

Schopenhauer e Kierkegaard

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

È certo - come mostreremo nei prossimi paragrafi - che fra i due pensatori esistono delle differenze notevolissime; basti pensare alla permanenza in Schopenhauer di un forte interesse per la natura (sia pure esaminata da un punto di vista più filosofico che scientifico, interesse che risulta invece del tutto assente in Kierkegaard. Ciò non ha impedito tuttavia ad alcuni studiosi di abbozzare, non senza efficacia, un vero e proprio parallelismo tra essi. Una cosa invero li unisce: **la reazione all'hegelismo**, considerato da entrambi come l'esempio più tipico e più pericoloso di filosofia razionalistica.

Vita e opere di Schopenhauer

Arthur Schopenhauer nacque nel 1788 da una famiglia della ricca borghesia commerciale di Danzica. Quando però questa, che era stata fin allora una «città libera», venne incorporata nel regno di Prussia, suo padre si trasferì con la famiglia e l'azienda ad Amburgo. Volendo avviare il figlio alla carriera degli affari, gli fece anzitutto trascorrere alcuni anni in Francia e in Inghilterra; in un secondo tempo si fece accompagnare da lui in lunghi viaggi per diversi paesi europei. Suicidatosi il padre in un eccesso di pazzia, la madre, che era una discreta scrittrice, si trasferì a Weimar, e riuscì a entrare nel circolo di Goethe; anche il figlio frequentò il grande poeta-filosofo, subendone una profonda influenza. Il suo contrasto ideologico con Hegel chiamato nella capitale della Prussia dalle massime autorità governative e padrone pressoché assoluto di quella università, si accrebbe e acuì col trascorrere degli anni. Per dispetto contro di lui Schopenhauer giunse a fissare le proprie lezioni esattamente nelle medesime ore di quelle di Hegel, il che però si ritorse contro il nostro stesso autore, che vide i propri corsi pressoché deserti e dovette sospenderli. Il fatto gli procurò una profonda amarezza, tanto più che ad esso corrispondeva un quasi totale disinteresse del pubblico colto e degli editori per gli scritti che veniva via via componendo. Nel 1831 si trasferì a Francoforte sul Meno, vivendo di rendita. Nel 1836 pubblicò un'opera dedicata alle scienze naturali, nell'intento di ricavare dai loro risultati sempre nuove conferme alla propria concezione metafisica dell'universo: *Der Wille in der Natur* (La volontà nella natura). Cinque anni più tardi ne pubblicò un'altra dedicata invece a problemi di filosofia morale: *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (I due problemi fondamentali dell'etica, 1851). L'ultima sua opera, dal titolo *Parerga et paralipomena* (Saggi accessori e tralasciati) uscì nel 1851; era scritta in uno stile limpido e facile e ciò le permise di ottenere il pieno successo che le altre erano state ben lungi dal conseguire.

