

La dimensione etica e il problema della comunicazione in Søren Kierkegaard

Federica Scorolli XXV ciclo

1. Fonti

J. Derrida, *Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand*, tr. it. T. Silla, Id., *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, Cronopio, Napoli 2001, pp.18-19.

In un testo del 1918, scritto in memoria di Hermann Cohen all'indomani della sua morte, Franz Rosenzweig rievoca il suo incontro con il maestro del neokantismo tedesco, avvenuto a Berlino nel 1913, quando Cohen insegnava presso l'Istituto Superiore per la Scienza del Giudaismo. Deluso dai corsi universitari del tempo, da un insegnamento impartito in modo aridamente accademico, Rosenzweig si era recato ad ascoltare senza particolari aspettative le lezioni di Cohen, ma la frequenza del suo corso trasforma fin da subito l'iniziale diffidenza in stupore, sorpresa, e poi in un sentimento di profonda e sincera ammirazione nei confronti dell'anziano, grande filosofo ebreo.

Nelle parole con cui tesse l'elogio di Cohen si avverte da subito il rispetto e la stima per il maestro:

Provai allora una sorpresa senza eguali. Abituato ad incontrare sulle cattedre di filosofia delle persone intelligenti dallo spirito sottile, acuto, elevato, profondo (...), incontrai in quell'occasione un vero filosofo. Invece di equilibristi che, sul filo del pensiero, presentavano i loro salti più o meno audaci, abili o graziosi, vidi un uomo. Là non c'era più nulla di quella vacuità esasperante, di quel carattere vano che mi pareva gravare su tutta la pratica filosofica universitaria dell'epoca e che costringeva tutti noi a chiederci perché mai proprio tale individuo e non un altro si fosse messo a fare filosofia e non un'altra cosa. Con Cohen tale domanda non si poneva più e si aveva la netta percezione che quest'individuo non potesse fare altro che il filosofo, che fosse abitato da quella forza potente che costringeva la parola a manifestarsi. Reso perplesso da quanto offriva il presente, ciò che da lungo tempo cercavo solo nelle grandi figure ormai scomparse, ovvero quello spirito rigorosamente scientifico che sa meditare al di sopra dell'abisso, al di sopra di un mondo ancora sprofondato nella confusione di un caos minaccioso, lo ritrovai di colpo nell'incontro con Cohen, incarnato in una parola vivente.¹

Da cosa nascono la stima e il rispetto che Rosenzweig sente per Cohen, per il suo pensiero? Nel commentare le parole di elogio usate da Rosenzweig, Jacques Derrida sottolinea più volte, nel giro di poche righe, il tratto peculiare che differenzia agli occhi dell'allievo l'insegnamento del maestro da quello degli altri “professionisti” dell'accademia. Se l'insegnamento universitario dell'epoca era arido, astratto, impersonale, Cohen invece, annota Derrida ponendosi nella prospettiva di Rosenzweig, parlava “della posta in gioco dell'esistenza”². Nei suoi corsi, prosegue il filosofo francese interpretando il sentire dell'allievo, Cohen, “parlando dell'università, fa appello ad un pensiero che, all'interno della stessa università, sia anche un pensiero dell'esistenza e non un mero

¹ F. Rosenzweig, *Ein Gedenkblatt, in Zweistromland Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (Gesammelte Schriften vol.3)* a cura di R. E. A. Mayer, Nijhoff, Dordrecht-Boston-Landcaster 1984, p.239. Cito il testo di Rosenzweig dalla traduzione italiana del saggio di J. Derrida, *Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand*, tr. it. T. Silla, Id., *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, Cronopio, Napoli 2001, pp.18-19.

²Ivi, p.18.

esercizio astratto e comodo che risulti, in definitiva, irresponsabile”³. Quello di Cohen è dunque un pensiero concreto, rivolto all'esistenza, un pensiero “responsabile” che non fugge e astrae dalla vita. È un pensiero vivo, che comunica con spiriti vivi, incarnato in una “parola vivente”.

La grandezza e la peculiarità dell'insegnamento di Cohen non consiste soltanto in *ciò* che dice, ma anche in *come* lo dice.

Quale incantesimo abitava la parola di quest'uomo? (...) Quando essa aveva tessuto la sua trama, costringendosi a tratti entro i limiti della trattazione rigorosa di un problema, mentre l'uditorio vedeva svolgersi, sotto la fronte possente, il fiume dei pensieri, all'improvviso la personalità di Cohen faceva irruzione come un lampo, senza che nessuno potesse prevederlo.⁴

Nelle parole usate da Rosenzweig per tessere l'elogio di Cohen, per magnificare l'eccellenza del suo insegnamento, riecheggiano alcuni concetti chiaramente kierkegaardiani. Il problema della comunicazione o dell'insegnamento della verità ha occupato a lungo Kierkegaard. Si può dire che tutta la sua opera si occupi direttamente o indirettamente di questo argomento. Di più, si può dire che Kierkegaard è stato il filosofo che nella modernità ha fatto della comunicazione della verità- e in particolare della comunicazione della verità etico-religiosa -un problema. Per lui infatti la verità etica ed etico-religiosa è una verità esistenziale, la cui comunicazione solleva tre radicali questioni: come deve essere comunicata? Chi è legittimato ad insegnarla? Su cosa si fonda l'autorità di chi la insegna? Come si vedrà, per il filosofo danese essa non può nascere *ex cathedra*, in modo oggettivo, professorale, come un sapere, senza tradirne l'essenza. L'insegnamento tanto dell'etica, quanto della religione cristiana, richiedono una “comunicazione di carattere”, ovvero un maestro che le insegni con la propria vita, testimoniandole con le proprie opere. La sua parola-si può dire, riprendendo la bella espressione di Rosenzweig- dev'essere una “parola vivente”.

