



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze filosofiche

Tesi di laurea

Filosofia come forma di vita in Socrate e Kierkegaard

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatrice/Correlatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Laureando

Raffaele Vicinanza

Matricola 903216

Anno accademico

2025 – 2026

Indice

INTRODUZIONE:	3
SOCRATE	5
La questione socratica: Senofonte	6
Aristofane	10
Platone.....	15
Il <i>Simposio</i>	18
Il <i>Protagora</i>	25
<i>Fedone</i>	29
<i>Apologia</i>	37
Libro I della <i>Repubblica</i>	40
Conclusioni finali sulla questione socratica:	43
ANEDDOTICA SOCRATICA	46
Concezioni generali sull'ironia.....	46
Il demone socratico	52
La vita e la filosofia di Socrate.....	56
La virtù di Socrate	56
Il “conosci te stesso” socratico	64
Conclusioni finali su Socrate	71
SØREN KIERKEGAARD	74
Primi anni di vita e lutti:.....	74
Poul Martin Møller.....	88
Il rapporto con il padre.....	94
Il rapporto con Regine Olsen	100
Il rapporto con Mynster.....	117
Conclusioni sulla biografia di Kierkegaard	126
GLI STADI DELL'ESISTENZA	128
Lo stadio estetico	128
Conclusioni sullo stadio di vita estetico.....	135
Lo stadio etico	136
Conclusioni sullo stadio estetico e sullo stadio etico	147
Lo stadio religioso.....	147
<i>Timore e tremore</i>	148
Il cavaliere della rassegnazione infinita e il cavaliere della fede.....	153

CONCLUSIONI.....	170
BIBLIOGRAFIA.....	173
Bibliografia primaria	173
Bibliografia secondaria	173

INTRODUZIONE:

Il presente elaborato si propone di dimostrare l'importanza del rapporto che sussiste tra vita e pensiero, biografia e filosofia. Per conseguire questo obiettivo prenderemo in esame le figure di Socrate e Kierkegaard cercando di porre in evidenza l'influenza del loro stile di vita sul proprio modo di pensare. Per il filosofo greco, poiché non ha mai lasciato un suo scritto, svolgeremo preliminarmente un lavoro di ricostruzione storica affidandoci alle fonti più vicine a lui. In particolare, ci addenteremo all'interno della questione socratica – ovvero l'insieme delle fonti sul Socrate storico - iniziando con l'analisi del Socrate senofonteo, il quale è rappresentato come un individuo in possesso di un'intelligenza essenzialmente pratica. La seconda fonte che utilizzeremo saranno *Le Nuvole* di Aristofane. All'interno di questa commedia viene descritta una figura caricaturale di Socrate, la quale, anche se non nella sua interezza, ci darà la possibilità di esaminare alcuni punti chiave del comportamento socratico. L'ultima fonte, per la quale propendiamo, è quella platonica. All'interno della ricca produzione platonica ci soffermeremo su quei dialoghi in cui l'essenza socratica si dimostra puramente ironica, seguendo l'interpretazione socratica di Kierkegaard. Dopo aver delineato la figura di Socrate, ci soffermeremo in modo aneddótico sulla sua vita, ricavando le fonti principali da Diogene Laerzio e Seneca. In questo modo siamo convinti che riusciremo a dimostrare che la biografia di Socrate è perfettamente sovrapponibile alla sua filosofia e perché egli è considerato il padre della filosofia morale.

Specularmente, per quanto riguarda Kierkegaard procederemo in modo simile. Analizzeremo in primo luogo la sua biografia, la quale ci offre innumerevoli spunti di riflessione. La vita del filosofo danese è stata indubbiamente travagliata, sebbene non ricca di avvenimenti. Partiremo dai numerosi lutti in famiglia succedutisi in brevissimo tempo e della sua infanzia, per poi concentrarci totalmente sulla natura dei suoi rapporti umani fondamentali. Il rapporto con suo padre, infatti, offrirà la possibilità di comprendere in che modo questa figura profondamente amata e rispettata sarà il cardine intorno al quale l'intera esistenza del filosofo ruota. Analizzeremo con altrettanta cautela il rapporto con Regine Olsen, che fu la fidanzata di Kierkegaard per circa un anno. Il rapporto con il vescovo Mynster, il quale fu prima inizialmente

ammirato e poi criticato e il rapporto con il professor Paul Moeller, il quale fu sicuramente una delle più grandi fonti di ispirazione per la filosofia di Kierkegaard. L'analisi della biografia di Kierkegaard verrà svolta con l'aiuto di J. Garff e il suo libro *SAK. Una biografia* e sarà corredata dall'uso del diario privato di Kierkegaard. Nell'ultimo capitolo verranno trattati gli stadi dell'esistenza, questi si tripartiscono in estetico, etico e religioso, in una classificazione ascendente. Vedremo qui quanto Kierkegaard nelle sue teorie filosofiche tenga sempre ben in mente l'esistenza dell'individuo e il suo relazionarsi con se stesso e con il mondo esterno. Abbiamo scelto di trattare nello specifico questo argomento proprio perché crediamo che sia il miglior modo per comprendere quanto la filosofia di Kierkegaard sia "viva" e sempre in una connessione costante con la realtà.

Alla fine di questo processo sarà ampiamente dimostrato quanto la filosofia di Socrate e Kierkegaard sia una presenza fondamentale all'interno della loro vita. Per essi filosofare non era soltanto un atto astratto, ma un vero e proprio esercizio di vita.

SOCRATE

La filosofia nasce come il tentativo di comprensione da parte dell'individuo nei confronti di ciò che c'è in sé e oltre se stesso. Ai suoi albori – nelle figure di Talete, Anassimene e gli altri presocratici – l'uomo cercava di comprendere la natura delle cose che aveva vicino, ponderava l'esistenza dell'Uno. La vita di Socrate segna uno spartiacque tra questo modo di concepire la filosofia. Socrate è considerato unanimemente il fondatore della filosofia morale. La sua vita è la spiegazione più chiara delle sue idee, il massimo onore per un filosofo. L'obiettivo di questa tesi è appunto dimostrare che il vero filosofo è colui che vive della propria filosofia, egli non pone le sue idee lontano da sé, in modo esclusivamente astratto, ma ne vive, rendendole concrete e reali. Per tracciare la figura di Socrate ci viene in aiuto Kierkegaard. Il filosofo danese è stato uno dei più attenti a individuare la realtà del socratico, ponendo come caratteristica peculiare di Socrate la sua ironia. Dall'analisi di questa in poi vedremo come man mano l'intera essenza socratica si delinea.

La figura di Socrate sfugge continuamente a ogni tentativo di comprensione totale. Più crediamo d'avvicinarci al cogliere la sua essenza, più questa si distanzia. Possiamo dire, senza cadere in errore, che ci sia un Socrate per ogni autore che parla di Socrate. Non avendo scritto nulla, le sole informazioni che abbiamo su di lui sono infatti frutto del lavoro di altri autori, ma già lo scrivere di una persona implica un'interpretazione personale e il risultato di questo processo è che c'è un Socrate per Senofonte, il quale è raffigurato come un maestro di saggezza pratica, dispensatore di consigli e anche architetto all'occorrenza: “Anche riguardo alle case, quando affermava che le medesime case sono sia belle che utili, mi sembrava che insegnasse che tipo di casa bisogna costruire”¹. E ancora: “Ebbene, nelle case che guardano a mezzogiorno, d'inverno il sole risplende fino nel portico, mentre d'estate, passando sopra di noi e sopra al tetto, procura ombra”²; c'è un Socrate per Aristofane, sommo sofista, il quale è capace di insegnare come il discorso ingiusto sia più forte del discorso giusto³. E

¹Senofonte, *Memorabili*, a cura di F. Bevilacqua, Unione tipografica – editrice torinese, Torino, 2010, cit., III, 8-5 – 8.9.

²Ivi, cit., III, 8-5 – 9-1.

³Aristofane, *Le nuvole*, a cura di A. Grilli, Bur Rizzoli, Milano, 2001, 880 – 885.

soprattutto c'è un Socrate per Platone, il quale raffigura il proprio maestro – tramite Fedone nell'omonimo libro – nel momento della sua morte scrivendo: “Questa fu la fine dell'amico nostro, Echecrate: un uomo, lo possiamo ben dire, che, fra quanti allora conoscevamo, fu il migliore e anche il più sapiente e il più giusto”⁴. La diversità degli scritti socratici deriva principalmente dal fatto che nessuno di questi tre autori aveva realmente l'intenzione di rappresentare Socrate per ciò che era. È molto probabile, invece, che si siano concentrati solo sugli aspetti che destavano il loro interesse. Il nostro obiettivo sarà quello di navigare tra tutte queste interpretazioni per cercare di ricostruire nel modo più efficiente possibile la figura reale di Socrate. Per quanto, probabilmente, una restituzione totale della realtà del filosofo greco sia impossibile.

La questione socratica: Senofonte

Senofonte, uno dei più fedeli seguaci di Socrate, nasce in un periodo intorno al 424 A.C. e il 420 A.C. secondo quanto ci riporta Diogene Laerzio⁵. Si presuppone che iniziò a frequentare il maestro nell'ultimo decennio del 400 A.C., dunque, intorno ai suoi vent'anni. Lo stesso Diogene Laerzio ci narra del primo incontro avvenuto tra i due:

“Dicono che Socrate lo incontrò in una via stretta, stese di traverso il bastone e gli impedì di passare, domandandogli dove si vendesse ciascuno degli alimenti. E, quando egli ebbe risposto, di nuovo domandò: << E dov'è che gli uomini diventano onorevoli e virtuosi?>> Siccome quello non seppe rispondergli, gli disse: <<Seguimi allora, e imparalo>>. E da allora Senofonte fu discepolo di Socrate.”⁶

La descrizione di Diogene Laerzio raffigura esattamente cosa fu Socrate per Senofonte: un maestro di saggezza. Tuttavia, egli non riuscì mai a comprendere la vera importanza del messaggio socratico, il quale andava molto oltre la saggezza popolare descritta da Senofonte. Come vedremo in Platone, seguendo l'interpretazione di Kierkegaard, la vera essenza del socratico non è costituita da un insieme di consigli risolutivi su vari temi. Una delle problematicità più importanti dei testi senofonetei riguarda l'intenzione “segreta” con la quale il discepolo parla di Socrate. I lavori di Senofonte mirano infatti a dimostrare come la condanna a morte di Socrate sia stata profondamente ingiusta. Tuttavia, questo intento, più che configurarsi come una vera

⁴ Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017, 118 A.

⁵ Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2017, 55.

⁶ Ivi, 48.

difesa del maestro, finisce per restituirne un ritratto alquanto paradossale. Kierkegaard insiste con vigore su questo punto: “la sua difesa infatti disegna un Socrate non solo innocente, ma del tutto inoffensivo, sicchè si resta stupefatti a ipotizzare chissà quale demone abbia così immagato gli ateniesi da far loro intravedere in lui più di un bonaccione qualsiasi, loquace e bizzarro, al bene inabile come al male, mai d’intralcio e tanto bendisposto verso il mondo intero”⁷. Il più importante dei libri socratici senofontei sono senza dubbio i *Memorabili*. Il titolo greco dell’opera è “*Apomnemonemata*”, il cui significato è simile a “Ricordi personali”, con sottinteso riferimento al fatto che queste conversazioni furono ascoltate e trascritte da Senofonte stesso⁸. La struttura dell’opera è divisibile in due parti: la prima – la quale è a sua volta divisibile in due sezioni – è dedicata in primo luogo alla difesa delle accuse che hanno portato Socrate innanzi al tribunale di Atene e alla risposta alle accuse di un anonimo, probabilmente Policrate; la seconda parte del testo rimarca ancora l’ingiustizia della condanna del maestro. Sfortunatamente il testo delle accuse mosse da Policrate non è arrivato a noi, tuttavia, tramite una ricostruzione di Isocrate siamo in grado di definire quali punti furono toccati: Socrate venne definito nemico della democrazia da parte dei suoi accusatori, venne sottolineato in particolar modo la sua avversione verso il metodo elettivo delle cariche pubbliche, fu accusato d’esser stato maestro di Clizia e Alcibiade – due dei personaggi che riuscirono a sovvertire la politica ateniese nel V secolo – reo di minare l’autorità dei padri e della famiglia e, infine, di interpretare i versi di alcuni poeti in senso ostile al popolo⁹. Un esempio molto chiaro dei tentativi di difesa provati da Senofonte nei confronti di Socrate è fin da subito visibile nel primo libro dei *Memorabili*:

Ma egli non introdusse nulla di nuovo rispetto agli altri, a quanti cioè ricorrono alla divinazione e ricorrono agli uccelli, alle voci, agli incontri fortuiti, ai sacrifici. Essi presumono non già che gli uccelli o le persone incontrare per caso siano a conoscenza di ciò che è utile a quanti si affidano alla divinazione, bensì che siano gli dèi a renderlo manifesto servendosi di tali strumenti: e questa era l’opinione anche di Socrate¹⁰.

⁷ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, a cura di D. Borso, Rizzoli, Milano, 1995, pag. 23.

⁸ M. M. Sassi, *Indagine su Socrate: persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino, 2015, pag. 317.

⁹ Senofonte, *Memorabili*, I, 1.1.

¹⁰ Ivi, I, 1.3.

Questo passaggio cerca di contrapporsi all'accusa fatta a Socrate riguardo all'aver introdotto nuove divinità all'interno del panorama ateniese. Ma è un tentativo goffo, senza forza. Dobbiamo ritenere che Senofonte, con queste interpretazioni superficiali, pur di salvare un'apparente idea di innocenza del maestro, sia disposto a perdere il maestro stesso. Finendo paradossalmente a essere egli stesso colui che pone l'accusa più grave al filosofo greco. Questo Socrate che ci viene presentato da Senofonte non ha più la sua forza intrinseca, la sua abilità distruttiva e dialogica per la quale egli è conosciuto, non ha né metodo socratico, né ricerca della verità, e quindi non può essere causa di alcun problema alla città d'Atene. Della nostra stessa opinione è lo stesso Kierkegaard: "Nel caso, pertanto, che l'interpretazione di Senofonte sia corretta, allora credo che la società d'Atene, così raffinata e avida di novità, avrà voluto sbarazzarsi di Socrate più per fastidio che per paura."¹¹ L'interpretazione senofontea, dunque, non coglie appieno l'essenza della figura di Socrate, fermandosi molto prima, lasciando al lettore soltanto l'apparenza di ciò che Socrate fosse davvero. Questo è intuibile, tra le altre cose, soprattutto riguardo alla conversazione con Aristippo su che cosa sia il bene:

Non sai che, rispetto ai medesimi fini, tutte le cose sono sia belle sia buone? Innanzitutto, infatti, la virtù non è buona per alcuni fini e bella per altri; in secondo luogo, gli uomini sono chiamati belli e buoni sotto il medesimo aspetto e i medesimi fini; e anche i corpi degli uomini risultano belli e buoni rispetto ai medesimi fini; e anche tutte le altre cose di cui gli uomini fanno uso sono ritenute belle e buone in rapporto ai medesimi fini per le quali sono utili¹².

Nella citazione appena riportata si riscontrano quelli che possono essere considerabili come i limiti dell'interpretazione senofontea. Infatti, nonostante l'equiparazione del bello con il bene, entrambi vengono fatti ricadere in funzione dell'utile. Ma l'utile è soltanto apparenza del bene. L'utilità è considerabile come un bene puramente soggettivo, il quale, in un determinato momento e in un determinato modo, causa del bene a chi ne fa utilizzo. Ma proprio per la sua relatività non può essere considerato come un bene in sé e, dunque, non può essere considerato come il bene in generale, ma solo una parvenza d'esso. In questo senso Kierkegaard annota:

Ora, l'utile ha una dialettica infinita, ed anche infinitamente cattiva. L'utile è cioè la dialettica esteriore del bene, la sua negazione che, staccata in quanto tale, diviene un puro regno di ombre dove niente sussiste ma tutto, senza forma né figura, s'addensa e rarefa a misura dello sguardo volubile e superficiale dell'osservatore, dove ogni esistenza singola è solo un'esistenza fratta,

¹¹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, pag. 302.

¹² Senofonte, *Memorabili*, III, 8.5.

divisibile all'infinito in un calcolo perpetuo. (L'utile media a sé tutto, persino l'inutile; infatti, come non c'è nulla di assolutamente utile, nemmeno può esserci nulla di assolutamente inutile, l'utilità assoluta essendo solo un momento fugace nell'alternanza instabile della vita)¹³.