Il mondo come rappresentazione: soggetto e oggetto

La filosofia deve prendere le mosse, secondo Schopenhauer, non da principi astratti come volevano Fichte e Hegel, ma dall'esperienza: intesa questa però nel più vasto senso possibile, cioè non soltanto come esperienza esterna ma anche come esperienza interiore. Partendo da essa, dovrà poi cercare un principio unico, cui ricondurre tutto il mondo esperienziale; la ricerca di questo principio esplicativo generale è soddisfatta in forma mitica dalle religioni, in forma pienamente consapevole dal filosofo con un atto geniale di intuizione. Il titolo dell'opera più importante del nostro autore, **Il mondo come volontà e rappresentazione**, sintetizza in poche parole la tesi cui egli ritiene di poter pervenire lungo la via testé indicata: per un lato **il mondo è rappresentazione**, in quanto si articola in una inesauribile molteplicità di fenomeni; **per l'altro è volontà**, in quanto la volontà costituisce il principio unico di tutto il reale. **Le rappresentazioni invece sono la sintesi del materiale grezzo fornito dai sensi e di forme unificatrici a priori.** Come è evidente, questa concezione si ispira in modo diretto al criticismo kantiano. Schopenhauer vi introduce però due notevoli semplificazioni. In primo luogo sostiene che le forme a priori sono soltanto tre: **spazio tempo e causalità**¹. Schopenhauer sostiene che tutte e tre le forme anzidette provengono dall'intelletto e inoltre che il « processo intellettuale » è una funzione del cervello, onde ha esso pure, come già le sensazioni, una ben determinata base fisiologica. Sviluppando questa teoria fino alle estreme conseguenze, egli giungerà ad affermare che tale processo è comune agli uomini e agli animali, pur conseguendo nei primi una perfezione maggiore che nei secondi. Il filosofo di Danzica introduce nella teoria kantiana una profonda innovazione, interpretando il termine « fenomenico » come sinonimo di « illusorio », cioè ingannatore (Velo di Maya).² A prima vista può sembrare che si tratti di una semplice sfumatura, aggiunta al testo kantiano; non v'ha dubbio invece che il risultato cui essa ci conduce è completamente estraneo allo spirito dell'autentico kantismo. Schopenhauer non se ne accorge e afferma, al contrario, che la scoperta dell'illusorietà del mondo fenomenico sarebbe proprio uno dei maggiori meriti del fondatore della filosofia critica: « Base e anima di tutta la teoria kantiana, » egli scrive, « è l'aver dimostrato il carattere illusorio del mondo nella sua totalità. Un secondo grande merito di Kant sarebbe, sempre secondo

¹ Analizzando il principio di ragion sufficiente, Schopenhauer aveva posto chiaramente in luce che il principio in esame assume quattro forme radicalmente diverse a seconda degli oggetti trattati; queste sono: principio di ragion sufficiente dell'essere, del divenire, dell'operare e del conoscere. Ecco la spiegazione che ne dà Annibale Pastore: « Il principio dell'essere (*essendi*) vale per i rapporti di spazio e tempo e in accordo con la necessità matematica; il principio del divenire (*fiendi*) vale per i rapporti fra causa ed effetto e in accordo con la necessità fisica; il principio dell'operare (*agendi*) vale per i rapporti tra motivo ed azione e in accordo con la necessità morale; il principio del conoscere (*cognoscendz*) vale per i rapporti tra ragione e conseguenza e in accordo con la necessità logica. »

² Il velo di Maya è il velo dell'illusione: il pensiero orientale ha sostenuto che la nostra visione del mondo è ottenebrata da una sorta di velo che bisogna stracciare per poter così acquisire una prospettiva che non ci inganni. Ora, per Schopenhauer il mondo fenomenico altro non è se non un velo che deve a tutti i costi essere stracciato poichè impedisce di cogliere la realtà così come essa è effettivamente.

Schopenhauer, l'aver scoperto che il mondo fenomenico ci rinvia ad un'altra più vera realtà. Kant però non avrebbe saputo indicarci la via per raggiungerla. Proprio qui il nostro autore è convinto di poter integrare la teoria kantiana, colmando la grave lacuna riscontrata da tutti i prosecutori e critici del kantismo: la lacuna costituita dalla mancanza di ogni conoscenza intorno alla « cosa in sé ».