Le opere di Kierkegaard che prendono in esame tra le altre anche queste tematiche sono molte-basti ricordare la *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* del 1846 e *Scuola di cristianesimo* del 1849-, ma un gruppo di scritti, raccolti nella traduzione italiana di Cornelio Fabro sotto il titolo di *Scritti sulla comunicazione*⁵, se ne occupa in modo mirato, quasi esclusivo. In particolare un breve saggio del 1847, rimasto incompiuto e inedito, è dedicato specificatamente al problema dell'insegnamento etico-religioso. Il saggio in questione è *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, e su di esso si concentrerà l'indagine nelle pagine che seguono. La redazione finale di quest'opera che, come già si diceva, non è stata portata a termine dal filosofo danese, è preceduta da tre abbozzi. Questi sono poco più che appunti, schemi, invece la redazione definitiva si presenta in forma di discorso, ma viene interrotta dopo appena poche pagine. Il primo abbozzo inizia con un'analisi del momento storico:

Se si deve concentrare in una sola parola l'aberrazione e la confusione della scienza moderna oppure più propriamente dell'epoca moderna, specialmente da quando essa abbandonò l'encomiabile via di Kant e lasciò i famosi cento talleri per diventare teocentrica, allora si deve dire: essa è disonesta.⁶

Queste considerazioni di Kierkegaard alludono alle celebri pagine della *Critica della ragion pura* in cui, a proposito della prova ontologica dell'esistenza di Dio, Kant faceva osservare che “Essere,

³*Ibidem*.

⁴*Ibidem*.

⁵S. Kierkegaard, *Scritti sulla comunicazione*, tr.it. C. Fabro, Logos, Roma 1979-1982.

⁶S. Kierkegaard, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in *Scritti sulla comunicazione*, tr.it. C. Fabro, p.53.

patentemente, non è un predicato reale, ossia il concetto di qualcosa, tale da potersi aggiungere al concetto d'una cosa".⁷

Questa proposizione significa che, per il filosofo tedesco, non vi è differenza alcuna tra la nozione di una cosa posta nell'esistenza e la nozione della medesima cosa posta senza l'esistenza. Significa, in altri termini, che il concetto di un oggetto reale non differisce in nulla dal concetto di questo stesso oggetto pensato semplicemente come possibile. Ma se cento talleri possibili e cento talleri reali non differiscono in nulla quanto al loro concetto, non di meno Kant osservava, non senza ironia, che non è la medesima cosa avere cento talleri possibili e averli reali in tasca. Il filosofo tedesco ha usato il famoso esempio dei cento talleri per distinguere pensiero e realtà. Ne consegue, tornando al testo di Kierkegaard, che l'epoca moderna è confusa, disonesta, perché ha abbandonato la distinzione kantiana di pensiero e realtà. Nel suo sistema Hegel ha identificato "razionale e reale", "pensiero ed essere". Per Kierkegaard, invece, non vi è identità ma differenza fra pensiero e realtà. Pensare, in senso proprio, significa configurare delle possibilità, immaginare delle alternative, per cui la dimensione del possibile, dell'immaginario, è il medio naturale del pensiero, è il suo elemento, la sua vera dimensione. Agire, infatti, significa attuare nella realtà la possibilità pensata: la realtà è quindi azione, non pensiero. Un po' più avanti, nello stesso abbozzo, Kierkegaard precisa: "La confusione si ha quando ciò che deve essere comunicato come scienza si comunica come arte, ma anche quando ciò che deve essere comunicato come arte si comunica come scienza: e qui sta la confusione dell'epoca moderna, quella di comunicare l'etica come scienza".⁸ La comunicazione di un'arte avviene nel medio della realtà, la comunicazione di una scienza nel medio della possibilità, del pensiero. La comunicazione di una scienza è sempre comunicazione di un sapere intorno a qualcosa; essa quindi si mantiene nell'ambito del pensiero. La comunicazione di un'arte è addestramento, educazione. Educare, addestrare, significa, aiutare un altro ad esprimere quelle capacità che possiede in sé. Come educatore, il maestro è tenuto a dare l'esempio. Dal momento che non si comunica un sapere, ma una realizzazione, il comunicante deve esistere in ciò che insegna, deve essere in carattere con ciò che comunica. La comunicazione di un'arte è sempre indiretta; mentre la comunicazione di un sapere è comunicazione diretta in quanto si limita ad esporre dei pensieri in forma di discorso, di lezione. Il veicolo di comunicazione di un sapere è la parola; il veicolo di comunicazione di un'arte è l'azione, il gesto. Uno dei passi sopra citati termina con l'osservazione che la confusione dell'epoca moderna sta nel comunicare l'etica come una scienza. Ma, allora, come deve essere comunicata l'etica? Nel terzo abbozzo, a proposito della comunicazione dell'etica Kierkegaard si domanda fino a che punto la virtù possa essere oggetto di insegnamento. Secondo la teoria socratico-platonica della reminescenza, o meglio secondo l'interpretazione kierkegaardiana di tale teoria, la virtù non può essere oggetto di un insegnamento professorale. Ogni uomo è infatti in grado di attingere da sé al vero e al bene, perché grazie alla sua strutturale somiglianza con il divino può conoscere Dio, fonte di verità e bene. Non ha senso, quindi, comunicare come un sapere ciò che ognuno può conoscere da sé, ciò che è patrimonio comune dell'intero genere umano. Kierkegaard riassume in tre punti il fallito tentativo di comunicare l'etica come un sapere:

- 1) L'oggetto scompare; perché quando tutti lo sanno, non c'è più qui alcun oggetto da comunicare e voler tentare a questo modo di comunicare l'etica è non- etico.
 - 2) Il comunicante scompare perché quando ognuno lo sa, l'uno non può più comunicarlo all'altro.
 - 3) Il ricevente scompare -perché quando il comunicante scompare, scompare anche il ricevente.
- Resta soltanto un comunicante: Dio.⁹

⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr.it. P. Chiodi, Utet, Torino 1977, p.481.