Nel corso dei secoli si è molto discusso riguardo alla validità degli scritti di Senofonte in merito alla questione socratica, con la maggioranza degli studiosi che la critica aspramente. Bertrand Russell arrivò a definire inaccettabile l'interpretazione di Senofonte, poiché riteneva che il resoconto di una persona poco intelligente – in questo caso di Senofonte – riguardo a ciò che dice un uomo intelligente è inevitabilmente inesatto. Questo perché il primo, pur senza volerlo, interpreterà quanto ascolta in modo da renderlo comprensibile a sé stesso¹⁴. La difficoltà di Senofonte nel capire Socrate, oltre al suo chiaro intento difensivo – il quale già ne pregiudica la descrizione – è sicuramente il suo non essere un filosofo, concetto che ancora Russell riesce a esprimere molto chiaramente: “Preferirei che sul mio conto riferisse il peggiore dei miei nemici purché filosofo piuttosto che un amico digiuno di filosofia”¹⁵. Di conseguenza, negli scritti di Senofonte, al posto del bene ci si ritrova avanti l'utile, al posto del bello viene posto il consono e al posto della natura originale di Socrate si fa avanti un individuo estremamente conformato al suo tempo, il quale non solo fu accusato ingiustamente ma anche senza alcuna ragione logica. Il grande assente dell'interpretazione senofontea è sicuramente l'ironia socratica. Quest'ultimo è un aspetto fondamentale per comprendere appieno il pensiero socratico. Il mezzo ironico funge, per così dire, da intera essenza socratica e proprio per questa sua interezza è difficile riuscire a cogliere la realtà del vero Socrate, come vedremo poi nel paragrafo dedicato a Platone. Sosteniamo, dunque, che la narrazione senofontea, per quanto utile dal punto di vista aneddótico, non abbia sufficiente forza per penetrare nella vera natura di Socrate. Inoltre, il lavoro di Senofonte ha una relativa inconsistenza dovuta alla sua incapacità filosofica. Concludiamo che è solo tramite i concetti del Socrate platonico che Senofonte può avere una sorta di significanza, la quale, preso da sé, non può assolutamente restituirci il vero socratico.

¹³ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 27.

¹⁴ B. Russell, “*Storia della filosofia occidentale*”, TEA, Milano, 2004, cit., pag. 56.

¹⁵ *Ibidem*.

Aristofane

Come abbiamo visto in precedenza, l'interpretazione di Senofonte si basava su un intento difensivo. Totalmente diversa è l'interpretazione di Aristofane. Egli, infatti, nella sua opera "*Le nuvole*" cerca di ridicolizzare Socrate. Non abbiamo molte notizie riguardo la biografia del commediografo. Secondo alcuni studi possiamo collocare la sua data di nascita tra il 445 A.C. e il 450 A.C., si sa che fu molto famoso già tra i suoi contemporanei e possiamo contare circa 44 o 46 opere ufficiali. Morì, probabilmente, tra il 386\385 A.C.¹⁶. "*Le nuvole*" vennero rappresentate nel 423 A.C. alle Dionisie – festa religiosa dedicata al dio Dionisio e celebrata con rappresentazioni teatrali – e si classificò al terzo posto tra le tre commedie presentate. Il testo a noi pervenuto non è quello originale. La differenza principale tra le due stesure è il cambiamento della parabasi¹⁷. Tuttavia, questa nuova stesura non fu mai messa in scena¹⁸. Noto e di grande importanza è l'aneddoto che vede Socrate presenziare durante l'esposizione stessa della commedia, in piedi, in modo che tutti gli spettatori potessero scorgere la differenza tra il Socrate reale e quello portato in scena. In relazione a questo avvenimento, le parole di Diogene Laerzio ci aiutano a intuire l'atteggiamento con cui Socrate visse la rappresentazione della commedia: "Soleva dire che bisogna esporsi apposta ai comici: qualora ci dicano qualcosa che effettivamente ci concerne, ci correggeranno; in caso contrario, la cosa non ci toccherà"¹⁹. La commedia può essere considerata a tutti gli effetti come un documento storico che, seppur con le normali esagerazioni dovute allo stile dell'opera, tenta di descrivere alcune caratteristiche di Socrate. Salta subito agli occhi la stranezza che un uomo come Socrate doveva suscitare nell'Atene di allora. Inoltre, possiamo già riconoscere le accuse che, nel 399 a.C., lo portarono alla condanna a morte dopo il processo. Va ricordato che la sua ironia lo rendeva un bersaglio perfetto per i commediografi del tempo. La presenza di un individuo totalmente ironico dedito alla distruzione delle opinioni avversarie doveva senz'altro essere vissuta come un tentativo di sovvertimento nell'antica Atene. Questo ci porta ad affermare che almeno da questo punto di vista possiamo essere abbastanza

¹⁶ Aristofane, *Le nuvole*, Introduzione, pag. 79.

¹⁷ Il momento in cui il coro rompe l'illusione scenica e si rivolge direttamente al pubblico.

¹⁸ C. F. Russo, *Aristofane, autore di teatro*, Sansoni Editore, Firenze, 1984, pag. 163.

¹⁹ Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, II, 36.

sicuri che Aristofane abbia portato un Socrate reale in scena. Per comprendere appieno l'interpretazione aristofanea è necessario descrivere brevemente la commedia indicandone la trama e i punti salienti:

Il protagonista dell'opera, al contrario di quanto si possa pensare, non è Socrate bensì il contadino Strepsiade. La commedia inizia con il mettere in scena un insonne Strepsiade sopraffatto dai debiti contratti a causa di suo figlio, Fidippide, e la sua passione per le corse dei cavalli. Dopo una lunga notte di riflessioni, la soluzione migliore sembra quella di mandare suo figlio al "pensatoio". Qui avrà l'opportunità di imparare da "speculatori pieni di pensieri" come il discorso peggiore possa vincere il discorso migliore, anche se ha torto. Così facendo dovrebbe essere in grado di annullare i propri debiti con la sola forza del proprio eloquio. Nonostante le grandi premesse fatte dal padre, Fidippide non è per niente intenzionato a trascurare i suoi cavalli, preferendo perfino essere sbattuto fuori casa anziché perdere tempo con gente come Socrate e Cherefonte. Tuttavia, dovendo trovare il modo di risolvere finalmente i suoi debiti, Strepsiade si fa coraggio e decide che sarà egli stesso a recarsi nel pensatoio. Qui viene accolto da un discepolo che gli spiega i prodigiosi pensieri che Socrate ha appena pensato: "Dunque, proprio oggi Socrate voleva sapere da Cherefonte quanto è lungo il salto di una pulce in rapporto alle zampe" ²⁰e ancora, in merito alla questione se le zanzare suonassero con la bocca o con il <<deretano>>: "ha detto che l'addome della zanzara è una strettoia assai sottile e che l'aria ci si sfilava a forza fino al deretano. Il culo, dunque, che è cavo, si trova dopo una strettoia, e risuona per la pressione dell'aria"²¹.

Intuiamo immediatamente la percezione che Aristofane doveva avere di Socrate e dei suoi discepoli: persone intente a spacciare conoscenze inutili come questioni di fondamentale importanza. La conversazione tra Socrate e Strepsiade però si sofferma sulle conoscenze celesti. Ci si fa innanzi uno dei temi più importanti di tutto il rapporto tra Socrate e Aristofane. Infatti, visto il successo che la commedia di Aristofane ebbe, proprio le conoscenze celesti divennero uno dei capi d'accusa principali che portarono alla condanna di Socrate. Questo lo si può notare all'interno dell'*Apologia*

²⁰ Aristofane, *Le nuvole*, cit., vv. 140-145.

²¹ *Ibidem*.

di Socrate scritta da Platone: Meleto – il principale accusatore – denuncia Socrate di corrompere i giovani con i suoi discorsi riguardo la natura delle cose poiché egli insegna che “il sole è pietra e la luna è terra”²². Lo stesso Socrate scardinerà questa accusa senza problemi smascherando l’ignoranza del suo accusatore: “Credi di stare ad accusare Anassagora, caro Meleto? E tanto disprezzi questi giudici da trattarli come analfabeti, ignari che di questi discorsi sono pieni i libri di Anassagora di Clazomene?”²³. Abbiamo, dunque, ragione di credere che la commedia di Aristofane abbia pesantemente influito nella considerazione che il popolo ateniese doveva avere di Socrate.

La commedia prosegue con l’inneggiare da parte di Socrate alle nuvole, vere protettrici del pensatoio. Secondo Kierkegaard, l’utilizzo dell’immagine delle nuvole non può essere stata scelta casualmente, la loro essenza riesce a spiegare chiaramente l’immagine che Aristofane si prefigurava di Socrate: “le nuvole designano in modo eccellente il movimento assolutamente volubile di un pensiero che in perenne ondeggiare, ignaro della terraferma come della legge immanente del moto, si presta a ogni sorta di figure colla stessa sregolata inconsistenza di quelle”²⁴. In forte accordo con questo punto sosteniamo che esattamente a causa della propria natura le nuvole sono perennemente mutevoli, esse cambiano forma a ogni soffio di vento assumendo spesso le sembianze di tante cose senza mai essere qualcosa di stabile o afferrabile. Lo stesso modo di procedere delle nuvole viene ripreso dal soggetto il quale, nel tentativo di afferrare la verità, si trova con in mano non già la verità stessa, ma soltanto una mera apparenza, mutevole e fenomenica. Proprio per questa loro natura molteplice vengono indicate da Socrate come dee, mentre, il povero contadino le scambia per “nebbia, rugiada e fumo”²⁵. Riteniamo quindi che Aristofane, per quanto critico di Socrate, lo abbia capito molto meglio di Senofonte. Infatti, mentre quest’ultimo resta ancorato su un piano prettamente pratico e comportamentale, il commediografo è in grado di comprendere – pur senza condividere – la ricerca dell’idea del filosofo. Nonostante questo venga esposto in maniera volta a mettere in ridicolo. Per il Socrate aristofanESCO

²² Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, 26 D.

²³ *Ibidem*.

²⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, pag. 123.

²⁵ Aristofane, *Le nuvole*, cit., v. 330.

è indifferente la forma che le nuvole prendono, né ha la stessa reazione sorpresa di Strepsiade quando le vede con la forma di donne, questo Socrate venera la “massa gassosa stessa”²⁶. Per noi è abbastanza chiaro che la forma specifica che le nuvole assumono – donne, in questo caso – rappresentino non già l’idea stessa, ma soltanto il suo declinarsi su un piano pratico. La “massa gassosa”, al contrario, rappresenta ciò che conta davvero: l’idea. Anche Kierkegaard sembra concordare con questa interpretazione quando scrive: “Le nuvole si mostrano di continuo in una forma, ma Socrate sa che la forma è l’inessenziale, e che l’essenziale è quanto vi sta dietro, così come l’idea è il vero e il predicato di per sé non sta a significare nulla. Ma un vero di tal fatta non s’affaccia mai in alcun predicato, non è mai.”²⁷.

Tornando alla commedia:

nonostante la buona volontà, Strepsiade non è in grado di recepire l’insegnamento socratico, finendo per dimenticare le lezioni prima ancora di averle apprese. Deluso ma non rassegnato, sotto consiglio del coro, chiama suo figlio e lo convince a diventare discepolo di Socrate. Sperando che possa imparare i due discorsi: quello giusto e quello ingiusto. Ma se non il primo, almeno il secondo. I due discorsi si interfacciano in uno scontro dialettico con il fine di dar la possibilità al ragazzo di scegliere quale dei due sia il più adatto da seguire. I temi del discorso giusto sono: la temperanza, il pudore e il seguire le tradizioni degli avi che hanno reso Atene la città più importante della Grecia. Il discorso ingiusto, invece, punta a distruggere queste argomentazioni portando come tesi principale la possibilità individuale di guadagnare anche facendo azioni, appunto, ingiuste. Lo scontro finisce con l’uscita di scena del discorso giusto. Finalmente arriva il giorno in cui i debiti vanno saldati e due creditori si presentano alla porta di Strepsiade. Il contadino, carico e gioioso di ciò che ha appreso, cerca di utilizzare la nuova dialettica e i nuovi argomenti per annullare i debiti. Uno dei discorsi che Strepsiade usa è il seguente:

Strepsiade: Ma il mare, secondo te, è più grande adesso o in passato?

Secondo creditore: No, è sempre uguale; a che titolo potrebbe essere più grande?

²⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 125.

²⁷ Ivi, pag. 125.

Strepsiade: E allora, disgraziato, com'è che il mare con tutti i fiumi che ci scorrono dentro, non cresce mai, e tu invece vuoi far crescere i soldi tuoi? Vattene subito da casa mia.²⁸

Tuttavia, i creditori non sono ancora molto sensibili agli insegnamenti del pensatoio e nutrono ancora fiducia nel tribunale, pur di riavere i loro soldi. Ma la sua punizione, sotto altra forma, non tarderà ad arrivare: gli insegnamenti ricevuti da Fidippide hanno i loro frutti. Il giovane figlio – a causa di un litigio riguardo Euripide durante il banchetto con il padre – inizia a picchiarlo violentemente, all'arrivo del coro i due cercano di portare le loro ragioni. Lo scontro, sia dialettico che fisico, si interrompe con un ribaltamento delle posizioni iniziali: mentre inizialmente è Strepsiade a negare l'esistenza di Zeus con Fidippide che non riesce a comprenderlo, successivamente il primo prega Zeus di salvarlo, mentre il secondo inneggia al “Vortice d'aria” *. Con ritrovata ragione, Strepsiade si dirige al pensatoio di Socrate per dargli fuoco e trovare vendetta. Concludendo così la commedia. L'intento originario del contadino, recandosi da Socrate, era quello di ricavare un vantaggio nel campo del finito: un guadagno economico o la cancellazione dei propri debiti. Pronto a tutto pur di ottenere qualcosa, alla fine però ottiene soltanto le bastonate del figlio.

Nell'analisi dell'opera dobbiamo obbligatoriamente tenere in considerazione che stiamo pur sempre parlando di una commedia, dunque, è ovvio che ci si presenti un Socrate naturalmente caricaturizzato. Tuttavia, se non ci fosse stata una parvenza di verità nella descrizione del personaggio non si sarebbe mai arrivati al comico, il quale è ovviamente il concetto di base della commedia. Da parte nostra è giusto ritenere che Aristofane, nella preparazione della sua opera, si sia basato sulla figura di Socrate per quanto concerne, come già detto, la sua ricerca dell'idea e abbia messo insieme le varie informazioni che aveva su di lui. Non è un segreto, infatti, che in gioventù Socrate si occupò effettivamente di filosofia naturale e fu discepolo proprio di Anassagora e Archelao, due filosofi naturali²⁹. Inoltre: “Poiché riconobbe che l'osservazione della natura non riveste nessuna importanza in rapporto a noi, condusse le sue ricerche filosofiche alle questioni etiche, sia nelle botteghe sia in piazza”³⁰. Possiamo, dunque, sostenere con forza che il Socrate dell'opera non è soltanto un sofista tra i sofisti poiché

²⁸ Aristofane, *Le nuvole*, cit., vv., 1290 -1300.

*Divinità fittizia che Socrate e i suoi seguaci venerano al posto di Zeus nel testo.

²⁹ Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., II, 19.

³⁰ Ivi, II, 21.

conserva caratteristiche peculiari che appartennero al vero Socrate storico. Fra queste, ad esempio, la distanza posta tra sé e i suoi discepoli: “Io, poi, non sono mai stato maestro di nessuno: semplicemente non mi sono mai negato a chi, giovane o vecchio, desideri ascoltarmi mentre parlo o svolgo il mio compito”³¹.

In conclusione: l’interpretazione di Aristofane – pur certamente esagerata per causare l’effetto comico che si propone – presenta dei tratti del vero Socrate, non inteso soltanto dal senso più pratico e superficiale come ha fatto Senofonte, ma mostrando tracce dell’idea socratica e della sua ironia.

Platone

La terza interpretazione da considerare è quella platonica. La difficoltà principale nasce dal fatto che Socrate compare in quasi tutti i dialoghi di Platone, rendendo arduo distinguere ciò che appartiene al Socrate storico da ciò che invece esprime il pensiero filosofico del suo discepolo. Socrate è presente in tutti i dialoghi platonici fatta eccezione per le *Leggi*. Uno studio riguardo la composizione dei dialoghi platonici fu già effettuato da Diogene Laerzio, il quale nota come in tutta la bibliografia platonica ci siano soltanto quattro personaggi, in totale, a esporre le proprie tesi: Socrate, Lo straniero di Atene, Lo straniero di Elea e Timeo³². Annoveriamo tra i dialoghi riguardanti il vero Socrate: *Il simposio*, *Il Fedone*, *L’apologia di Socrate*. Secondo le ricerche di Kierkegaard – con cui concordiamo – il quale segue il Baur³³, tutti i dialoghi riguardanti il Socrate storico seguono lo stesso schema: c’è un terzo personaggio che narra il dialogo. Così nel *Simposio* il vero narratore è Apollodoro; nel *Fedone* è Fedone e così via.