Il mondo come volontà

Se il mondo dei fenomeni è soltanto illusorio, non ha ovviamente alcun senso, secondo Schopenhauer, affermare che la vera realtà sia la materia. Questa occupa senza dubbio un posto di primo piano nel campo fenomenico, ed è quindi ben chiaro. **Quale sarà dunque la via per giungere alla « cosa in sé³ »?** Per rispondere a questo interrogativo, Schopenhauer fa appello agli « ultimi profondi segreti » che l'uomo porta nel suo interno. Riflettendo su questi segreti, ossia su ciò che ci « è accessibile nel modo più immediato », ciascuno di noi scopre (non può far a meno di scoprire) un doppio aspetto dell'essere: da un lato intuisce **il proprio organismo**, che è l'essere intuito anche dagli altri nel mondo della rappresentazione; da un secondo lato, intuisce **la volontà**, come insieme di bisogni, di sentimenti oscuri, di impulsi tendenti a conservare la vita, tutte intuizioni che sfuggono completamente agli altri. Senza dubbio anche la volontà ci è data sotto la forma del tempo, e cioè come successione di atti volitivi; il tempo però non l'altera sensibilmente: essa rimane, cioè, qualcosa di relativamente costante che sfugge, nella sua più intima essenza, alle tre forme a priori della rappresentazione (spazio, tempo, causalità). **Questa scoperta della volontà come aspetto più profondo, più reale, del nostro essere non costituisce una verità scientifica fondata sulla conoscenza intellettuale, ma è secondo Schopenhauer « la verità filosofica » per eccellenza. Il nostro autore ne conclude che la volontà è « la cosa in sé » di Kant;** « cosa in sé » che, pur sottraendosi alla rappresentazione intellettuale, può tuttavia venir colta da ogni uomo nella propria interiorità. In essa va cercata la realtà profonda, non solo dell'essere umano ma di qualsiasi essere. Né basta: in quanto si sottrae alle forme dello spazio, del tempo e della causalità, **la volontà non risulta sottoposta al principio di individuazione, che si basa, per l'appunto, su tali forme; non si moltiplica quindi secondo i vari esseri, ma risulta una sola in tutti. E inoltre, per il fatto di non trovarsi sottoposta alla legge di causalità, essa è assolutamente libera, cioè agisce senza alcuna motivazione.** « Dal momento in cui appare questo strumento (il cervello), » scrive Schopenhauer, « sorge d'un colpo il mondo come rappresentazione, con tutte le sue forme. Il mondo

³ Espressione con la quale Kant intende riferirsi alla realtà così come essa è in sé, indipendentemente non solo dallo stato attuale delle conoscenze, ma anche da ogni possibile conoscenza. È una tesi fondamentale dell'idealismo difeso da Kant nella Critica della ragion pura (1781) – e da lui denominato trascendentale, formale o critico – che spazio e tempo sono forme a priori della sensibilità: non, cioè, proprietà delle cose in sé stesse, ma modalità del rapporto conoscitivo, e che dunque tutto ciò che intuiamo nello spazio e nel tempo ha statuto soltanto fenomenico. La c. in sé s'intende dunque in contrapposizione con il fenomeno (→), oggetto di intuizione sensibile, a cui Kant limita ogni possibile conoscenza valida. In tal modo, si apre uno spazio di pura pensabilità (non di conoscenza), che Kant indica con il concetto-limite (Grenzbegriff) di noumeno.

mostra allora la sua seconda faccia: prima era soltanto volontà, adesso è anche rappresentazione.» Nell'uomo, che costituisce il grado più elevato dell'oggettivazione della volontà, questa, che in se stessa è incosciente, diventa cosciente di sé: « A quel modo che la luce diventa visibile solo per virtù dei corpi che la riflettono, e senza di ciò si perderebbe senza effetto nelle tenebre. » **Il fatto è che la volontà costituente il principio dell'universo, proprio in quanto si disperde in infinite volontà particolari, non può non sentirsi lacerata, perché continuamente arrestata nel suo sforzo: questo arresto si esprime come bisogno, mancanza, dolore. Il dolore viene così ad assumere l'aspetto di stato positivo, universale della realtà; il piacere invece non costituirà che uno stato negativo (il momentaneo appagamento del bisogno, la momentanea cessazione del dolore). Se ne conclude che la vita è insieme tremenda e incantevole, è un continuo oscillare fra il dolore e l'aspirazione a una liberazione da esso.**