⁸ S. Kierkegaard, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in *Scritti sulla comunicazione*, tr.it. C. Fabro, p.54.

⁹ *Ivi*, p.57.

Se Dio è l'unico comunicante, un uomo può aiutare un altro uomo ad apprendere l'etica solo spingendolo a cercare il rapporto con Dio. Pertanto, compito del maestro di etica è di rendere il discepolo cosciente della propria affinità con il divino affinché questi possa avvalersene per giungere alla conoscenza dei principi etici. E poiché il fine è che il discepolo instauri il rapporto con Dio, il maestro, con una comunicazione studiata ad arte, deve respingerlo da sé e insieme guadagnarlo alla verità. Un simile maestro non insegna l'etica come un sapere direttamente, ma, suscitando nel discepolo l'esigenza di apprendere da sé il vero ed il bene. Egli contribuisce indirettamente alla formazione della sua coscienza etica. Socrate, si è avvalso dell'ironia e della maieutica proprio per operare in questo senso.

Nel secondo abbozzo l'arte maieutica viene definita nel modo seguente:

Stare, solo con l'aiuto di un altro

e stare soli, con l'aiuto di un altro

Sono due espressioni apparentemente uguali, ciò che le differenzia è, neanche la virgola, ma il posto della virgola. Sembra qualcosa di estremamente esiguo, eppure tra le due c'è un abisso infinito: la prima implica il creare dipendenza, l'altra esprime l'educazione integrale, perché si basa sulla costituzione dell'autonomia e del rapporto maieutico ed ironico tra i due comunicanti.¹⁰

Posto ciò, si può dire che la dimensione etica è conosciuta da ogni uomo; infatti, il suo insegnamento non deve essere informazione, ma formazione ed educazione. Il vero educatore comunica l'etica come si comunica un'arte, nella sua realizzazione. "L'etica-scrive Kierkegaard - presuppone che ogni uomo conosca cosa sia l'etica. (...). L'etica non comincia con l'ignoranza che deve essere trasformata in sapere, ma comincia con un sapere ed esige un realizzare".¹¹

L'educazione, come si è visto, si può impartire nella realtà, con l'esempio e l'azione, per cui il maestro di etica deve praticare ciò che insegna, deve reduplicare ossia essere quel che dice. Kierkegaard scrive:

Ogni comunicazione di sapere è nel medio della fantasia (...). Ma la comunicazione nel campo etico si può dare soltanto nella realtà così che il comunicante ovvero il maestro esiste in ciò (che insegna) e nella situazione della realtà, e anche nella situazione della realtà egli è sempre ciò che insegna.¹²

In conclusione, per Kierkegaard, solo un moralista esistente, cioè un individuo che si presenta in carattere con ciò che comunica, può insegnare l'etica. Socrate è il modello a cui Kierkegaard si è ispirato per tracciare la figura del maestro dell'etica prima.

Risulta importante, a questo punto, indagare la comunicazione nell'etica seconda. Quanto è stato detto riguardo alla comunicazione dell'etica prima vale anche per la comunicazione dell'etica seconda. Nella redazione conclusiva della *Dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa* Kierkegaard scrive: "La realtà etica ed etico-religiosa deve necessariamente essere comunicata esistenzialmente ed in direzione dell'esistenziale".¹³

Solo chi si presenta in carattere con ciò che predica ha l'autorità per comunicare la propria verità. In un passo del *Diario* del 1847, quindi dello stesso anno di composizione della *Dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, il filosofo scrive:

¹⁰ *Ivi*, p.65.

¹¹ *Ivi*, pp. 56-57.

¹² *Ivi*, p.60.

¹³ *Ivi*, p.86.

L'autorità non consiste nell'essere re, imperatore, generale, possedere armi, essere vescovo, guardia di polizia ecc., ma in una risoluzione ferma e consapevole di voler sacrificare tutto, perfino la propria vita, per una causa, di voler difendere questa causa in modo da non tradire se stessi, da non aver bisogno e paura di nulla. Questa assenza di riguardi dell'infinita è autorità. La vera e propria autorità è quando questa causa è la verità.¹⁴

Si può concludere dicendo che, ancor più radicalmente di Rosenzweig, Kierkegaard è dunque persuaso che, per quanto concerne la dimensione etico-religiosa, la parola di un maestro deve essere una “ parola vivente”, una comunicazione di esistenza, un'espressione di carattere.

2. Letteratura critica

Edda Ducci, *La maieutica kierkegaardiana*, Anicia, Roma 2007.

Nell'opera *La maieutica kierkegaardiana* Edda Ducci pone in evidenza il tema centrale del diventare soggettivo in Kierkegaard, in quanto la soggettività, per il filosofo danese, è il problema necessario da affrontare in ogni istante di vita dell'uomo. Il tema della soggettività viene indagato dal punto di vista estetico, tipicamente inautentico, e dal punto di vista etico vera espressione della soggettività come compito. Tale tema non lascia spazio, nelle indagini kierkegaardiane, né a rigide presentazioni concettuali ontologiche e metafisiche, né a sistematizzazioni scientifiche e psicologiche. Si delinea, piuttosto, una filosofia infinitamente interessata ed impegnata a suscitare una consapevolezza di fondo: la soggettività è il problema imprescindibile per ogni singolo esistente. La via della salvezza è diventare soggettivi, il che non significa accentuare l'accidentalità del soggetto ma, al contrario, rendere necessaria e soggettiva la verità.