Per cogliere le differenze tra Socrate e Platone, in modo da dar a ognuno ciò che gli appartiene, bisogna innanzitutto chiarire la differenza metodologica tra i due, iniziando dal primo dei due. Crediamo che il punto fondamentale della ricerca socratica sia il raggiungere la verità. Questa la si trova partendo dal molteplice – le varie situazioni pratiche con cui ci interfacciamo durante la vita – e lo si riconduce a un’idea astratta in grado di contenerlo interamente. Questa metodologia è chiaramente simile a quella

³¹ Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, 33 A.

³² Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, III, 52.

³³ Filosofo tedesco e uno dei principali riferimenti di Kierkegaard all’interno del suo libro “Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate”.

sofistica. Anche se soltanto nella sua forma più superficiale. Socrate era dotato di un'immensa bravura dialettica, come ci riporta Diogene Laerzio: “Era capace di fare entrambe le cose: persuadere e dissuadere”³⁴; “riuscì a dissuadere Eutifrone, che aveva intentato un processo al padre per l’uccisione di uno straniero, dopo aver discusso con lui sulla questione della santità”³⁵; “Era abile anche nel trovare gli argomenti per i suoi ragionamenti a partire dai fatti”³⁶. Allo stesso modo, i sofisti erano dediti allo studio e all’insegnamento della retorica. La differenza peculiare tra essi e Socrate, riguardo al metodo comunicativo, è che mentre il secondo amava porre domande e sondare le conoscenze altrui – come vedremo durante l’analisi dell’*Apologia* – i sofisti volevano che fossero altri a rivolger loro delle domande, in modo da poter ribaltare ogni discorso, incuranti del fatto che fosse giusto o meno. In merito a ciò dobbiamo concordare con Kierkegaard: egli stabilisce la differenza tra il “parlare”, arte sofistica, e il “conversare” di stampo filosofico. Nella conversazione c’è un oggetto ben definito di cui si discute tra due o più persone. La circolarità del dialogo si intensifica proprio per la sua struttura formata da domande e risposte. Interrogare è l’atto stesso su cui si fonda la possibilità del rapporto dell’individuo con l’oggetto o con l’altro individuo: “Nel primo caso è il tentativo di liberare il fenomeno da qualsiasi rapporto con il soggetto. Nel momento in cui interrogo, io non so nulla, e col mio oggetto intrattengo un rapporto puramente recettivo”³⁷. Ma finché il rapporto dell’interrogante con il suo oggetto è visto in maniera non necessaria, la forma interrogativa resta ad appannaggio del soggettivo, nonostante la sua pretesa di liberare l’oggetto da ogni soggettivismo. Altrimenti, ponendo questo rapporto come necessario, l’interrogare si proietta direttamente sul rispondere, diventando la stessa cosa. Ovviamente il soggettivo non può essere totalmente rimosso dal rapporto della conversazione, finché il metodo interrogativo viene adoperato dal soggetto in un determinato modo a causa della sua propria volontà, a meno che il metodo interrogativo non derivi da una necessità connessa all’oggetto. Nel secondo caso, l’oggetto resta nel mezzo della conversazione tra le due persone, questo è comunque un movimento dialettico, tuttavia, manca il momento dell’unità. Nella conversazione pratica questo corrisponde a una possibilità

³⁴ Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, II, 29.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 37.

di domandare ulteriormente pressoché infinita. Si delineano così due motivazioni per cui qualcuno interroga, ovvero, l'interrogare per ottenere una risposta sempre più specifica e più profonda o l'interrogare per cancellare la possibilità di rispondere, lasciando così soltanto un nulla. Ed è proprio questo secondo metodo che è il cardine dell'ironia, mentre il primo si basa sulla speculazione. Sosteniamo che nel metodo sofistico, dunque, non c'è un vero spazio per l'altro. Tuttavia, la differenza tra i due metodi, per quanto ampia a livello di significato, nella pratica è difficilmente percepibile poiché non possiamo conoscere a priori l'intenzione segreta di colui che domanda.

L'attività ironica di Socrate, o meglio, l'intera sua essenza ironica è rivedibile chiaramente in quel passo dell'*Apologia di Socrate* dove, in seguito al responso dell'oracolo di Delfi, si incarica di ricercare chi sia più sapiente di lui. Il procedimento si svolse andando prima a interrogare un eminente politico ateniese, il quale, tuttavia, mostrò non soltanto di non sapere, ma nemmeno di rendersi conto della propria ignoranza. La ricerca socratica continuò con il tentativo di interrogare i poeti riguardo la loro attività ma anche qui nessun sapiente si manifestò, concludendo che l'intero operato poetico, seppur di qualità, fosse dovuto a non si sa quale ispirazione divina più che a un metodo conoscitivo concreto. Per ultimi furono interrogati gli artigiani che, per quanto della loro arte riuscivano effettivamente a esprimere qualcosa, erano allineati ai primi due gruppi interrogati. Questo stesso schema è raffigurato proprio dagli accusatori socratici in sede del tribunale; infatti, sappiamo che Meleto presiedeva in difesa dei poeti, Anito per gli artisti e infine Licone per i retori³⁸. L'attività socratica di ricerca del sapiente viene anche addotta come motivo principale della sua rinuncia della vita pubblica, assenza questa molto più profonda rispetto a quanto possa sembrare nei tempi moderni. La vita ateniese era strettamente intrisa e connessa alla politica, era il concetto stesso della democrazia vigente all'epoca che lo necessitava³⁹. Il Socrate platonico avanti al tribunale di Atene pronto a condannarlo a morte non si pente della propria vita, anzi, la esalta fino all'estremo in un passaggio colmo di significato: "Cosa non darebbe chiunque di voi, per incontrare Orfeo, o Museo, o

³⁸ Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, pag. 42.

³⁹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 41.

Esiodo, od Omero? A me va bene morire anche più di una volta se ciò è vero”⁴⁰ e ancora: “Ma il massimo sarebbe intrattenersi a esaminare quelli là come ho fatto con questi qui, indagando chi di loro sia sapiente e chi invece, pur presumendo di esserlo, non lo sia”⁴¹. Appoggiamo l’ipotesi di Kierkegaard nella considerazione che il socratico puro si celi esattamente in queste due citazioni, distaccandosi dal platonico e permettendoci di intravederlo. Socrate attraverso l’ironia riesce a ridurre tutto a un nulla, non c’è nessuna falsa conoscenza che possa riuscire a salvarsi dal movimento socratico. Anche nella citazione in cui si entusiasma alla possibilità di poter incontrare i grandi uomini greci dopo la morte per poterli interrogare, non dobbiamo cadere nella tentazione di lasciarsi prendere dal procedimento ironico e rimanerne ingannati. Per Socrate esiste soltanto un tipo di sapienza certa: l’ignoranza. L’unico sapiente è colui che sa di non sapere, come vediamo a più riprese nei vari libri platonici. Nella stessa *Apologia* Socrate comprende che il responso dell’oracolo cade su di lui non per la presunzione di sapere qualcosa, ma per consapevolezza di non poter sapere nulla. L’unico vero sapiente, infatti, è il Dio:

Ma probabilmente, cittadini, davvero sapiente è il Dio, e con quel suo oracolo intende dire che la sapienza umana vale poco o niente. Solo in apparenza si riferisce a questo Socrate qui: al mio nome ricorre perché mi usa come esempio, come per dire: <<Il più sapiente tra voi, uomini, è colui che come Socrate si sia reso conto che quanto a sapienza non val nulla>>.⁴²

Pensiamo che sia proprio questa la base a partire dal quale dobbiamo ricercare per trovare il vero socratico. Bisogna tener a mente la sua essenza completamente ironica. Un lavoro sul Socrate platonico non può basarsi soltanto sul – già molto difficile – tentativo di dividere Socrate e Platone, per quanto si possa. Bisogna andare più in profondità ed essere attenti a non farci trascinare dalla forza dell’ironia. Soltanto resistendo ai suoi attacchi e alle sue tentazioni potremmo essere in grado di scoprire il vero volto di Socrate.

Il Simposio

Tra i testi platonici dove si trovano indizi della realtà di Socrate non è possibile non menzionare *Il simposio*. Nell’Atene del secolo V A.C. il simposio rappresenta il momento finale del banchetto appena svoltosi. I convivati, rimasti ormai con la

⁴⁰ Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, 41 A – B.

⁴¹ Ivi, 41 B.

⁴² Ivi, 23 A – B.

compagnia del vino, passano il tempo insieme bevendo e godendo delle esibizioni di suonatori di flauto e danzatrici. A volte – come capita proprio nel *Simposio* platonico – essi si intrattengono scambiando discorsi differenti su un unico tema. Secondo alcune ricostruzioni la nascita del *Simposio* va datata intorno all'anno 385 A.C., mentre l'epoca in cui il *Simposio* è ambientato sembra corrispondere al 416⁴³. Secondo Kierkegaard, all'interno di questo dialogo sono ben manifeste due importanti forme espositive: quella dialettica e quella mitica. Proprio quest'ultima inizia nel momento in cui Socrate si mette da parte e recita il discorso appreso da Diotima⁴⁴.

L'espedito narrativo da cui prende il via il dialogo è l'incontro tra un certo Apollodoro Falero e Glaucone. Quest'ultimo chiede notizie riguardo al famoso simposio in cui parteciparono Socrate, Alcibiade e Agatone. Il dialogo vede come tema univoco il discorso sull'eros, punto di partenza di tutti e sei i partecipanti: Fedro, Pausania, Erissimaco, Aristofane, Agatone e, infine, Socrate. Il primo dei conviviati a prendere parola e tessere le lodi del dio Eros è Fedro. Egli elogia le origini di Eros. Questo Dio nacque subito dopo il Caos e Gea, perciò è considerabile come uno degli dèi più antichi e venerabili. Per effetto di Eros gli uomini scappano dalle cose vergognose, infatti: “Così del pari vediamo che anche l'amato si vergogna soprattutto degli amanti, ove sia sorpreso a commettere qualcosa di brutto”⁴⁵. Egli è in grado anche di vincere sulla morte. Dopo Fedro è il turno di Pausania. Qui il discorso verte sulla doppiezza di Eros – senza riuscire a condurre questa doppiezza verso un'unità negativa, come viene sottolineato da Kierkegaard ⁴⁶ – e su quella di Afrodite. Infatti, senza Eros non può esistere Afrodite. Così come vi sono due Afroditi, una celeste e un'altra volgare, vi sono due Eros, uno celeste e uno volgare. L'Eros e l'Afrodite volgare si caratterizzano per l'attrazione verso i corpi piuttosto che verso le anime, e sono sperimentati da individui privi di autentico valore. Queste sensazioni volgari sono ad appannaggio sia di uomini che di donne. Mentre l'Eros e l'Afrodite celeste sono ad appannaggio esclusivo degli uomini. Quest'ultima, invece, è l'espressione dell'amore

⁴³ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, a cura di E. Totti, Opportunity book, Milano, 1995, pag. 5.

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 42.

⁴⁵ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, cit., 178 E – 179 A.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 43.

puro: un amore che pone l'anima al di sopra del corpo e che sa creare un vincolo eterno tra gli esseri umani. Riassumiamo il punto di vista di Pausania così:

Ed è, insomma, bruttamente fatta, quando si compiaccia a un malvagio e male; bellamente, quando a un buono e bene. E malvagio è quell'amante, l'amante volgare, l'amante del corpo a preferenza dell'anima, perché non è neppure stabile, come colui che ama cosa neppure essa stabile. Giacché insieme con lo sfiorire della bellezza del corpo, che egli amava, l'amante stesso fugge via, disonorando tanti discorsi e promesse. Ma chi ama l'indole buona rimane costante per tutta la vita, come colui che s'è attaccato a cosa stabile.⁴⁷

Alla fine del discorso di Pausania dovrebbe essere il turno di Aristofane, il quale, tuttavia, viene colto improvvisamente dal singhiozzo. Egli viene curato e sostituito dal dottore del gruppo: Erissimaco. Il dottore prosegue sulla stessa linea di Pausania confermando la doppiezza di Eros. Ed è proprio nella medicina che si evince la potenza e la differenza tra i due Eros. Colui che riesce a distinguere al meglio l'amore bello dall'amore brutto nei corpi diviene il medico migliore. L'amore bello consiste esattamente nel trovare l'equilibrio tra elementi contrastanti: il freddo e il caldo, il riempirsi e lo svuotarsi, l'amaro e il dolce. La fine del discorso del dottore corrisponde alla fine del singhiozzo di Aristofane. Il discorso del commediografo raggiunge vette poetiche fino ad allora inesplorate all'interno del dialogo. In origine – spiega Aristofane – i sessi tra gli uomini erano tre: maschio, femmina e un terzo che accomuna entrambe le caratteristiche dei primi due, l'androgino. Questo era composto da quattro braccia, quattro gambe, una sola testa ma con due volti. Il sesso maschile traeva origine dal sole, quello femminile dalla terra e quello androgino dalla luna, proprio a causa della commistione di sole e terra per la creazione d'essa. L'estrema potenza di questi esseri degenerò in tracotanza verso gli dèi. Non volendo sterminare totalmente la razza umana per non perderne i sacrifici, Zeus reputò scelta migliore il dividerli a metà, in modo sia da renderli più deboli ma anche più numerosi. Così gli uomini furono divisi.

Orbene, poiché la creatura umana fu divisa in due, ciascuna metà presa dal desiderio dell'altra, le andava in contro, e gettandole le braccia intorno e avviticchiandosi scambievolmente, nella brama di rinsaldarsi in un unico corpo, morivano di fame e di inerzia, perché l'una non voleva far nulla senza l'altra⁴⁸.

Il discorso di Aristofane si conclude rimarcando il concetto della divisione e della ricerca della nostra parte mancante. In seguito al commediografo è il turno del padrone

⁴⁷ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, 183 D – E.

⁴⁸ Ivi, 191 A – B.

di casa: Agatone. Il suo discorso parte dalla chiarificazione dell'oggetto trattato. Infatti, gli altri conviviati avevano posto troppa enfasi sui beni che l'uomo riceve grazie a Eros, ma non avevano lodato Eros in sé. Eros è il dio più bello e il migliore. In contrapposizione con Fedro, Agatone crede che Eros sia il dio più giovane. La virtù di Eros trova vanto ed espressione nel fatto che a egli non sia possibile fare ingiustizia o subirla. Alla fine del discorso tutti i partecipanti prorompono in applausi. Socrate, ironicamente spaventato, si dichiara quasi pietrificato dal bel discorso di Agatone: "E mi sono accorto allora quanto ero stato ridicolo, allorchè avevo preso con voi l'impegno di fare a mia volta l'elogio di Eros e dichiarato d'esser competente in cose d'amore io, e lo vedo, che non so nemmeno come s'ha da fare l'elogio di una cosa qualunque"⁴⁹. La critica nascosta di Socrate verte sull'errore fatto dagli altri partecipanti, i quali non si sono soffermati sulla vera natura d'Eros ma hanno cercato soltanto di dargli quanti più attributi positivi possibili: "Ma ora credo d'accorgermi che non è questo il modo di lodare bene una cosa, bensì l'attribuire i maggiori e i più bei pregi possibili, li abbia o no; se poi sono falsi, che importa?"⁵⁰. Crediamo che la chiave di lettura fondamentale del discorso sia il paragone effettuato da Socrate tra il discorso di Agatone e i discorsi di Gorgia, considerato quest'ultimo come il più bravo dei sofisti. Come i sofisti non indagano la verità ma solo la bellezza del discorso e i consensi che può trarre dal pubblico, così il discorso di Agatone ha ricevuto gli applausi pur non essendo vero. Il discorso di Socrate con Agatone inizia con la solita via interrogativa. La prima domanda che viene posta verte sull'essenza di Eros, gli chiede se sia amore di qualcuno, di qualcosa o di nulla. Agatone giunge alla conclusione che sia amore di qualcosa. Il discorso prosegue parlando del desiderio e della natura del desiderare. Si desidera soltanto ciò che ci manca, il forte non può desiderare d'esser forte, il grande non può desiderare d'esser grande. Il desiderare implica necessariamente una mancanza verso la cosa che desideriamo. Ma se Eros è amore della bellezza e se bontà è bellezza e l'amore è considerato come desiderio di qualcosa, ne deriva la conclusione che Eros desidera bellezza e bontà perché non li ha. Il movimento ironico di Socrate a questo punto ha ribaltato e distrutto ogni discorso

⁴⁹ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, 198 C – D.