Dolore, liberazione e redenzione

Il dolore è un fatto universale, il quale diventa via via più acuto con l'acuirsi della coscienza: «Il mondo è l'inferno, e gli uomini sono a vicenda anime dannate e demoni. » Il vero progresso non può dunque venire cercato entro il mondo: esso consisterà unicamente nel trascendere l'esperienza, liberandosi dalle illusioni dei fenomeni. Per Schopenhauer, le vie di questa liberazione sono tre: la moralità, l'arte e l'ascetismo. La moralità consiste in un sapere più elevato che quello dell'intelletto e della ragione. Il principio fondamentale di questo sapere è la pietà, cioè il riconoscimento intuitivo dell'unità di tutti gli esseri. Tale pietà ha il potere di eliminare dall'animo umano la malvagità, intesa come l'illusione che separa tra loro gli uomini rendendoli stranieri e nemici gli uni agli altri. L'azione negativa della pietà è la giustizia; quella positiva è la carità. L'arte è la contemplazione delle cose nel loro carattere ideale, ossia: è la contemplazione delle idee. Con questo termine, palesemente attinto dalla filosofia platonica, Schopenhauer indica gli oggetti puri ed eterni sui quali si modellerebbero, a suo credere, gli esseri individuali del mondo fenomenico. Mentre la scienza (rinchiusa nelle forme dello spazio, del tempo e della causalità,) lega l'uomo agli oggetti individuali dell'esperienza, considerati nel complesso dei loro rapporti reciproci, l'arte invece lo conduce a qualcosa di completamente diverso: a qualcosa che, per non essere individuale, non partecipa più delle lotte e del dolore propri del mondo fenomenico. Le idee non sono ricavate per astrazione dalle rappresentazioni individuali, come i concetti; esse sono l'aggettivazione immediata della volontà. Chi si eleva alla contemplazione delle idee « dimentica se stesso, sa soltanto che contempla, non sa più chi è », si libera insomma, sia pure solo temporaneamente, del suo essere individuale e quindi della sua volontà di vivere. La più elevata delle arti è la musica che, secondo Schopenhauer, « ci rivela l'essenza intima del mondo, si fa l'interprete della saggezza più profonda in una lingua che essa stessa non comprende ». La musica è, in altri termini, una filosofia inconscia, scritta in termini misteriosi. **L'ascetismo viene**

interpretato dal nostro autore come l'estrema riduzione possibile della volontà di vivere; esso consiste nella negazione di ogni elemento fenomenico, di ogni conoscenza intellettuale, e riesce pertanto ad attuare la liberazione definitiva (non più soltanto temporanea) dalle illusioni del mondo empirico.

Merita di venire, incidentalmente, ricordato che Schopenhauer non riconosce questa negatività al suicidio: esso infatti costituisce, secondo lui, almeno nei casi

N.B.

In alternativa agli appunti:cbf

- **Pagine e paragrafi da studiare: 38 – 39 – 40 (escluso il corpo come volontà resa visibile) – 41 (la volontà come essenza del nostro essere) – 50 (Dolore, liberazione e redenzione da integrare con codesta sintesi).**

Vita e opere di Kierkegaard

Soren Aabye Kierkegaard nacque a Copenaghen nel 1813 da una famiglia di **modeste condizioni finanziarie** e venne educato in un ambiente di **austera religiosità**. Trascorse una giovinezza tormentata e inquieta, durante la quale, reagendo all'educazione ricevuta, tentò in alcuni momenti di realizzare quello che egli stesso chiamerà **« la vita estetica »**, cioè un tipo di esistenza non impegnata in alcun serio dovere, ma disposta a cogliere sapientemente tutto ciò che di volta in volta il mondo poteva offrirgli di piacevole. Morto nel 1838 il padre, che era assai più anziano di lui, Soren si decise a dare maggior ordine alla propria esistenza, onde portare a termine gli studi intrapresi e potersi così avviare ad una carriera del tutto normale (entrando cioè in quella che egli chiamerà **« la vita etica »**). Nel 1840 conseguì la laurea in teologia presso l'università di Copenaghen e si fidanzò con Regina Olsen. Fra i suoi numerosi scritti, ci limiteremo a ricordare i seguenti: **Aut-aut** (1843) ove è analizzata l'alternativa inconciliabile tra vita estetica e vita etica; **Timore e tremore** (1843), che è una delle opere più significative di Kierkegaard nella quale è prospettata l'alternativa, ancora più drammatica, fra i due tipi di vita testé accennati e la vita religiosa; **Briciole filosofiche e il Concetto di angoscia**, entrambe del 1844.