Il concetto di soggettività come compito pone in luce il bisogno di attuare le potenzialità di cui l'individuo umano dispone: il costituirsi della soggettività si delinea come perfezionamento dell'essere umano, come orizzonte che conduce ciascuno a diventare realmente ciò che potenzialmente è.

Attingendo ad alcune pagine del *Diario* e ad alcune opere pseudonime, si vuole elaborare un'interessante analisi che lascia intravedere una duplice origine della scoperta kierkegaardiana della soggettività intesa come compito: da un lato una fonte introspettiva a livello di esperimento dolorosamente vissuto, dall'altro una fonte che la Ducci definisce speculativo-polemica.¹⁵

La prima fonte è individuabile come costante nell'intera produzione dell'autore ed offre all'analisi del problema della soggettività una ricchezza che deriva ampiamente da una conoscenza diretta del problema, affrontato e profondamente vissuto in prima persona.

Intendere il divenire soggettivo come un compito, come un dovere interiore che sfugge a ogni riduzione idealistica, così come a ogni sorta di spontaneismo, implica che la soggettività reale abbia in sé potenzialmente le sue componenti costitutive, cioè la libertà, l'eticità, la decisione, l'interessamento infinito. La soggettività è un compito che si prospetta come crescita interiore, con tutte le difficoltà che comporta, poiché è legato al riconoscimento della fondazione ontologica dell'esistente all'interno di una dimensione trascendente. Esso esige un rapporto interpersonale autenticamente maieutico che non può essere descritto servendosi di puri passaggi razionali, in quanto attinge dal nucleo originario e dialettico dell'esistente concreto.

¹⁴S. Kierkegaard, *Diario*, tr.it. C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983, VIII (1) A416.

¹⁵Cfr. E. Ducci, *La maieutica kierkegaardiana*, Anicia, Roma 2007, p.55.

La soggettività comincia il suo percorso di concretizzazione e realizzazione quando, intuendo la possibilità di un'assolutezza, decide di assumere questo compito come assoluto, rendendosi conto che in questa individuazione nessuno può intromettersi e che, per non perdere la propria consistenza, dovrà attivarsi per creare una barriera che tenga distante qualsiasi interferenza.

Esaminando alcuni brani del *Diario* è possibile appurare come il problema del divenire soggetto sia, per Kierkegaard, uno dei principali compiti da assolvere e uno dei più complessi interrogativi filosofici da affrontare.

Il tono fortemente polemico mette in evidenza l'antitesi radicale tra la soggettività e ogni forma di pseudo-soggettività che per sostanzarsi si identifica in un'oggettività estrinseca, o che si lascia sommergere dal genere.

La sola condizione che si prospetta in grado di liberare la soggettività da una falsa individualità isolata è l'apertura a Dio, l'instaurazione di un rapporto non spiegabile in termini di ragione, perché fondato esclusivamente sulla fede. Naturalmente un simile rapporto non esclude le relazioni interpersonali a livello umano. Punto centrale per Kierkegaard è questo: affinché sia il soggetto a dare un senso alla propria esistenza e non siano le situazioni e le circostanze, egli deve necessariamente ancorarsi all' Assoluto.

Molto significativi risultano gli spunti che Kierkegaard trae dall'individualità esemplare socratica.

Il referente emblematico di questa interiorità appassionata è, dunque, il filosofo greco: c'è più verità nella non verità che nella verità oggettiva di tutta la realtà. Maestro nell'arte di un'ironia volta a smascherare la saccenteria di chi si professa detentore di una verità compiuta e totalizzante, Socrate fa della propria riconosciuta ignoranza la condizione idonea a combattere l'ottusità di un sapere assoluto e dogmatico nella direzione d'una educazione al senso della domanda, dell'aporia e della ricerca. È dunque all'esemplarità socratica che bisogna risalire se si vuole attingere al nodo originario d'una prima dissoluzione del logocentrismo.

La verità, infatti, deve cercare di farsi strada sgomitando, e per questo esige profonda interpretazione affinché possa penetrare e attecchire in tutto l'uomo.

Il fulcro della problematica è, così, costituito dal processo interiore che struttura la soggettività nella sua natura più profonda e la salva dall'oggettività, dall'oggettivazione. Bisogna prendere coscienza dell'universalità e della responsabilità del compito di attivarsi per rimuovere ciò che può ostacolare la piena realizzazione della soggettività: “dall'essere un singolo, nessuno, nessunissimo è escluso, se non colui che si esclude da sé, col diventare molti”.¹⁶

Qui “diventare molti” non è che un sinonimo di oggettività e lascia intendere lo spontaneo disperdersi del soggetto, mentre diventare un singolo significa far emergere la propria unicità.

Per realizzare se stesso l'uomo deve farsi singolo, liberarsi dall'oggettività per spingersi nell'interiorità del proprio io, al fine di avvertire, grazie alla percezione della propria soggettività, l'impellenza del compito di decidere e scegliere la propria soggettività.

