolstoj sono senz'altro più vicini all'autentico messaggio di Gesù che non la dogmatica ecclesiastica; che Meister Eckart e Sebastian Frank comprendono alcuni elementi fondamentali del cristianesimo più profondamente che non il cristianesimo di massa della chiesa»²⁸.

Il concetto di essenza implica quindi non solo un processo di astrazione, ma anche una «critica immanente», una distinzione tra ciò che è essenziale e ciò che è inessenziale o addirittura contrario. Un giudizio che può scaturire soltanto «dalla decisione personale e dalla convinzione interiore», collocandosi quindi, per utilizzare una formula kierkegaardiana, sul piano del «pensiero soggettivo». Troeltsch si riferisce qui in modo significativo a Kierkegaard come a un pensatore religioso cristiano che è più fedele al messaggio evangelico originario rispetto a quanto possano esserlo le chiese, inserendolo implicitamente nel peculiare tipo del «misticismo». Ma difficilmente potrebbe condividere la singolare esperienza cristiana del filosofo danese drammaticamente sospesa all'*aut-aut* tra fede e scandalo. Per Kierkegaard l'essenza del cristianesimo è la fede in Cristo come Uomo-Dio: «che un uomo singolo sia Dio, è cristianesimo, e questo singolo uomo è l'Uomo-Dio». Una fede che implica un «salto» rispetto a ogni argomentazione razionale e che è l'unica via per sfuggire allo «scandalo» che l'affermazione dell'Uomo-Dio costituisce per la ragione umana: lo «scandalo κατ'ἐξοχήν», nel senso che è scandaloso sia che un singolo uomo si presenti come Dio, sia che Dio si abbassi a soffrire come un uomo umiliato.²⁹ Aut-aut: o la fede o lo scandalo:

«La possibilità dello scandalo – scrive Kierkegaard ne *L'esercizio del Cristianesimo* – è una specie di bivio ovvero è ciò che pone davanti al bivio. Da questa possibilità si partono due vie, l'una porta allo scandalo e l'altra alla fede, ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo».³⁰

Un'affermazione che solo parzialmente potrebbe essere condivisa da Troeltsch, che certamente avverte l'inquietudine del dubbio, ma ritiene che la fede possa trovare nella rivelazione un fondamento conciliabile con la ragione, dal momento che la ragione umana partecipa della ragione divina.

Nel quadro del rinnovamento della teologia a partire dalla seconda metà del

²⁸ Ivi, p. 406 (trad. it., cit., p. 283).

²⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, trad.it. in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 731,a-b

³⁰ Ivi, p. 730b.

XIX secolo Troeltsch, nel saggio del 1903 *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, si sofferma sul pensiero del suo maestro di Gottinga Albrecht Ritschl, intorno a cui si è costituita «una nuova grande scuola teologica, [appunto] la scuola di Gottinga, che si assunse l'onore di questi dubbi», cioè dei dubbi, dei problemi, suscitati dalla «teologia scientifica» della prima metà del XIX secolo.³¹ Formatosi all'insegnamento di F. Ch. Baur, Ritschl si era poi distaccato dai principi fondamentali della teologia storica di Tubinga, influenzata dall'idea hegeliana dello sviluppo, per porre al centro dell'indagine teologica la Rivelazione storica di Dio e quindi la figura di Gesù Cristo.³² Avversando ogni forma di panteismo o monismo metafisico, Ritschl considera la religione «come un' elevazione etica della volontà che si oppone alla natura e al suo corso», come «l' accettazione di una volontà divina e santa che non si identifica con lo sviluppo del processo necessario dell'universo, ma eleva l'anima al di sopra di questo processo nella sfera della libertà», libertà che esprime «l'indipendenza rispetto al corso della natura e la dipendenza, invece, dalla santa volontà di Dio»³³. Vi è quindi nella religione e in specie nel cristianesimo, che ne è la rivelazione più alta, «un' antitesi irresolubile e fondamentale tra Dio e mondo», che solo la fede può superare. Una fede che per Ritschl

«non dipende da teorie o da speculazioni, bensì dall'impressione personale suscitata sulla vita dalla figura di Gesù che [...] ci fornisce la prova della realtà di Dio e del mondo soprassensibile e che ci fa confidare in Dio pur nella nostra miseria e nell'angoscia del peccato»³⁴.

In questo passo, in cui Troeltsch espone il concetto di fede di Ritschl, certamente c'è un oggettivo richiamo a motivi kierkegaardiani, e non a caso subito dopo egli osserva che obiezioni simili alle posizioni della teologia speculativa, in particolare alla filosofia della religione hegeliana, erano state avanzate da Kierkegaard, presentandole in una forma «molto più appassionata[...] in scritti di somma perfezione artistica e di ineguagliata tecnica analitica»³⁵. Troeltsch mette in luce la differenza di prospettiva di Ritschl e Kierkegaard. Il primo, infatti, si propone una riforma interna alla teologia ecclesiastica luterana, accentuando l'elemento della religiosità pratica di ispirazione kantiana, «vivificata – com'è stato osservato — da una sincera e filiale concezione di Dio come amore, e del cristianesimo come religione dell'amore»³⁶, con l'obiettivo, sottolinea Troeltsch, di «portare la cultura cristiana a

³¹ E. TROELTSCH, *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart* (1903), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, cit., p. 13 (trad. it. in E. TROELTSCH, *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Utet, Torino 2005, p. 494).

³² Cfr. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und von der Versöhnung*, Bd. III³, A. Markus, Bonn 1988, pp. 14-15.

³³ E. TROELTSCH, *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, cit., p. 13 (trad.it.,cit., p. 495).

³⁴ Ivi, p. 14 (trad.it., cit., p. 495).

³⁵ Ibidem (trad.it. cit., p. 496).

³⁶ B. GHERARDINI, *La seconda riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, vol.I, Morcelliana, Brescia 1964, p. 390.

uno stadio di stabilità, chiarezza e salute». ³⁷ Al contrario, Kierkegaard contrastava proprio l'istituzione ecclesiastica, e metteva in guardia dal ridurre la religione cristiana a un fenomeno culturale, storico-antropologico. La sua ispirazione era puramente religiosa, era la volontà di corrispondere al «bisogno di salvezza» che egli avvertiva fortemente anche nell'uomo moderno. Perciò egli per redimere l'uomo moderno dalla sua tendenza ad una visione estetica e puramente mondana della vita voleva ripristinare un modo radicale di essere cristiani fondato puramente sulla Bibbia. Troeltsch ricorda poi che Kierkegaard, pur avendo avuto una formazione teologica, non ha voluto esercitare la professione di teologo, affidando alla scrittura letteraria il compito di «lottare per gli interessi della teologia». Rispetto a Ritschl, Kierkegaard ha una personalità «incomparabilmente più geniale», ma certamente è molto meno dotato di senso della realtà e di competenze storiografiche del fondatore della scuola di Gottinga. Egli è piuttosto «un poeta e un pensatore che ha nel suo cuore il problema religioso», rispetto al quale prende una posizione fortemente polemica nei confronti della filosofia della religione classico-romantica di cui condanna la mentalità immanentistica, la tendenza normativistica, «il sentimento estetico dell'unità». Ed è particolarmente rilevante l'osservazione di Troeltsch secondo cui Kierkegaard «si è scagliato contro la concezione della religione che occultava le lacerazioni e gli abissi della vita e che la intendeva semplicemente come un sentimento [*Empfindung*] dell'unità di finito e infinito». In queste concezioni la religione viene completamente fraintesa in quanto viene ristretta «nei limiti del mondo e dell'al di qua». ³⁸ Soprattutto l'armonizzazione di finito e infinito, la concettualizzazione metafisica del contenuto della religione, con lo scivolamento verso forme di teologia speculativa monistiche o panteistiche, conducono alla perdita del senso della trascendenza e impediscono «all'uomo di spingersi fino al momento del grande *aut-aut*, in base al quale egli deve decidersi o per il mondo e per il suo corso naturale autonomamente procedente, o per la forza di Dio che tutto attrae a sé, elevando l'uomo e convertendolo» ³⁹, come scrive Troeltsch, probabilmente avendo in mente la prima sezione della terza parte di *Esercizio del cristianesimo*, dove appunto il cristiano, attraverso la coscienza del peccato, può rispondere alla chiamata di Gesù Cristo secondo quanto è detto in Giov. XII,32: «Ed io, quando sarò sollevato da terra, attirerò tutti a me» ⁴⁰. D'altra parte, osserva ancora Troeltsch pensando evidentemente agli stadi dell'esistenza, in Kierkegaard «la bellezza, la poesia, l'armonia da essa percepita e l'unità dell'universo ricevono [...] tutti gli onori», perché «nobilitano e rendono morale l'uomo, mostrandogli un fondamento spirituale e il nucleo delle cose». ⁴¹ Senonché, come si vede in *Aut-Aut*, la vita estetica è caratterizzata dall'essere frammentata nei momenti e questo la conduce alla malinconia e alla disperazione: l'esistente non riesce a raccogliersi dalla dispersione negli istanti del godimento e l'ultima concezione este-

³⁷ *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, cit., p. 14 (trad.it., cit., p. 496).

³⁸ Ivi, pp. 14-15 (trad.it., cit., p. 496).

³⁹ Ivi, p. 15 (trad.it., cit., p. 496).

⁴⁰ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, cit., pp. 765 b, 768-769.

⁴¹ *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, cit., p. 15 (trad.it., cit., pp. 496-497).

tica della vita è la disperazione⁴². Troeltsch, però, non segue il salto dall'estetico all'etico attraverso le riflessioni di Kierkegaard sulla disperazione. Piuttosto osserva che le varie figure della vita estetica «nulla sanno delle grandi e reali lotte dell'uomo etico e religioso, che è sospeso tra due mondi e che trova la propria pace non nella parvenza estetica e nel gioco, ma solo nella scelta autentica e nella decisione»⁴³. Riferendosi probabilmente alle meditazioni svolte da Kierkegaard nel *Vangelo delle sofferenze* sull'imitazione o la sequela di Gesù, sulla dialettica per cui la via resa stretta dalle tribolazioni porta però alla salvezza,⁴⁴ Troeltsch conclude qui la trattazione, ricordando che «Kierkegaard trova conforto in Gesù allorché questi dice che ciascuno deve perdere la propria vita per guadagnarla, che la via per la salvezza è stretta e solo pochi la trovano, mentre è larga la via che conduce alla perdizione»⁴⁵. E scegliendo queste espressioni di adesione alla sequela di Gesù, Troeltsch ribadisce ed esplicita il giudizio accennato nel saggio su *L'essenza del Cristianesimo*, sulla fedeltà di Kierkegaard all'originario annuncio evangelico, concepito essenzialmente nella dimensione della interiorità, della persona piuttosto che dell'istituzione.

4. Nel 1911 Troeltsch ritorna a riflettere su cristianesimo e attualità e in particolare sulla situazione delle chiese e nel saggio *Die Kirche im Leben der Gegenwart* compaiono due riferimenti a Kierkegaard come esempio di un radicale individualismo religioso e di un cristianesimo altrettanto radicale. Affrontando il difficile tema del rapporto tra religione e scienza moderna, più in generale tra religione e cultura moderna, Troeltsch perviene alla convinzione che, piuttosto che pretendere di creare nuove forme di organizzazione delle chiese o di creare nuovi dogmi, si tratta piuttosto di affermare il più possibile il principio di libertà, di garantire la più ampia possibilità dell'esperienza religiosa soggettiva. Sono tempi di cambiamento, ma non si può dire se si formeranno nuove religioni, un nuovo pensiero religioso, nuove comunità, nuove chiese e così via. Quel che si può fare è immettere vino nuovo nelle vecchie botti, ovvero nelle istituzioni esistenti con tutto quello che di solido e di buono esse hanno: sviluppare nuove esperienze, immettere nuove idee, soprattutto uno spirito di libertà, un soggettivismo criticamente fondato, che contribuisce a trasformare le realtà esistenti, senza annullarle. L'unico principio da esigere è il principio della coscienza. È la coscienza che ci attesta il bene e il male. Ma questo principio non può significare la smobilitazione delle istituzioni ecclesiali e neppure la loro esigenza di conciliare valori religiosi e valori culturali. Troeltsch riconosce che un programma di compromesso con il mondo attuale non proviene da motivazioni puramente religiose, e che si tratta ad un tempo di motivi e interessi che appartengono alla cultura nel suo insieme. E per dimostrare questa difficoltà di stabilire un com-

⁴² Cfr. S. KIERKEGAARD, *L'etico e l'estetico*, in *Breviario*, a cura di M. Bense, trad. it. di D. Tarizzo e P. Panzieri, Linea d'ombra, Milano 1993, pp. 26, 31-37.

⁴³ *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, cit., p. 15 (trad. it., cit., p. 497).

⁴⁴ S. KIERKEGAARD, *Scritti edificanti. Vangelo delle sofferenze*, in *Opere*, cit., pp. 870ss., 879 ss.

⁴⁵ *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart*, cit., p. 15 (trad. it., cit., p. 497: in nota F. Ghia rinvia giustamente a Mt, 16, 25 e 7, 13-14 e osserva che «queste citazioni matteane ricorrono in Kierkegaard, ad esempio nei cosiddetti scritti edificanti»).

promesso con la cultura moderna sulla base di una motivazione puramente religiosa, fa riferimento a Kierkegaard:

«L'esempio di Kierkegaard – egli scrive – può mostrare come si presenterebbe un programma progettato sulla base di interessi puramente religiosi : nemico delle chiese, nemico della cultura, assolutamente unilaterale e passionale, una completa emarginazione di tutti i contenuti non religiosi della vita». ⁴⁶

Ma questo tipo di comportamento rigorosamente fedele ai principi cristiani può appartenere solo a singoli individui , ma non può costituire la base per una risposta concreta al problema dei rapporti delle chiese con il mondo. «La risposta deve necessariamente tener conto di interessi religiosi e di interessi culturali, e questo accade appunto attraverso l'idea di una chiesa popolare orientata in modo elastico»⁴⁷. Questa elasticità o più precisamente liberalità deve consentire di avere dentro di sé «anche lo spazio per gli spiriti più radicalmente religiosi», portatori di una religiosità vissuta in tutta la sua purezza e con lo sguardo affisso al solo bene religioso, e indipendente, quindi, dai valori e dai beni intramondani. In questo modo religione e cultura possono trovare una forma di conciliazione, anche se, trattandosi di individui mossi da interessi differenti, l'equilibrio, il compromesso è sempre precario. Ma si deve anche riconoscere che vi può essere una fondazione non puramente pragmatica della necessità di un'istituzione come la chiesa capace di mediare tra valori religiosi e valori culturali, una fondazione idealistica. Essa dovrà essere nettamente distinta «da un individualismo radicale qual è quello di Kierkegaard» e dovrà includere «l'idea della grazia, dello spirito comune che produce e porta in sé gli individui[...]»: un'idea della chiesa che può darsi l'organizzazione che vuole, ma non coincide mai con nessuna di esse. Questo divino spirito comune ovvero il Cristo che vive e si perpetua in lui si può conoscere nella “parola di Dio” , cioè nella Bibbia, nella libera vivente predicazione, nelle celebrazioni sacramentali della comunità»⁴⁸.

5. Il confronto con l'individualismo religioso di Kierkegaard e con il suo cristianesimo radicale trova una espressione compiuta nell'articolo dedicato da Troeltsch nel 1921 nella «Christliche Welt»⁴⁹ a Friedrich Gogarten in risposta alla conferenza «Die Krisis unserer Kultur» da lui tenuta alla Wartburg, ad Eisenach, nell'ottobre del 1920, nella riunione dell'associazione «Freunde der Christliche Welt», a cui Troeltsch non aveva potuto partecipare.⁵⁰ Un nucleo portante della conferenza, è la critica della prospettiva storico-culturale, che si limita a registrare e a descrivere nella crisi i mutamenti, il variare degli eventi, ma non riesce ad afferrare l'assoluta novità dell'attimo (*Augenblick*) in cui si dà ogni volta l'incontro con Dio. Una critica che comporta, in ultima istanza, l'opposizione di cultura e religione, la irriducibili-

⁴⁶ E. TROELTSCH, *Die Kirche im Leben der Gegenwart* (1911), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, cit., p. 105

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 106.

⁴⁹ Si veda la nota 2.

⁵⁰ FR. GOGARTEN, *Die Krisis unserer Kultur* [«Christliche Welt», 34 Jg., 1920, Nr.49, Sp. 770-777, Nr.50, Sp. 786-791], in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil.2, cit., pp. 101-121.

tà dell'evento religioso entro le forme dello sviluppo culturale⁵¹. In questa critica radicale della mediazione tra religione e cultura, che si esprime nella rivendicazione dell'assoluta polarità, di una dialettica puramente negativa, priva di sintesi, tra l'incontro con Dio e l'incontro con il mondo, tra l'esserci cristiano e l'esserci puramente umano, giustamente Troeltsch riconosce un attacco alla propria posizione teologica, anche se – osserva preliminarmente – egli «nel rapporto tra cristianesimo e cultura [ha sempre visto] una questione aperta, estremamente complicata», e proprio per questo ha sempre prestato attenzione e dato valore all' «ascesi» sia nella sua forma cattolica sia in quella protestante: certo, nella convinzione che un atteggiamento puramente ascetico non è generalizzabile, e che l'ascesi costituisce «solo un lato» della realtà, e «le necessità della vita l'hanno sempre in qualche modo integrata o adattata».⁵² Come il titolo stesso dell'articolo già suggerisce («Un frutto dell'albero di Kierkegaard»), il pensiero teologico di Gogarten si iscrive nella tradizione del pensiero soggettivo di Kierkegaard e della sua concezione del cristianesimo come esperienza religiosa personale, sganciata da ogni relazione con le chiese e contrapposta ai valori mondani della cultura, dello stato. Non v'è dubbio che si tratta del cristianesimo che si accentra nel rapporto con il Cristo e tramite il Cristo nell' «attimo» dell'incontro con Dio, nel quale si è rimessi alla volontà e al giudizio di Dio, nella solitudine della propria coscienza⁵³. La conferenza di Gogarten si conclude, infatti, con la domanda: «che cosa dobbiamo fare ora?» e la risposta è: «si tratta ora per noi di restare là, proprio là, dove siamo venuti infine a trovarci: nell'azione creativa [e] distruttiva di Dio. Proprio là dove Gesù Cristo dice, oggi come duemila anni fa: pentiti, perché il regno dei cieli sta già per venire»⁵⁴. I caratteri di questo libero cristianesimo comune a Gogarten e a Kierkegaard sono indicati efficacemente da Troeltsch in una delle sue felici sintesi espositive:

«L'incontro con l'assoluto, la sua radicale contrapposizione al mondo, la condanna di sé dell'uomo in questa situazione assoluta e la svalutazione di ogni mediazione tra Dio e mondo, che secondo Kierkegaard è essenzialmente interesse e opera di tutte le chiese: questo è il cristianesimo dell'assolutezza o dell'*aut-aut*, della purezza e profondità dell'anima, della realtà storica e dell'ideale.[...]. Mentre Kierkegaard si volge soprattutto contro le chiese, Gogarten si volge contro la cultura, contro le sue istanze sociali e le sue idee scientifiche, che sono tutte intellettualistiche o storicistiche (*historisch*)».⁵⁵

Non è possibile in questa sede seguire analiticamente la controversia con Gogarten⁵⁶, il cui rapporto con Kierkegaard – osserva Troeltsch – riguarda più un comune modo di sentire, una comune atmosfera, che non una condivisione che nasca

⁵¹ Ivi, pp. 102-103.

⁵² E. TROELTSCH, *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards*, cit., pp. 134-135.

⁵³ Ivi, p. 135.

⁵⁴ FR. GOGARTEN, *Die Krisis unserer Kultur*, cit., p. 121.

⁵⁵ E. TROELTSCH, *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards*, cit., p. 135.

⁵⁶ Per un'analitica interpretazione della polemica Troeltsch-Gogarten rinvio alla terza e quarta parte del già citato saggio di H.-G. DRESCHER, *Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung*, pp. 95-106.

da una vera e propria conoscenza del pensiero kierkegaardiano. Quanto alla interpretazione di Kierkegaard da parte di Troeltsch, in queste pagine si trovano alcune osservazioni interessanti. Troeltsch ricorda che con l'allontanarsi della venuta del regno la chiesa dovette ben presto, già a partire da Paolo, stringere una serie di mediazioni con il mondo e contrarre il proprio messaggio più radicale nell'asceti e nel monachismo. Non solo la chiesa cattolica, ma anche le chiese riformate hanno imboccato questo «cammino di mediazione», non solo per le necessità della vita, ma anche per un ideale «proseguimento della fede nella creazione» e per un sentimento di solidarietà con «tutto ciò che è umano e naturale», che è fondato «nell'idea dell'amore di Gesù»⁵⁷. Di conseguenza, il radicalismo evangelico è stato confinato nella fede di alcune sette o di piccoli gruppi. Ora, sottolinea Troeltsch, Kierkegaard «appartiene per provenienza e formazione» a questo ambito di religiosità propria delle sette, e ne riprende il tipo di spiritualità e il senso della vita nella pratica di un cristianesimo interiore e individuale – un cristianesimo «puramente personale e assolutamente radicale». ⁵⁸ L'attraversamento dell'esperienza estetico-artistica e l'acuto approfondimento psicologico lo hanno condotto agli estremi limiti dell'esperienza etica fino a compiere il salto nell'esperienza religiosa in cui si manifesta l'opposizione verso il mondo storico-culturale, verso l'etica umanistica, «insita nella sua essenza». D'altra parte, la sua resistenza di fronte all'insorgente lato positivo della religione lo ha spinto in un atteggiamento «sempre più eccessivo e amaro nella [...] polemica verso i cristiani della mediazione, delle chiese e del mondo, dopo che egli aveva appassionatamente combattuto le mediazioni tra Dio e mondo nella filosofia speculativa tedesca»⁵⁹. Tagliando ogni nodo con i valori mondani, Kierkegaard resta costretto nel radicale dualismo cristiano, esposto, nella «sitazione assoluta», al giudizio di Dio e alla condanna del proprio sé: «In conclusione egli aveva soltanto più aspetti polemici e niente di positivo, rivolgendo a se stesso soltanto la condanna di sé che scaturisce dalla “situazione assoluta” di fronte a Dio»⁶⁰. Un giudizio che sostanzialmente anticipa quello espresso su Gogarten. Certo, Troeltsch si rende conto che nel mondo moderno è sempre più difficile compiere le necessarie mediazioni che la chiesa cattolica e le stesse chiese protestanti hanno realizzato e il cristianesimo è stato sempre di più portato a misurarsi con i problemi sociali, con la politica, con l'economia, con la scienza moderna, specialmente con il principio che sta alla base della cultura moderna: il principio dell'autonomia umana e della capacità di istituire un *regnum hominis*. Sicché di fronte all'esigenza di sempre nuove mediazioni, è comprensibile che si possa avvertire, come fa Gogarten, «la perdita dell'aut-aut radicale, del radicale dualismo cristiano», e si possa giungere a sciogliere, «proprio analogamente a Kierkegaard, il nodo al quale, per buoni motivi, millenni si erano annodati, che comunque nel mondo moderno è diventato aggrovigliato e al quale troppi, con mani oneste ma fragili, si sono annodati senza il presentimento della pericolosità e della difficoltà».⁶¹

⁵⁷ E. TROELTSCH, *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards*, cit., p. 136.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ivi, p. 137.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Cfr. Ivi, pp. 137-138.

6. Una trattazione specifica della filosofia di Kierkegaard viene presentata da Troeltsch in *Der Historismus und seine Probleme*, all'interno dell'amplissimo capitolo dedicato al «concetto di sviluppo storico» e alla «storia universale» e precisamente nel terzo paragrafo, che tratta dell'«organologia della scuola storica tedesca». Assieme alle teorie di storici come von Humboldt, Savigny, Boeckh, Droysen viene ampiamente trattata la filosofia di Schelling come nucleo fondamentale del pensiero della *Romantik* e, come controcanto all'organologia e al romanticismo, vengono presentate le filosofie di Schopenhauer e di Kierkegaard. Scrive Troeltsch:

«Per la comprensione del significato e la funzione del Romanticismo e dell'organologia per il pensiero storico, non è però sufficiente caratterizzarne i principali esponenti e mostrare l'influenza che hanno esercitato fino ad oggi. Per una completa comprensione [...] è necessario tener conto anche dei due maggiori avversari di questo modo di pensare: Schopenhauer e Kierkegaard»⁶².

Entrambi, pur essendo radicati nella cultura romantica, per vie diverse si propongono di imboccare «una via d'uscita [...] dalla situazione romantica e dal suo storicismo intonato in senso estetico-panteistico».⁶³ Della mentalità romantica Kierkegaard condivideva «la [...] volontà di comprendere e sperimentare nella sua variegata ricchezza la vita spirituale», la disposizione a «descrivere e interpretare con finezza le situazioni psicologiche ed esistenziali [...] ad avvertire l'infinita mobilità della vita, per quanto si sia poco immerso nell'ampia dimensione della storia»⁶⁴. L'interesse per la mentalità romantica – ricorda Troeltsch – si manifesta nella sua stessa tesi di dottorato dedicata appunto al concetto di ironia e in tutto «il primo periodo della sua vita [che] egli stesso ha definito come estetico, cioè romantico». Egli però per la sua educazione familiare di carattere religioso era portato a trascendere il piano dell'estetica e a cercare la verità e l'assoluto. Perciò in lui «l'idea metafisica romantica dell'individualità» si è trasformata nell'«interiorità radicalmente personale, che in un modo tutto proprio si spinge fino all'assoluto».⁶⁵ E l'assoluto può essere raggiunto non mediante l'osservazione empirica e la scienza, e neppure mediante l'arte o l'esercizio della ragione, ma «soltanto per mezzo di un salto e di un atto della volontà, che richiede un'assoluta ed esclusiva dedizione».⁶⁶ Poiché l'assoluto si lascia intuire nella storia, si può dire che anche Kierkegaard «resta ancora nel quadro dello storicismo»⁶⁷. Ma una forma di storicismo che si distingue dalla filosofia della storia romantica, tanto dalla dialettica, quanto dall'organologia, cioè da ogni forma di pensiero che riporti l'individuale all'universale, l'esistenza all'essenza. Al contrario l'incontro con l'Assoluto, il salto, è l'atto di una decisione personale, che ac-

⁶² E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 : *Der Historismus und seine Probleme* (1922), Scientia Verlag, Aalen 1961, p. 307 (trad.it. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. II, Guida Editori, Napoli 1989, p. 94).

⁶³ Ivi, p. 311 (trad.it., cit., p. 98).

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem (trad.it., cit., p. 99).

⁶⁶ Ivi, p. 312 (trad.it., cit., p. 99).

⁶⁷ Ibidem.

cade nell' attimo e che determina «la reale "esistenza"»: « si tratta di una creazione *ex novo* e di una posizione effettiva concreta, di una decisione del momento, a cui tutto è sempre rimesso di fronte all'universale». ⁶⁸ La peculiarità e la forza del pensiero di Kierkegaard stanno proprio nella rottura dello «sfondo panteistico del Romanticismo», nel dissolversi della metafisica di Dio «nell'irrazionalismo della decisione paradossale e della rivelazione che emergono dalle profondità della vita». E «questo – aggiunge Troeltsch – non era stato fatto neppure dall'ultimo Schelling, malgrado tutto il teismo che lo caratterizza». Si potrebbe pensare piuttosto «alla successiva idea di Bergson di una evoluzione creatrice, salvo che la creazione secondo Kierkegaard si deve spingere ad un più alto grado di irruzione verso l'interiorità dello spirito e dell'amore e ha il suo fondamento ultimo in un movimento della volontà divina d'amore che le viene incontro». ⁶⁹

La teoria della storia può certamente avvalersi della esperienza filosofica e teologica di Kierkegaard proprio in quanto le sue idee del «salto» e dell'immissione nella storia della «corrente tempestosa delle iniziative e creazioni personali ed irrazionali» richiamano l'attenzione su certe debolezze di ogni organologia e dei suoi effetti, educando «all'esistenziale e al realismo». ⁷⁰ Inoltre – come Troeltsch acutamente suggerisce riflettendo nel secondo capitolo di *Der Historismus und seine Probleme* sul concetto della sintesi culturale del presente – Kierkegaard, contestando «il panteistico sprofondamento» dell'individuale nella totalità compiuta dell'essere, dell'atto responsabile del singolo nella equivalenza di una legge universale, fa emergere il senso autentico del tempo storico nell'attimo del salto con il quale ci proiettiamo dal passato al futuro, con una decisione di cui ci assumiamo la responsabilità. ⁷¹

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ivi, pp. 312-313 (trad.it., cit, p. 100.)

⁷⁰ Ivi, p. 313 (trad.it., cit, p. 100).

⁷¹ Ivi, p. 178 (trad.it., cit., vol.1, Guida Editori, Napoli 1985, p. 207).

L'ANGOSCIA DEL BENE E L'ERMETISMO DEMONIACO: TRA PSICOLOGIA E ANALISI ESISTENZIALE

di LAURA LIVA

Words, after speech, reach
Into the silence. Only by the form, the pattern,
Can words or music reach
The stillness, as a Chinese jar still
Moves perpetually in its stillness [...]
And all is always now. Words strain,
Crack and sometimes break, under the burden,
Under the tension, slip, slide, perish,
Decay with imprecision, will not stay in place,
Will not stay still.
T. S. ELIOT, *Four Quartets*

In una delle lettere indirizzate al giovane Kappus, Rilke esorta il poeta a leggere il meno possibile scritti di critica estetica, giacché si tratta o di “opinioni faziose, impietrate e ormai senza senso nel loro inanimato irrigidimento, o [di] abili giochi di parole, in cui oggi vince questo parere e domani il contrario. Le opere d’arte sono di un’indicibile solitudine e nulla le può raggiungere poco quanto la critica. Solo l’amore le può abbracciare e tenere ed esser giusto verso di esse”¹.

Chi crea l’opera d’arte è solo. Chi osserva l’opera d’arte, chi la contempla, è solo. Solo, in un modo non comprensibile, non afferrabile dal pensiero razionale: è come un’innamorato che non sa spiegare le ragioni del suo amore, non può comunicarle ad altri perché, in fondo, ragioni non ce ne sono. È con amore che ci si accosta alla lettura di un’opera complessa e labirintica come quella kierkegaardiana, e ogni critica, ogni giudizio freddo, razionale, privo di quell’*inter-esse* cui il filosofo danese tanto spesso ricorreva per cercare di *spiegare* ciò che non poteva essere spiegato finisce per impoverire, appiattire il testo, ridurlo ad aride concettualizzazioni, irrigidirlo in una spiegazione statica, immobile come una pietra.

Kierkegaard ha ideato, assieme ai suoi scritti, innumerevoli pseudonimi: editori, curatori, scrittori, giovani esteti, un giudice, psicologi e conoscitori dell’anima, soltanto per menzionarne alcuni. Ogni pseudonimo, con il suo carattere, la sua individualità, la sua storia, inizia e finisce con la sua opera e in essa vi resta rinchiuso.

¹ R. M. RILKE, *Briefe an einen jungen Dichter*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1929; trad. it. di L. Traverso, Id., *Lettere a un giovane poeta*, Milano, Adelphi, 2006, pp. 24-25.

Di tanto in tanto, in un intreccio di narrazioni, qualcuno di essi viene fatto uscire per rientrare in un altro scritto, ma, come per tutti, la sua esistenza non si svolge che tra le pagine di un libro.

Quando Kierkegaard decide di pubblicare *Il concetto di angoscia* a nome di Vigilius Haufniensis anziché a suo nome, scrive tra i suoi appunti:

Lo schizzo di un osservatore, da me tracciato ne *Il concetto di angoscia* potrà forse scombussolare più di un lettore, ma non è affatto fuori posto: è come la filigrana di un libro. D'altronde io ho sempre un rapporto poetico con le mie opere ed è per questo che mi servo di pseudonimi. Nello stesso tempo che il libro sviluppa un'idea, si viene delineando anche la individualità corrispondente. Vigilius Haufniensis ne delinea ora alcune; ma contemporaneamente io traccio uno schizzo di lui nel libro.²

Questo passo presenta delle straordinarie somiglianze con quanto scrive un autore per molti versi lontano ma per altri molto vicino al filosofo danese, il portoghese Fernando Pessoa. Questi scrive, in incognito, sotto lo pseudonimo di Bernardo Soares, ne *Il libro dell'inquietudine*: "Ho creato in me varie personalità. Creo costantemente personalità. Ogni mio sogno, appena lo comincio a sognare, è incarnato in un'altra persona che inizia a sognarlo, e non sono io. Per creare, mi sono distrutto; mi sono così esteriorizzato dentro di me, che dentro di me non esisto se non esteriormente. Sono la scena viva sulla quale passano svariati attori che recitano svariati drammi"³.

Mentre Kierkegaard pone l'accento sull'esteriorizzazione di sé attraverso la creazione della personalità pseudonima, Pessoa mette in evidenza come questa creazione comporti la distruzione della personalità dell'autore. Creare a nome di altri vuol dire distruggere la propria autorità: molto prima che Roland Barthes dichiarasse la morte dell'autore, l'autore-Kierkegaard si eclissa per lasciare essere l'opera in quanto creazione di una sola individualità, creata assieme al testo e perciò radicata nel testo stesso, una individualità che scompare del tutto una volta che il libro sia stato chiuso. Che cosa rimane al tonfo secco delle pagine che ricadono l'una sopra l'altra, all'abbraccio soffocante della copertina? Restiamo noi, interpreti del significato di quelle parole, significato che, in quanto lettori, abbiamo compreso e creato *per noi stessi*. Di certo Kierkegaard questo lo avrebbe apprezzato: non aveva infatti dichiarato che scopo della sua vita sarebbe stato quello di "trovare una verità che sia una verità *per me*"⁴?

La figura dell'autore è, come ha rilevato Roland Barthes nel suo saggio *La mor-*

² JJ:227 [Pap. V A 34], in S. A. KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Skrifter* (d'ora in poi SKS seguito dal numero del volume), ed. a cura di Niels Jørgen Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, F. Hauberg Mortensen, København, Gads Forlag, 1997-2013, vol. 18, p. 213; trad. it. di C. Fabro, Id., *Diario* (d'ora in poi D seguito dal numero del volume), Brescia, Morcelliana, ed. in 12 volumi, 1980 ss., vol. 3, p. 126.

³ F. PESSOA, *Livro do desassossego por Bernardo Soares*, Lisboa, Ática, 1982; trad. it. di M. J. de Lancastre e A. Tabucchi, Id., *Il Libro dell'inquietudine di Bernardo Soares*, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 85.

⁴ AA:12 [Pap. I A 75], SKS 17, 24 / D 2, 41.

te dell'autore, una "figura moderna"⁵ e, così come ogni biografia che si rispetti, la letteratura secondaria su Kierkegaard non può prescindere dalle vicende che hanno segnato la sua esistenza: il complesso rapporto con il padre, il fidanzamento con Regine, l'aspro conflitto con la Chiesa danese. E così, come scrive il linguista francese, continuiamo a cercare "la spiegazione dell'opera [...] nell'uomo che l'ha prodotta, come se, attraverso l'allegoria più o meno trasparente della finzione, fosse sempre la voce di una e un'unica persona, l'autore, che ci fa le sue 'confidenze'"⁶. Anche Nietzsche aveva scritto: "Poco per volta mi è venuto in chiaro che cosa è stata finora ogni grande filosofia: cioè il confessarsi del suo autore; e una specie di *mémoires* non volute e improvvise"⁷. L'opera di un autore sarebbe dunque una sorta di "emanazione" della sua personalità e, come spiega lo stesso Kierkegaard in un passo del suo diario, egli scriveva a causa della sua malinconia, o "gravezza" [*Tungsind*]⁸, creava pseudonimi perché la sua malinconia gli impediva di dare del "tu" a se stesso:

La mia malinconia – scrive Kierkegaard – ha per molti anni lavorato a far sì che io non potessi dare del "Tu" a me stesso nel senso più profondo. Fra la malinconia e il mio "Tu" c'era tutto un mondo di fantasia. È questo mondo fantastico che ora in parte io ho cavato da me con i miei pseudonimi. Come colui che non ha una casa felice, gironzola fuori più ch'è possibile e volentieri farebbe a meno della casa, così la mia malinconia mi ha tenuto lontano da me stesso, mentre io, scoprendo e vivendo poeticamente, ho percorso tutto un mondo di fantasia. Come colui che ha avuto una grossa eredità terriera, non finisce mai di prenderne coscienza [...] a questo modo sotto la pressione della malinconia io mi sono rapportato al possibile.⁹

La scrittura è, come ha osservato Ettore Rocca, un "analgesico contro la gravezza"¹⁰: ovvero, se in superficie lavora sui sintomi della malattia, ad un livello più profondo la prolunga e la rinnova. Come Sheherazade raccontava storie per rinviare continuamente il momento della sua morte, così Kierkegaard scrive per non cedere alla malinconia: "Come ho detto spessissimo di me stesso: al pari della princi-

⁵ Tuttavia, ci dice Barthes, l'unità del testo sta nella destinazione, non nell'origine, nel lettore e non nell'autore. Annunciando la morte dell'autore, Barthes libera il lettore dalla personalità, dalle intenzioni, dalla psicologia dell'autore: il testo non è prodotto dal significato in sé, ma dal processo che genera il significato. È dunque necessario rompere la continuità di significato tra le parole "autore" e "autorità" che rende l'autore una figura tirannica, per questo egli parla di *écrivain* piuttosto che di *auteur* (R. BARTHES, "La mort de l'auteur", in *Le bruissement de la langue*, Essais critiques IV, Paris, Seuil, 1984, pp. 61-67).

⁶ Ivi, p. 62.

⁷ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, C. G. Naumann, 1886; trad. it. di S. Bortoli Cappelletto, Id., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, 1882-1895, Milano, Newton Compton, 1993, pp. 417-561, § 6 (pp. 439-440).

⁸ "Kierkegaard si è sempre sentito attanagliato da una profonda melanconia, da 'un originario *Tungsind*', alla lettera, gravezza o pesantezza d'animo, da 'una forma di sofferenza confinante con la pazzia', secondo lui ereditata dal padre, 'anch'egli mostruosamente *tungsindig*', grave d'animo" (E. ROCCA, *Kierkegaard*, Roma, Carocci, 2012, p. 37; cit. da NB:34, SKS 20, 35 / D 3, 208).

⁹ NB:141 [Pap. VIII 1 A 27], SKS 20, 97 / D 4, 16-17.

¹⁰ Cfr. E. ROCCA, *Le tâche de ne pas écrire – L'écriture comme non-art*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 93 (2009), pp. 571-580, p. 574.

pessa delle *Mille e una notte*, io ho salvato la mia vita raccontando, cioè producendo. Produrre è stata la mia vita. Un'enorme malinconia, sofferenze interiori di genere simpatetico: tutto, tutto potevo sopportare – se mi era concesso di produrre”¹¹.

Tuttavia, la scrittura non è, o non può essere soltanto questo.

Kierkegaard stesso, all'epoca della sua prima pubblicazione, una feroce recensione (o piuttosto stroncatura) del romanzo di Hans Christian Andersen, *Kun en Spillemand*, riconosce che bisognerebbe mantenere un'adeguata distanza dalla materia di cui si scrive, per non venirne poco a poco risucchiati, affinché le proprie opere non siano soltanto “amputazioni”, creature generate da un malessere interiore. Al contrario, egli ritiene che “una vera produzione poetica dovrebbe rendere l'autore interiormente più libero, più ricco, più sicuro”¹².

La critica kierkegaardiana al romanziere danese si basa sull'argomentazione secondo la quale Andersen sarebbe incapace di separare il suo sé poetico dal suo sé mondano: “la sua finzione grava come realtà ... e la sua propria realtà, la sua persona, evapora a finzione”¹³. A questo esito nefasto di una finzione portata all'estremo, Kierkegaard pose rimedio dando concretezza alla materia romanzesca e filosofica mediante gli pseudonimi: ogni pseudonimo incarna una precisa *Livs-Anskuelse*, o “visione di vita”, che deriva da un'accurata “transustanziazione dell'esperienza”¹⁴. Una visione di vita è una sorta di visione d'insieme, una luce particolare che si spande su tutti i dettagli e che fornisce una chiave di comprensione per ciascuno di essi. Una visione di vita conferisce unità al romanzo, restituendo al lettore un'immagine globale che lo renda intelligibile: “Una visione di vita è propriamente la provvidenza [*Forsynet*] del romanzo, è la sua unità più profonda che gli fa avere il baricentro in sé; essa gli evita di divenire arbitrario o senza scopo, dacché lo scopo è presente immanentemente ovunque nell'opera d'arte”¹⁵. L'importante, dice Kierkegaard, è separare la personalità artistica da quella reale: l'autore deve in primo luogo lavorare per crearsi una personalità poetica giacché soltanto questa, “così morta e trasfigurata”¹⁶, sarà in grado di produrre, mentre quella terrena, completamente inadatta al compito, se ne starà in disparte, in tutta la sua prosaicità.

Ciò che il giovane Kierkegaard rimproverò ad Andersen di avere, ma soprattutto di non aver fatto, egli cercò con molta cura di evitare, poiché, come ha osservato Joakim Garff, “non ci si può limitare a scribacchiare liberamente quanto di meglio si è imparato, ma bisogna invece fare in modo che le proprie esperienze e impressioni vengano rifratte in un prisma poeticamente raffinato”¹⁷. L'introspezione

¹¹ NB11:142 [Pap. X 1 A 442], SKS 22, 83 / trad. it. in J. GARFF, SAK. *Søren Aabye Kierkegaard – En Biografi*, København, Gad, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, Id., SAK. *Søren Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelvechi, 2013, p. 336.

¹² SKS 1, 39 e nota; trad. it. di D. Borso, *Dalle carte di uno ancora in vita* (d'ora in poi CV), Brescia, Morcelliana, 1999, p. 94 e nota.

¹³ SKS 1, 31 / CV, 81.

¹⁴ Cfr. SKS 1, 31-32 / CV, 82-83.

¹⁵ SKS 1, 36 / CV, 89.

¹⁶ SKS 1, 37 / CV, 90-91.

¹⁷ J. GARFF, SAK, cit., p. 121.

fu per Kierkegaard il mezzo mediante il quale poté analizzare se stesso e, passando attraverso il potente filtro dell'immaginazione, creare poeticamente se stesso.

In questa opera giovanile, il cui titolo per intero recita: *Dalle carte di uno ancora in vita. Edite contro il suo volere da Søren Kierkegaard*, lo sdoppiamento dell'autore in individuo reale (l'editore Kierkegaard) e autore fittizio (quell'"uno ancora in vita" del titolo) costituisce un primo esempio di scissione immanente all'individuo, che rimane "chiuso" rispetto al mondo circostante. Il tema tipicamente romantico del doppio, già presente nelle annotazioni dei quaderni risalenti al 1837¹⁸, viene esplicitato letterariamente nel "Chiarimento" introduttivo al breve saggio critico. Fin dal 1838 la scena in cui si consumeranno monologhi e dialoghi tra gli pseudonimi inizia a popolarsi di diverse voci.

Il rapporto dell'autore con l'editore, dichiara quest'ultimo, è – neanche a dirlo – ambiguo: da un lato, "non è un amichevole *idem per idem*", al contrario, sembrano essere sempre di opinione diversa e perpetuamente in conflitto tra loro, eppure, nonostante questi contrasti, i due rimangono sempre "avvinti insieme da profondissimi, sacrissimi, indissolubilissimi legami"¹⁹. Pur respingendosi come magneti della medesima polarità, sono anche nel senso più assoluto inseparabili l'uno dall'altro. Per loro non vale quell'unità amicale tanto celebrata da poeti e oratori: "come se un'anima albergasse in due corpi", al contrario, nel loro caso si dovrebbe dire: "come se due anime albergassero in un corpo"²⁰. Questo "amico", tanto lontano da lui quanto a lui vicino, soffre di una certa forma di insoddisfazione nei confronti del mondo, una forma di melanconia, che l'editore sa però bilanciare a sua volta con il suo umore gioioso. Quando l'animo dell'autore diviene preda di speranze e struggimenti, di oscuri presagi, "in istanti siffatti egli si chiude allora misterioso e muto nel suo *αδυτον* (tabernacolo) [*I slige Øieblikke indeslutter han sig da taus og hemmelighedsfuld i sit αδυτον*], sicché pare sottrarsi addirittura a me, con cui suole altrimenti confidarsi del tutto, per cui suole altrimenti non avere segreti"²¹ e il misterioso editore avverte i movimenti della sua anima, ciò che si agita nel suo intimo, solamente "per una strana via simpatica"²². La comunicazione tra i due avviene mediante "un'incomprensibile *communicatio idiomatum*"²³, e la comunicazione tra l'autore, chiuso in se stesso, alla ricerca dell'idea e del modo in cui imprigionare que-

¹⁸ Si veda ad esempio quanto scrive in questo passo del 1836-1837: "La disgrazia è appunto che appena si riesce a sviluppare nella propria testa qualcosa, ci si accorge anche di esserlo. Io ti comunicavo l'altro giorno un'idea per la composizione di un *Faust*: solamente ora mi accorgo che descrivevo me stesso; appena leggo o penso a qualche malattia me la sento subito addosso. Quando voglio dire qualcosa, c'è qualcuno che proprio nello stesso momento è lì pronto per dirla. È come se fossimo in due a pensare [*det er ligesom jeg var en Dobbelttænkner*, "è come se io fossi un pensatore doppio"], e il mio Sosia [*mit andet Jeg*, "il mio altro io"] mi prevenisse: oppure che appena mi metto a parlare mi pare che tutta la gente creda che sia un altro, così che con ragione dovrei farmi la domanda che il libraio Soldin faceva a sua moglie: 'Rebecca, son proprio io che parlo?'" (CC:15 [Pap. I A 333], SKS 17, 205 / D 2, 82).

¹⁹ SKS 1, 9 / CV, 53.

²⁰ SKS 1, 9 / CV, 53-54.

²¹ SKS 1, 10 / CV, 54.

²² SKS 1, 10 / CV, 55.

²³ *Ibidem*.

st'idea nella sua opera, e il mondo esterno, avviene soltanto mediante l'editore. Dal momento che, una volta portato a compimento il manoscritto, l'autore è riluttante a renderlo pubblico, giacché ritiene che lo scrivere libri sia "la cosa più ridicola che possa proporsi un uomo"²⁴, sarà l'editore a farsi carico della pubblicazione. L'autore, restando chiuso in sé, lascia che sia l'editore a farsi carico di un compito tanto prosaico quanto quello di "rendere pubblico" un manoscritto.

Quello di "chiusura" (in danese, *Indesluttethed*²⁵) è un concetto fondamentale nell'opera di Kierkegaard. Senza dubbio gli scritti in cui l'atteggiamento chiuso viene trattato più approfonditamente sono *Il concetto di angoscia* e *La malattia per la morte*. Nel trattato sull'angoscia la chiusura è il demoniaco, l'"angoscia del bene", mentre nel trattato sulla disperazione, la chiusura viene identificata con la disperazione, in particolare quella forma di disperazione che è la disperazione della debolezza, o ostinazione²⁶.

Ma se andiamo più indietro nella produzione kierkegaardiana, la definizione del concetto di demoniaco in quanto condizione di "chiusura" affonda le sue radici nella prima opera di Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, la dissertazione con cui il filosofo danese conseguì il titolo di Magister nel 1841. In questo scritto, l'ironia viene intesa non tanto come figura retorica, quanto piuttosto come posizione esistenziale che segna una rottura rispetto al mondo esterno e un ripiegamento del soggetto in se stesso.

Il demoniaco fa la sua comparsa del mondo con l'ironia, e l'ironia fa la sua comparsa nel mondo con Socrate. L'enigmatica e misteriosa figura del filosofo greco, avvolta dalle nebbie della storia, da interpretazioni, appropriazioni, mistificazioni, viene ripresa da Kierkegaard e costituirà, dal principio alla fine della sua attività let-

²⁴ SKS 1, 11 / CV, 56.

²⁵ Il termine danese è difficile da rendere in altre lingue. Per spiegarlo, Ettore Rocca ricorre al dizionario di cui Kierkegaard si era a sua volta servito, il *Molbech*, in cui si definisce il verbo *indeslutte*: "1. separare [afsondre] da ciò che è al di fuori, rinchiudere [indelukke]. Si chiude [indeslutter sig] spesso nella sua stanza. Tiene sua moglie sempre chiusa [indesluttet]. Essere chiuso in se stesso [a være indesluttet i sig selv], cioè essere celato, misterioso. 2. circondare, recingere, qualcuno con qualcosa così che l'uscita gli è impedita. La fanteria fu chiusa [indesluttet] dalla cavalleria" (Christian Molbech, *Dansk Ordbog*, 2a ed., København Gyldendalske Boghandling, 1859; trad. it. di E. Rocca, in E. ROCCA, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa, Edizioni ETS, 2004, p. 23). Nel suo saggio "Il silenzio", Rocca ne offre una descrizione alquanto efficace: "*Indesluttethed* è chiusura; è il chiudersi dentro, il separarsi da ciò che è fuori, è il chiudere il proprio cerchio impedendo la parola. Nel silenzio dell'*Indesluttethed* la parola è come una palla che rimbalza in moto perpetuo da un punto all'altro della circonferenza, sempre dentro il cerchio, e non fuoriesce" (ivi, pp. 23-24).

²⁶ Sebbene "disperazione della debolezza" e "ostinazione" vengano in un primo momento distinte, in quanto apparentemente opposte, sono in realtà la medesima forma di disperazione. "Per ciò – specifica Anti-Climacus nell'analizzare le due forme di disperazione – si tratta di opposti solo relativi. Non c'è disperazione senza traccia di ostinazione; l'ostinazione sta già nell'espressione stessa: non voler essere. D'altro canto la massima ostinazione della disperazione non è mai senza una qualche debolezza. La differenza è dunque solo relativa" (SKS 11, 165; trad. it. di E. Rocca, *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 2011, p. 53).

teraria, suo punto di riferimento privilegiato²⁷. Platone, Senofonte, Aristofane sono autori che hanno idealizzato e trasformato la figura storica del filosofo greco, che sarà da parte di Kierkegaard altrettanto idealizzata e trasformata. Per il filosofo danese, infatti, Socrate costituirà un riferimento costante, a partire dalla sua tesi di dottorato, fino al decimo numero della sua rivista *Øieblikket* (*L'Istante*), scritto a pochi mesi dalla sua morte e pubblicato postumo nel 1855, nel quale, sotto il titolo "Il mio compito" [*Min Opgave*] il filosofo spiega come il suo compito sia stato dall'inizio alla fine un "compito socratico"²⁸. Alla radice di questa identificazione con il filosofo greco, vi è senz'altro una profonda ammirazione e il riconoscimento del valore dell'ironia socratica nel processo di insegnamento e apprendimento di una verità non dogmatica bensì esistenziale. Si può dire che valga per Kierkegaard ciò che Pierre Hadot afferma rispetto al rapporto della coscienza occidentale con la figura di Socrate, ovvero che "quando certi pensatori sono stati coscienti – e spaventati – del rinnovamento radicale che apportavano, a loro volta hanno utilizzato una maschera e preferibilmente la maschera ironica di Socrate, per affrontare i loro contemporanei"²⁹. Quello di "mascherarsi" diventa in Kierkegaard un atteggiamento fondamentale ed esistenziale, che si manifesta anzitutto con il procedimento della comunicazione indiretta o pseudonima³⁰.

La pseudonimia fa parte del procedimento ironico-maieutico quale primo momento di un inganno teso a condurre alla verità. Kierkegaard renderà ancora più esplicita questa strategia negli scritti riguardanti la sua produzione letteraria³¹, mentre *Sul concetto di ironia* segna soltanto l'inizio di questo procedimento, o meglio, ne costituisce il presupposto. A riprova di ciò, è il fatto che ogni qualvolta Kierkegaard parli della sua attività di scrittore, non nomina mai la sua dissertazione, come se essa non facesse parte del corpus letterario del filosofo. Il motivo di questa esclusione (e questo lo ha visto, a mio avviso a ragione, Dario Borso nell'Introduzione alla sua traduzione

²⁷ "Per comprendere la giustificazione pubblica che Kierkegaard ha dato della produzione pseudonima, è necessario tener presente un elemento di fondamentale importanza per capirne l'intera opera: l'esempio di Socrate" (I. ADINOLFI, *Poeta o testimone? Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Aabye Kierkegaard*, Genova, Marietti, 1991, p. 52).

²⁸ "L'unica analogia che propongo per me stesso è quella con Socrate; il mio compito è un compito socratico, ridefinire la determinazione di ciò che significa essere cristiani. Io stesso non mi definisco cristiano (mantenendo libero l'ideale), ma posso rendere manifesto che gli altri lo sono ancora meno" (SKS 13, 405; trad. mia).

²⁹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Édition Albin Michel, 2002; trad. it. di A. M. Marietti, Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, p. 91.

³⁰ Cfr. *Ibidem*.

³¹ "Si può ingannare un uomo per la verità e si può ingannarlo, come faceva il vecchio Socrate, per portarlo alla verità. In fondo non c'è che un modo per portare alla verità un uomo, ch'è preda della fantasticheria: ingannandolo ... Se molti pastori trovassero questo metodo irresponsabile, se non pochi di essi riuscissero a ficcarselo in testa – benché essi del resto nella totalità secondo la loro dichiarazione hanno il costume di usare il metodo socratico: io mi attengo a questo riguardo tranquillamente a Socrate" (SKS 16, 35-36; trad. it. di C. Fabro, *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, Roma, Logos, ed. in 2 volumi, 1979-1982, vol. 1, pp. 144-145).

italiana) consiste nel fatto che *Sul concetto d'ironia* non viene annoverato né tra la produzione indiretta né tra quella diretta, perché in un certo senso è proprio quest'opera a fondare questa divisione³². Essa presenta da un lato un'analisi della figura di Socrate, dell'ironia come pura negatività, dall'altro, presenta anche una critica dell'ironia romantica come ripresa di questa negatività e impossibilità di superarla. Il Romanticismo, osserva Joakim Garff con un'immagine – ironicamente – suggestiva, “non è soltanto chiari di luna, sonetti e affascinanti ritratti in ovali dorati, ma un'epoca in cui lo sviluppo dell'uomo moderno, iniziato nel Rinascimento, trova il suo acme, allorché l'uomo dichiara morto Dio, prende lui il potere e ha così ampia opportunità di sperimentare la propria abissale impotenza. Il Romanticismo inaugura la modernità e Kierkegaard ne è consapevole: 'L'ironia totale si lascia pensare proprio come tipica della modernità'”³³.

Se, da un lato, il demoniaco è caratterizzato dalla chiusura, dall'altro esso è anche ciò che si deve esprimere, che deve “uscire allo scoperto” e, quando lo fa, questa rivelazione avviene sempre in modo ambiguo. Vigilius Haufniensis osserva infatti che ci sono tre modi in cui può avvenire che l'individualità chiusa esca allo scoperto: “l'individuo taciturno può desiderare una rivelazione, può desiderare ch'essa venga da fuori, che gli capiti”. In secondo luogo, “esso può volere la rivelazione fino a un certo punto, conservando però un piccolo residuo per poter incominciare di nuovo nell'atteggiamento chiuso”. Infine, “esso può volere la liberazione, ma in *incognito*”³⁴. Ciascuna di queste tipologie di rivelazione, di apertura, è indiretta, dal momento che la dialettica tra chiusura e comunicazione è essenzialmente la manifestazione di una contraddizione, di una sproporzione, della mancata corrispondenza tra esterno e interno, tra corpo e anima, tra il finito che limita e l'infinito che espande.

Nell'angoscia e nella disperazione che segnano l'esistenza umana, l'esteriorità assume un significato meramente negativo: pur rimanendo sempre in rapporto dialettico con l'interiorità, essa diventa il luogo in cui si consuma il conflitto tra essenza ed apparenza, tra forma e contenuto. Questa tensione è visibile al massimo grado nel carattere “demoniaco”, che costituisce a mio avviso la chiave di lettura dei primi scritti pseudonimi. Nel demoniaco la contrapposizione tra esterno ed interno raggiunge il suo culmine: il demoniaco è l'apparenza che vuole spacciarsi per l'essenza, è inganno, soprattutto quando la rivelazione avviene in incognito, caso, ad esempio, dell' “esistenza del poeta”: “Si comprende facilmente – spiega Haufniensis in nota – che la chiusura *eo ipso* significa la menzogna [*Løgn*] oppure, se si preferisce, la non-verità [*Usandheden*]. Ma la non-verità è per l'appunto la non-libertà [*Ufriheden*], che sente l'angoscia della rivelazione [*Aabenbarelse*]”³⁵. Il pensiero di Kierkegaard è intriso di questo conflitto, che lui stesso ha vissuto e ha combattuto: non è forse la duplicità della sua strategia comunicativa basata sulla partizione tra scrit-

³² Si veda D. BORSO, “Premessa”, pp. 5-14, in S. A. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, Milano, BUR, 2002, pp. 9-10.

³³ GARFF, SAK, cit., p. 157.

³⁴ SKS 4, 428-429; trad. it. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, Milano, SE, 2007, p. 123.

³⁵ SKS 4, 429 / CA, 124.

ti pseudonimi e scritti edificanti una delle espressioni di questo contrasto? Non è forse il suo tentativo di interpretare la sua opera alla luce di una sola idea (quella della comunicazione del cristianesimo) un tentativo di risolverlo, almeno ai suoi occhi?

Per questo motivo, sussiste a mio avviso un intimo legame tra il concetto di demoniaco in quanto chiusura e l'utilizzo da parte di Kierkegaard della cosiddetta comunicazione indiretta – ovvero l'impiego di pseudonimi al fine di ingannare per condurre alla verità. Egli stesso spiegherà ne *Il punto di vista della mia attività letteraria*, che “dal punto di vista totale della produzione religiosa, la produzione estetica è un inganno e sta qui il significato più profondo della ‘pseudonimia’. È un inganno e questo è qualcosa di ripugnante”. Tuttavia, aggiunge subito dopo, “non ci si deve lasciar ingannare dalla parola ‘inganno’. Si può ingannare un uomo per la verità e si può ingannarlo, come faceva il vecchio Socrate, per portarlo alla verità. In fondo non c'è che un modo per portare alla verità un uomo, ch'è preda della fantasticheria: ingannandolo”³⁶. L'inganno non è soltanto una alterazione della realtà, ma assume diverse forme, così come molteplici sono i nomi che il filosofo danese darà a se stesso, perché “un nome è in letteratura ciò che un abito è nella vita”³⁷, lo si può cambiare, a seconda delle occasioni, a seconda di ciò che si vuole affermare.

Il problema della comunicazione in Kierkegaard e, nello specifico, il suo uso di pseudonimi, riconduce infine al complesso rapporto tra filosofia, psicologia e letteratura nella sua opera. È difficile distinguere il filosofo dal teologo, lo psicologo dal romanziere, o dall'autore di pungenti articoli giornalistici: è come un attore che indossa maschere diverse e di volta in volta si avvicini al suo pubblico con atteggiamenti differenti, così come il maestro va – talvolta con l'inganno – a prendere il discepolo là dove si trova al fine di condurlo per mano verso la verità. Non credo sia possibile scoprire dietro tutti questi strati di finzione, un “vero” Kierkegaard, giacché ciò presupporrebbe la possibilità di afferrare l'individuo dietro la maschera. Piuttosto, è interessante come le figure da lui stesso create rappresentino un tentativo di comprendere l'aspetto “demoniaco” che ciascun individuo reca in sé, nella sua separazione dalla realtà, e il problema dell'esteriorità vissuta, consapevolmente o meno, come inganno: da un lato come pretesa verità, dall'altro come spazio chiuso dal quale si sente l'esigenza di uscire per trovare un mondo che le dia un senso, un senso che sia per sé e forse anche per altri ad un tempo.

Nella grandezza labirintica del suo progetto, Kierkegaard ha temuto che il lettore si perdesse, ha, in altre parole, temuto di essere frainteso. Ha perciò tentato di unificare la “moltitudine” di voci in “una sola”, attraverso la rilettura dei propri scritti in chiave religiosa e l'imposizione al lettore di questa medesima chiave ermeneutica, proponendo una lettura che rendesse conto dei diversi punti di vista da lui adottati attraverso gli pseudonimi.

Talvolta si è preso fin troppo alla lettera ciò che Kierkegaard ha affermato di

³⁶ SKS 16, 35 / SC 1, 144.

³⁷ Pap. IV B 59; tr. it. di A. Scaramuccia, “Post-Scriptum a Enten-Eller”, in *Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani*, vol. 1: *Leggere oggi Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 197-210, p. 200.

se stesso in questi scritti, ovvero che egli è stato fin dall'inizio un autore cristiano, che la sua produzione letteraria è stata religiosa dal principio alla fine. Ma è davvero così? C'è una sola possibile lettura del pensiero del filosofo danese ed è quella che egli stesso ha dato di se stesso, oppure ai lettori è dato uno spazio d'interpretazione più ampio, che offre molta più libertà di quanto possa apparire a un primo sguardo? Questa è a mio avviso la prima domanda da porsi nel momento in cui ci si ritrovi dinanzi allo sterminato *corpus* kierkegaardiano. È indubbio che uno studio del pensiero del filosofo danese non possa prescindere dal suo radicamento nel Cristianesimo e dalla concezione della fede come unica via di salvezza³⁸. Tuttavia è pur vero che Kierkegaard sa di non essere un cristiano straordinario (e perciò stesso di non essere cristiano), sa di non possedere le qualità proprie del "cavaliere della fede". Ma, come Socrate sapeva di non sapere, e attraverso l'ironia e l'arte maieutica aiutava l'interlocutore a scoprire a sua volta di non sapere, così Kierkegaard, che sa che cos'è il cristianesimo pur non essendo cristiano, si sente investito del medesimo compito, ovvero quello di far comprendere ai suoi contemporanei di non essere cristiani. Come scriverà a pochi mesi prima della sua morte, il suo compito è un "compito socratico", quello di "rendere attenti" al messaggio cristiano, ridestare le coscienze, mostrare quale sia l'infinita differenza qualitativa tra il dirsi cristiani e l'esserlo veramente³⁹.

Se Roland Barthes è in grado di scindere l'autore dalla sua opera, per dichiarare la morte del primo e riservare al lettore il luogo di formazione di significato della seconda, le cose per Kierkegaard non sono così semplici. L'autore Kierkegaard si nasconde per lasciare essere la sua opera, ma in modo tale da restare sempre dietro di essa, come un burattinaio invisibile che tiri le fila di un discorso. Noi tutti sappiamo qual è il cuore del pensiero kierkegaardiano ma, a guardare il burattinaio piuttosto che i burattini, si perde qualcosa di altrettanto essenziale. Ma per comprenderlo, sono forse necessarie le parole di un poeta: "La storia che ho narrato benché finta, / può ben raffigurare il maleficio / di noi che esercitiamo il mestiere / di trasformare in parole la nostra vita. / Si perde sempre l'essenziale"⁴⁰.

³⁸ Sebbene il nome di Søren Kierkegaard sia legato alla celebre "teoria degli stadi", ovvero gli stadi nei quali l'esistenza si declinerebbe – l'estetico, l'etico e il religioso –, al fine di una comprensione più appropriata del pensiero del filosofo danese è a mio avviso opportuno porre in evidenza che le possibilità di esistenza sono infinite e che ciascuna di queste possibilità è a sua volta riconducibile a due modalità fondamentali: quella della fede, una scelta, un'autodeterminazione attraverso il riconoscimento della propria dipendenza da un principio trascendente, e quella del peccato o della disperazione, vale a dire l'affermazione della propria indipendenza e della propria capacità di autodeterminarsi.

³⁹ Cfr. *supra*, nota 28.

⁴⁰ J. L. BORGES, *La luna*, in *Poesie (1923-1976) scelte da J. L. Borges*; trad. it. di L. Bacchi Wilcock, Milano, Rizzoli, 1994, p. 109.

CREDERE POSSIBILE L'IMPOSSIBILE. LA CRITICA DI ŠESTOV A KIERKEGAARD

di MARCO FORTUNATO

È in qualche misura sorprendente che Šestov, l'importante pensatore russo passato in Francia dopo la rivoluzione bolscevica, sia giunto a occuparsi di Kierkegaard solo nella parte finale della sua vita, pubblicando l'opera in cui si condensa la sua riflessione sul grande Danese, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, nel 1936, due anni prima di morire.

Certo, all'inizio del primo capitolo di quest'opera Šestov, quasi scusandosi, spiega il suo "ritardo" richiamandosi a quello con cui l'intera cultura francese "si era accorta" di Kierkegaard e solo da poco aveva cominciato a tradurlo¹. Non a caso, la storia affascinante e quasi leggendaria dell'avvicinamento di Šestov a Kierkegaard narra che gli fu necessario respirare l'atmosfera culturale di un altro grande Paese europeo – la Germania – in anticipo sulla Francia nella ricezione e nella valorizzazione del "padre dell'esistenzialismo" per arrivare a scoprirlo e a farne l'oggetto principale della sua meditazione: per la precisione, decisivo fu l'anno 1928, nel quale Šestov conobbe ad Amsterdam in occasione di un convegno Husserl, che gli parlò di Kierkegaard, e qualche mese più tardi, trovandosi a Friburgo per tenere una conferenza su Tolstoj, fu invitato da Husserl a casa sua, dove trovò anche Heidegger e discusse intensamente con lui sulla *Existenz-Philosophie* ma soprattutto si fece strappare dal padrone di casa la promessa, che avrebbe poi appunto mantenuto, di dedicarsi a uno studio approfondito di Kierkegaard.

Tuttavia, per quanto valida sia l'attenuante da lui addotta, il fatto che Šestov abbia "incontrato" Kierkegaard solo verso il termine della sua parabola umana e filosofica non può non destare comunque qualche stupore in chi consideri la crucialità delle affinità elettive filosofico-esistenziali esistenti fra loro. In primo luogo, Kierkegaard rientra a pienissimo titolo nel ristretto ed eletto novero delle *eccezioni*, ovvero dei pensatori assolutamente non professionali e non professionisti, dalla vita appartata e inasoggettabile a qualsiasi duraturo inserimento in una casella dello scacchiere socio-istituzionale, segnata dalla sofferenza psicosomatica di una consumante tensione esistenziale e tendenzialmente breve, ma operosa e produttiva fin quasi al limite del prodigioso; due di loro – Pascal e Nietzsche –, due di questi ipersen-

¹ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, trad. it. di E. Macchetti, Milano, Bompiani, 2009, p. 157 (I, *Giobbe e Hegel*).

sibili e idiosincratici capaci di intuizioni geniali e di analisi finissime sorrette da una scrittura asistemica e aforistica radicalmente ribelle ai canoni dell'ordinaria composizione filosofica trattatistico-accademica, Šestov li aveva "adottati" e collocati nella primissima fila del suo personale Gotha scrivendone con ammirazione e profonda simpatia già prima di accostarsi a Kierkegaard².

Del tutto conseguentemente, ad accomunare Kierkegaard e Šestov è la rivendicazione dell'individuo e dell'individuale, del soggettivo e del personale, dell'autenticamente vivente-esistente, in definitiva del limitato e del piccolo intesi come argini alla strapotente, schiacciante invadenza di tutte le inanimate e, per definizione, ir-responsabili figure dell'oggettività e della "omnitudine", di tutte le impersonali e più o meno gelide astrazioni e "istanze", dei più vari Moloch sovraindividuali completamente insensibili alle aspirazioni e al patire dei singoli, il più sinistro dei quali, letteralmente coincidente con la Totalità *tout court*, è la *Weltgeschichte* tanto cara a Hegel, il corso del mondo, dal quale non si saprebbe dire chi, fra Kierkegaard e Šestov, sia il più insoddisfatto e nauseato: se per il primo esso è essenzialmente miseria e peccato, per il suo interprete franco-russo è delirio di un permanente e rovinoso rovesciamento della verità.

Eppure, benché l'accadere/la storia appaia a entrambi una vicenda di sviamento dal bene e dal vero che in ultima analisi meriterebbe indifferenza liquidatoria, è comunque nell'accadere/nella storia che entrambi ripongono ogni speranza; è pur sempre da un qualche accadimento, preferibilmente inappariscnte e marginale in quanto in flagrante controtendenza rispetto al dominante andamento-andazzo della cosiddetta grande storia, che si attendono la salvezza, l'illuminazione capace di squarciare la cappa plumbea della falsa e cattiva realtà che ripete inesorabilmente se stessa. Anzi, per la precisione, gli eventi che davvero garantiscono il bene e la salvezza e sui quali converge tutto il pathos celebrante di Kierkegaard e di Šestov sono già accaduti. Kierkegaard "sceglie" il passaggio terreno, la condanna a morte e la passione di Cristo, ovvero quello che Rensi, in uno dei suoi affondi diretti a illustrare l'assurdità della storia come luogo di incredibili sproporzioni fra la banalità delle cause e l'enorme portata degli effetti, può definire un oscuro episodio di cronaca giudiziaria avvenuto in una delle più periferiche e irrilevanti province dell'impero romano³; Šestov invece punta alla massima altezza, all'atto istitutivo stesso della storia/dell'accadere, all'inizio assoluto, ossia alla creazione del mondo da parte di Dio che commenta e benedice ogni ente creato con le parole *valde bonum*.

La persistente fiducia di Kierkegaard e Šestov nell'accadere, nella storia, nell'evenemenziale, è la fiducia del cristiano nella possibilità del colpo di scena, della clamorosa ed epocale rottura di continuità, della vera e grande emozione, in definitiva, del divertimento. In pagine mirabili⁴, Ortega y Gasset scrive che, mentre il gre-

² Nietzsche è uno dei due grandi protagonisti del libro del 1903 *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*; a Pascal, Šestov aveva dedicato il saggio *La notte del Gethsemani. La filosofia di Pascal*, incluso nel libro del 1929 *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*.

³ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 188-192.

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Appunti sul pensiero. La sua azione teurgica e demiurgica*, in ID., *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 57-63.

co precristiano essenzialmente *vedeva*, l'uomo ebraico-cristiano fondamentalmente *ascolta*, attende di ascoltare, è aperto-esposto-*proteso* all'ascolto. L'uomo della grande civiltà ellenica contemplava *dietro* di sé la inflessibile e immutabile verità di un generale e originario Piano dell'Essere; visto quello, visto quel passato che non tanto è accaduto quanto piuttosto *sta* sempre, aveva visto-saputo una volta per tutte tutto l'essenziale, si era al tempo stesso posto al riparo da ogni autentica sorpresa e condannato a non potervi più ragionevolmente sperare. L'uomo della civiltà ebraico-cristiana, invece, crede di poter essere raggiunto in ogni momento dalla voce, eventualmente mediata da quella dei profeti, di Dio, ovvero di una Persona che incontrollabilmente, imprevedibilmente ordina e contrordina, introduce una *novitas* e poi ne annuncia o, almeno, ne può annunciare un'altra contraddittoria con la precedente. L'uomo ellenico vede-ha visto nel senso del greco οἶδα, cioè *sa*: è già l'uomo della scienza, la *forma mentis* della sua *Kultur* è già scientifica. L'interesse, anzi l'*amor* di Kierkegaard e Šestov per l'accadere/per la storia è il culto ebraico-cristiano dell'impreventivabile, del non-logicizzabile, dell'in-dimostrabile e in-deducibile: non a caso Kierkegaard afferma che è la *fede* e non la conoscenza ad avere il senso del divenire storico, che nell'essere accaduto di qualcosa o di qualcuno si può solo decidere di *credere*, senza mai poterne avere scienza⁵. Con la sia pur influentissima eccezione della linea che va dalla patristica e da Origene all'Aquinate, i quali hanno lavorato al tentativo di conciliare la Scrittura con Aristotele/Gerusalemme con Atene e appunto per questo attirano la massima disapprovazione da parte di Šestov⁶, la *forma mentis* espressa dalla tradizione ebraico-cristiana è tendenzialmente ascientifica-antiscentifica.

È infatti sotto le insegne di questo programma – ricsuazione della scienza-del sapere-della ragione e opzione per la fede – che Kierkegaard e Šestov si ritrovano e lottano fianco a fianco, punte di diamante quali sono del cristianesimo che non gioca al tavolo della ragione ma lo rovescia e si sposta su quello della passione, della speranza, del desiderio, diciamo pure del sogno. E tuttavia è proprio il grado di fedeltà di Kierkegaard autore e uomo a quel comune programma che non soddisfa pienamente il suo pur ammirato interprete Šestov, il quale gli rivolge una critica il cui nucleo è presto detto: Kierkegaard non è sufficientemente irrazionalista-antirazionalista e non ha abbastanza fede/Kierkegaard non si sbarazza fino in fondo del retaggio e dei condizionamenti della ragione e non crede veramente, incondizionatamente, totalmente.

Il grande μῦθος filosofico di Šestov: protesta e sogno

Per comprendere come e perché Šestov possa legittimamente ritenere di essere *andato oltre* Kierkegaard in fatto di reazione alla ragione e di abbandono alla fe-

⁵ S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, a cura di S. Spera, Brescia, Queriniana, 1987, pp. 142-154.

⁶ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 607-609 (XIX, *La libertà*), 659 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

de, occorre ricostruire i tratti fondamentali del grande, fascinoso $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ con cui letteralmente s'identifica la sua filosofia. Quello di Šestov è un $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ sia nel senso di racconto, in quanto si propone come fedele alla narrazione di alcune storie-chiave offerta dalla Bibbia, sia proprio nel senso di favola perché, forte di uno stile altamente raffinato e insieme splendidamente nitido la cui suadente efficacia è rilevata da Isaiah Berlin quando dice che tutte le persone da lui indotte a leggere un libro di Šestov ne restano puntualmente conquistate fino a non riuscire più a staccarsene, presenta una versione della storia del mondo e una diagnosi della condizione dell'uomo così audacemente controfattuali, così irrispettose delle costanti testimonianze non solo della ragione ma anche dell'esperienza, da assumere i contorni di un libero esercizio di fantasia.

Come ogni cristiano e l'attuale fisica teorica, ma diversamente dall'asse Spinoza-Leopardi-Nietzsche secondo cui il mondo non ha mai avuto inizio né avrà mai fine, Šestov crede che esista un inizio del mondo, una sua suprema de-cisione/di-stacco dal nulla; e tale inizio è quello voluto e attuato da Dio con la creazione, così come risulta dal racconto del *Genesi* e dall'interpretazione che ne dà Šestov. Esso è *valde* cioè assolutamente e perfettamente *bonum*; è puro paradiso, è il regno della felicità e della libertà illimitate⁷. Né potrebbe essere altrimenti perché il Dio che trae il mondo dal nulla è una Mente non complicata-attristata da conoscenze, e meno che mai dalla conoscenza della differenza fra il bene e il male, della quale non sa e non può sapere nulla per il semplice motivo che il male non esiste⁸; di qualunque ente creato si può dire solo che c'è, e questo "c'è" equivale senz'altro a "è buono e risplende nella sua *perfectio*". L'inizio è lo stadio che sta al di qua di una qualsiasi domanda, investigazione e richiesta di spiegazione⁹; Šestov sa, non meno bene di come mostra di saperlo Nietzsche¹⁰, che praticare la distinzione fra bene e male, fra senso e non-senso e sottoporre la realtà alla domanda se essa si collochi dalla parte della positività o da quella della negatività vuole dire dubitare già del suo valore e della sua sanità-santità, anzi essere già abitati dall'amarezza e dalla rabbia di chi ha emesso un giudizio sfavorevole su di essa.

La Mente che non sa, il Dio che, lungi dall'essere onnisciente, è radiosamente in-sciente, è al tempo stesso un *monstrum* inarrivabile di Potenza¹¹, detiene cioè in pieno l'attributo dell'onnipotenza classicamente riferito a Dio. È infatti padrone di una libertà illimitata, la quale, in barba a chi come Kant si sforza di persuadere che sia fortuna e dignità dell'uomo disporre di una libertà limitata, a Šestov appare del tutto giustamente *la* (sola vera) libertà; ed essere padrone di una libertà illimitata significa molto semplicemente *potere* fare assolutamente tutto ciò che si vuole,

⁷ *Ivi*, pp. 111-113 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, I).

⁸ *Ivi*, pp. 329 (VIII, *Il genio e il destino*), 597 (XIX, *La libertà*).

⁹ *Ivi*, p. 351 (IX, *La conoscenza come caduta*).

¹⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1979, pp. 228-229 (Libro quinto, af. 357, *Per il vecchio problema: «Che cos'è tedesco?»*), dove la formulazione, attribuita a Schopenhauer, della domanda circa il valore/il senso dell'esistenza viene equiparata *tout court* a una professione di pessimismo.

¹¹ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 611 (XIX, *La libertà*).

tutto e il contrario di tutto, senza dovere rendere conto a niente e a nessuno, senza dovere servilmente sottostare a un qualunque controllo di legittimità e di logicità del proprio operare.

Ma ciò che è decisivo e in certo modo sconvolgente nella immagine che Šestov ci offre dell'inizio è che l'uomo, Adamo, si trova quasi nelle stesse condizioni di Dio; del resto, appunto per questo l'inizio è vero paradiso che nessunissima ombra vela. L'uomo all'inizio, cioè prima della caduta del peccato originale, è leggerezza di una pura, serenissima innocenza e ignoranza, e Dio lascia che condivida con Lui la Sua libertà che è facoltà di "frequentare" ogni possibilità e immunità da qualsiasi anche minima preclusione¹²; la sua relazione con Dio è talmente armonica e intima da sfiorare la fusione, da essere quasi identificazione e quindi, in definitiva, non-relazione. Quest'uomo non ha davvero nulla di cui lamentarsi: non gli potrebbe nemmeno passare per la testa di lagnarsi di godere sì del pieno ben-essere, ma pur sempre *sotto* la fastidiosa tutela di un Altro-di un Signore che sta in una posizione ingiustificata di superiorità padronale, perché, pur essendo indubbiamente un individuo a sé stante, si trova tanto vicino a Dio che si sente a malapena distinto da Lui, almeno in quanto a Lui lo accomuna il dono di *potere* senza restrizione alcuna.

Perché l'uomo dell'inizio, che aveva tutto da perdere e nulla da guadagnare, potesse deviare dalla splendida via su cui era stato collocato, occorre che su di lui calasse l'intervento di un agente malefico dalla forza soprannaturale, capace in quanto tale di indurre in lui, come Šestov scrive riprendendo delle parole di Pascal, un *enchantement et assoupissement surnaturels*¹³: questo agente malefico è il serpente del racconto biblico.

Šestov non ha un atteggiamento colpevolizzante o anche solo critico né verso Adamo, né verso Dio, né tantomeno verso Eva, che non nomina neppure. Il quadro che disegna è rigorosamente paradisiaco: l'uomo, come ogni ente uscito dalle mani del Dio creatore, ha una dignità totale e non c'è obiezione né sospetto che possa appuntarsi su di lui, tantomeno quello che, assaggiando il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, abbia dato sfogo a una velleità di insubordinazione nei confronti di Dio, anche perché Dio non è affatto l'autoritario, dispotico maestro che gli ha proibito quel frutto per mettere alla prova la sua ubbidienza, già pre-vendendo che non la supererà, e per poter avere poi il piacere di condannarlo, ma è la guida buona che lo mette semplicemente in guardia da un gravissimo pericolo dal cui mancato evitamento deriverebbero per lui conseguenze tremende¹⁴.

Tutt'al più, Šestov insinua che l'uomo anteriore alla caduta (in quanto pienamente solidale con l'uomo, Šestov parla di caduta decisamente più volentieri che di *peccato originale*) fosse già in qualche misura sconcertato-preoccupato dalla libertà assoluta, dall'arbitrio di Dio cui l'uomo decaduto guarderà poi con vera e propria

¹² *Ivi*, pp. 305, 307 (VII, *L'angoscia e il nulla*), 353 (IX, *La conoscenza come caduta*), 685 (XXII, *Conclusion*).

¹³ *Ivi*, p. 643 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

¹⁴ *Id.*, *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, trad. it. di A. Pescetto, Milano, Adelphi, 1991, p. 301 (Parte seconda, *Audacie e sottomissioni*, 49, *Sola fide*).

paura e avversione¹⁵ fino a confezionare tutta una serie di teorie – fra cui ad esempio quella che attribuisce a Dio una *potentia* non *absoluta* ma solo *ordinata* – intese a negare e, se così si può dire, a evitare-proibire che Dio ne disponga. Si badi che Šestov non adombra affatto la possibilità che Adamo provasse un filo di invidia aggressiva per Dio a causa dell'impressionante dimostrazione di forza che Dio dà in quanto possiede e manifesta una libertà illimitata: Adamo non poteva covare invidia per Dio, non foss'altro perché di quella stessa libertà senza limiti godeva anche lui. Più semplicemente, Šestov non esclude che ad Adamo possa avere suscitato ansia un assetto del mondo in cui, assolutamente tutto essendo possibile, non esisteva alcuna *sicurezza* sia pure negativa/l'accadere non offriva la tranquillizzazione che sarebbe stata garantita dalla *certezza* del suo incanalarsi in una qualche *prevedibile* linea di svolgimento, foss'anche infausta.

A ben vedere, infatti, se l'accadere come noi lo conosciamo e viviamo dal principio alla fine delle nostre esistenze risulta da un ambiguo impasto di variazione e di invarianza, di divenire e di permanenza-ritorno di determinate costanti, ognuno di questi due "ingredienti" secerne una fortuna e una dis-grazia per l'uomo.

Il divenire è, per un verso, travolgente e irridente girandola che fa della vita dell'uomo un'ininterrotta perdita, un non potere trattener nulla, un continuo, malinconicissimo doversi congedare per sempre dall'attimo appena vissuto che si finalizza nella morte; ma, per altro verso, ci salvaguarda dal fissarci sul-nel pensiero-ricordo di dolori che, se "ascoltati e soppesati" davvero fino in fondo e ininterrottamente più a lungo che per un certo lasso di tempo, ci distruggerebbero, così come esclude la possibilità che restiamo bloccati e, per così dire, pietrificati in qualche scena del nostro vissuto che, per quanto gioiosa e appagante possa essere, degenererebbe in fonte di atroce noia qualora si protraesse e dilatasse indefinitamente, come per effetto di un sinistro, esasperante *ralenti*.

Quanto ai fattori d'invarianza intrecciati al perpetuo divenire, essi, per un verso, rinserrano l'accadere nella cornice di una regolarità che è monotonia dell'esclusione di ogni vera, grande sorpresa. È quella tremenda regolarità-ripetitività contro cui dirige la sua protesta il protagonista di *Stalker* di Tarkovskij chiamato lo Scrittore quando esprime la sua invidia per l'umanità del Medioevo che, proprio in quanto più *giovane* e meno lontana dall'inizio, poteva credere e vivere l'accadere come ben più flessibile, "pieghevole" e apportatore di stupore di quel che realmente sia; all'interlocutrice che, sentendolo esprimere sconforto per la loro appartenenza a un'umanità più "matura" per la quale non hanno più credibilità e quindi non esistono più fenomeni fascinosamente spiazzanti perché scientificamente inspiegabili come la telepatia, gli obietta che resta almeno il mistero del triangolo delle Bermude, lo Scrittore ribatte con amaro sarcasmo che in verità esistono solo infiniti triangoli ABC tutti inesorabilmente uguali fra loro. Ma, per altro verso, gli elementi d'invarianza dell'accadere, fra i quali naturalmente rientra anche quello affliggente

¹⁵ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 133 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 151, 153 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, III), 655 (XXI, *Il mistero della redenzione*), 677 (XXII, *Conclusione*).

per cui assolutamente tutti gli enti prima o poi vanno a fondo-muiono-vengono annientati, consentono all'uomo di non brancolare nel buio di continui imprevisti ma di orizzontarsi nel mondo, anzi, in quanto possono essere registrati e codificati in leggi dalla scienza, addirittura di controllarlo e di "gestirlo" così efficacemente da arrivare quasi a dominarlo, o almeno a credere di poterlo dominare.

Insomma, nel mondo esposto a qualsiasi impronosticabile svolta eventuale dalla libertà illimitata di Dio e anche sua, Adamo può avere avvertito in sé un primo accenno di quella che nell'umanità postadamitica diverrà un'enorme voglia di rassicurante ancoraggio a immutabili certezze, la voglia da cui essa pare a Šestov talmente dominata da spingerlo a scrivere che l'uomo è ormai nemico giurato di qualunque cambiamento, perfino di quelli in meglio¹⁶.

In ogni caso, se Adamo è giunto all'insania di abdicare alla felicità della sua ignoranza e della sua libertà assoluta, ciò è potuto avvenire solo a seguito della nefasta e potentissima seduzione esercitata su di lui dal serpente. Šestov reputa un grave errore la tendenza di moltissimi studiosi e interpreti del *Genesi* a trascurare o perfino ignorare il serpente, trattandolo come poco più di un ingenua e irrilevante nota di colore della narrazione. Il serpente, che promette ad Adamo che diverrà esattamente come Dio se mangerà la mela e otterrà così la conoscenza del bene e del male, è in realtà nientemeno che l'incarnazione del Nulla, un Nulla ben diverso dal nulla docile e totalmente sottomesso a Dio da cui il Creatore trasse il mondo, un Nulla riotto e tremendamente espansionista che, pur rimanendo in definitiva il niente che è e che come tale non dovrebbe incutere nemmeno il più lieve timore, nell'istante stesso in cui soggioga Adamo si tramuta come un Proteo in Necessità e così diviene un Qualcosa, anzi molto, moltissimo, (il) Tutto, il signore assoluto, il tiranno incontrastato dell'universo¹⁷. E tuttavia, come si è appena detto, questo strapotente tiranno è e resta niente, enorme faglia e vuoto, perché, se per una sorta di miracolo negativo ha promosso se stesso a Essere, è però un Essere profondissimamente intriso dal niente. Così, raccontando che tutto l'esistente è permeato-dominato da un Essere a tal punto bacato intimamente da essere in realtà un niente¹⁸, Šestov a modo suo spiega il mistero che Platone, cioè proprio il filosofo che una certa vulgata tende a rubricare quasi come un acchiappanuvole, fu il primo a segnalare esplicitamente, dimostrando la più schietta attenzione alla effettiva realtà del nostro mondo: l'atroce mistero per cui in esso tutti gli enti empirici posti al di sotto del livello del noumenico/tutti gli enti visibili e tangibili non sono veramente essenti/ὄντως ὄν, bensì (ci) sono e non (ci) sono, (ci) sono ma non (ci) sono, perché, nel momento stesso in cui si mostrano e magari agiscono o parlano suscitando un vivo effetto di realtà, si trovano già a un passo dallo scomparire e dal rifluire nel niente che infallibilmente diverranno in tempi comunque brevissimi rispetto all'infinità del tempo-mondo complessivo.

¹⁶ ID., *Apoteosi della precarietà. Esperimento di pensiero adogmatico*, a cura di R. Faggionato, Torino, Trauben, 2005, pp. 110-111 (Prima parte, 79).

¹⁷ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 307-313 (VII, *L'angoscia e il nulla*), 383 (X, *Il cristianesimo crudele*), 573 (XVIII, *La disperazione e il nulla*), 595 (XIX, *La libertà*).

¹⁸ *Ivi*, pp. 573, 575, 577 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

Il Nulla si insignorisce dell'uomo e del reale assumendo le fattezze grandiose e terribili della Necessità, della completa negazione-rimozione della libertà. E a "soccorrere" il trionfatore, a blindarne il primato accorrono immediatamente due potenze che veniamo educati a lodare con tono più o meno retorico come i presidi della superiore dignità dell'uomo e i suoi massimi motivi d'orgoglio, e che invece Šestov avversa spietatamente facendo propria la durissima definizione – *bellua qua non occisa homo non potest vivere* – che ne diede Lutero¹⁹: la Ragione e l'Etica.

La ragione, gemellata alla conoscenza-scienza cui affida il compito di raggiungerle, impone le sue verità, che hanno la forza di comandamenti insindacabili: il principio di non contraddizione e quello di ragion sufficiente²⁰; la legge secondo cui tutto quello che ha un inizio ha anche immancabilmente una fine, il che equivale a dire che tutto quello che nasce-appare è condannato a morte proprio in quanto nasce-appare²¹ e quindi, se si ritiene che sia stato creato, è condannato alla distruzione proprio dal suo creatore, che è colui il quale, creandolo, gli ha fatto avere un inizio; il principio secondo cui *quod factum est infectum esse nequit*²², ovvero nemmeno Dio può far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto-è per sempre vero che ciò che è accaduto è accaduto-ciò che è accaduto, pur non essendo certo eterno, è comunque accaduto una volta per tutte, è incancellabile nella misura in cui continua ineluttabilmente a produrre effetti e gode perciò in fin dei conti di una sua forma di immortalità. Ma la ragione, in quanto assistente-controfigura della Necessità, è soprattutto assetata, appunto, di necessità, la cerca e la trova ovunque, come attesta in modo esemplare il passo ripetutamente citato da Šestov in cui Kant rileva che la ragione non si accontenta di apprendere quello che le dice-le mostra l'esperienza, ovvero ciò che è/che cosa c'è, ma vuole poter arrivare a concludere-a dimostrare che ciò che (c')è deve necessariamente essere così com'è e non altrimenti²³. La ragione, quasi fosse tarantolata, urge a tutti i costi, in preda a una *concupiscentia irresistibilis*, verso giudizi universali e necessari: non vuole saperne se non di giudizi che stabiliscano che le cose stanno in un certo modo sempre, ovunque, per tutti e, soprattutto, necessariamente. Quello che dice di fondamentale la ragione è che tutto quanto accade nel mondo, quindi anche ogni atto dell'uomo, accade secondo necessità, che non è affatto vero che esistano infinite possibilità, che ne esistono solo alcune le quali sono al tempo stesso anche necessità e realtà, e che tutto quanto esula da quelle limitate possibilità è mera impossibilità/è tassativamente impossibile.

Ma a impressionare più di tutto Šestov è la circostanza che gli alfieri della ragione, ossia i grandi pensatori occidentali che egli considera pressoché tutti – da Parmenide fino ai contemporanei – autentici schiavi/δεσμῶται proni ad Ἀνάγκη, non

¹⁹ *Ivi*, p. 243 (IV, *Il grande scandalo*).

²⁰ *Ivi*, pp. 253 (V, *Il movimento della fede*), 655 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

²¹ *Ivi*, pp. 109-111 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, I), 267 (VI, *La fede e il peccato*), 401 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 581 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

²² *Ivi*, pp. 129-131 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 413 (XII, *Il potere della conoscenza*), 473 (XIV, *L'autonomia dell'etica*).

²³ *Ivi*, pp. 133 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 275 (VI, *La fede e il peccato*), 309 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

si sono limitati a decretare la prigionia degli uomini – e quindi di se stessi – e del mondo, ma hanno stretto nei ceppi della illibertà anche Dio.

Lo hanno fatto i filosofi e gli scrittori del periodo ellenico precristiano, riconoscendo-collocando al di sopra dei loro Dei il *Fatum*/la Necessità e arrivando a raccontare, come fece Epitteto, che Zeus avrebbe confessato a Crisippo che il suo desiderio sarebbe stato quello di poter dare agli uomini pieni poteri su tutti gli oggetti esterni del mondo, compresi i loro corpi, ma che purtroppo, non essendo Egli stesso onnipotente, ha dovuto limitarsi a concederli in prestito all'umanità, riservando-
le il dominio completo solo su quell'evanescente, su quell'impalpabile, su quel quasi-inesistente che è il mondo interiore delle rappresentazioni²⁴. Va detto che Šestov cita molto opportunamente un passo in cui proprio Kierkegaard dà una raffigurazione del *Fatum*/del destino con la quale, mentre ovviamente ne prende le distanze come da un'immagine distorta e anticristiana della verità, in realtà “fotografa” mirabilmente proprio la verità, il vero, desolante “funzionamento” del mondo. Il destino, dice Kierkegaard, è l'unità della Necessità e del caso, e quindi giustamente viene rappresentato come un cieco, dal momento che colui che procede alla cieca si muove allo stesso tempo necessariamente e accidentalmente, ovvero secondo una necessità inconsapevole di sé²⁵. Proprio così va-proprio questo è il mondo: un corpo immane che *formalmente* esibisce la precisione di una macchina a suo modo perfetta in cui i movimenti-gli accadimenti si svolgono secondo l'ordine impeccabile e, diciamo pure, lo *stile* della necessità, ma che *contenutisticamente* ha la nota dello spregevole perché quei movimenti/quegli accadimenti, ovvero ciò che vi accade-ciò che essa fa accadere non accorda affatto la felicità a chi ne fa parte bensì gli impone molto dolore e la morte. E allora, tenendo conto che dire “a caso” equivale tanto spesso a dire “a casaccio” e quindi sottintende una svalutazione e un'accusa, si può ben sostenere senza vera contraddizione che quanto accade nel mondo accade *anche* a caso, ovvero sì secondo necessità, ma secondo una necessità che non dà e non significa niente (di buono).

Ma ciò che per Šestov è particolarmente grave è il fatto che anche la grande filosofia del cosiddetto evo cristiano, che pure assegna al valore-libertà un'indubbia centralità, gli appare intenta a “incatenare” Dio, a sabotarne la piena autonomia, a ridimensionarne pesantemente la libertà. Per questa via non si è posto certo solamente un pensatore così nettamente divergente dalla “lezione” cristiana come Spinoza, il grandissimo filosofo che forgia l'idea di un Dio assolutamente impersonale che agisce esclusivamente secondo le leggi inerenti alla sua propria natura²⁶, ovvero che in definitiva *ubbidisce*, sia pure a se stesso, o piuttosto, a ben vedere, a qualcosa di non esattamente coincidente con lui/a qualcosa che è in certo senso altro da lui, ovvero alla sua *natura*, che per di più si specifica in leggi; e *legge* è per Šestov la più indigeribile delle parole, in quanto evoca un contesto in cui qualcosa o qualcuno comanda-costringe e quindi qualcuno, subordinato, ubbidisce. Šestov denuncia come per-

²⁴ *Ivi*, pp. 169-175 (I, *Giobbe e Hegel*), 451 (XIII, *Logica e tuoni*), 579-581 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

²⁵ *Ivi*, p. 325 (VIII, *Il genio e il destino*).

²⁶ *Ivi*, p. 141 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II).

sino un pensatore cristianissimo come Leibniz limiti-abbassi Dio quando teorizza che nella Sua mente si sono insinuate, indipendentemente dalla Sua volontà, delle verità non meno eterne di Lui che, quand'anche lo volesse, Egli sarebbe assolutamente impossibilitato a disattendere, a rovesciare o a cassare: in queste *veritates emancipatae a Deo*, che poi in Leibniz sono essenzialmente le grandi verità e regole logiche e matematiche, Šestov vede e odia il prototipo di tutte quelle essenze e astrazioni impersonali – esseri esangui come i fantasmi e inanimati come i morti – alle quali, per quanto “lavorino” malevole all’infelicità dell’uomo, è stato proprio l’uomo ad accordare autolesionisticamente un potere infinito elevandole a eterne, ossia omaggiandole di quell’attributo che, del resto, dice già la loro appartenenza al fronte del male, dal momento che, come la Bibbia insegna, *bonum*, anzi *valde bonum*, è esclusivamente quello che è stato creato da Dio e quindi ha un inizio²⁷.

Se la Ragione, separando il possibile-necessario dall’impossibile, inchioda l’uomo a numerosi e avvilenti “tu non puoi”, la potenza che le si allea, l’Etica, rincara la dose somministrandogli una raffica di “tu devi”, cioè di secche ingiunzioni d’ubbidienza e di rispetto per la legge²⁸; mentre Kant, per incoraggiare l’uomo convincendolo della non assoluta inadempibilità dell’imperativo categorico, aveva coniato la formula “devi, dunque puoi”, Šestov “fotografa” la penosa, servile condizione dell’uomo con la formula in certo modo opposta “non puoi, dunque devi”²⁹.

Due sono i tratti distintivi dell’etica che irritano particolarmente Šestov. In primo luogo, l’etica è essenzialmente mera chiacchiera edificante, inconsistente e inefficace consolazione verbale, vacua espettorazione di belle parole e di buoni sentimenti: alla domanda del Falstaff di Shakespeare che chiede se l’onore (da intendersi qui metonimicamente come “nome” dell’etica) possa riattaccare un braccio a un uomo che l’ha perduto, Kierkegaard risponde chiaro e tondo che non sarà mai in grado di farlo. In compenso, però, l’etica, questa potenza tanto impotente quando si tratterebbe di sanare i reali mali e di revocare le effettive disgrazie degli uomini, sa esibire una forza schiacciante quando li dilania con sensi di colpa e scrupoli tormentosi, più crudele e perversa del più efferato dei carnefici anche se, anzi proprio perché, tortura *sine effusione sanguinis*³⁰.

In secondo luogo, l’etica è esplicita, vergognosa induzione dell’uomo alla viltà perché arriva a pretendere da lui che, oltre a ubbidirvi, esprima serena, gioiosa accettazione, anzi riconoscenza e perfino amore, per le leggi cui gli intima di sottostare, ovvero proprio per quell’odioso coacervo di limitazioni che sanciscono la sua condanna all’infelicità durante la vita e alla morte³¹. Il “segreto” dell’etica non è altro

²⁷ Ivi, pp. 343 (IX, *La conoscenza come caduta*), 493-495 (XV, *La volontà asservita*), 557-559 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*), 597, 607 (XIX, *La libertà*), 625-635 (XX, *Dio e la verità che costringe*).

²⁸ Ivi, pp. 175 (I, *Giobbe e Hegel*), 207 (III, *La sospensione dell’etica*), 393-395, 401 (XI, *L’angoscia e il peccato originale*).

²⁹ Ivi, p. 485 (XV, *La volontà asservita*).

³⁰ Ivi, pp. 197 (II, *La scheggia nelle carni*), 237 (IV, *Il grande scandalo*), 357, 359 (IX, *La conoscenza come caduta*), 365-367 (X, *Il cristianesimo crudele*), 395, 405 (XI, *L’angoscia e il peccato originale*), 547 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*).

³¹ Ivi, pp. 267 (VI, *La fede e il peccato*), 547 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*).

che quello che lo stoico Epitteto presenta come il principio della filosofia: la coscienza dell'assoluta impotenza umana di fronte alla necessità e quindi dell'insensatezza di ogni resistenza ad essa³². Questa dottrina della resa, così giudiziosa e così pavida, si perpetua nell'idea, comune a non pochi grandi e grandissimi della filosofia moderno-contemporanea, che la libertà dell'uomo consista unicamente nel divenire consapevole della necessità cui soggiace o, peggio ancora, nell'accettarla-nel volerla-nel desiderarla, cioè nella ridicola presunzione con cui dà il suo assenso o la sua benedizione a tutto quello che comunque, sia che lo abbracci sia che lo maledica, gli è toccato, gli tocca e gli toccherà.

In presenza di un'umanità e di un mondo che giudica letteralmente affatturati, stregati, preda di un malvagio sortilegio che li stringe nella morsa d'acciaio della necessità, dell'infelicità e della morte, Šestov non perde comunque la speranza: è pur sempre la Bibbia che indica quale può essere la via che porta a *disfare* l'atto di seduzione perpetrato dal serpente e la sua conseguenza, che è stata la trasformazione della vita in un incubo.

Ci sono nella Bibbia due personaggi – Abramo e, forse ancor più di lui, Giobbe – che hanno visto in faccia il terribile, hanno subito lo spaventoso assalto dell'insostenibile, ma non hanno vacillato e proprio da lì, proprio dal fondo più abissale, sono risaliti. Ad Abramo è stato chiesto da Dio l'assolutamente atroce e inconcepibile, il sacrificio di Isacco, l'unico figlio avuto da Sara che Dio stesso aveva miracolosamente concesso loro in tardissima età; a Giobbe è stato tolto letteralmente tutto, i figli, le mandrie, gli averi, e lui stesso è stato ridotto a grattarsi con un coccio le piaghe della lebbra su una coltre di cenere e letame. Ma entrambi hanno avuto potentemente, irriducibilmente *fede*: Abramo ha fermissimamente *creduto* che Dio avrebbe fermato la sua mano armata di coltello un attimo prima che calasse a massacrare Isacco, come effettivamente è accaduto, o che glielo avrebbe lasciato uccidere, ma per resuscitarlo e restituirglielo³³; Giobbe ha altrettanto ferreamente *creduto* che Dio gli avrebbe reso tutto quello che gli era stato strappato dalla sventura, e infatti Dio gli ha ridonato tutto, a partire dai figli, addirittura in misura doppia. Nel momento in cui, visitati e sferzati dalla disgrazia più radicale, sono stati scaraventati nella più completa *aporia*, intesa esattamente così come i greci intendevano il termine di cui la parola italiana è la traslitterazione, ossia nello stato in cui nessuna risorsa è più disponibile perché ci si viene a trovare in un vicolo cieco che impedisce di *procedere*/di andare *oltre* e non c'è più una sola via che si possa imboccare³⁴; nel momento in cui sono stati trasportati in quel punto *disperato* in cui l'uomo non può non riconoscere che per lui tutte le possibilità sono esaurite³⁵ e sono stati quindi forzati a deporre la presunzione di sapore pelagiano, tanto diffusa fra gli uomini, di potersi salvare con le proprie forze³⁶; in quel preciso momento, entrambi hanno cre-

³² *Ivi*, pp. 285-287 (VI, *La fede e il peccato*), 469 (XIV, *L'autonomia dell'etica*).

³³ *Ivi*, p. 255 (V, *Il movimento della fede*).

³⁴ *Ivi*, pp. 287 (VI, *La fede e il peccato*), 593 (XIX, *La libertà*).

³⁵ *Ivi*, pp. 229 (IV, *Il grande scandalo*), 283 (VI, *La fede e il peccato*), 593 (XIX, *La libertà*).

³⁶ *Ivi*, p. 295 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

duto senza riserve di sorta che c'è Qualcuno – Dio – al quale invece è sempre possibile tutto e, incuranti delle evidenze razionali che parlavano tutte a loro sfavore, hanno ripetuto il *de profundis ad Te, Domine, clamavi* del salmista e si sono affidati ciecamente a Lui.

Anzi, Giobbe ha fatto qualcosa di più e di più grandioso. Persuaso dell'ingiustizia della calamità rovesciatasi su di lui, ha respinto le tanto assennate considerazioni dei suoi amici i quali, vere e proprie voci dell'etica prodiga di "consolazioni" che inaspriscono il dolore invece di attenuarlo o guarirlo, lo invitavano a non enfatizzare l'importanza del suo caso in seno all'economia complessiva dell'universo e a riconoscere l'assoluta impossibilità che venisse fatto uno strappo alle regole a suo favore³⁷, cioè gli ricordavano quello che è in fondo l'ABC dell'etica della conoscenza; lo sa bene Leopardi, il quale avverte che l'insegnamento chiave derivante dall'esperienza del mondo/della realtà è che non si fanno eccezioni per nessuno³⁸, e ancor meglio Kojève, che ricorda come la scienza-il *mathematicum*, ovvero l'ambito delle leggi, sia il "luogo" della in-differenziazione³⁹. Ma soprattutto, ben lungi dall'attenersi alla saggezza da eunuchi della quieta e scientificamente operosa accettazione che Spinoza riassume nella formula *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, Giobbe si è dimostrato uno strenuo lottatore e uno sfidante irriducibile della supposta ineluttabilità del suo destino, non ha fatto buon viso a cattivo gioco ma ha emesso gemiti, protestato, inveito, scagliato maledizioni, ha letteralmente *preteso* da Dio la piena *restitutio in integrum* dei suoi beni e proprio così ha vinto⁴⁰.

Giobbe e Abramo indicano la via perché gli uomini, per salvarsi/per smagare se stessi e il mondo dal tragico incantesimo di cui sono vittime, devono fare esattamente come loro: non adattarsi all'apparente ineluttabilità del male e credere incondizionatamente che a Dio tutto è possibile⁴¹. Se seguiranno l'esempio dei due personaggi biblici, Dio, introducendo una di quelle cesure improvvise e assolute che suscitano tra irridente incredulità e severa indignazione nella filosofia speculativa avvezza a vedere e volere sempre continuità senza salti, dimostrerà la falsità del principio *quod factum est infectum esse nequit*, di cui, persino tra i filosofi del medioevo cristiano, solo Pier Damiani ha avuto il coraggio, tanto apprezzato da Šestov, di negare la validità⁴². Infatti Dio renderà *non accaduto* il peccato originale, *disferà* la caduta dell'uomo, ne *annienterà* gli effetti, ricondurrà l'uomo dalla nefasta infatuazione per l'albero della conoscenza del bene e del male alla fedeltà all'albero della vita, ossia, quasi portando vertiginosamente all'indietro le lancette del tempo cosmico, reinstaurerà la condizione anteriore alla caduta rifacendo del mondo un paradiso di vitalità perfettamente spensierata e di libertà senza limiti in cui non si dà alcuna di-

³⁷ *Ivi*, pp. 207-213 (III, *La sospensione dell'etica*).

³⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 1863-1865, 1866-1871.

³⁹ A. KOJÈVE, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, trad. it. di M. Filoni, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 60-62.

⁴⁰ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 135-137 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 215-217 (III, *La sospensione dell'etica*).

⁴¹ *Ivi*, p. 499 (XV, *La volontà asservita*).

⁴² *Ivi*, p. 609 (XIX, *La libertà*).

stinzione fra bene e male per il semplice motivo che c'è solo il bene/che tutto è bene⁴³. Anzi, nelle ultimissime, poco meno che tripudianti pagine di *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Šestov afferma che Dio ha già compiuto il miracolo⁴⁴: anche grazie al fatto che – come aveva già intuito il profeta Isaia – ha *assurdamente* e provvidenzialmente gravato Suo figlio di ogni peccato⁴⁵, il mondo già risplende libero e perfetto.

Che dire del grande $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ di Šestov? Ci troviamo palesemente in presenza di un audace, sfrontato sberleffo alla dura serietà del principio di realtà che ha i contorni di un sogno, inteso proprio nel senso di appagamento mentale-allucinatorio del desiderio che gli attribuisce Freud; palesemente, è proprio Šestov a sognare, e non gli uomini e soprattutto i filosofi cui contesta di vivere in una falsa veglia che è in realtà sonno, anzi ottenebramento di un incubo. Frasi come “È impossibile che le verità costringenti e indifferenti a tutto determinino i destini dell'universo”⁴⁶ svelano con sufficiente chiarezza che la categoria in cui rientra il $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ di Šestov è quella del *wishful thinking*. Infatti quella frase equivale di fatto a “Sarebbe turpe e inammissibilmente doloroso per l'uomo che le verità che si disinteressano di tutto, *in primis* della felicità dell'uomo di cui infatti sanciscono la illibertà e la morte, determinassero i destini universali; non può e non deve essere così, *quindi* non sono esse a governare la realtà, anzi la verità è che le cose stanno in modo esattamente opposto e perciò fausto per l'uomo”; a non tenere, a non “funzionare”, è quel *quindi*, che introduce arbitrariamente una conclusione dettata dal desiderio dell'uomo, piegata a confortarlo e a compiacerlo. Contro il *wishful thinking* milita, ben difficilmente oppugnabile, l'argomento formulato da Rensi: quando due proposizioni opposte reclamano di essere riconosciute vere da noi e la prima ha un contenuto a noi propizio mentre la seconda ne ha uno infausto (nel nostro caso, rispettivamente, la proposizione secondo cui l'uomo è illimitatamente libero ed esente dal male, e quella che invece lo definisce necessitato e mortale), è praticamente certo che sia la seconda a rispecchiare la verità perché, mentre la prima tendiamo a giudicarla vera in quanto ci farebbe piacere che lo fosse, di sicuro non sono invece motivi di convenienza a spingerci a dare il nostro assenso alla seconda, e quindi, se la troviamo vera, essa ci appare tale spassionatamente⁴⁷.

È appunto essenzialmente per una passione, la vanità, che l'uomo insiste a dichiararsi libero. Più precisamente, è per boria, per patetica, umana, troppo umana boria che si dice libero. È per infantile desiderio di darsi importanza, di esaltarsi, di distinguersi e sentirsi superiore, di accreditarsi come un padrone; non a caso, al mito-culto della libertà è abbinato il non meno patetico mito-culto “viril-imprendito-

⁴³ *Ivi*, pp. 353 (IX, *La conoscenza come caduta*), 655 (XXI, *Il mistero della redenzione*); ID., *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, a cura di A. Paris, Milano, Bompiani, 2005, pp. 169-179 (Prefazione, *Sapienza e rivelazione*, II).

⁴⁴ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 673-677, 681 (XXII, *Conclusione*).

⁴⁵ *Ivi*, pp. 661-663 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

⁴⁶ *Ivi*, p. 673 (XXII, *Conclusione*).

⁴⁷ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Napoli, Orthotes, 2011, pp. 89-92.

riale” dell’iniziativa e del dinamismo conquistatore. Lo riconosce anche Adorno in *Dialettica negativa*, sia pure insinuando subito dopo che coloro i quali assumono l’atteggiamento opposto di dirsi non liberi lo facciano per minimizzare o negare la loro responsabilità per le azioni che compiono⁴⁸; un’insinuazione cui non si può fare a meno di replicare che l’uomo che si ritenga e si dica determinato si condanna anche, per converso, a respingere come insensata qualunque attribuzione di merito e qualunque lode gli venga rivolta. E pur avanzando con ben altra forza quell’insinuazione che Adorno si limita ad adombrare, Jankélévitch, cioè un autore che rientra a pieno titolo nella sfilata di “maniaci” della libertà che formano la tradizione del grande pensiero francese, ha comunque la lucidità di ammettere che, fra la tesi dell’assoluta determinazione e quella della piena libertà dell’uomo, è semmai la prima a poter ambire a una dignità filosofico-scientifica perché l’altra è a tal punto estranea allo spazio del razionale da sfiorare la ciarlataneria⁴⁹.

Ciò che in ultima analisi Šestov non vuole saperne di riconoscere è che la ragione umana non “crea” o inventa la necessità, e tantomeno lo fa sotto il pungolo stordente di qualche arcano superseduttore, ma la trova e la registra, ne *deve* prendere atto e, per quanto può, la esprime-la codifica in leggi; e comportandosi così, l’uomo ha l’inquietante, pericolosa grandezza di *superarsi*/di *ascendere oltre sé* e, per quanti vantaggi gli vengano dallo scoprire varie leggi dell’accadere e dall’“ordinare” il mondo in conformità ad esse, la quasi masochistica onestà di *andare contro di sé*, in quanto ratifica la *sua* sostanziale sottomissione a quelle leggi, la sua non stra-ordinarietà o, per dirla con Spinoza⁵⁰, la sua non equiparabilità a uno Stato a sé stante nello Stato della natura. Ciò che Šestov si guarda bene dal riconoscere è che non ha senso rimproverare alla ragione umana di “tifare” per la necessità e di volerla proditoriamente imporre, semplicemente perché essa è già di per se stessa un frammento di necessità, è – come tutto, del resto – *sic et simpliciter* inglobata nella necessità che regge le sorti del mondo.

Alla ragione umana, semmai, andrebbe riconosciuto che, in due sensi, può arrecare al dominio della necessità qualcosa che assomiglia a un’incrinatura: in primo luogo perché, appunto in virtù della ragione, l’uomo è il solo essere che possa giungere alla consapevolezza della sua subordinazione alla necessità e il suo rendersi conto di stare nell’obbedienza lo colloca già in una qualche misura *oltre* l’obbedienza, all’incirca come, secondo un citatissimo pensiero di Pascal⁵¹ che non a caso il suo grande estimatore Šestov non cita mai, la coscienza che il pensiero-la ragione dà all’uomo della sua infinita e miserevole fragilità, che è quella della canna più debole di tutta la natura, gli accorda una distinzione e un tratto di elevatezza rispetto a ogni altro ente terreno; in secondo luogo, e soprattutto, perché esiste, e alcuni uomini ne sono dotati, anche una forma di ragione diversa da quella puramente formale-sci-

⁴⁸ TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi, 2004, pp. 195-197.

⁴⁹ V. JANKÉLEVITCH, *Il male*, trad. it. di F. Canepa, Genova-Milano, Marietti, 2003, p. 28.

⁵⁰ B. SPINOZA, *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 129 (Parte terza, *Origine e natura degli affetti*, Prefazione).

⁵¹ B. PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di B. Nacci, Milano, Garzanti, 1994, p. 81 (186).

tifica freddamente registrante, ossia una ragione sostanziale-appassionata che, per dirlo con le parole di John Stuart Mill citate e amate da Rensi⁵², esige dalla realtà che sia connotata da “*justice and benevolence*” e, dovendo prendere atto che in essa invece il male prevale ampiamente e l’in-giustizia è la norma e che quindi il “blocco” di necessità in cui essa consiste è fondamentalmente negativo, le dirige contro la critica, la protesta o addirittura la maledizione, esattamente quella maledizione che Šestov con tanta ammirazione vede uscire dalla bocca di Giobbe. E l’uomo che si eleva alla protesta si sottrae in una sia pur minima misura all’obbedienza; infatti, benché il suo protestare avvenga – come tutto – secondo necessità, esso è, fra i modi in cui l’uomo obbedisce, quello che forse più di ogni altro implica una traccia di non-illibertà. Una ragione integrale, dotata sia della fredda serietà del teoreta sia del “fuoco” di chi ha a cuore il bene e la giustizia, non può che esprimersi così: il mondo *deve e non deve* essere quello che è/come è, dove il “deve” registra la resa all’evidenza che esso è necessariamente quello che è e quindi non avrebbe potuto essere altro da quello che è né potrà mai cambiare, mentre il “non deve” lamenta-denuncia che, dal punto di vista di una valutazione assiologica cui solo la ragione dell’uomo può elevarsi, è male che sia come è e avrebbe dovuto essere altro, assai meglio di quello che è.

Insomma, a Šestov che scrive “L’esperienza’ e il ‘ragionamento’, infatti, confermano [...] che nel mondo esiste una forza che strappa con indifferenza all’uomo tutto ciò che per lui è più prezioso; e dimostrano, per converso, che non esiste una forza in grado di restituirgli ciò che è stato strappato”⁵³; a questo Šestov che, già in quanto chiude *esperienza* e *ragionamento* fra virgolette per ridimensionarne il valore e la credibilità con quasi sprezzante ironia, ammicca al lettore lasciandogli intendere che la verità è il contrario di ciò che quelli attestano, bisogna ribattere che la verità è invece – dolorosamente – proprio ciò che essi attestano. Contro Šestov ha quindi ragione Sebastian, il vero, grande protagonista, ancorché “in contumacia”, dell’affascinantissimo dramma teatrale di Tennessee Williams *Improvvisamente, l'estate scorsa* che, sebbene la sua trama cominci quando Sebastian è già stato trucidato, di fatto parla di lui e offre il suo ritratto – quello di un uomo spaventato-orrificato dalla violenza del reale e di un artista ostruito nella sua produttività – più intensamente che se fosse in scena dal principio alla fine: infatti, come verso l’inizio dell’opera sua madre ricorda, “la vita ti toglie tutto, diceva Sebastian”, ossia diceva la verità, dato che davvero la vita via via depreda l’individuo finché, conclusivamente, gli toglie anche se stessa-si separa per sempre da lui. A Šestov che volentieri riporta le parole di Kierkegaard secondo cui gli uomini sono dei vili cui manca il coraggio di ascoltare ciò che la morte e la follia comunicano loro⁵⁴, e lo fa per elogiare le eccezioni di Abramo e di Giobbe che al contrario quel coraggio lo hanno avuto ma anche per suggerire che pure lui lo ha avuto e appunto da esso nasce ed è alimentato

⁵² G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 92.

⁵³ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 409 (XII, *Il potere della conoscenza*).

⁵⁴ *Ivi*, pp. 137 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 203 (III, *La sospensione dell'etica*), 523 (XVI, *Dio è amore*).

il suo pensiero, si deve obiettare che invece il vile è proprio lui in quanto non ha saputo guardare veramente e pienamente in faccia il terribile e la morte riconoscendone l'irreparabilità e la definitività, ma ne ha sostenuto la visione solo alla condizione di architettare il suo *μῦθος* consolatorio con cui vorrebbe ribassarli a mera, revocabile apparenza.

E tuttavia va ritenuto più prudente e più giusto astenersi dal trattare Šestov con ruvidezza o sarcasmo. Che e perché il mondo/il reale sia proprio come è e quello che è, ovvero un "blocco" di necessità abitato dal dolore e dal male, certo non esclusivamente ma altrettanto certamente con netta prevalenza; che e perché sia il luogo da cui è esclusa la giustizia e in cui ogni suo abitatore è destinato prima a non essere felice e poi alla morte e all'annientamento; tutto ciò è in effetti un mistero, un mistero assolutamente non gaudioso. Un mistero di cui l'uomo non si capacita, nel duplice senso che non riesce a farsene una ragione né a *darsene* una ragione, ma al tempo stesso non recede nemmeno dal tentativo di ottenere almeno questo secondo risultato, cioè di darsene una ragione-di diradarlo-di spiegarlo; e, a cospetto del mistero, hanno cittadinanza e meritano rispetto o almeno comprensione *tutti* i tentativi di venirne a capo, compreso quello così grandiosamente fantasioso di Šestov, a base di serpente, di passaggio all'essere di un Nulla quasi personificato e di congiura ordita dalla Necessità, dalla Ragione e dall'Etica.

Ben difficilmente l'uomo può arrendersi a riconoscere che l'unica spiegazione che si possa e si debba dare del fatto che il mondo/il reale sia come è e quello che è, e non un altro diverso o magari opposto, è la spiegazione-non spiegazione/la spiegazione tautologica, che spiega non spiegando niente, secondo cui il mondo/il reale è come è e quello che è perché è come è e quello che è. Ben difficilmente l'uomo può arrivare a convenire che la verità è quella pronunciata, nel finale del grandissimo *Aracoeli* di Elsa Morante, dal misterioso sacchetto d'ombra in cui al dolentissimo protagonista pare di ravvisare sua madre, ormai morta da decenni, quando si viene a trovare nei paraggi del povero villaggio andaluso che ha fatto meta di un viaggio per andarvi a "cappare" qualche traccia e immagine della vita lì condotta da lei prima di sposarsi e trasferirsi a Roma: "trasmutata" nel magico sacchetto, essa – mito assoluto, infinitamente dolce e malefico, del figlio, nonché memorabile incarnazione del mistero, nella versione spagnola che lo modula come carne, sesso, irragione, follia, sangue, tragedia e morte – vanifica e quasi ridicolizza il rimorso di non essere riuscito a capire niente durante la sua vita, che il figlio le esterna accorato, rivelandogli con una lapidaria battuta la verità, non si saprebbe dire se più sinistra e deprimente o più tranquillizzante e liberatoria, che non c'è appunto nulla da capire e da spiegare⁵⁵.

Questo è – ovvero male, assenza della felicità e demolizione progressiva che sfocerà nell'annientamento della morte – e *questo* ti tocca per tutta la tua vita, o uomo (inteso sia come singolo che come specie), senza che, fino all'ultimo istante di essa incluso, un solo riverbero di luce giunga a rivelarne il perché: questo dice in definitiva Leopardi nel finale del *Cantico del gallo silvestre*, dove ammonisce che *tut-*

⁵⁵ E. MORANTE, *Aracoeli*, Torino, Einaudi, 2005, p. 308.

to finirà prima che l'arcano venga compreso e spiegato, prima che venga anche minimamente chiarito⁵⁶. Certo, in quell'apocalittico finale, Leopardi non inscena la fine dell'uomo bensì la fine, l'annientamento di tutto/del cosmo; e in nota non manca di sottolineare che una simile immagine può essere accettata solo nel contesto di un racconto, di una *finzione* quale vogliono appunto essere le *Operette morali*, poiché la verità filosofica, teoretica (la cui visione, come si è detto, accomuna Leopardi a Spinoza e a Nietzsche) è che il mondo non ha mai avuto inizio né avrà mai fine⁵⁷. Ma al caso dell'uomo l'immagine di un disfacimento totale e definitivo si attaglia effettivamente: essa rispecchia la realtà-verità del suo destino. E quindi noi possiamo fare come se in quel finale Leopardi parlasse appunto dell'uomo. Se Leopardi erra in qualcosa, è semmai solo nel parlare di arcano, ovvero di mistero, qualora con "mistero" si intenda qualcosa di cui l'uomo non possiede e magari non possiederà mai la spiegazione, ma che una spiegazione oggettivamente *la ha*: erra perché qui, cioè nientemeno che a proposito dell'essenziale, non c'è in fondo niente che possa essere spiegato, se non appunto dando la non-spiegazione che è-va così (cioè assai male) perché è-va così.

A dire il vero, una spiegazione dell'esistenza e della secca prevalenza del male, una spiegazione – fra l'altro – di coglibilità abbastanza immediata, c'è, e ci si può incamminare verso la sua individuazione invertendo i termini dell'affermazione – "la contraddizione è il dolore" – con cui Hegel vuole smontare le critiche di coloro che gli obiettavano di aver posto al centro della sua poderosa macchina filosofica qualcosa di impossibile da pensare, ossia appunto la contraddizione, e non si rendevano conto che essa è addirittura reale, anzi realissima, nel fenomeno del dolore⁵⁸. Invertire la proposizione "la contraddizione è il dolore" significa ovviamente dire che il dolore/il male è la contraddizione, e quindi il contra-stare, la lotta, il conflitto. E contrasto e conflitto ci possono essere solo se si dà e lì dove si dà *molteplicità* di elementi e individui distinti; anzi, ci *devono* essere/*non possono che* esserci, perché, ovunque si dia articolazione di distinti che come tali stanno nella reciproca disidentità-esternità, essi sono *naturalmente* nemici fra loro, *naturalmente* non si vogliono bene già solo in quanto nessuno di loro può perdonare agli altri di non essere lui. Quindi si perde nella più inconsistente vacuità la retorica che predica che quella disidentità-esternità sarebbe l'occasione di una *prova* atta a selezionare i "buoni", cioè coloro che, a dispetto di tale disidentità-esternità, sarebbero capaci di amare gli altri. Ma allora, se la molteplicità è l'origine del male e quindi la disgrazia, peccano di grave irresponsabilità i contemporanei scolari e scolaretti di Nietzsche che "corteggiano" o inneggiano al molteplice, e avevano invece ben ragione quegli antichi – primi fra tutti Platone e, ancor più di lui, Plotino – che privilegiavano o veneravano l'Uno/l'Unico e sdegnavano il molteplice. Solo, sbagliavano in tanto in quanto parlavano del dominio di quest'ultimo come di una condizione di caduta, di degradazione dell'Uno

⁵⁶ G. LEOPARDI, *Cantico del gallo silvestre*, in ID., *Operette morali*, Milano, Garzanti, 1986, p. 244.

⁵⁷ ID., *Operette morali*, cit., p. 339.

⁵⁸ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1978, tomo terzo (*La logica soggettiva ossia dottrina del concetto*), p. 273.

e dall'Uno originario: sbagliavano perché l'Uno/l'Unico *non (c')è mai stato*, è il *sogno* di una *perfectio* impossibile, e quindi il vigere del molteplice non è l'effetto di una caduta, di un passaggio, bensì la condizione da sempre e per sempre disgiuntamente permanente e *normale*.

E tuttavia la spiegazione che dice che la molteplicità è l'origine del male propriamente non spiega. Infatti, essa non può non innescare immediatamente questa domanda: assodato che la molteplicità è la disgrazia, perché però c'è molteplicità e quindi male e non invece unità-unicità e quindi bene o almeno non-male? E a questa domanda, di nuovo, non si potrà che rispondere: c'è molteplicità e non invece unità-unicità perché c'è molteplicità e non invece unità-unicità. Quindi in ultimo, e proprio circa l'essenziale, si è comunque ricondotti al mistero inesplicabile, cui deve arrendersi l'anelito dell'uomo a capire, spiegare e sapere.

Anche a motivo di queste ultime considerazioni, appare giusto e opportuno, più che perseverare nel censimento degli elementi di ingenuità autoconsolatoria del *μῦθος* šestoviano, enuclearne alcuni motivi validi teoreticamente e vivacemente provocatori.

Per prima cosa, sarà bene allora sottolineare che, sia pure presentandola come parvenza e drammatica allucinazione innescata dalla caduta di Adamo, Šestov ammette in un modo che non potrebbe essere più pieno e, quasi, plateale che la condizione in cui versano l'uomo e il mondo è quella di essere retti e stretti da Ananke. A proposito dell'alternativa di libertà e necessità, è piuttosto comune e rappresenta già un passo rilevante verso il riconoscimento dell'illusorietà della libertà la posizione, che forse nessuno ha formulato più seccamente e limpidamente di Cioran⁵⁹, secondo cui l'uomo sente-ha l'impressione di essere libero ma sa di non esserlo. Ebbene, si direbbe che Šestov vada anche oltre, perché, sebbene la sua preoccupazione maggiore sia indubbiamente quella di denunciare che l'uomo vuole *sapersi* necessitato poiché aspira ad esserlo, il pensatore franco-russo si avvicina però non poco a diagnosticare che, a causa dello stato sonnambolico in cui consiste la sua vita in veglia, l'uomo, anche, *si sente* non libero-è convinto di essere un automa che si muove⁶⁰; Šestov sostanzialmente non condivide la celeberrima considerazione di Spinoza secondo cui l'uomo versa in uno stato di determinazione non diverso da quello di una pietra che si muove perché è spinta da una causa esterna, ma, avendo – diversamente dalla pietra – la coscienza, si crede libero⁶¹. Insomma, proprio il cristianesimo Šestov sembra suggerire che l'uomo in realtà *non crede-non* sente di vivere in quella condizione di essere chiamato quasi di continuo a decidere liberamente quale delle due direzioni imboccare a cospetto di un bivio nella quale il cristianesimo si è potentemente adoperato a fargli credere-sentire di vivere. Siccome però è un dato di fatto che gli uomini, in grande maggioranza, amano dichiararsi liberi, proba-

⁵⁹ E. M. CIORAN, *L'inconveniente di essere nati*, trad. it. di L. Zilli, Milano, Adelphi, 1994, p. 88.

⁶⁰ L. ŠESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., pp. 199-201 (Parte seconda, *Audacie e sotto-missioni*, 14, *La morte e il sonno*).

⁶¹ B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, pp. 248-249 (Lettera LVIII; a Schuller).

bilmente la verità è che le cose stanno nei seguenti termini: benché l'uomo non solo sappia di non essere libero, ma anche, nella profondità della sua introspezione, senta di non esserlo e, nel segreto del suo "foro interiore", dica-confessi a se stesso di non esserlo, *pubblicamente* va dicendo-dichiarando-scrivendo-raccontando di esserlo.

Né si può dire che Šestov descriva in modo improprio la necessità che vede al governo del mondo. È vero che rischia di farlo incorrere in un errore la scelta, chiaramente funzionale a vivacizzare la "sceneggiatura" del suo μῦθος, di presentarla spesso quasi alla stregua di una persona, come la fa sembrare anche e soprattutto l'accorgimento di scrivere "Necessità" con l'iniziale maiuscola, quella che si riserva appunto ai nomi propri di persona. Ma i punti in cui Šestov ne parla "seriamente" e con piena consapevolezza filosofica sono quelli in cui la definisce cieca, muta, sorda e quindi inaccessibile a qualsiasi preghiera o tentativo di persuasione, tetragona nella sua assoluta indifferenza, inafferrabile, invisibile, illocalizzabile, irrintracciabile in una qualunque parte del mondo, insomma in certo senso davvero in-esistente come il Nulla di cui Šestov narra che sia la trasfigurazione, ma al tempo stesso, se si guarda agli effetti che produce e all'enorme potere che esercita che è, presentissima e infinitamente più essente di tutti gli innumerevoli enti visibili e tangibili⁶²: oltre a questi nel mondo c'è "solo" questa sorta di fluido arcano, assolutamente impalpabile, in-identificabile e in-individuabile, ma al tempo stesso tanto "vischioso", condizionante e astringente-costringente da indurre a dire che, ben più che stare insieme agli enti-al loro fianco, li sovrasta e li soggioga. E quando osserva con grande finezza e insieme con sincerità che la necessità non ha alcun vero motivo né alcun progetto che la spinga ad ergersi al suo supremo grado di potenza, che essa non sa che farsene, che non gliene importa niente di averlo raggiunto e non ne trae godimento alcuno⁶³, Šestov non solo si avvicina implicitamente a riconoscere che il mistero del non essere buono del mondo non ammette alcuna reale spiegazione, ma "centra" perfettamente la natura della necessità, che è quella di un astratto-irreale ma operantissimo-influentissimo mostro di forza totalmente decerebrato, privo di coscienza, di sentimenti, di volontà e quindi assolutamente impersonale. Così si pone al livello di Leopardi il quale, anche lui per esigenze di drammatizzazione finzionale-narrativa, nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* personalizza la natura assegnandole l'iniziale maiuscola e addirittura mettendola in scena come un personaggio parlante, ma, quando le fa rispondere alle rimostanze del suo povero interlocutore che la spaventosa continuità con cui semina la morte fra gli uomini è del tutto aintenzionale e che anzi neppure si avvede dell'opera di distruzione che perpetra⁶⁴, mostra piena consapevolezza di come la sola possibile considerazione filosoficamente sensata di Φύσις, così come di Ἀνάγκη, sia quella che la tratta come un immane masso di forza per-

⁶² L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 207 (III, *La sospensione dell'etica*), 265 (VI, *La fede e il peccato*), 309 (VII, *L'angoscia e il nulla*), 345 (IX, *La conoscenza come caduta*), 489-491, 491-493 (XV, *La volontà asservita*).

⁶³ *Ivi*, pp. 341-343 (IX, *La conoscenza come caduta*), 573-575, 581 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

⁶⁴ G. LEOPARDI, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Id.*, *Operette morali*, cit., pp. 127-128.

fettamente asoggettivo-impersonale che, appunto come Ἀνάγκη, si manifesta negli enti e negli individui mondani, anzi in certa misura li è, ma allo stesso tempo li trascende/è più di essi.

Un tratto della posizione di Šestov che merita altissimo apprezzamento è la sua vocazione alla protesta radicale che gli fa scegliere Giobbe come suo eroe prediletto e lo conduce molto vicino a suggerire che fra gli uomini esista una vera e propria gerarchia spirituale, che assegna i posti elevati alle figure del rifiuto e quelli vili a coloro che accettano e magari, per di più, ringraziano⁶⁵. La vocazione alla protesta e all'indignazione è *rarissima avis* non solo fra gli uomini in generale, che in prevalenza hanno animo da schiavi pressoché onniaccettanti, ma anche fra i primattori della *Kultur* e del pensiero occidentali che, diversamente da quel che afferma risentito Nietzsche, non si sono affatto incaricati di denigrare il mondo, la vita e l'uomo, ma si sono essenzialmente industriati a *giustificare* e approvare in tutti i modi, certo in primissimo luogo Dio, ma, di riflesso/“attraverso” Dio, anche il mondo e la vita e, in certa misura, l'uomo stesso. È vero che, a ben guardare, Šestov a Dio dà ragione sempre, comunque e su tutto, e che è amicissimo anche del mondo e dell'uomo appunto perché, come già detto, dà totale credito a Dio che, creandoli, ne disse che sono *valde bonum*. In fondo, la vibrante contestazione e l'intransigente avversione di Šestov colpiscono soprattutto-soltanto la necessità e le leggi di cui essa si sostanzia, gelidamente impietose per l'uomo e per tutti i viventi; ma poiché l'*imperium* della necessità e delle sue leggi decretanti l'ingiustizia e il male non è l'abbaglio dissipabile o forse addirittura già dissipato da Dio per cui vorrebbe farlo passare il μῦθος šestoviano, bensì la realtà-verità del mondo da cui nessun soprannaturale Vendicatore mascherato potrà mai liberarci, ecco allora che si può ben dire che il bersaglio del rinnegamento di Šestov sia proprio l'intelaiatura e il “carattere” essenziale del mondo effettivamente esistente. È quindi con un entusiasmo senza riserve che si può e si deve accogliere il passo⁶⁶ in cui Šestov, commentando il dialogo fra Ippolit – un giovanissimo già irrimediabilmente malato e condannato a una morte imminente – e il principe Myškin che accende una delle pagine più notevoli dell'*Idiota*, “bacchetta” il secondo, che farfuglia parole confuse e senza nerbo con cui forse vorrebbe acquietare-rabbonire il primo, e prende appassionatamente le parti di Ippolit: costui avvisa con perentorietà che, se è certamente schiavo e vittima-se certamente subisce il danno, non per questo però si potrà mai pretendere da lui che si adatti anche a subire la beffa-che sia anche grottescamente vile e, sacrificando la sua dignità, si abbassi a riverire o addirittura a ringraziare il suo padrone e carnefice, cioè la natura e le sue abiette leggi, che, milleottocento anni prima di intraprendere crudelmente la sua precoce demolizione, hanno tritato e schiacciato, riducendolo a un misero corpo-oggetto inanimato, perfino Gesù, ossia il loro prodotto di gran lunga più sublime, quello dalla cui apparizione si sarebbe detto che esse stesse potessero ricevere un senso.

⁶⁵ L. ŠESTOV, *Kierkegaard filosofo religioso*, in ID., *Speculazione e rivelazione*, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, trad. it. di E. Macchetti, Milano, Bompiani, 2011, pp. 567-569.

⁶⁶ ID., *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., pp. 94-99 (Parte prima, *Rivelazioni della morte, La lotta contro le evidenze. In occasione del centenario della nascita di Dostoevskij*).

Infine, e soprattutto, non si può omettere di rilevare quale dinamitarda carica eversiva secerna – piaccia o non piaccia – l'attacco che Šestov sferra a ragione ed etica. Per coglierne la portata basta chiedersi: in mezzo allo squallore di una società tutta o quasi dedita all'accumulazione di denaro, potere e piaceri sensuali più o meno vacui (per dirla con Spinoza: di *divitiae, honores, libidines*), chi si batte per la difesa dei valori obliati o umiliati a quale contro-modello esistenziale potrebbe mai aggrapparsi, di che altro potrebbe mai far retorica, a che altro potrebbe mai esortare e invogliare il prossimo, che gli appare sbandato e a rischio di perdizione, se non a esercitare la ragione, cioè in definitiva a contribuire all'impresa conoscitiva e all'elaborazione della scienza, e/o a vivere eticamente, cioè a praticare le virtù, anche quelle più alte e impegnative, la misericordia, la compassione e l'amore spinto magari fino al sacrificio di se stessi? Ebbene, per tutta risposta al difensore e promotore dei valori Šestov scrive con tono quasi irridente: "L'uomo *crede* che lo scopo della sua vita consista nel ricercare le leggi dell'essere e nel realizzare, nel corso della sua esistenza, le leggi della morale" [c.n.]⁶⁷.

Per Šestov la strada del sapere e del bene non è affatto la strada giusta; la strada del "seguir virtute e canoscenza"⁶⁸ è la strada dell'errore e della sicura perdizione. Pensare e sapere non dà che l'infelicità: quanto più un uomo è lucido, profondo, intelligente e sapiente, tanto più marmoreamente si convincerà che quanto vede e sperimenta di continuo, ovvero che il mondo è mosso da una necessità impietosa che a tutti vieta la libertà e la felicità e commina la morte, sia lo stato *normale* e per sempre imm modificabile⁶⁹. A questo proposito, Šestov condivide pienamente l'idea di Kierkegaard che proprio il genio, ossia il più intellettualmente dotato e profondo fra gli uomini, sia il tipo umano che scorge dappertutto il destino e per questo, a dispetto del suo prestigio e del fascino irresistibile che emana, sta confitto nel peccato⁷⁰. Ma anche per le virtù, incluse quelle più elevate appena menzionate, Šestov non ha alcun apprezzamento: per lui, esse ricadono nella "maledetta" sfera invisibile delle rappresentazioni, del sentire meramente interiore che si consuma sterilmente in sé senza avere la forza di incidere sulla realtà e di apportare un qualunque effettivo miglioramento alla condizione dell'uomo⁷¹. Guai, pensa Šestov, all'uomo che si accontenta di regnare sul paese di morte larve delle rappresentazioni e dell'interiorità. Šestov propugna la totale de-intellettualizzazione, gli importa solo del potere nel sensibile e sul sensibile e del possesso dell'empirico, vuole solo stare trionfalmente, sconfinatamente bene vedendo, toccando, odorando, gustando, godendo qualcosa di assolutamente visibile e palpabile. Leopardi, avendo interpretato al pari di Šestov il racconto del peccato originale come un monito molto chiaro che mette in guardia dal sapere additandolo come la vera e unica fonte dell'infelicità dell'uomo⁷², lascia intendere che la campagna somatofobica e sessuofobica con-

⁶⁷ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 331 (VIII, *Il genio e il destino*).

⁶⁸ D. ALIGHIERI, *La divina commedia*, *Inferno*, XXVI, v. 120.

⁶⁹ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 327 (VIII, *Il genio e il destino*), 581 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

⁷⁰ *Ivi*, pp. 325-331 (VIII, *Il genio e il destino*).

⁷¹ *Ivi*, pp. 413-421 (XII, *Il potere della conoscenza*).

⁷² G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 394-398.

dotta per secoli dal cristianesimo deve essere considerata il semplice effetto della cantonata presa da una religione-istituzione che ha sbagliato l'identificazione del nemico contro cui accanirsi⁷³: ebbene, Šestov va in certo modo oltre Leopardi, in quanto invita implicitamente ma chiaramente l'uomo a godimenti ben concreti, fra cui anche quelli della carne.

L'uomo ideale di Šestov, dal cranio sgombro da pensieri e conoscenze, perfettamente sano e grandiosamente prestante, quasi fuso con la natura e con la sua forza, immune da qualsiasi remora morale, stupendamente cretino, non può non ricordarci qualcosa: questo campione del "viver come bruti"⁷⁴, quest'uomo di fatto im-bestiato/regredito all'animalità presenta fortissime affinità con l'*aristocratico* per cui si eccitava Nietzsche. Per Šestov, del resto, Nietzsche è, come già ricordato, un riferimento importante e ammirato. Almeno un certo Nietzsche: quello che detesta e bastona Socrate, il primo grande alfiere della intellettualizzazione nella storia dell'uomo, ritenendolo il primo *décadent*⁷⁵, e così in definitiva ripete-conferma il verdetto del racconto biblico del peccato originale; quello che dà a uno dei suoi libri un titolo – *Al di là del bene e del male* – che ha la forza di un liberatorio programma di vita⁷⁶; quello che teorizza la volontà di potenza⁷⁷; ovviamente *non* quello dell'*amor fati*⁷⁸.

Forse, però, si potrebbe trovare per l'uomo ideale di Šestov un'immagine meno polemica di quella che lo equipara al bruto. La sua quasi ferina s-pensieratezza, la sua magnifica leggerezza e superficialità, la sua inarginabile libertà e la sua magica ir-responsabilità possono far pensare legittimamente anche al *bambino*. Il bambino, carismatica figura dell'inizio, non gode forse del più alto grado di estraneità al drammatico, o almeno di inconsapevolezza di esso, che a un uomo sia dato di raggiungere in tutta la sua vita? E chi potrebbe sostenere con perentorietà e senza tema di smentita che il suo non sapere o, perlomeno, il suo sapere assai meno dell'adulto infici la dignità della sua condizione e il valore di verità del suo punto di vista sul reale? E Spinoza, in quel punto irritante dell'*Etica* in cui commisera il bambino e in particolare chi muore ancora bambino perché il primo è per il momento escluso dalla verità e il secondo lo è addirittura per sempre⁷⁹, non sbaglia forse doppiamente, sia in quanto il suo compatimento nasce dalla erronea persuasione che la conoscenza della verità apporti all'adulto corroborante serenità mentre in realtà coincide quasi con la sua condanna all'infelicità, sia in quanto la verità potrebbe essere

⁷³ *Ivi*, 433-436.