⁵⁰ Ivi, 198 D – E.

fatto dai conviviati. Precedentemente Eros aveva ogni tipo di qualità, ora si ritrova nella situazione di un bisognoso che abbisogna di tutto.

Riteniamo che questo procedimento abbia come fine l'eliminazione delle connotazioni empiriche attribuite all'amore, per poter giungere a una dimensione più alta e astratta: l'idea. Considerando l'opinione di Kierkegaard ci si fa innanzi la realtà del metodo socratico. Generalmente i procedimenti che riguardano astratto e concreto sono due: o si pone lo sguardo sull'astratto e lo si guarda mentre si determina nel concreto oppure si parte dal concreto, avendo l'astratto in mente, e scoprirlo nel e dal concreto⁵¹. Ma il metodo socratico differisce totalmente. Il filosofo greco parte, sì, dal concreto e si dirige verso l'astratto, ma qui si ferma. Non si ridiscende sul terreno del concreto, si resta persi all'interno di uno spazio senza alcuna vera determinazione empirica.

In questo punto del dialogo la posizione di Socrate si inverte. Prima era lui a domandare, ora, invece, riportando il discorso che fece con Diotima, diviene colui che è interrogato. Diotima spiega a Socrate che il desiderio di bellezza e bontà che Eros ha non implica necessariamente una sua bruttezza congenita, anzi. Allo stesso modo, non possiamo affermare che chi non è sapiente sia automaticamente ignorante. C'è una posizione di mezzo tra questi due estremi. Nel secondo esempio la posizione di mezzo che troviamo è quella del pensare rettamente ma senza esserne in grado di spiegare le ragioni. Eros è, appunto, in questa situazione di mezzo. Egli non è né mortale né immortale, può nascere e morire più volte. Non è né sapiente né ignorante; né bello né brutto. Si colloca, appunto, a metà tra gli dèi e gli uomini. Gli dèi non possono fare filosofia poiché questa è amore per la sapienza, essi sono già sapienti. Gli ignoranti non possono fare filosofia, essi non credono sia utile. Eros, invece, grazie alla sua posizione mediana può dedicare la sua vita alla filosofia, all'amore per la sapienza. Al termine dell'elogio di Socrate su Eros appare nella scena Alcibiade. Quest'ultimo, considerato il più bello tra i giovani greci, si può considerare l'amante per antonomasia di Socrate e, forse, possiamo considerarlo tra le persone che hanno compreso di più la sua essenza: "Ci credi tu a quel che Socrate ha detto di me? Non sai che è proprio il rovescio di ciò che egli diceva?"⁵². Come avremo modo di vedere nei successivi

⁵¹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 46

⁵² Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, 216 A – B.

passaggi Alcibiade è uno dei pochi che riesce a smascherare il gioco ironico di Socrate. Incitato dal far un discorso su Socrate, favorito dall'ubriacatura che lo accompagna e supporta abbastanza da infondere in lui coraggio, paragona l'amato ai Sileni esposti nelle botteghe degli scultori. Leggiamo: "Dico dunque che è similissimo a quei Sileni esposti nelle botteghe degli scultori, che gli artisti raffigurano con zampogne o flauti in mano e che, aperti in due, mostrano nell'interno immagini di dèi"⁵³. Siamo persuasi dal dichiarare questa come una delle affermazioni più importanti su Socrate. Possiamo interpretarla in due modi, il primo più immediato e il secondo più profondo. Socrate, come storicamente riconosciuto, era considerato un uomo esteticamente brutto: "La somiglianza con il Sileno era dovuta soprattutto agli occhi sporgenti e alle labbra tumefatte"⁵⁴; "Una caratteristica tipica dei Sileni era la bruttezza fisica, cui corrisponde in proporzione analoga la bruttezza di Socrate, da tutti riconosciuta"⁵⁵; "Uno straniero che si intendeva di volti, allorchè venne ad Atene, disse in faccia a Socrate che egli era un monstrum – che nascondeva in sé tutti i vizi e le bramosie peggiori. E Socrate si limitò a rispondere: <<Lei mi conosce, signore!>>"⁵⁶. Da questo punto di vista, quindi, possiamo considerare il paragone con i Sileni su un piano puramente estetico al quale corrisponde l'anima di Socrate, definita come immagine degli dèi. La seconda interpretazione possiamo addurre riguarda non tanto la persona di Socrate, quanto i suoi discorsi. Essi sono discorsi in apparenza banali e rozzi. Tuttavia, al loro interno si cela qualcosa di magnifico, qualcosa che può trascinarci nella vergogna di te stesso o nella schiavitù, come lo stesso Alcibiade ci comunica: "A udire Pericle e altri oratori di grido dicevo tra me e me: parlano benissimo; ma non provavo nulla di simile, né la mia anima era messa a soqquadro, né mi doleva di condurre una vita da schiavo"⁵⁷. Egli vuole, apparentemente, fuggire da Socrate, tapparsi le orecchie, scappare il più lontano possibile dall'amato, sogna addirittura il giorno in cui Socrate morirà pur d'essere libero, restando consapevole che se questo dovesse accadere il dolore sarebbe incommensurabile. Reputiamo questa di Alcibiade una schiavitù dolce. Egli è naturalmente attratto da "quelle immagini divine"

⁵³ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, pag. 51, 215 A – B.

⁵⁴ G. Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, La nave di Teseo editore, 2019, Milano, pag. 11.

⁵⁵ Ivi, 13.

⁵⁶ E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1966, pag. 15.

⁵⁷ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, 215 E.

all'interno di Socrate, il suo modo di vivere, i suoi discorsi, la sua ricerca di una vita degna d'essere vissuta. Probabilmente non c'è altro modo di rapportarsi al filosofo greco una volta che si sia intravisto cosa si cela sotto al velo dell'ironia. Kierkegaard – e noi con lui – spiega che è soltanto grazie all'ironia che Alcibiade può provare queste sensazioni. Se il loro rapporto fosse stato solo un chiaro scambio di idee non ci sarebbe stato posto per l'inquietudine. Invece, è proprio compito dell'ironista nascondere, indurci a credere di poter afferrare qualcosa soltanto per spostarla un attimo prima che tu possa effettivamente toccarla. È questa l'accusa di Alcibiade ai danni di Socrate.

Voi vedete che Socrate si strugge di amore per i bei giovani, ed è sempre a loro d'intorno, e se ne mostra fuori di sé, e del resto ignora tutto e non sa nulla. E non è da Sileno codesto? Eccome! Ma questa è l'apparenza, sotto cui s'è nascosto, come il Sileno scolpito. Ma di dentro, aperto, indovinate voi, compagni bevitori, di quanta temperanza è pieno? Sappiate che se uno è bello, a lui non gliene importa nulla, ma lo disprezza, quanto nessuno lo credrebbe; né se è ricco, né se ha qualcuna di quelle dignità che costituiscono per la folla il colmo della beatitudine⁵⁸.

Alcibiade paragona il dolore che prova a causa dei continui rifiuti di Socrate al dolore che si prova quando si viene morsi da una vipera. Vediamo che nei discorsi di Alcibiade c'è un continuo movimento e un ribaltarsi di posizioni. Ciò che era all'inizio di un discorso è immancabilmente rovesciato alla fine. Socrate passa da essere l'amante all'essere l'amato. Con il suo modo d'essere, con i suoi discorsi, si insinua dolcemente nella vita del giovanotto, il quale, quando ricambia l'amore, vede Socrate tenersi a distanza, allontanarsi. E questo è il movimento delicato dell'ironista. Il quale non intrappola il suo interlocutore, anzi, è lo stesso interlocutore che sceglie di intrappolare sé stesso, restando in una situazione assurda. Alcibiade non può vivere con Socrate e non può vivere senza Socrate. Ed è proprio Alcibiade il più colpito, "il più morso", poiché egli, un tempo, riuscì a vedere i "simulacri degli dèi", che Socrate nasconde in sé. Il discorso di Alcibiade si conclude. Tuttavia, ancora una volta, la risposta di Socrate non è affermativa, riesce a eludere il discorso, a nascondere ancora una volta:

Alcibiade, tu non sei, mi pare, niente affatto ubriaco, altrimenti non avresti potuto, rigirando con tanta abilità il tuo discorso, nascondere lo scopo di tutto quello che hai detto, e che hai poi accennato indirettamente alla fine, quasi che avessi parlato unicamente per questo: per seminare discordia tra me e Agatone, perché ti sei messo in mente che devo amare te e nessun altro⁵⁹.

⁵⁸ Platone, *Simposio, il dialogo sull'eros*, 215 D – E.

⁵⁹ Ivi, 222 C – D.

Ancora una volta le posizioni si ribaltano grazie ai discorsi di Socrate. Alcibiade passa dall'accusatore all'accusato. L'amore del giovane diventa mera gelosia. Sul finire del simposio Fedro, Erissimaco e qualche altro andarono via, lasciando lì un dormiente Alcibiade e Socrate, Aristofane e Agatone, i quali continuavano a bere e discorrere. Il sonno, alle prime luci dell'alba, vinse dapprima il commediografo e poi il padrone di casa. Socrate, dunque, andò come di consueto al Liceo, passò lì la giornata e al tramonto andò a casa a riposare.

Il Protagora

All'interno di *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, Kierkegaard, riprendendo una classificazione effettuata già da Schleiermacher⁶⁰, divide i dialoghi platonici in due ben distinti gruppi: il gruppo di dialoghi dove l'ironia si pone come il momento fondamentale e i dialoghi dove si cerca di arrivare a una esposizione scientifica obiettiva. All'interno dell'ultimo gruppo di dialoghi troviamo: *La Repubblica, il Crizia e il Timeo*. Seguendo ancora il filosofo danese, vediamo che la peculiarità all'interno di questa serie di dialoghi è l'assenza di importanza del dialogo e della conversazione. Infatti, la struttura del dialogo segue l'esposizione della teoria scientifica e l'interlocutore si limita ad acconsentire. L'ironia stessa sembra scomparsa. In base a ciò che abbiamo detto precedentemente riguardo al socratico risulta necessario considerare questi dialoghi lontani dalla figura del vero Socrate, il quale, è ora diventato soltanto una "maschera" all'interno dei dialoghi platonici. All'interno del primo gruppo di dialoghi – tra cui troviamo *il Protagora* stesso – la peculiarità è la loro conclusione negativa. Per conclusione negativa si intende l'impossibilità di arrivare a una conclusione risolutiva per la tematica trattata all'interno del dialogo. Tuttavia, non bisogna cadere nell'errore di credere che il fenomeno ironico si manifesti puramente con la mancanza di risultato. Infatti, questo potrebbe accadere per varie ragioni non connesse al procedimento ironico, ad esempio, semplicemente, il caso che porta la conversazione a terminare. Sottolinea Kierkegaard, a questo proposito, "A un risultato negativo pertiene sempre di essere un risultato, e un risultato negativo solo l'ironia sa fornirlo allo stato più puro e incontaminato"⁶¹. All'interno del dialogo

⁶⁰ Uno dei più importanti filosofi del periodo tra il fine 1700 e l'inizio 1800.

⁶¹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 57.

trattato è lo stesso Socrate ad accorgersi della mancanza di risultato; infatti, – come vedremo in maniera più precisa durante l’analisi del dialogo – le posizioni di Protagora e Socrate si rovesciano. Quello che sosteneva all’inizio della conversazione Socrate è, alla fine, sostenuto da Protagora e viceversa.

La conversazione tra Socrate e Protagora inizia cercando di capire cosa il sofista andrà a insegnare a Ippocrate, il quale è l’espedito letterario con cui i due protagonisti si incontrano, ebbene, Ippocrate imparerà: “E il mio insegnamento concerne l’accortezza, sia negli affari privati, ossia il modo migliore di amministrare la propria casa, sia negli affari della Città, ossia il modo di diventare in sommo grado abile nel governo della Città, negli atti e nelle parole”⁶². In poche parole: “L’arte politica”. Socrate diffida della possibilità di insegnare tal cosa, infatti, quando si parla di qualcosa che riguarda la “scienza”, si chiede il parere di un esperto, come chiameremo un architetto qualora dovessimo costruire una casa, un calzolaio qualora ci servissero delle scarpe e così via, ma chi chiamiamo quando si tratta di amministrare la Città nel modo migliore?

Invece, quando si debba deliberare intorno a qualche questione che riguarda l’amministrazione della Città, allora sale sulla tribuna e dà loro consigli in materia, senza discriminazione, l’architetto, il fabbro, il calzolaio, il commerciante, l’armatore, il ricco, il povero, il nobile, il plebeo: e a costoro nessuno rimprovera, come invece nel caso di prima, di pretendere di dar pareri senza aver prima imparato in alcun modo e senza aver avuto alcun maestro. Evidentemente perché sono convinti che questa cosa non sia insegnabile. Né avviene così solo nella vita pubblica; ma anche nella vita privata i più sapienti e i migliori cittadini non sono in grado di trasmettere quella virtù, che pure essi posseggono⁶³.

Per ora ci basti notare la divisione delle due posizioni: Socrate crede che la virtù non sia insegnabile e Protagora crede che lo sia. Il discorso prosegue con la fondamentale domanda riguardo alla considerazione della virtù in quanto unico, pur avendo delle parti, oppure se ogni parte della virtù sia in sé a sé stante. Protagora propende per la prima ipotesi, infatti, le parti della virtù sono paragonate alle varie parti del viso (occhi, naso, bocca) le quali pur essendo parti, formano un unico, che è il volto. Tuttavia, è possibile per gli uomini possedere una virtù senza possedere tutte, ad esempio un uomo può essere giusto ma non coraggioso. Si crea una differenza qualitativa tra le varie virtù, tenendo ferma la tesi di Protagora, dove la più importante è la sapienza.

⁶² Platone, *Protagora*, 318 E – 319 A.

⁶³ Ivi, 818, 319 D – 319 E.

Kierkegaard sostiene a questo proposito che Protagora abbia posto all'interno del dialogo "l'ineguaglianza qualitativa" e la via d'uscita che viene trovata è quella della mediazione soggettiva, come vediamo dalla citazione seguente: "Ma invero – rispose – la giustizia ha qualche somiglianza con la santità: qualsiasi cosa, in un modo o in un altro, assomiglia a qualsiasi altra cosa! Il bianco, in qualche modo, assomiglia al nero, il duro al molle, e così pure quelle cose che sembrano le più contrarie fra loro"⁶⁴. La tesi di Socrate che punta a salvaguardare l'unità è, invece, descritta "come un tiranno che, mancandogli il coraggio di regnare sul mondo reale, assassina prima tutti i sudditi per poter ora dominare, tutto sicuro e fiero, su quel regno muto di ombre pallide"⁶⁵.

Da questa breve descrizione dell'opera si evince che i nuclei filosofici del dialogo sono essenzialmente due: l'unità della virtù e la sua insegnabilità. Partendo dal primo, sosteniamo, dunque, che il procedimento socratico si fonda in questo caso propriamente sull'annullamento della tesi del suo oppositore e sul ricondurre il tema alla sua versione più astratta. La determinazione socratica della virtù, la quale punta a distruggere la concezione del sofista, nasce, appunto, dall'analisi dei concetti di giustizia e santità. Se qualcosa è giusto, dev'essere anche santo, altrimenti si arriverà alla concezione che qualcosa possa essere sia santo che ingiusto e questo non ha senso. E su questa somiglianza tra i due concetti Socrate stabilisce l'errore di Protagora, creando una vera e propria argomentazione sofistica. Partendo da questo e arrivando alla determinazione astratta della virtù, troviamo l'ironia. Di parere simile è anche il filosofo danese: "l'ironico sta in questo, che Socrate scippa Protagora di ogni virtù concreta e, dovendo ricondurla a unità, la volatilizza del tutto; il sofistico è ciò che gli consente l'operazione; e così abbiamo, in uno, l'ironia sorretta dalla dialettica sofistica e la dialettica sofistica poggiante sull'ironia"⁶⁶.

Per quanto concerne il tema dell'insegnabilità della virtù, come abbiamo visto precedentemente, Protagora si impone come colui che può insegnare l'arte politica ai giovani, Socrate, dal canto suo, mette in dubbio la possibilità stessa di poterla insegnare. All'interno del testo cita molteplici individui che pur essendo buoni non

⁶⁴ Platone, *Protagora*, 330 D.