La scoperta del singolo

Come spiegammo in precedenza, **la realtà non sarebbe altro, secondo Hegel, che un dispiegarsi dello spirito assoluto, e proprio in ciò andrebbe cercata la radice obiettiva della razionalità del mondo (naturale ed umano).** **Nel suo dispiegarsi l'assoluto darebbe sì luogo a successive contraddizioni, ma ognuna di esse verrebbe di volta in volta superata da una sintesi capace di conciliare tesi e antitesi.** Si

genererebbe così un processo unico e grandioso, la cui coerenza e necessità sfugge a chi lo consideri soltanto da un punto di vista limitato, ma non può far a meno di rivelarsi al filosofo che ne sappia penetrare la dialettica 'interna. Le obiezioni sollevate da Kierkegaard si possono così riassumere: 1) **Nello sviluppo dell'assoluto hegeliano gli opposti possono conciliarsi solo perché la loro opposizione è una mera apparenza; nella realtà invece le opposizioni sono inconciliabili, costituendo alternative che si escludono a vicenda.** 2) **Hegel ritiene, in particolare, che le contraddizioni fra gli individui vengano superate dal costituirsi di istituti sovraindividuali (il « genere » nella terminologia kierkegaardiana); orbene se è vero che negli animali il genere costituisce qualcosa di « più alto » degli individui, non così accade per gli uomini, onde non ha senso cercare nello « spirito oggettivo » il superamento delle loro contraddizioni.** 3) **Il sistema hegeliano si presenta come una concezione dell'essere infinito, ma proprio perciò non perviene mai al singolo uomo, che esiste per l'appunto come essere finito: questo sacrificio del singolo a beneficio della totalità non può portare che a una filosofia incapace di cogliere l'effettivo processo del reale.**

Possibilità, angoscia e disperazione

Capovolgendo il metodo stesso dell'hegelismo, Kierkegaard parte invece da una riflessione diretta sull'**individuo**, quale può venire colto nella sua profonda interiorità, non quale si manifesta esteriormente nel divenire della storia: cioè da una **riflessione realistica sul singolo**, non sull'uomo in generale. Così impostata la ricerca, egli afferma anzitutto che **l'esistere significa, per il singolo, esistere, cioè uscir fuori dall'infinità, prendere coscienza del proprio nulla, trovarsi al confine tra l'essere e il non essere. La categoria fondamentale del singolo non potrà dunque risultare quella che Hegel applica all'infinità (cioè la categoria della necessità razionale), ma un'altra, completamente diversa: la categoria della possibilità.**

Caratteristica del singolo è di trovarsi innanzi a illimitate possibilità, e di dover scegliere fra esse; di qui la sua instabilità, l'indecisione fra le alternative possibili, la paralisi da cui è colto di fronte a quel forse che è la caratteristica del possibile. **Egli è libero di decidere, ma la sua libertà si traduce in un profondo e invincibile sentimento di angoscia.** Anche Kierkegaard come Hegel vede nella realtà - come già rilevammo - un processo, un perenne divenire; ma la legge di questo divenire non è, per lui, la dialettica hegeliana, che pretenderebbe di scorgere un intimo nesso logico fra i vari momenti del processo, bensì una dialettica « qualitativa » che prende atto del completo distacco fra un momento e l'altro. L'esempio più significativo di questo nuovo tipo di dialettica ci viene offerto, secondo Kierkegaard, dalla riflessione sull'esperienza religiosa, e in particolare sulla forma che essa ha assunto nella tradizione ebraico-cristiana. In un primo momento l'uomo è vissuto in uno stato di completa innocenza (Adamo nel paradiso terrestre), cioè in uno stato di ignoranza di se stesso. Come ha potuto passare da questo stato alla coscienza di sé? Non sviluppando una qualità che in germe (cioè in forma

latente) fosse già contenuta nello stato precedente, ma soltanto con un taglio netto, con una rottura, con un atto di ribellione: il peccato originale. È precisamente questa ribellione che segna il distacco qualitativo fra i due stati. Non rendersi conto della funzione essenziale che essa ha compiuto, significa lasciarsi sfuggire l'autentica dialettica che ha portato alla formazione della coscienza; significa restare schiavi di uno schema razionalistico astratto, inadeguato a cogliere la situazione umana nella sua profonda tragicità. È l'angoscia stessa del peccato - e soltanto essa - che ha fatto scoprire ad Adamo la propria effettiva esistenza di individuo, che l'ha condotto ad acquisire una piena coscienza di sé dinanzi a dio, di sé quale essere finito di fronte all'infinito. Come spiega assai bene Franco Lombardi, «il concetto del peccato è perciò la categoria che pone il singolo come singolo, è anzi la categoria della singolarità». Non prendere atto di questa categoria significa non comprendere ciò che vi è di più profondo nell'esperienza religiosa, e, in ultima istanza, non comprendere la vera natura dell'uomo.