⁷⁴ D. ALIGHIERI, *La divina commedia, Inferno*, XXVI, v. 119.

⁷⁵ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 107-109 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, I), 385-389 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 579 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

⁷⁶ *Ivi*, p. 579 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

⁷⁷ *Ibidem*; ID., *Atene e Gerusalemme*, cit., pp. 557-561 (Parte seconda, *Nel toro di Falaride*, IX); ID., *Sine effusione sanguinis. Dell'onestà filosofica*, in ID., *Speculazione e rivelazione*, cit., pp. 501-505.

⁷⁸ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 579 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

⁷⁹ B. SPINOZA, *Etica*, cit., pp. 325-326 (Parte quinta, *La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana*, Proposizione 39, Scolio).

magari proprio quella sentita e vissuta dal bambino, e solo in questo caso darebbe sarebbe davvero la felicità o, almeno, si avvicinerebbe il più possibile a dare-essere davvero la felicità?

Non deve stupire più di tanto che il “gusto” robusto, per non dire francamente rozzo e piuttosto volgare, di Šestov influenzi appieno anche l'immagine di Dio che circola in tutta la sua opera. Quello šestoviano non è un Dio d'amore ma un colosso di illimitata potenza che fa e disfa come più Gli piace, che può capricciosamente contraddirSi e revocare una Sua decisione, che premia o castiga, salva o dannava senza tenere minimamente conto di argomenti morali e razionali⁸⁰; in un punto rivelatore, Šestov si avvicina ad ammettere che di un Dio del genere ci sarebbero validi motivi per avere paura⁸¹, ma si sente comunque di rassicurare l'uomo affermando che Dio, avendolo creato, gli è amico, sta dalla sua parte e infatti adopera la Sua devastante potenza per fare *tabula rasa* di tutte quelle false “impossibilità” che si frappongono fra l'uomo e la sua presa di coscienza di quello che veramente è, ovvero una creatura divina tanto prossima al suo Creatore da avere ricevuto da Lui una libertà sconfinata pari alla Sua⁸². La scommessa di Šestov sull'amicizia di Dio per l'uomo è importantissima, perché, se non fosse per tale benevolenza, il suo Dio differirebbe ben poco da quel tiranno assoluto e terribile che è la Necessità, di cui la sua opera è di fatto un'ininterrotta maledizione; fra l'altro, la sua insistenza sul motivo antipelagiano secondo cui l'uomo, dopo la caduta, è attanagliato da un'astenia radicale e non può praticamente ottenere più nulla con le sue sole forze e in virtù di suoi meriti – tantomeno salvarsi tornando ad essere quello che era prima della caduta – fa dell'uomo poco più di una marionetta nelle mani di Dio, incondizionatamente rimessa alla Sua iniziativa e perciò davvero bisognosa di confidare nella Sua benevolente amicizia.

Il Dio di Šestov è fondamentalmente ricalcato su quello dell'Antico Testamento, condottiero, vincitore, irascibile, volubile. Quindi non è certo un caso che Šestov “frequenti” e ami decisamente meno il Nuovo Testamento, che gli appare, un po' come a Nietzsche, percorso da sentimenti e umori non abbastanza maschi, un po' troppo delicati, privi di nerbo, lacrimosi. E anche il protagonista assoluto del Nuovo Testamento, Cristo, non infiamma particolarmente Šestov. Cristo può piacere a Šestov quando a domanda risponde che il primo comandamento è quello secondo cui il Dio di Israele è l'unico Signore⁸³, ovvero ribadisce la potenza infinita e il primato esclusivo del Padre e in qualche misura appaga il sogno di potenza degli interlocutori che, in quanto israeliti, possono sentirsi scelti e capitanati dal solo, vero Padrone; ma il Cristo che soprattutto aggrada a Šestov è, ovviamente, quello che dà Egli stesso, personalmente, sfoggio di potenza compiendo miracoli che risanano gli storpi e i leb-

⁸⁰ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 293 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

⁸¹ *Ivi*, p. 365 (X, *Il cristianesimo crudele*).

⁸² *Ivi*, pp. 445-447 (XIII, *Logica e tuoni*); ID., *Sine effusione sanguinis*, cit., p. 527; ID., *Nikolaj Berdjaev. Gnosi e filosofia esistenziale*, in ID., *Speculazione e rivelazione*, cit., p. 667.

⁸³ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 311 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

brosti o addirittura resuscitano i morti⁸⁴, insomma il Cristo che non parla o predica senza mutare la realtà ma fa, o, se si preferisce, parla sì ma nel più performativo dei modi, dando alla formula e al comando che proferisce la forza di produrre direttamente un effetto reale che è addirittura l'attuazione dell'impossibile.

Il pensatore franco-russo in definitiva tiene fermo come sua stella polare il realismo-cinismo, non poi così facile da confutare, secondo cui le solite edificanti esortazioni a perseguire valori e piaceri trascendenti, ben più alti di quelli che può offrire la sfera del *mundanum*, risultano stucchevoli e quasi ridicole a fronte del fatto che noi frequentiamo, a noi si mostra e, per quel che ne sappiamo, *esiste esclusivamente* proprio l'empiricissimo *mundanum*. Il credentissimo Šestov tutto sommato non crede, o almeno dubita molto, che esista un mondo altro da *questo qui*, sul quale concentra quindi pressoché incondizionatamente le sue aspettative dando grandissima importanza a quanto vi succede e considerando incommensurabilmente diverso che in esso un uomo vinca e viva nell'abbondanza oppure perda e campi nella sottomissione e nella miseria. Kierkegaard sa e dice molto bene nel *Diario* che questa *sopra-valutazione* dell'immanente, questo culto del successo terreno e del turgore dell'essere, è assolutamente peculiare della *forma mentis* ebraica⁸⁵: e Šestov, che gongola di piacere e ammirazione quando legge che a Giobbe sono stati restituiti bovi e figli *in quantità doppia* rispetto a prima della sventura, è in effetti un ebreo.

Indubbiamente a Šestov, così attaccato alla terra, si può obiettare che è uomo di troppo facile contentamento e mancante di slancio utopico; ma fino a un certo punto. Infatti, non bisogna dimenticare che per lui la terra/il mondo, che sostanzialmente ritiene essere – non diversamente da Nietzsche – tutto ciò che esiste, non è la terra/il mondo in cui di fatto viviamo, sfigurato dalle pecche infinite ed enormi che non ci è concesso di dimenticare nemmeno per un momento, ma è nientemeno che il paradiso, la mirabile landa della *perfectio* assoluta, della libertà e della beatitudine totali, quella landa che Adamo abitò prima della caduta e che Dio, a patto che l'uomo abbia fede in Lui, re-instaurerà in un batter d'occhio, che anzi Dio non ha sostanzialmente mai fatto venire meno, come l'uomo avrebbe colto e coglierebbe se solo avesse saputo e sapesse guardare dietro il “velo di Maja” del deludente e per molti versi orribile mondo che vede e che in certo modo è stato lui stesso a volere e a installare sotto l'incantesimo del serpente-Nulla-Necessità. E dal paradiso, che considera la sola vera terra, Šestov non fa mistero di credere che, come ogni altro male, anche la morte sia assente; quindi, noi abbiamo la consolazione di poter supporre che vi sarebbero-vi siano sottratti al dolore e alla violenza e vi vivrebbero-vi vivano immortali anche gli animali, questi nostri poveri “compagni di cordata” del cui ininterrotto divorarsi a vicenda, ma soprattutto del cui ripugnante sterminio perpetrato con diuturna e implacabile industriosità dall'uomo, a Šestov palesamente non importa nulla, come attesta il fatto che non vi accenna in una sola riga dei suoi tanti scritti.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 339 (VIII, *Il genio e il destino*), 421 (XII, *Il potere della conoscenza*), 437 (XIII, *Logica e tuoni*).

⁸⁵ S. KIERKEGAARD, *Diario 1851-1852*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana, 1982, pp. 38-39 (X⁴ A 293), 135-137 (X⁴ A 572); *Id.*, *Diario 1853-1854*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana, 1982, pp. 142 (XI¹ A 139), 152-153 (XI¹ A 151).

Kierkegaard secondo Šestov: un uomo di poca fede

Dai capisaldi del μῦθος filosofico di Šestov richiamati discende in modo strettamente consequenziale la sua scelta delle posizioni di Kierkegaard da lodare anche entusiasticamente e di quelle per cui esprimere invece dissenso e delusione.

Agli occhi di Šestov, un già importante banco di prova per Kierkegaard è ovviamente il tema del peccato originale, che il pensatore danese tematizza frontalmente nel *Concetto dell'angoscia*. Šestov apprezza che Kierkegaard ravvisi nella caduta di Adamo un caso assolutamente paradigmatico di ἐξαίφνης, cioè di evento teoreticamente-scientificamente inspiegabile in quanto sopravvenuto all'improvviso a spezzare, anzi a stravolgere la continuità dell'accadere senza essere stato preparato e condizionato da quelli che lo hanno preceduto⁸⁶. E Šestov trova un vero colpo di genio, tale da rivoluzionare l'approccio interpretativo al peccato originale, l'intuizione che permette a Kierkegaard di cogliere che esso è essenzialmente un dramma della libertà umana in cui questa è posta in gioco e patisce una lesione gravissima: perfetta, in particolare, pare a Šestov la parola usata da Kierkegaard quando scrive che la libertà di Adamo, dopo aver guardato nel pozzo senza fondo delle sue possibilità, subisce una *sincope*, cioè una vera e propria paralisi⁸⁷. Ma il fatto che Kierkegaard, alla stregua di tanti altri esegeti, non riconosca per niente al serpente l'importanza che ha e anzi cerchi quasi di sbarazzarsene perché imbarazzato da quell'animale, la cui presenza sulla scena del racconto biblico del peccato originale gli dà un tocco di ingenuità e bizzarria che rischia di rendergli impossibile il superamento di un esame di attendibilità predisposto da un filosofo⁸⁸, dimostra come l'autore del *Concetto dell'angoscia* non abbia chiaro che al tentatore compete un ruolo assolutamente decisivo in quanto, sotto le sue spoglie, si cela il Nulla subdolamente "gonfiatosi" a Necessità cui si deve l'intervento affatturante all'origine proprio dell'anchilosi della libertà così brillantemente diagnosticata da Kierkegaard. E questa falla nell'interpretazione di Kierkegaard risulta tanto più sconcertante in quanto egli indovina lucidamente che è davanti al Nulla che il primo uomo trema, e trova la parola assolutamente esatta per il sentimento che il Nulla genera in Adamo: angoscia⁸⁹.

Ciò in cui però Kierkegaard, secondo Šestov, sbaglia gravemente è il giudizio sullo stato dell'uomo prima della caduta. Per Šestov è inaccettabile che Kierkegaard lo svalorizzi definendolo un'anima in fusione immediata con la natura ancora non elevatasi a spirito⁹⁰ e che lo dipinga diverso da un serenissimo specchio di innocenza, ignoranza e beatitudine sostenendo che in esso l'innocenza secerne angos-

⁸⁶ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 297, 305 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

⁸⁷ *Ivi*, pp. 323-325 (VIII, *Il genio e il destino*), 385 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 649 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

⁸⁸ *Ivi*, pp. 301, 305 (VII, *L'angoscia e il nulla*), 345-351 (IX, *La conoscenza come caduta*), 380-381 (X, *Il cristianesimo crudele*), 389-391, 397, 403 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 565-567 (XVIII, *La disperazione e il nulla*), 647 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

⁸⁹ *Ivi*, p. 301 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

⁹⁰ *Ivi*, pp. 297-299 (VII, *L'angoscia e il nulla*), 597 (XIX, *La libertà*).

scia⁹¹. Certo, Kierkegaard è ben lontano dal tono quasi celebrativo con cui parla del peccato originale Hegel, il quale, vedendovi l'episodio che sancisce la necessaria autonomizzazione-individuazione dell'uomo e la sua ascesa alla dignità di *sciens*, ne fa in sostanza nientemeno che l'atto genetico-istitutivo della filosofia⁹². Tuttavia, nella misura in cui colloca l'uomo di prima della caduta allo stadio imperfetto del pre-spirituale, Kierkegaard pare considerare sincera la promessa del serpente secondo cui Adamo, mangiando il frutto dell'albero proibito e acquisendo così la conoscenza del bene e del male, si sarebbe innalzato a un livello superiore⁹³; mentre, secondo Šestov, la verità è che l'uomo, cedendo alla tentazione, ha solo sciaguratamente barattato la sua originaria libertà illimitata con quella indicibilmente più povera di scegliere fra il bene e il male⁹⁴.

Ma, naturalmente, ciò che preme più di ogni altra cosa a Šestov è "misurare" se e fino a che punto Kierkegaard sappia prendere le distanze da quel Socrate da lui tanto stimato, inteso sia come singolo pensatore carismatico sia soprattutto come emblema della ragione e della filosofia della quale può in qualche modo dirsi il padre, e aderire alla lezione esistenziale dei due giganti della fede Giobbe e Abramo.

Per certi versi, Kierkegaard offre garanzie eccellenti. Šestov gli riconosce il merito di avere letteralmente fondato la filosofia esistenziale come proposta radicalmente alternativa a quella filosofia speculativa che ha in Hegel il suo principale, "monumentale" esponente. La filosofia speculativa, come suggerisce il nome, rispecchia, o almeno cerca di riflettere con l'apassionalità di uno specchio le cose come stanno e di spiegarle con la stessa imperturbabilità: come Hegel teorizza nella splendida *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, il suo metodo è il "puro stare a vedere"⁹⁵. A chi la pratica è richiesto di rimuovere la sua soggettività individuale⁹⁶, anzi Hegel gli prescrive di arrivare ad annientare persino la coscienza, che è pur sempre un residuo di soggettività, di aver compiuto la propria autorimozione⁹⁷: il suo compito è quello di non distorcere la pura visione dell'oggetto della conoscenza proiettando su di esso la zavorra in definitiva irrilevante dei suoi *interessi*, delle sue speranze e dei suoi desideri personali⁹⁸. La filosofia speculativa può essere chiamata anche oggettiva, perché il pensatore che si pone sulla sua via è chiamato quasi a sparire nell'oggetto, che è come se restasse solo a occupare tutto il campo del reale⁹⁹: Kierkegaard

⁹¹ *Ivi*, pp. 301-305 (VII, *L'angoscia e il nulla*).

⁹² *Ivi*, pp. 115 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, I), 577 (XVIII, *La disperazione e il nulla*).

⁹³ *Ivi*, pp. 299-301 (VII, *L'angoscia e il nulla*), 601-603 (XIX, *La libertà*).

⁹⁴ *Ivi*, pp. 347 (IX, *La conoscenza come caduta*), 603 (XIX, *La libertà*).

⁹⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, volume primo, p. 75.

⁹⁶ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 183 (II, *La scheggia nelle carni*).

⁹⁷ Cfr. A. KLEIN, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1979, pp. 49-56.

⁹⁸ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 253 (V, *Il movimento della fede*).

⁹⁹ *Ivi*, pp. 183 (II, *La scheggia nelle carni*), 253 (V, *Il movimento della fede*), 269-271 (VI, *La fede e il peccato*), 489 (XV, *La volontà asservita*).

rimprovera a Hegel di aver ordito l'immenso edificio di un sistema onnicomprensivo in cui c'è spazio praticamente per tutto tranne che per lui, il suo costruttore, che resta fuori scena, obliato-obliterato in un modo fra comico e tragico¹⁰⁰. Se il filosofo speculativo è un uomo che vive nelle categorie in cui pensa fin quasi a ri-solversi in puro pensare/in puro pensiero dell'oggetto, il filosofo esistenziale cerca di fare del suo pensiero un pensiero vitale-vivente restando "in carattere", ossia dando l'esempio, vivendo all'altezza e nel rispetto delle buone cose che dice e scrive, le quali cose non rimangono *flatus vocis* comodamente ipocrita ma vengono realizzate-applicate¹⁰¹.

Soprattutto nella lettura che ne offre Šestov, la sigla "filosofia esistenziale" diviene di fatto un equivalente di "filosofia della vita". La filosofia esistenziale, infatti, sancisce il netto primato della vita del soggetto sul pensiero dell'oggetto e così attua il salvifico ritorno dell'uomo sotto la tutela dell'albero della vita che ha abbandonato a favore di quello della conoscenza. Una filosofia così connotata non solo non reprime con sprezzante indifferenza penitenziale-autopunitiva le ragioni e gli interessi dell'uomo, ma li esalta facendone il metro su cui misura le dottrine e le posizioni teoretiche, lasciando in piedi, anzi abbracciando con entusiasmo quelle che promettono-garantiscono la felicità dell'uomo e scartando quelle che ne dimostrano la necessaria infelicità. Quindi Šestov tripudia quando legge in Kierkegaard che solo un interesse infinitamente appassionato può permettere di conseguire la beatitudine eterna, anzi di più, che un interesse personale infinitamente appassionato è già esso stesso la beatitudine eterna-che beatitudine eterna e interesse personale infinitamente appassionato *convertuntur*¹⁰²; nulla potrebbe infiammare Šestov più di questa apoteosi assoluta del *wishful thinking*, di quest'affermazione palesamente assurda per la ragione in cui di fatto si dice che, se spinto alla massima intensità, il desiderio umano, ovvero quella forza in realtà così poco determinante che le nostre vite possono ben dare la desolante impressione di esserne la sistematica frustrazione, indirizzerebbe il destino del desiderante a tal punto da produrre-essere, e quindi accordargli, addirittura l'oggetto supremo del suo anelare, cioè la felicità eterna.

Appunto in cerca di consolante Assurdo, Kierkegaard si rivolge a Giobbe e ad Abramo.

La motivazione da lui addotta della scelta di andare a lezione dal pensatore privato Giobbe invece di trattenersi ulteriormente sotto la cattedra del *professor publicus ordinarius* Hegel, è rivelatrice: nella *Ripresa* l'io narrante parla di un suo amico, palese *alter ego* di Kierkegaard, al quale le "rapide osservazioni e riflessioni" lasciate cadere dal grande suppliziato paiono portatrici di una "verità [...] più convincente, più bella, più confortante che nel Simposio greco"¹⁰³, cioè ad Atene intesa come fortilizio della ragione della filosofia speculativa cui fa da contraltare Gerusalemme come culla della filosofia esistenziale.

¹⁰⁰ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Milano, Sansoni, 1993, p. 642.

¹⁰¹ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 525 (XVI, *Dio è amore*).

¹⁰² *Ivi*, p. 139 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II).

¹⁰³ *Ivi*, p. 161 (I, *Giobbe e Hegel*).

Si tratta di una motivazione che in un colpo solo entusiasma e lascia altamente perplessi. Entusiasma in quanto la formula “rapide osservazioni e riflessioni” condensa implicitamente in sé con sintesi mirabile tutta una critica alla prosopopea e al titanismo sfiorante il ridicolo del pensatore che allestisce la cattedrale del classico sistema con pretese di assoluta esaustività e di onniesplicatività. A esso Kierkegaard contrappone il modello “rivoluzionario”, evocato da quell’aggettivo “rapide”, di un pensiero e di una scrittura ben altrimenti contratti, nervosi e frammentari che dalla loro “eccentricità” e “impurità” non ritraggano però un abbassamento, bensì un’esaltazione della penetrazione analitico-concettuale; Kierkegaard, ancor prima di Nietzsche, è stato il geniale pioniere di un tale *modus scribendi et cogitandi*, che è poi quello proprio del grande saggismo filosofico, destinato a toccare anche dopo di lui vertici altissimi nelle pagine di autori come Simmel, Benjamin e Adorno. Ma, per altro verso, quella motivazione della decisione di “tradire” per Giobbe la filosofia dei “maestri”, da Socrate a Hegel, lascia non poco sconcertati a causa di un altro aggettivo nevralgico – “confortante” – riferito a “verità”: in sostanza, è come se Kierkegaard confessasse che, se consuma quel tradimento, lo fa in ultima analisi perché la vicenda di Giobbe gli propone una “verità” più dolce e vantaggiosa per lui come uomo, una verità che lo tranquillizza e lo rinfranca. Inutile dire che Šestov dà segno di entusiasmo per entrambi i risvolti della motivazione addotta da Kierkegaard, anzi più che altro per il secondo, che indirizza anche il pensiero kierkegaardiano verso l’area del *wishful thinking* cui appartiene il suo.

Vivissimo è poi, naturalmente, l’apprezzamento di Šestov per la chiarezza con cui Kierkegaard riconosce il crisma della grandezza non nel Giobbe “iniziale”, quello dell’accettazione che si limita a dire “il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia lodato il nome del Signore”, ma in quello della fase successiva che, anche in quanto esasperato dalle parole leziose con cui gli amici vorrebbero acquietarlo, protesta e insorge contro Dio stesso esigendo da Lui il miracolo¹⁰⁴.

È comunque quando Šestov legge le pagine di *Timore e tremore* in cui Kierkegaard approccia la figura di Abramo che giungono al pettine i nodi del rapporto, ovvero i fattori di distanza, fra lo scrittore danese e il suo interprete.

A Šestov, l’odiato dell’etica, appare un grande merito di Kierkegaard l’aver preso le parti di Abramo e l’averlo giustificato con il ricorso al gesto di rottura di caldeggiare una sospensione dell’etica¹⁰⁵, ben sapendo che, di fronte al suo inflessibile tribunale, il patriarca non potrebbe figurare altrimenti che come colpevole, sia per la sua scelta di non manifestar(si)-di chiudersi ermeticamente a qualunque *publicitas* non facendo parola ai famigliari del suo sconvolgente segreto, sia soprattutto per la sua piena disponibilità a obbedire all’inspiegabile comando di Dio trasformandosi in un assassino, per di più di suo figlio¹⁰⁶. E tuttavia la soddisfazione di Šestov non è piena, perché Kierkegaard si limita appunto a *sospendere* l’etica, così mettendone già in programma la riabilitazione, e non ha la radicalità di abrogar-

¹⁰⁴ Ivi, pp. 137 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 209, 213 (III, *La sospensione dell’etica*).

¹⁰⁵ Ivi, pp. 205, 211 (III, *La sospensione dell’etica*).

¹⁰⁶ Ivi, p. 245 (V, *Il movimento della fede*).

la¹⁰⁷. Questo Kierkegaard tentennante, che fa un ragguardevole passo avanti verso la liberazione da una delle due potenze della Legge ma intanto guarda dubbioso dietro di sé verso di lei, pronto a fare almeno un mezzo passo indietro perché non se la sente di svincolarsi del tutto dalla sua tutela¹⁰⁸; questo Kierkegaard concorda con quello che arriva a parlare di uno stadio etico-religioso¹⁰⁹, rendendosi responsabile così di quella che a Šestov appare una contaminazione quasi oscena del diavolo con l'acqua santa, e soprattutto con quello che scrive con una vaga aria di soddisfazione "L'etica considera ogni uomo come suo servo"¹¹⁰, insegna ai suoi lettori che l'uomo appartiene ed è sottomesso a Dio in modo anche più cogente di quello in cui uno schiavo è proprietà del suo padrone¹¹¹ e tempesta i suoi scritti edificanti (in particolare *Gli atti dell'amore*) di numerosi, ossessionanti "tu devi"¹¹².

Ma ciò che Šestov soprattutto non può perdonare al Kierkegaard dei *Discorsi edificanti* è che ne abbia fatto quasi un interminabile, ricchissimo catalogo di sofferenze e di sventure o, almeno, di avvisi di possibili sventure¹¹³. Gli scritti edificanti appaiono a Šestov l'esaltazione di quella concezione "doloristica" del cristianesimo¹¹⁴, cara soprattutto al Kierkegaard degli ultimi anni, che il suo interprete respinge quasi con sdegno. Dio diventa, per Kierkegaard, Colui che mostra il Suo amore per un uomo proprio assegnandogli eccezionali sofferenze¹¹⁵; essere veramente cristiani significa vivere un permanente dolore, per così dire, extracircostanziale che supera di gran lunga per intensità il più intenso dei dolori di cui le circostanze avverse della vita terrena possano gravare l'uomo naturale¹¹⁶. Di fronte a simili asseriti Šestov trascola e inorridisce: in essi vede i perniciosi effetti dell'attaccamento di Kierkegaard all'idea che il compito supremo del cristiano sia la sequela, l'imitazione di Cristo, il quale in terra resta pur sempre un perdente, ancorché il più sublime, finito spiacevolmente appeso a una croce, di cui nella sua opera Šestov non parla troppo volentieri, tant'è vero che lo menziona con frequenza enormemente inferiore a quella con cui nomina Dio, il galvanizzante Totem assoluto della libertà e della potenza. Anche i pagani, osserva Šestov, sapevano bene che in cambio dell'osservanza dei precetti dell'etica non ci si può attendere niente di particolarmente buono e bello e quindi, per invogliare ad essere virtuosi, potevano al massimo assicurare che il saggio rimane sereno padrone di sé anche nel toro di Falaride, o, tutt'al più, dire quello che poi avreb-

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 221 (III, *La sospensione dell'etica*).

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 221-225 (III, *La sospensione dell'etica*), 229-235, 241-243 (IV, *Il grande scandalo*).

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 223 (III, *La sospensione dell'etica*), 353-355 (IX, *La conoscenza come caduta*), 375-377 (X, *Il cristianesimo crudele*).

¹¹⁰ *Ivi*, p. 409 (XII, *Il potere della conoscenza*).

¹¹¹ *Ivi*, p. 407 (XII, *Il potere della conoscenza*).

¹¹² *Ivi*, pp. 393 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 407 (XII, *Il potere della conoscenza*), 431-433 (XIII, *Logica e tuoni*).

¹¹³ *Ivi*, p. 427 (XIII, *Logica e tuoni*).

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 421, 425 (XII, *Il potere della conoscenza*), 427-435, 439 (XIII, *Logica e tuoni*), 499-503 (XV, *La volontà asservita*), 521, 523 (XVI, *Dio è amore*).

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 237-239 (IV, *Il grande scandalo*), 501 (XV, *La volontà asservita*), 521 (XVI, *Dio è amore*).

¹¹⁶ *Ivi*, p. 501 (XV, *La volontà asservita*).

be ripetuto Spinoza, cioè che la virtù ha il suo premio in se stessa¹¹⁷; ma il fatto è che insistere sull'idea che il cristiano debba il più possibile emulare Cristo significa non tanto cercare di educarlo a restare imperturbabile durante il supplizio nel toro di Falaride, quanto piuttosto spingerlo quasi a cercarselo e a sottoporvisi volontariamente¹¹⁸.

Ovviamente, è quasi con raccapriccio che Šestov legge la pagina del Vangelo in cui Cristo ammonisce che l'uomo seriamente intenzionato a seguirlo deve arrivare a odiare i suoi genitori, sua moglie e i suoi figli¹¹⁹, ovvero coloro che Šestov considera fonti di felicità per l'uomo, suoi beni e, quasi, "roba" sua, insomma tutto quello che per il pensatore franco-russo non va certo rinnegato, ma onorato e orgogliosamente tenuto ben stretto. L'insostenibilità di quella rivoluzionaria pagina del Vangelo per Šestov è tale che non ce la fa nemmeno a riportarla per intero, non arriva a citare l'esortazione finale e più sconvolgente di Cristo, quella a odiare se stessi: una così esplicita induzione alla ab-negazione di sé, una sconfessione così radicale del culto della filautia, una così alta manifestazione di totale dis-interesse per lo stare bene empirico-naturale gli risulta a tal punto insopportabile che si direbbe quasi ne finga l'inesistenza tenendola nascosta a sé e al lettore.

Per Šestov il dolore è solo ed esclusivamente un nemico con cui non si può giungere ad alcun compromesso e che *sic et simpliciter* non deve esser(cì). Šestov vuole stare pienamente, sconfinatamente bene, punto e basta. La rivendicazione addotta da Šestov dell'assoluta felicità e libertà per l'uomo è al tempo stesso grandiosa, poiché in fin dei conti sacrosanta (per quale motivo l'uomo dovrebbe astenersi dal reclamare la felicità e fare addirittura buon viso a cattivo gioco, cioè benedire la struttura ontologica del mondo/il destino che gliela nega?), e irritante, perché presentata da lui come suscettibile di ottenere soddisfazione mentre non lo è affatto, ma soprattutto perché implacabilmente egoistica: nel mondo segnato dalla disgrazia della molteplicità, infatti, lo stare bene di uno è-comporta per vie più o meno dirette lo stare male di altri. Ad ogni modo, tutto ciò che contrasta quella rivendicazione attira solo distruttiva ostilità da parte di Šestov; e nulla la contrasta più del dolore.

Šestov è lontanissimo dall'idea kierkegaardiana che lo "spazio" del religioso abbia la straordinarietà e l'altezza di una sorta di mondo rovesciato in cui ciò che l'eterna, volgare *communis opinio* degli uomini reputa e venera come successo e positività è-significa fallimento e negatività (e viceversa)¹²⁰ e quindi il dolore terreno può essere indizio della destinazione di chi lo patisce a un'eterna beatitudine. Se Kierkegaard scrive che a non lasciarsi sfuggire l'occasione costituita dall'unica vita concessa all'uomo è colui che la attraversa nella sofferenza, perché sono le sof-

¹¹⁷ *Ivi*, p. 419 (XII, *Il potere della conoscenza*).

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 371-373 (X, *Il cristianesimo crudele*), 453-455 (XIII, *Logica e tuoni*), 463-469, 473-475 (XIV, *L'autonomia dell'etica*).

¹¹⁹ *Ivi*, p. 435 (XIII, *Logica e tuoni*).

¹²⁰ S. KIERKEGAARD, *Diario 1851-1852*, cit., pp. 86-87 (X⁴ A 456), 95-96 (X⁴ A 471), 100-104 (X⁴ A 488), 137-139 (X⁴ A 578), 150 (X⁴ A 612); *Id.*, *Diario 1854-1855*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana, 1982, pp. 142-143 (XI² A 37), 163 (XI² A 65).

ferenze a collocarci "in un giusto rapporto con l'eternità"¹²¹; se Kierkegaard scrive che il solo modo in cui si può provare che si crede è soffrire per la propria fede¹²²; Šestov pensa esattamente il contrario, perché per lui, come sappiamo, l'effetto e la prova di una vera, totale fede degli uomini sarebbe il loro venire restituiti all'assoluto, paradisiaco ben-essere di cui il loro più lontano progenitore godette prima della caduta.

Il dolore è trattato invece con grande finezza da Kierkegaard, il quale non riecheggia certo l'ingenua e rozza vulgata cristiana secondo cui la tanta sofferenza che il destino riserva ad alcuni sarebbe il salario con cui pagano e si assicurano l'accesso al paradiso, bensì indica nel permanente dolore esistenziale slegato da specifiche circostanze fattuali negative il segnale di un *possibile* rapporto con la prospettiva di una beatitudine eterna¹²³; e questo significa che nessuno di coloro che amano veramente Dio e si rapportano alla prospettiva di una beatitudine eterna può sottrarsi a quel dolore, ma non che tutti quelli che sono provati da quel dolore vadano automaticamente ritenuti in rapporto con la prospettiva di una beatitudine eterna¹²⁴. Ma l'osservazione di gran lunga più raffinata sul tema del dolore Kierkegaard la lascia cadere quando rileva che il dolore di un uomo attesta la sua sostanziale eterogeneità al mondo in cui si trova calato, la sua insoddisfazione per la realtà, il suo protendersi verso un *τέλος* più alto, forse più consono al suo effettivo rango di cui è stato espropriato¹²⁵; concetti del genere, che hanno l'aria di una dichiarazione di estraneità e disamore dell'uomo per il mondo e perfino di una protesta contro Chi dovesse avercelo collocato, non hanno alcuna possibilità di incontrare il favore di Šestov, e forse nemmeno di esserne compresi, perché per lui il (vero) mondo è il paradiso, il regno della *perfectio* assoluta al quale l'uomo è associato da una piena consanguineità che è il segno e la garanzia stessa della sua felicità.

Abramo, credendo fermamente che Dio produrrà una soluzione buona e indolore della sua vicenda eventualmente anche ricorrendo al miracolo di resuscitare Isacco, è un'altissima incarnazione della fede in ciò che della fede è *il* contenuto essenziale: a Dio tutto è possibile/Dio significa che tutto è possibile/tutto è possibile vuol dire che Dio c'è/asserire che a Dio non tutto è possibile o addirittura che tutto è necessario equivale ad affermare che Dio non esiste¹²⁶. *Questa* è la verità; e poiché a pervenirvi può essere solo la fede, osserva Šestov, è dimostrato che, diversamente da quel che ripete da più di duemila anni la filosofia speculativa, l'*organon* cui va chiesto di cercare la verità e di addivenirvi non è affatto la ragione-la conoscen-

¹²¹ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 531 (XVI, *Dio è amore*).

¹²² *Ivi*, p. 513 (XVI, *Dio è amore*).

¹²³ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in ID., *Opere*, cit., pp. 499-511.

¹²⁴ ID., *Diario 1854-1855 – Indici*, a cura di C. Fabro, Brescia, Morcelliana, 1983, pp. 62-63 (XI² A 421).

¹²⁵ ID., *Diario 1851-1852*, cit., pp. 146-147 (X⁴ A 600); ID., *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, cit., pp. 527-528.

¹²⁶ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 143 (*A guisa di introduzione. Kierkegaard e Dostoevskij*, II), 279-283 (VI, *La fede e il peccato*), 367 (X, *Il cristianesimo crudele*), 397 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 493 (XV, *La volontà asservita*).

za, ma appunto la fede¹²⁷. Questa verità Kierkegaard la espone e la ribadisce instancabilmente, ne fa la sua parola d'ordine¹²⁸. E si tenga presente questo: quando afferma che a Dio tutto è possibile e quindi niente è impossibile, quando insomma asserisce che per Dio è possibile anche l'impossibile/che Dio rende possibile anche l'impossibile, Kierkegaard intende ovviamente che quell'impossibile Dio lo *fa/lo realizza*, cioè lo trasforma senz'altro in una possibilità *reale*, una possibilità che si traduce immediatamente in realtà.

Nonostante tutto ciò, Šestov rinviene nell'opera di Kierkegaard, soprattutto ma non solo in *Timore e tremore*, indizi più che sufficienti a provare che il suo autore, ossia proprio il filosofo che più e meglio degli altri ha espresso quella verità e battuto su di essa, non ci crede veramente. Kierkegaard vorrebbe tanto riuscire a crederci, anche perché, come va tante volte vicino a rivelare apertamente, si sente personalmente quanto mai coinvolto dalla vicenda di Abramo; se ne sente coinvolto come uno che ritiene di stare vivendo, sia pure *mutatis mutandis*, una vicenda omologa a quella¹²⁹. Se Abramo auspicava intensissimamente che il figlio gli venisse risparmiato-salvato o, una volta ucciso, restituito, Kierkegaard dal canto suo spera con non minore intensità che gli venga restituita o, se si preferisce, che si ricongiunga a lui e divenga sua sposa Regine Olsen, la giovane donna con cui è stato fidanzato per circa un anno prima di rompere con lei, oppresso dal dubbio, per non dire dalla certezza, di non essere in grado di svolgere quella parte di marito nella quale innumerevoli altri spiritualmente tanto meno dotati di lui mostrano ogni giorno di sapersi calare con disinvoltura ricavandone quella patente di appartenenza alla comunità dei normali, degli integrati nel mondo e nell'eticità, che per lui parrebbe invece irraggiungibile. E, per soprammercato, Kierkegaard introduce in *Timore e tremore* l'apologo di un giovanotto di umili condizioni che pure lui si trova nella situazione di sperare l'improbabilissimo, anzi forse l'impossibile, che nel suo caso è conquistare e sposare la principessa di cui si è perduto innamorado ma che ben difficilmente potrà anche solo prenderlo in considerazione; chiunque ragioni sensatamente sulla sua anomala situazione non può che suggerirgli di non attardarsi a inseguire una chimera e di convolare a nozze, semmai, con quel partito discreto e per lui senz'altro accessibile che sarebbe la vedova del birraio¹³⁰.

Šestov apprezza che Kierkegaard faccia della sua infelice storia d'amore e della sua speranza in un lieto fine, che qualche solenne e sussiegoso filosofo speculativo liquiderebbe come insignificanti bagattelle, poco meno che il centro del mondo, un puntiglio che sfiora l'ossessione, come testimonia il ciclico riaffiorare di riferimenti a quella vicenda soprattutto nel *Diario* e fino agli ultimi anni della sua vita, quando ormai è palesemente chiusa la partita con Regine, da tempo sposata a un altro¹³¹; l'ac-

¹²⁷ ID., *Sine effusione sanguinis*, cit., p. 525; ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 399 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 569 (XVIII, *La disperazione e il nulla*), 597 nota (XIX, *La libertà*).

¹²⁸ ID., *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 619 (XX, *Dio e la verità che costringe*).

¹²⁹ *Ivi*, p. 255 (V, *Il movimento della fede*).

¹³⁰ *Ivi*, pp. 255-257 (V, *Il movimento della fede*).

¹³¹ *Ivi*, pp. 367-371 (X, *Il cristianesimo crudele*), 549-551 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*).

canimento con cui Kierkegaard batte sul dolente tasto della sua vicenda privata, fino a integrarla nella sua filosofia e a farne addirittura uno dei centri ispiratori, a Šestov non pare affatto una debolezza, ma una preziosa, energica rivendicazione dell'idea propria della filosofia esistenziale che il soggetto-uomo e i suoi interessi, primo fra tutti quello di realizzare il proprio sogno di felicità, devono essere la priorità assoluta. A Šestov piace molto questo Kierkegaard che non minimizza l'importanza e il valore del mondano ma lo prende tremendamente sul serio e, indifferente all'avvertimento tanto giudizioso secondo cui il finito è immeritevole di una passione infinita¹³², gli resta attaccato con quasi feroce determinazione, rifiutando di mollare la presa su un obiettivo scelto fra quelli che può passare il convento della realtà. Questo Kierkegaard è perfettamente coerente con la predilezione, che in tante occasioni palesa, per le due categorie modali diverse dalla temuta e aborrita necessità, quindi non solo per l'amata possibilità, che per lui "dice" speranza-futuro-eternità, ma anche, appunto, per la realtà: questa per lui è in fondo una non-categoria, è l'altro-dal-categoriale, in quanto rinvia all'ambito del concreto, del vivente e del vissuto, dove si sente molto più "a casa propria" che nel contrapposto territorio del logico, da lui avvertito come il territorio rinsecchito, per non dire morto, dell'immobilità e dell'immutabilità, delle ombre su cui regna incontrastata la necessità.

Abramo, Kierkegaard e il giovane spasimante della principessa vogliono tutti e tre fortissimamente *vincere*, ma altrettanto nitidamente tutti e tre sanno di non potercela fare da soli e in virtù delle loro forze. Sanno di non possedere la *potenza* necessaria; più di tutti, forse, lo sa Kierkegaard, che in più di un punto della sua opera allude, sia pure in modo piuttosto cifrato e oscuro, a un limite, a un blocco che gli deriverebbe da una non meglio definita impotenza (che Šestov, ammiccando indiscreto fra le righe, dà l'impressione di riferire decisamente alla sfera sessuale)¹³³. Sapendosi privi della potenza necessaria a risolvere la situazione e a vincere, i tre si sanno totalmente dipendenti da un miracolo, quindi da Dio, cui infatti si affidano.

Ma, al dunque, le strade dei tre sperantissimi si dividono, perché solo Abramo ha la tempra del cavaliere della fede, capace come un impareggiabile ballerino di una piroetta magistrale, di un movimento acrobatico che in un primo momento, quello dell'apparente rassegnazione e rinuncia, lo stacca-allontana da terra, dal *mundanum* cui tiene irriducibilmente, ma subito dopo gli consente di riguadagnarli, di riatterrare ritrovando in un batter d'occhio il perfetto assetto del corpo, l'impeccabile presa sul suolo propria di chi non se ne è disancorato nemmeno per un attimo e vi abita a proprio agio. Riatterrato così, con questa mirabile disinvoltura, il cavaliere della fede ha ormai il pieno controllo sul finito/sull'immanente, su cui si può dire che regni¹³⁴, sia pure contemporaneamente non perdendo di vista la trascendenza e restando teso e, quasi, collegato a una più alta destinazione. Abramo, il cavaliere della fede, vince; gli altri due, e in particolare Kierkegaard che non riavrà Re-

¹³² *Ivi*, pp. 217-219 (III, *La sospensione dell'etica*), 265 (VI, *La fede e il peccato*).

¹³³ *Ivi*, pp. 441-445 (XIII, *Logica e tuoni*), 491 (XV, *La volontà asservita*), 681 (XXII, *Conclusione*).

¹³⁴ *Ivi*, p. 259 (V, *Il movimento della fede*).

gine, no, perché sono capaci, come Kierkegaard ammette esplicitamente e amaramente, soltanto del movimento dell'infinita rassegnazione, che è sì una prestazione frutto di severa disciplina interiore e spiritualmente molto alta, in quanto dischiude a chi lo compie la coscienza dell'eternità nella quale conta di godere quel bene che rinuncia per sempre a ottenere in terra, ma rimane comunque incommensurabilmente al di sotto del movimento della fede¹³⁵.

Dunque Kierkegaard non ha (abbastanza) fede, non crede veramente che a Dio tutto è possibile, anche l'impossibile, anche restituirci Regine. Questo è ciò che conclude Šestov, il quale, oltre a dolersene vivamente e a farlo pesare non poco a Kierkegaard, cerca di darne una spiegazione. E la spiegazione additata da Šestov già la conosciamo: Kierkegaard non ha saputo emanciparsi recisamente e definitivamente da Socrate e da Epitteto, dai dogmi della filosofia speculativa e della morale, dalla seduzione fatale della necessità e delle leggi che, come la testa di Medusa, trasformano in statue di pietra tutti quelli che le guardano, foss'anche voltandosi per un solo istante a causa di una fatale esitazione.

C'è un punto degli scritti di Kierkegaard che più di altri convince Šestov dell'esattezza della sua spiegazione: è quello in cui Kierkegaard, immaginando che cosa abbia potuto provare Dio mentre Suo Figlio soffriva e moriva sulla croce dopo avere espresso un drammatico sentimento di abbandono e aver invocato invano il Suo aiuto con un grido straziante, arriva letteralmente a compiangere l'Onnipotente. Lo compiange pensando quanto abbia sofferto Lui che è l'Amore stesso e, pur amando il Figlio di un amore infinitamente maggiore dell'amore più grande che un uomo possa concepire, non poté salvarLo ma dovette restare ad assistere a quell'atroce spettacolo senza intervenire; a ben vedere, compiange l'Onnipotente perché non è onnipotente, perché in quella tremenda circostanza dimostrò di non esserlo¹³⁶. Questo Dio kierkegaardiano che brucia di immenso amore per il Figlio suppliziato ma, di fronte al Suo dolore, resta come bloccato, inamovibile e irremovibile, a Šestov appare una sorta di gigantesca *réclame* della più rigorosa obbedienza alle leggi dell'etica e della ragione: dell'etica, in quanto eccelle come inarrivabile campione della virtù e in particolare dell'amore, che così conferma di essere la più alta fra tutte le virtù e allo stesso tempo di non arrecare, esattamente come le altre, alcun beneficio reale a colui cui si rivolge; e della ragione, in quanto frena eroicamente Se stesso per ottemperare al precetto razionale che esige da tutti, e da Dio più che da chiunque altro, immutabilità e in contraddittorietà, la quale in questo caso si declina come fedeltà, confermata fino in fondo, al già deliberato progetto di redenzione degli uomini implicante la passione e la morte di Cristo¹³⁷. Ecco, pensa Šestov, perché Kierkegaard non crede veramente che a Dio nulla sia impossibile e quindi in definitiva, secondo le parole che lui stesso ha scritto, non crede veramente all'esistenza di Dio: perché

¹³⁵ *Ivi*, pp. 249, 257-261 (V, *Il movimento della fede*).

¹³⁶ *Ivi*, pp. 453-455 (XIII, *Logica e tuoni*), 661 (XXI, *Il mistero della redenzione*).

¹³⁷ *Ivi*, pp. 541-549, 553-555 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*), 587 (XVIII, *La disperazione e il nulla*), 639 (XX, *Dio e la verità che costringe*), 661 (XXI, *Il mistero della redenzione*), 677 (XXII, *Conclusione*).

quel che essenzialmente gli preme è che Dio sia coerente e (inefficacemente) amoro-vevole e misericordioso¹³⁸, e all'ossequio a questi *diktat* della morale e della ragione sacrifica la sola prerogativa che Lo rende davvero Dio, cioè il Suo poter-tutto.

Ben diverso è il Dio di Šestov e, secondo lui, anche delle Scritture. È il Dio che, come quando revoca dietro intercessione di Abramo la decisione di annientare Sodoma e Gomorra, non ha problemi a cambiare idea¹³⁹. È il Dio che decide Lui, amandolo, che qualcuno o qualcosa è buono e giusto, e non si piega di certo ad amare qualcuno o qualcosa perché qualche legge, verità o decreto etico superiore stabilisce che è buono e giusto e Gli impone di riconoscerlo come tale¹⁴⁰. È il Dio che, come Cristo ricorda in un celebre passo della Bibbia, fa splendere il sole e piovere indifferentemente sui buoni e sui malvagi, ossia non si cura minimamente degli angusti giudizi morali degli uomini, dai quali invece Kierkegaard dimostra di non sapersi affrancare sia quando esprime viva disapprovazione per quelle parole del Vangelo¹⁴¹, sia quando esterna il suo invidioso disappunto all'idea che falsi testimoni della verità come i vescovi Mynster e Martensen possano godere *post mortem* di una beatitudine pari a quella con cui verranno premiati gli uomini che, diversamente da loro, hanno lottato davvero in nome della verità e per questo hanno sofferto per tutta la vita, fra i quali non si fatica a intuire come Kierkegaard tenda a includere se stesso¹⁴².

Ci sono però tre punti di *Kierkegaard et la philosophie existentielle* che, pur senza sovvertire la spiegazione della "incredulità" di Kierkegaard cara a Šestov, offrono preziose indicazioni utili a chiarirla ulteriormente e in modo, per così dire, più drastico.

Il primo di tali punti è quello dove Šestov riporta le righe in cui Kierkegaard, pensando una volta di più al suo *casus* personale, si chiede, rispondendosi di no, se può avvenire che un uomo, avendo ricevuto da Dio la remissione dei suoi peccati, rinasca come se il passato non lasciasse più alcuna traccia e ritrovi la spensieratezza, l'energia e la freschezza anche erotica dei suoi anni adolescenziali¹⁴³. Se Kierkegaard si risponde di no, è perché, giustamente, non crede alla possibilità né di una reversione temporale, né di quel fenomeno quasi altrettanto miracoloso che invece Sartre, un altro grande della filosofia francese "maniacco" della libertà, teorizzerà come normale e strutturale, cioè l'interposizione di un niente, di uno "spazio di sconnessione" fra ogni stato di coscienza presente dell'uomo e gli stati antecedenti, che verrebbero così "messi fra parentesi", sospesi, quasi cancellati e lo lascerebbero sorgere e svolgersi come un nuovo, in-determinato inizio¹⁴⁴. Kierkegaard non ci crede perché riconosce che il passato ha un peso ineliminabile e inesorabile e, anche se ovviamente non giunge mai a scriverlo, sa che uno dei più notevoli fattori di condi-

¹³⁸ *Ivi*, p. 677 (XXII, *Conclusione*).

¹³⁹ *Ivi*, p. 545 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*).

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 605 (XIX, *La libertà*).

¹⁴¹ *Ivi*, p. 403 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*).

¹⁴² *Ivi*, pp. 477-481 (XIV, *L'autonomia dell'etica*).

¹⁴³ *Ivi*, pp. 395-397 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*).

¹⁴⁴ J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, il Saggiatore, 1997, pp. 62-81.

zionamento che impediscono di parlare sensatamente di libertà di un individuo è costituito proprio dal passato, dal *suo stesso* passato.

Il secondo punto chiarificatore è quello in cui Šestov scrive di Kierkegaard:

Quando gli orrori della realtà minacciavano di schiacciarlo, egli rivolse lo sguardo al Dio biblico per il quale l'impossibile non esiste. E a volte gli sembrava che Dio gli avrebbe risposto, che Dio rispondesse alle sue suppliche, [...] che le verità "incrollabili" fornite dall'albero della conoscenza al nostro antenato sarebbero state dissolte integralmente dall'Assurdo della fede, che il cammino verso l'albero della vita si sarebbe infine aperto dinanzi a lui. Ciononostante, *gli anni passavano e l'incubo non solo non si dissolveva, ma si accresceva addirittura*. Fu allora che Kierkegaard si costrinse a distogliere la sua attenzione dall'impossibile per accontentarsi del possibile [c.n.]¹⁴⁵.

Kierkegaard non crede o, almeno da un certo momento in poi, non crede più nel miracolo, che per lui si modula anche e soprattutto come il ritorno/la *ripresa* di Regine, perché passa sempre più tempo senza che esso accada; in modo sostanzialmente analogo, per un periodo iniziale i primi cristiani credettero alla fine del mondo e all'avvento del Regno dei Cieli come a fatti certi e imminenti, ma vennero via via fiaccati dallo scorrere di un tempo sempre più lungo senza che nulla di tutto ciò accadesse. L'amara, dolorosa esperienza fatta dall'uomo, inteso sia come specie che come singolo, è che l'Emozione assoluta, il Miracolo *non* accade. Ha un bel dire Šestov che non bisogna mai smettere di credere nel sopravvenire del grande evento sperato per quanto lunga e macerante sia l'attesa, perché esso può benissimo fare irruzione proprio un attimo dopo che ci siamo arresi, che abbiamo perso tensione e attenzione, e passare quindi beffardamente inavvertito¹⁴⁶. Kierkegaard ha sperimentato e riconosciuto che in realtà il micidiale fattore-tempo, in cui la Weil ravviserà *il* nemico dell'uomo e la fonte essenziale della sua dis-grazia¹⁴⁷, disillude, smentisce, riporta alla realtà e, alla fine, demolisce tutto e tutti. Certo, non può demolire la speranza dell'uomo, perché l'uomo è letteralmente una macchina per sperare e desiderare in ogni momento fino all'ultimo momento della sua vita; ma la fiducia, la fede nell'av-verarsi dell'Oggetto della sua speranza, quella il tempo la corrode progressivamente fino a sgretolarla.

Il punto più rivelatore è comunque il terzo. Qui Šestov scrive: "Ma quando Kierkegaard si stacca da Giobbe e Abramo ed entra in contatto con la quotidianità, viene colto da un timore insormontabile [...]. Allora, egli si precipita nuovamente nelle braccia dell'etica"¹⁴⁸. Šestov non potrebbe esprimere meglio il nucleo del pro-

¹⁴⁵ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 471 (XIV, *L'autonomia dell'etica*).

¹⁴⁶ ID., *Apoteosi della precarietà*, cit., pp. 141-142 (Seconda parte, 3, *Per una dottrina del metodo*).

¹⁴⁷ S. WEIL, *Lezioni di filosofia*, a cura di M. C. Sala, trad. it. di L. Nocentini, Milano, Adelphi, 1999, p. 234; ID., *Quaderni I*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1994, p. 235; ID., *Quaderni II*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1985, p. 278; ID., *Quaderni IV*, a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi, 1993, pp. 179, 229.

¹⁴⁸ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 359 (IX, *La conoscenza come caduta*).

blema: l'afflosciarsi della fede nella possibilità dell'impossibile va di pari passo con l'allontanamento dalle pagine della Bibbia in cui giostrano Giobbe e Abramo e con il ritorno alla realtà, che nel testo šestoviano riceve la denominazione di quotidianità. Quando Kierkegaard solleva la testa dal Libro e si ricongiunge alla realtà, la fede che gli aveva infuso la lettura delle storie di Giobbe e Abramo non regge all'impatto. Se serietà significa rispetto delle quotidiane, continue indicazioni dell'esperienza e della ragione che la elabora traendone le inevitabili conclusioni; se quindi credere, in quanto implica – secondo l'avvertimento di Kierkegaard stesso – il sacrificio della ragione¹⁴⁹, è non-serio, perché sacrificare la ragione significa trattare la lezione impartita da quelle quotidiane e continue indicazioni, così dolorosamente seria per l'uomo cui attesta il prevalere del male che nessun impossibile è mai venuto a rovesciare, come una presa in giro che per fortuna insegna, chissà perché, il contrario della "vera verità"; allora Kierkegaard è più serio di Šestov. Se si preferisce un'espressione meno brusca, Kierkegaard sogna meno del suo interprete; sa/si ricorda che (anche se pure questo non è ovviamente mai arrivato a scriverlo) le vicende dei due eroi della fede sono favola, sicuramente grandiosa ma pur sempre favola¹⁵⁰, ovvero un *non-accaduto*, mentre la realtà-ciò che realmente accade è che l'avvento del miracolo e la vittoria del bene *non* si danno. Non a caso, nella realtà/nella storia Kierkegaard non ha riavuto Regine; e non perché, come lui stesso scrive autoaccusatoriamente, non abbia avuto (abbastanza) fede¹⁵¹, bensì semplicemente perché il volto e la "tonalità" essenziali della realtà sono negativi.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 279 (VI, *La fede e il peccato*), 363 (X, *Il cristianesimo crudele*), 401 (XI, *L'angoscia e il peccato originale*), 445 (XIII, *Logica e tuoni*).

¹⁵⁰ "E bisognava essere estremamente ingenui, come era l'autore del libro di Giobbe, per affermare seriamente che Dio poté restituire a Giobbe i suoi armenti, i suoi beni perduti e anche i suoi figli uccisi. Tutto ciò evidentemente è soltanto una favola, un racconto per bambini", scrive a un certo punto Šestov (*Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., p. 253). Ma, naturalmente, sta facendo parlare, prendendone radicalmente le distanze, la perversa e gretta ragione asservita alla Necessità che, secondo lui, mente e inganna l'uomo.

¹⁵¹ L. ŠESTOV, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, cit., pp. 259 (V, *Il movimento della fede*), 283 (VI, *La fede e il peccato*), 443 (XIII, *Logica e tuoni*), 495 (XV, *La volontà asservita*), 553 (XVII, *Kierkegaard e Lutero*).

IL PITTORE E IL FILOSOFO

SØREN KIERKEGAARD LETTO DA JOHAN THOMAS LUNDBYE

di ETTORE ROCCA

Ciò che non osiamo dire a noi stessi

“Søren è mio amico [...]. Il suo labirinto di pensieri si insinua in ogni canto dell'animo umano, perfino nei più nascosti, e racconta con parole pure e chiare ciò che a stento si osa dire a se stessi”¹. Così, nel giugno del 1847, il ventottenne pittore Johan Thomas Lundbye scrive all'amico Svend Grundtvig, figlio del pastore e riformatore religioso N.F.S. Grundtvig.

Sebbene non abbia vissuto neppure trent'anni², Lundbye è considerato uno dei massimi pittori di paesaggio della pittura danese, colui che forse più di ogni altro canonizzò il paesaggio danese, e in particolare il paesaggio dell'isola di Selandia. Lo storico dell'arte Hans Edvard Nørregård-Nielsen lo ha scritto in modo icastico: “La Danimarca è Lundbye, e Lundbye la Danimarca”³.

Meno noto è invece il rapporto che Lundbye ebbe con Kierkegaard, di appena cinque anni più grande di lui⁴. Lundbye lesse alcune delle opere di Kierkegaard man

¹ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a Svend Grundtvig*, 23-24 giugno 1847, manoscritto, Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3388, 4^o. Qualora non sia dato il nome del traduttore, tutte le traduzioni contenute nell'articolo sono mie. Le traduzioni italiane citate sono state talvolta modificate. Ringrazio i musei Nivaagaards Malerisamling, Ribe Kunstmuseum, Skovgaard Museet e Statens Museum for Kunst per il permesso di riprodurre alcune delle opere di Lundbye.

² Lundbye nacque il 1° settembre 1818 a Kalundborg, nella Selandia nord-occidentale, e morì a Bedsted il 26 aprile 1848, ucciso da un colpo partito accidentalmente dalla baionetta di un commilitone, nel corso della marcia verso il fronte della prima guerra dello Schleswig-Holstein (1848-51). In italiano gli unici volumi che possano essere usati come introduzione alla pittura danese della prima metà dell'Ottocento sono H.P. OLSEN, *Roma com'era nei dipinti degli artisti danesi dell'Ottocento*, Roma, Newton Compton, 1985 (con una breve biografia di Lundbye a p. 204); J.P. MUNK (a cura di), *'800 Danese. Architettura di Roma e paesaggi di Olevano Romano*, Roma, Gangemi, 2006 (breve biografia di Lundbye a p. 204).

³ H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, *Undervejs med J.Th. Lundbye*, København, Gyldendal, 2004, p. 5.

⁴ L'argomento è stato prima toccato nelle monografie: K. MADSEN, *Johan Thomas Lundbye 1818-1848*, 2^a ed. aumentata a cura di V. Madsen e R. See, København, Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1949 (1^a ed. 1895), pp. 64, 281-284; I. OSTENFELD, *J. Th. Lundbye. Et Stemningslivs Historie. Studier over lette manio-depressive Tilstande*, København, Gad, 1937, pp. 85-89, 150-153; ID., *Johan Thomas Lundbye. En kunstners kamp med sin skæbne*, København, Rhodos, 1977, pp. 59-62. Poi è stato trattato in modo più ampio da R. LINNET, *Guldtæarer. Johan Thomas Lundbye og Søren Kierkegaard*, in E. HENSCHEN, T. MELANDER, S. MISS (a cura di), *Johan Thomas Lundbye*

mano che uscivano; *Aut – aut*, per esempio, è citata nel suo diario appena qualche giorno dopo la sua apparizione. Non c'è invece traccia del nome di Lundbye né negli scritti pubblicati né nei quaderni di Kierkegaard, che d'altronde non ebbe mai grande sensibilità e attenzione per la pittura.

Dunque si tratta di un rapporto solo univoco, eppure è un rapporto unico. Non c'è a mia conoscenza alcun altro che, vivente Kierkegaard, abbia fatto una lettura così intima delle opere del pensatore; che abbia sentito che quelle opere parlavano al suo animo; che abbia visto in esse un compagno di strada nel proprio processo di individuazione; che abbia talvolta perfino intravisto lo sviluppo del percorso kierkegaardiano. Nelle lettere e nei diari di Lundbye troviamo un'appropriazione delle opere lette che fa di lui davvero “quel singolo” per il quale Kierkegaard voleva scrivere, “quel singolo” che molti discorsi edificanti dicono di voler cercare per incontrarlo in solitudine. Insomma, Lundbye percepiva che Kierkegaard gli raccontava “con parole pure e chiare ciò che a stento si osa dire a se stessi”.

L'immediatezza dell'artista

Nel marzo del 1842 il ventitreenne Lundbye inizia un diario che intitola *Un anno della mia vita*. Per un anno vuole trascrivere “quel che accade nel [suo] intimo, come pittore e come essere umano”, per poter così esser testimone della propria evoluzione⁵. Ha già chiaro qual è lo scopo della sua vita di pittore: dipingere il paesaggio danese. Aggiunge però subito un “ma”: “Ciò che come pittore mi sono posto come scopo di vita è: dipingere la cara Danimarca, ma con tutta la semplicità e modestia che le è così caratteristica. Quale bellezza non c'è nelle leggiadre linee delle nostre colline, formate in modo così grazioso da sembrare onde sorte dal mare; nel mare potente sulle cui rive si ergono le ripide scogliere; nei nostri boschi, campi e brughiere!”⁶ Semplicità e modestia sono sia la nota caratteristica del *paesaggio* danese sia il *modo* in cui esso deve essere rappresentato nella pittura. Il paesaggio danese è semplice e va rappresentato con semplicità.

Che il paesaggio danese fosse non sublime e terribile, ma amichevole e modesto, e che queste caratteristiche fossero rispecchiate dalla natura del popolo danese, era

1818-1848. ...at male det kjære Danmark, København, Thorvaldsens Museum, 1994, pp. 182-195; tr. inglese di J. Stewart, ID., *Golden Tears: Johan Thomas Lundbye and Søren Kierkegaard*, in J. STEWART (a cura di), *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*, Berlin, de Gruyter, 2003, pp. 406-426. Di recente è stato oggetto della monografia, basata su nuovo materiale d'archivio da me studiato: B. BRAMMING, H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, E. ROCCA, *Længsel. Lundbye og Kierkegaard*, Aarhus, Aarhus University Press, 2013. Il volume è stato accompagnato da una mostra omonima che si è svolta presso i musei Nivaagaards Malerisamling (2 giugno - 1° settembre 2013), Ribe Kunstmuseum (13 settembre 2013 - 5 gennaio 2014), Skovgaard Museet (17 gennaio - 25 maggio 2014).

⁵ J.T.H. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv*, a cura di M. Lebech, København, Nyt Nordisk Forlag - Forening for Boghaandværk, 1967, p. 47, annotazione datata 24 marzo 1842. Come si vede dalla data di pubblicazione, il diario fu stampato più di un secolo dopo la morte dell'artista.

⁶ *Ibid.*

stato tra l'altro sostenuto dallo scienziato e filosofo Hans Christian Ørsted in un discorso del 1836 sulla "danesità"⁷.

La nota della semplicità fu sottolineata anche per l'opera che rivelò Lundbye sulla scena artistica danese. Nel 1838, nella mostra annuale dell'Accademia d'Arte, il diciannovenne Lundbye espose tre opere; di queste una, *Paesaggio presso Arresø*⁸, fu particolarmente lodata dall'influente storico e critico d'arte Niels Laurits Høyen, tra i mentori di Lundbye. Høyen sottolineò "una semplicità e grandezza nelle linee [della veduta] che attrae l'occhio d'artista, e che Lundbye ha correttamente saputo mettere in risalto ponendo nubi arditamente torreggianti sulla pianura che si estende in modo uniforme. L'esecuzione ha una freschezza e una forza nel colore naturale che non è comune in un artista così giovane"⁹. Høyen ripeté questo giudizio sul quadro in una lettera al pittore Marstrand, scrivendo che "le linee semplici ma grandi, le forme e i colori cangianti delle nuvole e l'eccellente rappresentazione prospettica del grande territorio pianeggiante hanno suscitato molto interesse tra gli artisti"¹⁰.

Nella stessa occasione, un altro critico, il teologo K.F. Wiborg, notò nelle opere di Lundbye esposte "l'impronta di un animo silenzioso che percepisce in profondità" e l'espressione di un "carattere autenticamente danese e patrio". "Nei dipinti del Sig. Lundbye questo elemento nazionale – che conferisce loro qualcosa di amabile per un cuore danese, e che sembra essere un riflesso della soggettività propria dell'artista – dà loro un'impronta ideale più alta della maggior parte degli altri dipinti simili in questa mostra"¹¹.

Minore fortuna critica ricevette invece un altro dei tre oli esposti da Lundbye nella mostra del '38, *Sole che sorge sul mare* (fig. 1)¹², giudicato da Høyen come "cattivo frutto" di un lavoro affrettato¹³, tanto che Lundbye era deciso a riutilizzare la tela, se non fosse stato per un parente che gliene comprò una nuova delle stesse dimensioni¹⁴. Troppo vuota per il gusto accademico del tempo, la composizione affascina per la purezza delle linee, la radicalità nelle modulazioni dei viola, dei blu e dei verdi, l'opposizione tra il mare immobile e il cielo minaccioso, la forza statuaria dei massi sulla riva con riflessi di giallo sulla sabbia bagnata ad accrescere il contrasto con il viola dominante.

⁷ H.C. ØRSTED, *Danskhed, en Tale* (4 febbraio 1836), in ID. *Samlede og efterladte Skrifter*, 9 voll., København, Høst, 1850-52, vol. 7, pp. 50-52.

⁸ J.TH. LUNDBYE, *Landskab ved Arresø*, 1838, olio su tela, 94 x 126 cm, Thorvaldsens Museum, København, <http://tilbygningen.dk/studiesalen/artikel/169> (maggio 2014).

⁹ N.L. HØYEN, *Udsigt over der Mærkeligste paa Konstudstillingen. 1838*, in ID., *Skrifter*, udg. af J.L. Ussing, 3 voll., København, Gyldendal, 1871-76, vol. 1, pp. 122-123.

¹⁰ N.L. HØYEN, *Til Marstrand* (15 aprile 1838), in J.L. USSING, *Niels Laurits Høyens Levnede med Bilag af Breve*, København, Samfundet til den danske Litteraturs Fremme, 1872, parte II, p. 78.

¹¹ K.F. WIBORG, *Kritik over de ved det kongelige Akademi for de skønne Konster offentlig udstillede Malerier*, København, Schuboth, 1838, p. 73. Su questo cfr. K. MONRAD, *Dansk Guldalder. Lyset, landskabet og hverdagslivet*, København, Gyldendal, 2013, pp. 315-317.

¹² J.TH. LUNDBYE, *Den opgående sol over havet*, 1838, olio su tela, 79 x 94,4 cm, Ribe Kunstmuseum, Ribe.

¹³ N.L. HØYEN, *Udsigt over der Mærkeligste paa Konstudstillingen. 1838*, cit., p. 124.

¹⁴ Cfr. K. MADSEN, *Johan Thomas Lundbye 1818-1848*, cit., p. 83.

In ogni caso, già nel 1838 Lundbye si stava affermando come pittore del paesaggio propriamente danese, espresso nella sua peculiare semplicità.

Ma la semplicità si rivela presto essere qualcosa di più fondamentale rispetto all'essere mera caratteristica del paesaggio danese e del modo di rappresentarlo. La semplicità è non solo *modo* di rappresentazione, ma *fine* in sé, e non solo della rappresentazione del paesaggio danese, ma della pittura di paesaggio in genere e della pittura come che sia. Scrive Lundbye nel suo diario, proseguendo l'annotazione già citata:

Negli ultimi anni c'è stato qualcosa di così incerto nei miei lavori, e il colore luminoso e fresco che i miei primi avevano, al tempo in cui non sapevo che cosa facevo, è andato perduto. Ogni volta che comincio un nuovo lavoro spero di tornare indietro a quella semplicità con cui cominciai, ma ogni volta resto deluso; non lavoro più nell'infantile incoscienza, essa non può più ritornare. Una volta che l'innocenza si è macchiata, è persa per sempre¹⁵.

L'artista è "immediato", dirà più tardi Lundbye in un discorso sull'arte, e le sue opere migliori nascono "senza che egli stesso se ne accorga", in una sorta di incoscienza, "come se non le avesse fatte lui"¹⁶. Semplicità, immediatezza, incoscienza designano dunque la stessa attitudine che è propria dell'artista e dei suoi prodotti.

Tuttavia Lundbye sente di aver perso quell'immediatezza e di non potervi più fare ritorno. Il motivo è scritto nell'essere umano come essere morale: perdere l'immediatezza significa perdere l'innocenza, e, come all'innocenza non si può più ritornare, così non si può ritornare all'immediatezza. Lundbye non dice quando ha perso l'immediatezza come pittore e l'innocenza come essere umano. Certo nel suo sguardo retrospettivo doveva credere di aver espresso la semplicità nelle opere del 1838, quando i critici gliela avevano riconosciuta. Ma quando datare la perdita dell'immediatezza? In ogni caso ora Lundbye sente di non averla più, senza che tuttavia sia possibile osservare alcuna cesura nelle sue opere del 1838 e il 1842. Si confronti per esempio il paesaggio marino del 1838 (fig. 1) con il *Paesaggio invernale* del '41 (fig. 2)¹⁷ e con il *Paesaggio della Selandia* ultimato agli inizi del 1842 (fig. 3)¹⁸, poco prima che cominciasse il diario *Un anno della mia vita*. Pur nella differenza dei motivi, è la continuità dell'espressione a dominare: il gioco tra il primo piano e l'orizzonte, la profondità, la chiarezza delle linee. Lo sforzo di semplificazione sembra perfino più accentuato nella tela del 1842, dove l'apertura del paesaggio danese si esprime nell'osmosi tra terra e cielo, i cui cirri sembrano rispecchiare e proseguire la via che si disegna sui campi.

Resta il sospetto che Lundbye proietti un'innocenza e un'immediatezza felici su di un passato che non fu mai.

Sebbene egli non conoscesse Schiller, la situazione descritta è molto vicina alla

¹⁵ J.TH. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv*, cit., p. 48, annotazione datata 24 marzo 1842.

¹⁶ J.TH. LUNDBYE, *Lille afhandling om kunst*, a cura di E. Rocca, in B. BRAMMING, H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, E. ROCCA, *Længsel. Lundbye og Kierkegaard*, cit., pp. 207-208.

¹⁷ J.TH. LUNDBYE, *Vinterlandskab i nordsjællandsk karakter*, 1841, olio su tela, 77 x 104 cm, Nivaagaards Malerisamling, Nivå.

¹⁸ J.TH. LUNDBYE, *Sjællandsk landskab. Åben egn i det nordlige Sjælland*, 1842, olio su tela, 94,5 x 127 cm, Statens Museum for Kunst, København.

contrapposizione schilleriana tra poeta ingenuo e sentimentale¹⁹. Il poeta ingenuo è natura, è semplicità e immediatezza, è felicità e perfezione, è tutt'uno con la sua opera. Il poeta sentimentale ha perso l'ingenuità e desidera farvi ritorno, è dominato da una nostalgia della natura semplice e incorrotta che è simile alla nostalgia che si nutre per l'infanzia. Anche qui si comprende però, come ha scritto Giovanna Pinna, che l'ingenuità "si dà solo per un soggetto non ingenuo" ed "è in definitiva un prodotto della riflessione"²⁰.