⁶⁵ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 58.

⁶⁶ Ivi, cit., pag. 59.

sono stati in grado di render buoni la città o chi li frequentava: “E ti potrei citare il nome di numerosissimi altri uomini, che, pur essendo personalmente buoni, non seppero rendere buono nessun altro, né dei parenti né degli estranei. Ora, o Protagora, se considero questi esempi, non mi pare che la virtù si possa insegnare”⁶⁷. La controbattuta di Protagora riprende il famoso mito di Prometeo. Il sofista spiega come le divinità abbiano donato tutto il necessario a ogni animale per la propria sopravvivenza. L’uomo, rimasto sprovvisto di una qualsiasi imponente caratteristica fisica, “nudo, scalzo, scoperto e inerme”⁶⁸ ricevette il dono della sapienza tecnica di Atena e di Efesto, insieme al fuoco. Tuttavia, l’umanità restò senza sapienza politica, poiché essa appartiene a Zeus solo. Senza arte politica gli uomini non riuscivano a vincere la guerra contro gli animali selvaggi, Zeus, dunque, scelse di inviare Ermes con il compito di mandare tra gli uomini la giustizia, decidendo che tutti ne fossero partecipi. L’arte politica, secondo Protagora, non deriva né dal caso né è stato un dono di natura. Dopo la lunga argomentazione mitica di Protagora segue il lungo scambio di battute tra il sofista e il filosofo. Sosteniamo che l’ironia si mostri all’interno del dialogo in maniera più chiara tramite i cambi di posizione dei due partecipanti. Socrate finisce per sostenere l’insegnabilità della virtù, mentre Protagora per negarla. Ben chiaro da questo punto di vista è una delle battute finali del dialogo pronunciata da Socrate:

E mi pare che l’esito dei nostri discorsi, se potesse assumere sembianze umane, ci accuserebbe e riderebbe di noi. E se potesse acquistare parola ci direbbe: <<Siete davvero strambi, O Socrate e Protagora: tu, Socrate, mentre prima sostenevi che la virtù non è insegnabile, ora ti sforzi di sostenere il contrario di quello che avevi detto, cercando di dimostrare che tutte quante le virtù, la giustizia, la saggezza e il coraggio, sono scienza, e questo è il modo migliore per far vedere che la virtù è insegnabile. Se, infatti, la virtù non fosse altro dalla scienza, come Protagora cerca di sostenere, ovviamente non si potrebbe insegnare”⁶⁹.

Crediamo che sia proprio il ribaltamento stesso delle concezioni orchestrato da Socrate a rappresentare l’ironia socratica all’interno del dialogo. Indizio di ciò è nel fatto che sia Socrate stesso a notare come il discorso sia degenerato. Inoltre, all’interno del dialogo Socrate come dimostrazione delle sue tesi pone il tema del piacere, identificandolo con il bene. Concezione inusuale per il Socrate platonico, come abbiamo già visto nel paragrafo riguardante Senofonte. È impossibile non pensare che

⁶⁷ Platone, *Protagora*, 319 B.

⁶⁸ Ivi, 321 C.

⁶⁹ Ivi, 361 A – 361 B.

il porre questa tipologia di dimostrazione non sia per esporre un'idea socratica bensì per, appunto, ribaltare la tesi di Protagora. Così facendo il discorso non ha un fine positivo, non si trova una soluzione e si resta persi nel nulla. Non si arriva alla conclusione se la virtù sia insegnabile o meno né se sia una o molte. Di questa opinione è anche Kierkegaard:

L'ironico dunque sta, alla prima potenza, nel porre una dottrina tale della conoscenza da annichilire se medesima; alla seconda, nell'appagante casualità con cui Socrate giunge a difendere la tesi di Protagora, quando invece la annienta proprio colla difesa stessa. Sarebbe infatti del tutto assurdo supporre che il Socrate platonico avesse formulato la tesi che il bene è il gradevole e il male lo sgradevole per un motivo diverso da quello di annientarla.⁷⁰

In conclusione, in questo dialogo più che in altri possiamo notare la conclusione negativa a cui arriva Socrate. In questa tipologia di tesi, dove riteniamo sia possibile intravedere più chiaramente chi fosse il Socrate uomo, è tipico non giungere a un punto di pieno accordo, mantenendo invece l'idea che ciò che contraddistingue Socrate sia il fare dialettico e l'ironia che pervadono il suo discorso. Resta chiaramente complesso il lavoro di scissione tra Socrate e Platone e bisogna avvicinarsi in ciò con calma e occhio analitico, pur sapendo che, probabilmente, una scissione totale tra i due non è possibile.

Fedone

Il *Fedone* è uno dei più importanti dialoghi della produzione platonica. All'interno del dialogo il tema principale è quello dell'immortalità dell'anima. Il luogo in cui viene rappresentato il dialogo è il carcere in cui Socrate si trova in seguito al processo. Qui egli sarà costretto a bere la cicuta che porrà fine alla sua vita; non prima dell'ultimo dialogo con i suoi amici e discepoli. I personaggi che danno avvio al dialogo sono Ececrate e proprio Fedone. Essi si incontrano a Fliunte, luogo caro ai pitagorici. La scelta del luogo non è sicuramente casuale, infatti, la dottrina pitagorica sosteneva con forza la teoria della metempsicosi, ovvero la trasmigrazione delle anime. Tema che sarà fondamentale per comprendere il dialogo. I personaggi principali che discuteranno con Socrate sono Simmia e Cebete, essi opporranno i loro dubbi sulle teorie dell'immortalità dell'anima espresse dal filosofo greco in procinto di morte.

⁷⁰ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 61-62.

Molteplici studiosi – Baur e Heise su tutti – concepiscono questo dialogo in stretta connessione con il *Simposio*, vedendoli semplicemente come due momenti diversi della vita di Socrate. Secondo Kierkegaard, invece, i due dialoghi non possono essere connessi senza il bisogno di un terzo elemento. Siamo dello stesso parere di Kierkegaard a questo riguardo e lo seguiamo nella sua delineaazione dei temi trattati in questi due dialoghi. Il *Simposio*, infatti, come abbiamo già visto, è un dialogo su Eros, qui non c'è spazio per la morte. Il *Fedone*, dal canto suo, utilizza la morte come un punto di partenza per iniziare a vivere per davvero. Il terzo che può unire i due dialoghi è l'ironia. Sempre seguendo il filosofo danese vediamo dapprima l'ironia nel *Simposio* dichiarare l'eros come il sostanziale del vivere, per poi concepirlo all'indietro come mancanza; nel *Fedone* la morte assume un altro ruolo, non è più la fine ma è, invece, l'inizio. È concepita come “metamorfosi liberatrice”⁷¹. Vogliamo ricordare che quando parliamo dell'ironia socratica dobbiamo sempre tener a mente che non ci si riferisce a una semplice esposizione ironica di un concetto o a un semplice manifestarsi dell'ironico situazionale. Nonostante questi momenti siano comunque importanti per il processo stesso, essi non restano altro che, appunto, momenti di un qualcosa di molto più profondo, i quali, al massimo, possono portare un po' più di chiarezza riguardo al movimento stesso. Si potrebbe interpretare l'ironia socratica con l'immagine di un corpo che muovendosi molto velocemente sembra costantemente fermo, poiché proprio per la velocità di movimento che porta, nasconde quasi ogni momento del suo moto, dandoci la possibilità di guardarlo apparentemente soltanto in stasi⁷². Per comprendere questi concetti è utile iniziare l'analisi del dialogo:

Il tema della morte, nel *Fedone*, prende avvio dalla domanda che Simmia pone per conto di Eveno circa la ragione per cui Socrate avesse composto un carne al dio. La risposta di Socrate sorprende i presenti, poiché egli augura a Eveno di raggiungerlo ben presto: “Allora vorrà seguirmi non solo Eveno, ma anche chiunque altro pratici la filosofia come si deve; però non dovrà far violenza a sé medesimo, perché dicono

⁷¹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 64.

⁷² Questo per ribadire che non è la singola frase ironica che costituisce l'ironia socratica. È il dialogo stesso che è intriso di ironia.

che questo non sia lecito”⁷³. L’argomentazione di Socrate non potrebbe essere più chiara: chi fa filosofia deve aspirare alla morte.

Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d’altro che della morte, e poi, quando arriva la morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura.⁷⁴

Lo scetticismo di Simmia e Cebete permette a Socrate di iniziare il suo ragionamento su che cosa sia il morire: “E riteniamo che sia altro che non una separazione dell’anima dal corpo? E che essere morto non sia altro che questo: da un lato, l’essere il corpo, separatosi dall’anima, da sé solo, e dall’altro, l’esser anima, separatasi dal corpo, da sé sola? O dobbiamo ritenere che la morte sia qualcos’altro e non questo?”⁷⁵.

Come possiamo vedere già dalle primissime battute del *Fedone*, il corpo è qui visto come un limite da superare, non un qualcosa di necessario o, almeno, positivo. In questa concezione platonico – socratica per il filosofo è del tutto augurabile la morte, in quanto sono le realtà sensibili a distoglierci dalla ricerca della verità. L’anima ha bisogno di liberarsi per tornare a casa sua. La concezione dell’anima, tuttavia, diviene estremamente astratta, come sostiene anche Kierkegaard:

L’anima viene manifestamente concepita allo stesso astratto modo della pura essenza delle cose, che è l’oggetto della sua attività. E rimane un dubbio grave, che malgrado tutti gli sforzi per stanare quest’essenza pura delle cose da tutti i suoi nascondigli, alla filosofia non si mostri propriamente altro dal puro astratto, il quale, opposto di per sé al concreto, è nulla⁷⁶.

In base a ciò possiamo rimarcare la caratterizzazione dell’anima platonica e il suo distacco dal corporeo, concetto che ci servirà per comprendere la natura di tutto il dialogo. Più il corpo è distaccato dalle cose materiali, più ha possibilità di conoscere il vero. L’anima platonica è, appunto, “astratto puro”. Questo distacco è platonicamente necessario per far sì che si arrivi alla verità:

Il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell’essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti, battaglie non sono prodotti da null’altro se non

⁷³ Platone, *Fedone*, 61 C.

⁷⁴ Ivi, 64 A.

⁷⁵ Platone, *Fedone*, 64 C.

⁷⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 67.

dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarle a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima nelle cose in sé medesime.⁷⁷

La teoria platonica si basa sulla dottrina orfica, la quale prevede che le anime, dopo un periodo passato nell'Ade, abbiano la possibilità di ritornare in vita. Questo, crediamo, aggiunga un elemento fondamentale di continuità apparente utile per comprendere la teoria platonica. Tuttavia, le teorie platoniche non riescono a essere sempre in totale armonia reciproca, come suggerito dallo stesso Kierkegaard:

“Se si prende per l'appunto quello fatto derivare dalla considerazione che l'opposto sorge dall'opposto e che tra i membri delle opposizioni si stabiliscono due correnti, il passaggio del primo nel secondo e il ritorno del secondo nel primo, e lo si confronta all'argomento che attraverso la considerazione della preesistenza dell'anima, quale si manifesta nella natura ed essenza della reminiscenza, cerca di garantire il continuo, ebbene, io non vedo altra possibilità: o il concetto della sua preesistenza esclude la nozione della sua nascita, oppure, se si vuole mantenere la preesistenza in armonia con la visione del divenire, si deve attribuire a Socrate una dimostrazione della resurrezione dei corpi, che è però quanto di più contraddittorio col resto della sua teoria”⁷⁸.

Sosteniamo, dunque, che tra i due argomenti ci sia una distanza incolmabile in cui il concetto di morte sembra man mano svanire e diventare meno chiaro, fino al punto da diventare totalmente dubbio che cosa sia effettivamente la morte. Nelle sue ricerche l'individuo si imbatte nel bello particolare, il giusto particolare e così via per ogni concetto che è conoscibile nel pratico soltanto per via empirica e d'esperienza; poi, con la capacità astrattiva, l'uomo è in grado di riportare tutte queste nozioni sensibili a un'idea, definendo l'astratto di quest'ultime come “in sé”. Questo tipo di nozioni astratte, per via della loro stessa natura, non sono concepibili per via empirica, esse possono soltanto presupporci da sé. Questa è la dimostrazione dell'immortalità dell'anima tramite la reminiscenza: come le idee esistono già precedentemente rispetto alle cose sensibili, l'anima esiste precedentemente rispetto al corpo. Nonostante il ragionamento sia ben svolto, tuttavia non è per nulla chiaro come le idee e l'anima

⁷⁷ Platone, *Fedone*, 66 B – 66 E.

⁷⁸ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 68.

preesistano rispetto alle cose sensibili e al corpo: “rimane il segno astratto di eguaglianza tra due grandezze incognite”⁷⁹. Sembra non acquisire maggior chiarezza questo concetto nella considerazione che nonostante si parli di grandezze come il bene in sé, il giusto in sé e simili, il rapporto di uguaglianza è contemporaneamente ciò da cui dipende l’esistenza stessa dell’anima. Infatti, sia la preesistenza dell’anima, sia questi concetti generali, sembrano svanirci avanti agli occhi nell’astrazione infinita. Nel vivere terreno si ricorre al tentativo di ricondurre il molteplice di cui facciamo esperienza al concetto astratto generale e così facendo fondiamo il rapporto tra il singolo e l’universale. L’anima, tuttavia, nella sua esistenza precedente alla corporeità, si presuppone debba aver visto il vero che successivamente è stato dimenticato riscendendo nella molteplicità dell’esistenza corporea. Si genera una sorta di oblio della coscienza, il quale dev’essere considerato come un’obbligatoria dimenticanza dell’anima rigettata all’interno della sua prigione, da cui non può uscire se non nel momento stesso della morte, per ricominciare il giro. Il concetto così delineato finisce per equiparare l’intera esistenza umana – durante, prima e dopo la morte – a quell’eterno masso spinto da Sisifo in cima alla montagna. L’esistenza qui, crediamo, diventa una serie di ripetizioni infinite, dove si oscilla tra il ricordare e il dimenticare. La reminiscenza si pone, dunque, non come l’uscita dalla gabbia del corpo, poiché impossibile nel corpo sensibile, ma quantomeno nel ricordo della libertà che un tempo abbiamo avuto – e che riavremo – tramite il momento del morire. Ma questo eterno intercedere dell’anima dev’essere dunque concepibile soltanto in maniera negativa anche nella semplice esistenza temporale, poiché, infatti, l’anima sfocia sia nella preesistenza che nella post esistenza; potremmo pensare che il vivere umano sia il momento della sua maggior brillantezza e prosperità, ma Platone pensa esattamente il contrario. La vita umana, come abbiamo visto nelle citazioni di Socrate in cui critica il corpo, è l’imperfetto che si oppone alla perfezione degli altri due stadi dell’anima. A riguardo di ciò ci troviamo ancora una volta in assoluto accordo con il filosofo danese: “Siccome la vita terrena secondo Platone sfuma da entrambi i lati, verrebbe da credere che debba venirne una visione della vita terrena come del medio pieno; questo però

⁷⁹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 70 – 71.

non è assolutamente il caso del *Fedone*. Al contrario, questa vita è imperfezione, ed è l'informe ciò verso cui la nostalgia inclina"⁸⁰.

Questo ci porta alla seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Come risulta chiaro, il corpo e le sue percezioni sensibili sono quelle che ci inducono verso l'errore e impediscono all'anima la ricerca della verità. Questa differenza infinita nasce dalla diversità propria dell'essenze di ognuno: il corpo è, infatti, corruttibile, mentre l'anima è esattamente l'opposto:

“Ma quando l'anima, restando in sé sola e per sé sola, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è a esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. E questo stato dell'anima si chiama intelligenza”⁸¹.

“E ora osserva, Cebete, se da tutte le cose che abbiamo dette non consegua che l'anima sia in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intellegibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a sé medesimo, mentre il corpo è in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a sé medesimo. Abbiamo qualcosa da dire conto queste conclusioni, caro Cebete? O non è così?”⁸².