Risulta quindi fondamentale riconoscere che per sottrarsi al difficile, ma indispensabile compito di essere una soggettività, l'uomo spesso tende a ricusare la propria singolarità, evitando così di affannarsi non impegnandosi a sviluppare le proprie potenzialità in maniera unica ed irripetibile. È più facile per lui adeguarsi alla pseudo-soggettività, che però lo riduce a copia. Ciò snatura del tutto il suo essere soggetto.

L'essere copia segna profondamente la costituzione interiore della soggettività e non è semplicemente una degradazione estrinseca.

La “temporalità dell'essere copia” equivale per la soggettività a quell'oggettivazione che può condurre l'esistenza all'inutilità, privandola del suo specifico valore ontologico.

La soggettività come compito, proprio a causa della complessità della sua attuazione e del pericolo per l'io di adattarsi a vivere a un livello di possibilità, trova un elemento utile nell'inquietudine.

¹⁶S. Kierkegaard, *Diario*, tr.it. C.Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, pp.238-239.

Afferma Climacus nella *Postilla*: “ Il massimo che un uomo può fare per un altro, in cose in cui ogni singolo non ha a che fare che con sé, è renderlo inquieto”.¹⁷ L'inquietudine è la categoria che si pone come antidoto all'oggettivazione dell'esser copia, e spinge il singolo verso la strutturazione dell'autentica soggettività.

Diventare soggettivo è concepito da Kierkegaard come il compito supremo di ogni uomo, connaturato nell'essenza del singolo esistente. È un compito concreto legato alla capacità dell'esistente di svincolarsi dalla dispersione della temporalità e di attuare la costante affermazione dell'interiorità sull'esteriorità della situazione. Il diventare soggettivo non significa rendere il soggetto definibile secondo tipologie formali e trascendentali, e ancor meno risolverlo nel farsi dello spirito hegeliano. L'esistenza impone ugualmente a ciascun uomo il dovere di diventare soggettivo, perciò rimane sempre viva l'incertezza dell'esistente che non può fidarsi della storia universale quando questa pretende, a suo nome, di assolvere i propri doveri.

È un compito che determina essenzialmente il soggetto nel corso della sua esistenza, che si caratterizza come scelta consapevole che conduce a una decisione totale che è decisione libera.

Il dover essere della soggettività è, dunque, imperniato sulla libertà. Il compito di diventare soggettivo conduce il soggetto alla scelta che egli fa di se stesso e alla decisione per sé dinanzi all'Assoluto. Mentre assolve questo compito, il soggetto decide, e in questa decisione si spende interamente nel rigore permanente della scelta. Per Kierkegaard, lo strutturarsi della soggettività ha il proprio sbocco nella decisione, per cui il processo consiste nel far emergere questa possibilità per antonomasia che è la libertà e nel portare la libertà a concretarsi attraverso la decisione.

Accanto alla centralità del compito di diventare soggettivo, definito come il compito supremo dell'esistenza capace di investire la totalità dell'esistente nella sua interiorità, emerge l'ardua problematica di collocare questo compito all'interno della dialettica interpersonale.

Secondo Kierkegaard la soggettività inautentica si esprime nella vita estetica: chi vive esteticamente crede di scegliere, ma non lo fa, o perché si lascia trascinare da molteplici possibilità cioè lascia che gli eventi decidano per lui o perché la sua scelta, in quanto spontanea, e quindi non richiedente nessun impegno, nessuna decisione, si configura in realtà come non-scelta, come indifferenza. L'esteta non sceglie perché sceglie tutto. La vita estetica è caratterizzata dall'istante, dal non impegno, dal rifiuto di cercare spiegazione al significato della vita. Le sue doti spirituali sono sprecate, disancorate da un progetto globale di esistenza, costituiscono una sorta di prigione, una costrizione, una soggettività angosciata e preoccupata gettata nel mondo. L'esteta non è in quello che fa, egli vive senza riflessione, secondo le circostanze; l'esteta non sceglie, la scelta del godimento conduce a lasciarsi determinare dalle possibilità che il godimento offre, senza poterle decidere da sé. Nello scritto *Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale-erotico*, Kierkegaard ha indicato le linee di una fenomenologia dell'immediatezza che è avulsa dall'ironia. La seduzione del Don Giovanni è prigioniera di un'apparenza pietrificata, indifferente ad ogni determinazione etica, che impedisce l'affiorare dell'interiorità, facoltà decisamente preclusa. Quell'estetica, dunque, è una vita superficiale dell'interiorità, in essa l'io non domina le sue sensazioni e si perde in un attimo che finisce inevitabilmente col nulla. Una vita estetizzante, conclude Kierkegaard, distoglie lo sguardo dalla direzione della scelta, angoscia la soggettività, la rende effimera.

L'uomo deve abbandonare l'astrattezza inumana, animalesca perché il puro accondiscendere a ciò che spontaneamente si è non fa dell'uomo un esistente, ma un essere simile ad un animale, privo di libertà e riflessione.

Bisogna notare che Kierkegaard ha dell'estetica un'idea molto statica. Il momento estetico ha bisogno di ricevere impulsi da fuori, di essere applaudito per sentirsi sicuro. Per l'estetico valgono solo gli stati d'animo, che tendono ad acquisire un valore eterno. Edda Ducci nel delineare la figura del seduttore psichico, mostra che il godimento del seduttore non è presente nel possesso fisico

¹⁷S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, tr. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p.194.

della donna, ma in quello psichico, egli è un egoista raffinato, che usa il tempo come strumento di seduzione, soggioga la donna senza cadere, egli stesso, nella sua trappola. Disorienta la preda, alternando momenti di attaccamento a momenti di estrema lontananza; il suo unico obiettivo è di rimanere sospeso nella pura possibilità.