Questo conflitto – l'impossibilità di ritrovare la semplicità perduta – sembra paralizzare Lundbye. Esso genera nostalgia, inquietudine, tristezza, gravezza, senso di mancanza, e al tempo stesso alimenta una critica di quell'ottimismo che egli sente dominare sulla scena culturale. Nonostante il suo entusiasmo più volte espresso per il pastore Grundtvig, dubita di quel moto di risveglio nella religione, nella vita popolare, nell'arte e nella poesia di cui Grundtvig si faceva vate²¹. Prende le distanze pure dall'ottimismo degli hegeliani, allora dominanti nella filosofia danese. Essi credono, sostiene Lundbye, che tutti i conflitti possono trovare la loro risoluzione in una più alta riconciliazione e che "viviamo in periodo di grande fermento!"²² Tra i pastori non trova chi "con forza e vitalità sostiene una causa di cui sia convinto fin nel proprio intimo", nell'arte vede solo epigoni, nella poesia un "tono triste" senza forza poetica, nella società riscontra l'incapacità di fare uso di quella libertà che pure si richiede a gran voce²³.

Questo è lo sfondo sul quale avviene il primo incontro con Kierkegaard. In *Aut – aut*, che uscì il 20 febbraio 1843, Lundbye poteva trovare tanto una critica dell'hegelismo imperante, quanto una riflessione sulla gravezza d'animo che opprime l'estetico, autore pseudonimo della prima parte del volume. In un'annotazione non datata, compresa tra due che portano rispettivamente la data del 12 febbraio e del 1° marzo 1843, scrive: "Ora sono felice e tuttavia la mia più grande gioia è quando sono afflitto! Come ho letto di recente: l'amante più fedele che mi segue quando le altre mi tradiscono è la mia gravezza d'animo [*Tungsind*], quale meraviglia allora che io la ami!"²⁴

¹⁹ F. SCHILLER, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, Milano, SE, 2005. L'opera uscì per la prima volta in tre puntate sulla rivista "Die Horen" tra la fine del 1795 e l'inizio del 1796.

²⁰ G. PINNA, *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 124-125.

²¹ J.TH. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv*, cit., p. 142, annotazione del 5 febbraio 1843.

²² *Ivi*, pp. 124 e 152, 29 novembre 1842 e 26 marzo 1843.

²³ *Ivi*, p. 142, 5 febbraio 1843.

²⁴ *Ivi*, p. 147. È stato sostenuto che Lundbye abbia letto *Aut – aut* prima della sua uscita (H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, *Undervejs med J.Th. Lundbye*, cit., p. 30). Ciò perché si è considerata la frase sopra riportata come parte dell'annotazione del 12 febbraio. Tuttavia un'analisi del manoscritto (J.Th. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv. Dagbog for perioden 24. marts 1842 - 3. april 1843. Efterskrifter 14. september 1843 - 18. maj 1844*, Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 4201 4°, I, pp. 136-138) mostra a mio giudizio che l'annotazione del 12 febbraio copre le sole pp. 136-137. La pagina successiva (138), dove appare la libera citazione da *Aut – aut*, presenta un inchiostrò più chiaro delle due pagine precedenti; anche dal punto di vista del contenuto c'è un salto argomentativo tra le due pagine. Ciò porta alla conclusione che questa annotazione sia seguente al 12 febbraio, ma precedente al 1° marzo, data dell'annotazione successiva. I documentati sforzi di Kierkegaard nel mantenere la segretezza del vero autore dell'opera portano anche a escludere una

Lundbye cita liberamente uno dei *Diapsalmata* dalla prima parte di *Aut – aut*²⁵. La personalità del poeta infelice i cui tormenti trovano tuttavia espressione nella bellezza artistica, la gravezza d'animo come segreto dell'artista che non può essere condiviso con gli altri, e la solitudine dell'artista rispetto al mondo borghese erano tutti elementi che trovavano riscontro nell'animo di Lundbye; alcuni di essi erano d'altronde diventati convenzionali nell'atmosfera di tardo romanticismo.

Intanto Lundbye aveva ultimato l'opera che doveva restare la più grande e monumentale del suo percorso pittorico, *Una costa danese*, alla quale aveva lavorato per più di un anno (fig. 4)²⁶. Lundbye ingigantisce la parete rocciosa della costa dandole delle proporzioni che potessero gareggiare con il carattere smisurato e sublime di altri paesaggi nordeuropei. Tuttavia, più che per la monumentalità dell'insieme, l'opera affascina per i molti quadri che sono nel quadro, dalle diverse formazioni di nuvole, ai massi sulla spiaggia, alla linea di costa, all'uso massiccio di toni complementari rosso-verde e viola-giallo. Al centro della spiaggia si vedono due uomini e un cavallo con un carretto che ha perso una ruota. "Quel vecchio carretto mi assomiglia, amico mio! Una ruota si è rotta e non posso ora andare avanti, l'altra gira sempre, ma non fa muovere il carro". Così scrive Lundbye al suo amico più caro, il pittore Lorenz Frølich²⁷, sottolineando l'impasse in cui sente di trovarsi.

Per ritornare alla lettura che Lundbye fa di *Aut – aut*, suscita interesse la sua predilezione per il breve scritto *Il più infelice*. Annota il 14 ottobre 1843: "Leggo in *Aut – aut*. [...] Talvolta mi appare come una mente folle; ma non posso negare che qui e là c'è una grandezza che sorprende, così devo qui copiare la conclusione di quello scritto che egli chiama *Il più infelice*"²⁸. Kierkegaard vuole tracciare il profilo del più infelice. Punto di partenza è che "l'infelice è sempre assente a se stesso, mai presente a se stesso"²⁹. Speranza e ricordo sono le due dimensioni prese in considerazione riguardo all'infelicità. Si è assenti dal presente quando si fugge da esso anelando il futuro (speranza) o il passato (ricordo). Tuttavia ricordo e speranza non sono senz'altro origine dell'infelicità. Infatti, se si crede qui e ora in ciò che si spera, si è presenti a se stessi nel-

qualunque forma di circolazione del manoscritto prima della sua pubblicazione. Le pagine in questione del diario di Lundbye sono riprodotte in E. ROCCA, *En ny umiddelbarhed. Søren Kierkegaard læst af Johan Thomas Lundbye*, in B. BRAMMING, H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, E. ROCCA, *Længsel. Lundbye og Kierkegaard*, cit., pp. 156-159.

²⁵ S. KIERKEGAARD, *Enten – Eller*, in *Søren Kierkegaards Skrifter*, a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup et alii, København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gad, 1997-2012, vol. 2, p. 29 (cit. d'ora in poi come SKS, con l'indicazione del volume e della pagina); tr. it. di A. Cortese, ID., *Enten – Eller*, 5 voll., Milano, Adelphi, 1976-89, vol. 1, p. 75 (cit. d'ora in poi come EE, con l'indicazione del volume e della pagina).

²⁶ J.TH. LUNDBYE, *En dansk kyst. Motiv fra Kitnæs ved Roskilde Fjord*, 1842-43, olio su tela, 188,7 x 256 cm, Statens Museum for Kunst, København.

²⁷ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 13-16-20 maggio 1842, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4°.

²⁸ J.Th. LUNDBYE, *Afskrifter af digte 1840-43. Dagbog for perioden 5. april 1843 - 16. december 1844*, ms., Den Kongelige Kobberstiksamling, Statens Museum for Kunst, København, inv. nr. 14024, p. 59, annotazione del 14 ottobre 1843.

²⁹ SKS 2, 216; tr. it. EE 2, 119.

la propria speranza; allo stesso modo se nel ricordo si rende il vissuto presente e vivente qui e ora, si è allora presenti a se stessi nel ricordo.

Ricordo e speranza sono sorgente di infelicità solo se con essi si diventa assenti a se stessi. Ciò succede quando si spera in qualcosa che si sa non può essere realizzato. Parallelamente si è assenti a se stessi quando si ricorda qualcosa che non avuto realtà, scrive Kierkegaard, per esempio quando una persona ricorda la bellezza dell'infanzia, sebbene non abbia mai vissuto questa bellezza e forse neppure mai avuto una vera infanzia. Assente a se stesso e dunque infelice è chi spera senza aver qualcosa in cui sperare e ricorda senza aver qualcosa da ricordare.

Il più infelice sarà trovato combinando i due casi. Da un lato il più infelice è chi “spera costantemente quanto dovrebbe ricordare”. Per esempio quando da adulto spera di rivivere la propria infanzia, che invece dovrebbe ricordare. La speranza viene sempre di nuovo disillusa, egli non si accorge che ha “la meta dietro alle spalle, che l'ha vissuta o che dovrebbe averla vissuta e, così, passata nel ricordo”. D'altro canto il più infelice ricorda ciò che dovrebbe sperare. Ciò accade perché nella sua immaginazione ha già vissuto il futuro, “e ricorda questo vissuto, quando invece dovrebbe sperare in esso”. Si dovrebbe essere aperti all'indeterminatezza e all'imprevisto della speranza, e invece la si immobilizza in qualcosa di perfettamente determinato, come se si trattasse di un ricordo ormai troppe volte raccontato. Il risultato è che il più infelice spera qualcosa che sta dietro di lui e ricorda qualcosa che sta davanti a lui³⁰. Vuole l'impossibile, e ciò rende la vita follia, nota l'estetico di *Aut – aut*.

Questa descrizione è simile al dilemma nel quale si trovava Lundbye. Gli manca la sua originaria semplicità e spera di farvi ritorno, invece di coltivarne solo il ricordo. Inoltre, spera che l'immediatezza sia esattamente pari al proprio presunto ricordo del tempo della ingenuità e semplicità, invece di aprirsi a un'eventuale nuova e diversa immediatezza. Sperando ciò che è dietro di lui e ricorda ciò che è davanti a lui. Lundbye poteva leggere in *Aut – aut* una calzante descrizione del paradosso che lo paralizzava, e che rischiava di distruggerlo come pittore e come essere umano.

Il bello e il buono

Nonostante questa situazione bloccata, il diario *Un anno della mia vita* è percorso da un'attesa speranzosa. Lundbye comprende che, per fuoriuscire dall'impasse e dalla gravità d'animo che lo opprime, non può semplicemente desiderare di riacquistare l'innocenza perduta. Per sostituire l'immediatezza di un tempo c'è bisogno di *qualcosa di nuovo*: “C'è dunque bisogno di qualcosa di nuovo per controbilanciare il perduto; che possa arrivare!” Nell'attesa del nuovo sente di dover attingere la forza dalla religione: “Sì, in *un solo* luogo si può trovare la forza: nella religione”. L'attesa del nuovo è interpretata come attesa della pienezza del tempo nella vita di un essere umano. Già il 13 giugno 1842 egli cita dai sermoni di Meister Eckhart, che poteva leggere nella monografia di Hans Martensen sul teologo e mistico medievale: “Nella pienezza del tempo Dio manda il suo figlio nel cuore. Quand'è la pienezza del tempo? È là do-

³⁰ Cfr. *SKS* 2, 218-219; tr. it. *EE* 2, 122.

ve non c'è tempo, chi nel mezzo del tempo ha posto il suo cuore nell'eternità, in lui è la pienezza del tempo"³¹.

Alla fine del 1843 alcuni rimandi alla seconda parte di *Aut – aut* indicano che Lundbye cerca ispirazione nel magistrato Wilhelm, la personalità etica che firma questa parte dell'opera, al fine di comprendere che cosa questa novità liberatoria possa contenere. L'individuo etico mostra tra l'altro che il matrimonio è tanto una scelta etica quanto il vertice estetico dell'amore, poiché possiede una "intima armonia"³². A suo giudizio solo nel bene risiede l'autentica bellezza, perché il bene ha la sua finalità in se stesso e non dipende da circostanze esteriori.

In modo simile Lundbye mostra di intendere il talento artistico come una vocazione etica. In un discorso sull'arte tenuto l'8 dicembre 1843, Lundbye oppone l'artista all'uomo di stato: "Penso all'uomo di stato come persona sempre riflettente, all'artista come immediato". Ma questa immediatezza può finire in "vanità e egoismo", così che l'artista è "spesso alquanto miserevole, vanitoso, vizioso, meschino"³³. La tesi centrale della seconda parte di *Aut – aut* è, come noto, che la visione estetica della vita resta in un'immediatezza dominata dagli stati d'animo e in un godimento sempre momentaneo che conducono alla disperazione.

"Il genio, il talento sono beni dati in affidamento, sono una missione come quella di ciascun altro essere umano", scrive Lundbye, notando di aver preso questo pensiero da *Aut – aut*³⁴. Che ogni essere umano abbia una missione è per il magistrato di *Aut – aut* una "tesi etica", espressione "del fatto che c'è un ordine razionale delle cose"³⁵. Il problema tuttavia è che la coscienza del talento artistico come missione etica è uno stato riflessivo, che allontana l'artista dalla sua non cosciente immediatezza. Il conflitto tra immediatezza e riflessione è pertanto acuito e resta irrisolto.

Il discorso successivo tenuto il 18 dicembre 1843 è ancor di più all'interno della visione di vita etica. Il tema è "la bellezza e la bruttezza". Già il 6 novembre Lundbye aveva trascritto alcune righe da *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità* in *Aut – aut*³⁶; la citazione comincia con la frase: "Sì, occorre veramente molto coraggio etico per ammettere il bene come ciò che è sommo, in quanto si viene per ciò a cadere sotto determinazioni del tutto comuni"³⁷. Queste parole sono tratte da alcune pagine decisive del saggio, in cui si argomenta che l'individuo diventa libero solo scegliendo se stesso nella propria determinazione eterna, scegliendo ciò che è universalmente umano in luogo dello straordinario. Questa scelta assoluta significa scegliere il bene. Nella visione di vita estetica, invece, si elude questa scelta, vivendo così in balia della gravezza e della disperazione. "L'estetico [...] è nell'uomo ciò per cui

³¹ J.TH. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv*, cit., pp. 48, 71, 76. Lundbye cita con poche varianti da H.L. MARTENSEN, *Mester Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*, København, Reitzel, 1840, p. 21.

³² SKS 3, 67; tr. it. EE 4, 91.

³³ J.TH. LUNDBYE, *Lille afhandling om kunst*, cit., pp. 207-208.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ SKS 3, 277; tr. it. EE 5, 195.

³⁶ J.TH. LUNDBYE, *Afskrifter af digte 1840-43. Dagbog for perioden 5. april 1843 - 16. december 1844*, cit., p. 67.

³⁷ SKS 3, 217; tr. it. EE 5, 110.

egli è immediatamente quello che è; l'etico è ciò per cui un uomo diventa ciò che diventa"³⁸. Non si può vivere eticamente nell'immediatezza; si può diventare etici solo in un processo riflesso, in cui la questione non è quella dell'essere, bensì del divenire.

Anche nel discorso sulla bellezza Lundbye rimanda alla citazione trascritta nel diario. Le tesi del discorso sono che "dovremmo desiderare solo il buono" e che "ogni personalità rispecchia per quanto possibile l'interno nell'esterno". Se l'individuo desidera il buono, la sua esteriorità mostrerà "il riflesso di un cuore amabile" e in tal modo mostrerà bellezza³⁹. L'unità di bontà e bellezza nella vita etica è pure uno dei concetti chiave della seconda parte di *Aut – aut*⁴⁰.

Da qui non si deve però concludere che Lundbye si limiti a ripetere tesi kierkegaardiane. Già per esempio in un'annotazione dell'8 febbraio 1843⁴¹, prima della lettura di *Aut – aut*, scrive del suo desiderio di trovare se stesso, di diventare conscio di sé, di voler amare il bene e combattere per esso, di far sì che l'esterno rispecchi l'interno. *Aut – aut* analizza così conflitti e speranze già presenti nell'animo di Lundbye.

Nel 1843 Kierkegaard è per Lundbye sì un referente importante, e tuttavia solo uno dei molti autori che il curioso Lundbye legge e sui quali riflette. In ogni caso, non pare che Lundbye a quel tempo fosse riuscito a trovare la soluzione del suo conflitto fondamentale: o l'immediatezza dell'artista o la riflessione e l'autocoscienza etiche.

Rassegnazione

Non c'è traccia di Kierkegaard nei diari e nelle lettere di Lundbye conservateci tra il dicembre 1843 e il dicembre 1846. In mezzo c'è il viaggio di formazione in Italia che durò tredici mesi: Lundbye lasciò Copenaghen il 5 giugno 1845 e vi fece ritorno il 18 luglio dell'anno successivo. Nulla fa pensare che nel viaggio abbia portato libri con sé. È allora tanto più sorprendente che Kierkegaard compaia all'improvviso come "l'ottimo Søren" in una lettera del 15 dicembre 1846 al pittore e amico Thorald Læssøe. Nel 1843 Lundbye era solito citare il libro *Aut – aut* e non il suo autore. Solo in una lettera a Lorenz Frølich, datata 31 marzo 1843, l'autore è chiamato "Kirkegaard [sic] junior" per distinguerlo dall'allora più conosciuto fratello maggiore Peter Christian, pastore e seguace di Grundtvig⁴².

Lundbye scrive semplicemente "l'ottimo Søren", e bisogna dare per scontato che Læssøe comprendesse a chi egli si riferisse. Ciò è tanto più singolare in quanto, come detto, non c'è traccia di conoscenza personale tra Kierkegaard e Lundbye. Le lettere e i diari del pittore, pur così ricchi di racconti di vita quotidiana, non parlano mai

³⁸ SKS 3, 215; tr. it. EE 5, 107-108.

³⁹ J.TH. LUNDBYE, *Lille afhandling om skønhed*, a cura di E. Rocca, in B. BRAMMING, H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, E. ROCCA, *Længsel. Lundbye og Kierkegaard*, cit., pp. 219 e 224.

⁴⁰ Cfr. E. ROCCA, *Kierkegaard*, Roma, Carocci, 2012, pp. 115-116.

⁴¹ J.TH. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv*, cit., p.144.

⁴² "In questo periodo un'opera letteraria ha suscitato molto scalpore, si chiama *Aut – aut* e si ritiene che ne sia autore Kirkegaard junior" (J.Th. LUNDBYE, *Lettera a Lorenz Frølich*, 29-31 marzo, 2-3-19 aprile 1843, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4^o).

di un incontro tra i due, né il nome di Lundbye ricorre mai nelle opere e nei quaderni del filosofo.

Nella lettera ricordata leggiamo:

Ho quasi finito due quadri e molti altri attendono di venire alla luce – mi sento magnificamente disposto al lavoro, vivo solo per quello, e l'ottimo Søren sa anche presentare in una bella luce la rassegnazione, verso la quale tutti dobbiamo tendere, quando dice: essa rinuncia a ciò che è meglio, ma fa quasi altrettanto bene ciò che è immediatamente inferiore al meglio⁴³.

La citazione è ripetuta in due lettere all'amico Frølich, la prima due settimane più tardi, il 30 dicembre 1846 (la rassegna è "sacrificare il meglio, ma nel contempo è la capacità di fare, con sobrietà e lavoro, ciò che è immediatamente inferiore al meglio quasi altrettanto bene"⁴⁴), e la seconda l'anno successivo, il 9 ottobre 1847⁴⁵. Inoltre essa appare nel quaderno di schizzi da lui intitolato *Magia e pensieri dalla caverna*. Accanto a un autoritratto, in cui Lundbye si raffigura come uno gnomo dei boschi immerso nella lettura di un libro con la pipa in bocca, leggiamo:

Sulla base di "quella rassegna che si sacrifica il meglio nella vita, ma sa fare ciò che è immediatamente inferiore al meglio quasi altrettanto bene come il meglio" – caro Søren! La cosa sembra così bella nel tuo libro, ma – – – 29-30 Ott. 1847 Copenaghen
Il tabacco naturalmente!!!⁴⁶

Nelle sue differenti versioni la frase è una libera citazione da *Una recensione letteraria*, che Kierkegaard pubblicò il 30 marzo 1846⁴⁷. Lundbye aveva fatto ritorno dal viaggio in Italia il 18 luglio di quell'anno. È dunque successivamente a questa data che deve aver avuto tra le mani *Una recensione letteraria*, ma non è possibile precisare ulteriormente il periodo.

È importante comprendere il contesto della frase liberamente citata da Lundbye. *Una recensione letteraria* è una lunga ed entusiasta recensione del romanzo di Thomasine Gyllembourg *Due epoche* (1845), che racconta la vita e gli intrighi di due generazioni di una famiglia danese, all'epoca della rivoluzione francese e negli anni Quaranta dell'Ottocento. Dopo un'analisi del romanzo, Kierkegaard raffronta egli stesso l'epoca della rivoluzione (che in lui perde i caratteri strettamente temporali per diventare

⁴³ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a Th. Læssøe*, 5-30 novembre e 15 dicembre 1846, ms., Den Hirschsprungske Samling, København, Kasse 41.

⁴⁴ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 30-31 dicembre 1846, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4^o.

⁴⁵ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 9 ottobre 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4^o.

⁴⁶ J.TH. LUNDBYE, *Troldom og Hule-Tanker*, 1846-48, quaderno di schizzi, ms., Den Hirschsprungske Samling, København, inv. nr. 1410a, foglio 27.

⁴⁷ Finora la critica aveva sostenuto che la citazione fosse una libera riformulazione presa dagli *Atti dell'amore*, non essendo consapevole che la frase appare nelle lettere di Lundbye ben prima dell'uscita di quell'opera. Cfr. R. LINNET, *Guldtæarer. Johan Thomas Lundbye og Søren Kierkegaard*, in E. HENSCHEN, T. MELANDER e S. MISS (a cura di), *Johan Thomas Lundbye 1818-1848. ...at male det kjære Danmark*, København, Thorvaldsens Museum, 1994, p. 189.

una categoria idealtipica) e l'epoca presente. La tesi, esposta nell'introduzione al volume, è che "la visione di vita [di Gyllembourg] sta ai confini dell'estetico, verso il religioso"⁴⁸. Tanto nell'estetico quanto nel religioso "l'individuo diviene estraneo alla realtà": "a livello estetico l'individuo è condotto via dalla realtà e trasferito nel medio della fantasia; a livello religioso l'individuo è condotto via e trasferito nell'eternità del religioso". L'estetico non si riconcilia con la realtà perché fugge in un mondo di sogni; il religioso si estranea dalla realtà perché cerca l'eternità e un "nuovo inizio"⁴⁹. Solo quel tipo di racconto, di cui sono esempio le storie quotidiane di Gyllembourg, si riconciliano con la realtà, afferma Kierkegaard. Non nel senso che risolvono i problemi della realtà, bensì nel senso di un'accettazione e comprensione "del dolore della realtà", senza volerlo rimuovere nel sogno o volerlo superare nell'eternità. Ciò dà quanto meno un "acquietamento"⁵⁰. Con quali mezzi è possibile questa riconciliazione con la realtà, si chiede Kierkegaard?

Col buon senso di scoprire un lato più benigno della sofferenza, con la pazienza che attende un sorriso ancora dal destino, con la simpatia affettuosa di persone amorevoli, con la rassegnazione che non rinuncia a tutto ma al supremo, e sobriamente trasforma l'immediatamente inferiore in qualcosa che è quasi altrettanto buono quanto il supremo⁵¹.

Che cosa intende Kierkegaard con il supremo, cui la rassegnazione rinuncia? Se la rassegnazione è al confine dell'estetico verso il religioso, l'individuo rassegnandosi rinuncia all'immediatezza estetica o al nuovo inizio del religioso? Sulle prime verrebbe da identificare il supremo con il nuovo inizio rappresentato dal religioso. A quest'interpretazione, senz'altro lecita, è forse da preferire un'altra. Se il nuovo inizio è qualcosa di sconosciuto, come può l'individuo identificare qualcosa che non conosce né ha sperimentato con il supremo? Ciò che l'individuo ha conosciuto come il supremo è invece "il nesso immediato di felicità e immediatezza"⁵², vale a dire la rappresentazione di un contatto ingenuo e immediato con la realtà, che si immagina di aver sperimentato in un passato favoloso. Rinunciando a questa fuga verso l'originario stato supremo, l'individuo rassegnato accetta invece il dolore della realtà.

Questa interpretazione si rafforza se si analizza il ruolo svolto dalla rassegnazione nel *Poscritto conclusivo non-scientifico alle Briciole filosofiche*, che Kierkegaard pubblicò un mese prima di *Una recensione letteraria*. Qui la rassegnazione è chiaramente rivolta all'immediatezza. La rassegnazione ispeziona l'"immediatezza [dell'individuo], con tutte le sue brame", e comprende "che l'individuo non deve collocare in essa la sua vita"⁵³. La rassegnazione è il "pathos" della vita, quando l'individuo abbandona l'im-

⁴⁸ SKS 8, 18; tr. it. di D. Borso, S. KIERKEGAARD, *Una recensione letteraria*, Milano, Guerini, 1995, p. 36.

⁴⁹ SKS 8, 23; tr. it. *ivi*, p. 43.

⁵⁰ SKS 8, 18; tr. it. *ivi*, p. 36.

⁵¹ SKS 8, 22; tr. it. *ivi*, p. 42.

⁵² SKS 8, 23; tr. it. *ivi*, p. 43.

⁵³ SKS 7, 359; tr. it. di C. Fabro, S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in ID., *Opere*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 476.

mediatezza e mette la propria esistenza finita in relazione con “il *telos* assoluto”, l’eternità. Nel rapporto squilibrato che nasce quando l’esistenza è misurata con l’esigenza di una “beatitudine eterna”, sorgono la sofferenza e “la totalità della coscienza di colpa”⁵⁴. La coscienza di colpa è totale, onnicomprensiva, perché l’individuo sarà sempre imperfetto se messo in rapporto all’esigenza eterna. La rassegnazione diventa il tratto distintivo di un’esistenza la quale da un lato rinuncia a un’immediatezza che l’individuo pretende di ricordare, ma che invece è solo illusoria, e dall’altro si rapporta nella finitezza umana all’eterno.

Un ruolo simile svolge la rassegnazione in *Timore e tremore*, dell’ottobre 1843. La “rassegnazione infinita” è lì descritta come ultimo stadio prima della fede. Nella rassegnazione si rinuncia a ogni cosa temporale diventando consci del proprio “valore eterno”. La rassegnazione è segnata dal dolore, ma c’è “pace e riposo e conforto” in questo dolore. La fede, invece, non fa a meno del mondo, ma lo riceve di nuovo in forza dell’assurdo. “Con la fede non rinuncio a qualcosa, ma con la fede ottengo tutto [...]”. Con la fede Abramo non rinunciò a Isacco, ma con la fede Abramo ottenne Isacco”⁵⁵, scrive lo pseudonimo Johannes de Silentio in riferimento al racconto del cosiddetto sacrificio di Isacco nella Genesi.

Nulla indica che Lundbye abbia letto *Timore e tremore* o il *Poscritto*. Per questo è tanto più degno di nota che abbia compreso il difficile passo sulla rassegnazione senza l’aiuto di altre opere. Questa comprensione è a mio avviso dovuta al fatto che Lundbye trovò in Kierkegaard la possibilità di chiarire a se stesso questioni che aveva formulato prima di leggere *Una recensione letteraria*⁵⁶. Già in una lettera a Frølich scritta da Firenze il 20 aprile 1846, quando era in Italia da quasi un anno, Lundbye scrive sulla rassegnazione. Afferma che la cosa migliore per lui sarebbe di scegliere una vita rassegnata, ma sente di non aver la forza di farlo⁵⁷. Di ritorno dall’Italia Lundbye va sempre di più verso la scelta della rassegnazione. Il testo di Kierkegaard lo aiuta a comprendere che cosa la rassegnazione implichi per lui: in primo luogo rinunciare all’anelito verso l’infanzia perduta, poi rinunciare al desiderio di un felice e immediato rapporto d’amore con una donna⁵⁸. Probabilmente Lundbye comprese che i due aneliti erano due facce della stessa agognata immediatezza perduta.

⁵⁴ SKS 7, 484 e 500-509; tr. it. *ivi*, pp. 555 e 566-571.

⁵⁵ SKS 4, 140 e 143; tr. it. di C. Fabro, S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in ID., *Opere*, cit., pp. 60 e 62.

⁵⁶ Anche se dissento dalla diagnosi psichiatrica che Ib Ostfeldt diede di Lundbye come maniaco-depressivo, concordo con la sua analisi secondo cui la riflessione sulla rassegnazione non sorse in lui sotto l’influenza diretta di Kierkegaard: “I pensieri sulla rassegnazione erano sorti in Lundbye prima che Kierkegaard iniziasse la sua opera e avevano la loro causa nella malattia [di Lundbye ...]. In nessun momento si può parlare di un’influenza tale che Lundbye abbia formato i suoi pensieri sulla base di Kierkegaard” (I. OSTENFELD, *J. Th. Lundbye. Et Stemningslivs Historie. Studier over lette manio-depressive Tilstande*, København, Gad, 1937, p. 89).

⁵⁷ J. TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 20 aprile 1846, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4^o.

⁵⁸ Sugli amori infelici di Lundbye si veda H. E. NØRREGÅRD-NIELSEN, *Grundende på den resignation*, in B. BRAMMING, H. E. NØRREGÅRD-NIELSEN, E. ROCCA, *Længsel. Lundbye og Kierkegaard*, cit., pp. 64-73, 80-84.

Nella rassegnazione Lundbye ritiene di poter avere “una produttiva vita artistica”⁵⁹, e questa presa di coscienza è decisiva. Per lui dipingere è ciò che viene immediatamente dopo il meglio nella vita; ed egli lo fa come se fosse il meglio. In questo modo Lundbye ha rinunciato all'immediatezza perduta e si è in qualche modo riconciliato con il dolore e la melanconia che la vita comporta. Egli pone la sua pittura nello stesso luogo in cui Kierkegaard pone il romanzo di Gyllembourg, al confine dell'estetico verso il religioso. Questo luogo di confine ha caratteri in comune con l'etico. Non si deve infatti comprendere la rassegnazione come uno stato d'animo rinunciatario. I testi di Kierkegaard richiamati mostrano che è nella rassegnazione che l'individuo si rapporta al bene e all'eterno. Questa forma di etico non è un'alternativa all'esercizio dell'arte; per Lundbye l'etico, nella forma della rassegnazione, e l'artistico diventano sempre più una cosa sola, specialmente dopo il viaggio in Italia.

Da un punto di vista pittorico, i mesi successivi al suo ritorno dall'Italia sono un periodo felice. Lundbye sente che “l'esperienza e lo studio dell'estraneo” ha ancora “rafforzato” il suo “senso” per la natura danese⁶⁰. Lavora sulla sua tecnica, tanto nel disegno quanto nella pittura a olio, gode nel “pasticciare con i grassi e flessibili colori a olio” e ha l'impressione che i suoi lavori abbiano “più efficacia e colore”⁶¹. Lundbye abbandona ogni residua monumentalità nella sua pittura. Il critico Madsen nota che egli sviluppa “un virtuosismo del tutto sorprendente con una specie di tecnica ad acquerello nella pittura a olio”. Tuttavia, innamorato ancor più di Lundbye stesso della presunta immediatezza degli inizi della sua pittura, Madsen giudica che “questo virtuosismo un po' *coquet* non controbilancia sempre la fresca ingenuità dei suoi primi lavori”⁶². Invece, Lundbye guarda già in avanti nella storia della pittura. Basta guardare lo studio *Il bosco di Kolås sull'altura di Vejrhøj*, del settembre 1846 (fig. 5)⁶³, i cui toni insieme impressionistici ed espressionistici guardano più a Cézanne che alla pittura di paesaggio della prima metà dell'Ottocento.

La nuova immediatezza

Non sappiamo quanto a fondo Lundbye avesse letto *Una recensione letteraria* quando nel dicembre 1846 citò per la prima volta la frase analizzata. Sappiamo però che a partire dal giugno 1847 intensificò le sue letture kierkegaardiane. In una lettera all'amico Svend Grundtvig, inviata da Kalundborg (sua città natale) il 23 giugno 1847, Lundbye scrive: “Svenn! Tu eri via quando sono partito, ma ho accettato la tua offer-

⁵⁹ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 22 maggio 1846, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4°.

⁶⁰ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 27-30 luglio 1846, Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4°; cit. in K. MADSEN, *Johan Thomas Lundbye*, cit., p. 250.

⁶¹ J.TH. LUNDBYE, *Dagbog 9. december 1846 - 15. april 1848*, a cura di E. Rocca, in B. BRAMMING, H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, E. ROCCA, *Længsel. Lundbye og Kierkegaard*, cit., p. 228.

⁶² K. MADSEN, *Johan Thomas Lundbye*, cit., p. 256.

⁶³ J.TH. LUNDBYE, *Kolås skov på Vejrhøj*, 1846, olio su tela, 24 x 33 cm, Statens Museum for Kunst, København.

ta: prendermi da Johan [fratello maggiore di Svend] gli 'Stadi' di Søren"⁶⁴. Lundbye lascia Copenhagen agli inizi di giugno per andare nel nord ovest della Selandia, prima nella penisola di Rønæs, poi a Kalundborg e nelle tenute di Dortheslyst e Vognserup.

Lo stesso giorno scrive all'amico medico Frederik Krebs: "Ho letto la storia d'amore di Søren nei suoi 'Stadi sul cammino della vita'"⁶⁵. Il rimando è alla sezione "*Colpevole?*" "*Non colpevole?*" degli *Stadi*. Pochi giorni dopo, il 5 luglio, annota in un'altra lettera a Krebs: "Da un po' di tempo gli *Stadi sul cammino della vita* di Søren Kierkegaard hanno completamente assorbito il mio tempo dedicato alla lettura". E il giorno dopo segnala un passaggio in cui Kierkegaard "sviluppa in modo così mirabile" il dolore di una madre per il figlio morto⁶⁶. Il rimando è probabilmente allo scritto *Considerazioni varie sul matrimonio in risposta a delle obiezioni* negli *Stadi*⁶⁷.

In una lettera successiva a Svend Grundtvig del 31 luglio 1847 troviamo alcune frasi decisive: Lundbye soggiorna presso una famiglia nella fattoria padronale di Dortheslyst, nella cui biblioteca "si può tra l'altro trovare *tutto Søren*". Più avanti nella lettera dedica a Kierkegaard quasi mezza pagina, che inizia così: "Tu hai letto Aut – aut, io i suoi Stadi e ora la Recensione a Due epoche". Afferma dunque che la lettura più approfondita di *Una recensione letteraria* ha luogo solo nel luglio 1847. E continua:

Hai ragione quando dici che si rabbrivisce leggendo il più infelice, egli sa raffigurare l'infelicità in modo così grande, così tremendo! Per giunta con quanta grandezza e forza poetica sa trattare gli esempi dei Testamenti e della storia universale, vecchia e nuova, ma, ahimè, non del mondo nordico. L'Islanda è un libro chiuso per lui, quanto volentieri avrei incontrato uno di quei cari amichevolmente accanto a Søren. Che bello è il suo entusiasmo per Socrate! Quanto intimamente rimpiango la mia mancanza di formazione libresca, che non mi permette di godere fino in fondo dei suoi libri. Non so se Søren potrà fare il miracolo di condurre una persona alla fede passando attraverso la riflessione – ma credo che perfino chi ha fede nel modo più infantile possa leggerlo senza danni. Mi sento sempre arricchito da lui e lo leggo volentieri, per quanto a lungo come curiosità, finché mi cadde da un lato lo sguardo su qualcosa di più, dall'altro fui costretto a una maggiore attenzione tanto per il suo fustigare i lettori superficiali, quanto per l'esperienza che Søren dà fastidio, che Søren è diventato una parola in codice per amare polemiche⁶⁸.

Questo qualcosa in più su cui cade lo sguardo di Lundbye è il miracolo che egli spera Kierkegaard possa compiere: "condurre una persona alla fede passando attra-

⁶⁴ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a S. Grundtvig*, 23-24 giugno 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3388, 4^o.

⁶⁵ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 22-23 giugno 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NBD 2. rk.

⁶⁶ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 5-6 luglio 1847, ms., Den Hirschsprungske Samling, København, Kasse 4.

⁶⁷ Cfr. SKS 6, 133; tr. it. di A.M. Segala e A.G. Calabrese, S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, Milano, Rizzoli, 1993, p. 257.

⁶⁸ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a S. Grundtvig*, 31 luglio-5 agosto 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3388, 4^o. Con "amare polemiche" Lundbye allude all'attacco satirico di "Corsaren" a Kierkegaard.

verso la riflessione". Dove poteva trovare questo pensiero? Probabilmente proprio nel libro che più assorbiva la sua attenzione in quel periodo: gli *Stadi sul cammino della vita*.

Nella sezione *Considerazioni varie sul matrimonio in risposta a delle obiezioni*, il magistrato Wilhelm, autore pseudonimo di turno, loda la decisione di sposarsi. La decisione contiene sempre una riflessione, ma decidersi per il matrimonio è per Wilhelm una decisione che conduce alla fede: "La riflessione si svuota [...] nella fede, che è appunto l'anticipazione dell'infinità ideale nella decisione. Così la decisione è una *nuova* immediatezza, conquistata attraverso una riflessione che viene svuotata dalla pura idealità. La decisione è una visione di vita religiosa costruita su premesse etiche"⁶⁹. La decisione può svuotare la riflessione e aprire alla fede, che è chiamata una *nuova* immediatezza⁷⁰. Il religioso è questa nuova immediatezza che può essere raggiunta nella decisione riflessa degli sposi. In essa "il miracolo dell'innamoramento è tradotto nel miracolo della fede, il miracolo dell'innamoramento è assorbito in un puro miracolo religioso"⁷¹.

Alla fine del libro si parla ancora di nuova immediatezza, questa volta in rapporto al perdono. La nuova immediatezza si basa sul perdono del peccato, grazie ad esso l'individuo diventa "un altro essere umano"⁷².

Negli *Stadi* Lundbye poteva dunque leggere non solo una drammatizzazione dell'infelice storia di amore di Kierkegaard, ma soprattutto una soluzione ai suoi dilemmi come pittore e come essere umano. Poteva leggere che la vita non deve per forza terminare nella rassegnazione riguardo all'immediatezza perduta, ma che una nuova immediatezza è possibile, e può essere raggiunta nel "miracolo della fede". Poteva poi leggere che la nuova immediatezza non esclude l'innamoramento, e che il matrimonio può contenere in sé "il miracolo dell'innamoramento" e trasformarlo in "un puro miracolo religioso".

In altre parole gli *Stadi* e le altre opere kierkegaardiane non aprivano a Lundbye la via della depressione, come pure è stato affermato⁷³, bensì la via d'uscita al suo dilemma artistico e ai suoi infelici innamoramenti.

Lundbye non poté evidentemente leggere alcune pagine di grande intensità che Kierkegaard scrisse nei suoi quaderni l'11 maggio 1848, pochi giorni dopo la morte di Lundbye. Qui Kierkegaard contrappone rassegnazione e fede in forza dell'assurdo. Pur

⁶⁹ SKS 6, 151; tr. it. *Stadi*, cit., p. 284.

⁷⁰ Per un'introduzione sul concetto di immediatezza cfr. A. ARNDT, *Unmittelbarkeit*, Bielefeld, Transcript, 2004. Sulla nuova immediatezza in Kierkegaard cfr. H. SCHULZ, *Second Immediacy: A Kierkegaardian Account of Faith*, in P. CRUYSSBERGHS, J. TAELS, K. VERSTRYNGE (a cura di), *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven, Leuven University Press, 2003, pp. 71-86; A. GRØN, *Mediated Immediacy? The Problem of a Second Immediacy*, in *ivi*, pp. 87-95; G. SCHREIBER, *Glaube und "Unmittelbarkeit" bei Kierkegaard*, in N.J. CAPPELØRN, H. DEUSER e K.B. SÖDERQUIST (a cura di), *Kierkegaard Studies. Yearbook 2010. Kierkegaard's Late Writings*, Berlin, de Gruyter, 2010, pp. 391-425.

⁷¹ SKS 6, 153; tr. it. *Stadi*, cit., p. 286.

⁷² SKS 6, 442-446; tr. it. *Stadi*, cit., pp. 698-702.

⁷³ Questa tesi è stata avanzata per la prima volta da Karl Madsen, in K. MADSEN, *Johan Thomas Lundbye*, cit., pp. 64 e 282-283, e poi ripresa da H.E. NØRREGÅRD-NIELSEN, *Undervejs med J.Th. Lundbye*, cit., p. 5; ID., *Grundende på den resignation*, cit., pp. 84-86.

segnato dalla sofferenza a causa della miseria del proprio sé, l'individuo spera che le cose possano andare meglio. Ma, di fronte all'assenza di mutamenti, egli si rassegna e spera in un'eternità dopo la vita. Si arrende alla sofferenza perché non osa sperare in un aiuto paradossale e impossibile di Dio qui e ora.

Poi finalmente, quando diventa sempre più concreto nella realtà della vita, quando giunge sempre più a se stesso, [...] (perché nella sua rassegnazione egli è tuttavia troppo ideale o astratto, ragion per cui anche in ogni simile rassegnazione c'è della disperazione), allora per lui la possibilità della fede sarà se credere ora, in forza dell'assurdo, che Dio lo aiuterà temporalmente. (Qui giacciono tutti i paradossi. Così anche il perdono del peccato è l'essere aiutati temporalmente, altrimenti è rassegnazione, [...] la fede nel perdono del peccato è credere che nel tempo il peccato è dimenticato da Dio) [...]. Perché la fede è l'immediatezza dopo la riflessione.

Più avanti nell'annotazione, Kierkegaard non parla più dell'"individuo" in genere, ma di se stesso, della propria miseria e della propria rassegnazione.

E ora, ora che per molti aspetti sono condotto all'estremo, ora [...] si è risvegliata una speranza nella mia anima, che Dio possa pur voler togliere quella miseria fondamentale del mio essere. Ora sono alla fede nel senso più profondo. La fede è l'immediatezza dopo la riflessione. Come poeta e pensatore ho presentato tutto nel medio della fantasia, vivendo io stesso nella rassegnazione. Ora la vita mi viene più vicino, ovvero giungo più vicino a me stesso, giungo a me stesso⁷⁴.

Tuttavia già negli *Stadi* è scritto che la nuova immediatezza è la "pienezza del tempo", capace di unire temporale ed eterno⁷⁵. Pertanto non è sorprendente che l'interesse di Lundbye cada sempre più su Kierkegaard come autore religioso. In una lettera del 9 ottobre 1847, egli scrive a Frølich riguardo a Kierkegaard: "impara a conoscerlo come autore religioso, e ti cambierà, ti farà gioire, ti renderà più forte"⁷⁶.

Rassegnazione e amore per il prossimo

La lettura fatta da Lundbye degli scritti religiosi di Kierkegaard deve con ogni probabilità essere collocata tra il luglio 1847, quando nella tenuta di Dortheaslyst aveva accesso a "tutto Kierkegaard", e il febbraio del 1848. Negli scritti edificanti e cristiani di Kierkegaard Lundbye cercava una risposta alla sua ricerca di una fede grazie alla quale potesse abbandonare la rassegnazione ed esperire una rinascita mettendo fine al suo isolamento dal mondo. Scrive al suo amico pittore P.C. Skovgaard dalla fat-

⁷⁴ *Journalen* NB4:159, in *SKS* 20, 362-364; tr. it di E. Rocca, in S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, Roma, Donzelli, 2011, pp. 167-170.

⁷⁵ *SKS* 6, 106-111; tr. it. *Stadi*, cit., pp. 219-227.

⁷⁶ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a L. Frølich*, 9 ottobre 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3386, 4°.

toria di Godt-Haab presso Elsinore il 15 febbraio 1848: “Tu conosci certo gli scritti edificanti di Søren Kierkegaard per capire che egli mostra al pensiero e a tutto il nostro anelito spirituale vie che possono riempire la vita, anche se esperissimo un naufragio totale nel mondo, e io l’ho spesso benedetto per questo”⁷⁷.

L'ondata di citazioni dagli scritti religiosi di Kierkegaard comincia con una lettera a Birgitte Høyen, moglie dello storico dell’arte Høyen, l’11 agosto 1847. Lundbye scrive della gioia “di aver ritrovato se stesso, seppure questo sé sia così misero che, come dice Kierkegaard, a nessuno verrebbe voglia di raccattarlo lungo la via maestra”⁷⁸. La libera citazione è dal penultimo dei *Quattro discorsi edificanti* del 1844, intitolato *Contro la viltà*⁷⁹. La tesi di Kierkegaard è che la viltà anzitutto impedisce all’essere umano di conoscere il bene, poi di fare il bene, infine di assumersi la responsabilità del bene fatto. È possibile che Lundbye avesse trovato il libro nel suo soggiorno a Dortheslyst.

I *Discorsi edificanti in vario spirito* (marzo 1847) e *Gli atti dell’amore* (pubblicati il 29 settembre 1847) sono le opere religiose che Lundbye pare abbia letto più a fondo. La prima è quella da cui egli cita di più, pur senza nominarne il titolo. L’opera è divisa in tre parti. La prima, *Un discorso d’occasione*, è immaginata essere stata scritta in occasione di una confessione. La tesi principale, in continuità con il discorso *Contro la viltà*, è bipartita: “la purezza del cuore è volere una cosa sola”, e “volere in verità una cosa sola può così solo significare voler il bene”⁸⁰. Il riferimento biblico è alla Lettera di Giacomo (4,8), in cui si invitano gli “irrisolti”, alla lettera i “doppi d’animo” (*dipsychoi*), a purificare i propri cuori. La doppiezza d’animo vuole due cose a un tempo, argomenta Kierkegaard, per esempio il bene e il premio per il bene, e per questo non vuole il bene. Lundbye ripete questi pensieri con grande passione nel suo diario il 6 novembre 1847, dopo essersi iscritto alla comunione per il giorno seguente: “Fa’, come Kierkegaard dice in modo così bello, fa’, o Signore, che io voglia in verità *una cosa sola*, il bene! e così tenda alla purezza del cuore!”⁸¹

Più tardi, in una lettera a Skovgaard del 18 febbraio 1848, dalla fattoria di Godt-Haab, Lundbye cita dalla terza parte dei *Discorsi edificanti in vario spirito*, intitolata *Il vangelo delle sofferenze. Discorsi cristiani*: “dobbiamo portare con mitezza il nostro giogo – e ‘il mite porta il giogo pesante con leggerezza’ – questo non l’ho fatto finora, ma vorrei così tanto esserne capace”⁸². Lundbye non dà la fonte della sua citazione che è presa dal secondo discorso del *Vangelo delle sofferenze*: “Come può il peso essere leggero se la sofferenza è pesante?”⁸³ Tutti i discorsi di questa parte trattano della gioia nella sofferenza della sequela di Cristo.

⁷⁷ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a P.C. Skovgaard*, 15 febbraio 1848, ms., Skovgaard Museet, Viborg, cartella 34, n. 19.

⁷⁸ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a B. Høyen*, 11-12 agosto 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NBD X Lundbye.

⁷⁹ SKS 5, 356.

⁸⁰ SKS 8, 138 e 147.

⁸¹ J.TH. LUNDBYE, *Dagbog 9. december 1846 - 15. april 1848*, cit., p. 228.

⁸² J.TH. LUNDBYE, *Lettera a P.C. Skovgaard*, 18 febbraio 1848, ms., Skovgaard Museet, Viborg, cartella 34, n. 17.

⁸³ SKS 8, 331-346, in particolare 339; tr. it. di C. Fabro, S. KIERKEGAARD, *Vangelo delle sofferenze*, in Id., *Opere*, cit., pp. 838-848, in particolare 843.

Lundbye nomina per la prima volta *Gli atti dell'amore* nel suo diario il 31 ottobre 1847, un mese dopo l'uscita del libro:

Quando l'animo è abbattuto e quasi tremo al pensiero di quel che il prossimo futuro porterà – oh, allora trovo conforto nell'ultimo libro di Søren Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*. Leggendo non posso certo rallegrarmi, eppure posso rendere il mio animo mite, così che una lacrima quasi sorge sul mio occhio, e guardo riconciliato al mondo⁸⁴.

A differenza dei *Discorsi edificanti in vario spirito*, non troviamo in Lundbye citazioni dagli *Atti dell'amore*, ma chiari echi sono rintracciabili nelle sue lettere, nel periodo in cui legge quest'opera. In una lettera a Krebs del 16 novembre 1847, egli scrive che la sua anima “dovrebbe bastare a se stessa, dovrebbe sviluppare i germogli di vita religiosa e artistica che contiene, dovrebbe innalzarsi per potersi rassegnare senza amarezza rinunciando al meglio della vita, dovrebbe rinchiudersi fino a che sia forte abbastanza da poter dire con verità: ora so che amo Dio sopra ogni cosa e il prossimo come me stesso”⁸⁵. La prima parte degli *Atti dell'amore* è, come noto, nient'altro che un lungo commento al comando di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi (Mt 22,37-39). Una delle tesi di Kierkegaard è che i due comandamenti sono uno solo perché Dio è la “determinazione intermedia” nell'amore tra il sé e il prossimo⁸⁶.

Il giorno dopo Lundbye prosegue la sua lettera a Krebs:

Sì, caro amico, non voglio renderti impaziente, ma ci sono *ore* in cui il compito si presenta così: se diventassi cieco, ciò nonostante serberei il meglio; se mi separassi da tutti i miei cari, ciò nonostante serberei il meglio; se la Danimarca fosse cancellata, se, numerato, fossi condotto in Siberia, ciò nonostante serberei il meglio; e ci sono *istanti*, magnifici, beati istanti, in cui sembra che io possa adempiere questo compito⁸⁷.

Queste linee sono sorprendenti, sapendo quanto profondamente Lundbye si sentiva pittore, quanto profondamente amava la madre più di tutti i suoi cari e quanto amasse la sua terra. Qui afferma invece: se anche non potessi più dipingere, se anche mi separassi da mia madre, se anche la mia patria fosse cancellata e io fossi esiliato, potrei continuare a fare il meglio. La parola “il meglio” cambia significato nel giro di poche frasi. Prima il meglio è ciò cui si deve rinunciare nella rassegnazione, dunque la felicità e l'immediatezza terrene, poi il meglio è ciò verso cui si deve tendere: l'amore di Dio e del prossimo. Il passo della lettera di Lundbye ha forti similitudini con uno dei discorsi della prima parte degli *Atti dell'amore*:

E la morte non può portarti via “il prossimo” poiché, se te ne porta via uno, ecco che la vita te ne dà subito di nuovo un altro. La morte può privarti di un amico, perché tu, nell'amare

⁸⁴ J.TH. LUNDBYE, *Dagbog 9. december 1846 - 15. april 1848*, cit., p. 236.

⁸⁵ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 16-17-25 novembre 1847, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NBD 2. rk.

⁸⁶ Cfr. SKS 9, 64 e 111; tr. it. di U. Regina, S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 79 e 128.

⁸⁷ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 16-17-25 novembre 1847, cit.

l'amico, propriamente sei unito all'amico; ma nell'amare il prossimo tu sei unito a Dio: perciò la morte non può toglierti il prossimo. – Anche se in amore affettivo e in amicizia hai perduto tutto, anche se non hai mai posseduto nulla di questa felicità: ciò nonostante nell'amare il prossimo tu serbi il meglio⁸⁸.

Lundbye traccia così due stadi: il primo è la rassegnazione artistica verso il religioso, in cui egli in solitudine si concentra su se stesso e sul compito della sua vita, la pittura. Egli è “l'essere umano il cui compito di vita può essere racchiuso nella parola: rassegnazione”, scrive a Krebs il 2 gennaio 1848⁸⁹. L'altro stadio, cui la rassegnazione dovrebbe condurre, è la nuova immediatezza, il cui contenuto è l'amore per Dio e il prossimo.

Dalla fattoria di Godt-Haab, dove vive le sue ultime felici, alacri e solitarie settimane, Lundbye nomina proprio questa opposizione tra rassegnazione isolata e opere nell'amore per il prossimo. L'11 febbraio 1848 si chiede in una lettera a Svend Grundtvig:

Non c'è forse qualcosa di spregevole nel sentire così poca nostalgia degli uomini? Eppure ho avuto gioia dal leggere *Gli atti dell'amore* di Søren che insiste quasi esclusivamente sull'amore per il prossimo. Si può amare il prossimo a grande distanza, o lo si dovrebbe mostrare nell'agire nei molteplici rapporti in cui ci troviamo nella concitazione della vita?⁹⁰

Questa opposizione è espressa per l'ultima volta in una lettera a Krebs, il 28 febbraio:

“Aspirate prima al regno di Dio e alla sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù”. Quanto a lungo, quanto spesso ho tenuto lo sguardo fisso su queste parole, quanto sinceri sono stati la mia volontà e il mio sforzo. Ma quanto sono ancora lontano dal poter dire: ho adempiuto il primo e così ho aperto alla possibilità del secondo. Questo secondo vuole sempre di nuovo essere il primo, ma che io possa sentire la forza di rispettare sempre questo ordine e successione dell'eternità, senza intervenire con impazienza pensando: poi si ordinerà. Che possa in un istante, in un solo istante sentire che ora il desiderio è soffocato, sradicato e buttato via: un solo grande e vero bagliore ardente che possa annunciarmi una vittoria su me stesso, sì, davvero! Credo che con le lacrime agli occhi desidererei di abbracciare il mondo intero, dal quale con violenza e fatica avevo preso le distanze, credo che mitezza e amore per gli uomini non solo si troverebbero di nuovo in me, ma diventerebbero le molle del mio agire; una sola di queste vittorie su me stesso e sarei un uomo rinato⁹¹.

⁸⁸ SKS 9, 72; tr. it. *Gli atti dell'amore*, cit. p. 87.

⁸⁹ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 31 dicembre 1847 - 2 gennaio 1848, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NBD 2. rk. Cfr. anche la lettera a Frølich del 21 gennaio 1848: “il mio compito è rassegnarmi” (ID., *Lettera a L. Frølich*, 27 dicembre 1847 - 21 gennaio 1848, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NHS 3386, 4°). Come “pensiero natalizio”, in 28 dicembre 1847 Lundbye trascrive alcune frasi sulla rassegnazione dal *Wilhelm Meister* di Goethe (ID., *Dagbog 9. december 1846 - 15. april 1848*, cit., p. 244).

⁹⁰ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a S. Grundtvig*, 11 febbraio 1848, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3388, 4°.

⁹¹ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 26-27-28 febbraio - 1° marzo 1848, Det Kongelige Bibliotek, NBD 2. rk.

Anche se Lundbye non la cita, è difficile non mettere queste parole in rapporto con la seconda parte dei *Discorsi edificanti in vario spirito, Che cosa impariamo dai gigli e dagli uccelli*, che termina proprio con un commento a quel versetto del vangelo di Matteo (6,33)⁹².

Anche questa citazione mostra come Lundbye non pensò mai di esser passato dalla rassegnazione alla nuova immediatezza. D'altro canto neppure Kierkegaard affermò mai di aver compiuto questo movimento, lui che fino alla fine sostenne di non essere un cristiano, ma solo di sforzarsi di esserlo.

Pittura e nuova immediatezza

Qual è il rapporto tra pittura e nuova immediatezza? Da un lato, Lundbye cerca di utilizzare in un contesto pittorico il discorso edificante kierkegaardiano sul volere una cosa sola. Se si vuole il bene, scrive Kierkegaard, “il mezzo è [...] tanto importante quanto il fine, [...] mezzo e fine sono una cosa sola”⁹³. Lundbye usa questo pensiero in rapporto alla sua tecnica pittorica in una lettera a Krebs il 25 novembre 1847: “Dio sia lodato per la mia energia lavorativa, ma anche in questo ho da rimproverarmi l'eccessiva impazienza con cui finora ho cercato il risultato, dimenticando che la via, che ogni pennellata è tanto importante quanto il fine; me lo ha insegnato Søren, quella magnifica persona!”⁹⁴ E ripete questo pensiero nella lettera successiva a Krebs il 5 dicembre: “Il mio lavoro mi è caro, e ne sono a poco a poco diventato il solo amante, ché non corro al risultato, ma amo la via, provo gioia nel lavoro stesso, se possibile in ogni pennellata. A che cosa questo debba condurre lo lascio al Nostro Signore”⁹⁵.

Pittoricamente ciò si riflette in un'attenzione sempre maggiore ai colori e alle luci più che al motivo, le pennellate si fanno più grasse, i giochi di luce e ombra più rimarcati. Si veda per esempio *Fuori della stalla*, dell'estate del 1847 (fig. 6)⁹⁶, in cui si ha quasi la dissoluzione delle figure a favore di un mero gioco coloristico. Il risultato non va però verso l'astrazione, bensì raggiunge un'adesione ancora più forte agli oggetti, che siano pietre, muro, fieno, sterco o animali.

D'altro canto, come visto, l'amore per Dio e il prossimo può significare rinuncia anche all'arte, che appartiene al transeunte. “Se diventassi cieco”, e dunque non potessi più dipingere, “ciò nonostante serberei il meglio”, aveva scritto Lundbye nella lettera a Krebs citata sopra. Si può ascoltare di nuovo una eco della sezione *Che cosa impariamo dai gigli e dagli uccelli* nei *Discorsi edificanti in vario spirito*, là dove Kierkegaard scrive:

⁹² SKS 8, 303-307.

⁹³ SKS 8, 239.

⁹⁴ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 16-17-25 novembre 1847, Det Kongelige Bibliotek, København, NBD 2. rk.

⁹⁵ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a F. Krebs*, 5 dicembre 1847, trascrizione di Karl Madsen, ms., Det Kongelige Bibliotek, København, NKS 3579 II, 4°, pp. 23-25.

⁹⁶ J.TH. LUNDBYE, *Udenfor kostalden*, 1847, olio su tela, 24 x 41,2 cm, Nivaagaards Malerisamling, Nivaa.

Il regno di Dio, è questo il nome della beatitudine che è promessa all'essere umano; in questo nome e per la gloria di questo nome ogni bellezza della natura e la sua pace impallidiscono e scompaiono. Mentre la tristezza vede la natura affondare nella caducità, l'occhio della fede agogna verso la gloria invisibile; come Noè, salvato, vede la rovina del mondo, così la tristezza vede la rovina del mondo visibile, vede affondare tutto ciò che è intrecciato con la visibilità, mentre la fede, salvata, vede l'eterno e l'invisibile⁹⁷.

In queste parole la gloria di Dio non è rispecchiata, bensì è in opposizione alla bellezza della natura; l'occhio della fede, che vede l'invisibile, è in opposizione all'occhio del corpo, che vede il visibile. "Anche il bello deve morire", si può dire con la *Nenia* di Schiller⁹⁸.

Nella rassegnazione che rinuncia al ritorno alla prima immediatezza, l'arte è come detto ciò che è immediatamente dopo il meglio, e a essa Lundbye si rivolge come al compito della sua vita. Tuttavia sembra che potrebbe perfino rinunciare all'arte nella tensione verso la gloria di Dio e l'amore del prossimo. Oppure Lundbye crede che l'arte appartiene a quel visibile che è dato in sovrappiù, dopo aver cercato il regno di Dio?

Comunque si risponda a questa domanda, Lundbye è conscio del limite dell'arte nella tensione verso la nuova immediatezza. Qui viene alla luce la differenza tra Lundbye e buona parte dell'estetica romantica. Basti ricordare *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* (1796 o 1797), di volta in volta attribuito a Hegel, Schelling o Hölderlin. In esso, alla poesia viene dato il compito di essere "maestra dell'umanità" e di fondare "una religione sensibile", che sarà "l'ultima, la più grande opera dell'umanità"⁹⁹. Da Friedrich Schlegel e Novalis al giovane Schelling, l'arte viene concepita come un accesso intuitivo e immediato all'assoluto, che è tutt'uno con Dio e talvolta con la natura.

In opposizione a questa concezione, Kierkegaard mette in luce i limiti della poesia in rapporto all'immediatezza. In un'annotazione scritta con ogni probabilità nel giorno di Pasqua del 1848, per una singolare coincidenza tre giorni prima della morte di Lundbye, Kierkegaard esprime l'idea che svilupperà poi nella breve opera *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*. La questione è se la poesia, come raffigurazione della natura, possa esprimere la nuova immediatezza:

Poeticamente l'immediatezza è ciò verso cui si desidera fare ritorno (si desidera fare ritorno all'infanzia ecc.), ma cristianamente l'immediatezza è persa e non si deve *desiderare* di farvi ritorno ma la si deve raggiungere di nuovo. [...] Va da sé che il giglio e l'uccello, cioè la raffigurazione della natura, avranno questa volta una vivacità e uno splendore di colori ancor più poetici, proprio per mostrare che il poetico deve sparire. Perché quando la poesia deve cadere in verità (non per la chiacchiera riluttante e indolente di un prete) deve indossare gli abiti di festa¹⁰⁰.

⁹⁷ SKS 8, 303.

⁹⁸ Cfr. F. SCHILLER, *Poesie filosofiche*, a cura di G. Pinna, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 99.

⁹⁹ L. AMOROSO (a cura di), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Pisa, ETS, 2007, pp. 25-27.

¹⁰⁰ *Journals* NB4:154, in SKS 20, 358; tr. it. di E. Rocca, in S. KIERKEGAARD, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, Roma, Donzelli, 2011, pp. 149-150.

Per Kierkegaard la poesia non può esprimere la nuova immediatezza, ma deve sacrificare se stessa nella sua tensione verso di essa. La poesia raggiunge il suo culmine nell'istante in cui mostra la propria impotenza nella raffigurazione dell'immediatezza. Di qui un nuovo e diverso dolore si esprime nella poesia. Si era visto prima il dolore manifestato dalla poesia nel cercare un ritorno impossibile alla perdita originaria immediatezza. Ora vediamo una diversa sofferenza, in cui la poesia, sempre di nuovo, mostra il proprio disparire nell'anelito verso la seconda immediatezza. La poesia può mostrare la via della nuova immediatezza, ma non può raggiungerla.

Nella rassegnazione e nello sforzo verso la nuova immediatezza Lundbye è nello stesso luogo descritto da Kierkegaard per la poesia. È come se dipinga sempre di nuovo l'istante in cui la pittura deve cadere, perché la nuova immediatezza non può essere dipinta. Ciò si esprime in una rinuncia via via più accentuata al monumentale e all'idillico nella sua pittura di paesaggio. Al tempo stesso, sono gli animali che assumono sempre più spazio nei suoi soggetti. Non gli animali selvatici, che possono rimandare a un'originaria natura selvaggia e incontaminata, ma gli animali domestici, in particolar modo le mucche e i cavalli che vedeva nelle fattorie e nei campi.

Già nel 1843, nel suo breve discorso sulla bellezza, Lundbye aveva scritto: "Guarda negli occhi l'animale, e troverai a suo modo una profonda serietà, in cui vedo un presentimento che corrisponde al sospiro che anela alla riconciliazione"¹⁰¹. La natura e l'animale non sono il luogo dell'immediatezza perduta, bensì nell'occhio dell'animale si esprime per Lundbye una natura caduta che aspira alla riconciliazione. La natura e gli animali esprimono sempre più nell'ultimo periodo della tarda pittura di Lundbye questa attesa e questo anelito di nuova immediatezza e riconciliazione. Si prendano per esempio le due versioni del *Luogo di mungitura presso la tenuta di Vognserup*¹⁰²: nella luce delle lunghe sere estive del nord, contro il sole tramontante, si vedono le mucche che, come scrive Lundbye nel suo diario, "si sparpagliano e muggiscono nel desiderio di tornare negli ampi prati"¹⁰³. Oppure si veda *Mucche che muggiscono presso una sbarra. Serata d'autunno* (fig. 7)¹⁰⁴ in cui, sotto un cielo pesante, il muggire cattura di nuovo il desiderio di un altrove, questa volta il tornare nella stalla, mentre l'occhio di una mucca penetra gli occhi di chi guarda. O uno dei suoi ultimi quadri, *Paesaggio invernale senza neve* (fig. 8)¹⁰⁵, con il mare ghiacciato e un paesaggio costiero giallo e ocra bruciato non dal sole ma dal gelo, anche se purtroppo questa tela è stata rovinata dagli interventi fatti dall'amico Skovgaard dopo la morte di Lundbye. L'ostinata e silenziosa vitalità della natura coperta dalla neve o arsa dal gelo viene meglio al-

¹⁰¹ J.TH. LUNDBYE, *Lille afhandling om skønhed*, cit. p. 216.

¹⁰² J.TH. LUNDBYE, *Forarbejde til malkepladsen ved herregården Vognserup*, 1847, olio su tela, 41,2 x 58,5 cm, Den Hirschprungske Samling, København; ID., *Malkeplads ved herregården Vognserup*, 1847, olio su tela, 54 x 77,5 cm, Statens Museum for Kunst, København, <http://search.smk.dk/varik.asp?ObjectId=8541> (maggio 2014).

¹⁰³ J.TH. LUNDBYE, *Dagbog 9. december 1846 - 15. april 1848*, cit., p. 229.

¹⁰⁴ J.TH. LUNDBYE, *Brølende køer ved et stænge. Efterårsaften*, 1847, olio su tela, 33 x 41 cm, Nivaagaards Malerisamling, Nivå.

¹⁰⁵ J.TH. LUNDBYE, *Vinterlandskab uden sne. Motiv fra Julebæksbroen med udsigt mod Kullen og Höganäs*, 1848, olio su tela, 59 x 62 cm, Skovgaard Museet, Viborg.

la luce nella serie di splendidi disegni e acquerelli fatti durante il soggiorno a Godt-Haab. O infine si guardi *Giovane bestiame si abbevera in un giorno d'inverno*¹⁰⁶, dominato da toni freddi: grigi, azzurri, rosa, marroni. Una natura povera, poco rassicurante fa da contrasto al bestiame tranquillo che si abbevera nelle pozzanghere dell'incipiente disgelo. "Con tutti gli occhi l'animale vede / l'aperto": l'incipit dell'ottava delle *Elegie duinesi* di Rilke è il miglior titolo per molti degli ultimi lavori di Lundbye.

Entra il soldato, exit Kierkegaard

La lunga lettera a Krebs, che si estende su quattro giorni dal 26 febbraio 1848, è l'ultimo segno della presenza di Kierkegaard nelle lettere e nei diari di Lundbye. Al tempo stesso testimonia l'incipiente attenzione di Lundbye per la situazione politica che, nel giro di pochi giorni, lo porterà alla scelta di arruolarsi come volontario nella guerra contro l'indipendenza dei Ducati dello Schleswig e dello Holstein. Appena due settimane prima, mentre passeggiava e dipingeva in solitudine sulle spiagge nel nord della Selandia, ogni interesse politico gli era estraneo. La morte del pittore Christen Købke lo toccava molto di più di quella del re Cristiano VIII e dell'evoluzione politica: "Di ciò che è accaduto da quando ti scrissi l'ultima volta: la morte del re, la promessa di una costituzione ecc., non ci capisco molto. Un evento che mi ha toccato molto più personalmente è la morte di Købke; sentirò il dolore della sua perdita tanto nell'arte quanto nella cerchia dei miei amici". Così scriveva Lundbye all'amico Læssøe l'11 febbraio¹⁰⁷.

Nel marzo del 1848 tutto cambia. Tra rassegnazione e nuova immediatezza Lundbye sceglie una terza possibilità. Si lascia sedurre dalla fibrillazione nazionalistica dei giorni di marzo in Danimarca. Dopo il primo marzo scompare ogni riferimento a Kierkegaard nei diari e nelle lettere di Lundbye. È comprensibile: l'influenza di Kierkegaard andava in direzione opposta al nazionalismo, verso una nuova immediatezza in cui non c'era spazio per elementi nazionali. "Se la Danimarca fosse cancellata, se, numerato, fossi condotto in Siberia, ciò nonostante serberei il meglio", aveva scritto Lundbye solo qualche mese prima, quando l'influenza di Kierkegaard su di lui era massima.

La lettura kierkegaardiana degli eventi che portarono alla guerra era ben più disillusa. Egli interpreta il nazionalismo di quei giorni in termini di mera ricerca di consenso e di potere: "La sventura in questo momento è che il ministero ha bisogno della guerra per reggersi, ha bisogno di ogni possibile agitazione del sentimento nazionale. Sebbene potremmo avere facilmente la pace, se il ministero non è del tutto stupido capirà di avere *esso stesso* bisogno della guerra"¹⁰⁸. E guerra fu.

Sebbene Lundbye in molte lettere rassicuri della sua felicità di essere soldato,

¹⁰⁶ J.TH. LUNDBYE, *Ungkvæget vandes en vinterdag*, olio su tela, 30 x 41 cm, Statens Museum for Kunst, København, <http://search.smk.dk/vark.asp?ObjectId=8640> (maggio 2014).

¹⁰⁷ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a Th. Læssøe*, 28 gennaio - 11 febbraio 1848, ms., Den Hirschsprungske Samling, København, Kasse 41.

¹⁰⁸ *Journalen* NB4:123, in *SKS* 20, 348.

possiamo leggere quanto ambivalente la scelta fosse. Il 31 marzo 1848, in una delle ultime lettere inviate alla madre, scrive:

Ogni pensiero di lavoro è come spazzato via, non ho la calma per pensarci; ma spero che ritorni presto. [...] È un tempo strano, molto strano, non mi sono mai sentito così bene, così felice di essere danese, e al tempo stesso così enormemente misero, perché ogni briciola di quanto ho fatto appartiene a un altro, silenzioso mondo, che al momento è dimenticato; il più misero dei soldati di fanteria è di gran lunga migliore e più utile di me; ma nel più profondo di me custodisco un mondo di immagini [...]. Questo mondo di immagini è la ricchezza della mia vita, è stato la mia unica proprietà e in queste circostanze posso goderne solo nelle ore silenziose. [...] Eppure vive in me una speranza segreta: “ma, oh, quella schiera di immagini la luce vedrà / quel che nessun occhio ha visto, il mio Dio manifesterà!”¹⁰⁹

Da un lato Lundbye si sente energico e felice, dall'altro enormemente misero. Ora è un soldato che combatte per la patria, ma sente chiaramente di appartenere a un altro, silenzioso mondo cui ha detto momentaneamente addio. Quel mondo, un mondo di immagini, è però la sua ricchezza segreta che nessuno può togliergli. Va sì in guerra, ma con la speranza che quel mondo di immagini vedrà un giorno la luce. Nell'ultima citazione del poeta romantico Bernhard Severin Ingemann¹¹⁰ si mostra la speranza che Dio lo aiuterà a rivelare queste immagini, per ora nascoste in lui e invisibili agli altri. L'arte fa da contrappeso alla dura realtà della guerra, che pure ha scelto.

