

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.].

serebbe 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 del’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 distingue 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 indeducibile, 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 separazione¹². 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 stesso¹⁴. 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'intrascendibilità 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'inaggrabilità 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 queste incompatibilità. 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’auto-rapportarsi 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 dis-equazione 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’essistere dello spirito, l’aver 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 stessi 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 Dio”⁴⁴. 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.