Secondo la concezione platonica rivedibile anche nelle due citazioni riportate ciò che è immutabile per sua natura non può cessare d'esistere, infatti, la possibilità di morire sarebbe un cambiamento e questo non può essere il destino dell'anima. Il corpo, per sua natura, appartiene alla sfera di ciò che è umano, di ciò che è molteplice, è suscettibile di corruzione e deterioramento ed è per questo che può morire. Ma ciò che è vicino agli dèi esiste eternamente. Tuttavia, crediamo che questa definizione dell'anima sembri collassare sotto al proprio peso. Tutto il lavoro platonico è qui volto soltanto a screditare il copro dell'uomo e a elevarne il distacco da parte dell'anima. Non c'è alcuna chiarificazione sul loro rapporto e sulla loro concordanza. Tutto ciò che possiamo derivare è semplicemente la chiarificazione dell'anima come giusta e del corpo come matrice dell'ingiustizia, senza che ci sia spiegato perché. La risposta socratica cerca ancora una volta di dimostrare l'immortalità dell'anima adducendo come tesi il fatto che anche dopo la morte, per un certo periodo, il corpo sopravvive e, dunque, essendo l'anima qualitativamente migliore del corpo deve continuare a

⁸⁰ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 72.

⁸¹ Platone, *Fedone*, 79 D.

⁸² Ivi, 80 A – 80 B

esistere essa stessa. Ma qui – a noi sembra – che non si trovi una dimostrazione chiara di questa presunta immortalità. Il corpo, infatti, dopo certo tempo, sparisce. Per quanto possiamo assumere che l'anima sia qualitativamente migliore questo non giustifica il fatto che dopo un tempo più lungo anch'essa possa cessare d'esistere. Lo stesso dubbio è nutrito da Cebete:

A me pare che dire questo sia un poco come se uno, riferendosi ad esempio a un tessitore vecchio che è morto, dicesse che, invece, non è morto, ma esiste sano e salvo da qualche parte, e adducesse a prova di questo il vestito che quegli indossava e che aveva intessuto di propria mano, mostrando che esso è ancora intatto e per nulla consumato; e se uno non gli credesse, e gli domandasse se è più duratura la natura dell'uomo o quella del vestito che egli usa e indossa, e rispondendo quello che è molto più duratura quella dell'uomo, egli allora credesse d'aver provato che, dunque, a più forte ragione deve essere vivo l'uomo, dal momento che il vestito, che ha natura meno durevole, non è ancora perito⁸³.

Con la terza dimostrazione le cose non migliorano. Questa dimostrazione verte sul fatto che ogni cosa esistente faccia parte di un'Idea e tutto ciò che si oppone a questa non possa essere assimilato da essa stessa. Ad esempio: poniamo l'anima come l'essenziale della vita, quest'ultima si contrappone con la morte. Essendo questi due concetti opposti non si dà mai il caso che la vita possa morire, dunque che l'anima possa morire. Quindi, l'anima è immortale. L'astrazione del ragionamento sale a un punto tale che è diventato anche difficile poterlo seguire. Kierkegaard – con giusta ragione a nostro parere – si dimostra particolarmente critico nei confronti di questa dimostrazione:

Qui però il pensiero vola anche sempre più su, nel “gerade ins Blaue hinein”⁸⁴ dell'astrazione. È che, fin quando non è chiarito quale rapporto oppositivo intercorre tra vita e morte, anche il rapporto dell'anima col corpo viene concepito del tutto negativamente, e la vita dell'anima fuori dal corpo rimane in ogni caso completamente priva di predicati e indeterminabile⁸⁵.

L'unica indicazione che ci perviene sulla vita pratica è l'insegnamento del comportarci in modo non empio, poiché chi purifica sé stesso con la filosofia potrà aspirare a vivere per l'eternità senza corpo. Questi punti di vista suonano prettamente platonici e nonostante l'ultimo tentativo smorzato di chiarimento, è innegabile che in questa serie di riflessioni – seguendo ciò che abbiamo riportato del filosofo danese – venga meno

⁸³ Platone, *Fedone*, 87 B – 87 C.

⁸⁴ All'interno del testo di Kierkegaard questa frase è traducibile con l'espressione italiana “nel blu dipinto di blu”.

⁸⁵ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 73.

l'importanza della realtà stessa, vissuta soltanto come un momento non solo passeggero, ma di cui sbarazzarci il più velocemente possibile.

L'ironia del dialogo che può permetterci di farci scorgere il vero Socrate si intravede con estrema forza nel punto del dialogo dove egli si apre alla possibilità dell'errore:

Infatti, o amico, io faccio un calcolo – e guarda se io non ne ricavi un vantaggio – cioè che, se sono vere le cose che affermo, è bene che me ne persuada; se, invece, non c'è più nulla per chi è morto, allora, in questo tempo che precede la morte, non sarò stato, almeno, tedioso con i miei lamenti a coloro che sono presenti. Ma questa ignoranza non durerà a lungo – sarebbe davvero un gran male! –, ma finirà tra poco⁸⁶.

Secondo Kierkegaard, qui più che in altri punti del dialogo, l'ironia ci si fa innanzi in modo palese, quasi tangibile. Socrate, mentre espone le sue teorie sull'immortalità, si concede la possibilità dell'errore, riducendo il tutto a un “esperimento davvero curioso”⁸⁷. Sosteniamo, dunque, che la distanza infinita che sussiste tra l'esistenza immortale di ogni individuo e la morte totale senza via di scampo venga riempita dall'ironia di Socrate, dalla sua considerazione che la cosa più importante non sia effettivamente il vivere o il morire, ma il sapere e il non sapere.

Dopo aver chiesto al carceriere consigli su come bere la cicuta, Socrate – finalmente, secondo le concezioni da lui stesso espone – muore ed evade dalla gabbia del corpo, a lui così tanto stretta. Per amore del dialogo è impossibile non riportare le ultime parole di Socrate trascritte da Platone, quelle stesse parole che possono farci immaginare la calma del filosofo che ha davvero passato la vita a dialogare con la morte, al fine d'essere pronto al suo arrivo: “Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene”⁸⁸. Nonostante la cicuta stesse già facendo effetto ed egli avesse già perso l'uso delle gambe, le sue ultime parole sono riservate al rispetto delle tradizioni greche. Il dialogo si chiude con il ritorno a Ececrate e Fedone, dove il secondo dice al primo: “Questa fu la fine dell'amico nostro, o Ececrate: un uomo, lo possiamo ben dire, che, fra quanti allora conoscevamo, fu il migliore e anche il più sapiente e più giusto”⁸⁹.

⁸⁶ Platone, *Fedone*, 91 B.

⁸⁷ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 79.

⁸⁸ Platone, *Fedone*, 118 A.

⁸⁹ *Ibidem*.

In conclusione: l'ironia socratica nel *Fedone* si caratterizza ancora una volta come il punto principale in ogni ricerca che vuole scorgere il socratico puro. Essa si insinua in ogni estremo, come abbiamo visto. Soltanto da queste considerazioni – le quali verranno inevitabilmente riportate all'*Apologia* nel prossimo paragrafo – è possibile scorgere la realtà socratica. Se non il Socrate in carne e ossa, almeno la sua ombra. Tuttavia, con la certezza che sia sua.

Apologia

L'*Apologia* è ritenuta da innumerevoli studiosi il libro per antonomasia dove è possibile scorgere il Socrate storico. Proprio da questo deriva la grandissima importanza del libro. Motivo di ciò è il fatto che non c'è alcuna traccia delle Idee definite platoniche. Quello di cui tratteremo, tuttavia, non sarà il capire in che percentuale il libro appartiene a Platone o Socrate, ma sarà il tema della morte, in linea di continuità con il *Fedone*. Come abbiamo visto nel dialogo precedente, infatti, Socrate non ha una pretesa di certezza assoluta riguardo al che cosa accadrà dopo il decesso – sarebbe davvero molto strano parlare di certezza assoluta e Socrate – tuttavia, non è spaventato da questo dubbio, ne è, anzi, divertito o addirittura esaltato. Dall'analisi dei dialoghi emerge un Socrate che né si lancia incontro alla morte con furore, né la evita il più possibile. La dimensione di Socrate è esattamente questa: è il modo in cui vivi la tua vita ad avere importanza assoluta. In questo senso possiamo anche rileggere le affermazioni del *Fedone* in merito all'assoluta assenza di male per chi non è empio. Al riguardo di ciò Kierkegaard ci offre un aiuto, spiegandoci il vero rapporto di Socrate con la morte e l'assenza di una certezza:

Tutti questi luoghi rivelano l'incertezza totale di Socrate: non che, sia chiaro, tale incertezza l'abbia turbato, tutt'al contrario, è proprio questo giocare colla vita ad andargli a genio, il capogiro per cui la morte or si rivela qualcosa di infinitamente importante, or nulla. In primo piano, dunque, Socrate non come chi scacci alla leggera il pensiero della morte per aggrapparsi spaurito alla vita o vada entusiasta incontro alla morte con sacrificio generoso della stessa, ma uno che si bea dell'alternanza di luce e ombra, dell'*aut-aut* sillogistico lì racchiuso quand'essa mostra istantaneamente giorno pieno e notte nera, il reale infinito e l'infinito nulla, e che si diverte a nome pur degli uditori perché questi due punti stanno congiunti⁹⁰.

Uno dei concetti più importanti che il *Fedone* ci ha tramandati è, ricordiamo, che filosofare è imparare a morire. Affermiamo che il filosofo non può venir meno al suo

⁹⁰ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 81.

compito a causa della paura della morte, non può arrestare la sua sete di conoscenza e amore per la verità a causa della paura di quando non sarà più o sarà sotto altra forma. Socrate non è impassibile alla morte a causa del suo disinteresse per la sua fine è, paradossalmente, impassibile a causa del suo troppo interesse. Si pone come un attento osservatore degli eventi, osservando con occhio analitico e distaccato ciò che sarà. Si legge nella battuta finale dell'*Apologia*: “Ma è ormai tempo di andar via, io per morire, voi per continuare a vivere: chi di noi vada verso una sorte migliore, è oscuro a tutti tranne che al dio”⁹¹. Non c’è lacrima né tristezza nelle parole di Socrate, c’è solo la consapevolezza di chi sa che per quanto si possa ragionare ed edificare intorno a questo concetto non si troverà mai una risposta determinata e inattaccabile. Lui, che ha vissuto bene, ha il privilegio di non considerare la morte come l’elemento decisivo.

All’interno del suo libro Kierkegaard cerca di analizzare l'*Apologia*, definendolo un dialogo in cui l’ironia si insinua e la fa da padrona, vediamo in quale senso: “L’ironia sta manifestamente in questo vuoto assoluto di contatto tra l’attacco e la difesa. Se Socrate avesse cercato di ribadire la propria fedeltà al vecchio, o, nel caso l’avesse introdotto, la verità del nuovo, allora si sarebbe tutto in regola”⁹². Per comprendere la teoria di Kierkegaard dobbiamo brevemente ricordare i capi d’accusa di cui fu imputato Socrate e le sue linee difensive. Come abbiamo visto nel paragrafo su Senofonte, le principali accuse che Socrate fu costretto a fronteggiare sono: il non credere negli dèi; l’aver introdotto nuove divinità, la corruzione dei giovani, l’essere stato maestro di Clizia e Alcibiade.

Qui si evince anche la differenza qualitativa fondamentale tra le interpretazioni di Senofonte e Platone, mentre il primo dichiara che Socrate mai avrebbe portato innovazioni, rendendolo, come abbiamo visto, equiparabile a uno sfortunato vecchietto finito in tribunale quasi per caso; il secondo riporta l’ironia di Socrate, intesa qui come una sorta di impossibilità comunicativa. Ecco perché Kierkegaard la definisce come “vuoto assoluto di contatto tra l’attacco e la difesa”. Il dialogo tra gli accusatori e Socrate non si svolge sullo stesso terreno. Solo apparentemente l’argomento trattato è lo stesso. Riprendendo una citazione del *Gorgia* consigliata dal

⁹¹ Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, 42 A.

⁹² S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 87.

filosofo danese: “Ripeto, dunque, a te quello che dinanzi dicevo a Polo: rischierò d’esser giudicato come sarebbe giudicato da un gruppo di ragazzi un medico accusato da un cuoco”⁹³. L’ironia crediamo con Kierkegaard, dunque, manifesta nello spazio tra l’accusa di introdurre qualcosa di nuovo e di rinnegare il vecchio e il sapere di non sapere. Tutto il gioco socratico si cela qui.

Per quanto riguarda la descrizione del processo, Socrate, con le sue domande e risposte, riesce a ridicolizzare Meleto:

Mi sembra, Meleto, che tu non sia credibile neanche agli occhi tuoi. E mi pare, cittadini ateniesi, che costui sia ben prepotente e tracotante, e per prepotenza e tracotanza e giovanile intemperanza abbia stilato questa denuncia. Pare quasi che voglia mettermi alla prova componendo un enigma: <<Scoprirà mica, quel sapiente di Socrate, che la mia è una burla e non priva di contraddizioni, o riuscirò a ingannare lui e il resto dell’uditorio?>>. Mi sembra infatti che nella denuncia cada in contraddizione, come se dicesse:<<Socrate è colpevole di non credere negli dèi, ma anche di crederci>>: che è il dire di uno che scherza⁹⁴.

Come ben noto, il processo terminerà comunque con la condanna a morte di Socrate. Di grande importanza e bellezza sono i discorsi al di fuori del tribunale, i quali riprendono ancora una volta il tema della morte:

Consideriamo che, anche per un altro verso, c’è ragione di sperare che tutto ciò sia un bene. Morire, infatti, può essere solo una di queste due cose: o uno stato per cui il morto non è più nulla e non possiede percezione di nulla, o magari – secondo quanto si racconta – una sorta di mutamento dell’anima, un suo passaggio da questo a un altro luogo. Ora se la morte fosse assenza di percezioni e simile semmai a un sonno, quando si dorma senza sogni, sarebbe un mirabile guadagno. Penso infatti che se uno, scelta la notte in cui aveva dormito così profondamente da non fare neanche un sogno, e accostata tale notte al resto delle notti e dei giorni della propria vita, dovesse rifletterci e dire per quante notti e giorni ha vissuto, nella propria vita, meglio e più piacevolmente di quella notte... ebbene, penso che non solo un privato qualsiasi, ma lo stesso Gran Re scoprirebbe che tali giorni e notti sono troppo facili da contare, rispetto agli altri... Ripeto, se la morte è qualcosa del genere, la dichiaro un guadagno, perché in tal caso la totalità del tempo appare non più lunga di quest’unica notte. Se, d’altronde, essa è come una migrazione da qui a un altro luogo (ed è allora veridica la tradizione che ivi si trovano tutti quanti i defunti), quale bene potrebbe esservi, o giudici, maggiore di questo? Se cioè uno giunge nell’Ade, libero da costoro che si dichiarano giudici, e vi trova quelli che lo sono realmente, e si dice rendano giustizia in quel luogo, cioè Minosse e Radamanto, ed Eaco, e Trittolemo, e tutti quei semidèi che sono stati giusti in vita... il viaggio, in questo caso, potrebbe mai dirsi futile? E poi: cosa non darebbe chiunque di voi, per incontrare Orfeo, o Museo, o Esiodo, od Omero? A me va bene morire anche più di una volta, se tutto ciò è vero!⁹⁵.

⁹³S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag.87.

⁹⁴ Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, 27 A.

⁹⁵ Ivi, 40 C – 41 B.

Ancora una volta vengono ripresi i due estremi in cui Socrate ama navigare, l'assoluto nulla e l'assoluto tutto. Crediamo di aver in questo senso sufficientemente dimostrato perché per Socrate la morte stessa non rappresenti un interesse pratico, al limite è considerabile un interesse assolutamente astratto. Egli non si chiede “cosa accadrà a me stesso dopo la morte?”, egli chiede “qual è la verità a cui stiamo andando incontro?”. Aggiungiamo che il filosofo greco è qui piazzato con forza e decisione sul terreno della conoscenza, non c'è altro. La morte stessa non lo spaventa, non può toccarlo. All'interno del testo egli stesso chiarisce che preferirebbe morire anziché smettere di interrogare, smettere di cercare la sapienza. È in questo senso che Kierkegaard scorge un'ironia ancora più alta appartenente a Socrate stesso:

Eppure, nell'*Apologia* c'è un'ironia ancor più alta, un'ironia che coinvolge Socrate stesso; infatti, il suo arroccamento sul terreno della conoscenza, per cui ogni crimine si riduceva a errore e quindi ogni pena a qualcosa di affatto incongruo, la carica polemica con cui aveva fatto valere tale visione, gli attirano addosso una vendetta sommamente ironica, se in un senso soccombe, proprio lui, a un argomento ridicolo com'è una sentenza di morte⁹⁶.