La speranza segreta di Lundbye non fu esaudita. Il 26 aprile 1848, prima ancora di giungere al fronte, un commilitone urtò una piramide di baionette. Da una di esse partì un colpo accidentale che lo uccise. Nonostante le univoche testimonianze dirette dell'episodio¹¹¹, molti hanno avanzato l'ipotesi che si sia trattato di suicidio, basandosi sulle parole che chiudono il suo diario, scritte prima di lasciare Copenaghen con il suo battaglione: “Se una pallottola errante... ma non farà che dare riposo a un cuore che soffre per ferite più dolorose. Dio benedica la Danimarca! e mia madre!”¹¹²

Così si conclude la storia del singolare incontro tra un pittore e un filosofo. Il fine del racconto non è stato quello di postulare un'influenza diretta di Kierkegaard sulla pittura di Lundbye, bensì di capire come alcune opere di Kierkegaard abbiano accompagnato il breve percorso di Lundbye, suscitando in lui domande su se stesso e sulla sua pittura. Il fine è stato quello di raccontare l'incontro di un pittore con un filosofo su arte, rassegnazione, fede e immediatezza.

¹⁰⁹ J.TH. LUNDBYE, *Lettera a C. Lundbye*, 30-31 marzo 1848, Den Hirschsprungske Samling, København, Kasse 120.

¹¹⁰ Cfr. B.S. INGEMANN, *Høimesse-Psalmer til Kirkeaarets Helligdage. Anden Udgave med et Tillæg af andre Psalmer samt Morgen- og Aftensange*, København, C.A. Reitzel, 1843, pp. 143-145. Lundbye aveva già messo questi versi di Ingemann a epigrafe del suo diario *Un anno della mia vita* (J.TH. LUNDBYE, *Et Aar af mit Liv*, cit., p. 46).

¹¹¹ Cfr. E. JOHANSSON, *Den sidste måned i Lundbyes liv. Maleren i krig 1848*, in M. SAA-BYE (a cura di), *Tegninger & huletanker. Johan Thomas Lundbye 1818-1848*, København, Den Hirschsprungske Samling, 1998, pp. 91-120.

¹¹² J.TH. LUNDBYE, *Dagbog 9. december 1846 - 15. april 1848*, cit., p. 247.

DA HEGEL A KIERKEGAARD (E RITORNO)

di LUCIO CORTELLA

Kierkegaard rappresenta la più radicale alternativa alla filosofia di Hegel, fra quelle apparse nei decenni successivi alla sua morte. Molto più radicale di Marx, la cui filosofia – nonostante le critiche elaborate fin dagli scritti giovanili – rimane una variante interna allo hegelismo. Molto più specifica dell'opposizione schopenhaueriana, in quanto Kierkegaard non si limita a delineare un'alternativa filosofica a Hegel, ma elabora una serie precisa di obiezioni immanenti a quel sistema filosofico, colpendo alcune fra le tesi più rilevanti di esso. Insomma Kierkegaard è uno che fa seriamente “i conti” con Hegel, e – perciò – chiunque voglia misurarsi con Hegel deve necessariamente confrontarsi con le critiche kierkegaardiane.

1. Esistenza e sistema

In prima battuta non intendo esaminare – dettagliatamente – queste critiche (ci tornerò nel paragrafo successivo), quanto prendere in considerazione l'elemento centrale di quella che poc'anzi ho chiamato “l'alternativa kierkegaardiana”. *L'obiezione fondamentale* che Kierkegaard rivolge a Hegel consiste nel ritenere quella filosofia sostanzialmente incapace – a causa dell'impianto logico-razionale che la caratterizza – di comprendere appieno la natura dell'esistenza individuale, la natura del singolo. “Un sistema logico è possibile” – concede Kierkegaard – ma “non è possibile un sistema dell'esistenza”¹. L'esistenza è incompatibile col sistema, ovvero è incompatibile con la logica (che del sistema è l'anima e la condizione).

Ma che cosa intende Kierkegaard con “esistenza”? Com'è noto, egli non fa coincidere questa nozione con la tradizionale categoria ontologica di “ente” o di “essere”, ma intende riferirsi a uno specifico tipo di ente: “*esistere significa anzitutto essere un singolo*, ed è per questo che il pensiero deve prescindere dall'esistenza, perché il singolo non si lascia pensare, ma soltanto l'universale”². La tesi è espressa con estrema chiarezza: l'esistenza è il singolo individuo e quell'individuo non può mai diventare oggetto del pensiero, perché, in tal caso, cambierebbe la sua natura e ces-

¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni 1972, p. 317.

² *Ivi*, p. 438 [c.n.].

sarebbe di essere un “singolo”, diventando un universale. “Sembra pertanto che sia esatto dire che c’è qualcosa che non si lascia pensare: l’essere”³.

Ora è evidente che l’obiezione, così concepita, non può essere rivolta solo a Hegel ma all’intera storia della metafisica, incapace di mettere a tema l’esistenza singolare, proprio perché, quando se ne è occupata, ne ha fatto un oggetto del pensiero, limitandosi a contemplarla al pari di qualunque altra essenza universale, e – dunque – finendo per dissolverla. Tuttavia è altrettanto evidente il riferimento specifico alla filosofia hegeliana, nella quale proprio la particolare rilevanza dell’impianto logico-razionale non renderebbe giustizia all’individuo, all’esistenza singola.

In realtà – espressa in questi termini secchi – una tale critica si espone a una possibile controreplica da parte di Hegel. Infatti una delle caratteristiche della filosofia hegeliana rispetto alla tradizione metafisica precedente è proprio l’affermazione del primato della singolarità individuale. Fin dai tempi di Jena Hegel ha considerato la centralità dell’individuo come il grande guadagno della modernità, guadagno rispetto al quale risulta impossibile retrocedere⁴. La stessa *Scienza della Logica* – opera che, agli occhi di Kierkegaard, costituisce la negazione per eccellenza della singolarità individuale – si conclude con la tesi dell’assolutezza della singolarità individuale. Com’è noto, la parte finale di quell’opera è dedicata alla “Dottrina del concetto”, ed è nel concetto che, secondo Hegel, si manifesta la vera natura dell’assoluto. Ma ciò non significa che l’assoluto sia concepito come un universale, come un astratto. “Concetto” (*Begriff*) non è per Hegel una nozione generale relativa a una classe di oggetti (per tale nozione logica tradizionale Hegel usa di solito il termine “rappresentazione”), ma indica la struttura dell’autoriflettersi del pensiero. In altri termini il “concetto” è per Hegel il soggetto autocosciente, autoriflessivo e quindi autoponentesi. Perciò la sua vera natura esprime proprio il carattere specifico dell’individuo: “Il concetto, in quanto è arrivato a un’*esistenza* tale, che è appunto libera, non è altro che l’*Io*, ossia la pura coscienza di sé. Io ho bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l’*Io* è il puro concetto stesso che è giunto come concetto all’*esserci*”⁵. Poiché in questo riferimento a se stesso il soggetto non dipende da altro che da sé medesimo, esso, in quanto concetto, è perciò anche libero e autonomo: “nel *concetto* si è quindi aperto il regno della *libertà*”⁶. Ora è ben vero che nella nozione del puro riflettersi su di sé appare soprattutto il carattere dell’universalità (poiché *ognuno* di noi è riflessione su di sé, con questa nozione non è dato ancora nulla che distingua una

³ *Ivi*, p. 428.

⁴ È quello che Hegel chiama “il principio della *personalità autonoma ed entro sé infinita* del singolo, cioè il principio della libertà soggettiva”, principio le cui radici anche Hegel riconosce nell’opera della religione cristiana e nella centralità che per essa svolge l’elemento dell’*interiorità* (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Rusconi 1996, § 185, nota, p. 339).

⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Bari, Laterza 1968, vol. II, p. 658.

⁶ *Ivi*, p. 657. Ciò corrisponde anche all’esplicita intenzione hegeliana, che è quella di mostrare come l’assoluto non sia più pensabile nei termini spinoziani di una sostanza necessaria ma in termini di libertà: “Così il concetto è la *verità* della sostanza, e poiché la determinata guisa di relazione della sostanza è la *necessità*, la *libertà* si mostra come la *verità della necessità* e come la *guisa di relazione del concetto*” (*ivi*, p. 652).

singularità dall'altra). Tuttavia tale autoriflessione non sarebbe tale se approdasse semplicemente alla nozione universale di autocoscienza. In quell'atto io devo riconoscere proprio me stesso e tale universalità deve perciò coincidere con la singularità: "L'Io come negatività riferentesi a se stessa è altrettanto immediatamente *singularità, assoluto esser determinato*, che si contrappone ad altro e lo esclude, *personalità individuale*. Quell'assoluta *universalità*, che è altrettanto immediatamente assoluta *individuazione* [...] costituisce tanto la natura dell'Io quanto quella del *concetto*."⁷ Insomma l'assoluto è questa concreta coscienza individuale autocosciente e non una entità ontologica trascendente (e in ciò sta la siderale distanza di Hegel rispetto a ogni metafisica neoplatonica).

Se questo è vero l'opposizione di Kierkegaard a Hegel non può essere pensata dentro lo schema della contrapposizione fra presunta universalità hegeliana e rivendicata singularità kierkegaardiana. In quella opposizione va individuato perciò un problema più profondo che al pensatore danese sta particolarmente a cuore. Il punto dirimente sta nel fatto che l'individualità del *Begriff* hegeliano è ancora pensata all'interno delle categorie logiche. Il "concetto" è infatti il *risultato* dialettico di tutte le categorie precedenti (quelle della *Logica dell'essere* e della *Logica dell'essenza*) e dunque quella singularità individuale è pensata ancora *logicamente* (e lo stesso discorso vale per la "libertà" come conclusione della *Logica*: si tratta di una libertà *dedotta*). Qui la critica di Kierkegaard si mostra in tutta la sua carica alternativa rispetto a Hegel: la singularità non può essere dedotta logicamente perché in questo caso essa viene perduta, diventa inafferrabile, si dissolve nelle nostre stesse mani. Al contrario, quell'individualità può salvare se stessa e porsi come tale solo se mostra la sua *irriducibilità* al logico, il suo esser altro. L'esistenza individuale è infatti pura possibilità ineducibile, esistenza rischiosa, cioè singularità "etica" che sceglie, decide e assume tutto il rischio delle sue decisioni: "la realtà etica propria dell'individuo è l'unica realtà"⁸. E Hegel, proprio perché non caratterizza in senso etico-pratico l'esistenza singolare ma la pensa essenzialmente come autocoscienza riflettente, ne manca – alla fine – la natura specifica: "La filosofia hegeliana, evitando di determinare il suo rapporto con l'esistente, *ignorando l'etica*, mette la confusione nell'esistenza"⁹. In altri termini, la vera opposizione di Kierkegaard a Hegel è l'opposizione fra esistenza e logicità, fra realtà e razionalità. Ed è quindi diretta a colpire il cuore, il punto nevralgico, il cardine dell'intero sistema hegeliano: l'identità del razionale e del reale.

⁷ *Ivi*, p. 659.

⁸ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., p. 438.

⁹ *Ivi*, p. 428 [c.n.]. Potrà sembrare curiosa questa accusa di "ignorare l'etica" rivolta a un pensatore, come Hegel, per il quale la nozione centrale di tutto lo spirito oggettivo è proprio quella di "eticità" e per il quale proprio le critiche esplicitamente mosse alla moralità kantiana intendono individuare una dimensione morale ancora superiore, quella appunto dell'eticità. Tuttavia una tale obiezione ha un senso preciso all'interno delle coordinate di Kierkegaard. Egli infatti intende mostrare come la concezione hegeliana della soggettività si risolva alla fine nella struttura dell'autoriflessione, trascurando o mettendo in secondo piano la dimensione etico-esistenziale e la centralità della decisione.

2. Le obiezioni alla Logica di Hegel

Comprendiamo adeguatamente l'opposizione kierkegaardiana di logica e realtà se la inseriamo nel *nuovo inizio* che la filosofia occidentale mette in atto dopo l'affermazione del sistema hegeliano. In quegli anni assistiamo infatti a una sorta di *contromovimento* rispetto alla direzione che aveva caratterizzato la storia della filosofia moderna fino ad allora. Da Cartesio a Hegel si era infatti assistito a una progressiva soggettivizzazione del reale, alla riduzione dell'essere a momento del pensiero, a "idea", cioè a rappresentazione. Ciò che caratterizza i circa 170 anni che intercorrono tra la pubblicazione delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio e quella della *Scienza della Logica* di Hegel non è solo l'affermazione del principio del soggetto, la sua priorità ontologica rispetto all'essere, ma soprattutto una comprensione della realtà come rappresentazione soggettiva, rispetto alla quale diventa sempre più problematico affermare l'indipendenza di una realtà in sé. Con le filosofie di Kant e di Hegel quel processo era venuto poi precisandosi, depurando la soggettività di quei tratti psicologici che l'avevano caratterizzata nella prima fase della modernità. Non è più la coscienza psicologica ciò cui il reale viene ricondotto quanto le strutture logiche, le categorie. E se già Kant aveva posto nel sistema dei "concetti puri" la condizione della nostra esperienza, più radicalmente Hegel aveva riconosciuto in essi la struttura ultima di tutta la realtà. Il passaggio dalla *logica trascendentale* kantiana alla *logica oggettiva* hegeliana sta tutto qui.

Il suo [di Kant, n.d.r.] pensiero fondamentale è di rivendicare le *categorie* alla coscienza di sé, intesa come *Io soggettivo*. Per via di questa determinazione la veduta rimane dentro alla coscienza e alla sua opposizione, e lascia sussistere, oltre all'empirico del sentimento e della intuizione, ancora qualcosa che non è posto e determinato dalla pensante coscienza di sé, una *cosa in sé*, un che di straniero ed esterno al pensiero.¹⁰

Mettendo in discussione quella limitazione soggettivistica della struttura logico-categoriale e radicalizzando un'intuizione che era già di Kant (ovvero il carattere *oggettivo* delle categorie), Hegel concepisce la logica come l'essenza *reale* delle cose: "La scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza. Essa contiene il *pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa*, oppure *la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero*"¹¹.

Quella che viene definita come la "crisi del sistema idealistico" consiste nella vigorosa reazione a questo esito e nella decisa messa in discussione dell'intera direzione che aveva assunto fin lì la filosofia moderna. Prima il tardo Schelling e Herbart, poi Feuerbach e Marx, sono tutti concordi nel sostenere l'irriducibilità del reale al logico.

Kierkegaard appartiene a pieno titolo a questo contromovimento e tutte le sue obiezioni a Hegel acquistano la loro piena collocazione se vengono intese all'interno di questo quadro: "L'idea del sistema [hegeliano, n.d.r.] è l'identità di soggetto-

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. I, p. 46.

¹¹ *Ivi*, p. 31.

oggetto, l'unità del pensiero e dell'essere; l'esistenza invece è precisamente la separazione"¹². Solo nel contesto di una netta separazione quell'esistenza può mantenersi tale, senza perdere se stessa nell'abbraccio mortale del pensiero. "La proposizione filosofica dell'identità di pensiero e di essere dice esattamente l'opposto di quel che sembra: essa esprime che il pensiero ha completamente abbandonato l'esistenza, ha emigrato e ha scoperto una sesta parte del mondo ove, nell'identità assoluta di pensiero e di essere, esso basta assolutamente a se stesso"¹³. Una volta che l'essere sia stato posto in unità col pensiero, ha finito di essere tale, è diventato qualcosa d'altro, cambiando la sua natura e trasformandosi in un essere-pensato. In breve, nell'unità pensiero-essere c'è solo l'unità del pensiero con se stesso"¹⁴. Il pensiero ha la capacità distruttiva di dissolvere l'essere al suo interno e, perciò, a maggior ragione, sopprime l'esistenza: "pensare l'esistenza *in abstracto* e *sub specie aeterni* è sopprimerla nella sua essenza e ha il suo riscontro nel merito tanto strombazzato della liquidazione del principio di contraddizione"¹⁵.

A questa tesi di fondo è riconducibile anche la celebre *critica kierkegaardiana alla concezione hegeliana del "divenire logico"*, ovvero alla tesi di Hegel secondo cui la logica non è costituita da un insieme fisso di categorie e principi ma è essenzialmente movimento e processo. Ebbene, secondo Kierkegaard, è impossibile sostenere una tesi del genere perché vi è assoluta incompatibilità tra logica e divenire. Se infatti il divenire fosse pensabile logicamente, ogni suo movimento sarebbe deducibile e quindi necessario, ma se un divenire fosse necessario non sarebbe vero divenire: ogni momento di quel processo sarebbe predeterminato e dunque esisterebbe implicitamente prima di essere, prima di comparire, prima di divenire. In breve, in un divenire logico non esisterebbe il prima e il poi ma tutto sarebbe coeterno e co-presente e quindi quel divenire sarebbe mera apparenza. "Nessun divenire è necessario; non prima di divenire, perché così non potrebbe diventare, non dopo essere diventato, perché allora non sarebbe diventato"¹⁶. Insomma se il passaggio da un momento logico all'altro è già implicito nella premessa, tale passaggio non ha nulla di processuale perché si limita ad esplicitare ciò che era già fin dall'inizio. Al contrario "ogni divenire si compie con libertà, non per necessità"¹⁷.

Perciò il movimento storico in Hegel è mera apparenza, movimento dipinto, *ut pictura in tabula*, risultando solo l'esplicitazione di una serie di determinazioni logiche eterne. La sua caratterizzazione logica gli impedisce infatti di essere processuale rendendolo un'apparizione di eterni. Ne esce un'immagine di Hegel opposta rispetto

¹² S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., p. 324.

¹³ *Ivi*, p. 441.

¹⁴ È interessante notare come in quegli stessi anni una critica analoga a Hegel sia presente nelle pagine di Feuerbach: "L'identità di pensare ed essere esprime perciò soltanto l'identità del pensiero con se stesso. In altre parole: il pensiero assoluto non esce fuori di sé per andare verso l'essere. L'essere rimane pur sempre al di là" (L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946, § 24, p. 105).

¹⁵ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., p. 427.

¹⁶ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia ovvero una filosofia in briciole*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni 1972, p. 239.

¹⁷ *Ibid.*

a quella che emerge dalle sue opere e che si è poi affermata nelle interpretazioni successive: lungi dall'essere il teorico della processualità logica e della storia egli sarebbe infatti un radicale negatore del divenire e di ogni storicità.

Kierkegaard trova conferma di questa sua critica in un passaggio paradigmatico della logica hegeliana, là dove la necessità viene intesa come "unità della possibilità e della realtà"¹⁸. Quello che Hegel intende affermare con tale espressione è che la necessità va considerata come il punto di arrivo della realtà, come quel risultato cui la realtà perviene quando ha sviluppato tutte le possibilità incluse in essa. La necessità va perciò intesa come la "realtà svolta"¹⁹, *die entwickelte Wirklichkeit*, la realtà sviluppata, condotta a fondo, fino all'esplicitazione di tutte le sue potenzialità. Possibilità e realtà alla fine trovano la loro punto d'arrivo nella necessità, cioè si concludono in un approdo necessario transitando attraverso un percorso ugualmente necessario.

Ma se la necessità si manifesta come la verità della realtà e della possibilità, se ne deve concludere per Kierkegaard che la possibilità non era una vera possibilità ma solo una possibilità "necessitata". Analogamente la realtà non apparirà più contenente in sé una serie di possibilità aperte ma sarà a sua volta dominata dalla necessità, imbrigliata da essa, coartata. "In questo caso il possibile e il reale, passando alla necessità, cambierebbero assolutamente essenza, ciò che non è più mutazione, e passando alla necessità o diventando necessari si trasformerebbero in un'unica cosa che esclude il divenire, ciò che sarebbe tanto impossibile come contraddittorio"²⁰. Infatti è impossibile che qualcosa "diventi" necessario: o lo è già o non lo può mai diventare: "la necessità sta del tutto a sé; nulla diventa con necessità, come neppure la necessità diventa, né qualcosa col diventare diventa il necessario"²¹.

L'antinomia cui sta lavorando Kierkegaard diventa qui più precisa: non tanto e non solo antitesi fra logicità e realtà, quanto e soprattutto *antitesi fra necessità e realtà possibile*, fra sviluppo necessario e realtà aperta al divenire, al contingente, al possibile: "Ogni divenire si compie con libertà, non per necessità: nulla diviene in virtù di una ragione (necessaria), ma tutto dipende da una causa. Ogni causa fa capo a una causa che opera liberamente"²².

Solo nella resistenza o nell'irriducibilità al sistema logico ci può essere uno spazio per l'esistenza, la possibilità e il divenire storico. In questo contesto si può comprendere adeguatamente un'altra celebre obiezione kierkegaardiana, quella rivolta al "cominciamento" (*Anfang*) della *Scienza della logica*. Com'è noto quell'inizio dev'essere – secondo Hegel – del tutto privo di presupposti, altrimenti non sarebbe inizio essendo preceduto da ciò che esso presuppone. Nessuna mediazione può precedere il cominciamento: esso dev'essere immediato, anzi dev'essere l'immediatezza stessa.

¹⁸ "La necessità è stata rettamente definita come unità della possibilità e realtà" (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza 1984, § 147, nota, p. 148).

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit., p. 239.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

Così il cominciamento dev'essere un cominciamento *assoluto* o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così *presupporre nulla*, non dev'essere mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio, l'*immediato stesso*²³.

Una tale pretesa di un inizio senza presupposti è impossibile secondo Kierkegaard. Quell'immediatezza è stata preceduta infatti dalla riflessione che l'ha posta come tale: "L'inizio del sistema, che comincia con l'immediato, è *allora anch'esso ottenuto mediante una riflessione*"²⁴. Finché si rimane all'interno della logica, all'interno del sistema, la riflessione non potrà mai esser tolta, e dunque non ci potrà essere alcunché di immediato: "la riflessione ha questa proprietà notevole: di essere infinita"²⁵. Si ottiene l'immediato solo quando la riflessione è arrestata, ma questo può avvenire solo fuoriuscendo dalla logica e dal sistema: "soltanto quando la riflessione è arrestata, l'inizio può aver luogo, e la riflessione può essere arrestata soltanto con qualcosa ch'è qualcosa d'altro dalla logica"²⁶.

Ecco ciò che sta a cuore a Kierkegaard e che egli vuole salvare a tutti i costi dalle pretese totalizzanti di Hegel: *l'altro dalla logica*. E l'altro dalla logica è *l'esistenza*, la quale è "frattura", è "risoluzione", è l'irruzione della volontà libera rispetto alla progressione deduttiva del sistema e all'infinità della riflessione. "Allora soltanto l'inizio è senza presupposti"²⁷.

Da tutte queste articolate obiezioni emerge con chiarezza *il vero obiettivo teorico di Kierkegaard*: poter dimostrare la resistenza della realtà alla logica, il suo strutturale sottrarsi ad essa, la sua radicale alterità. Quindi il punto centrale del confronto fra Kierkegaard e Hegel non può ridursi a un esame circostanziato delle sue critiche. Certo, si potrebbe obiettare a Kierkegaard il carattere non "obbligato" del processo dialettico in Hegel oppure il ben più complesso significato della nozione hegeliana di "necessità" rispetto alla lettura che ne fa il pensatore danese (essa infatti non significa per Hegel coattività ma va pensata insieme alla nozione di libertà, che – sia ben chiaro – rimane la vera essenza ultima dell'assoluto), oppure ancora l'esplicita consapevolezza hegeliana sulla natura inevitabilmente "mediata" del cominciamen-

²³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., vol. I, p. 55.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., p. 318.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 319.

²⁷ *Ibid.* Di questa critica ha fatto tesoro un importante lettore hegeliano di Kierkegaard, cioè Adorno. Egli infatti contesta a Hegel proprio la tesi dell'intrascondibilità di mediazione e riflessione. Per Adorno c'è un limite intrinseco a quella tesi hegeliana: essa trascura il fatto che non esisterebbe alcuna mediazione se non ci fosse qualcosa da mediare, cioè se non ci fosse un'immediatezza. "Non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa. Nell'immediatezza non si trova il suo essere mediato allo stesso modo che nella mediazione un immediato che verrebbe mediato. Hegel ha trascurato questa differenza" (TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi 2004, p. 155). E – come Kierkegaard – quella di Adorno è una fuoriuscita immanente dalle coordinate hegeliane. In breve, dovrebbe essere lo stesso Hegel a prendere atto dell'ineliminabilità del "qualcosa" e dell'inaggirabilità dell'irriducibile: "Mediazione non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile" (*ibid.*).

to, in cui perciò mediatezza e mediazione vengono a intrecciarsi. Ma non è questo il punto. La questione – veramente inaggirabile – posta da Kierkegaard è un'altra ed è l'insufficienza strutturale della logica, la sua incapacità costitutiva di ricondurre al proprio interno la realtà e l'esistenza senza dissolverle e vanificarle. Questo è quel nucleo di verità, contenuto nelle obiezioni kierkegaardiane, che noi non possiamo permetterci di trascurare. Esse mettono in luce l'incapacità del pensiero razionale, del concetto, della logica, di cogliere il reale, di comprenderlo e, quindi, a maggior ragione, di risolverlo all'interno delle loro coordinate.

Tutta l'opera di Kierkegaard è attraversata da questa istanza (e, in fondo, anche la sua idea della fede come "salto", come "rottura", va esattamente nella stessa direzione). Pensiamo qui al progetto di una "dialettica qualitativa" di contro alla dialettica hegeliana, che egli definisce "quantitativa", proprio perché calcolabile, deducibile, "logica"²⁸. E pensiamo alla sua idea di un'unità di dialettica e "patetica"²⁹, cioè di processualità dialettica e momento pratico-esistenziale.

E tuttavia il nucleo teorico più rilevante di questa istanza kierkegaardiana di una fuoriuscita dal dominio del concetto sta nel fatto che egli in ciò fa tesoro di una acquisizione che – a ben vedere – era già presente in Hegel, anche se non è mai diventata una sua istanza esplicita e programmatica. La dialettica hegeliana, così come essa si presenta soprattutto nelle sue opere fondamentali (*Fenomenologia dello spirito* e *Scienza della Logica*), è infatti l'esibizione costante delle insufficienze del concetto. Ogni "momento" logico così come ogni "figura" fenomenologica sono costantemente mostrati nella loro insufficienza, nella loro inadeguatezza, nel loro costante bisogno di riferirsi ad "altro", di "passare" ad altro, di negare la loro natura. Qualunque "definizione" dei concetti, delle figure della coscienza, delle realtà naturali o spirituali, si dimostra incapace di farlo, si dimostra contraddittoria, negativa, identica al suo opposto. Perciò la dialettica – *questa* dialettica, quella operante concretamente nei testi fondamentali di Hegel – invece che essere l'esaltazione della logica si rivela essere la sua critica più radicale, l'esibizione dell'inadeguatezza di ogni concetto. Nessuna presunta "sintesi" riesce a sottrarsi a questo destino. Certo, ogni negazione è – come dice apertamente Hegel – "determinata", cioè non si limita a mostrare l'insufficienza del concetto ma conduce a un "nuovo" concetto determinato. E tuttavia ciò non basta ad arrestare la dialettica: ogni nuovo concetto determinato è destinato a subire la medesima sorte del concetto da cui esso era sorto. La "rivolta" kierkegaardiana contro Hegel ha dunque in Hegel stesso le sue radici. E non a caso. È noto infatti che la formazione filosofica di Kierkegaard avviene in un contesto culturale dominato dal pensiero hegeliano.

Detto questo, gli dobbiamo riconoscere le sue buone ragioni nel rivendicare il carattere anti-hegeliano della sua critica. Hegel, infatti, dopo aver mostrato la strutturale insufficienza del concetto, non lo abbandona né intende prenderne congedo. Al contrario, egli ritiene che questa incessante destrutturazione dei concetti e delle definizioni, questa inesauribile esibizione delle loro insufficienze, sia daccapo un'opera concettuale, anzi il suo "lavoro" specifico, la sua verità ultima. Lungi perciò dal

²⁸ Si veda a questo proposito tutta la parte finale della *Postilla conclusiva*.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 471.

ritenere la dialettica una critica del concetto egli la considera la più alta manifestazione del suo primato. La realtà per Hegel è concettuale (e non banalmente materiale) proprio perché non definibile in modo univoco, proprio perché contraddittoria, proprio perché continuo passaggio nell'opposto. Nessuna rappresentazione naturalistica della realtà tollera che la cosa sia se stessa e la propria negazione, sé e il suo altro. Lo "spazio" occupato dal tavolo non può essere contemporaneamente occupato dalla sedia, né il tavolo può essere al tempo stesso la sedia. La determinatezza naturalistica non tollera tali antinomie. Ma quando la dialettica introduce proprio queste contraddizioni nelle nostre pacifiche immagini del mondo, ecco che il pensiero è costretto ad abbandonare quelle rappresentazioni e ad accogliere un'altra verità delle cose. Le rappresentazioni si "risolvono" in concetti perché solo la concettualità logico-dialettica si dimostra in grado di pensare contemporaneamente la cosa e la sua negazione. Ebbene questa "esperienza dialettica" non è per Hegel semplicemente la dimostrazione dell'insufficienza delle nostre rappresentazioni concettuali ma viene da lui assunta come la *realtà in sé delle cose*. Egli cioè ipostatizza l'esperienza della contraddizione, assumendo la concettualità logico-dialettica come la verità del mondo materiale, la sua struttura ontologica ultima.

La critica kierkegaardiana è rivolta precisamente contro questa assolutizzazione del logico e del concetto. Da questo gioco di contraddizioni emerge infatti proprio l'irriducibilità del reale e l'incapacità del pensiero logico-razionale di comprenderlo, di ridurlo alle sue coordinate. Come direbbe Adorno, la dialettica "non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto, che questi contraddicono la norma tradizionale dell'*adaequatio*"³⁰. È dalle macerie del concetto che emerge l'ostinatezza dell'esistenza, il suo carattere strutturalmente "altro", la sua trascendenza.

3. Singolarità e relazione

L'irriducibilità dell'essere al concetto è certamente uno dei grandi guadagni teorici raggiunti da Kierkegaard nel suo confronto con Hegel. E tuttavia, come già abbiamo osservato, non è questo il suo intento principale. Offrire argomenti a favore del realismo è in quegli stessi anni l'obiettivo di altri pensatori, come Herbart o Feuerbach. Ciò che sta a cuore a Kierkegaard è invece la "salvezza" della singolarità esistenziale dall'abbraccio mortale del "sistema". "L'unico *An-sich* che non si lascia pensare è l'esistere, col quale il pensiero non ha niente a che fare"³¹. E questa esistenza "è sempre la realtà singola, l'astratto non esiste"³². Infatti, come abbiamo visto, una volta pensata l'esistenza diventa inevitabilmente astratta, cioè cessa di "esistere". Insomma: la realtà non è la *materia* ma "l'interiorità infinitamente interessata all'esistere, ciò che l'individuo etico è per se stesso"³³.

³⁰ TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., p. 7.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., p. 439.

³² *Ivi*, p. 440.

³³ *Ivi*, p. 437.

Ora, che cosa intende propriamente Kierkegaard con “esistenza individuale”? come la concepisce? quali sono i suoi caratteri fondamentali? Troviamo una definizione del soggetto individuale proprio nelle pagine iniziali della *Malattia per la morte*. Scrive infatti Kierkegaard: “L'uomo è spirito. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma che cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso”³⁴. Fin qui sembra di risentire note formulazioni hegeliane, dato che la concezione hegeliana dello spirito ha al suo centro proprio l'atto di autoriflessione con cui lo spirito diventa consapevole di sé³⁵. Ma Kierkegaard continua a chiedersi: se l'uomo è un rapporto (o più radicalmente l'autorapportarsi di questo rapporto), da chi è posto questo rapporto? Ora l'opzione hegeliana, secondo cui questo rapporto sarebbe posto da se stesso e secondo cui lo spirito sarebbe l'istituirsi di questo rapporto, non può essere presa in considerazione da Kierkegaard. Se fosse posto da se stesso l'uomo sarebbe esattamente come vuole essere, ma non è così, anzi la sua *disperazione* ha alla base proprio una tale disegualità fra ciò che egli è e ciò che vorrebbe essere. Ecco perciò la soluzione prospettata da Kierkegaard: “un simile rapporto derivato, posto, è il sé dell'uomo, un rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un altro”³⁶.

Come vedremo, questa è una conclusione ancora provvisoria. E anch'essa continua a presentare elementi hegeliani. Perché è ben vero che, secondo Hegel, lo spirito è autoposizione, riferimento a se stesso, essere presso di sé, e tuttavia anche per Hegel quel risultato viene ottenuto grazie all'altro. Com'è noto, la tesi sostenuta nella *Fenomenologia dello spirito* circa le condizioni per il costituirsi dell'autocoscienza, afferma che la consapevolezza di sé si ottiene solo grazie al riconoscimento di un'altra autocoscienza³⁷. La condizione dell'essere presso di sé è raggiunta grazie all'essere presso l'altro da sé. Autocoscienza e libertà dello spirito sono perciò un risultato della condizione relazionale dell'individuo, cioè della sua esposizione all'altro.

Kierkegaard sembra andare proprio in questa direzione. Ritenendo il dipendere dell'autorapporto dal rapportarsi ad altro egli sembra affermare infatti una concezione strutturalmente intersoggettiva dell'esistenza singolare. Tuttavia questo “al-

³⁴ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Roma, Donzelli 1999, p. 15.

³⁵ “Questo è l'esistere dello spirito, l'avere se stesso come oggetto. Lo spirito dunque è pensante, ed è il pensare di qualcosa che è, e pensare che esso è e come esso è. Esso sa: ma sapere è coscienza di un oggetto razionale. Lo spirito inoltre ha coscienza solo in quanto è autocoscienza; cioè, io so di un oggetto solo in quanto io so in questo anche di me stesso, vi conosco la mia determinazione [...] Così è che lo spirito giunge ad avere un contenuto; non che egli trovi dato il suo contenuto, bensì egli fa di se stesso il suo contenuto, il contenuto di lui stesso [...] Così lo spirito, secondo la sua natura, è presso di sé, ossia è libero” (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia 1981, vol. I, p. 37).

³⁶ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 15.

³⁷ “L'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto” (G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Milano, Rusconi 1995, p. 275).

tro” (che, come ci avverte il curatore, è di genere neutro nella lingua originale usata da Kierkegaard), un altro capace di istituire e fondare il rapporto dell’io con se stesso, non viene concepito da Kierkegaard come un’esistenza umana. Questo altro dev’essere inteso come Dio: “nel rapportarsi a se stesso e nel voler essere se stesso il sé si fonda in modo trasparente nella *potenza* che lo ha posto”³⁸. Qui il rapporto intersoggettivo perde qualunque carattere sociale, per presentarsi come un rapporto io-tu non solo del tutto privato ma anche assolutamente straordinario, quello che si instaura tra la finitezza dell’esistenza umana e l’infinitezza della potenza che lo ha posto.

Fondarsi deliberatamente “nella potenza che l’ha posto” è per Kierkegaard l’unica possibilità per “estirpare” la disperazione. Solo nella fede incondizionata può aprirsi uno spiraglio per l’umano. Tenersi aggrappato all’assolutezza del proprio sé invece non fa che aumentare la disperazione. Questa nasce infatti dalla volontà umana di interrompere il legame essenziale tra Dio e l’essere umano: il disperato “vuole strappare il proprio sé dalla potenza che lo ha posto”³⁹. Ed egli vuole separarsi da quella potenza perché ha la pretesa di essere lui stesso a porsi, cioè desidera essere diverso da come si trova ad essere, e può esserlo solo se spezza quel legame di dipendenza. Si tratta del suo desiderio di infinito, desiderio però impossibile e perciò destinato a capovolgersi in disperazione: “Nonostante tutto il suo disperare non ci riesce; nonostante tutta la fatica della disperazione quella potenza è più forte, e lo costringe a essere il sé che egli non vuole essere [...] ma essere costretto a essere sé, come egli non vuole esserlo, è il suo tormento, che è di non potersi disfare di se stesso”⁴⁰. Dunque l’unica possibilità è diventare se stesso non già spezzando il legame col trascendente ma fondandosi su di esso: “il sé è quella sintesi cosciente di infinito e finito che si rapporta a sé, il cui compito è di diventare se stesso, il che può avvenire solo nel rapporto a Dio”⁴¹.

E tuttavia neppure l’apertura al trascendente è garanzia totale in grado di togliere la disperazione. L’essere umano finito non riesce a stare in piedi *davanti a Dio*. Un sé che si ponga *di fronte a Dio* si trova ad avere Dio come la propria unità di “misura”, come il proprio termine di confronto⁴². Ma da questo confronto non può che uscire la nostra miseria, cioè la condizione di *peccato* dell’essere umano: “solo quando un sé, in quanto questo singolo determinato, è cosciente di esistere davanti a Dio, solo allora esso è il sé infinito; e questo sé pecca dunque davanti a Dio”⁴³. Il peccato non è condizione saltuaria, dettata da circostanze particolari o da atti specifici: “neppure è solo ogni tanto che si pecca davanti a Dio, perché ogni peccato è davanti a Dio,

³⁸ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 16 [c.n.].

³⁹ *Ivi*, p. 22.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, pp. 33-34.

⁴² “Un bovaro che (se fosse mai possibile) fosse un sé direttamente davanti ai buoi, sarebbe un sé molto basso; un padrone che fosse un sé direttamente davanti ai suoi servi, altrettanto, e propriamente non sarebbe un sé: in entrambi i casi manca la misura. Il bambino, che finora ha avuto solo la misura dei genitori, diventa un sé, acquistando, come maschio adulto, lo Stato come misura; ma quale accento infinito cade sul sé acquistando Dio come misura!” (*ivi*, p. 81).

⁴³ *Ivi*, p. 82.

o meglio, ciò che rende la colpa umana peccato, è che il colpevole abbia la coscienza di esistere davanti a Dio⁴⁴. Qui il rapporto tra finito e infinito si mostra in tutta la durezza della sua potenza annientante. “Sapere che si esiste davanti a Dio, e nello stesso tempo non impazzire o non essere annichiliti!”⁴⁵: questo è il compito sovrumano che attende il sé quando si pone in relazione alla “potenza” che lo ha posto.

Se l’apertura alla trascendenza mostra tutte le sue implicazioni problematiche, a maggior ragione non è possibile per Kierkegaard individuare una soluzione all’interno delle relazioni intersoggettive fra gli esseri umani. Affidarsi agli altri significa perdere la propria autenticità, significa omologarsi, cioè – alla fine – non essere più un sé.

Vedendo la massa degli uomini intorno a sé, essendo indaffarato in ogni tipo di occupazioni mondane, diventando esperto di come va il mondo, un uomo simile dimentica se stesso, dimentica qual è, in senso divino, il suo nome, non osa credere in se stesso, trova troppo rischioso essere se stesso, molto più facile e più sicuro essere come gli altri, diventare una copia, diventare numero, uno della massa.⁴⁶

C’è in Kierkegaard una totale sfiducia nelle relazioni intersoggettive, una sfiducia che significativamente tornerà a ripresentarsi, ottant’anni dopo e quasi negli stessi termini, sulle pagine di *Essere e tempo* di Martin Heidegger⁴⁷. Alla fine il suo modello di esistenza rimane perciò quello solitario e isolato, un’esistenza che solo nel totale abbandono a Dio può sperare di trovare riparo dalla sua strutturale disperazione. Quell’abbandono infatti è parola di speranza solo per il singolo essere umano nella privatezza della sua esistenza. La fede è per Kierkegaard evento solitario, non comunitario, non fonda la comunità ecclesiale ma si rivolge alla salvezza del singolo. Essa produce certamente la rottura dell’autoreferenzialità del soggetto aprendo all’altro, ma questo altro è solo il trascendente, l’al di là irriducibile, non l’al di qua degli esseri umani.

E qui torna ad aprirsi di nuovo la divaricazione rispetto a Hegel, non solo per quanto riguarda l’idea di religione, che in Hegel è essenzialmente esperienza comunitaria, ma soprattutto per quanto riguarda la rilevanza delle relazioni intersoggettive. Kierkegaard è infatti fortemente convinto che l’individuo possa esistere isolato, separato, fissato nella sua solitudine (e che, inoltre, solo difendendo quella solitudine possa trovare il suo sé autentico). In realtà si tratta di un’astrazione, di una costruzione dell’intelletto, di un arbitrio della logica, analogo a quelle astrazioni che lo stesso Kierkegaard rimprovera a Hegel. Ognuno di noi è se stesso solo grazie agli

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 36.

⁴⁶ *Ivi*, p. 37.

⁴⁷ “L’arbitrio degli altri dispone delle possibilità quotidiane dell’Esserci. Gli altri non sono però *determinati* altri. Al contrario essi sono intercambiabili. Decisivo è solo il dominio inavvertito degli altri che l’Esserci, in quanto con-essere assume sin dall’inizio. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. [...] Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere ‘degli altri’, sicché gli altri dileguano ancor di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua autentica dittatura” (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, Milano, Longanesi 2010, p. 158).

altri, grazie alle relazioni con gli altri e l'autenticità di ognuno non può mai essere ottenuta separandosi da loro. Come ha scritto Adorno l'individuo "non è che il risultato di una separazione dal processo sociale [...] un semplice riflesso dei rapporti di proprietà [...] non per nulla i tentativi, come quello di Kierkegaard, di entrare in possesso della propria ricchezza attraverso il ripiegamento del singolo nella propria singolarità, si sono risolti nel sacrificio del singolo e nella stessa astrattezza che Kierkegaard rimproverava ai sistemi idealistici"⁴⁸.

Ma forse c'è un motivo teorico, non solo biografico o culturale, in questo rifiuto kierkegaardiano di una concezione relazionale della soggettività. Si tratta del sospetto verso la *Logica* di Hegel, la diffidenza verso quella dialettica solo grazie alla quale possiamo comprendere come mai esclusivamente nella dipendenza dall'altro il soggetto possa guadagnare la sua vera indipendenza. La nozione di una libertà relazionale e non solitaria ha il suo fondamento proprio nella tanto criticata concettualità dialettica. Perciò, alla fine – dopo aver oltrepassato Hegel, proprio grazie a Kierkegaard – forse sarebbe opportuno ritornare sui nostri passi, per mettere a fuoco, con Hegel, le condizioni intersoggettive e sociali che possano effettivamente consentire la realizzazione di un'esistenza autentica.

⁴⁸ TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 1994, pp. 181-182.

LA REALTÀ DELLA POSSIBILITÀ. DECISIONE, DISPERAZIONE E FEDE NELLA “MALATTIA PER LA MORTE” DI KIERKEGAARD

di SERGIO FABIO BERARDINI

Un ente possibile, rispetto a un ente reale, esistente, si caratterizza per il fatto di non essere. E tuttavia, nella misura in cui pensiamo a questo ente, ecco che ci troviamo subito in difficoltà: esso non è, ma lo pensiamo comunque come qualcosa di reale; esso non è, non è qui innanzi a noi, e ciononostante lo pensiamo, ce lo figuriamo, lo abbiamo in qualche modo presente. Questo ente possibile è e insieme *non è*. L'uomo si trova così a vivere in una realtà particolare: può spendere soldi che ancora non possiede, perché qualcuno gli fa credito; si procura un mazzo di rose da donare alla persona che ama, sapendo che cenerà con lei proprio questa sera; si commuove nell'apprendere la notizia che presto sarà padre. Una grande quantità di pensieri, azioni, emozioni vengono dall'uomo investiti in enti ed eventi che sono solo possibili (il denaro, la cena, il figlio) e che dunque, qui ed ora, non sono – enti ed eventi che potrebbero essere, ma che ancora non sono. E tuttavia, proprio perché in essi l'uomo investe pensieri, azioni, emozioni, questi enti ed eventi sono reali (o quanto meno producono effetti di realtà). In questo senso la realtà in cui vive l'uomo è particolare: essa consta di innumerevoli oggetti e situazioni che *sono* e *non sono*.

Vorrei dare inizio a questa “indagine” intorno alla “realtà della possibilità” e alla relazione tra possibilità e disperazione, secondo una declinazione kierkegaardiana, citando due distinti brani. Si tratta di due testi che appartengono ad autori che risultano essere divisi da una notevole distanza, sia geografica che filosofica. E tuttavia c'è un elemento che li lega e li unisce: la conoscenza e la frequentazione del pensiero di Kierkegaard. Il primo brano è tratto dal saggio *Che cos'è la filosofia?* di Gilles Deleuze e Félix Guattari, i quali pongono in questione la realtà di un “possibile” posto nel futuro, ovvero un ente/evento che *non è* ma che *potrebbe essere*, e dunque qualcosa che potrebbe accadere. Il secondo brano è contenuto nei *Textos* del filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila, il quale, invece, pone in questione la realtà di un “possibile” lasciato nel passato, ossia un qualcosa che *non è* ma che avrebbe potuto essere, insomma: qualcosa che non si è realizzato.

Nel considerare “la possibilità di un mondo terrificante”, Deleuze e Guattari hanno osservato come “questo mondo possibile non è reale, o non lo è ancora, e tuttavia è pur sempre esistente”. Infatti, “questo mondo possibile, in quanto possibile, ha di per sé una realtà propria: basta che colui che si esprime parli e dica ‘ho paura’ per dare una realtà al possibile in quanto tale (anche se le sue parole

sono false)”.¹ Così, invece, Gómez Dávila, sulla realtà di un possibile che non si è realizzato:

La nostra vita si disfà in ognuno dei suoi gesti, abbandonando al limbo numerosi aborti. Viviamo scacciando larve che vogliono il nostro sangue. Il nostro destino è la pressione che esercita il coriaceo perdurare di una libertà morta; ogni scelta ostruisce i sentieri non imboccati; in ciascuno di noi geme lo spettro strozzato di ciò che non siamo stati.²

Si potrebbe innanzitutto osservare come siano qui centrali due “sentimenti”. La paura, nel primo caso; il rimpianto nel secondo. È la paura, ci dicono Deleuze e Guattari, che rende reale un ente o evento possibile che attende (simile a un predatore feroce) nel futuro; ed è il rimpianto riguardo a scelte compiute, o a decisioni non prese, ci dice Gómez Dávila, che rende reale, in forma spettrale, un “possibile” che è stato come scartato e lasciato nel passato.

D'altra parte, il brano di Gómez Dávila presenta un'ulteriore immagine: “Viviamo scacciando larve che vogliono il nostro sangue”. A che cosa si riferisce? Che cosa sono queste pallide larve che vogliono il nostro sangue? Sono la possibilità – le molteplici possibilità che non ci chiedono altro di essere portate a realizzazione, ossia di essere condotte dal poter essere all'essere. E queste possibilità che ci appartengono appaiono appunto come larve. Le nostre possibilità hanno bisogno di sangue per realizzarsi – simili agli spiriti incontrati da Ulisse durante la sua catabasi nel regno infero dell'Ade. Hanno bisogno del nostro sangue, del nostro essere, per passare dallo stato di esangue fantasma, di entità irreale e solo immaginata, allo stato di presenza, di corpo pieno di concretezza, di consistenza.

Questo significa che la possibilità, ossia questo “fantasma” che vuole il nostro sangue, è privo di consistenza, di realtà? Ora, si potrebbe osservare che questo fantasma è sì irreale (appunto in quanto fantasma) e tuttavia è reale nella sua irrealtà (è un fantasma, ossia è qualcosa, non è nulla). E si potrebbe osservare che in qualche modo quelle pallide “larve”, nella misura in cui sono qualcosa e non nulla, hanno già bevuto una porzione del nostro sangue – una porzione sufficiente ad assumere una qualche realtà (appunto, la realtà propria di un “qualcosa” che possiede almeno la parvenza di realtà).

D'altra parte, quegli spettri agognano altro sangue. Ne hanno assaggiato abbastanza per essere un ente possibile, ossia per guadagnare la “realtà della possibilità” (ovvero “la possibilità della realtà”); ma ora chiedono altro sangue. Da enti possibili vogliono diventare enti effettivi, attuali. E il loro problema, se così ci si può esprimere, è che il sangue che agognano giunge da una nostra decisione. Ma se giunge da una nostra decisione, ossia dalla nostra decisione di rendere reale il possibile, di tradurre in attualità, nell'atto, una realtà che è semplicemente “possibile”; se giunge da una nostra decisione, allora significa che questo è anche (e soprattutto) un nostro problema.

¹ G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino, 1996, pp. 6-7.

² N. GÓMEZ DÁVILA, *Textos I*, Villegas Editores, Bogotá, 2002, p. 12 (per la traduzione italiana ringrazio l'amico Antonio Lombardi).

Ma si riprenda il discorso. Si è detto che Deleuze con Guattari, e così Gómez Dávila, nel considerare un ente o un evento possibile fanno ricorso alla dimensione degli affetti. Ci presentano precisi sentimenti: ora la paura, ora il rimpianto. Ebbene, ci si potrebbe chiedere se non sia proprio il sentimento a dare consistenza al possibile, a dare al possibile una particolare realtà. C'è un ente/evento possibile che ci minaccia e questo ente/evento diventa per noi reale nella paura. C'è un ente/evento possibile che abbiamo liquidato e lasciato nel passato e questo ente/evento possibile è per noi reale nel rimorso, nel rimpianto. Dunque, è il sentimento che dà realtà a quel non essere che è la possibilità? (Deleuze e Guattari sembrano dirci proprio questo quando affermano che basta dire "ho paura" per dare realtà a un ente/evento possibile.) Io sarei per dare una risposta negativa a questa domanda. Non credo infatti che sia il sentimento a rendere reale il possibile. Al contrario, è perché il possibile è reale che esso suscita sentimenti. Il sentimento semmai "accompagna" la presenza di qualcosa – qualcosa che è presente nel nostro pensiero. Rileviamo la presenza di qualcosa e questa presenza suscita in noi un certo sentimento (paura, rimorso, speranza, ecc.). Dunque, centrale, per quanto concerne la realtà della possibilità, è la dimensione del pensiero. O per essere ancora più precisi, qui è centrale quella facoltà che Kierkegaard chiama "fantasia" (la quale è un particolare momento del pensiero).

Che cos'è la fantasia? Secondo Kierkegaard è la facoltà di figurare il non-essere – o meglio, è la facoltà di figurare ciò che "non è" (appunto, gli enti dell'immaginazione). Il non-essere assume così una forma nella fantasia – nell'immaginare, nel progettare, nelle ipotesi, ma anche nel bilancio delle possibilità non realizzate, e così via.³ Questo fantasticare, questa attività del pensiero che si rivolge non già all'essere ma al non-essere, assegna al non-essere una peculiare "realtà". In tal senso, nella fantasia il non-essere "è" (quale contraddizione!) – in forza della fantasia il non-essere è tradotto nell'essere. Immagino un ente, e questo ente dell'immaginazione, che non è reale, assume una precipua realtà. E facendo ingresso nella realtà, evocato come un *phantasma*, questo ente non mi è indifferente. E a maggior ragione questo ente non mi è indifferente perché sono io ad evocarlo, a tradurlo dal non-essere nell'essere. E questa non-indifferenza è appunto segnata dal sentimento.

Per farci un'idea della "realtà" del possibile e come questa realtà sia per noi non-indifferente basterà considerare il caso di un innamorato melanconico (una figura cara a Kierkegaard). Questo innamorato arde dal desiderio di conquistare la persona che ama; e tuttavia egli non agisce, non si adopera per realizzare questa possibilità. Egli teme di essere rifiutato; o magari teme addirittura di non essere rifiutato, tanto lo atterrisce il reale. E così l'innamorato melanconico spende la propria vi-

³ Si delinea così la differenza tra *la* possibilità e *le singole* possibilità; e dunque, la prima, *la* possibilità, è qui intesa come concetto puro, quale è pensato dalla ragione, che assurge a oggetto della riflessione filosofica; mentre *le singole* possibilità sono qui intese come quei particolari enti/eventi possibili che sono figurati dalla fantasia (dal ricordo e dall'aspettativa) e che dunque concernono ciò che avrebbe potuto essere e ciò che potrebbe essere. (Tale differenziazione, si avvisa, risponde a una esigenza di analisi che non è tuttavia presente nella riflessione kierkegaardiana; e dunque non può essere questo il luogo per procedere a una sua più approfondita trattazione.)

ta a sospirare per un “oggetto del desiderio” che mai raggiungerà. Si potrebbe dire che egli preferisce adorare un ente dell’immaginazione, ovvero un ente possibile. Ecco la “forza” della possibilità – ecco la sua realtà – ed ecco come il non-essere, per questo melanconico innamorato, ha una precipua consistenza non-indifferente.

Potremmo dunque dire che l’uomo è quell’essere per il quale, in forza del ricordo (rivolto al passato) e delle aspettative (rivolte al futuro); l’uomo è quell’essere per il quale il non-essere esiste, è reale.⁴ Per questo l’uomo non è indifferente al non-essere e, in particolare, a quegli enti o eventi che, per un certo verso, “non sono”, ma che *per lui* “potrebbero essere” o “avrebbero potuto essere” – così come non è indifferente al se stesso che egli è stato e che sarà.

Giunti a questo punto, sarà bene considerare alcuni luoghi della riflessione kierkegaardiana. In particolare, ci concentreremo sul pensiero espresso dallo pseudonimo Anticlimacus, autore della *Malattia per la morte*; e dunque sul rapporto tra la possibilità e quella particolare disposizione emotiva che è la disperazione. In modo più specifico, saranno considerate quelle pagine che analizzano la disperazione vista sotto la dialettica necessità-possibilità.

Ecco cosa si legge nella *Malattia per la morte* a proposito del disperare della possibilità:

Come il finito è, in rapporto all’infinito, ciò che limita, così la necessità è, in rapporto alla possibilità, ciò che ferma. Dal momento che il sé, come sintesi di finito e infinito, è posto ed è *kata dynamin* per poter poi divenire, esso si riflette nel medio della fantasia, e così si mostra l’infinita possibilità. *Kata dynamin* il sé è tanto possibile quanto necessario; infatti è sì se stesso, ma deve diventare se stesso. Nella misura in cui è se stesso, è necessario, e nella misura in cui deve diventare se stesso, è una possibilità. Se poi la possibilità travolge la necessità, il sé fugge da se stesso nella possibilità, così da non avere nulla di necessario cui fare ritorno: è dunque questa la disperazione della possibilità. Questo sé resta una possibilità astratta, che si dibatte sfiancandosi nella possibilità, ma non si muove dal posto né giunge in alcun posto, ché il necessario è proprio il posto; divenire se stesso è proprio un movimento sul posto.⁵

Subito dopo Kierkegaard/Anticlimacus aggiunge: “Al sé [che disperava per la possibilità] la possibilità sembra perciò sempre più grande, sempre più cose diven-

⁴ In modo analogo, Jean-Paul Sartre ha affermato che “l’uomo è l’essere per cui il nulla viene al mondo” (J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla*, trad. it. di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 59), nel senso (squisitamente kierkegaardiano) che l’uomo è quell’essere che, con le sue scelte, pone le sue possibilità, ossia pone quel nulla che lo angoscia: “Mi angoscio proprio perché i miei comportamenti non sono che *possibili*” (ivi, p. 66). Pertanto mi angoscio perché io stesso sono a me possibile e dunque perché, nella misura in cui considero il mio avvenire, io stesso *non sono*. In tal senso, “la coscienza d’essere il proprio avvenire al modo del non-essere, la chiameremo *angoscia*” (ivi, p. 67). Si noti che in riferimento alla possibilità, il filosofo francese ha detto che questa appare “come un fantasma senza ossa” e che “dipende da me solo di prestarle il mio corpo” (ivi, p. 69).

⁵ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, trad. it. E. Rocca, Donzelli, Roma, 1999, p. 39. Per una analisi di queste pagine mi permetto di rinviare a S.F. BERARDINI, *La malattia per la morte di Kierkegaard. Introduzione e commento*, Aracne editrice, Roma, 2010, pp. 71-75.

tano possibili, perché niente diventa reale”.⁶ E ancora: “[Il sé che si dispera per la possibilità] ha perso se stesso in quanto questo sé si rifletteva fantasticamente nella possibilità”.⁷

In che modo il sé che dispera per la possibilità perde se stesso? Per Kierkegaard sono due i modi principali in cui il sé può perdersi nel possibile: “la prima forma è quella desiderante”, scrive, “l’altra quella melanconico-fantastica”.⁸ E dunque, il sé desiderante si perde nel rincorrere con la fantasia infinite possibilità che non troveranno mai realizzazione, ovvero dietro a possibilità che magari vengono realizzate, ma soltanto in modo estetico o sperimentale, quasi non vi fosse in esse alcun valore, o almeno non abbastanza da essere confermate nella ripetizione e dunque da essere confermate nel tempo. Oppure il sé melanconico rimane irretito in una sola possibilità alla quale si lega disperatamente: una possibilità che non viene mai realizzata perché al solo pensiero di realizzarla questo sé si angoscia, si pietrifica (si consideri di nuovo la figura dell’innamorato che non osa avvicinarsi alla persona amata). In entrambi i casi abbiamo un sé che reputa preferibile la possibilità alla sua realizzazione.

Nel settimo paragrafo di *Essere e tempo*, Heidegger ha affermato che “più in alto della realtà si trova la possibilità”.⁹ Questa è una affermazione filosoficamente rivelante, le cui implicazioni a livello ontologico non possono essere qui considerate. D’altra parte Kierkegaard ha mostrato come una simile “idea”, *nel suo essere portata alle estreme conseguenze*, è psicologicamente operativa in quanti disperano per la possibilità. Chi dispera per la possibilità non vuole sacrificare il possibile, non vuole tradurre il possibile nella realtà. Per questo chi dispera per la possibilità è incapace di azione, di concretezza, in quanto ogni atto implica la rinuncia delle possibili alternative – implica, per rifarci nuovamente alle parole di Gómez Dávila, l’ostruzione dei “sentieri non imboccati” e la proliferazione degli spettri “di ciò che non siamo stati”. Così, ogniquale volta un determinato possibile viene realizzato (ogniquale volta uno e solo un sentiero, tra i possibili, viene imboccato), gli altri possibili vengono, per così dire, “annientati”.¹⁰

Ogni scelta, ogni azione, richiede un “sacrificio”. O comunque, richiede un “patire”. Nelle *Briciole di filosofia*, Kierkegaard/Climacus afferma che “ogni dive-

⁶ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 39.

⁷ Ivi, p. 40.

⁸ Ivi, p. 41.

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it di P. Chiodi (rivista da F. Volpi), Longanesi, Milano, 2005, § 7, p. 54.

¹⁰ Gioverà chiamare in causa ancora una volta Sartre, il quale notò come, in riferimento all’azione e alle possibilità, ogni decisione, ogni atto implica la realizzazione di un possibile e, insieme, l’annullamento di tutti gli altri possibili: “Il possibile, che faccio *mio* possibile concreto, non può presentarsi come mio possibile, se non si delinea sullo sfondo dell’insieme dei possibili logici che comporta la situazione. Ma i possibili rifiutati, a loro volta, non hanno altro essere che il loro ‘essere adottato’; sono io che li mantengo nell’essere, e, inversamente, il loro non essere presente è un ‘non dover essere-adottato’. Nessuna causa esteriore li escluderà. Io solo sono la sorgente permanente del loro essere, mi impegno in essi; per fare apparire il *mio* possibile, pongo gli altri possibili per annientarli” (J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla*, cit., p. 66).

nire è un *patire*, e il necessario non può patire, ma patisce la passività della realtà la quale comporta che il possibile (non solo il possibile che non si attua, ma anche quello che si attua) si mostri come un nulla nel momento in cui diventa reale, perché è per la realtà che il possibile è ridotto al nulla”.¹¹ La possibilità si annulla nel momento in cui il possibile accede all’esistenza,¹² diventa effettivo. Si annullano i possibili che non si attuano (tutti quei possibili che, per Sartre, vengono “annientati” nel momento in cui sono scartati in vista della realizzazione di uno e soltanto uno di questi possibili); e si annulla il possibile che si attua, in quanto questo possibile, nell’attuarsi, *non* è più possibile, è effettivo. (Un ente/evento che da possibile diventa reale smette *eo ipso* di essere possibile.) La possibilità, ossia questo “essere che insieme è non-essere”,¹³ nel diventare attuale, si mostra appunto come un nulla: pur essendo, *non era* prima e *non* è adesso. In questo senso, ogni scelta, ogni azione, è un “sacrificio”, è un “patire”.

Nella *Malattia per la morte* tale problematica viene ad articolarsi ulteriormente: “I pensatori”, osserva Kierkegaard/Anticlimacus, “ben dicono che la realtà è la possibilità annullata,¹⁴ ma non è del tutto vero: la realtà è la possibilità colmata, efficace”.¹⁵ Il venire all’esistenza, il passaggio dalla possibilità alla realtà, può essere considerato non solo come l’annullamento del possibile che si realizza, ma può essere visto altresì come un guadagno di essere. La possibilità, questo “essere che insieme è non-essere”, nel diventare effettiva si colma di essere – da “essere che è non è” diventa un “essere che è”. Per figurarci un simile momento, potremmo ricorrere alla già considerata immagine della larva o, se si preferisce, dello spettro che vuole suggerire il nostro sangue, la nostra concreta presenza – lo spettro che vuole acquisire essere, realtà. In questo caso possiamo dire che la realtà è la possibilità colmata, efficace. Ad annullarsi, ad essere sacrificati, entro questo passaggio, saranno allora soltanto i possibili che non sono stati realizzati. Ma non per questo il “patire” si fa più lieve: rimangono infatti numerosi “spettri”.

Volendo insistere su questo punto si potrebbe considerare ancora l’immagine daviliana dei sentieri non imboccati. Sono davanti a un bivio e devo scegliere quale strada prendere: il sentiero di destra oppure quello di sinistra. Si immagini inoltre che la scelta del sentiero da imboccare comporti l’impossibilità di tornare indietro sui propri passi. Ebbene, dopo una più o meno attenta valutazione, decido di prendere la via di sinistra. E così, da semplicemente possibile, questa diventa la mia via

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in ID., *Opere*, a cura di C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato, 1995, vol. II, p. 83.

¹² Ettore Rocca ha rilevato che il termine danese *Tilblivelse* andrebbe tradotto con “generazione, sorgimento, nascita, venuta al mondo”, e non già, come invece accade per la quasi totalità delle trasposizioni italiane delle opere kierkegaardiane (tra cui quella di Cornelio Fabro), “con ‘divenire’, che in danese è *Vorden*” (E. ROCCA, *Kierkegaard*, Carocci editore, Roma, 2012, p. 142). Questo “venire all’esistenza” non è solo l’atto della generazione, ma è anche il passaggio dal possibile al reale (cfr. *ivi*, p. 143).

¹³ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit., p. 83.

¹⁴ Il riferimento va a quanto affermato da Kierkegaard/Climacus nelle *Briciole di filosofia*.

¹⁵ S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 39.

attuale. In questo modo il sentiero di destra viene ad annullarsi, ad annientarsi: tra le due possibilità ho realizzato, ho colmato quella di sinistra, mentre la strada di destra diventa da possibile a impossibile (diventa impossibile perché tornare indietro non mi è più possibile). Così ora, in quanto annullato, il sentiero di destra non è più, se non come un possibile che non potrà più essere realizzato – un non-essere che magari riverbera nel rimpianto (e nell'esclamazione: "Ah, se solo quel giorno avessi preso la strada di destra!").¹⁶

Dunque decidere (e agire di conseguenza) significa sacrificare la ricchezza del possibile per la concretezza del reale. Significa prendere una via e annullare le alternative possibili. Offro sangue (ovvero offro essere, il mio essere) a uno dei miei sé possibili; e così gli altri miei sé possibili che non hanno ricevuto questo sigillo dell'essere presenziano come fantasmi che lamentano la loro non realizzazione. (Così il rimpianto può essere visto come un essere circondati e immobilizzati dalle possibilità non realizzate – da spettri strozzati che gemono contro di noi.) La decisione è in questo senso terribile: edificante, da un lato, mortificante dall'altro, perché decidere significa recidere delle possibilità – significa recidere una parte (più o meno consistente) del nostro "essere possibile". Se la possibilità amplifica il nostro essere, la decisione riduce, ridimensiona questa realtà amplificata.

Tornando all'idea pericolosa che domina la mente di chi dispera per la possibilità, ora dovrebbe essere chiaro perché la possibilità possa essere preferita alla sua realizzazione. La possibilità eleva l'uomo al di sopra del necessario, al di sopra della fatticità, della semplice presenza che è propria, ad esempio, delle pietre. L'introduzione nell'essere del poter-essere rende la realtà umana una realtà amplificata. La possibilità amplifica la realtà, la quale, pertanto, non si riduce alla sola necessità. "La realtà è unità di possibilità e necessità",¹⁷ afferma Kierkegaard/Anticlimacus. Ma questo vale per la realtà umana, in quanto l'uomo, a differenza di una pietra, è appunto aperto al possibile – ha occhi per vedere la possibilità, per riconoscere la realtà della possibilità. Per questo motivo l'uomo, rispetto alla pietra, può sentirsi "simile a un dio". A differenza della pietra, il cui essere è inchiodato nella necessità, l'uomo possiede un *quid* di essere in più (l'essere possibile).

Se nella realtà c'è un solo "sé", una sola umana presenza; nella possibilità questa umana presenza si moltiplica, si riproduce. Si è detto che la facoltà di evocare (di figurare) il possibile è chiamata da Kierkegaard/Anticlimacus "fantasia". A questo proposito egli afferma che "la fantasia è riflessione, è la riproduzione del sé, la quale è la possibilità del sé".¹⁸ Fantasticando sul mondo, il sé amplifica la realtà del mondo; fantasticando su di sé, il sé amplifica se stesso. Grazie alla fantasia, cioè all'attività dell'immaginazione, della figurazione del possibile, il sé da "uno" si fa "molti" – si fa quella "moltitudine" che è tanto cara ai poeti, da Walt Whitman a Fernando

¹⁶ Come si vedrà nell'ultima parte di questo lavoro, l'immagine del bivio può andar bene in riferimento a quasi tutte le possibilità che concernono l'esistenza umana, ma non "funziona" (o quanto meno necessita di alcune correzioni) quando si considera il caso della "possibilità della disperazione".

¹⁷ Ivi, p. 40.

¹⁸ Ivi, p. 35.

Pessoa. Accedendo al regno dei propri sé virtuali (Kierkegaard/Anticlimacus parla di “sé ipotetici”) l’uomo “infinitizza” se stesso. Non a caso, la fantasia è definita come il “medium infinitizzante”.¹⁹ Ed è proprio in forza di questo medium che l’uomo si sente simile a un dio. Si sente simile a un dio quando, staccandosi dal finito, dal necessario, si rifugia nel fantastico e nella contemplazione del possibile.

Si torni ora al tema della decisione. Decidere significa tradurre il poter-essere nell’essere. La decisione comporta una recisione: da quel fondo di molteplici possibilità viene ritagliata una forma – la forma della realtà attuale. Pertanto, la decisione fa ridiscendere l’uomo dal piano divino della possibilità al piano dell’essere. La decisione fa essere “uomo” l’uomo. Se la possibilità rende l’uomo più che naturale, e dunque simile a un dio; la decisione conferma l’uomo nella sua umanità, lo riconsegna al suo essere, alla concretezza. L’uomo è più che naturale, ma non è divino. Parfrasando Pascal, si potrebbe dire che la decisione è la grandezza e la miseria dell’uomo. Anche se forse, in questo caso, sarebbe più opportuno parlare di grandezza e *modestia* dell’uomo. Quella stessa modestia che segna la conclusione del grandioso viaggio di Ulisse, almeno nei modi in cui tale viaggio è presentato da Costantin Kavafis nella sua poesia *Itaca*. Questa poesia può essere letta come il movimento dell’uomo che, uscendo da sé verso il possibile, deve comunque tenere in vista il necessario, al fine di poter ritornare in sé. Nella *Malattia per la morte* è appunto scritto che la “disperazione della possibilità” è il “non aver nulla di necessario cui fare ritorno”.²⁰ Ebbene, se il viaggio di Ulisse è il viaggio nella possibilità, nella ricchezza del possibile, il pensiero di Itaca è il pensiero rivolto al necessario. Itaca è il necessario cui si deve fare ritorno.

Quando ti metterai in viaggio per Itaca
devi augurarti che la strada sia lunga,
fertile in avventure e in esperienze.
I Lestrigoni e i Ciclopi
o la furia di Nettuno non temere,
non sarà questo il genere di incontri
se il pensiero resta alto e un sentimento
fermo guida il tuo spirito e il tuo corpo.
In Ciclopi e Lestrigoni, no certo,
né nell’irato Nettuno incapperai
se non li porti dentro
se l’anima non te li mette contro.

Devi augurarti che la strada sia lunga.
Che i mattini d’estate siano tanti
quando nei porti – finalmente e con che gioia –
toccherai terra tu per la prima volta:
negli empori fenici indugia e acquista
madreperle coralli ebano e ambre
tutta merce fina, anche profumi

¹⁹ Ivi, p. 34.

²⁰ Ivi, p. 39.

penetranti d'ogni sorta; più profumi inebrianti che puoi,
va' in molte città egizie
impara una quantità di cose dai dotti.

Sempre devi avere in mente Itaca –
raggiungerla sia il pensiero costante.
Soprattutto, non affrettare il viaggio;
fa che duri a lungo, per anni, e che da vecchio
metta piede sull'isola, tu, ricco
dei tesori accumulati per strada
senza aspettarti ricchezze da Itaca.
Itaca ti ha dato il bel viaggio,
senza di lei mai ti saresti messo
sulla strada: che cos'altro ti aspetti?