Studiando, con il metodo testé accennato, la vita umana nella sua reale concretezza, il nostro autore vi scorge tre stadi alternativi, nettamente distinti fra loro: lo stadio estetico, lo stadio etico e quello religioso. Accenneremo brevemente a ciascuno di essi, sottolineando il salto che li separa. **Lo stadio estetico è quello della persona che considera il mondo come un grande spettacolo da cui trarre gioia, che si abbandona ad esso, « si lascia vivere » attimo per attimo in un'ebbrezza poetica, costituita di immaginazione e di fantasia.** L'esteta non ha da compiere alcuna scelta perché gode tutto e proprio perciò non sente mai la necessità di impegnarsi in nulla; Kierkegaard ritiene di poterlo tipizzare nella figura del « seduttore », intrinsecamente privo di serietà. Senonché, disperdendo la propria personalità, il seduttore finisce nella noia, nell'indifferenza a tutto, nella disperazione (consapevole o inconsapevole), nell'ansia di una vita diversa. Il momento di rottura, che segna l'inizio dello stadio etico, è l'ironia: essa solleva l'individuo al di sopra del mondo di cose in cui l'esteta si trova immerso e gli impedisce di restarne imprigionato. Kierkegaard lo descrive come un particolare rapporto tra finito e infinito in cui (e proprio qui sta la particolarità del rapporto) quest'ultimo sfugge a ogni tentativo di afferrarlo. Il termine « ironia » sta appunto a indicare il fatto che l'infinito sembra voler deridere il finito, in quanto lo attira irresistibilmente a sé e tuttavia non si lascia mai raggiungere da esso. È, in altre parole, una relazione che si nega nel momento stesso in cui si afferma. Per realizzare il distacco dal modo di vivere tipizzato nella figura del seduttore, l'uomo deve abbandonare la situazione di indifferenza a tutto, che caratterizzava lo stadio estetico, e compiere una scelta: rientra in sé, si pente dell'attività spesa (o meglio dispersa) in un mondo che non era se stesso, assume il compito assegnatogli dalla vita, affronta serenamente i sacrifici necessari per restargli fedele. È il modo di vivere tipico dell'uomo coniugato, onestamente dedicato alla famiglia: il lavoro, il complesso dei rapporti sociali, l'amicizia sono elementi essenziali del suo modo di vivere.

L'etica costituisce lo stadio della rinuncia al finito per raggiungere l'infinito, sacrificio dell'individuale per subordinarlo al generale. Ma proprio perciò tende ad assumere l'aspetto di pura legalità, di affermazione della ragione astratta: diventa convenzionale, comprime la persona, spegne la sua più intima e profonda spontaneità. La fedeltà a una norma esterna non riesce però a eliminare l'angoscia di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente; si limita a mascherarla, cioè a nascondere sotto il manto della serenità quel senso di profonda instabilità che caratterizza l'esistenza del singolo. La vita religiosa, in cui si esprime la vera essenza dell'uomo, ha inizio da una nuova rottura, da uno scacco della vita etica. Il principio religioso si afferma cioè e qui sta l'elemento di rottura testé accennato- con un carattere di assoluta paradossalità che lo rende inconciliabile con il principio morale (si ricordi la figura di Abramo che riceve da dio l'ordine di sacrificare il proprio figlio Isacco).

Per l'appunto questa paradossalità ci pone di fronte a qualcosa di più profondo: a una «interiorità nascosta», cioè a un dramma che il singolo vive nel segreto del proprio animo, e di cui gli altri nemmeno si accorgono. Secondo Kierkegaard, Hegel non ha afferrato l'esistenza di tale interiorità nascosta («la filosofia hegeliana non ammette nessuna legittima interiorità nascosta»), ed è questo il motivo per cui ha ritenuto che «il generale» potesse costituire un momento superiore della vita dello spirito.