E anche noi crediamo sia esattamente così. La pena di morte è assolutamente ridicola per Socrate. L'intero concetto di questa sentenza si basa su due presupposti: Socrate ha commesso del male e la morte è un male in sé. All'interno del dialogo Socrate sovverte questi due punti con estrema facilità. Non si limita a depotenziare l'attacco dei nemici, fa molto di più, lo ridicolizza trasformandolo in un momento di ricerca, in una possibilità di conoscenza e quindi in un bene. Socrate non maledice Meleto e gli altri accusatori né si dispera per la vita che a breve perderà. Si limita a ringraziare chi ha votato per lui e subito dopo è già lì pronto a discutere su cosa potrebbe esserci dopo la morte, valutato tutte le opzioni e curioso di scoprire. Socrate – crediamo fermamente – ha dimostrato che l'importante non è la vita in sé, ma come si sceglie di viverla. In questo senso risuonano con estrema forza le sue parole: “Una vita senza ricerca non è degna d'essere vissuta”⁹⁷.

Libro I della *Repubblica*

L'ultimo libro che analizzeremo è il libro I della *Repubblica*. Come ben noto, la *Repubblica* è un libro formato da dieci libri. Tuttavia, c'è una differenza abissale tra il primo e gli altri. Mentre nel I troviamo il consueto Socrate, colui che sa di non sapere,

⁹⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 88.

⁹⁷ Platone, *Apologia di Socrate – Critone*, 38 A.

colui che domanda per scoprire se ci sia davvero qualcuno di sapiente, negli altri libri troviamo un procedimento totalmente opposto. Infatti, qui Socrate è posto come colui che sa e che rivela agli altri cosa è giusto e cosa è sbagliato. Si perde così il contatto con il vero Socrate o almeno le parti fondamentali della sua personalità, viene ridotto a mera maschera platonica all'interno del dialogo. Ancora una volta ci serviremo di Kierkegaard per comprendere al meglio il valore di questo ideale per la ricerca del socratico. Il punto preliminare da chiarire è, seguendo Kierkegaard e Schleiermacher, che in questo libro I – come abbiamo già visto e spiegato per gli altri dialoghi riportati – si arriva ancora una volta a un risultato negativo. L'ironia è ancora una volta una parte essenziale del dialogo. Il filosofo danese, inoltre, nota alcuni punti di contatto tra questo libro I e altri dialoghi platonici. Ad esempio, l'impertinenza di Trasimaco – principale dialogante del libro I – viene equiparata a quella di Callicle – uno dei personaggi principali del *Gorgia* platonico –. Nel dialogo si palesa l'eterna lotta tra Socrate e i sofisti: il primo ancora una volta utilizza l'ironia che gli è congrua, smontando le tesi sofistiche mentre, allo stesso tempo, dà loro l'illusione d'averlo vinto, come possiamo notare dal passaggio in cui il filosofo prega Trasimaco di non essere troppo duro con lui; i secondi, con la serietà che li contraddistingue, vivendo la discussione – l'aver ragione nella disputa – come un qualcosa da cui dipende non la verità, ma la loro stessa vita. Per comprendere al meglio questi concetti è opportuno iniziare la vera e propria analisi del libro:

Il prologo drammaturgico dell'opera vede Socrate, accompagnato da Glaucone, in procinto d'osservare la festa in onore della dea Artemide. Svoltasi la processione, i due vengono avvicinati da Polemarco e invitati nella sua casa per aspettare insieme i nuovi festeggiamenti che verranno svolti dopo cena. Qui, insieme agli altri personaggi principali del dialogo, c'è il padrone di casa: Cefalo. Proprio con lui inizia una conversazione che riguarda la vecchiaia. Nel classico scambio di domande e risposte vediamo che Cefalo non solo accetta la vecchiaia con gioia ma ne è addirittura felice. Infatti, con l'arrivo della vecchiaia inevitabilmente le passioni non riescono a trovare lo stesso posto preponderante di prima e questo per la prospettiva della filosofia antica è sicuramente un bene. Cefalo, ricordando una conversazione con Sofocle, ascolta

quest'ultimo dire d'essersi liberato da "molti e folli padroni"⁹⁸ grazie alla vecchiaia, le passioni, appunto. Alla fine del prologo ci interfacciamo con il tema principale del libro: la giustizia. Il discorso inizia proprio con una domanda di Socrate: "Ma un tale comportamento, la stessa giustizia, possiamo ridurla al dir le cose come stanno, alla restituzione di ciò che si è avuto, oppure queste medesime azioni talvolta possono essere compiute in spirito di giustizia e tal altra no?"⁹⁹. La risposta di Polemarco – figlio di Cefalo ed erede della discussione – è: "Che il giusto consiste nel restituire ciò che è dovuto"¹⁰⁰. Il dovuto viene interpretato come il fare il bene agli amici e il male ai nemici. Durante la serie di domande e risposte si arriva a una confusione totale dove si deve ammettere che la giustizia sia utile soltanto alle cose inutili, mettendo il dialogo in crisi. Questa serie di discorsi rende Trasimaco impaziente e irritato, tanto che egli si scaglia contro i due interlocutori, sostenendo che la giustizia coincide con l'utile del più forte. Sembra molto interessante anche la dichiarazione stessa di Trasimaco nei riguardi di Socrate quando quest'ultimo dichiara di non essere in grado di poter trovare la verità sul concetto di giustizia: "Udito ciò egli scoppiò in una risata sarcastica e se ne uscì con queste parole: <<Per Eracle! Eccoci come al solito alle prese con la famosa ironia socratica. Ma già lo sapevo e l'avevo pur anticipato a questa gente che tu ti saresti rifiutato di rispondere, avresti assunto la maschera dell'ironia, facendo di tutto pur di non dare risposte a chi te le avesse chieste"¹⁰¹. L'ironia socratica viene vista all'interno del dialogo, quindi, proprio come il sapere di non sapere, rendendo ben chiaro per gli altri personaggi la falsa ignoranza di Socrate. Il discorso prosegue cercando di chiarire cosa si possa intendere per "giustizia del più forte". Le posizioni di Trasimaco finiscono sempre più per estremizzarsi fino al punto di dover dichiarare che l'ingiustizia è sapienza. Il dialogo segue, quindi, questo schema di confutazioni.

L'importanza qui è ancora una volta l'assenza di un risultato positivo; quindi, ciò che fin dall'inizio abbiamo posto come caratteristica necessaria dell'ironia socratica e, quindi, come possibilità dell'intravedere il vero Socrate. In merito a ciò troviamo conferma nell'analisi di Kierkegaard:

⁹⁸ Platone, *Repubblica*, a cura di G. Reale, 2018, Bompiani, Milano, I, 329 C.

⁹⁹ Ivi, I, 331 C.

¹⁰⁰ Ivi, I, 331 E.

¹⁰¹ Ivi, 338 A.

Dunque, il giusto è saggio e buono, l'ingiusto dissennato e cattivo. Naturalmente adesso la cosa è in carreggiata, e il seguito di questo Libro non è davvero avaro nel predicare della giustizia tutto il bene possibile. Tali predicati comunque sono più descrizioni dal di fuori, da riguardare come una sorta di mandati di cattura che possono aiutare uno sulle tracce del ricercato, ma non contengono determinazioni concettuali. Mettono pertanto sì in movimento il pensiero, epperò lo lasciano pencolare nell'astratto senza acquietarlo con una pienezza positiva¹⁰².

La mancanza di un risultato positivo viene dichiarata proprio da Socrate alla fine del primo libro:

Anzi, se non ho mangiato proprio bene, il responsabile sono io e non tu. Infatti, come gli ingordi si buttano ogni portata prima ancora di aver potuto gustare a pieno il piatto precedente, così, a quanto mi sembra, ho fatto anch'io. Effettivamente, prima di aver trovato l'oggetto originario della nostra ricerca, ossia l'essenza del giusto, mi sono allontanato da esso e mi sono buttato a capofitto nell'impresa di ricercare se esso sia vizio e ignoranza, piuttosto che virtù e sapienza, e poi dopo di ciò, imbattutici nel problema se l'ingiustizia sia più vantaggiosa della giustizia, non m'è riuscito di trattenermi dal passare da quell'altro argomento a questo, col bel risultato, dopo tanto discorrere, di non essere approdato ad alcuna cognizione certa¹⁰³.

Socrate, abbiamo visto, è perfettamente consapevole di com'è andato il dialogo. Dichiarò apertamente che non si è riusciti a trovare una determinazione corretta della giustizia. Questo, secondo Kierkegaard, fornisce la prova decisiva che questo primo libro ha un risultato negativo.

Conclusioni finali sulla questione socratica:

L'analisi svolta sui tre autori ci mostra chiaramente ciò che annunciavamo all'inizio: c'è un Socrate per ogni autore che parla di Socrate. Certo, non c'è una differenza assoluta tra le tre interpretazioni, altrimenti sarebbe impossibile porle tutte e tre insieme e ricercare il socratico. Tuttavia, dobbiamo accettare che un Socrate in carne e ossa non ci apparirà mai. A causa del suo non scrivere siamo costretti a colmare la distanza che c'è tra Socrate e il Socrate di ogni autore tramite delle congetture. Proprio per questo diventa già un grande traguardo il poter scorgere un'ombra del filosofo greco.

L'ordine in cui abbiamo esposto gli autori è affatto casuale. Esso segue un ordine ascendente in base, noi crediamo, alla loro comprensione di Socrate. Innanzitutto, abbiamo descritto il Socrate di Senofonte, egli riusciva a cogliere – in prima persona o per sentito dire – le azioni del maestro. Tuttavia, senza essere in grado di andare più

¹⁰² S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 108.

¹⁰³ Platone, *Repubblica*, 354 A – C.

a fondo, restando lontano dal cogliere il motivo per cui il filosofo agiva. Così facendo Senofonte è riuscito a creare dei libri contenenti una lunga serie di aneddoti – seppur indirizzati a scagionare il maestro – incapaci di cogliere la realtà di Socrate. In questo modo è come se avesse allontanato Socrate dal socratico. La filosofia di Socrate è la vita di Socrate. L'una non può esistere senza l'altra. Riteniamo, dunque, che l'esposizione senofontea, basata sull'utile pratico, abbia degli importanti limiti.

Aristofane, dal canto suo, invece, fu in grado di comprendere la portata rivoluzionaria del pensiero di Socrate. Egli, essendo conservatore e attaccato alla tradizione, non poteva accettarlo. Ma neanche il ridicolo in cui Aristofane provò a far cadere Socrate riuscì a scalfire quest'ultimo agli occhi della storia. L'interpretazione aristofanea è tutta volta allo screditare e caricaturizzare la vita del filosofo greco. Gli atteggiamenti virtuosi quali il rifiuto dei beni materiali, il vivere seguendo la ragione, trovano nell'eco di Aristofane una delle critiche che la filosofia ha dovuto affrontare dai suoi albori fino a oggi. Quella stessa critica che fu fatta anche al primo, in ordine cronologico, dei filosofi: Talete. “Si dice anche che, mentre veniva condotto da una vecchia fuori casa, per osservare le stelle, cadde in un fosso, e a lui che levava lamenti la vecchia replicò: <<Tu, Talete, non sei capace di vedere quello che ti sta sotto i piedi e pretendi di poter conoscere le cose che stanno su in cielo?>>.”¹⁰⁴. Proprio questo aneddoto non sarebbe stato strano trovarlo riferito al Socrate aristofaneo. Tuttavia, come abbiamo dimostrato, al di là dell'intento della commedia, Aristofane riesce a comprendere più di Senofonte la portata ampia del pensiero socratico. Dello stesso parere è anche Kierkegaard: “Costui, dunque, rispetto a Platone ha sottratto, rispetto a Senofonte ha aggiunto; ma, trattandosi nell'ultimo caso solo di grandezze negative, pure tale addizione è in un certo senso una sottrazione”¹⁰⁵.

L'interpretazione platonica, dal canto suo, risulta difficoltosa per l'eccesso di materiali da analizzare e quella sottile, ma percepibile, differenza che scorre tra Platone e Socrate. Il lavoro consiste dapprima nell'individuare quali libri mostrano la realtà di Socrate e in quali del filosofo greco c'è solo la maschera. Grazie a Kierkegaard siamo riusciti a entrare in questo immenso labirinto. Abbiamo posto come puramente

¹⁰⁴ Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, I, 34.

¹⁰⁵ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 138.

socratici quei dialoghi con esito negativo, nei quali non si riuscisse ad arrivare a una risposta positiva. Questo, pensiamo, è dovuto dall'ironia di Socrate, la quale non è un'ironia situazionale o prettamente comica, ma un filo conduttore della personalità stessa del filosofo greco.

ANEDDOTICA SOCRATICA

Nel precedente capitolo abbiamo esaminato le fonti socratiche, le quali ci hanno permesso di stabilire alcune caratteristiche del Socrate storico. Abbiamo scelto, seguendo Kierkegaard, di parteggiare principalmente per l'interpretazione platonica. Dopo aver chiarito, dunque, la personalità del filosofo greco, è giunto ora il momento di passare in rassegna le sue caratteristiche peculiari, ovvero, quei particolari comportamenti che lo contraddistinguono. Ricordiamo che l'importanza di Socrate, in questa tesi, è dovuta proprio al suo interiorizzare la propria filosofia; dunque, è impossibile fuggire da un'analisi complessiva del comportamento socratico. Ancora una volta chiederemo il principale supporto interpretativo a Kierkegaard, soprattutto nella trattazione dell'ironia e del "demone" socratico. Mentre, per quanto riguarda argomenti come il "conosci te stesso" e la cura dell'anima, ci rivolgeremo al famoso studioso di filosofia antica Giovanni Reale.

Concezioni generali sull'ironia

Abbiamo già trattato ampiamente dell'ironia socratica, alla quale è stato dedicato quasi per intero il precedente capitolo. Infatti, abbiamo utilizzato l'ironia proprio come carattere fondamentale per la ricerca della figura di Socrate all'interno della produzione letteraria di Senofonte, Aristofane e Platone. Quello che resta da fare a questo proposito, dunque, non è ripetere ciò che abbiamo già detto di Socrate ma cercare di analizzare il concetto stesso di ironia, di estrapolarlo il più possibile. Non stiamo qui lasciando Socrate indietro, anzi. Proprio nell'esplicazione dell'ironia vedremo come il concetto si vesta in modo del tutto autonomo e preciso sul filosofo greco. Ed è probabilmente proprio in questo modo che un'analisi sull'ironia socratica trova il suo compimento più adatto. Per questa trattazione utilizzeremo esclusivamente Kierkegaard e la sua brillante analisi presente nel terzo capitolo del *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*.

Kierkegaard distingue vari tipi di ironia, ne fa un fenomeno soggettivo connesso alla possibilità del pensare e del comunicare: "Ora, la verità esige l'identità; avessi il pensiero senza la parola, non avrei il pensiero, e avessi la parola senza il pensiero, non

avrei nemmeno la parola”¹⁰⁶. L’ironia è un qualcosa che fenomenicamente si esprime all’interno di una conversazione – il che non lo reputiamo in contraddizione con ciò di cui dicevano su Socrate qualche riga sopra, infatti, ora stiamo parlando soltanto dei modi in cui l’ironia si presenta empiricamente al mondo – dunque è necessario che ci sia un’analisi della conversazione stessa per comprendere in che rapporto possa essere con l’ironia. Ancora Kierkegaard:

“Se poi considero il locutore, di nuovo ottengo una determinazione generale dell’ironia, ossia che il soggetto è libero in negativo. Se io parlando sono cosciente che quanto dico è la mia opinione e che il detto è una sua espressione adeguata, e se presuppongo che nel detto il destinatario abbia in tutto e per tutto la mia opinione, allora io nel detto sono vincolato, ossia libero in positivo”¹⁰⁷.

Crediamo di individuare qui ben cinque momenti all’interno della conversazione: 1) il soggetto che pensa; 2) il soggetto cosciente di ciò che comunica; 3) il soggetto che comunica; 4) l’adeguatezza tra il pensiero e la parola che porta il concetto a essere espresso nel modo migliore; 5) l’ascolto dell’interlocutore e la sua concordanza con ciò che abbiamo espresso. Questi cinque momenti che abbiamo delineato forniscono la base della conversazione e, come in questo caso, se c’è un’assoluta identità di significato tra questi momenti, allora, appunto, il vincolo resta libero e in positivo. Il vincolo in questo caso è individuabile nell’espressione del soggetto che una volta emessa vincola il soggetto e l’interlocutore a quel concetto. A dimostrazione di ciò vediamo lo stesso Kierkegaard citare questa espressione latina: “*semel emissum volat irrevocabile verbum*”¹⁰⁸, una frase traducibile con: “una volta detta una parola vola via irrevocabile”, proprio a sancire il legame che si crea tra chi parla e chi ascolta. La positività, invece, nasce dall’assoluta identità che il concetto incontra in tutti e cinque quei momenti. Ma, come abbiamo già avuto modo di accennare, l’ironia porta al negativo.