E se la trovi povera, non per questo Itaca ti avrà deluso.
Fatto ormai savio, con tutta la tua esperienza addosso
già tu avrai capito ciò che Itaca vuole significare.²¹

Ecco la grandezza e la modestia di quel sé che, tra possibilità e necessità, dà forma a se stesso – diventa reale. Decidere, dunque, da un lato comporta, qui ed ora, l'annullamento delle varie possibilità (per rimanere nella metafora, si potrebbe dire che comporta la "fine del viaggio", cioè il "ritorno a Itaca"); dall'altro lato, decidere significa colmare di essere una e soltanto una delle varie possibilità che, sempre qui ed ora, mi sono concesse. Qui sta la grandezza e la modestia della decisione umana. Da un lato l'uomo si sporge verso il poter-essere, si stacca dall'essere, dalla necessità, alla quale stanno invece ancorati gli enti naturali; d'altra parte, l'uomo deve tornare dal poter-essere all'essere.

La grandezza e la modestia della decisione rivela anche questo: l'esistenza umana è limitata dalla necessità; è limitata dalla dimensione finita del suo essere. Le possibilità dell'uomo sono appunto quelle che stanno in relazione col finito, con un determinato corpo, con determinate situazioni. Se l'uomo può idealmente figurarsi infinite possibilità; l'uomo può tuttavia realizzare soltanto alcune di queste possibilità. Non tutto il possibile è all'uomo possibile. In questo senso, lo scarto, all'interno del poter-essere, tra ciò che è all'uomo possibile e le rimanenti possibilità; questo scarto rivela ciò che all'uomo è impossibile. Questo potrebbe suonare come una ovvietà o una tautologia, ma all'uomo è possibile solo ciò che gli è possibile.

Il presente intervento *potrebbe* concludersi qui, con la constatazione che l'uomo "saggio" è colui che, riconoscendo le proprie possibilità, collega queste ai propri limiti e, facendo sintesi tra le prime e i secondi, decide, agisce – realizza, tra i diversi possibili, il possibile che egli reputa essere migliore. Di nuovo, questa è la grandezza e la modestia dell'esistenza umana. Tuttavia il presente intervento *non può* concludersi qui. L'analisi intorno alla realtà della possibilità sinora condotta ha infatti

²¹ C. KAVAFIS, *Itaca*, in ID., *Settantacinque poesie*, a cura di N. Risi e M. Dalmati, Einaudi, Torino, 1992, p. 63.

tenuto come segnava una particolare opera della produzione kierkegaardiana: *La malattia per la morte* – un “trattato di psicologia cristiana” il cui oggetto privilegiato è la disperazione. Sarà dunque opportuno concludere questa analisi solo dopo aver considerato il rapporto tra possibilità e disperazione.

All’uomo è possibile solo ciò che gli è possibile, si è detto. Nella misura in cui vuole e riesce ad esercitare la propria potenza, egli tenta di imbrigliare le proprie possibilità e di disporre della propria vita. Ma non tutto può essere imbrigliato e disposto secondo volontà. Accade infatti che il possibile si presenti senza e contro la decisione dell’uomo – nei cosiddetti colpi di sfortuna, nel destino avverso, nel caso che non dà tregua. E accade che la vita proceda a dispetto di progetti e pianificazioni. Innanzi a questa resistenza dell’esistente, la disperazione si declina in differenti modi, ora deboli, ora ostinati, comunque sempre drammatici.²² Nella misura in cui pretende di contare solo sulle proprie forze (o nella misura in cui non riesce nemmeno a contare sulle proprie forze), l’uomo finisce sempre con l’essere sconfitto dalla vita. D’altra parte, anche colui che ha dato prova di aver domato l’esistente e le proprie possibilità; anche costui deve infine confrontarsi con una possibilità particolare che egli non può domare – una possibilità “incondizionata e insuperabile”: la morte.²³

“La nostra vita si disfà in ognuno dei suoi gesti”, ha affermato Gómez Dávila. E così, in questo farsi della vita, che è insieme il disfarsi delle sue possibilità, scelta dopo scelta, azione dopo azione, l’uomo che è stato sconfitto dalla vita o che, persuaso di aver lui vinto la vita, si fa consapevole che sarà sconfitto da quel colpo di coda della vita che è la morte; quest’uomo comprende che la propria esistenza è disperata. Che cosa propriamente lo dispera? Egli dispera della salvezza. Lo fa disperare il pensiero che, per quanto egli possa, in vita, e per quanto sappia industriarsi e realizzarsi nella vita, salvarsi con le proprie mani non gli è punto possibile. Lo fa

²² Per una analisi dei modi attraverso cui la disperazione si declina, mi permetto di rinviare nuovamente a S.F. BERARDINI, *La malattia per la morte di Kierkegaard*, cit., pp. 75-89.

²³ Heidegger ha definito la morte come il “poter-essere *più proprio*” dell’Esserci (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., § 50, p. 300), ovvero come “la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*” (ivi, p. 301). L’esistenza umana è offerta (e così è offerto tutto il suo bagaglio di possibilità) in quanto è posta la possibilità della sua fine. Se c’è esistenza, c’è l’incombere della sua fine. Si è visto in precedenza come l’idea espressa da Heidegger nella affermazione che “più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*”, nel suo essere estremizzata, conduce alla disperazione. Colui che dispera per la possibilità, si è detto, è colui che entra in un cattivo rapporto con il possibile – è colui che, nel culto del possibile, rifiuta la realtà. D’altra parte, anche l’idea che la morte sia “la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*” conserva il germe della disperazione, nella misura in cui, al di là della pur eroica assunzione di questo “destino” (attraverso la cosiddetta “anticipazione della morte”), l’inevitabilità e l’insuperabilità di quella possibilità si pongono come lo scoglio che determinano il “naufragio” dell’uomo, di questo *singolo*, nel nulla. Al contrario, secondo Kierkegaard/Anticlimacus, la morte per il cristiano non è altro che un momento della vita eterna: essa non è già un termine (la notte cui non segue il giorno) – la morte non è ciò che segna la fine della vita, bensì è un passaggio interno ad essa: “La morte non è affatto il termine ultimo di ogni cosa, anch’essa è solo un piccolo avvenimento all’interno di quello che è il tutto, una vita eterna” (cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, cit., p. 10). Il cristiano, il vero cristiano che è sorretto dalla fede, non si dispera per la morte, in quanto essa non è l’ultima intranscendibile possibilità.

disperare il pensiero che, per entro ciò che gli è possibile, la salvezza sia per lui impossibile.

Giungiamo così a una affermazione che attraversa molte opere kierkegaardiane, compresa *La malattia per la morte*, e che così sentenzia: “A Dio tutto è possibile”.²⁴ Solo avendo fede, ci avvisa Kierkegaard/Anticlimacus, l’uomo può veder realizzarsi ciò che è a lui impossibile: la propria salvezza. Solo avendo fede che a Dio tutto è possibile e che la salvezza è perciò stesso possibile – solo all’uomo che crede e vuole così come crede è possibile non essere disperato, e dunque sperare che l’impossibile (ciò che è all’uomo impossibile) sia possibile. Chi invece non ha fede, porta a compimento la possibilità della disperazione.

È ora possibile considerare il particolare carattere di questa possibilità – la possibilità della disperazione. “La realtà”, afferma Kierkegaard/Anticlimacus, “è la possibilità colmata, efficace”.²⁵ Si è detto che il passaggio dal poter-essere all’essere-effettuale va qui visto come un “colmarsi di essere” di ciò che è possibile. Ciò che può essere, si colma di essere e diviene effettuale. In tal senso, la possibilità ha una sua realtà – il poter-essere non è estromesso dall’essere: è nell’essere. E tuttavia, il poter-essere è, per così dire, “povero” di essere; non gode della pienezza dell’essere effettuale. In questo senso, aristotelicamente, e contro la già considerata idea espressa da Heidegger, per Kierkegaard/Anticlimacus, più in alto della *possibilità* si trova la *realtà*: “l’essere si rapporta al poter essere come a un ascendere”.²⁶

Ora, se la possibilità della disperazione, ovvero il poter essere disperati, è, per ricorrere alla terminologia heideggeriana, un “esistenziale”, ossia un carattere costitutivo dell’essere umano, un elemento ineliminabile; la realtà della disperazione, ossia l’esser disperati, è una condizione che può essere riusata. La disperazione può essere tenuta al di sotto della realtà, può essere tenuta come un possibile. Se l’uomo è consegnato alla possibilità della disperazione nel momento stesso in cui Dio “lo lascia andare dalla sua mano”,²⁷ ossia nel momento in cui accede all’esistenza; ciò significa che egli non è disperato secondo necessità o secondo natura. Dunque, in cosa si precisa il “non essere disperato”? Il “non essere disperato”, in rapporto alla possibilità della disperazione, è “la possibilità impotente, annullata”.²⁸ Se la realtà “è la possibilità colmata, efficace”, in questo caso, la possibilità della disperazione deve essere mantenuta nella sua impotenza. E tuttavia, proprio perché l’uomo è consegnato a questa possibilità, essendo egli un disperato in potenza, questa attività che fa della disperazione una possibilità impotente deve essere esercitata in ogni istante, in quanto la possibilità, per così dire, “risorge” sempre alla sua potenza: “Se deve essere vero che un uomo non è disperato, bisogna che in ogni istante ne annulli la possibilità”.²⁹

Per quanto riguarda le possibilità “esistentive” (per ricorrere ancora, forse impropriamente, alla terminologia heideggeriana), la scelta di un particolare possibile

²⁴ Ivi, p. 41.

²⁵ Ivi, p. 39.

²⁶ Ivi, p. 17.

²⁷ Ivi, p. 18.

²⁸ Ivi, p. 17.

²⁹ *Ibidem*.

comporta l'annullamento delle altre possibilità. Decido di non presentarmi a un appuntamento; oppure decido di prendere la strada di sinistra: in questi casi le possibilità relative alla strada che va a destra o a quell'appuntamento sono annullate e diventano degli impossibili (qualcosa che avrebbe potuto essere ma che non potrà più essere). La situazione è differente nel caso della possibilità della disperazione, in quanto tale possibilità non può essere semplicemente eliminata – essa non cade nella condizione di impossibilità. Volendo ricorrere nuovamente all'immagine del bivio che si divide tra un sentiero che va a destra e uno che va a sinistra; nel caso della possibilità della disperazione l'immagine si fa più complicata, simile a quanto accade nei sogni – o negli incubi. Non potendo questa possibilità essere tolta, eliminata, essa si ripresenta istante dopo istante. È come se la strada di sinistra, sia nel momento in cui la prendo sia nel momento in cui prendo quella di destra, si ripresentasse alla mia sinistra di nuovo e sempre di nuovo, *immer wieder*. Ogni passo, per quanto compiuto con successo, mi pone contro la possibilità della caduta.

Rendere effettiva la possibilità della disperazione o rendere impotente questa possibilità sono atti che si compiono nell'istante. Non solo la possibilità della disperazione deve essere annullata in ogni istante, come si è visto, ma secondo Kierkegaard/Anticlimacus anche il contrarre questa malattia (la malattia per la morte) avviene in continuazione, istante dopo istante: “ogni istante reale di disperazione deve essere ricondotto alla possibilità, in ogni istante in cui un uomo è disperato *contrae* il disperare”.³⁰ Ma, lo si è detto, soltanto chi crede che l'impossibile sia possibile, e lo crede non perché sia persuaso che all'uomo sia possibile l'impossibile, ma che a Dio sia tutto possibile; solo chi rimette se stesso a Dio, dopo che questi l'ha quasi fatto scivolare via dalla propria mano; soltanto costui può sollevarsi al di sopra della possibilità della disperazione, e non cedere alla mortificazione della vita – alla malattia per la morte.

³⁰ Ivi, p. 18.

LA DIALETTICA TRA MONDO ESTERNO E INTERNO SECONDO JOHANNES DE SILENTIO

di ISABELLA ADINOLFI

La filosofia non può e non deve dare la fede, ma ha da comprendere se stessa, deve sapere ciò che offre e non deve togliere nulla all'uomo e tanto meno stordirlo su qualcosa come se fosse nulla.

(S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*¹).

Timore e tremore è una delle opere più popolari di Søren Kierkegaard. Molti e diversi sono i fattori a cui questo scritto pubblicato nel 1843, ricco di fascino e per molti versi misterioso e sfuggente, deve la sua vasta fama, ma certamente uno dei più decisivi è la sua apparente facilità. Avvinto dal pathos lirico con cui lo pseudonimo firmatario dell'opera, Johannes de Silentio, rielabora poeticamente la "magnifica" storia di Abramo, caricandola di significati personali, il lettore quasi non si avvede della complessità di alcune nodali questioni filosofiche che fanno da sfondo alla ripresa della vicenda del patriarca biblico². Una di queste questioni, forse la più complessa, è quella del rapporto dialettico tra mondo esteriore e interiore che costituisce l'argomento di questo saggio.

Usando termini diversi ma per Kierkegaard sostanzialmente equivalenti, si può anche esprimere questo rapporto hegelianamente come relazione tra reale e ideale o ancora, per usare una declinazione attuale, più wittgensteiniana che kierkegaardiana, tra mondo dei fatti e mondo dei valori. Come vedremo subito, la posizione e la soluzione del problema proposte in quest'opera dal filosofo danese sono antitetichette a quelle hegeliane, con le quali stabilisce un continuo e puntuale confronto polemico, e prossime per alcuni aspetti a quelle indicate più tardi – e probabilmente sotto la sua influenza – da Wittgenstein.

L'esame di quest'ultimo punto, che peraltro sarebbe utile a una migliore intelligenza dello stesso testo kierkegaardiano, per limiti di spazio non sarà trattato in queste pagine. Tuttavia il lettore avvertito non potrà non cogliere a più riprese

¹ Nelle note la citazione degli scritti di Kierkegaard è data facendo riferimento sia all'edizione danese sia alle traduzioni italiane. Per il testo danese, il rinvio è all'ultima edizione delle opere complete del filosofo: *Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1-28, bd. K1-K28, udg. af N. J. CAPPELØRN, J. GARFF, J. KONDRUP *et alii*, København Gads Forlag, 1997-2012. Dopo il rinvio al volume e alle pagine dell'edizione critica danese, segue quello alle traduzioni italiane delle opere citate, il cui testo è talora da me leggermente modificato.

S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in *SKS* 4, p. 129; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, p. 53b.

² Louis Mackey scrive a questo riguardo di *Timore e tremore* che è "un piccolo libro profondamente incompreso benché assai letto" (L. MACKEY, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 276).

“l’impressionante convergenza”³ tra il pensiero di questi due autori, che emerge già dalla frase di Kierkegaard posta come esergo di questo saggio, in cui si distingue con nettezza tra ciò che la filosofia può e non può pensare, può e non può dire, tracciando i confini del discorso filosofico e indicando a partire dal pensabile e dicibile, oltre questo, il territorio dell’impensabile e dell’indicibile, del silenzio e della fede⁴.

I due mondi. L’opposizione ideale/reale, interno/esterno

Timore e tremore si apre con un grido d’allarme: “Non solo nel mondo degli affari [*Handelens*] ma anche in quello delle idee [*Ideernes*], il nostro tempo sta attuando un’autentica liquidazione. Tutto si ottiene a un prezzo talmente vile, che vien

³ Scrive Edward Mooney: “Kierkegaard è stato messo in rapporto con l’esistenzialismo, la psicologia umanistica, la teologia della crisi e il post-strutturalismo francese; con Heidegger e Sartre, Carl Rogers e Erik Erikson, Tillich e Barth, Derrida e de Man [...] Tuttavia, con l’eccezione di Sartre, non tenterò di collegare direttamente la mia discussione a queste figure o movimenti. Ho cercato di mettere in evidenza un’altra connessione, un’impressionante convergenza tra Kierkegaard e la filosofia analitica – la tradizione di Socrate, Kant e Wittgenstein e i suoi interpreti più recenti [...] Con diverso linguaggio essi tornano a lavorare sempre di nuovo la terra kierkegaardiana” (E. F. MOONEY, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard’s Fear and Trembling*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. X).

⁴ Sebbene la relazione tra Kierkegaard e Wittgenstein non costituisca il tema esplicito del saggio, tale relazione è implicitamente presente nell’interpretazione che di seguito darò della concezione kierkegaardiana della dialettica tra mondo interiore ed esteriore, che a me pare un significativo precedente di quella wittgensteiniana tra mondo dei fatti e mondo dei valori. Sul rapporto Kierkegaard/Wittgenstein – ora affermato ora negato dagli studiosi – si rinvia a: A. JANIK AND S. TOULMIN, *Wittgenstein’s Vienna*, New York, Simon and Schuster, 1973; S. CAVELL, *Existentialism and Analytical Philosophy*, in Id., *Thoughts out of Class*, San Francisco, North Point Press, 1988; C. L. CREEGAN, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge, 1989; H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992; J. CONANT, *Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense*, in T. Cohen, P. Guyer and H. Putman (eds.), *Pursuits of Reason. Essays in Honour of Stanley Cavell*, Lubbock (TX), Texas Tech University Press, 1993; M. J. FERREIRA, *The Point outside the World. Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion*, “Religious Studies”, 30 (1994), pp. 29-44; J. CONANT, *Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors*, in T. Tessin and M. von der Ruhr (eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*, Basingstoke (Hampshire-England), Macmillan, 1995; C. DIAMOND, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1995; J. LIPPIT AND D. HUTTO, *Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*, “Proceedings of the Aristotelian Society” 98/3 (1998), pp. 263-286; M. NIENHUIS, *Kierkegaard und Wittgenstein. “Hineintäuschen in das Wahre”*, Berlin, de Gruyter, 2003; G. SCHÖNBAUMSFELD, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York, Oxford University Press, 2007; G. SCHÖNBAUMSFELD, *Wittgenstein and Kierkegaard on religious belief*, in U. Arnswald (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*, Karlsruhe, Universitätsverlag, 2009; TH. MILES, *Ludwig Wittgenstein: Kierkegaard’s Influence on the Origin of Analytic Philosophy*, in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard’s Influence on Philosophy*, Tome I: *German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 11), Aldershot, Ashgate, 2012, pp. 209-241.

da chiedersi se alla fine ci sarà ancora qualcuno disposto a offrire”⁵. Della svendita totale delle idee, denunciata con sdegno nel passo citato, sono responsabili Hegel e i suoi seguaci – siano essi liberi docenti, assistenti o studenti –, rei agli occhi di Johannes de Silentio di voler “andare oltre” (*at gaae videre*). Oltre il dubbio di Descartes, che secondo lo pseudonimo si arrestava umilmente dinnanzi alla fede, e poi soprattutto oltre la fede di Abramo, e di farlo in modo leggero, superficiale, menzognero, riducendo quello che per gli antichi era il difficile “compito di tutta la vita” a un facile “punto di partenza”⁶ per la speculazione, a un momento ingenuo del sapere che il sapere stesso supererebbe in un momento più maturo.

Lungo tutta la “Prefazione” la liquidazione del mondo delle idee e la sua dissoluzione nel mondo degli affari, segno vistoso della corruzione dell’epoca, viene sottolineata con una serie di espressioni che riconducono il primo al secondo. Il filosofo hegeliano viene chiamato “mercante della speculazione” e le opere che il tempo nella sua perversione approva sono quelle che si conformano agli “avvisi economici”, in cui “col cappello in mano” e “le buone referenze”⁷ ci si rivolge e raccomanda al pregiatissimo pubblico. Quel che per bocca dello pseudonimo, con pungente ironia, in queste pagine Kierkegaard rimprovera a Hegel e agli hegeliani è dunque di aver svenduto l’ideale, schiacciandolo e appiattendolo sul reale.

La dicotomia mondo delle idee/mondo degli affari – appena un po’ mutata nei termini – ritorna poco oltre nell’“Espettorazione preliminare”. Qui, prendendo spunto dal vecchio proverbio secondo cui “Solo chi lavora trova da mangiare [*kunden, der arbeider, faaer Brødet*]”⁸, Johannes de Silentio osserva che, sebbene esso sia ispirato al mondo esterno e visibile, non vi si addice. In questo mondo, sottoposto alla “legge dell’imperfezione”⁹, anche il fannullone trova infatti nutrimento e chi dorme lo trova molto meglio di chi lavora. Inoltre, per la “legge dell’indifferenza”¹⁰ che vi regna sovrana, ogni cosa è di chi la possiede e poco importa in che modo se la sia procurata. Come nel celebre racconto delle *Mille e una notte*, Aladino e la lampada meravigliosa, il genio della lampada obbedisce a chiunque la possieda, sia Nourredin o Aladino, così nel mondo esterno e visibile chi possiede il tesoro ne è signore qualunque sia il modo col quale l’abbia ottenuto.

Subito dopo, nelle righe immediatamente successive, al mondo esterno e visibile e alle sue leggi vengono contrapposti il mondo dello spirito e le sue regole. Se quello è soggetto alle leggi dell’imperfezione e dell’indifferenza, in questo invece regna un “ordine” “perfetto”, “eterno”, “divino”¹¹. Qui, annota Johannes, citando *Mt 5, 45*, ma alterandone il senso, non piove sul giusto e sull’iniquo, il sole non sorge sui buo-

⁵ S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in *SKS 4*, p. 101; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., p. 41a.

⁶ *Ivi*, p. 102; tr. it., p. 42a.

⁷ *Ivi*, p. 103; tr. it., p. 42b.

⁸ *Ivi*, p. 123; tr. it., p. 50a.

⁹ *Ibidem*; tr. it., *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*; tr. it., *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*; tr. it., *Ibidem*.

ni e sui cattivi. Qui la fortuna non conta e non è possibile alcun inganno. Nel mondo dello spirito solo chi lavora trova da mangiare e a chi si rifiuta di lavorare si applica la parola della Scrittura sulle vergini di Israele (*Is* 26, 18): “partoriranno vento”.

La contrapposizione tra i due mondi nelle pagine appena citate è nettissima e corrisponde a una distinzione qualitativa che pone capo a un dualismo radicale. Il mondo esterno, visibile, il mondo reale è governato da forze a-morali quali il caso e la fortuna. Le regole cui è asservito sembrano essere quelle di una gretta economia di mercato, le leggi dell’effimero. In esso il successo arride a chi ha senso degli affari, a chi tende a ribassare rispetto all’ideale (si parla di svendite delle idee, di edizioni popolari ed economiche della storia di Abramo...), a chi in definitiva sa vendersi, mercanteggiando con l’astuzia e con l’inganno. Per cui quel che accade in questo mondo, la sua storia, non incarna alcun valore: tutto accade come accade senza alcun senso o fine morale.

Per contro il mondo ideale è invece, come si è visto, retto da un’assoluta giustizia. In esso tutto è sottoposto a un ordine perfetto. Nella dimensione spirituale solo ciò che ha veramente valore s’impone e ha successo imperituro (leggiamo infatti che chi lavora “non perisce mai”). L’uomo fa esperienza di questa dimensione non nel mondo esterno e visibile, non nel processo storico mondiale – che sono entrambi ambiti refrattari all’idealità – ma quando si rapporta alla propria interiorità. *In interiore homine* dunque, per cui quel che vi accade è l’invisibile storia della coscienza.

Manifestamente l’obiettivo polemico di queste pagine è la concezione hegeliana della storia, la *Weltgeschichte*. Se infatti nella filosofia della storia di Hegel, come del resto anche in quella di Marx, attraverso il processo dialettico, per un meccanismo inscritto in esso e a esso immanente, il bene può produrre il male e viceversa, Johannes de Silentio afferma invece contro tale concezione del divenire storico, in nome di quella legge spirituale e di quell’etica che tale concezione di fatto abolisce, che nel mondo dello spirito il male non produce che male e il bene non produce che bene.

Se non che, ristabilita l’incommensurabile distanza tra i due mondi – ossia tra reale e ideale, tra essere e dover-essere – dopo che questa era stata cancellata da Hegel e dai suoi seguaci, non sembra però più possibile alcun rapporto, alcuna comunicazione tra loro. Eppure, come vedremo, così non è, perché il tema che Kierkegaard svolge con insistenza in *Timore e tremore* è proprio quello del rapporto dell’ideale con il reale. Più esattamente, della traduzione dell’ideale nel reale, un’insopprimibile *esigenza* dell’uomo che per il filosofo danese, qualora le circostanze esterne siano avverse, può avvenire solo nella fede e grazie alla fede. In altri termini, non a opera dell’uomo, ma mediante il miracoloso intervento di Dio. Si comprende allora perché questo scritto sia stato interpretato come una preghiera, un grido implorante col quale Kierkegaard si rivolge a Dio, affinché lo aiuti, con un miracolo, a realizzare nel tempo, cioè in questa vita e non in un’altra, il suo mancato matrimonio con Regine, restituendogli l’amata e consentendogli una vita conforme all’ideale¹².

Non è mia intenzione – data la brevità del saggio – di soffermarmi ad analiz-

¹² J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, p. 204. Si legga tutto il geniale capitolo dedicato all’analisi di *Timore e tremore*, “A la conquête du temps perdu”, *Ivi*, pp. 184-209.

zare la relazione di Kierkegaard con la Olsen, di entrare nei dettagli di questa vicenda che in parte sono noti a tutti e in parte rimarranno per sempre a tutti ignoti, ma non si può non farvi neppure un cenno. È infatti importante capire che fu la rottura del fidanzamento e l'impossibilità di realizzare il progetto di matrimonio – che agli occhi del pensatore danese incarna la norma, l'ideale morale e rappresenta dunque un “caso serio”¹³ – a spingerlo a riflettere sulla libertà umana e i suoi limiti e a porre con insistenza il problema dell'eccezione di fronte all'esigenza etica e a Dio¹⁴.

Nel 1843, alla luce di questo fallimento, reso ancora più drammatico da un tentativo di ripresa del progetto matrimoniale anch'esso finito male, nella *Ripetizione* e in *Timore e tremore* Kierkegaard s'interroga sul rapporto dell'ideale con il reale, del dover-essere con l'essere, giungendo a delle conclusioni filosofiche che, contro Hegel e gli hegeliani del suo tempo, affermano appunto la distanza dei due ambiti, cioè la loro differenza e opposizione sotto il profilo morale¹⁵.

Traducendo la sua esperienza personale in considerazioni di carattere filosofico, riflettendo sul suo caso come paradigmatico della condizione umana, Kierkegaard infatti si convinse che un uomo con le sue sole forze può rapportarsi attraverso il desiderio e il pensiero all'ideale, può volere l'ideale, ma non lo può realizzare nel

¹³ Quel “caso serio” che ha deciso a un tempo della sua vita e della sua riflessione, imprimendo loro una svolta irrevocabile. Scrive a questo proposito Joakim Garff: “L'accento sul dolore dell'escluso e sulla speranza di trovare accoglienza nella realtà rimanda direttamente al tema che Kierkegaard varierà nel manoscritto di *Timore e tremore*, che tratta in larga misura delle condizioni per poter riguadagnare un rapporto immediato con se stesso e con il mondo. [...] Regine è destino definitivo, non mero impulso poetico” (J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, tr. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, Roma, Castelvechi, 2013, p. 200).

¹⁴ Il filosofo era persuaso che non era in suo potere superare gli ostacoli che si frapponavano alla realizzazione del matrimonio con la donna amata. Sentì che la melanconia ereditata dal padre e la colpa nascosta nella sua storia familiare gli impedivano di diventare il marito ideale descritto dallo pseudonimo etico, l'assessore Wilhelm. In una parola: sentì che malgrado lo desiderasse ardentemente e vi si sentisse tenuto dall'impegno assunto non poteva sposarsi e che le nozze improvvise della Olsen avevano significato la sanzione divina di questa impossibilità, insieme con il compito che lo stato d'eccezione in cui si veniva a trovare gli imponeva davanti a Dio e agli uomini.

¹⁵ Scrive in *La ripetizione*: “La mia vita è allo stremo. L'esistenza mi disgusta, è insapore, senza sale né senso. Fossi affamato più di Pierrot, non m'andrebbe ugualmente d'ingoiare la spiegazione che mi offrono gli uomini. Ficcano il dito nella terra per annusare in che paese stiano; io ficco il dito nella vita – non sa di niente. Dove sono? Cosa vuol dire: il mondo? Cosa significa questa parola? Chi mi ha tirato proditoriamente nella faccenda, e adesso mi ci lascia dentro? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non m'hanno interpellato, perché non m'hanno istruito su usi e costumi, invece d'intrupparmi quasi fossi stato comprato da un mercante di mozzi? Come sono divenuto socio nella grande impresa che chiamano realtà? Perché devo essere socio? Non è facoltativo? E se devo esserci costretto, dov'è allora il direttore? Ho un'osservazione da fare. C'è un direttore? Dove devo rivolgermi col mio reclamo? Dopotutto l'esistenza è un dibattito, posso chiedere che il mio parere venga inserito nell'ordine del giorno? [...] Nessuno vuol rispondere? Non è ciò dunque di estrema importanza per tutti i Signori Partecipanti? [...] Com'è che sono diventato colpevole? O non sono colpevole? Perché allora vengo chiamato tale in tutti gli idiomi? Che misera invenzione è il linguaggio umano se dice una cosa e ne intende un'altra!” (S. KIERKEGAARD, *Gjentagelsen. Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius*, in SKS 4, pp. 68-69; *La ripetizione. Un esperimento psicologico di Constantin Constantius*, tr. it. di D. Borso, Milano, Guerini e associati, 1991, pp. 98-99).

reale se la situazione concreta non lo consente, se gli è sfavorevole. Anche se si rapporta all'ideale con tutta la passione della propria anima, con tutta la forza della sua volontà, con un desiderio puro e un amore sincero e infinito, la realizzazione non è assicurata, il "risultato" non può essere mai garantito. L'eventuale "risultato" dipende infatti da fattori che non controlla in alcun modo, quali la situazione storica in cui si colloca la sua azione, la fortuna o il caso che, come abbiamo visto, sono le forze che agiscono nel mondo esterno. In suo potere è dunque solo la kantiana intenzione, che un altro pseudonimo di Kierkegaard, Johannes Climacus, ribattezzerà più tardi con il nome di "azione interiore".

Solo i bambini e gli sciocchi – leggiamo in *Timore e tremore* – pensano che tutto sia possibile, vi sono invece molte cose impossibili nella realtà. E del resto – faccio osservare – basterebbe un unico caso in cui fosse impossibile realizzare l'ideale per motivi non dipendenti dalla limpida intenzione del soggetto, dalla sua pura passione, per porre il problema della moralità e giustizia del mondo¹⁶. Tuttavia, l'impossibilità di realizzare l'ideale nei passi citati sembra essere, più che l'eccezione, lo stato normale del vivere nel mondo. Eticamente indifferente, il mondo appare agli occhi dello pseudonimo kierkegaardiano, come del resto a quelli di molti altri filosofi e scrittori moderni, per dirla con le parole di Rémi Brague, im-mondo¹⁷.

Se non che, come già si accennava poco sopra, lo scacco dell'etica può aprire, come nel caso della storia di Abramo, a una dimensione ulteriore, più decisiva. Quel che accade – che può accadere – è la scoperta di un volto nuovo e più profondo di Dio e di sé. L'apertura alla dimensione del religioso e del trascendente si prospetta dunque in *Timore e tremore* come un'esigenza di riconciliazione dell'ideale con il reale, impossibile sul piano dell'immanenza quando l'etica sia pensata e vissuta nella sua assoluta purezza e idealità¹⁸. Ovvero, come scriverà un anno più tardi, nel 1844, un altro pseudonimo di Kierkegaard, Vigilius Haufniensis, quando essa non "mercanteggi" e, ribassando sull'ideale, scenda a patti con il reale¹⁹.

¹⁶ È a questo problema che lo pseudonimo dedicherà le numerose pagine del paragrafo teso a discutere della sospensione teleologica dell'etica, così come la cura posta a stabilire la possibilità di un'eccezione legittima.

In relazione all'impostazione complessiva del problema in *Timore e tremore* è opportuno osservare che più tardi Kierkegaard sottolineerà di aver trascurato nelle sue prime opere la categoria del peccato, che secondo il cristianesimo segna in radice la condizione umana.

¹⁷ R. BRAGUE, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, tr. it. di M. Zannini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. Si vedano in particolare la quarta parte del saggio, intitolata "Il nuovo mondo".

¹⁸ Ossia nella rigorosa formulazione kantiana.

¹⁹ Leggiamo nell'"Introduzione" a *Il concetto dell'angoscia* affermazioni quali: "Più l'etica è ideale, e meglio è" (S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angst. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*, in SKS 4, p. 324; *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., p. 115b), e ancora: "L'etica non deve mercanteggiare" (*Ibidem*; tr.it., *Ibidem*). Solo quando l'etica viene prospettata in tutta la sua purezza e idealità si rende infatti evidente lo scarto tra ideale e reale, ovvero quella "contraddizione" (*Ibidem*; tr.it., *Ibidem*) su cui l'etica "naufraga" (*Ibidem*; tr.it., *Ibidem*), aprendo alla sfera religiosa.

I due cavalieri

Alle domande: come si può giungere alla realizzazione di una vita felicemente compiuta in una realtà priva d'idealità? Come si può realizzare l'ideale in un mondo divenuto immondo? – a questa domande, che implicitamente attraversano tutto *Timore e tremore*, come già si accennava Kierkegaard avrebbe dunque risposto che ciò può accadere soltanto attraverso la fede. Ma in che modo la fede si rapporta all'ideale e al reale?

Nell'opera del filosofo danese il modo in cui ci si relaziona al mondo e si vive in esso evidenzia la differenza tra uno stadio esistenziale e l'altro. Ora se in *Enten-eller* Kierkegaard si era concentrato nell'analisi delle figure dell'esteta e dell'uomo etico – che vivono il primo totalmente irretito nel mondo, il secondo invece lottando contro se stesso e contro il mondo, nel tentativo generoso ma destinato allo scacco di trasformare il reale nell'ideale –, in *Timore e tremore* e in *La ripetizione*, che fanno perno entrambe su un racconto dell'Antico Testamento, rispettivamente quello di Abramo e quello di Giobbe, egli comincia a interrogarsi sul rapporto del credente con Dio e con il mondo.

E, come già in *Enten-eller*, anche in queste due opere gemelle, uscite lo stesso giorno, il 16 ottobre 1843, Kierkegaard ricorre a delle figure poetico-concettuali per rappresentare questa scelta di vita e analizzarla in tutte le possibili sfaccettature e differenze. In *Timore e tremore* a illustrare i movimenti dialettici della fede sono infatti due personaggi-idea, il cavaliere dell'infinita rassegnazione (*Ridderen af den uendelige Resignation*) e il cavaliere della fede (*Troens Ridder*). A questi personaggi e alle loro storie, come nota Joakim Garff, è affidato un ruolo molto importante nell'opera: essi fungono da “prismi” attraverso cui i problemi teologici, filosofici o psicologici posti dal racconto principale di *Genesi* 22 vengono “rifranti”, “individualizzati” e aggiungerei modernizzati, ponendosi così “a disposizione del lettore autoproduttivo”²⁰.

Analizziamo dunque innanzitutto il racconto che introduce il cavaliere dell'infinita rassegnazione e immaginiamo, come suggerisce Johannes de Silentio, un giovane di umili origini, serio e appassionato che si sia perduto innamorado di una principessa e voglia sposarla. Ora, più è alto l'ideale cui si mira, più è difficile realizzarlo, per cui – sottolinea lo pseudonimo – l'opinione del mondo è che un amore così ambizioso sia una “follia” e la “ricca vedova del birraio” sia il partito adeguato al giovanotto.

Ebbene, se questi, certo della profondità e nobiltà del suo amore²¹, non recede dal suo desiderio, cedendo alla meschina saggezza mondana che gli suggerisce

²⁰ J. GARFF, *L'uomo è un rapporto a se stesso e a un racconto. Su narrativa e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard*, in Søren Kierkegaard. *L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, E. Rocca (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008, p. 53.

²¹ Quell'amore dev'essere “realmente la sostanza della sua vita” e degno di lui – perché “la sua anima è troppo sana e fiera” per dissiparsi oziosamente (S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in SKS 4, p. 136; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., p. 58a.

di ribassare sull'ideale; se si abbandona alla sua passione per la principessa, lasciando che impregni ogni più intima fibra del suo essere, e se dopo tutto ciò tuttavia si avvede che le condizioni della realtà esterna, del mondo finito, impediscono alla sua passione di trovare in esso compimento, allora qualora sia capace d'idealità compie il movimento dell'infinita rassegnazione, mediante il quale rinuncia alla realizzazione del proprio amore nella realtà esteriore per rifugiarsi *con esso* nella propria interiorità. Qui, nelle profondità dell'anima, il suo amore continua a vivere una vita spirituale²².

Attivando le proprie risorse interiori, attraverso il movimento dell'infinita rassegnazione che compie da se stesso, con le sue sole forze, il giovane trova quindi riparo nel mondo ideale e diviene estraneo al mondo reale, soggetto al tempo, incapace di ospitare l'eterno. Si distacca dalla realtà, dagli uomini che la abitano e quando torna tra loro si percepisce ed è percepito come un alieno. In effetti, egli viene da un mondo altro, luminoso, puro, e nel greve e opaco mondo reale si muove a disagio, in modo impacciato. È come l'albatros di cui canta Baudelaire, che quando dispiega le gigantesche ali in volo è maestoso e regale, ma quando cammina sul ponte del veliero è goffo e ridicolo. Il finito, il temporale, il terreno non sono più il suo elemento.

Trasferito dalla sfera del reale a quella dell'ideale poetico, il suo amore riceve la propria legittimazione spirituale e sublimazione religiosa. Mediante la rinuncia, mediante l'ascesi interiore, il giovane ha perduto la realtà esteriore, temporale, ma ha guadagnato nel proprio intimo l'eternità, la coscienza del proprio "eterno valore"²³. Tuttavia, aggiunge Johannes de Silentio, qualora le condizioni esterne dovessero mutare e divenire favorevoli alla realizzazione del progetto amoroso del giovane, questi potrebbe riprenderlo esattamente dal punto in cui era stato interrotto, se aveva compiuto correttamente il movimento. Egli infatti non ha dimenticato il suo amore e, se pure la principessa lo ha amato con un sentimento ugualmente nobile e puro, se anche lei appartiene all'ordine dei cavalieri (nel quale – precisa lo pseudonimo – non si viene accolti per "ballottazione" e che dimostra la sua "immortalità" proprio per il fatto che ne diviene membro chiunque abbia le qualità richieste, uomo o donna che sia, senza differenze di genere), possono entrambi cominciare finalmente a esprimere esteriormente quell'amore che segretamente hanno coltivato nel lo-

²² "Il desiderio – ricapitola Johannes – che voleva portarlo fuori nella realtà ma che si è arenato nell'impossibilità, si ripiega ora nell'intimo, ma per questo non è né perduto né dimenticato" (*Ivi*, p. 138; tr. it., p. 59b).

²³ Cf., ad esempio, *Ibidem*; tr. it., p. 59a. Johannes si sofferma a descrivere con dovizia di particolari il movimento compiuto dal giovane, che presenta delle vistose somiglianze – sia detto per inciso – con quello del dubbio metodico descritto da Descartes. Se il dubitante, messo tra parentesi il mondo esterno, della cui realtà non può avere sicura certezza, scopre se stesso come soggetto pensante e guadagna la vasta regione dello spirito e del pensiero come reale e indubitabile, similmente il giovane innamorato, abbandonato il mondo sensibile, esteriore, dove il suo amore non può realizzarsi, mediante un movimento analogo a quello del dubitante si apre al mondo intelligibile, interiore, dove può continuare ad amare la principessa per sempre, perché quest'amore dipende solo da lui, dalla sua volontà, dalla sua carica d'idealità. Entrambi, secondo il detto evangelico, hanno perso il mondo e guadagnato se stessi, il primo come soggetto pensante, il secondo come soggetto eterno.

ro intimo, vivendo insieme come se non si fossero mai lasciati, all'unisono, con un'*harmonia praestabilita* ...

"Possono", ma forse sarebbe meglio usare il condizionale "potrebbero", perché lo pseudonimo, che nel corso della trattazione torna più volte a lavorare sul ritratto del cavaliere della rassegnazione, esprime fin dal principio qualche dubbio su questo esito felice e avanza via via crescenti riserve sul movimento spirituale compiuto dal giovane, in termini che dovremo in seguito attentamente esaminare.

Fin qui comunque giunge il cavaliere dell'infinita rassegnazione. Abramo, il cavaliere della fede, va oltre – lui che è esposto a una situazione ben più paradossale di quella del giovane innamorato, perché non è il mondo a impedirgli l'attuazione del generale ma Dio stesso. Anche lui compie il movimento dell'infinita rinuncia al finito: nel momento in cui è pronto a sacrificare Isacco per obbedire all'ordine di Dio è rassegnato alla perdita di ciò che costituisce la sostanza della sua vita, suo figlio, il figlio della promessa, ottenuto miracolosamente in vecchiaia. Senza rassegnazione infatti non c'è fede e la lacerante rinuncia al finito costituisce l'ultimo stadio che precede la fede. Ma poi, o più esattamente allo stesso tempo, Abramo compie un movimento ulteriore. In virtù dell'assurdo, in virtù della "fede che tutto è possibile a Dio", che Dio è il datore di ogni bene e che *questo* mondo ha creato e benedetto, egli crede di riottenere quello stesso Isacco cui rinuncia nello stato d'infinita rassegnazione e vive in questa assoluta fiducia, poggiante esclusivamente in Dio, non avvertendo disagio alcuno nel suo rapporto con il finito – quel finito che certamente Dio investe del suo amore.

È un doppio paradossale movimento in un unico atto quello che egli compie: simultaneamente rinuncia a questo mondo finito e crede che gli sarà restituito. Egli crede quindi non sulla base di calcoli umani, ma contro quella ragione che Johannes definisce l'"agente di cambio" della finitezza. E il miracolo è la risposta di Dio alla fede, alla "cosa meravigliosa (*det vidunderlige*)"²⁴ compiuta dal cavaliere, l'atto con cui Dio *necessariamente* corrisponde all'umile determinazione del suo fedele, che gli si fa presente forte solo della sua "debolezza", come scrive lo pseudonimo, memore del detto paolino: "*virtus in infirmitate perficitur*" (2Cor 12, 9).

Per illustrare ancor più chiaramente cosa comporti il credere, Johannes pone il cavaliere della fede nella situazione del giovane innamorato sopra descritta, stabilendo un confronto tra la condotta dei due cavalieri.

Egli [il cavaliere della fede] fa esattamente le stesse cose che fa l'altro cavaliere [il cavaliere dell'infinita rassegnazione]; egli fa una rinuncia infinita all'amore, ch'è il contenuto della sua vita, è riconciliato nel dolore; ma allora si compie il meraviglioso, egli fa ancora un movimento più meraviglioso di tutti, poiché dice: io però credo che riuscirò ad averla in virtù dell'assurdo, in virtù del principio che a Dio tutto è possibile²⁵.

²⁴ Si veda a questo riguardo I. Z. SØRENSEN, *Il doppio movimento della fede in Timore e tremore*, in I. Adinolfi (ed.), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 187.

²⁵ S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in SKS 4, p. 141; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., pp. 60b-61a.

Mediante il secondo movimento il cavaliere della fede ritorna al finito e nel miracolo della restituzione i due piani opposti d'ideale e reale, temporale ed eterno, infinito e finito sono paradossalmente riconciliati. Ma in un senso più profondo, ancor prima che qualsiasi miracolo si produca, Abramo, certo che si compirà, fidandosi di Dio, anticipa in ogni istante nella sua vita quella riconciliazione. Ed è questa certezza interiore che il miracolo si produrrà, questa fiducia assoluta nell'Assoluto, che costituisce la fede e garantisce il suo frutto: il vivere grato e confidente nel mondo²⁶.

Relazionandosi positivamente alla finitezza, il cavaliere della fede non la percepisce dunque come estranea. Egli non si sente in esilio nel mondo e nel tempo, non si pone in conflitto con essi. A differenza del cavaliere dell'infinita rassegnazione, il cui aspetto sprezzante rivela la distanza dal finito e l'appartenenza all'idea, il cavaliere della fede esteriormente non ha nulla che tradisca il suo rapporto con l'infinito, con l'ideale, con l'eterno. Nessuna fessura che lasci trapelare all'esterno il suo intimo rapporto con Dio. In pagine celebri di *Timore e tremore* Kierkegaard lo ritrae come un filisteo piccolo borghese, la cui fisionomia e condotta sembrano appartenere completamente al finito, e per esprimerne la completa appartenenza al secolo ricorre intenzionalmente a un lessico che ha relazione proprio con quel mondo economico o degli affari che, secondo la frase d'apertura dell'opera, avrebbe fagocitato e assorbito in sé il mondo dello spirito.

Così l'aspetto del cavaliere della fede assomiglia a quello di un "esattore delle imposte"²⁷ ed egli partecipa anche agli eventi più banali e cura anche le più irrilevanti minuzie con l'attenzione e la meticolosità di un ragioniere pedante che abbia perso la propria anima nella "contabilità in partita doppia"²⁸. Se lo si incontra a passeggio nel bosco lo si può facilmente scambiare per un "mercante in vacanza, tanto è riboccante di allegria"²⁹, e sulla via del ritorno il suo passo è fresco come quello di un "fattorino"³⁰. Se parla con un conoscente di un piatto prelibato che spera sua moglie gli abbia preparato per cena, ne parla con passione "degnà di un gestore di ristorante"³¹. La sera fuma la sua pipa come un "salumiere" che riposa nel crepuscolo³².

Non è un "poeta" né un "genio" e il suo aspetto non ha nulla di distinto, di aristocratico. Egli ha compiuto in un unico atto il movimento dell'infinito e del finito, e la sua fisionomia esteriore rispecchia pienamente questo ritorno alla finitezza.

²⁶ La cosa meravigliosa è dunque propriamente la fede e non il miracolo. Il miracolo consiste nel fatto che l'evento accade secondo una nostra speranza, una nostra attesa, ma, in senso profondo, la cosa meravigliosa è il prodigio della fede, la speranza assoluta e la fiducia assoluta riposte in Dio proprie della fede. La cosa meravigliosa è il doppio movimento con cui Abramo ritorna alla finitezza, la sua fede incrollabile che, dopo aver rinunciato a tutto, crede in virtù dell'assurdo che riotterrà di nuovo tutto.

²⁷ *Ivi*, p. 133; tr. it., p. 56b.

²⁸ *Ivi*, p. 134; tr. it., *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*; tr. it., p. 57a.

³⁰ *Ibidem*; tr. it., *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*; tr. it., *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 135; tr. it., 57b.

za. È perciò simile d'aspetto a coloro che, vivendo completamente indaffarati in essa, non hanno mai conosciuto nulla di più elevato, a coloro che si dedicano al commercio e agli affari, che più maneggiano il volgare denaro e che, come si legge, sono "profondamente disprezzati"³³ sia dai cavalieri dell'infinita rinuncia sia dai credenti ordinari.

Egli sembra in tutto e per tutto uno di loro, eppure non lo è. L'interno non è l'esterno. Pur vivendo nel suo intimo per Dio, paradossalmente il cavaliere della fede assomiglia esteriormente a coloro che tra Dio e mammona (il denaro), hanno scelto il secondo termine dell'alternativa, il denaro³⁴.

Il salto mistico della fede

Ricapitolando: dopo aver ristabilito la distanza tra i piani dell'ideale e del reale, dopo aver riconquistato l'eterogeneità dell'infinito dal finito, dell'eterno dal tempo, del mondo interiore spirituale dal mondo esterno e visibile, che il sistema hegeliano aveva abolito identificando i due piani, il pensatore danese tenta in *Timore e tremore* una loro ricomposizione grazie all'aiuto di Dio, al miracolo. Nel cavaliere della fede, nel doppio movimento compiuto dal suo spirito, ideale e reale entrano infatti in rapporto positivamente. L'opposizione tra i due ambiti non è mediata nell'immanenza, come accade nel sistema hegeliano, ma paradossalmente tolta dalla trascendenza. Dopo aver rinunciato in nome dell'eterno al temporale, il credente ritrova il temporale come dono dell'Eterno³⁵. La sua fede assurda viene in un certo senso ricompensata: l'atto divino della restituzione, realizzando l'"impossibile possibilità" – cioè la possibilità riconosciuta come impossibile nella rassegnazione –, traduce finalmente l'ideale nel reale³⁶.

Questo, ridotto all'osso, il complesso schema concettuale della dialettica esterno/interno, reale/ideale intorno a cui ruota l'opera e da cui appare chiaramente la sua distanza dal pensiero di Hegel. A questo punto, nelle brevi annotazioni che seguono vorrei insistere su alcuni aspetti del discorso di Johannes già in qualche modo precedentemente accennati, ma suscettibili per la loro importanza di un ulteriore scavo e approfondimento. Nelle figure dei cavalieri dell'infinita rassegnazione e della fede lo pseudonimo ha infatti rappresentato due modalità di rapporto alla realtà finita, esteriore, temporale, due modi differenti di vivere in essa, che, pur tra-

³³ *Ivi*, p. 133; tr. it., p. 56a.

³⁴ L'insistente denuncia in *Timore e tremore* del predominio dell'economico su tutti gli aspetti della vita umana, sociale, culturale, affettiva – colta anche da Edward F. Mooney (E. F. MOONEY, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*, cit., pp. 20-23) – assume a mio parere nell'opera un preciso significato. Kierkegaard ha visto in un mondo in cui si commercia e tratta su tutto il segno inconfondibile di un tempo privo d'idealità che si allontana sempre più dalla religione di Dio per sostituirvi quella del denaro.

³⁵ J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, cit., pp. 184-209.

³⁶ Scrive Tito Perlini a conclusione di queste considerazioni: "La fede vera e propria [...] è questa impossibile fiducia nella 'possibilità dell'impossibile', cioè in Dio stesso" (T. PERLINI, *Che cosa ha 'veramente' detto Kierkegaard*, Roma, Ubaldini Editore, 1968, p. 164).

scendendo entrambi la sfera dell'estetico e dell'etico³⁷ ed essendo entrambi caratterizzati da una medesima intuizione e intenzione, attestano due diverse forme di "amore per Dio" e ricevono due diversi premi, il riposo la prima, la gioia la seconda. Si tratta di uno snodo molto importante che richiede la più grande attenzione.

L'amore per Dio, la stessa certezza "che Dio è amore"³⁸ sono tratti comuni ai due cavalieri, sono il fondamento su cui poggia quella loro singolare rinuncia al mondo che è tesa a serbare la passione che li lega all'amato. In quella rinuncia entrambi attingono l'eterno, ma ecco che qui cominciano le differenze: per il giovane l'amore per Dio coincide con la coscienza della propria eternità – e questa per lui è "superiore a tutto"³⁹. Egli certo appartiene a quelle "nature più profonde" che "non dimenticano mai se stesse e non diventano mai qualcosa d'altro da quel ch'erano"⁴⁰. Egli dunque "ricorderà tutto" sempre, "in senso eterno" ricorderà la principessa – e in ciò consiste il suo dolore⁴¹. "Eppure – aggiunge Johannes – nella sua infinita rassegnazione egli è riconciliato con l'esistenza. L'amore per quella principessa è divenuto per lui l'espressione di un eterno amore", ha assunto "carattere religioso" prendendo a oggetto "l'essenza eterna"⁴². Egli è certo "troppo orgoglioso da volere che ciò che formava l'intero contenuto della sua vita debba essere stato l'affare di un momento fugace", tuttavia "dal momento ch'egli ha fatto il movimento, la principessa è perduta"⁴³ e se anche la riottenesse non saprebbe vivere con lei, perché ha visto chiaramente "l'impossibilità della loro felicità futura", perché "sa benissimo che gli amanti sono tanto avidi di rivedersi ancora una volta e per l'ultima volta ancora" solo perché "ben presto si dimenticheranno l'uno l'altro", perché vede ad ogni istante "la spada sospesa sulla testa dell'amata". In una parola: ne ha compreso la caducità, e dinnanzi a essa può solo trovare "la quiete nel dolore della rassegnazione", non "la gioia" della fede "in forza dell'assurdo"⁴⁴.

³⁷ La serietà di entrambi i cavalieri, la loro limpida coscienza di sé e il loro comune riposare in Dio attestano a sufficienza il loro vivere oltre l'orizzonte dell'esteta; lo statuto di "legittima" eccezione nei confronti del generale che entrambi sperimentano li colloca poi oltre l'uomo etico – anche se qui evidentemente si differenziano tra loro. Come subito vedremo, il cavaliere dell'infinita rassegnazione non trascende infatti la religiosità dell'assessore Wilhelm, pur pervenendo a una coscienza di sé nel proprio eterno valore diversa e ulteriore nei confronti di quella cui perveniva quest'ultimo, perché irrevocabilmente segnata dallo scacco in cui si risolve il suo rapporto con il mondo. Tutto diverso il caso del cavaliere della fede, come dimostreranno le successive note del testo.

³⁸ Annota subito dopo Johannes: "Questo pensiero ha per me un valore lirico originario" (S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in *SKS* 4, p. 129; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., p. 53b).

³⁹ *Ivi*, p. 142; tr. it., pp. 61b- 62a.

⁴⁰ *Ivi*, p. 138; tr. it., p. 59a.

⁴¹ *Ibidem*; tr. it., p. 59a e b. Allo stesso modo, nota Johannes, se Abramo avesse "con tutta l'infinità della sua anima, *motu proprio et propriis auspiciis*" compiuto solo questo movimento, avrebbe conservato Isacco "soltanto nel dolore" (*Ivi*, p. 130; tr. it., p. 54b).

⁴² *Ivi*, p. 138; tr. it., p. 59a.

⁴³ *Ibidem*; tr. it., p. 59b.

⁴⁴ *Ivi*, p. 144; tr. it., p. 63a.

Di tutt'altro genere è l'amore per Dio di Abramo: quel Dio che ama non è l'eterno, ma il Dio *philopsichos*, il Dio che ama la vita e non vuole che alcun vivente perisca. Abramo dunque credette, sempre, indefettibilmente, "che Dio non esigeva da lui Isacco, anche se egli era disposto a sacrificarlo quando ciò fosse richiesto"⁴⁵, e credette che se anche Isacco fosse stato sacrificato, "Dio avrebbe potuto dargli un nuovo Isacco, richiamare in vita quello sacrificato"⁴⁶. "Se non fosse stata questa la situazione di Abramo – conclude lo pseudonimo –, allora egli avrebbe forse amato Dio, ma non creduto; poiché colui che ama Dio senza fede, egli riflette su se stesso; colui che ama Dio credendo, egli riflette su Dio"⁴⁷ – sul Dio vivente. Quello del cavaliere dell'infinita rassegnazione è dunque "un movimento puramente filosofico" che egli compie da se stesso⁴⁸: il suo Dio, *si licet*, è il dio dei filosofi, non il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei viventi.

Se così stanno le cose, si comprende perché il premio dell'uno sia il riposo, la pace, quello dell'altro la gioia, la felicità. Il primo infatti conosceva un amore per cui si basta a se stessi, si è in pace con se stessi⁴⁹. La ricompensa che se ne ha – si legge – è il proprio io "nella sua coscienza eterna, nella beata intesa col [suo] amore per un'essenza eterna"⁵⁰. Il secondo invece amava un Dio fedele alla sua promessa di benedizione "per questa vita" e quindi credeva "che sarebbe invecchiato in quella terra, onorato dal popolo, benedetto nella sua posterità, indimenticabile in Isacco"⁵¹, credeva che sarebbe morto colmo di beni e sazio di giorni.

Tirando le fila del discorso, si può dunque concludere che per Johannes de Silentio solo chi possiede la fede paradossale di Abramo, la sua assoluta fiducia in Dio, può essere felice in questo mondo. E il credente è felice in ogni istante della propria vita. La fede produce infatti un cambiamento radicale dell'esperienza, un mutamento qualitativo del tempo, trasformando l'esistenza del credente dall'interno. Abramo nella sua fede paradossale, nel suo totale abbandono a Dio, dopo avergli restituito il figlio della promessa, riconoscendo che è di Dio e non suo (il momento della rassegnazione è infatti riconoscimento che questo mondo è di Dio e non mio), chiede all'onnipotente di restituirgli Isacco con un miracolo, realizzando l'impossibile possibilità. E chiede e ottiene il miracolo a ogni istante della sua vita. E come Dio a ogni istante restituisce ad Abramo Isacco, così a ogni istante restituisce a chi crede un mondo rinnovato, redento, trasformato. Ed è il miracolo di questa restituzione che consente di ritornare al finito e di vivervi in pienezza.

Senza la fede – avverte Johannes – anche se si ama Dio si ricade sempre in se stessi, non ci si può riconciliare con il reale ma soltanto prendere congedo da esso. Si può dunque raggiungere la pace interiore, il riposo, ma non la gioia, che solo la fede ottiene. La fede, di cui parla *Timore e tremore*, è la fede che crede, spera, pre-

⁴⁵ *Ivi*, p. 131; tr. it., p. 54b.

⁴⁶ *Ibidem*; tr. it., p. 55a.

⁴⁷ *Ivi*, p. 132; tr. it., p. 55b.

⁴⁸ *Ivi*, p. 142; tr. it., p. 61b.

⁴⁹ Cf. *Ivi*, p. 140; tr. it., p. 60a e b.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 142-143; tr. it., p. 62a.

⁵¹ *Ivi*, p. 116; tr. it., p. 48a e b.

ga e lotta perché questa felicità sia data in questo mondo, non in un altro mondo; in questa vita, non in un'altra vita; qui e ora, non altrove. Questa fede non è soltanto apertura della coscienza ai valori eterni, non è acquisto di una coscienza eterna attraverso un movimento immanente, non è il trascendentale, bensì rapporto vivificante con il Dio trascendente.

Questa fede mistica è, per Johannes de Silentio, la cosa più alta e difficile:

È nella capacità di ogni uomo di fare il movimento infinito della rassegnazione e io per parte mia non esiterò a trattare da vigliacco chiunque si metta in testa di non esserne capace. Con la fede è un'altra faccenda. Ma a nessuno è permesso di mettere in testa agli altri che la fede è cosa dappoco oppure ch'è una cosa facile, mentre essa è la più grande e difficile di tutte⁵².

Nel pensiero di Kierkegaard, come aveva già visto Jean Wahl⁵³, la categoria che sta e lavora al di sotto e al di sopra di tutte le altre categorie, è questa esperienza religiosa, questa ineffabile, inesprimibile, esperienza mistica. E poco importa se il filosofo abbia personalmente compiuto oppure no questo "salto nella vita"⁵⁴ o "nuo-

⁵² *Ivi*, p. 145; tr. it., pp. 63b e 64a.

⁵³ Si veda il capitolo: "La catégorie de ce qui est au-dessus des catégories" in J. WAHL, *Études kierkegaardiennes*, cit., pp. 404-415.

⁵⁴ Non mi pare sia stato spesso notato dagli studiosi che in *Timore e tremore* si parla a più riprese di "sala da ballo" e di "ballerini", di "salti" e "figure", di "posizione" e "elevazione" con un linguaggio tecnico, da fine intenditore, e che Johannes de Silentio, il quale si professa un attento osservatore di questi movimenti, sembra sedere in una giuria immaginaria con il compito di assegnare il primo premio, la felicità, al ballerino capace di compiere in modo perfetto quello che con una felice immagine chiama il "salto nella vita" (S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in *SKS* 4, p. 136; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., p. 58a).

Lo pseudonimo spiega prima di tutto che lui – come il cavaliere dell'infinita rassegnazione e l'eroe tragico – appartiene a quella categoria di ballerini che sono capaci di compiere il gran salto dal finito all'infinito, dal temporale all'eterno, dal reale all'ideale, ma non quello dall'ideale al reale, dall'infinito al finito, dall'eterno al temporale. Il salto acrobatico in elevazione, dal basso verso l'alto, di questi danzatori possiede slancio, elasticità, eleganza ed è gradevole guardarli librarsi nel vuoto e piroettare nell'aria. Quando però toccano nuovamente terra "vacillano" (*Ivi*, p. 135; tr. it., p. 57b) per un istante e anche i più abili tra loro non sanno riprendere subito una posizione precisa. Quel momento di esitazione li tradisce, "mostra che essi sono degli estranei in questo mondo" (*Ibidem*; tr.it., *Ibidem*). Anche il salto del cavaliere della fede – sublime ballerino – è perfetto nello stacco da terra, possente nell'elevazione, ma a lui riesce di ricadere in modo tale da sembrare al tempo stesso diritto e in movimento, da "trasformare in un camminare" (*Ivi*, p. 136; tr. it., p. 58a), nella più comune andatura, il "salto nella vita".

Questo è il punto: l'esercizio più difficile viene eseguito da Abramo con facilità, con naturalezza, perché il finito, la temporalità è la parte che riconosce essergli stata assegnata da Dio e che da lui riceve con gioia, pur dolorosamente avvertito della sua caducità e certo del proprio carattere eterno. Il cavaliere della rassegnazione, ossia il giovane innamorato, non giunge a tanto, non riesce a esistere in modo che la sua "opposizione all'esistenza si esprima a ogni momento come la più bella e più sicura armonia" (*Ivi*, p. 143; tr. it., p. 62b). Per questo non ha follia sufficiente, non ha "un'anima così romantica" (*Ibidem*; tr.it., *Ibidem*). Uscirà stranito dalle tempeste della vita, ma manterrà salva la ragione, pegno del suo eterno valore.

Gli uomini si riconoscono dai loro salti, sembra dunque suggerire questa metafora. Si ri-

to mistico”⁵⁵, come pure lo chiama, di cui Johannes de Silentio si dichiara ripetutamente incapace, l’importante è che egli abbia visto con chiarezza all’altezza di *Timore e tremore* che questa fiducia assoluta in Dio è il punto archimedeo, “il punto fuori del mondo” che muove il mondo, il non senso capace di conferire senso a un’esistenza altrimenti insensata e destituita di autentico valore.

Volendo abbracciare in una sola formula che riassume nel suo insieme l’analisi condotta in queste pagine, si potrebbe dunque concludere che, se in nome dell’etica il cavaliere dell’infinita rassegnazione abbandona il mondo im-mondo rifugiandosi in un mondo ideale che per la sua purezza e integrità lo seduce e lo rende estraneo al mondo reale, Abramo, il cavaliere della fede, in nome dell’amore di Dio e quindi di una fiducia assoluta in Lui, una fiducia che trascende la dolorosa rassegnazione infinita dell’etico solo dopo averla attraversata e che dipende da un rapporto assoluto con l’Assoluto, mediante un doppio movimento, dopo essersene separato, ritorna invece al mondo reale, riconciliandosi con esso⁵⁶.

E questa riconciliazione è possibile perché il mondo cui Abramo ritorna non è più quello “di prima” (*Ap* 21, 1-7), bensì un mondo rinnovato e illuminato dalla fede. Grazie alla fede infatti “l’intera figura del mondo” cambia e si produce una “nuova creazione in virtù dell’assurdo”⁵⁷. Questo miracolo solo la fede lo può compiere, e quindi, per Johannes de Silentio, essa non può essere superata da nessun sapere. Non è dunque possibile “andare oltre” la fede come vorrebbero gli hegeliani. “La fede – conclude lo pseudonimo – è la passione suprema di un uomo. Forse ci sono in ogni generazione molti che non ci arrivano neppure, ma nessuno va oltre”⁵⁸.

conoscono anche dal loro passo: un passo elastico e ardito quello del cavaliere dell’infinita rassegnazione, un passo tranquillo, sicuro, completamente a suo agio nel finito, quello del cavaliere della fede.

⁵⁵ *Ivi*, p.144; tr. it., *Ibidem*.

⁵⁶ Per Jean Wahl questo estremo tentativo di conciliare ideale e reale, infinito e finito passando attraverso la fede, il miracolo, Dio, sarebbe però fallito agli occhi dello stesso Kierkegaard, e perciò in seguito il filosofo l’avrebbe abbandonato, sancendo con questo abbandono l’incommensurabile distanza qualitativa tra i due ambiti e la loro incomunicabilità. Un parere assai simile era già stato espresso a questo riguardo da Lev Šestov nel 1936. In *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris, J. Vrin) lo scrittore russo rimprovera al filosofo danese di non aver creduto fino in fondo alla fede espressa dalle figure bibliche di Abramo e di Giobbe, che aveva posto al centro delle due opere gemelle del 1843: *Timore e tremore* e *La ripetizione*. Si veda sul rapporto tra Kierkegaard e Šestov, in questo stesso volume il saggio di M. FORTUNATO, *Credere possibile l’impossibile. La critica di Šestov a Kierkegaard*, in particolare il paragrafo: “Kierkegaard secondo Šestov: un uomo di poca fede”.

In realtà, Kierkegaard anche nelle ultime opere (si veda, per esempio, *La malattia per la morte*) ribadisce che possiede fede soltanto colui che, nel momento stesso in cui riconosce che per lui tutte le possibilità sono, umanamente parlando, esaurite, crede che a Dio ancora è tutto possibile e si affida a Lui.

⁵⁷ S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in *SKS* 4, p. 135; *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, tr. it. a cura di C. Fabro, cit., p. 57b.

⁵⁸ “Troen er den høieste Lidenskab i et Menneske. Der er maaskee i enhver Slægt Mænge, der end ikke komme til den, men Ingen kommer videre” (*Ivi*, p. 209; tr. it., p. 100a).

«DØBTE HEDNINGE» / «PAGANI BATTEZZATI».

APPROCCI PASCALIANI NEL PENSIERO DI SØREN KIERKEGAARD

di GIUSEPPE FULVIO ACCARDI

- L'ultima volta che sono morto era l'anno 1855, a Copenhagen. Il mio nome era Søren Kierkegaard.
- E prima? – Disse uno del pubblico presente.
- Pascal.
- E prima ancora?
- Prima, il mio nome fu Iñigo de Loyola.
- E prima? – insistemmo...
- Prima – soggiunse un altro – prima Paolo di Tarso!
- No, – lo corresse Miguel de Unamuno – sarebbe stato troppo¹.

Nelle sue forme rigorose eppure imprevedibili, il pensiero di Søren Aabye Kierkegaard è capace di trovare affinità e ispirazioni dai più diversi pensatori, mantenendo tuttavia un rapporto privilegiato con alcuni di loro. È il caso di Blaise Pascal. Nel

Per quel che concerne le fonti esaminate in queste pagine, pur tenendo ben presente il quadro integrale della produzione di ciascuno dei due filosofi, si è scelto di circoscrivere la ricerca, privilegiando alcune opere che con maggiore frequenza interessano il dialogo di Søren Kierkegaard con Blaise Pascal: le *Lettere Provinciali* (1656-1657), il *Paragone dei cristiani dei primi tempi con quelli di oggi* (1657-1658) e i *Pensieri* (1656-1661) per quest'ultimo; invece, la *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* (1846) e il *Diario* (1835-1855) per l'altro.

I *Pensieri* di Pascal si citano dalla traduzione di E. BALMAS, *Frammenti*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 2002, condotta sull'edizione di L. LAFUMA, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Editions du Luxembourg, Paris 1951, dopo un raffronto con il testo stabilito nell'edizione di Ph. SELLIER (*Pensées, présentation et notes par G. Ferreyrolles; texte établi par Ph. Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal*, Bordas, Paris 1991, coll. «Classiques Garnier»), nonché con la recente edizione elettronica del programma di ricerca «Séminaire sur les Pensées de Pascal», diretto da dir. D. DESCOTES e P. PROUST (Université Lyon 2) presso il GRAC di Lione e il CERHAC di Clermont Ferrand (www.penseesdepascal.fr). Ogni citazione è dunque individuata dal riferimento alle edizioni Sellier e Lafuma, indicando per ciascuna la liasse e/o la sezione e il numero del frammento. Le *Lettere provinciali* si citano a partire dalla recente edizione di Ph. SELLIER e G. FERREYROLLES (*Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, Librairie générale Française, Paris 2004), riportando una nostra traduzione. Per il resto delle opere di Pascal, il riferimento è all'edizione di J. MESNARD, *Œuvres complètes, texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964-1992 (4 voll.), ancora con una nostra traduzione.

Per Kierkegaard, si è utilizzata l'edizione critica più recente: *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS], bd. 1-28, bd. K1-K29, N. J. CAPPELØRN, J. GARFF, J. KNUDSEN, J. KONDRUP, A. MCKINNON, F. HAUBERG MORTENSEN (eds.), Gads Forlag, København 1997-2011, spesso ricorrendo alla sua versione elettronica SKS-E (2010-2012) a cura del «Søren Kierkegaard Forskningscenteret» presso l'Università di Copenhagen (www.sks.dk). Per la traduzione italiana dei *Journaler og Papirer*, si cita l'edizione del *Diario*, con introduzione, note e indici sistematici a cura di C. FABRO, seconda ed. riveduta, Morcelliana, Brescia 1962-1963, 2 voll., condotta su *Søren Kierkegaards Papirer* [Pap] voll. I-XI-3, P. A. HEIBERG, V. KUHR e E. TORSTING (eds.), Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1909-48. Per la citazione, si è scelto di seguire il criterio d'ordinamento dei testi di SKS, indicando collezione, sezione, numero e anno, affiancati dai riff. bibl. a SKS (volume, pagina) e a Pap (volume, tomo, sezione, brano), seguiti dal numero del passo nella traduzione italiana. Per le altre opere kierkegaardiane, ci si è avvalsi della recente edizione: *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, traduzione di C. Fabro; prefazione di G. Reale con testi originali a fronte Bompiani, Milano 2013, che riedita quella pubblicata da Sansoni (Firenze 1972), condotta su S. KIERKEGAARD, *Samlede Værker* [SV²], vols. I-XV, A.B. DRACHMANN, J. L. HEIBERG e H.O. LANGE (eds.), Gyldendalske Boghandels Forlag, København 1920-1926.