La scienza come forma di vita è esistenza inautentica

Abbiamo detto poco sopra che, secondo Kierkegaard, non ha senso cercare nella storia la rivelazione di dio; egli si rivela, invece, nell'interiorità nascosta del singolo uomo e si rivela proprio come persona a persona. Di qui la verità profonda della religione cristiana, la quale ammette che dio si sia fatto uomo in Cristo, con tutte le assurdità che la ragione ha sempre denunciato in questa figura.

Ma sempre secondo il nostro autore, il vero cristiano non si limita ad accettare con coraggio queste contraddizioni rinunciando alla ragione; egli deve fare qualcosa di più: non solo ammirare Cristo, ma imitarlo. Non ci fermeremo qui sulle sferzanti polemiche di Kierkegaard contro i falsi cristiani, e in particolare contro quei pastori protestanti che fanno bellissimi sermoni sul vangelo alla domenica, vivendo poi, nei restanti giorni della settimana, come tutti gli altri uomini, cioè sentendosi perfettamente in pace con la loro coscienza per il semplice fatto di attenersi con scrupolo ai precetti convenzionali della morale mondana. «La negazione del cristianesimo è proprio questa: quando colui che lo predica poi non l'attua, non mostra in sé quella cosa che nel sermone dice di essere il cristianesimo. Cristo non ha istituito dei docenti, ma dei seguaci e imitatori.» Ciò che ci interessa porre in luce, a conclusione del nostro rapido esame del pensiero kierkegaardiano è un altro problema, di ordine molto più generale. Se la rivelazione del Cristo avviene nell'interiorità nascosta del singolo, l'effetto che ne deriva dovrà esso pure esaurirsi in tale interiorità, o dovrà estrinsecarsi nei rapporti del vero cristiano con la moltitudine che lo circonda? Le risposte date dal nostro autore a questo

problema non sono sempre univoche; anzi taluno afferma che egli passò attraverso due posizioni (la seconda rappresentata soprattutto dagli ultimi scritti), e giunge a parlare di un primo e di un secondo Kierkegaard. Il primo Kierkegaard, insistendo sul carattere nascosto dell'interiorità, presenta la fede soprattutto come un rapporto diretto fra l'animo dell'individuo e dio, rapporto segreto, che fa sentire drammaticamente al credente di essere peccatore e attraverso questo disperato sentimento gli fornisce la coscienza della propria singolarità.

Tipica è, da questo punto di vista, la posizione che il nostro autore assume nell'opera *Timore e tremore*, ove sottolinea ripetutamente che il cristianesimo non è un regno di questo mondo, onde risulterà impossibile giudicare se una persona sia o no un vero cristiano in base al comportamento che tiene nel mondo. La fede del cristiano incide esclusivamente sulla sua coscienza interiore: egli è credente, non in virtù di ciò che opera, ma in quanto « non fa nulla se non in virtù dell'assurdo ». Nemmeno si può dire che egli sia in grado di insegnare la verità che vive in sé: non è un maestro ma soltanto un testimone; e « poiché quel testimone non ha vinto facilmente quello che ha vinto, tanto meno lo rivenderà a buon mercato; né ha la bassezza di accettare l'ammirazione degli uomini per dare loro in cambio il suo segreto disprezzo; egli sa che la vera grandezza è ugualmente accessibile a tutti ». Questo tema, che la fede non sia tale se non trasforma - attraverso il dolore - ciò che vi è di più profondo nell'animo del singolo, conserva ovviamente la sua centralità anche nel secondo Kierkegaard. Qui si aggiunge però qualcosa di nuovo : la massima che il cristianesimo non è un regno di questo mondo, muta il proprio tradizionale significato. Non ci dice più che il cristianesimo rimane estraneo alle vicende del mondo, ma che entra in conflitto con esso, vi porta la discordia, rende gli uomini infelici (umanamente parlando), li fa « diventare un nulla in questo mondo » perché tale è la condizione indispensabile per « diventare qualcosa nell'altro. » **Di qui il dovere del vero cristiano di non rinchiudersi in se stesso, ma di entrare in conflitto con la massa di uomini che sono paghi di vivere in questo mondo e di questo mondo. È un conflitto che scaturisce dall'amore, perché amare gli uomini non può significare altro che aiutarli a salvarsi, cioè aiutarli « a essere attenti a Dio, a intendere con quanta leggerezza essi si precludano una vita più alta, la vita di unione con Dio ». Ciò non implica - sia ben inteso che l'amore del prossimo diventi un sentimento più alto dell'amore di dio: il cristiano ama anzitutto dio, e poi ama anche il prossimo perché è dio a prescrivergli di amarlo: «È l'amore di Dio che decide di tutto: esso è la fonte dell'amore del prossimo. » Nel quadro testé delineato diventa facile comprendere perché l'amore del prossimo non impedisca a Kierkegaard di provare un profondo disgusto per la massa degli uomini comuni (ove con il termine « massa » o « folla » egli non intende riferirsi alla gente del popolo minuto, ma a tutti coloro - poveri o ricchi, plebei o aristocratici - che seguono la morale del «genere», accettano passivamente le opinioni comuni, senza assumersi mai alcuna responsabilità personale). Opporsi alla folla significa, per il vero cristiano,**