Tuttavia, lungi dal trovare libertà, in quest'opera di liberazione il seduttore psichico rimane schiavo e vittima dei suoi stessi intrighi e dei suoi conflitti.

La concezione estetica della vita è basata, quindi, sul godimento. L'esteta vuol godere cercando soddisfazione al suo desiderio, nell'immediatezza, poiché godere significa vivere immediatamente. La vita estetica è una vita verso l'esterno, una vita in cui l'esterno si volge verso l'interno, una vita tutta protesa al di fuori. All'esteta manca l'edificare, il costruire a partire dalle fondamenta, manca il proprio io, in quanto egli non si riconosce come spirito, ma la sua vita è immediatamente ciò che è e ciò non ha un valore eterno, ma contingente; egli non ha alcuna responsabilità verso l'altro, asseconda le proprie passioni e i propri capricci e non è libero, ma schiavo di essi.

La travagliata ricerca estetico-psicologica porta Kierkegaard ad affermare che ogni concezione estetica della vita è disperazione; eppure si sta parlando della cosa più raffinata e devota di tutte le concezioni della vita, la quale, nondimeno, serba in sé la coscienza della nullità. Ed è proprio questo l'istante in cui l'etico fa la sua comparsa.

L'intuizione estetica è ancora troppo legata all'esterno, per essere a favore del soggetto. Per Kierkegaard il compito supremo dell'uomo è quello di diventare soggettivo e di scegliere se stesso.

Tale azione significa allora portare uno scarto, una differenza, tra la spontaneità e la decisione, cioè tra l'io spontaneo e l'io scelto. Questo scarto, questa differenza si coglie solo nell'etica, perché solo qui si pone l'alternativa, quella tra il bene e il male. Nel momento in cui si sceglie ci si pone necessariamente nell'etica, indipendentemente dal fatto che si scelga il bene o il male.

Solo nell'etica ci si confronta con l'ineludibilità della decisione, data dal contrasto tra bene e male, solo qui appare il soggetto nella sua concretezza in quanto appare l'impegno, la serietà, la volontà.

L'uomo è padrone di sé e del tempo della sua vita; la scelta autentica non consiste, come crede l'esteta, nello scegliere questa o quella cosa, perché ciò significherebbe lasciare scegliere le circostanze, ma nello scegliere innanzitutto se stessi, cioè la propria essenza più vera, la libertà.

Il forte legame affermato tra io, libertà, etica, costituisce uno dei punti fermi di tutto il pensiero kierkegaardiano. Nell'etica l'io non sceglie qualcosa, ma sceglie di scegliere, e perciò di dare a se stesso un valore assoluto che è posto proprio attraverso la contraddizione: la scelta crea l'esistente nella sua autenticità, nel momento in cui pone la personalità morale di un essere che già, di per sé, spontaneamente esisteva.

La riflessione etica è quindi il punto decisivo della vita dell'uomo. Essa fornisce l'autorizzazione e la misura dell'esistenza umana.

Per studiare l'etica, ogni uomo, è rimandato a se stesso. Egli stesso a questo riguardo è per sé argomento più che sufficiente: indubbiamente è solo dentro se stesso il posto in cui l'uomo può studiare l'etica con sicurezza. Solo l'impegno etico permette, dunque, l'autentico sviluppo della personalità del soggetto.

Impegnarsi eticamente significa, dunque, scegliere di diventare soggettivo, o più precisamente un singolo. La categoria del singolo è da intendersi in Kierkegaard, non solo come singolarità in generale, ma come la costruzione più autentica della soggettività. Per questo motivo, nell'etica si è fondamentalmente nell'ambito di un continuo divenire.

È bene sottolineare che l'atteggiamento etico si distingue dal sapere formalistico, anonimo e disinteressato, perché è essenzialmente un fare che si rapporta ad un sapere e non viceversa. Lo stesso porsi il problema da parte dell'etica da un punto di vista puramente formale è per il soggetto un porsi fuori dall'etica.

L'agire etico deve impegnare con passione infinita ed entusiasmo le infinite potenzialità del soggetto, uniche ed irripetibili. Ma come si può riuscire a trasmettere a un uomo quella passione e quell'entusiasmo? Kierkegaard risponde che il "compito più alto non è di capire la cosa più alta, ma di farla".¹⁸ L'esistente deve giungere prima possibile al fare, soffermandosi il meno possibile sulla teoria.

L'individuo che si rapporta pienamente all'assolutezza di un impegno, si costituisce liberamente come singolo. Nella sua dialettica interiore, l'esistente, poiché composto di finito ed infinito, percepisce l'esigenza di rapportarsi a un assoluto come termine del rapporto stesso.

L'esistente infinitamente impegnato all'esistere, se non intende disperdersi nel momento estetico, dev'essere esistente concreto. L'appello continuo alla passione intesa come il momento in cui l'individuo riesce a cogliere l'unità tra la verità che trascende la sua esistenza, in sé conclusa, e la verità che vale per lui, calata nella sua esistenza concreta è la vera e piena soggettività. L'etica dimostra come la realtà sia superiore alla possibilità, come essa sia soggettività, supremo interesse per sé stessi.

La fatica che si compie esistendo autenticamente è la vera arte di esistere all'altezza dell'Assoluto. Essa costituisce l'*habitus* dell'uomo impegnato eticamente.