¹ J. ESTELRICH I ARTIGUES (1896-1958) riporta questo stralcio di conversazione con Miguel de Unamuno (1864-1936), tenutasi a Maiorca, nell'estate del 1916, nel suo articolo: «Kierkegaard i Unamuno», *La Revista*, 5.84/1919, p. 83.

suo citato monologo, Miguel de Unamuno non disegna soltanto una provocatoria genealogia; egli rimarca, invece, la similarità di un certo modo di concepire l'uomo e la fede, il quale modo conduce a risultati differenti, rispetto alla stagione e all'ambito concreto dove è storicamente esistito ciascun autore². La genealogia del pensiero è traccia, appunto, d'un fatto esistenziale rapportabile alla verticalità del tempo: esso consiste nel riconoscimento o, sia pure, nella scelta di talune posizioni affini. Ciò non avviene con l'obiettivo di operare un'archeologia delle idee, né allo scopo di accrescere di esse legittimità o autorevolezza, quanto piuttosto per cogliere la singolare corrispondenza di risposte medesime a domande spesso diverse quanto a origine e contenuto³.

All'interno della letteratura kierkegaardiana, numerosi sono gli esempi di ricerche comparative sul pensiero dei due filosofi⁴. Esse si confrontano necessariamente

² Tale prospettiva è possibile integrarla all'assunto, apparentemente opposto, addotto da Lucien Goldmann, secondo cui la parentela intellettuale non è generalmente che il tassello d'un quadro più ampio e concreto da riferire a dinamiche antropologiche e sociologiche ben fondate. «Il pensiero non è che un aspetto parziale di una realtà meno astratta: l'uomo vivo e intero; e quest'ultimo non è altro, a sua volta, che un elemento d'un insieme che è il gruppo sociale» (L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959, p. 16). Si rimanda alle riflessioni condotte da I. ADINOLFI, nel suo studio: *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Città nuova, Roma 2000, p. 39).

³ In tal senso, si tratta di un'originale e personale riflessione da parte del filosofo danese con gli autori e le opere con cui dialoga. Il suo rapporto con Pascal non si esaurisce, infatti, nel metaforico «nutrimento spirituale» (*geistige Nahrung*), indicato da H. Reuter, quanto piuttosto a un riconoscimento/identificazione *ex post* di soluzioni pratiche concepite ed esperite autonomamente (H. REUTER, *Søren Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System*, Quelle & Meyer, Leipzig 1914, p. 66).

⁴ Non è possibile distinguere con precisione le posizioni in positivo o in negativo circa la correttezza della comparazione. Tuttavia, si può dire che: 1) il dibattito, inaugurato con l'articolo di T. SUNDBY, «Kierkegaard og Pascal», *Fædrelandet*, 16/03/1867 (poi in *Blaise Pascal – hans Kamp mod Jesuiterne of hans Forsvar for Kristendommen*, Gyldendal, København 1877, pp. VI-VIII) è continuato fino al XX secolo, quando si sono espressi positivamente sull'accostamento dei due autori: G. M. PATRICK DENZIL, *Pascal and Kierkegaard. A study in the strategy of evangelism*, Lutterworth, London 1948 (2 voll.); P. LØNNING, *Pascal's 'Wager' Argument - a Precursor to Kierkegaard's 'Leap'?*, in A. CORTESE, & N. THULSTRUP (eds.), *Liber Academiae Kierkegaardiana Annuarii*, vol. II.IV (1979-1981), København/Milano, 1982, pp. 9-24; A. CLAIR, «Kierkegaard lecteur de Pascal», *Revue philosophique de Louvain*, 78/1980, pp. 507-532, poi ampliato in *Un Auteur singulier face à un auteur singulier: Kierkegaard lecteur de Pascal*, in ID., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Éditions du Cerf, Paris 1993. Inoltre, gli studi di E. L. ALLEN («Pascal and Kierkegaard», *London Quarterly Review*, 1937) e N. THULSTRUP, già curatore dei volumi supplementari di *Pap (Pascal og Kierkegaard)*, in ID., *Akcept of protest. Artikler i udvalg*, voll. 1-2, Reitzel, København 1981, pp. 231-237), sono lucidamente messi a confronto in un recente contributo di S. LANDKILDEHUS, *Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom*, in J. B. STEWART (ed.), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Philosophy*, Ashgate, Burlington 2009 («Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources», 5), t. I, pp. 129-146. 2) Parallelamente, diverse obiezioni e critiche sul raffronto sono state avanzate, invece, negli studi di: H. HØFFDING, «Pascal et Kierkegaard», *Revue de métaphysique et morale*, 30/1923, pp. 221-246, poi in [M. BLONDEL et alii], *Études sur Pascal*, Paris, A. Colin, 1923, pp. 93-118; e *Pascal og Kierkegaard*, in ID., *Religiøse Tanketyper*, Gyldendal, København 1927, in part. pp. 70-97 (già in *Tilskueren*, 40.6/1923, pp. 412-434); R. GRIMSLEY, *Kierkegaard and Pascal*, in ID., *Søren Kierkegaard and French Literature. Eight Comparative Studies*, Cardiff 1966, pp. 73-88; N. THULSTRUP, *Pascal og Kierkegaard*, in ID., *Akcept of protest. Artikler i udvalg*, cit.

col rischio di proiezioni sui risultati, sia circa la scelta dei punti nodali da mettere a fuoco, sia per la difficoltà di produrre una documentazione esatta ed esauriente⁵. Una buona domanda da cui partire potrebbe, allora, essere: quale Pascal conosce Kierkegaard? Almeno a partire dal 1846, Kierkegaard legge e consulta con regolarità le opere pascaliane⁶, principalmente attraverso gli studi di Johann Neander e Hermann

⁵ È stata spesso evidenziata la similarità di taluni importanti temi che interessano i due autori, ma anche di strutture metodologiche, processi argomentativi e soprattutto del ragionamento. Un breve quadro bibliografico: 1) riguardo al rapporto Kierkegaard e Pascal, si ricordano *inter alia*: S. PIGNAGNOLI, «Pascal e Kierkegaard. Alcuni aspetti attraverso le citazioni pascaliane del *Diario*», in *Convivium*, 30/1962, pp. 542-554; J.-M. PAUL, *Pascal et Kierkegaard: les énigmes de la foi*, in D. LEDUC-LAFAYETTE (ed.), *Pascal au miroir du XIX siècle. Actes du colloque organisé par le Centre d'Études des Philosophes Français tenu à la Sorbonne Paris IV*, Éditions Universitaires et Éditions Mame, Paris 1993, pp. 129-144. 2) Sulle “genealogie”, basti pensare che i due filosofi sono inclusi in un lungo elenco di pensatori «mistici» da J. WAHL, *Études kierkegaardiennes* [1959], Vrin, Paris 1967, pp. 428-429). Cf. anche il contributo di A. CAVALLAZZI SÁNCHEZ e A. PALAVICINI SÁNCHEZ, *Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the non-Germanic World*, in J. B. STEWART (ed.), *Kierkegaard and Existentialism*, Ashgate, Burlington 2011 (coll. «Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources», vol. 9), pp. 393-415. Anche Gabriel Marcel rileva come Pascal sia il perfetto esempio del «pensatore soggettivo» di Kierkegaard, «il suo lavoro [essendo] determinato nei compiti e nelle difficoltà della propria vita» (G. MARCEL, *L'homme problématique*, Aubier-Montaigne, Paris 1955, pp. 127-128). Mentre, per quanto concerne l'area italiana, C. FABRO si esprime sull'argomento in alcune pagine dell'*Introduzione* alla tr. it. del *Diario* di Kierkegaard (cit., pp. 64 e 120). Si ricordano infine i contributi di Luigi Pareyson, di poco successivi alle traduzioni kierkegaardiane di Fabro. Sembra, infatti, significativa l'operazione editoriale (e filosofica) di Sergio Givone di pubblicare in un unico volume, che porta il titolo di *Kierkegaard e Pascal*, i tre diversi scritti: *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero* [1965], *L'etica di Pascal* [1966] e *L'etica di Kierkegaard nella «Postilla»* [1971] (in L. PAREYSON, *Opere complete*, a cura di S. GIVONE, Mursia, Milano, t. XIII, 1998). 3) Circa la condivisione di medesime strutture del pensiero, si rimanda, in ordine cronologico, alle ricerche di A. MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1981, in part. pp. 39 e 52; P. LØNNING, *Pascal's 'Wager' Argument*, cit.; C. H. KOCH, *Kierkegaard og Pascal. Antihumanismens tænkere*, in B. BERTUNG, P. MÜLLER, F. NORLAN & J. WATKIN (eds.), *Kierkegaard inspiration. En antologi*, Reitzel, København 1991 («Søren Kierkegaard Selskabets populære skrifter», 20), pp. 18-25; poi in ID., *Strejftog i den danske filosofis historie*, Reitzel, København 2000, pp. 120-127; A. CLAIR, *Un Auteur singulier*, cit.; A. DOUCHEVSKY, *Méditation et singularité. Au seuil d'une ontologie avec Pascal et Kierkegaard*, Paris/Montréal 1997 (coll. «L'ouverture philosophique»); I. ADINOLFI, *Pascal e Kierkegaard: due scrittori al servizio del cristianesimo*, in EAD., *Il cerchio spezzato*, cit., pp. 39-75.

⁶ La sua biblioteca ospitava ben tre diverse traduzioni tedesche dei *Pensieri*. Cf. H. P. HOLDE (ed.), *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, Det Kongelige Bibliotek, København 1967, pp. 48-49. Cf. le dettagliate indicazioni in ID., «Om Søren Kierkegaard som bogsamler», *Fund og Forskning*, 8/1961, pp. 4-127. Le traduzioni possedute da Kierkegaard sono 1) J. F. KLEUKER, *Gedanken Paskals* [sic], *mit Anmerkungen und Gedanken von J. F. K.*, Johann Heinrich Cramer, Bremen 1777; 2) K. A. BLECH, *Gedanken über die Religion und einige andern Gegenstände*, Wilhelm Besser, 1840 (parte I, *Pascal's* [sic] *Sämmtliche Schriften über Philosophie und Christenthum, aus dem Französischen überseht von K. A. Blech*, bd. 1-2, con prefazione di J. W. A. NEANDER); 3) C. F. SCHWARZ, *Pascals Gedanken. Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's* [sic] (bd. 1-2), Otto Wigand, Leipzig 1848. Per le prime due si tratta di traduzioni condotte su pubblicazioni precedenti la prima edizione critica e integrale a cura di Prosper Faugère (Bl. PASCAL, *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, Andrieux, Paris 1844), che il filosofo danese l'ha però consultata, espi-

Reuchlin, i quali, non poco influenzati dal dibattito francese dell'epoca, comprimono il pensatore all'interno di taluni orientamenti filosofico-teologici e le relative *querelles*⁷. Per contro, il filosofo danese non manca di denunciare come un atto di plagio intellettuale l'uso disinibito che i suoi contemporanei fanno del pensiero di Pascal, così vario e ricco in approcci e contenuti⁸. Quando, infatti, Kierkegaard conduce le sue riflessioni d'ispirazione pascaliana, egli opera nel segno di una personale maturazione, che rileva la forte parentela di posizioni esistenziali, prima ancora che di idee. Il filosofo francese è visto come l'esempio di un pensiero incarnato, come una corrispondenza tra vita e pensiero, prassi e dottrina, che trova la sua forma più completa e trasparente nell'ascesi e in un'originale elaborazione del Cristianesimo, in quanto esperienza di Dio in timore e tremore.

Per tale motivo, i due i filosofi portano avanti, ciascuno a suo modo, un'aspra critica al tentativo d'una comprensione esaustiva del mistero divino. Essi si scontrano contro chi si sottrae all'inquietante domanda sulla fede; mentre accordano, invece, un'ampia preferenza a coloro che cercano Dio *en gémissant*⁹. Di conseguenza, tra le

mendo considerazioni positive su di essa in un frammento relativamente tardo del *Diario* (cf. NB 21, 163 (1850), SKS 24, 98 = X³ A 609, 2424).

⁷ Si trova un riferimento all'opera di J. W. A. NEANDER (1789-1850), *Über die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascal's* [sic] *für die Religionsphilosophie insbesondere, Ein zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Königs in öffentlichen Sitzung der Akademie am 16. Oktober 1846 gehaltenen Vortrag*, 2. opl., Berlin 1847, nel già ricordato passo del *Diario* NB 21, 163 (1850), SKS 24, 98 = X³ A 609, 2424. Quanto alle opere di H. REUCHLIN (1810-1873), *Geschichte von Port-Royal: der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII und XIV*, F. & A. Perthes, Hamburg und Gotha, 2 voll., 1839 e 1844 (cf. NB 22, 14 (1850), SKS 24, 113 = X³ A 626, [n. tr.]) e ID., *Pascals Leben und der Geist seiner Schriften zum Theil nach neu aufgefundenen handschriften mit Untersuchungen über die Moral der Jesuiten*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart 1840 (cf. NB 22, 18 (1850), SKS 24, 115 = X³ A 630, [n. tr.]).

⁸ «Chi come Pascal è stato tanto sfruttato nei nostri tempi dai pastori e i professori? Si prendono i suoi pensieri – ma al fatto che Pascal era un asceta, che portava il cilicio e cose del genere, nessuno ci pensa. Oppure lo si spiega come un nêo di quei tempi, che per noi non ha più alcun significato. Eccellente! Per tutto il resto Pascal è originale – eccetto qui. Ma l'ascesi era forse la pratica comune del suo tempo, oppure essa non era già stata abolita da molto tempo, e Pascal dovette appunto farla valere contro il suo tempo? Ma così è dappertutto; sempre quest'infame, ignobile cannibalismo, con il quale (come Eliogabalo mangiava i cervelli di struzzo), così si divorano i pensieri dei morti, le loro opinioni, i detti, le impressioni. Ma per la loro vita, il loro carattere: no, grazie, con tutto questo non vogliamo aver da fare» (NB 25, 106 (1852), SKS 24, 518 = X⁴ A 537, 2680). Il riferimento ai costumi bizzarri e dissoluti dell'imperatore Marco Aurelio Antonino Eliogabalo (203-222 d.C.) è già presente in *Una recensione letteraria* (*En literair Anmeldelse* [1846], SKS 8, 13-106).

⁹ Pascal, in una delle *pensées* inserite nel suo dossier di lavoro del giugno 1658, schizza in maniera programmatica il pubblico della sua apologia: «Deploro ugualmente sia coloro che prendono il partito di lodare l'uomo, sia coloro che prendono quello di biasimarlo, sia coloro che prendono quello di divertirsi e posso approvare solo coloro che cercano gemendo» (S A/I, 24 = L I/405). Kierkegaard, o meglio Johannes Climacus, in un passaggio centrale della *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, ricorda che: «la realtà religiosa è il pathos più puro» (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg* [1846], SKS 7, 420; tr. it. p. 1403. Cf. anche *ivi*, parte II, sez. II, cap. 4, sez. II, art. A, § 2 (SKS 7, 392-477; tr. it. pp. 1357-1493).

varie connessioni che legano il pensiero religioso di Kierkegaard a quello di Pascal¹⁰, sembra opportuno considerare l'importanza che per loro riveste la polemica contro la mondanizzazione del Cristianesimo. Ciò avviene sia in ottica esistenziale, quando, cioè, esso si piega agli interessi del singolo credente; sia in prospettiva storico-politica, allorché vien assunto come strumento dal potere stabilito per la propria costituzione in senso assoluto (come nel XVII secolo francese) o ne diventa un'istituzione organica (come accade per la Chiesa di Stato danese del XIX secolo). In tal senso, per entrambi i pensatori è importante, da una parte, la riflessione sulla validità dei sacramenti, come sigillo d'un interiore culto di Dio, e, dall'altra, il confronto con la purezza dei primi cristiani, soprattutto nel momento di verifica circa la situazione della cristianità loro contemporanea. Essi pervengono, così, a risposte autonome, eppure molto simili, concernenti la difficile traduzione della fede in vita esteriore e agita come espressione d'un intimo rapporto di grazia.

Ora, la riflessione pascaliana sull'uso improprio dei sacramenti s'iscrive all'interno della campagna polemica contro gli sviluppi della morale dei Gesuiti in senso lassista. Essa si estende tra il 1656 e il 1657, quando Pascal, di concerto con alcuni *Messieurs* di Port-Royal, pubblica la celeberrima serie delle *Lettere Provinciali*, sotto lo pseudonimo di Louis de Montalte¹¹. Tra i molti punti trattati con grande acume e in una critica spesso aspra, un'attenzione particolare è dedicata a combattere l'idea che le opere portino in sé alla salvezza, in maniera indipendente da un'autentica contrizione e una conversione sincera all'amore di Dio. Se la formale celebrazione dei sacramenti è vissuta come il fine della devozione, tale pratica è allora rischiosa, nella

¹⁰ La critica kierkegaardiana ha evidenziato diverse similarità che, a livello teorico-dottrinale, si trovano nel pensiero dei due autori: principalmente, l'idea d'una religione che fornisce le sue certezze – pur mantenendo quell'insondabilità di un Dio che alla volta si nasconde e si mostra (cf. NB 22, 14 (1850), SKS 24, 113 = X³ A 626, [n. tr.], in rif. alla lettera di Pascal a Charlotte de Roannez, riassunta da Kierkegaard dalla versione di da H. REUCHLIN, *Geschichte von Port-Royal*, cit., t. I, pp. 680-681; cf. BL. PASCAL, *Lettre à Mlle de Roannez* (29 octobre 1656), in *Œuvres complètes*, cit., t. IV, p. 1035 sq.); in secondo luogo, l'insistenza sulle ragioni per dubitare in positivo dell'esistenza di Dio, la quale rende il *pari* pascaliano una nozione molto prossima al concetto di *aut aut* della fede in Kierkegaard (cf. J. JORDAN, *Pascal's Wager: pragmatic arguments and belief in God*, Oxford University Press, 2006 e P. LØNNING, *Pascal's 'Wager' Argument*, cit.). In particolare, almeno due passi del *Diario* (NB 5, 30 (1848), SKS 20, 181 = IX A 32, 1430, e NB 8, 111 (1848), SKS 21, 192 = IX A 486, 1670) rielaborano il celebre frammento pascaliano dal titolo «Infini-Rien» (S D/XLV, 680 = L II/418-426). Adam Buben ha recentemente avanzato un'obiezione interessante sulla probabile divergenza kierkegaardiana dalla nozione del *pari* in Pascal (A. BUBEN, *Christian Hate: Death, Dying, and Reason in Pascal and Kierkegaard*, in ID. & P. STOKES (eds.), *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2011, p. 78, nota 18). Per contro, proprio la diversità di tali posizioni traccia una connessione tra la nozione di 'salto' in Kierkegaard e il *pari* come passaggio di 'ordine' in Pascal, che per per limiti di tempo e di spazio non è stata trattata nel presente saggio. Si rimanda agli studi di I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato...*, cit., pp. 71 e 236 e D. GIORDANO, *Verità e paradosso in Søren Kierkegaard. Una lettura analitica*, Napoli, Orthotes, 2011, p. 70.

¹¹ *Les provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis, et aux RR. PP. Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères* sono state ampiamente studiate: della copiosa letteratura sull'argomento, si rimanda, almeno, al numero speciale delle «Chroniques de Port-Royal», 58/2008 e alla monografia di O. JOUSLIN, *Rien en nous plaît que le combat. La campagne des Provinciales de Pascal. Étude d'un dialogue polémique*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2007.

misura in cui distoglie l'uomo da quell'incontro col divino, che è il cuore della religione e dev'essere ricercato e perseguito nell'interiorità. A tal proposito, nella decima *Provinciale*, Pascal avanza un attacco netto a quel che non esita a chiamare empietà:

[Antoine Sirmond] conclude alla fine che, a rigore, non si è obbligati che ad osservare gli altri comandamenti senza alcun affetto per Dio, purché non lo si odi. [...] È così che i nostri padri hanno esonerato l'uomo dal penoso obbligo di amare, in atto (*actuellement*), Dio... è il coronamento di questa dottrina [secondo la quale] questa dispensa dall'obbligo increscioso (*obligation fâcheuse*) di amare Dio è il privilegio della legge evangelica sopra la giudaica. [...] Ma si va ancora oltre, e la licenza che ci si è presa di sovvertire (*ébranler*) le regole più sante della condotta cristiana arriva fino a rovesciare interamente la legge di Dio. Si viola il grande comandamento, che comprende la legge e i profeti. Si attacca il cuore della pietà; se ne toglie lo spirito che dà la vita: si dice che l'amore per Dio non è necessario alla salvezza; e si arriva perfino a pretendere che questa dispensa dall'amare Dio sia il vantaggio che Gesù Cristo ha portato al mondo. È il colmo dell'empietà... Assurda teologia dei nostri tempi!... Così vengono resi degni di godere di Dio nell'eternità coloro che non hanno mai amato Dio in tutta la loro vita¹².

Tutta l'opera pascaliana è una condanna sistematica dell'uso strumentale dei sacramenti, dei comandamenti o degli insegnamenti di Dio e della Chiesa, in ragione di una precisa concezione dell'uomo. In diversi frammenti dei *Pensieri*, si traccia, infatti, un'antropologia specifica, rielaborando la partizione gnostica degli uomini in carnali, psichici e spirituali. Pascal unifica le prime due categorie e interseca, quindi, le nozioni di carnalità e spiritualità con la distinzione paolina di pagani (Gentili), ebrei (Giudei) e cristiani¹³. Da una parte, gli uomini 'carnali' si ritrovano nei comuni desideri rivolti a fini terreni o materiali e sono identificati con gli idolatri e i superstiziosi; dall'altra, gli 'spirituali' adorano, invece, un unico Dio, nella religione naturale (pagani, stoici, deisti), nei profeti messianici e nella rivelazione neotestamentaria.

[Ci sono] due specie di uomini – scrive Pascal – in ogni religione. Tra i pagani, gli adoratori di bestie, e gli altri adoratori di un solo Dio nella religione naturale. Tra gli ebrei, i carnali e gli spirituali, che erano i cristiani dell'antica legge. Tra i cristiani, i grossolani, che so-

¹² BL. PASCAL, *Dixième lettre écrite à un Provincial...* (2 août 1656), in ID., *Les Provinciales...*, cit., pp. 438-439. Il riferimento è all'opera del padre gesuita A. SIRMOND (1591-1643), *Défense de la vertu*, Sébastien Huré, Paris 1641. Altre considerazioni sugli «adoucissements» introdotti nella morale cristiana dai casuisti e dai gesuiti si trovano nella V e nella IX *Provinciali*.

¹³ Pascal fornisce diverse definizioni delle distinzioni della natura umana. Esse si trovano spesso nei *Pensieri* e ricorrono principalmente in connessione alla teoria degli ordini (carne/intelletto/carità), in versione storico-critica (S A/XXIV, 339 = L 23/308); in versione devozionale (S A/XII, 192 = L 12/160); in versione morale (S E/III, 761 = L III.1/933). La concezione degli ordini in Pascal è stata ampiamente studiata dalla critica pascaliana: tra i molti contributi, basti ricordare quello di J. MESNARD, *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*, in *Thématique des Pensées*, L. M. HELLER & I. M. RICHMOND (eds.), Vrin, Paris 1988, pp. 29-55 (poi ampliato in ID., *La culture du XVII^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, pp. 462-484; e ID., *Les Pensées de Pascal*, Sedes, Paris 1993) e il numero speciale della *Revue de Métaphysique et de Morale* («Les “Trois ordres” de Pascal», mars 1997, n. 1). Circa la relazione tra la nozione degli ordini e la ricezione pascaliana di Agostino d'Ippona, si rimanda a Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin* [1970], Albin Michel, Paris 1995, pp. 502-508.

no gli ebrei della nuova legge. Gli ebrei carnali aspettavano un Messia carnale e i cristiani grossolani credono che il Messia li ha dispensati dall'amare Dio. I veri ebrei e i veri cristiani adorano un Messia che fa loro amare Dio¹⁴.

Bisogna ricordare che il ricorso alle partizioni filosofico-teologiche dell'uomo è fatto ai fini dell'argomentazione e per lo sviluppo del pensiero, incorrendo, talvolta, in giudizi apparentemente ambigui, ma che rispondono, invece, all'intreccio fra una dialettica binaria e una ternaria¹⁵. Si valuti la posizione pascaliana sui pagani, la cui ambivalenza concerne tale antropologia – che potrebbe definirsi spirituale – come sfondo per l'intera riflessione sulla religione. Nelle *Provinciali*, gli Antichi sono dei maestri, capaci di una giustizia retta non lontana dall'essenza delle leggi di Mosé, nonché esempio di coscienza e pietà religiose; nei *Pensieri*, essi incarnano la miseria dell'uomo senza Dio, cioè privo della grazia della rivelazione. Tuttavia, tra loro si distingue chi, come Epitteto, è riuscito a pensare la divinità in maniera spirituale, ovvero unica, astratta e al di là dall'idolatria terio- e antropomorfa¹⁶. Allo stesso modo, gli ebrei antichi e moderni restano, nel severo giudizio di Pascal, immersi in una concezione formalistica del compimento della Legge; imprigionati nel condurre una vita separata, per evitare le contaminazioni; inorgoglitati a causa della loro elezione e ciechi davanti al compimento delle figure, pur avendone perfetta conoscenza¹⁷. Anche tra loro, però, si trovano gli 'spirituali' (*vrais Juifs*), che conoscono il significato profondo delle profezie messianiche proclamate nei secoli e l'hanno providamente trasmesso, custodendolo fino alla venuta del Messia, che ha rivelato l'essenza di un'unica religione¹⁸.

Pascal non manca di estendere quest'analisi anche ai cristiani. Già in occasione della polemica contro la morale dei Gesuiti, egli non esita a vedere i «cristiani carnali» o «*grossiers*» suoi contemporanei come l'equivalente degli «ebrei carnali» nel Cristianesimo: è il concetto riassunto nel chiasmo «ebrei della nuova legge» e «cristiani dell'antica legge». Secondo il filosofo francese, quel legalismo della religione ebraica antica si ripresenta, infatti, sotto diverse spoglie, nell'uso mondano del Cristianesimo nel XVII secolo. Si tratta ancora di quell'osservanza strettamente giuridica dei precetti, mediante un'operazione obiettiva, per cui la partecipazione a essa (così come ai riti, ai sacramenti, alle opere) assicura in sé la sufficienza della giustificazione per la salvezza, dispensando dall'abnegazione e la perseveranza necessarie per l'amore di Dio e la conversione del cuore¹⁹. Il culto formale ed esteriore è solo

¹⁴ S A/XXII, 318 = L 21/286.

¹⁵ Ciò risulta ancora più evidente nel fr. S A/XXII, 321 = L 21/289. Cf. J. MESNARD, «Structures binaires et structures ternaires dans les Pensées de Pascal», *Littératures classiques*, 20/1994, suppl., pp. 45-57.

¹⁶ Cf. S A/XXII, 313 = L 21/281, S A/IV, 94 = L 10/60 e S A/XI, 181 = L 10/148. Si rinvia allo studio di G. FERREYROLLES, «Les païens dans la stratégie argumentative de Pascal», *Revue philosophique*, 1/2002, pp. 21-40, come pure alla raccolta di saggi a cura di T. SHIOKAWA, *Littérature et mystique dans la France moderne*, Research Project report, Université de Tokyo, mai 2004, pp. 7-17, presso la Bibliothèque de Port-Royal, Paris).

¹⁷ Cf. S A/XX, 301 = L 19/270.

¹⁸ Cf. S A/XXV, 363 = L 24/331; S A/XXII, 319 = L 21/287 e S D/L, 693 = L VIII/453.

¹⁹ Cf. S A/XXII, 319 = L 21/287.

il riflesso di una dottrina falsa e accomodante circa la traduzione pratica della fede nella vita.

La ricostruzione stratigrafica dei *Pensieri*²⁰ ha permesso, infine, d'associare il su citato frammento a un altro, brevissimo, scritto in maniera continuata col primo, come a formare un unico pensiero. In esso si afferma che «l'esperienza ci fa vedere un'enorme differenza tra la devozione e la bontà»²¹. Nella terminologia pascaliana, influenzata dal *milieu* di Port-Royal, la 'devozione' assume un senso peggiorativo, vicino piuttosto alla *religio* pagana, interessata a una dimensione terrena (politico-materiale) e all'attaccamento superstizioso alle cerimonie, invece che all'amore di Dio nella preghiera dello Spirito²². Di contro, la 'bontà' rappresenta l'accettazione piena e sincera della grazia salvifica, che opera efficacemente nei sacramenti e nel culto in generale, in ragione della conversione autentica, all'interno della quale soltanto trova senso e significato la pur valida exteriorità dei riti, delle cerimonie e della devozione comunemente intesa²³.

Una volta delineato l'insieme delle posizioni pascaliane, risulta facile intuire per quale motivo Kierkegaard ha avvertito una così forte affinità col pensiero religioso del filosofo francese. Per la riflessione kierkegaardiana, la polemica sui sacramenti è altrettanto funzionale, poiché serve a tracciare il quadro della lotta contro qualunque religiosità che faccia della fede un atto obiettivo e osservabile e perciò non molto dissimile dalle strutture politico-sociali del 'secolo'. In un quaderno del *Diario* del 1850, il filosofo appunta un passo della decima *Provinciale*²⁴: la denuncia kierkegaardiana contro un Cristianesimo formale ed esteriore sembra, di primo acchito, negare ai sacramenti il valore intrinseco di sigillo della fede e della grazia operata. La posizione di Kierkegaard appare essenzialmente luterana, basti pensare all'effetto 'sonnifero' che per la fede avrebbero le opere e i sacramenti, qualora compiuti con lo scopo di condizionare efficacemente la volontà divina: viene assopita, in tal modo, quella «passione dell'interiorità» che caratterizza la fede autentica.

Tale posizione non contraddice, tuttavia, la possibilità di un uso corretto dei sacramenti, quando, cioè, essi si praticano non perché agiscono nell'esteriorità, ma sono il compimento in forma di atto esteriore e oggettivo d'un percorso di conver-

²⁰ Cf. P. ERNST, *Les Pensées de Pascal: géologie et stratigraphie*, Voltaire foundations-Universitas, Oxford-Paris 1996.

²¹ S A/XXVII, 397 = L 26/365.

²² Tale uso terminologico è stato sottolineato da G. FERREYROLLES, *Pascal et la raison du politique* (Presses Universitaires de France, Paris 1984, p. 31). Jean Mesnard ha, inoltre, fatto notare che: «la devozione è schiava dei riti. La devozione è nella religione cristiana una forma dello spirito ebraico, esclusivamente attaccato alle cerimonie» (J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, 2e éd., Paris, SEDES-CDU, 1993, p. 243). Su tale argomento, si rinvia infine a L. THIROUIN, *Pascal et la superstition*, in D. LOPEZ, C. MAZOUER & É. SUIRE, *La religion des élites au XVIIIe siècle*, G. Narr, Tübingen 2008 («Biblio 17», 175), pp. 237-256.

²³ «Bisogna che l'esteriore sia congiunto con l'interiore per ottenere da Dio; vale a dire che ci si metta in ginocchio, si preghi con le labbra, ecc., affinché l'uomo orgoglioso che non ha voluto sottomettersi a Dio sia ora sottomesso alla creatura. Attendarsi il soccorso da questo atto esteriore significa essere supertiziosi; non volerlo congiungere all'interiore vuol dire essere superbi» (S E/III, 767 = L III.1/943, trad. leggermente rivista).

²⁴ Cf. NB 22, 21 (1850), SKS 24, 116 = X³ A 633, [n. tr.]. La citazione pascaliana è riportata nella traduzione tedesca di H. Reuchlin (*Pascals Leben...*, cit., p. 135).

sione interiore, infine suggellato dalla sacralità del culto e del rito. «La grazia al primo posto. E poi si sente a sua volta un bisogno più profondo di qualcosa di oggettivo. Ma questo è offerto nei Sacramenti, nella parola, non però intesi come un rito magico (*dog ikke magisk*)»²⁵. Questa ricerca dell'«oggettivo» rappresenta, infatti, per il credente la curva di ritorno d'un cammino personale verso Dio, che attraversa e trova conferma e conclusione nei sacramenti, in tutta la loro efficacia, però contestualmente alla sincerità non ingenua della loro ricezione. Emblematico è l'interesse di Kierkegaard su tale questione, in quanto essa costituisce il momento in cui l'obiettività di uno *status*, quello sacramentale (pertinente *de facto* alla comunità della Chiesa), si fonde con lo sviluppo più intimo della soggettività del singolo nel suo rapporto con Dio. Si tratta insieme d'un discorso esistenziale ed ecclesiale, che sollecita dal profondo il pensiero religioso del filosofo danese. Concentrandosi sul sacramento del battesimo, egli scrive:

Il Cristianesimo è stato in fondo riportato al giudaismo con la prassi ora invalsa dei sacramenti. La migliore definizione della cristianità è quella di Pascal: «Un'associazione di uomini i quali per via di alcuni sacramenti si dispensano dal dovere di amare Dio». Per via del battesimo si è «oggettivamente» popolo di Dio, ed il colmo è che lo si sia per via del battesimo dei bambini – proprio come nel Vecchio Testamento lo si era per via della circoncisione. Così si è completamente abolita l'imitazione [sequela] di Cristo (*Christi Efterfølgelse*). Il sacramento è diventato un'oggettività e di un'oggettività un uomo serio ne sente il bisogno. Grazie tante! Così ci resta tutta la vita per godere e divertirci, per spassacela e godere di questa vita – e poi avere un'eternità a nostra disposizione, così che il divertimento può continuare all'infinito²⁶.

²⁵ NB 28, 12 (1853), SKS 25, 223 = X³ A 101, 2780. Un altro passo del *Diario* recita: «La grazia al primo posto. Questo lo possiamo dire anche rispetto alle cose oggettive, i sacramenti, la parola» (NB 28, 14 (1853), SKS 25, 224 = X⁵ A 103, 2782). Cf. anche NB 28, 6-7 (1853), SKS 25, 216-219 = X² A 95-96, 2775-2776. La diversità delle posizioni kierkegaardiane nei confronti della polemica luterana contro i sacramenti è quindi soltanto apparente, giacché un'unica 'dialettica' tiene assieme entrambe le opzioni, cioè che le opere non sono prioritariamente necessarie alla salvezza, e nondimeno la loro pratica rappresenta il compimento della fede. Il «modello» e la sua traduzione oggettiva sembrano in contrasto con l'insondabilità della grazia, «mentre invece s'integrano a vicenda» (NB 27, 9 (1852), SKS 25, 125 = X² A 9, 2737). Si rimanda al contributo di A. GALLAS, *È Lutero un dialettico? L'evoluzione del giudizio di Kierkegaard sul Riformatore di Wittenberg*, in G. BESCHIN, F. CAMBI, L. CRISTELLON (edd.), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 387-409.

²⁶ NB 32, 52 (1854), SKS 26, 155 = XI¹ A 556, 3095. Il riferimento a Pascal è preso dal passo sopra citato della *X Provinciale*. L'immagine della società di uomini che si dispensano dall'amore di Dio è presente, ancora, nei *Løse papirer*, in connessione, come in Pascal, al paganesimo e all'ebraismo. «Il giudizio più affidabile sulla natura del Cristianesimo è e resta quello del paganesimo e dell'ebraismo contemporanei all'entrata del Cristianesimo nel mondo. [...] Nella "cristianità" non si riesce mai a comprendere veramente ciò che è il Cristianesimo; poiché la cristianità è una società di uomini, che non hanno la fede per diventare cristiani nella verità e nemmeno il coraggio di rompere con il Cristianesimo. A tal fine hanno creato loro stessi un Cristianesimo. È davvero sorprendente ciò che Pascal afferma della cristianità, cioè che è una società di uomini che con alcuni sacramenti si dispensa dal dovere di amare Dio. La cristianità è precisamente quella cosa, proprio quella cosa, che Cristo voleva eliminare [*verbatim*: «che Cristo voleva avere lontana» (n.d.r.)], quella stessa cosa che lui giunse nel mondo per distruggere» (*Løse papirer, Papir* 536 (1854), SKS 27, 644 = XI² A 327, [n. tr.]).

Riconoscendosi appieno nella critica pascaliana che identifica la cristianità mondana al ritorno di un certo 'giudaismo', anche Kierkegaard avverte che la disgiunzione mondo-fede è minacciata dal processo di secolarizzazione, che opera un vero e proprio depotenziamento del Cristianesimo. Esso avviene in nome di una conciliazione insidiosa, allorché nasconde il pericolo di schiacciare la dimensione religiosa sotto la pressione del mondano, basato sulla logica dell'esteriorità. Tale processo tramuta illusoriamente, in abitudine o precetto, il sostanziale tradimento di senso del culto²⁷. Quanto più, cioè, il vero cristiano è spinto verso l'umiltà e il distacco dal mondo, tanto più una morale accomodante, divenuta prassi comune, determina quei «paganì battezzati» (*dobte Hedninger*) che trovano, nell'uso esteriore dei sacramenti, il palliativo per quell'«impegno» e «responsabilità» implicati dalla ricezione stessa del sacramento²⁸. Questo è il risvolto pratico-esistenziale che interessa maggiormente Kierkegaard e lo avvicina a Pascal, in quanto cristiano, prima ancora che maestro del pensiero. Recita ancora un passo del *Diario*:

Se la concezione del battesimo che ora è corrente nella cristianità, di considerarlo cioè come un che di analogo alla circoncisione, un *opus operatum*, avesse l'approvazione di Cristo, egli non avrebbe probabilmente mai usato la parola «battesimo» metaforicamente, come, per esempio, quando dice di voler essere battezzato con un battesimo. «Potete voi essere battezzati con quel battesimo, con il quale io devo essere battezzato?» [Mc 10, 38] – Dove si parla appunto della sua Passione²⁹.

Il rimando al Cristo è esemplare: vi è stata, infatti, in Gesù, una perfetta aderenza tra il sacramento e la sua efficacia, che ha agito in ragione di una profonda corrispondenza tra l'essenza del Cristianesimo e la sua piena accettazione nella Passione. Anche all'interno della *querelle* spicca, quindi, quello snodo fondamentale dell'ermeneutica della fede in Kierkegaard, cioè la costruzione progressiva da parte del singolo di una dialettica tra approssimazione e appropriazione. Nel capitolo conclusivo della *Postilla*, si ribadisce nuovamente:

Non si determina il divenire e l'essere cristiano né oggettivamente con il 'ciò' della dottrina, né soggettivamente con l'approssimazione, né con ciò ch'è accaduto all'individuo, ma con ciò ch'è accaduto con l'individuo: col fatto ch'è battezzato. In quanto al battesimo si aggiunge l'accettazione della professione di fede, non si ottiene con ciò nulla di decisivo, ma la determinazione resterà oscillante, alle volte accentuando il 'ciò' (la via dell'approssimazione), alle volte parlando in modo indeterminato di accettazione e accettazione e appropriazione ecc., senza una precisazione specifica. [...] Il segno distintivo non è il battesimo, ma l'interiorità: così si deve ritornare a stabilire la determinazione specifica dell'interiorità e dell'appropriazione, con cui la testimonianza dello spirito in un cristiano è diversa da qualsiasi altra attività dello spirito (determinata in modo universale) nell'uomo³⁰.

²⁷ Kierkegaard ricorda che «mai riposa la mente mondana prima di rendere dogma l'opposto della verità» (NB 27, 74 (1853), SKS 25, 189 = X² A 75, [n.tr.]).

²⁸ Cf. *Postilla conclusiva*..., SKS 7, 554; tr. it., p. 1621 e NB 28, 53 (1853), SKS 25, 255-256 = X² A 144-145, [n. tr.], cit. *infra*.

²⁹ NB 32, 107 (1854), SKS 26, 196 = XI² A 25, 3124.

³⁰ *Postilla conclusiva*..., SKS 7, 553-554; tr. it., p. 1620.

Il filosofo danese si esprime, dunque, in maniera incisiva circa l'assenza di connessione tra il sigillo sacramentale e l'esperienza della fede, per cui «è più facile diventare cristiani quando non si è cristiani, che non diventarlo quando lo si è»³¹, quando, cioè, si è immersi *de facto* in una cultura cristiana mondanizzata e secolarizzata, una volta perduti il senso e la forza del sacramento³². Quest'ultimo dev'essere invece il punto di arrivo d'una *quête* spirituale, in cui la soggettività si decide circa la scelta per Dio. In tale scelta, «si tratta di comprendere il mio destino, di vedere ciò che in fondo Dio vuole che io faccia, di trovare una verità che sia verità *per me*, di trovare l'idea per la quale io voglio vivere e morire»³³. L'insidia più grande per il credente è, allora, vivere la fede dandola per scontata, secondo quell'indebolimento, cui va incontro il tentativo di assimilazione del religioso alle pratiche mondane e a meccanismi rituali svuotati di contenuto religioso. In altri termini, l'opzione di «naturalizzare» (*naturalisere*) il Cristianesimo corrisponde per Kierkegaard a neutralizzare la sua eterogeneità, cioè il paradossale scontro tra reale e ideale, il rapporto del singolo alla religione, la differenza qualitativa fra l'uomo e Dio³⁴. «Si è tentato di naturalizzare il Cristianesimo così che alla fine l'essere cristiano lo si è identificato con l'essere uomo, e si nasce cristiani come si nasce uomini: ovvero la nascita e la rinascita s'incontrano nello spazio di quindici giorni»³⁵.

Si tratta di punto fondamentale della riflessione kierkegaardiana. Per le sue riflessioni sull'autentica pratica del battesimo e sacramentale, il filosofo rielabora, inol-

³¹ *Postilla conclusiva...*, SKS 7, 333; tr. it., p. 1261.

³² Ancora, aggiunge Kierkegaard: «Cos'è il battesimo senza appropriazione [del Cristianesimo]?» (*Postilla conclusiva...*, SKS 7, 332-333; tr. it. p. 1261). Esso sarebbe un nulla, un puro atto formale e profondamente lontano da quell'appropriazione (*Tilegnelse*) che comporta, secondo il filosofo, un'adesione alle verità e ai precetti del Cristianesimo attuata – come si è detto – con la «passione dell'infinitezza» nell'«interiorità segreta», cioè la connessione tra credo ed esistenza. Continua la *Postilla*: «Il credere è un'appropriazione e una interiorità specificatamente diversa da qualsiasi altra. La fede è l'incertezza oggettiva con la respinta dell'assurdo, mantenuta nella passione dell'interiorità ch'è precisamente la situazione dell'interiorità» (*Postilla conclusiva...*, SKS 7, 554; tr. it. p. 1621).

³³ AA 12 (1835), SKS 17 e 24 = I A 75 e 48, corsivi originali. Lo studioso Umberto Regina commenta il passo, affermando che tale verità «concerne la pienezza di senso della mia vita, il mio diventare veramente me stesso [...] rivela la volontà del soggetto di subordinarsi pienamente a una verità che, pur avendolo come referente fondamentale e unico, deve risultare indenne da ogni unilateralità» (U. REGINA, *Dal Padre nei cieli prende nome ogni paternità*, in I. ADINOLFI (ed.), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 306).

³⁴ Cf. NB 17, 92 (1850), SKS 23, 236 = X³ A 23, 2240). Risulta interessante che Kierkegaard insista sull'«eterogeneità» come distacco dal mondo, proprio nel momento in cui riflette sull'abolizione del chiostro, perpetrata dal Protestantismo con una lettura riduzionista di Lutero (cf. A. GALLAS, *È Lutero un dialettico?*..., cit., pp. 404-406). Secondo il filosofo danese, con essa ha vinto la mondanità, in quanto è scomparso il segno dell'«eterogeneità del Cristianesimo» (*Christeliges Ueensartethed*) dal mondo, che è l'ascesi intesa come il «paradigma della vita cristiana» (cf. NB 14, 148 (1849), SKS 22, 432 = X² A 326, 2095; ma anche NB 30, 82 (1854), SKS 25, 452 = XI¹ A 263, 2948 e NB 10, 56 (1849), SKS 21, 285 = X¹ A 134, 1729).

³⁵ *Postilla conclusiva...*, SKS 7, 334; tr. it. p. 1263). Sul tentativo da parte della modernità di mondanizzare il cristianesimo, cioè di neutralizzarlo, cf. *Briciole di filosofia, Philosophiske Smuler* [1844], SKS 4, 291-297; tr. it. pp. 719-727; e *Postilla conclusiva...*, SKS 7, 334 e 532; tr. it. pp. 1263 e 1583.

tre, un *tópos* della letteratura religiosa, cioè il confronto tra gli antichi e moderni cristiani. La forza e la purezza delle comunità delle origini rappresentano, per il filosofo, un'imbarazzante eredità, alla quale i cristiani contemporanei si rapportano, cercando di sottrarsi dalla forza omologante del Cristianesimo mondanizzato.

L'antico Cristianesimo e quello contemporaneo: il raggiungimento di un'inversione. Se dovessi individuare la differenza con un unico parallelo, ciò basterà: il primo Cristianesimo ritardava il battesimo il più a lungo possibile; il Cristianesimo d'oggi l'anticipa invece quanto più si può. E perché? perché i primi cristiani vedevano il battesimo innanzitutto come impegno e responsabilità (*som Forpligtelse, Ansvar*). [...] Il Cristianesimo d'oggi considera invece il battesimo solo come un premio, di cui ciascuno si dovrebbe accaparrare il prima e il meglio possibile. È molto vero e pertinente ciò che dice Pascal, cioè che i cristiani d'oggi con l'aiuto di alcuni sacramenti si dispensano dall'amore per Dio. Appare in ogni dove che Dio è stato estromesso dal Cristianesimo, che è stato ricreato e interpretato *in toto* nell'interesse dell'uomo; laddove originariamente era nell'interesse di Dio, seppure fuori dell'amore³⁶.

La riflessione sullo stato dei cristiani antichi e moderni è uno dei punti di contatto fra il pensiero di Kierkegaard e quello di Pascal. Il filosofo danese opera, infatti, un *collage* pascaliano, legando le già ricordate citazioni dalla decima *Provinciale* e dai *Pensieri* a un opuscolo redatto da Pascal tra la fine del 1657 e la primavera del 1658, il *Paragone dei cristiani dei primi tempi con quelli d'oggi*³⁷. In uno dei passaggi salienti della sua argomentazione, il filosofo francese scrive:

Un tempo, bisognava uscire dal mondo per essere ricevuti nella Chiesa; mentre si entra oggi nella Chiesa allo stesso tempo che nel mondo. Allora, si conosceva, grazie a questo procedimento, una distinzione essenziale tra il mondo e la Chiesa. [...] Infine, si abbandonava, si rinunciava, si abiurava il mondo, in cui si era ricevuta la prima nascita per votarsi totalmente alla Chiesa, nella quale si trovava in qualche modo una seconda nascita, e così si concepiva una differenza spaventevole tra l'uno e l'altra. Mentre ora ci si trova quasi nello stesso momento nell'uno come nell'altra; lo stesso momento che ci fa nascere al mondo ci fa rinascere nella Chiesa; di modo che la ragione, sopravvenendo, non fa più distinzione tra questi due stati e queste due nascite così contrarie. Essa cresce e si forma nell'uno come nell'altra tutt'insieme³⁸.

³⁶ NB 28, 53 (1853), SKS 25, 255-256 = X⁵ A 144-145, [n. tr.]. All'interno, ancora, il suo ricordato riferimento pascaliano che rappresenta il *fil rouge* dell'argomentazione kierkegaardiana.

³⁷ Bl. PASCAL, *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, in *Œuvres complètes*, cit., pp. 45-60; tr. it., pp. 1019-1030. Si ricorda che Kierkegaard legge la *Comparazione* nella traduzione di K.A. Blech (*Gedanken über die Religion...*, 20. Abschn. «Vergleichung der alten Christen mit den heutigen», s. 432-437).

³⁸ *Comparaison...*, cit., pp. 54-55; tr. it. *Frammenti*, cit., pp. 1021-1023. All'argomento sono state dedicate delle pagine memorabili da H. GOUIER in *Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986, in part. pp. 91 e 128-130. Si rimanda, infine, alle considerazioni sull'importanza del catecumenato in Pascal svolte da D. WETSEL in *Pascal and Disbelief: Catechesis and Conversion in the Pensées*, CUA Press, 1995, pp. 337-343.

Il paragone con i cristiani dei primi secoli è, in parallelo, fondamentale per le posizioni di Kierkegaard, il quale traccia, ancora, nella *Postilla* una comparazione tutta propria:

Quando il Cristianesimo entrò nel mondo, gli uomini non erano cristiani, e la difficoltà consisteva nel diventarli; ora la difficoltà per diventarli è che si deve con un autoesercizio trasformare un primo modo di essere cristiano in una possibilità per diventare cristiano davvero. E la difficoltà è tanto più grande in quanto deve compiersi silenziosamente nell'intimo dell'individuo stesso, senz'alcuna azione decisiva nell'esteriore, così che non si diventi un'eresia anabattista o qualcosa di simile. Ma già nel mondo esteriore ognuno sa bene che il salto più difficile è quello di saltare in modo da ricadere nello stesso posto, e il salto diventa più facile se si pone un certo spazio fra il luogo dove sta chi deve saltare e il luogo dove il salto va fatto: così anche la decisione più difficile è quando colui che decide non è lontano dalla decisione (come lo è chi non è ancora cristiano e deve decidere se vuol diventarli), ma dove la situazione è come se la cosa fosse già decisa³⁹.

L'«autoesercizio» consiste nell'operazione d'interiorizzazione del Cristianesimo, in quel culto interiore, senza il quale risulta vana l'importanza di ogni azione (spirituale e religiosa) nell'esteriorità. Il culto deve, inoltre, insistere sempre sullo stesso punto, il «luogo del salto»⁴⁰. Esso è l'imitazione di Cristo, l'essenza del Cristianesimo⁴¹. Questo è dunque il luogo in cui s'incontra il pensiero di entrambi i filosofi: la traduzione pratica della fede contro l'esteriorità vuota delle opere. L'obiettivo è respingere quel privilegio erroneamente accordato ai sacramenti, nella misura in cui slitta verso una ritualità che trova il suo fine in se stessa, e risulta 'magica', in termini etno-antropologici, e idolatrata, nella sua empia auto-immanenza. Essa è la caricatura di quel percorso di umiltà, sofferenza, ascesi e ricerca di Dio ribadito instancabilmente nelle opere dei due filosofi cristiani.

L'indagine sulle corrispondenze tra il pensiero religioso di Kierkegaard e quello di Pascal è, dunque, relativa a quella maturazione spirituale intensamente vissuta da entrambi nella loro esistenza. In queste pagine si è cercato di presentare talune risposte circa il personale coinvolgimento nelle *querelles* che interessano la rispettiva contemporaneità dei due autori, poiché tali risposte sono il risultato di

³⁹ *Postilla conclusiva...*, SKS 7, 332-333; tr. it. p. 1261. Sul battesimo dei bambini, cf. anche NB 32, 42 (1854), SKS 26, 146 = XI¹ A 546, 3089.

⁴⁰ Il «cadere sullo stesso punto» (*falde ned igjien paa samme Plet*) corrisponde al concetto di ripetizione del medesimo e veicola una metafora sui concetti d'insistenza e perseveranza, intese già nell'esercizio di sé o «autoesercizio» (così traduce Fabro il «*man selvvirksomt*» originale. La versione inglese traduce *verbatim* «one's own self-activity», cf. S. KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, A. HANNAY ed. and trans., Cambridge University Press, 2009, p. 306).

⁴¹ L'imitazione di Gesù, come essenza del rapporto con Dio (cf. NB 10, 56 e 73 (1849), SKS 21, 285 e 296 = X¹ A 134 e 151, 1729 e 1735; NB 21, 16 (1850), SKS 24, 18 = X³ A 454, [n. tr.]), è messa in pratica nella coscienza della sua predicazione (cf. NB 21, 156 (1850), SKS 24, 95 = X³ A 602, 2420) e dell'eccezionalità del suo modello (cf. NB 30, 42 (1854), SKS 25, 415 = XI¹ A 217, 2929; NB 22, 5 (1850), SKS 24, 106 = X³ A 615, 2425; NB 32, 46 (1854), SKS 26, 148 = XI¹ A 550, 3092), che trasformano nel profondo la personalità del credente (cf. NB 21, 163 (1850), SKS 24, 98 = X³ A 609, 2424; NB 29, 32 (1854), SKS 25, 317 = XI¹ A 81, 3151), ragion per cui l'*imitatio* diventa uno con la *sequela*, recuperando quel carattere 'conversionista' tipico dei due autori in esame.

un'interrogazione pratico-esistenziale all'esperienza della fede e non soltanto un semplice rapporto di ricezione di idee. Essi concepiscono, infatti, la religione come la lunga relazione di un Essere che si rapporta nel suo mistero e personalmente agli uomini – storia di cui Abramo, Isacco, Giacobbe sono le prime e principali figure. Questa relazione varia continuamente ed è spesso messa in crisi dall'allontanamento dell'uomo da Dio, soprattutto quando si verifica il tentativo da parte del primo di comprimere, all'interno delle categorie umane e mondane, il secondo.

Concludendo, si può affermare che il comune impegno dei due autori è votato alla difesa dell'urgente preminenza dell'interiorità e di un'adesione autentica alla fede, contro l'esteriorità degli atti di culto e della religiosità praticata banalmente. In contemporanea, la difficoltà di mantenere la purezza e la forza del Cristianesimo li vede interessati nell'aspra critica al processo di secolarizzazione, condotto in nome d'una dottrina oggettiva egemone, ma priva di spessore spirituale. Per Kierkegaard, allora, l'insegnamento di Pascal è la testimonianza di una *stessa* esistenza, dell'aver concretamente vissuto la propria concezione del Cristianesimo, d'averlo esperito personalmente e nella sua dimensione più profonda⁴². L'affinità delle specifiche soluzioni rispetto alla questione della fede, fornite da ciascuno dei due filosofi, corrisponde, in definitiva, alla costruzione di un'identità propria, che si rivela a se stessa mediante un'adesione interiore e non esteriore all'opzione religiosa, all'interno della quale, infine, si riconosce e opera⁴³. È questa, forse, l'intersezione più profonda del modo di intendere la religione che accomuna, ancor più nel profondo, il pensiero di Søren Kierkegaard e Blaise Pascal.

⁴² Scrive Kierkegaard: «Pascal dice [che] la sofferenza è lo stato naturale di un cristiano (come la salute [lo è per] l'uomo carnale); egli si era fatto cristiano, e parlava della sua esperienza cristiana» (*Skrivelse til Læseren fra Frater Taciturnus*, § 5, in *Stadier paa Livets Vei*, SKS 6, 424; tr. it. *Lettera al lettore da Frater Taciturnus*, in S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, tr. it. a cura di L. KOCH, Rizzoli, Milano 1993, pp. 271-272, sottolineature nostre). Il riferimento a Pascal è già presente nelle bozze manoscritte raccolte in *Stadier paa Livets Vei*, ms. 24 = *Pap*, V B 148.

⁴³ Si tratta, cioè, di una determinazione o decisione soggettiva presa nonostante l'incertezza oggettiva della fede. Scrive Kierkegaard che bisogna «scegliere con passione dell'infinitezza ciò che è oggettivamente incerto» (*Postilla conclusiva...*, SKS 7, 186; tr. it., p. 1023). La storia individuale dell'io empirico è insieme, dialetticamente, particolare e universale rispetto alla storia del Cristianesimo: «per Kierkegaard – scrive Gallas – sembra valere il principio secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi» (A. GALLAS, *È Lutero un dialettico?...*, cit., p. 391).

L'ALTERITÀ TRA ETICA E RELIGIONE: KIERKEGAARD E LEVINAS

di SEBASTIANO GALANTI GROLLO

Dalle pagine che Levinas ha dedicato esplicitamente a Kierkegaard, raccolte in *Noms propres*¹, e dai rari riferimenti presenti nelle altre opere levinasiane emerge un'interpretazione del pensiero kierkegaardiano alquanto deludente, come se all'indubbia sollecitazione proveniente dai testi avesse corrisposto un'ermeneutica priva di pazienza – per ricorrere a un termine caro a Levinas. Sembra quasi che questi si faccia condurre fuori strada da alcune parole kierkegaardiane, quali “etica” e “religione”, non avendo cura di distinguere tra le diverse accezioni dei termini in questione, tanto da non avvertire i punti di contiguità tra le rispettive proposte filosofiche. Già il ricorso alla figura veterotestamentaria di Abramo accomuna Levinas a Johannes de silentio, anche se il testo levinasiano si limita a contrapporla a quella di Ulisse, in quanto espressione del ritorno in patria, mentre Abramo rappresenta colui che la lascia per sempre². Inoltre, sia Kierkegaard che Levinas contestano la pretesa sistematica e totalizzante del razionalismo metafisico, certo per motivi diversi, anche se forse non così discordanti; si pensi all'apprezzamento della nozione di *esistenza* da parte di Levinas, in relazione alla quale egli riconosce il proprio debito nei confronti di Kierkegaard³. Oltre a ciò, si potrebbe dire che il *cogito brisé* del quale ha parlato Ricoeur conosce un'anticipazione nella figura del *singolo* kierkegaardiano, la cui soggettività è ‘infranta’ dalla chiamata di Dio⁴ – in Levinas ciò accade attraverso l'appello proveniente dall'altro, che rivela l'“asimmetria” della relazione etica. Peraltro, l'idea della singolarità o *unicità* del soggetto è presente anche in Levinas, per il quale il Medesimo e l'Altro sono “senza genere”⁵.

¹ Cfr. Kierkegaard. *Existence et éthique e À propos de “Kierkegaard vivant”*, in E. LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976 (nel seguito indicato con la sigla NP), pp. 101-120; trad. it. *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 81-93. Nelle citazioni tratte dai testi levinasiani ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

² Cfr. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949-1967² (nel seguito EDE), p. 191; trad. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Milano, Raffaello Cortina, 1998, p. 219.

³ Cfr. NP, p. 101; trad. it. p. 81.

⁴ La vera soggettività è quella del “‘Singolo’ – davanti a Dio” (*Søren Kierkegaards Skrifter*, Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gad, 1997-2013 (nel seguito SKS), 23, p. 49 (NB15:71); trad. it. *Diario*, Brescia, Morcelliana, 1980-83, VII, p. 74).

⁵ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990 (nel seguito TI), p. 28; trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980-1990², p. 37.

Un ulteriore tratto kierkegaardiano riconoscibile nella riflessione di Levinas è rappresentato dal modo in cui si configura la relazione tra il soggetto e l'altro, che comporta l'assunzione di una prospettiva in prima persona; infatti, Levinas afferma che "conosciamo questa relazione [...] solo nella misura in cui la realizziamo"⁶. Il passo citato può ricordare la modalità di "comunicazione indiretta" presente nel *corpus* kierkegaardiano, il cui fine è la riconduzione dell'individuo a se stesso e alla sua condotta. Tuttavia, Levinas ritiene che solo grazie all'adozione del metodo fenomenologico le "filosofie dell'esistenza" siano state in grado di "abbandonare il terreno del patetico e del religioso"⁷ – ed è chiaro il riferimento a Kierkegaard. In questo senso, egli intende porre l'attenzione su una relazione che è "eccedente la psicologia della fede e della perdita della fede"⁸, e anche qui il bersaglio polemico è inequivoco. La critica diventa del tutto esplicita laddove Levinas osserva che "nessuna religione esclude, certo, l'etica, [...] ma ognuna tende anche a collocare quel che è propriamente religioso al di sopra di essa e non esita a 'liberare' il religioso dalle obbligazioni morali. Pensiamo a Kierkegaard"⁹, ovvero a colui che avrebbe sospeso l'etica a favore della religione.

Nelle pagine che seguono ci si soffermerà su due momenti assai significativi del rapporto tra Levinas e Kierkegaard¹⁰, rappresentati in primo luogo dalla relazione tra *etica* e *religione*, che si incentra sulla lettura della storia di Abramo da parte di Johannes de silentio, e in secondo luogo dal confronto tra un'etica basata sulla responsabilità per l'altro e l'etica dell'*agape* sviluppata negli *Atti dell'amore*, la quale risponde al duplice comandamento dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. Sostando su alcune pagine tratte dal *corpus* kierkegaardiano e dalle opere di Levinas si tenterà di mostrare che le critiche avanzate da quest'ultimo nei confronti di Kierkegaard andrebbero precisate e per certi aspetti sfumate, a motivo della presenza di alcuni elementi che rivelano, oltre alle innegabili differenze, un'inattesa prossimità tra i due autori.

1. *L'altro dell'etica e della religione*

Nel prendere in esame l'interpretazione della vicenda di Abramo proposta da Johannes de silentio in *Timore e tremore*, occorre anzitutto soffermarsi sul significato che l'etica assume in questo scritto: essa è delineata in termini di "generalità", come

⁶ *TI*, p. 29; trad. it. p. 38.

⁷ *EDE*, p. 132; trad. it. p. 150.

⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990 (nel seguito *AE*), p. 261; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983, p. 210.

⁹ E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, p. 19; trad. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli, Guida, 1986, p. 73.

¹⁰ Solo di recente il tema è stato oggetto di studi specifici, che hanno affrontato la questione da diverse angolazioni (cfr. ad es. J.A. SIMMONS, D. WOOD (a cura di), *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics, and Religion*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008).

l'insieme delle norme universali, valide per tutti e in ogni tempo, alle quali il singolo è chiamato a conformarsi¹¹. Tale concezione può ricordare la moralità kantiana, anche se il riferimento esplicito è al concetto hegeliano di "eticità" (*Sittlichkeit*)¹², come lo stesso Levinas riconosce, laddove osserva che l'etico sospeso teleologicamente è dato dall'insieme delle leggi e dei costumi¹³. La richiesta di sacrificare Isacco comporta evidentemente una trasgressione dell'etica, che impone di "non uccidere", tanto che la fede appare come un paradosso, nel quale "il Singolo come Singolo è più alto del generale", cioè dell'etica in quanto universalità; la conseguenza è che Abramo, grazie al suo "rapporto assoluto con l'Assoluto [...], agisce in forza dell'assurdo"¹⁴. Vi è quindi un dovere *assoluto* verso Dio, che esige la sospensione dell'etico a favore di un'istanza superiore, di un *telos* più alto¹⁵. Levinas potrebbe condividere la critica kierkegaardiana al (preteso) carattere ultimo dell'ordinamento morale esistente, così come la necessità di sospenderlo rispetto a qualcosa di più elevato; tuttavia, egli ritiene che non possa essere la fede a consentire questo passo, perché essa "non dischiude all'uomo gli altri uomini, ma Dio nella solitudine", tanto da comportare l'"irresponsabilità"¹⁶.

La "sospensione teleologica" dell'etica potrebbe essere interpretata come una sorta di *epoché*, di messa tra parentesi, ma in realtà essa si presenta in modo diverso, poiché alla sua conclusione non vi è tanto il ripristino del momento etico, quanto la sua "ripresa" in una forma più elevata – su quest'etica rinnovata dalla fede si tornerà successivamente. Certo, Johannes de silentio ammette che "se il dovere verso Dio è assoluto, il momento etico è ridotto a qualcosa di relativo", tuttavia "da questo non segue che l'etica debba essere distrutta ma essa ottiene una tutt'altra espressione, l'espressione del paradosso"¹⁷. Ciò che è paradossale è appunto il *telos* in relazione al quale Abramo sospende l'etica, ovvero la sopravvivenza di Isacco: infatti Abramo "credette che Dio non esigeva da lui Isacco [...]. Egli credeva in virtù dell'assurdo, [...] e l'assurdo era che Dio [...] avrebbe revocato la richiesta"¹⁸. Abramo si affida totalmente a Dio, perché per Dio tutto è possibile, e quindi anche la restituzione di Isacco in questa stessa vita.

Nel criticare Kierkegaard, Levinas avanza dei dubbi sul fatto che "l'etica sia là dove egli la individua"¹⁹, dato che in realtà essa consiste nel dovere di risponde-

¹¹ Cfr. *SKS*, 4, p. 148; trad. it. *Opere*, Firenze, Sansoni, 1993 (nel seguito *Op*), p. 65.

¹² Richiamandosi a Hegel, Johannes de silentio sottolinea infatti che il singolo dev'essere tolto nella "realtà morale" (cfr. *SKS*, 4, p. 149; *Op*, p. 65).

¹³ Nello stadio etico "si tratterebbe di tradurre la vita interiore nei termini dell'ordine legale, di realizzarla nella società, nella fedeltà alle istituzioni e ai principi" (*NP*, p. 102; trad. it. p. 82).

¹⁴ *SKS*, 4, pp. 149 sg.; *Op*, pp. 65 sg.

¹⁵ Peraltro, alla luce del *Poscritto* la prova di Abramo appare come un momento all'interno dello stadio etico, in assenza dell'elemento decisivo rappresentato dal peccato (cfr. *SKS*, 7, p. 243; *Op*, p. 405).

¹⁶ *NP*, p. 107; trad. it. p. 85.

¹⁷ *SKS*, 4, p. 162; *Op*, p. 73.

¹⁸ *SKS*, 4, p. 131; *Op*, pp. 54 sg.

¹⁹ *NP*, p. 117; trad. it. p. 91.

re *all'altro*, dicendo “eccomi” – che è poi la risposta di Abramo. In altri termini, soltanto una responsabilità ineludibile (in quanto *non* scelta) è in grado di aprire il soggetto ad altri, chiamandolo alla “diaconia”. Così intesa, l’etica non comporta affatto una caduta dell’individuo nella generalità, essendo piuttosto ciò che “singolarizza”, e la singolarità consiste appunto nel “non potersi sottrarre alla responsabilità”²⁰. Sostenendo che Kierkegaard non conosce questa possibilità, poiché “vuole superare lo stadio etico”²¹, Levinas opera una totale rimozione di *quell’etica* a cui la religione dà accesso, la quale trova la sua più ampia elaborazione negli *Atti dell’amore* – come si dirà meglio in seguito.

Levinas denuncia inoltre la violenza che sarebbe presente nelle opere kierkegaardiane, il che è quanto meno singolare, dato che proprio Levinas, specie nei suoi ultimi lavori, ha fatto del “trauma” provocato dall’altro un elemento essenziale della propria proposta teorica²², che si riverbera sulla sua stessa scrittura. Precisando che non si tratta soltanto di una questione di forma, egli sostiene che in Kierkegaard la violenza sorge nel momento in cui l’esistenza, superando lo stadio etico, “entra nello stadio religioso”; ciò comporta un “disprezzo per il fondamento etico dell’essere”, che tradisce “il carattere in qualche modo secondario di ogni fenomeno etico”²³. Tuttavia, è chiaro che lo stadio etico che è oggetto di superamento non è affatto identico al “fondamento etico” a cui si riferisce Levinas, il quale è rappresentato dalla relazione etica con *l’altro*. Certo, la soggettività kierkegaardiana “si eleva al livello religioso, Dio al di sopra dell’ordine etico”²⁴, invece di porsi in rapporto con l’“altezza” di altri, il che giustifica le riserve levinasiane. Ciò nondimeno, tale giudizio non gli consente di avvertire la presenza di una consonanza strutturale tra la sua concezione dell’etica e la religione in Kierkegaard, in quanto forme di apertura verso l’Altro/*autrui*.

È proprio muovendo dalla sua peculiare prospettiva etica che Levinas interpreta il sacrificio di Isacco, tanto da affermare che “forse l’ascolto che Abramo ha dato alla voce che lo riconduceva all’ordine etico è stato il momento più alto di questo dramma”²⁵. L’obbedienza alla prima voce gli appare “sorprendente”, mentre a suo avviso è essenziale che Abramo si sia posto “a una distanza sufficiente per sentire la seconda voce”²⁶, che ristabilisce il valore dell’etica. Levinas ritiene infatti che ogni interruzione della relazione etica con l’altro porti con sé un elemento di violenza, persino se proviene dalla parola di Dio. Peraltro, occorre segnalare che la posizione di Levinas nei confronti del termine “religione” è ambivalente, perché se da una parte lo considera “fonte di malintesi”, dall’altra lo ritiene accettabile qualora venga riferito alla “situazione di responsabilità, che è religiosa in quanto l’io non può

²⁰ NP, pp. 117, 111; trad. it. pp. 91, 87.

²¹ NP, p. 117; trad. it. p. 91.

²² Su questo cfr. S. GALANTI GROLLO, *L’etica come traumatismo. La coscienza morale in Levinas*, in I. ADINOLFI (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Roma, Carocci, 2011, pp. 195-207.

²³ NP, p. 110; trad. it. pp. 86 sg.

²⁴ NP, p. 113; trad. it. p. 89.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ NP, p. 118; trad. it. p. 92.

eluderla”²⁷. In altre parole, il termine “religione” conserva una sua plausibilità nella misura in cui esprime il non potersi sottrarre alla responsabilità.

Inoltre, Levinas sostiene che in *Timore e tremore* non si parlerebbe mai della “situazione in cui Abramo entra in dialogo con Dio per intercedere a favore di Sodoma e Gomorra, in nome dei giusti che forse vi si trovano”, un episodio che a suo giudizio è della massima importanza, perché è rivelativo del fatto che l’esistenza “riceve un senso a partire da una responsabilità infinita”²⁸ per l’altro. Tuttavia, la denuncia levinasiana è senza dubbio errata, dato che nel testo si cita espressamente tale situazione²⁹, al fine di segnalarne la diversità rispetto al sacrificio di Isacco. Altrove Levinas interpreta la risposta di Abramo (“eccomi”) in termini di testimonianza, affermando che “non vi è testimonianza [...] che dell’Infinito”³⁰. Ma il punto essenziale è che è soltanto “attraverso questa testimonianza [...] che si produce la rivelazione dell’Infinito”³¹, ovvero dell’*infinita* responsabilità per l’altro.