ripudiare la « mondanità tiranna, che vuole tutti gli uomini uguali», e quindi ripudiare gli stessi istituti etico-sociali (famiglia, stato, ecc.) attraverso cui si è realizzato nella storia lo stadio della moralità generale. È un ripudio che, secondo il nostro autore, porta di necessità allo scontro col mondo (non ovviamente, allo scontro del rivoluzionario che lotta per modificarlo, ma del mistico che gli nega ogni valore). Il cristiano autentico è ben cosciente dell'ineluttabilità di questo scontro, e deve essere disposto ad accettarlo, affrontandone con coraggio tutte le conseguenze, anche la persecuzione e il martirio. Imitare veramente - e non solo a parole - Cristo, significa imitarlo nello stesso sacrificio della vita: vita che la folla considera quale bene supremo, mentre il cristiano sa che l'unico vero bene è il contatto diretto del finito con l'infinito, del singolo con dio. Mediante l'esaltazione del sacrificio - o, più esattamente, di questo tipo di sacrificio, consistente nel « diventare vittima per ciò che in verità costituisce la verità»- Kierkegaard è convinto di riuscire in certo senso a conciliare l'amore del prossimo con la strenua difesa della singolarità. È però una conciliazione solo apparente, perché il martire - nel senso in cui lo intende il nostro autore - non affronta, in realtà, il sacrificio per amore del prossimo, bensì per la suprema affermazione di qualcosa che si attua soltanto nel profondo del suo animo: per « diventare spirito », per « essere salvato dal genere ». Nessuno può negare che si tratti di un atteggiamento autenticamente e sinceramente mistico; ciò che si nega, è che esso riesca a stabilire una vera mediazione fra il singolo (l'unico reale protagonista, secondo Kierkegaard, della vita religiosa) e il prossimo. In altre parole: anche nel secondo Kierkegaard continua ad essere vero, come nel primo, che « l'unità è la cosa più alta», che « mille sono meno di uno». Né peraltro tutto ciò deve comunque stupire; la contestazione radicale della ragione non poteva infatti portare a un diverso risultato, poiché la ragione è lo strumento per eccellenza con cui gli uomini possono giungere a un'intesa reciproca, mentre il tipo di fede che Kierkegaard le oppone (scaturente dall'assurdo) è uno « stato di grazia » in cui il mistico può trovarsi non per iniziativa propria, né tanto meno perché altri uomini ve l'abbiano portato, ma solo per un intervento diretto di dio; cioè perché dio ha voluto far sentire la sua sconcertante presenza per l'appunto a lui, come « singolo» non come «genere». La parabola dell'irrazionalismo è giunta, così, alla sua fatale conclusione. Ha condotto Kierkegaard a fare dell'individuo un essere disumano: irrimediabilmente passivo di fronte a dio e totalmente isolato dagli altri uomini, con i quali non può- né gli interessa- stabilire alcuna autentica collaborazione né sul piano della ricerca conoscitiva né su quello della vita pratica.