La soggettività, infatti, è una conquista, e il segreto dell'etica consiste nel fatto che la personalità diventi compito a sé stessa e sia, allo stesso tempo, individuale e universale. Ciò significa che c'è nell'uomo una dialettica del dovere, per cui *io posso trasformare me stesso, in un uomo universale, solo se io l'ho già in me stesso*. Nessun pericolo deriva dalla vita etica, dal dire che io scelgo me stesso nel mio valore assoluto. Dire ciò non implica alcun arbitrio, perché il fatto che abbia come compito la mia stessa personalità non toglie che la mia personalità si presenti come compito. L'aspetto dell'obbligazione, della doverosità è salvo, la personalità non è senza legge, e nemmeno si dà da sé la sua legge, e così il dovere è posto nella sua assolutezza; sì che la scelta di sé, cioè la personalità intesa come compito, è l'espressione simultanea della sua assoluta subordinazione e della sua assoluta libertà.

Nei confronti di ogni verità essenziale, il singolo deve sempre affermare che *è di me che si parla*, se egli è in grado di pervenire a questa conquista basilare, significa che effettivamente si è verificata in lui una vera trasformazione qualitativa.

Umberto Regina, Kierkegaard. L'arte di esistere, Morcelliana, Brescia 2005.

Comprendere l'intima congiuntura che lega il Kierkegaard pensatore e il Kierkegaard scrittore significa entrare in possesso della chiave per accedere a tutta la sua produzione. Il libro di Umberto Regina, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, si muove in questa direzione.

In *Il punto di vista della mia attività di scrittore* Kierkegaard, prendendo in esame la propria opera e il suo significato, afferma di essere stato, fin da *Enten-eller* (1843), uno scrittore religioso. Egli però non si considera né un pastore, perché una cosa è la cristianità un'altra il cristianesimo (e quest'ultimo non può essere insegnato), né tanto meno un professore, visto che, come egli dice, si è onestamente astenuto dal *docere*. La figura del professore anzi esprime quella tendenza per la quale la religione si riduce ad una questione dotta; ma il Cristianesimo non è una dottrina, bensì una comunicazione d'esistenza e in quanto tale va vissuto, sperimentato da ognuno in maniera specifica, singolare, unica. Tutta la produzione letteraria di Kierkegaard ha l'intento di risvegliare l'attenzione sul religioso, sul cristiano, ma senza alcuna autorità. Da buon socratico egli è convinto, a ragione, che la virtù non possa essere oggetto di insegnamento, ancor di più se come succede con i filosofi

¹⁸S. Kierkegaard, *Diario*, pp.126-127.

(così con Hegel come con tutti gli altri) essi vivono in categorie diverse da quelle in cui speculano. La dialettica di Kierkegaard, illustra Regina, riassume tante dialettiche che, seppur mai concluse, si fanno portatrici di una tensione verso il vero, di un procedere maieutico che il Socrate del Nord, come scrive H. De Lubac, interpreta attraverso l'utilizzo della serie degli pseudonimi, ognuno dei quali racchiude sì una prospettiva ma, appunto per questo, volta a indicare un possibile percorso d'esistenza. Ma non solo. Gli pseudonimi non sono giochi letterari e non hanno nella persona di Kierkegaard una ragione casuale. Essi hanno "una ragione essenziale nella stessa produzione, la quale a motivo dello stile della battuta, della varietà psicologica delle differenze individuali, esige dal punto di vista poetico la spregiudicatezza nel bene e nel male"¹⁹. Perché nel bene e nel male l'ideale rimane pur sempre quello di volere una cosa sola: tenersi alla presenza di Dio. La concezione dell'uomo si basa non sull'essenza, ma sull'esistenza di ogni uomo davanti a Dio. Da ciò si pone in evidenza l'uguaglianza di tutti gli uomini. Essere uomo significa infatti essere ugualmente e incondizionatamente vicino a Dio. La Scrittura riguarda sì l'esistenza, ma le appartiene anche; è proprio questa esistenza a richiedere d'esser scritta e pensata nel suo significato originario ed essenziale. È inessenziale invece ogni verità che non si prenda cura, non susciti *inter-esse* nei confronti del mio stesso essere. L'"interesse" dell'esistente è *inter-esse* perché tiene insieme l'essere ed il non essere della possibilità, salvando così l'essere del diveniente, per il quale l'esistente nutre l'interesse supremo; anche lui è infatti un diveniente. L'*inter-esse* tiene insieme anche in un altro senso: fa stare insieme i diversi, li tiene distinti, nel loro comune interesse a differire, perché ugualmente interessati a rapportarsi. L'interesse è così il fondamento e la garanzia di ogni vero rapporto, e lo è perché nel rapporto garantisce la differenza, anzitutto quella tra l'essere e il Trascendente.

Dall'interesse dell'uomo nei confronti di se stesso e della verità emerge la dimensione del rapporto. L'uomo rapportandosi a se stesso si rapporta a un Altro. La verità dispone l'uomo nell'orizzonte entro cui essa stessa può essere accolta dall'uomo. Ciò che Regina sottolinea nel suo libro è questo: l'uomo è e resta un rapporto, perché se fosse una sostanza ogni rapportarsi sarebbe accidentale. Il riferimento costante, in relazione al quale si struttura la certezza soggettiva, è il soggetto stesso, il quale ha ricevuto da Dio la condizione per rapportarsi a se stesso e quindi all'altro da sé, al Trascendente. In tal modo l'uomo si rapporta assolutamente al *τέλος* assoluto e relativamente ai *τέλη* relativi. Ciò significa che i "termini" relativi, che possono essere per esempio le decisioni di cui ogni individuo, nell'esercizio della propria libertà, si fa carico durante l'arco della propria esistenza, assumono un senso solo alla luce del "termine" assoluto, cioè di Dio. Per approfondire tale tematica mi vorrei soffermare sul sesto capitolo dell'opera di Regina dal titolo "Tu devi amare sempre!". Qui il filosofo italiano offre un contributo illuminante in merito all'opera di Kierkegaard gli *Atti dell'amore*, che il filosofo danese pubblicò nel 1847 al culmine della sua produzione letteraria. È proprio qui che Kierkegaard tratta il problema del prossimo a partire dalla capacità e dal dovere di ogni uomo di compiere atti vittoriosi su ogni sano egoismo. Il suo percorso è originale: egli non considera l'uomo come naturalmente egoista, nemmeno nel senso di egoismo come "amore di sé", che pensatori sia antichi sia moderni pongono come presupposto più che legittimo per indicare poi le vie virtuose idonee a fare evolvere in senso altruistico tale connaturato egoismo. Kierkegaard parte dall'alto, da ciò che è "supremo" in ciascun uomo, dagli *atti dell'amore*, e proprio in questi riscopre la presenza dell'umano-in-tutti: un tesoro nascosto, tutt'altro dall'incorreggibile "legno storto" di kantiana memoria.