Le analisi contenute in *Timore e tremore* sembrano giustificare l’idea che qualunque cosa Dio comandi sia di per sé giusta, per cui Abramo sarebbe nel giusto quando obbedisce alla richiesta di uccidere Isacco. Si tratta di una lettura che Levinas non potrebbe accettare – Dio non può chiedere una violazione dell’etica –, ma che ricorda un passo in cui Agostino si rivolge a Dio nei seguenti termini: “ma se tu imponi all’improvviso un’azione inusitata e impreveduta, addirittura vietata da te stesso in precedenza, chi dubiterà dell’obbligo di compierla”³²? Tuttavia, è lecito domandarsi se il comando divino possa essere inteso come arbitrario; vi è infatti una diversa interpretazione, senz’altro più vicina alla sensibilità espressa negli *Atti dell’amore* che a quella di Johannes de silentio, la quale consiste nel ritenere che tale comando provenga da un Dio che è amore – l’obbedienza sarebbe quindi dovuta nei confronti di un comando agapico. Questa prospettiva appare per certi versi prossima alla concezione delineata in *Autrement qu’être*, dove Levinas afferma che il soggetto è “ostaggio” in quanto “eletto dal Bene”, il quale, “proprio in quanto Bene, riscatta la violenza della propria alterità”³³. Ma se essere soggetto al Bene – ovvero alla responsabilità – non equivale a subire violenza, l’obiezione levinasiana nei confronti di Kierkegaard rimane valida solo se si presuppone che il Dio di Abramo differisca dal Bene.

In un passo sovente citato, tratto da *Totalité et Infini*, Levinas sostiene che “non sono io a rifiutarmi al sistema, come pensava Kierkegaard, è l’Altro”³⁴. Tuttavia, Le-

²⁷ E. LEVINAS, *Liberté et commandement*, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 115 (la citazione è tratta da *Transcendance et hauteur*). In *Totalité et Infini* egli affermava che la religione è “il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l’Altro, senza costituire una totalità” (*TI*, p. 30; trad. it. p. 38).

²⁸ *NP*, p. 113; trad. it. p. 89.

²⁹ Cfr. *SKS*, 4, p. 117; *Op*, p. 48.

³⁰ *AE*, p. 229; trad. it. pp. 183 sg.

³¹ E. LEVINAS, *Éthique et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1986, p. 103; trad. it. *Etica e infinito*, Troina, Città Aperta, 2008, p. 102.

³² AUGUSTINUS, *Conf.* III, 9.

³³ *AE*, p. 32; trad. it. pp. 20 sg. Anche se il Bene “mi ama prima che io l’ami” (*AE*, p. 25; trad. it. p. 15), ciò non mi rende schiavo.

³⁴ *TI*, p. 30; trad. it. p. 38.

vinas non sembra accorgersi della differenza che intercorre tra un simile “io” e ciò che egli chiama il Medesimo: infatti, mentre quest’ultimo è tale nella sua *separazione* assoluta (almeno in quell’opera), la soggettività kierkegaardiana non si presenta affatto come chiusa in se stessa, essendo caratterizzata dalla sua relazione con Dio³⁵. Il singolo è in grado di ‘resistere’ al sistema solo se è in rapporto con un’alterità assoluta, ed è chiaro che Levinas ha delle riserve sul fatto che debba trattarsi di Dio, dato che se da un lato “solo l’assolutamente estraneo può istruirci”, aprendoci alla dimensione etica, dall’altro “solo l’uomo può essermi assolutamente estraneo”³⁶. In ogni caso, entrambi gli autori ritengono che l’ipseità del soggetto dipenda essenzialmente dalla relazione con un’esteriorità, anche se Levinas non sembra concedere tanto a Kierkegaard.

Non per nulla egli ritiene che la soggettività descritta nelle opere kierkegaardiane rappresenti una forma di egoismo, poiché sarebbe concepita come una “*tensione su di sé*”, caratterizzata dalla “sete di salvezza”³⁷. Certo, Levinas non ha torto nel sottolineare che per Kierkegaard “il soggetto custodisce un segreto”³⁸ inesprimibile, rappresentato dal peccato, che lo angoscia e lo tormenta, ma – come si è ricordato sopra – è discutibile che tale soggettività si limiti a ritornare costantemente su di sé senza entrare in relazione con *quell’Altro* che è Dio³⁹. Tuttavia, l’altro levinasiano è anzitutto *autrui*, e “la messa in questione dell’io nel volto di altri è una tensione nuova nell’Io, che non è una tensione su di sé” ma appunto verso l’altro, senza alcuna possibilità di ritornare a sé per trovare rifugio nell’interiorità; la responsabilità provoca una *kenosis* del soggetto, svuotandolo persino dell’“egoismo della salvezza”⁴⁰. Questa idea è portata alle estreme conseguenze in *Autrement qu’être*, dove la soggettività è concepita come “l’Altro nel Medesimo”⁴¹: il soggetto è già da sempre esposto, essendo *originariamente* affetto dall’altro, che lo convoca – lo ha *da sempre* convocato (diacronia) – in una passività inassumibile. Levinas contesta il fatto che il desiderio di salvezza non sia accompagnato dalla “rinuncia a sé”⁴², non avvertendo che sia la relazione assoluta con Dio, di cui parla Johannes de silentio, sia il du-

³⁵ Tale relazione assume forme diverse, si pensi soltanto al dovere assoluto verso Dio in *Timore e tremore* o al comandamento dell’amore negli *Atti dell’amore*.

³⁶ *TI*, p. 71; trad. it. p. 72. Ciò significa che l’“eteronomia privilegiata” (*TI*, p. 88; trad. it. p. 87) è quella dell’altro soggetto.

³⁷ *NP*, p. 103; trad. it. p. 82. Inoltre, egli connette tale concezione al *conatus essendi* di Spinoza e alla *Jemeinigkeith* heideggeriana.

³⁸ *NP*, p. 102; trad. it. p. 82.

³⁹ In questo senso, al di fuori dell’estetico il soggetto ha sempre un carattere relazionale (cfr. M. WESTPHAL, *The Many Faces of Levinas as a Reader of Kierkegaard*, in J.A. SIMMONS, D. WOOD (a cura di), *Kierkegaard and Levinas*, cit., pp. 21-40, pp. 22 sg. Dello stesso autore si veda anche *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2008). D’altronde, Kierkegaard non può certo ignorare che già per Lutero il peccato consiste proprio in una soggettività ripiegata su se stessa.

⁴⁰ *NP*, pp. 111 sg.; trad. it. pp. 87 sg. Altrove Levinas accenna a “un Dio sempre rinnegabile e sottoposto al pericolo permanente di mutarsi in protettore di tutti gli egoismi” (*AE*, p. 251; trad. it. p. 201).

⁴¹ *AE*, p. 46; trad. it. p. 32.

⁴² *NP*, p. 109; trad. it. p. 86.

plice comandamento di amare Dio e il prossimo, di cui trattano gli *Atti dell'amore*, comportano un radicale abbandono dell'amore egoistico di sé. Tra l'altro, è alquanto problematico sostenere che Abramo sia una persona egoista: infatti, egli non è preoccupato tanto per se stesso, quanto per la sorte di Isacco, altrimenti non avrebbe nemmeno potuto essere messo alla prova⁴³.

2. L'etica dell'amore e la responsabilità per l'altro

Prima di affrontare la concezione dell'etica presentata negli *Atti dell'amore*, è necessario soffermarsi un momento su quello che Climacus chiama "il più alto paradosso del pensare: volere scoprire qualcosa che non può pensare"⁴⁴, cioè la "differenza assoluta" tra sé e l'Altro da sé (Dio). Questo passo può ricordare certe formulazioni levinasiane, in cui si dice che l'Infinito, in quanto assolutamente Altro, "è avvicinabile da un pensiero che in ogni momento *pensa più di quanto non pensi*"⁴⁵, nel senso che l'*ideatum* va al di là della capacità di pensiero. Tuttavia, l'assolutamente differente si "assolve" dalla relazione in cui si presenta, rimanendo per l'appunto assoluto – ed è qui che si palesano i limiti del pensiero. Certo, se per Kierkegaard l'"organo" che è in grado di accogliere la differenza assoluta è rappresentato dalla fede, in Levinas ciò avviene nella relazione etica, dato che "io mi avvicino all'Infinito nella misura in cui dimentico me stesso per il mio prossimo"⁴⁶. In ogni caso, è interessante notare che nel *Poscritto* Climacus caratterizza la religiosità cristiana (la "religiosità B") come quella in cui "l'individuo si rapporta a qualcosa fuori di sé", a un'esteriorità, dal momento che "l'oggetto della fede è la realtà di un Altro"⁴⁷.

A tale proposito, occorre ricordare che Levinas valorizza la nozione kierkegaardiana di una verità "sofferente" e "perseguitata", contrapponendola alla concezione heideggeriana della verità come *aletheia* o "disvelamento", nella quale "l'immanenza prevale sulla trascendenza"⁴⁸. Questa valutazione positiva viene espressa nel momento in cui Levinas fa ricorso alla nozione di "traccia" – diacronia di un passato che non è mai stato presente – per dare conto dell'infinità della domanda etica: Dio rimane assente, "si mostra unicamente attraverso la sua traccia", per cui "andare verso di Lui [...] è andare verso gli Altri che si trovano nella traccia"⁴⁹. Anche in questo passo l'attenzione di Levinas è tutta rivolta alla relazione etica, la cui rilevanza è a suo giudizio taciuta negli scritti kierkegaardiani – ed è su questa critica che è ora necessario soffermarsi.

Se Levinas avesse preso in considerazione l'etica degli *Atti dell'amore* non avreb-

⁴³ "Abramo ama Isacco con tutta l'anima, [...] e solo così egli può farne il *sacrificio*" (SKS, 4, p. 165; *Op.*, p. 75).

⁴⁴ SKS, 4, p. 243; trad. it. *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 77.

⁴⁵ *TI*, p. 56; trad. it. p. 60.

⁴⁶ *EDE*, p. 215; trad. it. p. 250.

⁴⁷ SKS, 7, pp. 510, 297; *Op.*, pp. 572, 438.

⁴⁸ *NP*, p. 119; trad. it. p. 93.

⁴⁹ *EDE*, p. 202; trad. it. p. 233.

be potuto affermare che Kierkegaard ignora il “fondamento etico” dell’esistenza, dal momento che in quelle pagine l’amore del prossimo è un comando assoluto. Ma il punto fondamentale è che – come ricordato sopra – tale etica non è affatto un ritorno all’ordine etico precedente, un passo indietro verso lo “stadio etico”; essa è piuttosto il risultato dell’amore di Dio, nel senso che la relazione con un Dio che è amore si ‘traduce’ in un’etica dell’amore del prossimo. In altri termini, Kierkegaard elabora un’etica dell’*agape* che è del tutto diversa dall’etica fondata sulla generalità di cui parlava in *Timore e tremore*, essendo incentrata sulla relazione individuale con Dio, da cui discende il comandamento di amare il prossimo.

Negli *Atti dell’amore* Kierkegaard affronta in modo esplicito la tematica dell’intersoggettività, a partire dalla prima lettera di Giovanni in cui si dice che Dio è amore⁵⁰. Il soggetto è chiamato a somigliare a Dio nell’amore, e poiché “per Dio non c’è nessuna differenza”, dato che il suo non è un amore preferenziale, soltanto “quando ami il prossimo, tu assomigli a Dio”⁵¹. Analogamente, in Levinas non c’è alcuna distinzione tra gli altri al livello della relazione etica – la situazione cambia se si considera la tematica del “terzo”, sulla quale tuttavia non ci si potrà soffermare in questa sede –, nel senso che è il volto di *ogni* altro che chiama alla responsabilità. Kierkegaard contrappone la figura dell’*agape*, presente nella prima lettera di Paolo ai Corinzi e nel duplice comandamento del Vangelo di Matteo⁵², all’amore meramente umano, rappresentato da *eros* e *philia*, che è basato sulla “predilezione” ed esige reciprocità; se l’amore affettivo e l’amicizia sono delle forme di egoismo – Levinas direbbe che esse comportano la riduzione dell’Altro al Medesimo –, quello cristiano è invece un “amore di abnegazione”, la cui conseguenza ultima consiste nel “non escludere nemmeno una sola persona”⁵³. Peraltro, Kierkegaard assicura che il comandamento cristiano che recita “tu devi amare il prossimo”, attraverso il quale un sentimento mutevole viene convertito in *dovere* incondizionato, “non sorse mai in nessun cuore di uomo”⁵⁴, poiché la sua provenienza è divina.

Affinché l’amore cristiano si rivolga al prossimo, dobbiamo “diventare noi stessi il prossimo”⁵⁵ per gli altri, come fece il samaritano – analogamente, per Levinas il sé è *soggetto* ad altri, sino alla “sostituzione”. Entrambi gli autori concordano sul fatto che il prossimo non è affatto l’*alter ego* (*contra* Husserl, nel caso di Levinas), ma “l’altro ‘tu’”⁵⁶, radicalmente separato. Inoltre vi è come un’inversione, dato che per Kierkegaard io stesso sono “quel ‘tu’ al quale l’eternità incessantemente si rivolge e dice: [...] *tu* devi amare il prossimo”⁵⁷. In altre parole, siccome “ciò che è decisi-

⁵⁰ Cfr. 1Gv 4,8.

⁵¹ SKS, 9, p. 70; trad. it. *Gli atti dell’amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Brescia, Morcelliana, 2009 (nel seguito ADA), p. 85.

⁵² Cfr. 1Cor 13,1-8; Mt 22,36-40.

⁵³ SKS, 9, p. 59; ADA, p. 73.

⁵⁴ SKS, 9, p. 32; ADA, p. 45.

⁵⁵ SKS, 9, p. 30; ADA, p. 42.

⁵⁶ SKS, 9, p. 60; ADA, p. 75. “‘Il prossimo’ è ciò che i pensatori chiamerebbero ‘l’altro’, cioè su cui l’essere se stesso in senso egoistico deve venire messo alla prova” (SKS, 9, p. 29; ADA, p. 41).

⁵⁷ SKS, 9, p. 95; ADA, p. 111.

vo è l'amore di Dio, dal quale viene infatti l'amore per "il prossimo", ne deriva che "nell'amore per il prossimo la determinazione-che-media è Dio"⁵⁸, per cui il rapporto non è a due ma a tre: "*l'amore è un rapporto fra uomo-Dio-uomo*"⁵⁹. La relazione col prossimo si fonda necessariamente in Dio, dal momento che "il precetto cristiano dell'amore comanda di amare Dio sopra ogni cosa, e *quindi* di amare il prossimo [c.n.]"⁶⁰. L'amore di Dio, in entrambi i sensi dell'espressione, è la condizione di possibilità dell'amore del prossimo, senza la quale un'etica dell'*agape* semplicemente non può darsi; d'altro canto, l'amore agapico è da intendersi come la rivelazione di Dio nella sfera dei rapporti umani, come la manifestazione dell'infinito nel finito – in questo senso per Kierkegaard l'amore è infinito.

Se nella concezione kierkegaardiana Dio è la via che conduce all'altro essere umano, nella prospettiva di Levinas, all'inverso, "il movimento stesso che porta ad altri conduce a Dio"⁶¹, sebbene il volto dell'altro non sia affatto il "segno di un Dio nascosto che m'imporrebbe il prossimo"⁶². Il contrasto risiede nella priorità che Kierkegaard assegna alla relazione con Dio rispetto a quella col prossimo, al punto tale che Dio non è "semplicemente il terzo in ogni rapporto d'amore, ma [...] l'unico oggetto autenticamente amato"⁶³, mentre per Levinas l'altro reclama il soggetto nell'immediatezza – di conseguenza, solo "a partire dalla relazione all'altro [...] questa parola smisurata [*scil.* Dio] significa per il pensiero"⁶⁴. Levinas è ancora più *tranchant* laddove afferma che Dio non è un "preteso interlocutore"⁶⁵, dal momento che 'accade' nella responsabilità per altri – ed è solo così che *Dieu vient à l'idée*.

Si è già detto che Kierkegaard intende il comandamento dell'amore come un comando inclusivo, nel senso che il prossimo è ogni singolo essere umano; oltre a ciò, egli sottolinea che l'altro uomo "è il tuo prossimo per l'uguaglianza con te davanti a Dio"⁶⁶, che non conosce eccezioni. Un altro aspetto assai rilevante è che l'amore dev'essere inteso come un "debito infinito", che non può mai essere ripagato; tuttavia, pur riconoscendo che "restare in un debito infinito è proprio un'espressione dell'infinità dell'amore", Kierkegaard afferma che "siamo di fronte a una reciprocità, beninteso infinita, fra le due parti"⁶⁷. Vi è qui un singolare recupero della nozione

⁵⁸ SKS, 9, p. 64; ADA, pp. 78 sg.

⁵⁹ SKS, 9, p. 111; ADA, p. 128. Di conseguenza, "*aiutare un altro uomo ad amare Dio è amare un altro uomo*" (*ibidem*).

⁶⁰ SKS, 9, p. 64; ADA, pp. 78 sg.

⁶¹ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982-1986² (nel seguito DVI), p. 227; trad. it. *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaca Book, 1986, p. 176.

⁶² AE, p. 150; trad. it. p. 117.

⁶³ SKS, 9, p. 124; ADA, p. 142. Nella *Conclusione* tale priorità viene portata alle estreme conseguenze, poiché vi si dice non soltanto che il cristianesimo "fa di ogni tuo rapporto con gli altri uomini un rapporto con Dio", ma anche che un uomo "ha in tutto a che fare solo con Dio" (SKS, 9, p. 370; ADA, p. 401).

⁶⁴ DVI, p. 230; trad. it. p. 178.

⁶⁵ AE, p. 247; trad. it. p. 198. Invece il Dio della Bibbia è senza dubbio un interlocutore.

⁶⁶ SKS, 9, p. 67; ADA, p. 81.

⁶⁷ SKS, 9, pp. 176, 181; ADA, pp. 198, 203. Cfr. M.R. PARADISO-MICHAU, *Ethical alterity and asymmetrical reciprocity: A Levinasian reading of "Works of Love"*, "Continental Philosophy Review", 40 (2007), pp. 331-347, pp. 338 sgg.

di *reciprocità*, che Levinas ritiene accettabile solo nell'ambito della "giustizia" – la cui trattazione va al di là dei limiti di questo scritto. Nella concezione levinasiana la responsabilità per l'altro è infinita, dato che più si è responsabili, più si resta in debito⁶⁸, e certamente in questa idea di un debito *infinito* vi è una profonda consonanza con Kierkegaard; ciò nonostante, la reciprocità viene radicalmente esclusa dall'ambito etico, anche nella forma peculiare di una reciprocità infinita.

In alcune occasioni Levinas ha espresso delle riserve sul termine "amore", che sarebbe stato logorato dall'uso, pur ammettendo che "la responsabilità per il prossimo [...] è il nome severo di ciò che si chiama l'amore del prossimo, [...] carità, [...] amore senza concupiscenza"⁶⁹. In un'altra pagina egli precisa che la responsabilità di cui parla non è affatto "una fredda esigenza giuridica. È tutta la gravità dell'amore del prossimo", da intendersi come "responsabilità per l'unico [...], cioè per l'*amato*"⁷⁰. Al contrario, "prossimo" e "prossimità" sono senz'altro termini levinasiani – anche se a volte egli sembra avere qualche esitazione nel farvi ricorso⁷¹ –, ed è fuori di dubbio che la sua concezione dell'etica possa essere interpretata alla luce del comandamento dell'amore del prossimo. Ciò detto, occorre sottolineare che la prossimità di cui parla Levinas è "una relazione con una singolarità senza la mediazione di nessun principio"⁷², e quindi nemmeno di Dio.

Le ultime parole del comandamento "amerai il prossimo tuo come te stesso"⁷³ rappresentano forse il luogo in cui la differenza tra Levinas e Kierkegaard si mostra nel modo più chiaro⁷⁴. Negli *Atti dell'amore* tale espressione mira a scardinare "la serratura dell'egoismo", non certo eliminando l'amore di sé ma invece promuovendo "l'egoismo giusto"; si tratta di un punto fondamentale, perché se il soggetto "non imparerà [...] ad amare se stesso nel modo giusto, non potrà nemmeno amare il prossimo"⁷⁵. Ma per Kierkegaard il comandamento suddetto impone altresì di non amare gli altri *più* di quanto amiamo noi stessi, il che può apparire sorprendente, senza contare che alcuni – tra i quali lo stesso Levinas – potrebbero obiettare che un amore siffatto non è abbastanza elevato. In realtà, la precisazione kierkegaardiana intende evitare che si esaudisca il desiderio dell'altro anche nei casi in cui si ha motivo di ritenere che ciò gli possa recare danno. Levinas sarebbe sicuramente d'accordo, pur ritenendo che questo genere di valutazioni fuoriescano dall'etica, rientrando invece nell'ambito della "giustizia". In ogni caso, la divergenza tra i due autori è palese, poiché nella concezione levinasiana la responsabilità del soggetto è e rimane infinita, il

⁶⁸ "Il debito aumenta nella misura in cui si salda" (AE, p. 27; trad. it. p. 16).

⁶⁹ E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 1993 (nel seguito EN), p. 113; trad. it. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 137.

⁷⁰ EN, pp. 193, 174; trad. it. pp. 221, 202.

⁷¹ Cfr. AE, p. 17; trad. it. p. 8.

⁷² AE, p. 158; trad. it. p. 125.

⁷³ Cfr. Lv 19,18; Mt 22,39.

⁷⁴ Su questo cfr. M.J. FERREIRA, *Kierkegaard and Levinas in Four Elements of the Biblical Love Commandment*, in J.A. SIMMONS, D. WOOD (a cura di), *Kierkegaard and Levinas*, cit., pp. 82-98, pp. 88 sgg.

⁷⁵ SKS, 9, pp. 25 sg., 30; ADA, pp. 37 sg., 42 sg.

che trova conferma in un'occasione in cui Levinas si pronuncia espressamente sul "come te stesso". Dopo aver richiamato le difficoltà incontrate da Buber e Rosenzweig nel tradurre questa espressione, egli ricorda che l'ermeneutica della Scrittura richiede che ogni versetto venga riferito all'insieme del testo biblico, nel quale a suo giudizio "c'è *sempre* una priorità dell'altro in rapporto a me [c.n.]" – di qui la sua proposta di traduzione: "ama il prossimo tuo; è te stesso"⁷⁶. Com'era lecito aspettarsi, Levinas nega qualunque possibilità di imporre una 'misura' alla responsabilità per l'altro.

Le analisi precedenti hanno messo in luce, tra gli altri, due aspetti cruciali del confronto tra Kierkegaard e Levinas, che è necessario riprendere in sede conclusiva. Da un lato, la struttura formale dell'etica levinasiana non appare dissimile da quella della religione descritta da Johannes de silentio, in quanto entrambe risultano fondate su un rapporto 'verticale', di apertura all'alterità, dove la trascendenza è connessa all'*eteronomia* – la differenza risiede evidentemente nel fatto che Levinas si riferisce anzitutto all'"altezza" di *autrui*. Dall'altro lato, vi è un'indubbia affinità di contenuto tra la sua concezione dell'etica e l'etica dell'*agape* elaborata negli *Atti dell'amore*, ambedue incentrate sul dovere assoluto nei confronti del prossimo. Ciò nonostante, si deve riconoscere che mentre in Levinas la responsabilità è provocata dall'altro soggetto, in una relazione caratterizzata dall'immediatezza, nella riflessione kierkegaardiana l'amore del prossimo deriva dall'amore di Dio, che è l'Altro su cui è fondata l'etica.

⁷⁶ DVI, p. 145; trad. it. p. 115.

IL BACIO DI GIUDA. LA RECEZIONE DI KIERKEGAARD E PETERSON

di UMBERTO LODOVICI

Il rapporto di Kierkegaard e Erik Peterson (Amburgo 1890 - ivi 1960) – professore di storia ecclesiastica all'università di Bonn e poi di Patrologia biblica al Pontificio Istituto di archeologia cristiana di Roma – è profondo e complesso come mostrano i suoi diari e la corrispondenza.¹ Peterson dice di avere avuto Kierkegaard, fin dal primo semestre come studente evangelico di teologia a Strasburgo, come “mentore spirituale”: “la cui capacità di riflessione mi ha probabilmente salvaguardato dai peggiori errori.”² In lui trova anche una guida per il suo programma di vita: “Non voglio affatto diventare felice, prego solo di avere la possibilità di esistere spiritualmente.”³ Successivamente – e in modo analogo a molti altri appassionati lettori del danese come Haecker e Barth – se ne distacca seguendo percorsi teologici che lo porteranno alla conversione al cattolicesimo nel 1930.

In questo contributo mi limito al confronto critico di Peterson con quella che è stata la fortuna del pensatore danese nella cultura della Repubblica di Weimar.⁴ Per questa ragione è necessario anzitutto tenere presente il quadro teologico e politico in cui si comprende l'impatto così impressionante negli anni venti e trenta dei temi kierkegaardiani.⁵

¹ Per una trattazione più completa rimando a B. NICHTWEIß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1992, pp. 99-201.

² *Eintrag in das Album Professorum Bonn (1926/1927)*, in E. PETERSON, *Theologie und Theologen, Teilband 9/2, Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, Echter, Würzburg 2009, p. 465.

³ Diario 1 luglio 1919, ivi, p. 104

⁴ Si veda l'importante testo di R. GARAVENTA, *La ricezione di Kierkegaard nel mondo di lingua tedesca: Christoph Schrempf e Theodor Haecker*, in *Insegnare il Cristianesimo nel Novecento. La ricezione di Kierkegaard e Rosmini*, «Notabene. Rivista di studi kierkegaardiani», a cura di I. Adinolfi e G. Goisis, n. 8, 2001, pp. 117-141. A una rilettura di alcuni testi di Peterson alla luce dei rapporti con Maritain ho dedicato un saggio: *Il problema politico della teologia. Un percorso nel pensiero di Erik Peterson attraverso la corrispondenza con Jacques Maritain*, in «Sacra Dottrina. Rivista di teologia», Bologna 2012, pp. 113-236.

⁵ Per il contesto storico qui considerato rimando anche all'Appendice *La ricezione di Maritain nel renouveau catholique in Germania* nel mio *Religione e democrazia. Il contributo di Jacques Maritain*, Mimesis, Milano 2011.

1- Kierkegaard e la cultura di Weimar: uno schizzo

L'espressione *Kierkegaard-Renaissance* compare nella letteratura per la prima volta probabilmente nell'opera *Der Kampf um Kultur* (1921) del teologo evangelico Werner Elert. Il termine – che ricalca quello di alcuni anni precedente di *Luther-Renaissance* – si riferisce al moltiplicarsi di studi dedicati al filosofo danese a cavallo tra fine Ottocento e inizio Novecento. Elert si sofferma su Kierkegaard soprattutto nel capitolo *Rinascita del sentimento cristiano di distanza dalla cultura generale* il cui titolo esprime chiaramente la polemica contro la cultura liberale ottocentesca, accusata di aver ridotto il cristianesimo ad appendice della storia profana dello spirito.⁶

In effetti, nel Secondo Reich tedesco il protestantesimo culturale, caratterizzato dall'apertura verso il progresso e le conquiste moderne, aveva assunto il ruolo di "religione civile".⁷ Basti ricordare che uno dei suoi maggiori esponenti, Adolf von Harnack, divenne nel 1911 il primo presidente della «Società dell'Imperatore Guglielmo per la promozione delle scienze». Il *Kaiser* era allora il *Summus Episcopus* delle Chiese protestanti territoriali, nonché il suo garante politico. Questa conciliazione tra cristianesimo e mondo si fondava – oltre sulla filosofia dell'Idealismo ottocentesco – su una visione del cristianesimo come "messaggio etico", della Chiesa come associazione di "liberi credenti" e della religione come rapporto "tra Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio".⁸

Nelle trincee della Prima guerra mondiale questa "concezione armonica tra Dio, uomo e mondo" della teologia liberale si infrange tra le macerie dello strage bellica.⁹ Scrive Peterson: "Questa guerra è una crisi del protestantesimo tedesco."¹⁰ La forza della chiesa evangelica è imprigionata dallo stato feudale vecchio-prussiano. I suoi esponenti più significativi, Martin Rade ma soprattutto Harnack, si lasciano coinvolgere nell'esaltazione nazionalista – il cosiddetto "spirito del 1914" – in appoggio alla causa tedesca: il sacrificio della vita per la patria viene interpretato come espressione dell'amore

⁶ *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921, p. 430. L'autore si riferisce però non alla teologia dialettica ma ad autori come Albert Bärthold (primo traduttore di Kierkegaard in tedesco), Theodor Haecker e Christoph Schrenpf. Quest'ultimo, pastore del Württemberg, è noto anche per la polemica sul *Simbolo apostolico* che ha coinvolto anche von Harnack. Nel 1879 compare tra l'altro la traduzione tedesca della prima monografia del danese Georg Brandes.

⁷ F. W. GRAF, *Kulturprotestantismus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20, Berlin 1990, pp. 230-243.

⁸ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900 (tr. it. *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003); si veda anche la polemica con E. PETERSON, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, in *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, pp. 175-194. Il carteggio fu pubblicato originariamente nella rivista *Hochland* con un epilogo nel 1932. Una traduzione italiana parziale si trova nel resoconto di M. BENDISCIOLI, *Adolf Harnack, il cattolicesimo e il destino del protestantesimo*, in M. Bendiscioli, *Pensiero e vita religiosa nella Germania del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 185-193.

⁹ J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 120.

¹⁰ Lettera a Otto Schmitz del 22 ottobre 1918, in E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth*, cit., p. 86.

cristiano per i fratelli.¹¹ Si tratta di una “teologia della guerra” che esalta la consacrazione del singolo al tutto sociale e la capacità di attivazione religiosa della mobilitazione.¹² La guerra delinea già i tratti di quella teologia politica che sarà protagonista nei decessi successivi: “un’esperienza di solidarietà morale”, “un sentimento di incorporazione sacrale”, “una rivelazione della totalità”, dove l’individualismo della tradizione ottocentesca si concilia col sentimento d’appartenenza tipica della passata epoca sacrale. Nella figura del sacrificio trovano sintesi l’aspirazione alla sovranità personale e la sottomissione incondizionata del singolo alla comunità.¹³

Intanto nel tracollo dell’impero, con le minacce delle rivoluzioni bolsceviche, viene proclamata la Repubblica di Weimar. L’art. 127 della nuova Costituzione abolisce la Chiesa di Stato, mentre l’art. 135 garantisce la libertà religiosa e di coscienza. Ma già l’articolo 1 contiene il cuore della svolta teologico-politica della nuova democrazia: “Il potere dello Stato viene dal popolo.”¹⁴ Dio perde così il ruolo di garante superiore dei due grandi poteri della *Civitas Dei* e della *Civitas terrena*, mentre la religione viene ricondotta alla società civile, secondo l’espressione marxiana. Ma mentre per la Chiesa cattolica, centrata sull’istituzione romana e sulla dottrina della *societas perfecta*, questa è l’occasione per uscire da quell’esilio culturale in cui l’aveva costretta il *Kulturkampf* bismarckiano; per la Chiesa evangelica la fine delle garanzie istituzionali provoca un disorientamento profondo.¹⁵ Sia la separazione veteroluterana che quella liberale tra piano spirituale e temporale, tra teologia e Stato, entrano in crisi con la fine delle strutture istituzionali che erano state restaurate dal Congresso di Vienna: “L’ambito della *società* e del *sociale* si impadronisce di entrambi ed annulla la distinzione.”¹⁶

La fortuna dei testi kierkegaardiani nella cultura filosofica si trova insomma sullo sfondo di una crisi epocale e assume il significato di “critica del presente”.¹⁷ Non

¹¹ Una ricostruzione storia della valenza religiosa del sacrificio per la patria si trova in E. H. KANTOROWICZ, *Pro Patria Mori*, in *I misteri dello stato*, Marietti, Genova-Milano 2007, pp. 67-89; si pensi alle considerazioni di E. Hirsch - uno dei massimi studiosi e traduttori tedeschi di Kierkegaard - sulla figura dei soldati morti per la patria: *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats-und Gesellschaftsphilosophie*, Göttingen 1921.

¹² Nasce su questo sfondo anche quella *Volksstheologie*, rappresentata ad esempio da Reinhold Seeberg, che riconosce nel *Führerprinzip* un concetto di “guida” radicato nella tradizione protestante in grado di superare l’eredità individualista e relativista dell’illuminismo. Su questo A. GAL-LAS, *Il giovane Barth. Fra teologia e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 124 ss.

¹³ Sulla figura del “sacrificio” si veda di recente: M. GAUCHET, *L’avènement de la démocratie III. À l’épreuve des totalitarismes 1914-1974*, Gallimard, Parigi, 2010, pp. 32 ss. A questo culto della morte non sfugge nemmeno Max Scheler. (H. LUTZ, *I cattolici tedeschi dall’impero alla repubblica (1914-1925)*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 27-48).

¹⁴ Sul dibattito attorno a questo aspetto: R. MORSEY, *Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Droste Verlag, Düsseldorf 1966, pp. 236 ss.

¹⁵ P. WUST, *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*, in «Kölnische Volkszeitung», Mai 1924.

¹⁶ C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1984 (Tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Torino 1992, p. 14).

¹⁷ La crisi tocca, come si è detto, in modo profondo il mondo protestante che dal governo politico - gestito dai socialdemocratici e dal *Zentrum* cattolico - non è più rappresentato: P. Colange, *La crise religieuse de la République de Weimar*, in AA.VV., *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d’un problème*, L’Harmattan, Paris 2009, pp. 25-30.

è un caso che *En literair Anmeldelse* (1846) venga tradotto (in realtà solo in parte, la terza sezione) nel 1914 da Haecker col titolo *Kritik der Gegenwart*, espressione che tra l'altro ricorda quella di *Kritik der Zeit* usata da Walter Rathenau.¹⁸ Haecker traduce Kierkegaard in tedesco quasi esclusivamente per la rivista, l'annuario e la casa editrice «Der Brenner».¹⁹ Nella pagine della rivista di Innsbrück, il pensatore danese prende il posto, assieme a Dostoevskij, del posto avuto fino ad allora da Nietzsche.²⁰ Con la mediazione di Haecker viene pubblicato anche un breve racconto di Peterson *Der Himmel des Garnisonspfarrer* che è una specie di rivisitazione della Leggenda del Santo Inquisitore. Haecker rappresentava una posizione contrapposta a quella di Christoph Schrenpf – tesa invece a sottrarre il pensiero kierkegaardiano al suo sfondo cristiano – che dal 1909 curava l'edizione dell'opera del pensatore danese per la casa editrice di Dresda Eugen Diederichs.²¹ Quest'opera di traduzione e di divulgazione permette anche in Germania una riscoperta delle opere kierkegaardiane di cui si trova traccia in Eric Przywara²², Alois Dempf²³, Romano Guardini²⁴, Karl Jaspers²⁵, nel socialista cristiano Ernst Michel²⁶, nell'esistenzialista Peter Wust²⁷, nonché in Dietrich

¹⁸ S. A. KIERKEGAARD, *Kritik der Gegenwart*, Zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt u. mit einem Nachwort v. Th. Haecker, Brenner, Innsbruck 1914. W. Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, Fischer, Berlin 1912. Ma il testo trova echi anche in Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931 e in Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936. In italiano ora con un'introduzione di Dario Borso: S. KIERKEGAARD, *La nostra epoca*, Morcelliana, Brescia 2013.

¹⁹ Traduttori sono Carl Dellago, Theodor Haecker, Ludwig von Ficker. Wittgenstein legge la rivista *Der Brenner*. Wittgenstein voleva donare parte della sua eredità ad artisti senza mezzi. Per questa ragione si rivolge anche all'editore Ludwig von Ficker per un consiglio. Un contributo arriva anche a Haecker. (Su questo si veda: L. WITTGENSTEIN, *Lettere a Ludwig von Ficker*, Armando Editore, Roma 1989). Tra le traduzioni di Haecker: *Kritik der Gegenwart* (1915), *Pfahl im Fleisch* (1914), *Der Begriff des Auserwählten* (1917), *Die Tagebücher* (1923). Sulla rivista si possono vedere i contributi in W. METHLAGL (Hrsg.), *Untersuchungen zum „Brenner“*. *Festschrift für Ignaz Zangerle zum 75. Geburtstag*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1981.

²⁰ Si vedano soprattutto i contributi di METHLAGL, JANIK, ZUCAL e NICOLETTI in *Brenner-Kreis. L'altra Austria*, (a cura di S. Zucal), «Humanitas», n. 6, nov.-dic. 2002.

²¹ C. HOHOFF, *Theodor Haecker*, «Communio», 8, 1979, pp. 543; da considerare anche T. Haecker *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, (Brenner, Innsbrück 1914). L'edizione tedesca delle opere kierkegaardiane risale al 1909-1922 ed è a cura di H. Gottschied e Chr. Schrenpf.

²² *Das Geheimnis Kierkegaards*, Oldebourg 1929.

²³ *Kierkegaard Folgen*, Hegner, Leibzig 1935.

²⁴ Alla figura di Kierkegaard, Guardini, oltre che molti riferimenti in vari scritti, dedica alcuni saggi, tra cui *Das Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards e Von Sinn der Schwermut*, in *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Grünewald, Mainz 1963.

²⁵ Sulla ricezione di Kierkegaard in Jaspers, Benjamin, Adorno, nella filosofia dialogica e marxista si veda soprattutto M. THEUNISSEN/W. GREVE (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 60-83.

²⁶ U. BRÖCKLING, *Katholische Intellektuellen in der Weimarer Republik: Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, Wilhelm Fink, München 1993.

²⁷ P. WUST, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928.

Bonhoeffer²⁸. Ma anche in tutto il mondo mitteleuropeo: Ludwig Wittgenstein, Eric Voegelin²⁹ e soprattutto Ferdinand Ebner, autore di punta di «Der Brenner», che definisce Kierkegaard “uno dei più imponenti pensatori di tutti i tempi”.³⁰

Secondo Jakob Taubes: “tutto ruota intorno al Kierkegaard dell’eccezione, sia in Rosenzweig, sia in Ebner, sia in Schmitt. È questo appunto l’elemento comune.”³¹ Mentre, per Michael Theunissen, il motivo di fondo è stato il “pensiero dell’esistenza” e più precisamente il “negativismo.”³² D’altronde già Paul Tillich e soprattutto Ernst Troeltsch aveva definito il danese come l’educatore “all’esistenziale e al *Realismus*”.³³

Il concetto di eccezione è certamente fondamentale nel pensiero di Carl Schmitt – amico di Haecker e di Peterson – che legge Kierkegaard già dal 1914.³⁴ Affascinato in gioventù dallo gnosticismo, legge con grande interesse il libro su Marcione di Harnack, dal cui influsso, insieme a un certo estetismo, si libera lentamente soprattutto grazie ad Agostino e Kierkegaard.³⁵ Questo influsso si coglie già in *Schattenrisse* (1913) una piccola opera il cui titolo richiama una sezione di *Enten-Eller* di Kierkegaard, tradotto in tedesco in quello stesso anno.³⁶ Qui Schmitt si prende gioco del naturalismo

²⁸ Nell’*Etica* Bonhoeffer reinterpreta il singolo kierkegaardiano rivalutando la dimensione comunitaria come possibilità di superamento del ripiegamento su di sé e realizzazione dell’uomo completo. (G. GAETA, *Dietrich Bonhoeffer: il comandamento dell’amore*, in *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Libri Scheiwiller, Milano 2008, p. 28).

²⁹ P. B. Le QUIRE, *Eric Voegelin: Politics, History, and the Anxiety of Existence*, in *Kierkegaard’s Influence on Social-Political Thought*, ed. by G. Stewart, Ashgate 2011, pp. 186 ss.

³⁰ F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Regensburg 1921, p. 39; sempre Ebner ha scritto: “Vi è un diagnostico della malattia di questa epoca – ed è Karl Kraus; ma c’è anche un medico per essa – ed è Søren Kierkegaard.” (Cit. in G. SIEG, *Der Brenner und Die Fackel, Brenner Studien*, III, Otto Müller, Salzburg 1976, p. 203).

³¹ J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 126.

³² M. THEUNISSEN, *Materialien*, cit., p. 54.

³³ E. TROELTSCH, *Der Historizismus und seine Probleme* (1922), tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, Guida Editori, Napoli 1991, p. 100.

³⁴ Solo un esempio tratto dal diario (3 ottobre 1914): “Ho letto Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*. È sommamente geniale; tutto è presentato in una forma brillante. Tutto genialmente oggettivo e sistematizzato.” (C. SCHMITT, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Hrsg von E. Hüsmert, Akademie Verlag, Berlin 2005, p. 216); altri riferimenti a Kierkegaard si trovano in data 4 ottobre 1914 dove cita *Il concetto di angoscia* (pp. 217s.). Su Schmitt e Kierkegaard si può consultare soprattutto M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990; B. Ryan, *Carl Schmitt. Zones of Exemption and Appropriation*, in *Kierkegaard’s Influence on Social-Political Thought*, cit., pp. 177-185.

³⁵ C. SCHMITT, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, cit., pp. 127, 166, 177. L’interesse di Schmitt si coglie anche nella prefazione al libro di J. A. Kanne – i cui testi aveva conosciuto nella preparazione del suo libro sul romanticismo politico – dove il giurista definisce Kierkegaard “nuovo padre della Chiesa”. (Herausgebervorbemerkung, in *Aus meinem Leben. Aufzeichnungen des deutschen Pietisten Johann Arnold Kanne*, Hrsg. von Carl Schmitt-Dorotić, Berlin 1919, p. 474; ristampato in C. SCHMITT, *Die Militärzeit 1915-1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, Hg. v. E. Hüsmert und G. Giesler, Berlin 2005, pp. 474s.). Il libro viene citato in un manoscritto anche da Peterson che all’epoca non conosceva ancora Schmitt personalmente. (Come riferisce la Nichtweiß nella prefazione a E. PETERSON, *Theologie und Theologen, Teilband 9/2, Briefwechsel mit Karl Barth*, cit., p. XXIX).

³⁶ Come ha mostrato M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, cit.

che caratterizza la letteratura contemporanea.³⁷ In questa parodia viene presentata una carrellata di personaggi che vanno da Goffredo di Buglione ad Anatole France, da Pipino il Breve a Thomas Mann, accomunati dalla pretesa che l'avere un talento significhi il diritto ad un pubblico o uditorio. Essi si definiscono "relativisti", non facendo in realtà che rendere un assoluto la loro mediocrità. Bisogna allora imparare a distinguere tra genio e popolo e quando non si appartiene alla prima categoria, starsene in silenzio nella seconda. La questione dell'autorità e del ruolo dello scrittore è presente anche in Peterson, che tra l'altro rifiuta un ruolo professionale di predicazione nella Chiesa evangelica; a Haecker nel 1923 confessa i suoi scrupoli: "gli scritti teologici o religiosi [...] mi riempiono di una tale paura di fronte alla mia responsabilità che è eventualmente legata a una pubblicazione, che non riesco a pensare a una pubblicazione."³⁸ Negli anni quaranta riemerge ancora questa preoccupazione: "Da noi in Germania Haecker ha creato una certa confusione, nella misura in cui ha dato l'impressione che il compito di ogni cristiano e di ogni teologo sarebbe lo stesso compito di uno scrittore o di un poeta."³⁹

Inoltre Schmitt invia il suo testo sul poeta Däubler – non privo di suggestioni kierkegaardiane – del 1916 alla casa editrice Diederichs – che appunto stava pubblicando le opere del pensatore danese – e poi a Georg Müller, presso il quale alla fine venne stampato.⁴⁰ Ma il riferimento più noto a Kierkegaard (un riferimento esplicito si trova anche in una nota di *Romanticismo politico*⁴¹) è nella *Politische Theologie* (1922) in cui si fa riferimento a *La ripresa*: "Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo ha detto: «L'eccezione spiega il generale e se stessa»".⁴² Appellandosi a una "filosofia della vita concreta", il giurista si appella al concetto kierkegaardiano di *Ausnahme* per sup-

³⁷ C. SCHMITT, *Schattenrisse*, Leipzig 1913; esiste ora un'edizione commentata: I. Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text mit Kommentar und Analyse der „Schattenrisse“ des Johannes Negelius*, Berlin 1995.

³⁸ Su questo punto torna in una lettera del 30 settembre 1923 dove ringrazia Haecker dell'invio dei diari di Kierkegaard: "quello che ho letto su Lutero è ciò che ho sempre detto io, traendolo inconsapevolmente da Kierkegaard. Ho solo sottolineato che bisognerebbe porre a fondamento della teologia protestante la questione se Lutero ha parlato con autorità divina." (*Theologie und Theologen, Briefwechsel mit Karl Barth*, cit., p. 197s.)

³⁹ Lettera di Peterson a Löwith del 24 novembre 1947, Ivi, pp. 384-385.

⁴⁰ C. SCHMITT, *Theodor Däublers <Nordlicht>. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München 1916.

⁴¹ In una nota Kierkegaard viene definito come tra le più grandi figure del romanticismo ("l'unico grande romantico"), ma senza implicazioni politiche. (*Politische Romantik*, Berlin 1919; tr. it. *Romanticismo politico*, Giuffrè, Milano 1981, p. 105).

⁴² *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922; tr. it. *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972 p. 41; Schmitt possedeva l'opera intera di Kierkegaard nella traduzione di C. Schrepf. Anche Hirsch esprime in alcune recensioni interesse per la teoria "kierkegaardiana" della dittatura e per la visione della secolarizzazione proposta da Schmitt. Anche Peterson si trova all'Università di Berlino quando Emanuel Hirsch – autore negli anni Trenta degli importanti *Kierkegaard-Studien* – ha occasione di ascoltare da Karl Holl delle lezioni su Kierkegaard che saranno decisive per i suoi studi. (M. WILKE, *Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005).

portare la sua tesi anti-positivista del primato della situazione eccezionale per spiegare la sovranità e il potere politico.⁴³ Questa citazione si colloca nella prospettiva che esista un'analogia tra i concetti più importanti dello Stato moderno e quelli della teologia cristiana. La concettualità religiosa viene insomma usata da Schmitt come chiave ermeneutica del diritto moderno. Vedremo in seguito come la sostanza della critica petersoniana in *Monoteismo come problema politico* alla teologia politica schmittiana sia speculare alla polemica con la ricezione teologica di Kierkegaard.

Nei prossimi paragrafi prenderò in considerazione la polemica petersoniana con la teologia dialettica, mentre in un secondo momento tratterò le sue considerazioni sulla filosofia esistenzialista.

2- Peterson e la ricezione kierkegaardiana

2.1 La teologia dialettica

Nelle stesse pagine di «Christliche Welt», la rivista della cultura protestante liberale, la sua idea conciliante di “mondo cristiano” viene messa radicalmente in discussione prima dall'esegesi della Lettera ai Romani di Karl Barth (1918), nonché dalla sua polemica con von Harnack (1923), poi dall'articolo di Friedrich Gogarten, *Zwischen der Zeit* (1920).⁴⁴ Nasce così la teologia dialettica: “Da questo momento Kierkegaard è diventato una figura conosciuta non solo in Germania, ma anche in altri paesi europei.”⁴⁵ Se la concezione liberale era segnata soprattutto dall'idealismo, quella dialettica trova un punto di riferimento nelle opere di Kierkegaard: alla teologia della conciliazione si sostituisce la “teologia della crisi”.⁴⁶ Al centro erano le categorie di

⁴³ K. Löwith ha parlato dell'uso improprio di Kierkegaard in *Politischer Dezisionismus*, in «Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechtes», IX, 1935, pp. 101-123 (tr. it. *Il decisionismo occasionale* di C. Schmitt, in *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 119-121). Si legga anche un passaggio dall'autobiografia: “Di fronte a cattolici come il mio amico Erik Peterson, egli (Schmitt) si preoccupava di dare una vernice cattolico-autoritaria alle sue idee sullo Stato. Egli stesso proveniva dall'ambiente neocattolico che si era formato inizialmente attorno a Scheler, ma con la differenza che in Scheler l'incertezza si traduceva in un continuo mutamento di posizioni, mentre in Schmitt e Peterson essa approdava ad una decisione, non importa se a favore della Chiesa oppure dello Stato.” (K. LÖWITH, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1988, p. 120).

⁴⁴ Barth e Emil Brunner si confrontano direttamente con l'opera di Kierkegaard, mentre Bultmann subisce la mediazione di Heidegger. Bisogna inoltre aggiungere almeno anche il nome di Eduard Thurneysen. La ricezione di Brunner è comunque molto diversa da quella barthiana: a differenza di quest'ultima Brunner insiste molto di più sull'antropologia teologica per la quale *Una malattia per la morte* rappresenta un testo fondamentale. (*Materialien*, cit., p. 59).

⁴⁵ E. PETERSON, *Kierkegaard und der Protestantismus*, in *Marginalien zur Theologie*, Echter, Würzburg 1995, pp. 56-62; tr. it. *L'influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante contemporanea*, in «Humanitas», vol. II, 1947, p. 661. Si tratta della trascrizione di una conferenza tenuta durante la Settimana all'Accademia romana di S. Tommaso dedicata alle correnti dell'esistenzialismo.

⁴⁶ A. AGUTI, *Teologie e dialettica. L'interpretazione barthiana di Kierkegaard*, in «Notabene. Rivista di studi kierkegaardiani», 5, 2006, pp. 231-242. Troeltsch ha sottolineato il ruolo del pensatore danese nella rottura di Gogarten con la teologia liberale: *Ein Apfel von Baume Kierkegaards*, in «Christliche Welt», 35, 1921, pp.186-190. Su questo M. Nicoletti, *Un frutto dall'albero di Kier-*

decisione e possibilità, l'idea di una salvezza donata in modo gratuito alla libertà umana in attesa, un concetto di Rivelazione come paradosso.⁴⁷ In modo rappresentativo Gogarten nel 1921 pubblica una raccolta di saggi significativamente intitolata *Die religiöse Entscheidung*: la situazione problematica, critica dell'esistenza umana è qui interpretata come il presupposto permanente della decisione dell'uomo per Dio.⁴⁸ Barth riassume bene il senso di questa moda kierkegaardiana:

Ciò che ci attrasse, ci rallegrò e ci ammaestrò in lui, era quella sua critica così impetuosa nella quale lo vedevamo colpire a morte quella speculazione in cui tutta la differenza qualitativa fra Dio e uomo spariva, la smemoratezza estetica di fronte alla pretesa assoluta del Vangelo e alla necessità di riconoscerlo nella propria decisione, insomma, tutto l'impoverimento del messaggio biblico.⁴⁹

In termini non molto diversi lo stesso problema era visto da Peterson: "L'idealismo, che sostituisce l'idea di trascendenza rappresenta il compromesso incurabile che nel protestantesimo dal XVIII secolo lo deruba della sua passione e forza."⁵⁰

Peterson prende però ben presto posizione contro gli sviluppi teologici di Barth e Bultmann. *Was ist Theologie?* (1925) – che va letto insieme a *Die Kirche* (1928) – individua nella teologia, assieme alla Chiesa, un prolungamento (*Elongatur*) nella storia dell'incarnazione del Verbo. La teologia non è insomma una generica opinione religiosa – che finisce in fondo col diventare mito – ma "la continuazione, compientesi in forme d'argomentazione concreta, del fatto che la rivelazione del *logos* si è sviluppata all'interno del Dogma."⁵¹ Il discorso teologico è un "conoscere reale anche se limitato" che discende dalla Rivelazione di Dio in Cristo, che non è quindi riducibile a paradosso irrazionale, e si manifesta come *concreta* autorità e *concreta* obbedienza.⁵²

kegaard, in «La Nottola», 1, 1982, 4, pp. 77-84. Una critica a Gogarten, in cui viene associato anche Schmitt, è condotta parallelamente a Peterson anche da Karl Thieme che in Kierkegaard e nei dialettici vede un sacrificio del sé condotto in nome del sacrificio stesso. (K. Thieme, *Una Sancta Catholica. Rückblick und Ausblick 1933*, in «Religiöse Besinnung», 1933, pp. 37-59).

⁴⁷ Secondo Adorno: "L'intera teologia dialettica è stata una successione di Kierkegaard." (T. W. ADORNO, *Kierkegaard noch einmal*, in *Materialien*, cit., p. 165).

⁴⁸ F. GOGARTEN, Jena, *Die religiöse Entscheidung*, 1921

⁴⁹ «Humanitas», *Kierkegaard oggi*, n. 6, 1999, p. 983; Barth lo accusa di "sistematica antropocentrica". "Una filosofia esistenzialistica" era possibile, ma non una teologia.

⁵⁰ Lettera di Peterson a Emanuel Hirsch, Aprile 1916, in E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth*, cit., p. 44.

⁵¹ E. PETERSON, *Che cos'è teologia?*, in «Bailamme. Rivista di spiritualità e politica», n. 2, 1997, p. 214.

⁵² K. BARTH, *La Parola di Dio come compito della teologia*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Queriniana, Brescia 1976, pp. 236-258; su questo scritto e il suo rapporto con la teologia liberale si veda I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, pp. 77ss.; Peterson si riferisce anche a R. BULTMANN, *Che senso ha parlare di Dio*, in *Credere e comprendere*, Brescia 1986, pp. 35-47; sui rapporti con Barth B. NICHTWEISS, *Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Peterson für die theologische Entwicklung Karl Barth*, in M. Beintker, C. Link, M. Troitzsch (Hrsg.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich 2005, pp. 313-330; in italiano sul confronto tra Barth e Peterson si veda anche A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001.

Unicamente la Chiesa – come comunità che di diritto succede agli Apostoli, e non mera setta escatologica come voleva Harnack – è così il luogo autorizzato a rappresentare il carattere salvifico del *logos*, compiendo decisioni dogmatiche. È d'altronde nell'assenza di una teologia autorizzata che il giudaismo e l'ellenismo hanno bisogno di una teologia politica, come emerge nel noto volumetto *Monoteismo come problema politico* (1935).⁵³ La teologia in quanto discorso autorizzato e pubblico non può insomma richiamarsi a uno scrittore religioso che ha sempre rifiutato qualsiasi autorità dottrinale. Scrive a Barth: “Devo confessarle che la prima parte è diretta a prendere posizione contro Kierkegaard e la sua conferenza *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* e contro l'ultimo saggio di Bultmann. Il saggio di Bultmann lo ritengo – detto in confidenza – un incredibile scandalo.”⁵⁴

Negli stessi termini si esprime la polemica petersoniana contro la teologia di Paul Althaus, teologo protestante e studioso di Lutero⁵⁵:

Ritengo sia un'incomprensione il richiamarsi dei recenti teologi a Kierkegaard e grottesco farne un padre della chiesa per la teologia protestante. Il presupposto per una cosa del genere sarebbe che Kierkegaard avesse considerato il suo compito come qualcosa di essenzialmente teologico. Ma questo non può essere seriamente detto. L'azione di Kierkegaard come scrittore è caratterizzato dagli pseudonimi che nel loro occultamento esprimono esattamente il contrario del rivelare l'esistenza teologica. In essi viene alla luce che lui parla senza autorità mentre la teologia conosce un'autorità dietro di sé, ovvero l'autorità della sua Chiesa e l'insegnamento autorevole della Chiesa.

E aggiunge poche righe dopo: Kierkegaard dovrebbe essere trattato come “eccezione” come “un po' di cannella” per la teologia.⁵⁶ Il concetto di pseudonimia viene associato da Peterson a quello schmittiano di privatizzazione in opposizione al carattere pubblico del dogma e del diritto.⁵⁷

Il carattere pubblico/cosmico della decisione di Dio si deve esprimere in una proclamazione che ha un valore pubblico/giuridico. La nuova *Polis* celeste – di cui Peterson sottolinea il carattere politico e pubblico – che ha la sua espressione storica nell'istituzione ecclesiastica possiede quell'autorità sovrana che richiede l'obbedienza dei suoi cittadini anche in quei casi in cui essa richiede il conflitto con la città terrena. Nelle sue lezioni su Giovanni viene ribadito questo punto dicendo che il Vangelo par-

⁵³ G. CARONELLO, «Perché un concetto così ambiguo?» *La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1930)*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettio e G. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2002.

⁵⁴ Lettera di Peterson a Karl Barth del 23 giugno 1925, E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth*, cit., p. 221. Nel saggio citato Barth inserisce Kierkegaard nella seconda delle vie che la teologia può intraprendere per testimoniare Dio. Se la prima è quella dogmatica, la seconda è quella critica che parte dalla negazione di se stessi.

⁵⁵ A. FISCHER, *Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2012, in particolare su questi temi pp. 228 ss. Nel volume non c'è però alcun riferimento né a Kierkegaard né a Peterson.

⁵⁶ E. PETERSON, *Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus* (1925), in *Theologie und Theologen, Teilband I*, cit., pp. 312-313.

⁵⁷ E. PETERSON, *Notizen zu einer Antwort*, ivi, p. 588.

la “tutt'altra lingua rispetto a quella di Kierkegaard” in quanto non si parla di decisione “un concetto troppo romantico e privato”, ma di testimoniare.⁵⁸ Al nesso paradossale e scommessa Peterson sostituisce – in una mossa anti-illuminista affine a quella di Schmitt – quello di autorità e obbedienza, come si legge anche nelle sue lezioni su Tommaso D'Aquino:

Vedete, possiamo dire che non c'è fede senza quel timore e tremore di cui parla insistentemente Kierkegaard, possiamo poi dire con Pascal che la decisione per fede sia una specie di scommessa che l'uomo azzarda, ma non dobbiamo dimenticare che il rischio della fede, che la decisione per la fede non è ancora la fede stessa, che tra il rischio della fede e la fede stessa si spalanca quell'abisso misterioso il cui tutto l'arrischiarsi dell'uomo diventa obbedienza, in cui tutto il suo coraggio diventa umiltà.⁵⁹

Ed è sul concetto di esistenza – e quindi di santità – che, secondo Peterson, inciampa la teologia protestante. Non è quindi un caso che nel corso degli anni venti il vocabolario esistenziale usato finora venga sostituito dalla terminologia giuridica (in cui gioca un ruolo anche il rapporto con Carl Schmitt).⁶⁰ È necessario ora prendere in considerazione lo scritto *Kierkegaard und der Protestantismus* del 1946, sguardo retrospettivo sulla teologia tra le due guerre. Qui Peterson comprende il pensatore danese nei termini di un pietismo come critico interno allo stesso protestantesimo e in particolare alla sua dottrina nominalista della grazia. Secondo questa dottrina della giustificazione non solo le opere vengono trascurate dalla dinamica di salvezza, ma la stessa persona credente scompare. Al suo posto subentra un uomo ideale che con una finzione giuridica partecipa ai meriti di Cristo. Di fronte a questa impostazione, Kierkegaard avrebbe rimesso al centro il ruolo esistenziale della sequela e del martirio che propriamente appartengono alla tradizione ascetica cattolica:

Mi pare che tutti questi concetti: «esistenza», «decisione», il «salto», il «singolo», che il pietista in Kierkegaard ha formulato in contrasto alla teologia ortodossa, abbiano un significato reale soltanto per un cattolico che si trova davanti al problema della «sua vocazione». Il protestante ortodosso, invece, che cerca la sua giustificazione per la sola fede non può riconoscere un «singolo» e quanto rassomigli questo *monos* di Kierkegaard al *monachos* che, uscendo dall'ambito che valer per tutti in seguito alla imputazione della grazia di Cristo, pretende di aver trovata «la realtà» perché questo equivarrebbe alla rinuncia alla esistenza «ideale» della salvezza.⁶¹

Peterson stesso in gioventù era appartenuto a un circolo pietista «Deutschen Christlichen Studentenvereinigung» in cui aveva tenuto alcune relazioni anche su

⁵⁸ E. PETERSON, *Johannesevangelium und Kanonstudien*, AS 3, Echter, Würzburg 2003, p. 175.

⁵⁹ *Thomas von Aquin. (Vorlesungen Göttingen Wintersemester 1923-1924)*, in E. Peterson, *Theologie und Theologen, Teilband I, Texte*, Echter, Würzburg 2009, p. 93.

⁶⁰ B. NICHTWEIß, *Erik Peterson*, cit., pp. 141 ss.

⁶¹ E. PETERSON, *L'influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante contemporanea*, cit., p. 684.

Kierkegaard. Peterson sottolinea anche l'irritazione di molti protestanti di fronte alla rinuncia al matrimonio, quindi, a un'esistenza fuori dall'etica.⁶²

Torna con forza il grande tema petersoniano del testimone della verità: "Una teologia, una Chiesa che ha escluso il concetto del martire, del santo come potrà pronunciare colle proprie labbra, sul serio, la grande parola: esistenza? Come Giuda ha tradito con un bacio il figlio dell'uomo, così mi pare che un certo esistenzialismo in filosofia e teologia, ha tradito l'esistenza."⁶³ Nel 1937 Peterson pubblica *Zeuge der Wahrheit*, un opuscolo dai molti echi kierkegaardiani in cui il martire viene associato a Cristo come testimone escatologico del Regno. Nelle temperie del nazionalsocialismo, Peterson pensa che la chiesa non abbia una politica propria da avanzare, ma che suo compito essenziale sia quello di riportare la città terrena nell'orizzonte del governo cosmico del Regno.⁶⁴

La ricerca della vera Chiesa e dell'autenticità obbligatoria della sua dottrina segna anche il suo passaggio alla Chiesa Cattolica nel 1930. Kierkegaard rappresenta fin dalla giovinezza una spinta verso la Chiesa cattolica, come era stato per Karl Thieme e T. Haecker, convertitosi già nel 1921.⁶⁵ In una pagina di diario (8 luglio 1918) scrive: "Kierkegaard e la Chiesa cattolica sono i due poli della mia esistenza spirituale. Devo decidermi per uno dei due? Obbiettivamente ritengo i due punti di vista giusti allo stesso modo."⁶⁶ Nella corrispondenza con Harnack in una nota si legge: "Da un punto di vista psicologico, il pietismo e Kierkegaard hanno forse dato la spinta decisiva per il ritorno alla fede cattolica."⁶⁷

⁶² Nel 1924 Peterson rompe il fidanzamento con una giovane studentessa che aveva seguito le sue lezioni su San Tommaso, episodio che all'epoca fu letto ad esempio anche da Barth in analogia col dramma di Kierkegaard e Regina Olsen. Lettera di Barth a Thurneysen del 4 marzo 1924, Ivi, p. 206; sul rapporto tra Kierkegaard e la Olsen aveva attirato l'attenzione G. LUKÁCS, *Das Zerschellen der Form des Leben: Søren Kierkegaard und Regine Olsen* (1909); poi in *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911, pp. 61-90 (Tr. it. *L'anima e le forme*, SE, Milano 1992).

⁶³ Ivi, p. 685; l'esegeta E. Käsemann ha ricordato: "Sul tema Kierkegaard: io ho solo sentito che questo è stato citato, con un certo astio, come incorporamento degli errori del protestantesimo, nel migliore dei casi come carismatico che si è reso indipendente dal Corpo di Cristo e che ha rappresentato in modo ambiguo la categoria di eccezione."

⁶⁴ E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, in *Theologische Traktate*, cit., pp. 93-129.

⁶⁵ K. THIEME, *Deutsche evangelische Christen auf dem Wege zur katholischen Kirche. Akten und Abhandlungen*, Schlieren/Zürich, 1934, p. 18; *Søren Kierkegaard und die katholische Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht*, in «Religiöse Besinnung», 4, 1931-32, pp. 19-23. Thieme era anche un amico di Waldemar Gurian e Jacques Maritain: *Karl Thieme im Briefwechsel mit Jacques Maritain und Karl Barth über den Plan eines Gebetsfeldzugs in Europa gegen die Gefahren des Nationalsozialismus*, a cura di P. A. Bloch, in J. Pottier (Hrsg.), *Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich*, Beng, Sachsenheim 1995.

⁶⁶ Ivi, p. 72.

⁶⁷ E. PETERSON, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, in *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, p. 193 (una parte del carteggio si trova in M. BENDISCIOLI, *Adolf Harnack, il cattolicesimo e il destino del protestantesimo*, in *Pensiero e vita religiosa nella Germania del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 185-194).

L'esistenzialismo

Al 1947 risale un altro testo complementare a quello su Kierkegaard e la teologia protestante: *Existentialismus und Protestantische Theologie*, originariamente pubblicato nella rivista cattolica «Wort und Wahrheit», fondata l'anno precedente a Vienna.

Peterson ricorda qui come l'esistenzialismo (Heidegger, ma anche Sartre e Camus) sia profondamente influenzato dalla teologia protestante: tanto che il nome di Kierkegaard era sulle labbra di tutti. Ma questo ha significato “una secolarizzazione dei concetti centrali della teologia protestante.”⁶⁸ In particolare il concetto di esistenza non ha più nulla a che fare con quello usato da Kierkegaard per il quale significa non “mera esistenza davanti a Dio”, ma “contemporaneità con Cristo nella sofferenza.”⁶⁹

Nell'Ottocento si è tentato un compromesso tra l'idealismo tedesco e la teologia riformata tradizionale a opera di Schleiermacher grazie a una comunanza di fondo: “il rifiuto del realismo attraverso la teologia protestante o, detto meglio, il nominalismo nella dottrina della grazia”.

Contro questa “teologia della mediazione” Kierkegaard ha sviluppato un nuovo concetto di realtà che ha il suo perno nel concetto di esistenza nel senso di: “Sequela di Cristo, sofferenza con Cristo, morte per lui. In altre parole: esistenza per Kierkegaard significa una forma di vita che corrisponde a quella del Dio fattosi uomo, ovvero quella del martire, del santo.”⁷⁰ Il carattere pietista e mistico di Kierkegaard lo ha spinto insomma ad assumere la categoria tipicamente cattolica dell'ascesi. Invece di comprendere questo sfondo teologico, la filosofia, segnata dagli “istinti nichilisti della generazione tra le due guerre”, ha dimenticato – soprattutto sotto l'influsso di Heidegger – le basi cristiane e teologiche di questo concetto di esistenza, perdendo così il suo “significato concreto”.

Nel pensiero di Heidegger si possono osservare le conseguenze di concetti teologici ricondotti a concetti generali: la “decisione per Dio” si trasforma in quella della “decisione per il Führer”; la morte del martire diventa “esistenza di fronte al nulla”, “l'attimo”, tratto dalla mistica diventa un “fuggevole *engagement*” per la storia e la politica.⁷¹

Secondo Peterson è quindi ora necessario ripensare e riproporre i limiti tra filosofia e teologia, così come contro Schmitt aveva richiamato il compito di segnare la differenza politica e teologia. La riaffermazione della natura dogmatica, normativa della teologia è quindi la risposta petersoniana alla secolarizzazione del religioso, al carattere ermeneutico dei concetti teologici in prospettiva politica. L'accentuazione dell'autorità della Chiesa è la reazione a un concetto di sovranità politica come interpretazione della verità.

In effetti il tema di *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) è la disso-

⁶⁸ E. PETERSON, *Existentialismus und Protestantische Theologie*, in *Marginalien zur Theologie*, cit., p. 52.

⁶⁹ E. PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Echter, Würzburg 2004, p. 43.

⁷⁰ Ivi, p. 54.

⁷¹ Ivi, p. 55.

luzione dell'antica simbiosi tra religione e politica, ormai rappresentate dall'irriducibile dialettica di Stato e Chiesa, nonché la fine di ogni *theologia civilis* attraverso il dualismo tra dottrina teologica e riflessione politica.⁷² La tesi finale del trattato è proprio l'inapplicabilità del concetto di Trinità alla creatura umana e quindi dell'impossibile analogia tra governo celeste e terreno. Ma già nel saggio del 1933, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, Peterson riconosce nuovamente questa trasposizione di concetti politici – come *Reich, Volk, Führer*, nella Chiesa.⁷³ La differenza tra comunità ecclesiale e statale ha la sua base anche nell'autonomia del linguaggio teologico da quello politico. Senza questa sovranità sulla lingua e sull'istituzione, Peterson vede la Chiesa perdere la sua autonomia in quanto ridotta a organizzazione e ad associazione privata in balia degli eventi politici.

Insomma la critica del 1947 sull'uso di Kierkegaard in teologia si muove nella stessa direzione della polemica degli anni trenta contro la teologia politica: in entrambi i casi viene denunciato un uso improprio di categorie teologiche, filosofiche e politiche. Il discorso, la discussione hanno preso il posto della parola (*logos*) su cui è fondata la Chiesa: il vuoto, su cui ad esempio si basa la disperazione heideggeriana, esprime lo svuotamento della *parola* ridotta nella modernità a funzione della società borghese.⁷⁴

In qualche modo si ripresenta il tema della decisione: chi è l'interprete autorizzato della parola? Da quale autorità la parola assume il suo significato concreto? In fondo è lo stesso problema di Schmitt – come lo era per Hobbes – ma in una prospettiva rovesciata: “La dottrina agostiniana dei due diversi regni si troverà fino al giorno del giudizio sempre di nuovo davanti a questo doppio punto della domanda che resta sempre aperta: *Quis judicabit? Quis interpretatur?* Chi decide in concreto per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale la questione cosa è spirituale e cosa temporale”⁷⁵

Conclusioni

In questo schizzo sulla storia della ricezione kierkegaardiana, intrecciando Peterson al contesto filosofico e teologico della Germania weimeriana, mi pare siano emersi alcuni punti di riflessione teorici: anzitutto, il rapporto degli scritti petersoniani degli anni quaranta con il grande dibattito sulla teologia politica che ha avuto il suo culmine più di dieci anni prima col libro sul monoteismo. In secondo luogo, come questo dibattito abbia al suo cuore il tema della “traduzione”, della secolarizzazione, del rapporto tra linguaggio teologico e quello filosofico-politico. Il problema della separazione tra religione e politica si ripresenta nell'ambito linguistico, come eterna domanda su chi sia l'interprete autorizzato della parola.

⁷² H. MAIER, *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in H. Maier, *Politische Religionen*, C.H. Beck, München 2007, p. 77.

⁷³ E. PETERSON, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, in *Theologie und Theologen, Teilband I, Texte*, cit., p. 641.

⁷⁴ E. PETERSON, *Synodalität*, in *Theologie und Theologen, Teilband I, Texte*, cit., p. 605.

⁷⁵ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., p. 88.

Finito di stampare nel mese di settembre 2014
per i tipi de "il nuovo melangolo"
dalla Microart - Recco (Ge)
Impaginazione e impianti:
Type&Editing - www.typegenova.it