Queste riflessioni sono filosofiche, ma possono avere come oggetto gli atti dell'amore solo in quanto esse sono cristiane. Kierkegaard è convinto che solo il cristianesimo ha scoperto che esistono gli atti dell'amore, e soprattutto che questi possono e debbono essere compiuti da ogni uomo, dunque anche dai non credenti, in ogni tempo. La nascosta interiorità dell'uomo è il nuovo continente che emerge attraverso gli atti dell'amore. Sono atti per tutti ugualmente possibili, per tutti

¹⁹S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, tr. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972 p. 423.

ugualmente difficili, per tutti ugualmente doverosi. L'etica scopre in essi questo nuovo continente, di cui il mondo pagano non sospettava nemmeno l'esistenza. Senza il cristianesimo gli atti dell'amore non sarebbero mai divenuti "faccenda di coscienza". Acquisire questa coscienza non è facile; essa comanda le cose più difficili anche se possibili per tutti. Nella *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, uscita l'anno precedente, Kierkegaard, per bocca di Climacus, il suo pseudonimo immaginato non ancora cristiano dichiara: "Confido di assumermi la responsabilità, secondo le mie povere doti, di rendere difficile il diventare cristiani, difficile il più possibile, senza però renderlo più difficile di quel ch'esso è".²⁰

Negli *Atti dell'amore* il tono cambia. Kierkegaard non esaspera più la difficoltà del cristianesimo, non lo porge più in termini di paradosso e di assurdo, bensì di atti d'amore; e dell'amore già tutti sanno qualcosa, almeno come bisogno di amare. Kierkegaard, secondo Regina, vuole che il lettore tragga profitto dall'amore cristiano, già sul piano semplicemente umano. Kierkegaard negli *Atti dell'amore* si presenta espressamente come filosofo cristiano. Regina pone la differenza tra due termini danesi: *Elkov* e *Kjerlighed*. Il primo è l'amore che viene tradotto dal filosofo veronese come amore affettivo, il secondo è l'amore in quanto atto compiuto da chi è mosso da nient'altro che dall'amore stesso, cioè da quell'amore che è in grado di vincere l'egoismo, anche quando questo si sublima nelle forme del più convinto altruismo e diventa addirittura incondizionata abnegazione per amore di qualcuno. Per Kierkegaard solo il rapporto con Dio è la condizione e il fondamento degli atti dell'amore.

Vivere davanti a Dio e compiere gli atti dell'amore sono la stessa cosa. In entrambi i casi si verifica nell'uomo il mutamento dell'eternità. Questo mutamento è difficilissimo per l'uomo da mettere in pratica. Infatti il prossimo è, per definizione, il non-amabile, il brutto. Kierkegaard dedicò circa la metà della sua produzione a scritti da lui stesso definiti edificanti. Ma solo nel primo Discorso della Seconda Serie degli Atti dell'amore, "L'amore edifica", egli spiega la portata filosofica che l'edificante assume nei suoi scritti. Il termine, tratto dal Nuovo Testamento, va inteso alla lettera: l'amore edifica, costruisce l'edificio dell'interiorità, che è la vera realtà umana; può elevare questo edificio sempre più in alto perché l'amore può gettarne le fondamenta scavando sempre più in profondità. L'uomo che compie gli atti dell'amore ha come suo "collaboratore" Dio stesso, ha costantemente a sua disposizione una strategia di vittoria, crede in questa strategia. Questo suo credere non è un pigro tenere per vero ciò che di per sé non sarebbe all'altezza della verità, ma è un credere che la verità si manifesta e vince, proprio come verità, se l'uomo interiore si pone al servizio della strategia dell'amore: una strategia di vittoria che è per il mio vero bene, dunque una strategia che è anzitutto a favore della verità in quanto tale.

Questo credere è un fare veri atti d'amore, e questo fare ha una legge ben precisa e puntuali riscontri: il "pari a pari dell'eternità". Sta all'uomo fare spazio alla parità che Dio gli offre nell'ambito della sua strategia d'amore. Invero, è una parità tutta ritmata dal traboccare dell'amore: "Infatti amare Dio è in verità amare se stessi; aiutare un altro uomo ad amare Dio è amare un altro uomo; venire aiutati da un altro uomo ad amare Dio è essere amati".²¹

È il rapporto con il divino, in definitiva, che qualifica l'essere umano e dà valore autentico ad ogni singola esistenza.

²⁰S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, pp. 105-107.

²¹U. Regina, *Kierkegaard. L'arte di esistere*, Morcelliana, Brescia 2005, pp.137-140.