“Viceversa, nel caso il detto non sia la mia opinione o sia il suo opposto, allora io sono libero rispetto agli altri e a me stesso. La figura retorica ironica si toglie comunque da sé, in quanto il locutore presuppone che gli uditori lo capiscono, e così, per via di una negazione del fenomeno immediato, l’essenza giunge pur sempre a identità coll’apparenza. Se poi talvolta capita che un tal discorso ironico venga frainteso, la colpa non è del locutore, responsabile

¹⁰⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 212.

¹⁰⁷ Ivi, pag. 212.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

solo di essersi messo con un patrono intrigoso come l'ironia, la quale brutti scherzi li gioca volentieri agli amici non meno che ai nemici"¹⁰⁹.

Sosteniamo che l'ironia possa causare un cortocircuito all'interno del discorso. Mentre in una conversazione, come abbiamo appena visto, c'è un'assoluta identità in ogni momento, l'ironia spezza questa linearità. Infatti, con essa non può esserci identità tra ciò che è pensato dal soggetto e ciò che è enunciato dallo stesso. Seguendo come schema comunicativo più quello della menzogna che quello della comunicazione positiva. Tuttavia, vediamo che la differenza fondamentale tra menzogna e ironia – per quanto entrambe spezzino l'identità assoluta del discorso – sia individuabile nel presupposto che il nostro interlocutore abbia coscienza della nostra volontà di spezzare il suddetto legame positivo, oltre all'ovvia considerazione che il mentire o l'essere ironico sia un atto volontario del soggetto che si esprime. In questo senso crediamo che vadano interpretare le parole del filosofo danese. Quando egli dice "l'ironia si toglie da sé"¹¹⁰, crediamo intenda esattamente il fatto che tramite la coscienza soggettiva del legame identitario spezzato si arrivi comunque a una comunicazione efficace e comprensibile del nostro interlocutore. Eppure, resta un qualcosa di negativo in sé stesso. La peculiarità cruciale dell'ironia è il non voler farsi comprendere universalmente, è qualcosa di nascosto, segreto. Essa rinuncia alla pretesa di universalità per farsi comprendere soltanto da chi ha uno spirito più alto, concordiamo ancora con Kierkegaard quando dice: "Ora, nella misura in cui l'alta società (il rango qui è ovviamente da intendere in senso spirituale) parla ironico come i re e i principi francesi, perché non la capisca il popolino, l'ironia è sulla strada dell'isolamento, aspira a non farsi capire universalmente"¹¹¹.

Dopo questa esposizione generica riguardo al funzionamento dell'ironia, prima di passare all'analisi dell'ironia puramente socratica, è necessario cercare di capire il rapporto che il soggetto ironico intesse con ciò che ha intorno, ovvero, le sue manifestazioni fenomeniche. Infatti, l'ironista vuole sempre essere in una situazione oppositiva rispetto a sé stesso e gli altri. Dal punto di vista esterno l'ironista viene visto in due possibili modi secondo Kierkegaard: "o l'ironista si identifica coi mali che vuole

¹⁰⁹S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 213.

¹¹⁰Ivi, pag. 213.

¹¹¹*Ibidem*.

combattere, oppure si mette in opposizione a essi, sempre però ovviamente nella consapevolezza che l'apparenza datasi è l'opposto di quanto egli stesso tiene per fermo, e godendo di tale incongruenza"¹¹². Mentre, nella considerazione dell'ironista in sé stesso: "E quanto più gli riesce d'ingannare, quanto miglior corso prende la sua moneta falsa, tanto maggiore è la sua gioia. Di tale gioia però gode in solitudine, e fa appunto di tutto perché nessuno noti la sua frode. – Questa è una forma di ironia piuttosto rara, pur se profonda quanto l'altra, per opposizione, e più facile da realizzarsi"¹¹³.

Non discuteremo interamente del concetto di ironia posto da Kierkegaard poiché questa non è una tesi sull'ironia in sé, ma ci soffermeremo su quella tipologia di ironia che egli stesso imputa a Socrate, quell'ironia che è definita come una "negativa infinità".

Abbiamo ora chiarito cos'è generalmente l'ironia e come l'individuo ironico si rapporta a sé stesso e agli altri. Come abbiamo ribadito più volte, l'ironia socratica non è soltanto una manifestazione fenomenica, è qualcosa che è posto in Socrate già prima della sua manifestazione empirica, proprio per questa è considerabile infinita. Kierkegaard scrive: "Qui dunque abbiamo l'ironia come negatività infinita e assoluta. È negatività, poiché solo nega; è infinita, poiché non nega questo o quel fenomeno; è assoluta, poiché ciò in virtù di cui nega è qualcosa di superiore che però non è"¹¹⁴. La negazione, crediamo, si situa proprio nel processo descritto poco fa, quello in cui vediamo l'ironia contrapporsi per sua stessa essenza alla realtà. Ed è proprio questa l'ironia che abbiamo visto in Socrate, il porsi sempre al contrario di ciò che è, il dichiararsi non sapiente per esaminare la sapienza. Infatti, se egli fosse davvero non sapiente non potrebbe verificare se gli altri sanno. Ma il rapporto tra il "so di non sapere" e l'ironia lo vedremo a breve.

L'ironia così descritta resta un concetto che per esplicitarsi deve obbligatoriamente trovare la sua concretizzazione empiricamente. Questa concretizzazione avviene, appunto, in Socrate. Il quale è il primo ironista secondo Kierkegaard, la prima

¹¹² S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 214.

¹¹³ Ivi, pag. 214

¹¹⁴ Ivi, 226.

manifestazione dell'essere ironico non come momento del dialogo ma come totalità: "L'ironia è una determinazione della soggettività. Nell'ironia il soggetto è libero in negativo; difatti, la realtà suscettibile di dargli contenuto è assente, e il soggetto è libero in negativo, e come tale fluttuante, poiché nulla v'è che lo tenga"¹¹⁵.

Ma se l'ironia è una determinazione della soggettività, allora deve anche mostrarsi laddove la soggettività fa la sua prima comparsa nella storia universale. L'ironia è appunto la prima e più astratta determinazione della soggettività. Ciò rinvia al punto di svolta storico in cui la soggettività compare per la prima volta, e così siamo giunti a Socrate¹¹⁶.

Attraverso il processo ironico, l'individuo pone se stesso come singolo, come individuo. È in questa auto-affermazione che l'ironia acquisisce la sua massima espressione e importanza. Con Socrate, la soggettività fa ingresso per la prima volta nel corso della storia universale. Per le ragioni esposte, egli è dunque considerato il primo ironista della storia. Basti quanto si è detto finora per dimostrare l'essenza puramente ironica del filosofo greco e come questa funzioni. Per concludere il paragrafo relativo all'ironia come ultima dimostrazione ci manca ancora quella relativa al famoso "so di non sapere" socratico. Dobbiamo capire, dunque, come la supposta ignoranza di Socrate sia la chiave di volta dell'intera attività socratica. In merito a questo rapporto fondamentale Kierkegaard scrive:

Dicendo d'essere ignorante, Socrate nondimeno sapeva, poiché sapeva la sua ignoranza, ma dall'altro lato questo sapere non era un sapere di qualcosa, ossia non aveva alcun contenuto positivo, e in questo senso la sua ignoranza era ironica [...] Se il suo fosse stato un sapere di qualcosa, allora la sua ignoranza sarebbe stata solo un modo di conversare. Viceversa, la sua ironia è compiuta in se stessa. In tal senso dunque, la sua ignoranza è, in uno, tanto sul serio quanto no, e su questo culmine bisogna trattenere Socrate. Sapere di essere ignoranti è l'inizio della conoscenza, ma se non si sa di più, è un mero inizio. Questo sapere è ciò che tiene ironicamente in punta Socrate¹¹⁷.

Quello che si intende dimostrare è che Socrate, appunto, "sapeva di non sapere" poiché egli non era dotato di una sapienza positiva, egli non aveva un contenuto di conoscenza ben determinato e preciso. Ed è per questo che l'ironia in Socrate non è soltanto un momento della conversazione ma è un qualcosa che avvolge completamente la sua esistenza. Non avendo conoscenze positive, le sue conoscenze sono solo negative, proprio come abbiamo visto nel processo ironico. L'ignoranza viene descritta come inizio della conoscenza, poiché, ovviamente, può imparare qualcosa soltanto chi non

¹¹⁵ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, 227.

¹¹⁶ Ivi, 229.

¹¹⁷ Ivi, pag. 234.

sa quella determinata cosa. Ora, se il filosofo greco, appunto, fosse dotato di un'ignoranza non ironica, questo non sapere sarebbe soltanto l'inizio di un percorso di conoscenza. Per quanto riguarda Socrate il discorso diventa ora più complesso. Infatti, l'ironia in sé stessa non può esprimere nulla di determinato, essa è solo una determinazione del soggetto per sé stesso. Ma mancando di contenuti positivi, l'ironia può soltanto porre il nulla. Troviamo conferma di ciò sempre tra le pagine di Kierkegaard:

Dell'ironia si può pertanto dire che fa sul serio col nulla in quanto non fa sul serio con qualcosa. Essa concepisce costantemente il nulla in opposizione al qualcosa e, per liberarsi dal fare sul serio con qualcosa, afferra il nulla. Ma nemmeno col nulla fa sul serio, se non in quanto non sul serio col qualcosa. Così è anche per l'ignoranza di Socrate, la sua ignoranza è il nulla con cui annienta ogni sapere. Lo si può desumere al meglio dalla sua concezione di morte. Non sa cosa sia la morte, né cosa vi sia dopo, se qualcosa o assolutamente nulla; è ignorante dunque, ma da questa ignoranza non si lascia toccare più di tanto, anzi, in essa si sente veramente libero, e quindi non fa sul serio con quell'ignoranza, eppure serissimamente convinto di essere ignorante¹¹⁸.

Come abbiamo già visto nell'analisi dell'*Apologia*, il rapporto di Socrate con la morte è intriso di una consapevole ignoranza. Egli non sa se la morte sarà un eterno sonno o se avrà l'opportunità di parlare con altre persone defunte per indagare la loro sapienza. Ma non è spaventato dal suo non sapere, anzi, ne è entusiasta. La possibilità stessa di poter scoprire qualcosa che nessuno – almeno tra i vivi – sa per certo lo rende assolutamente curioso e per nulla spaventato. Ed è in questo senso che dobbiamo interpretare il suo far sul serio, e viceversa, sia con il nulla e sia con qualcosa. L'ignoranza, da questo punto di vista, è analizzata come l'apertura verso le infinite possibilità.

Questa tipologia di non sapere è quello che rende tutto possibile ed è compito del filosofo indagarne le opzioni e vivere per cercare di capire cosa ci sia di vero. Socrate ha dedicato la sua intera vita a ciò. Egli è stato, come abbiamo cercato di dimostrare, non solo il primo ironista ma la prima individualità*. Egli ha posto ogni sapere nel nulla, distruggendo ogni preconcetto e falsità tramite il suo metodo dialogico. Perenne

¹¹⁸ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 235.

* Come abbiamo già visto, Socrate ha ricercato la verità in se stesso senza mai cedere alle "facili verità" che aveva intorno. Egli si è opposto a tutto ciò che conosceva e si è focalizzato principalmente su una ricerca interiore. In questo senso egli è la prima "individualità".

avversario dei sofisti ha combattuto una falsa sapienza con un'ironica ignoranza, venendo decretato vincitore dello scontro nel tribunale della storia.

Il demone socratico

Per “caratteristiche socratiche” intendiamo quell'insieme di schemi comportamentali che hanno contribuito a rendere Socrate uno dei filosofi più importanti e peculiari della storia. Tra le sue caratteristiche, al di là dell'ironia, la più discussa è sicuramente quella riguardante il demone (*daimónion*) socratico. Infatti, lungamente si è discusso su cosa esso fosse. Già ai tempi dell'antica Atene le fonti sono discordanti, come vedremo all'interno di questo paragrafo. Tuttavia, non ci esporremo in un tentativo di comprensione del fenomeno in sé stesso, ovvero, rinunciamo a cercare una spiegazione scientifica o metaforica del demone stesso. Poiché in questione non è appunto la natura del demone ma il modo in cui Socrate viveva. Accetteremo, dunque, tutto ciò come un fatto, basandoci sulle fonti ancora platoniche in contrapposizione a quelle senofontee.

Per prima cosa dobbiamo indagare come Socrate percepisse questo demone. A far ciò ci viene incontro Kierkegaard: “La prima cosa dunque cui fare attenzione è che con questo termine viene designato qualcosa di astratto, di divino, che però proprio nella sua astrattezza sta oltre qualsiasi determinazione, qualcosa di inesprimibile e privo di predicati in quanto refrattario alla vocalizzazione”¹¹⁹.

Scopriamo, dunque, che il demone socratico doveva essere avvertito dal suo possessore come una connessione con la divinità. Questa connessione non è, appunto per la sua astrattezza, contestualizzabile. Nel suo passare dall'astratto al mondo fenomenico, la connessione con la divinità si tramuta in una voce che soltanto Socrate può udire. Proprio su questo punto le strade di Senofonte e Platone divergono drasticamente. Infatti, per il primo, come vediamo, la voce che Socrate sentiva non aveva il solo scopo di ammonire e dissuadere, ma anche quello di esortare, cosa che Platone nega fino alla fine. Vediamo in Senofonte:

Socrate parlava in base a ciò che pensava: sosteneva infatti che era il demone a dargli indicazioni. E a molti di coloro che lo frequentavano suggeriva di fare una cosa e di non farne

¹¹⁹ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 142.

un'altra, a seconda dell'avvertimento del demone: quelli che gli obbedivano ne traevano vantaggio, mentre quelli che non gli obbedivano avevano motivo di pentirsene¹²⁰.

Vediamo lo stesso concetto presente in una conversazione riguardo agli dèi con Aristodemo il Piccolo: “<<Ma che cosa devono fare perché tu sia convinto che si occupano di te?>> <<Devono mandarmi, come sostieni che fanno con te, dei consiglieri per dirmi che cosa si deve fare e che cosa non si deve fare>>”¹²¹.

Dunque, sosteniamo con certezza che nell'ottica di Senofonte il demone di Socrate fosse una sorta di costante consiglio pratico per ogni tipo di azione, sia per ciò che va fatto sia per ciò che non va affatto. Sentenza ben diversa è quella imputabile a Platone, infatti, per quest'ultimo il demone socratico aveva soltanto lo scopo di ammonire e dissuadere, non di esortare: “Mi capita fin da quando ero ragazzo, sotto forma di una specie di voce che, quando si fa sentire, è sempre per distogliermi dal fare quel che sto per fare, mai per incitarmi”¹²².

In un altro passo dell'*Apologia*, sempre Platone scrive:

Certo, cittadini giudici (chiamarvi giudici dovrebbe essere corretto), qualcosa di strano mi è accaduto... Fino a ora infatti l'usuale avvertimento profetico, quello del segno divino, era stato sempre assiduo, contrastando vigorosamente la mia volontà anche in quesiti di poco conto, se stavo per fare qualcosa di sbagliato. Ma ora mi è capitato, come vedete anche voi, qualcosa che si potrebbe giudicare (nell'opinione dei più lo è senz'altro) il peggior male possibile... E tuttavia il segno del dio non si è opposto quando sono uscito stamane da casa, né quando mi sono presentato qui in tribunale, né mai, qualsiasi cosa stessi per dire, durante il mio discorso. Eppure in altre occasioni mi aveva frenato anche più d'una volta nel bel mezzo di un discorso: mentre ora, in questa faccenda, non mi ha contrastato da nessun punto di vista, qualsiasi cosa dicessi o facessi. Come ve lo spiego? Vi dirò, può darsi che quanto mi è capitato si rivelerà un bene, e sicuramente si sbagliano quanti di noi immaginano che morire sia un male¹²³.

Essendo le posizioni di Senofonte e Platone così antitetiche appare necessario fare una scelta. Noi sosteniamo con forza la posizione platonica, ovvero quella del demone che mai esorta e sempre ammonisce. Infatti, un demone che consiglia esattamente cosa va fatto per ottenere un qualsiasi tipo di guadagno sarebbe una posizione positiva, in contrasto con tutto ciò che abbiamo descritto riguardo all'ironia socratica. Inoltre, come già abbiamo chiarito, Senofonte non è un filosofo e quindi c'è poco da fidarsi nei suoi riguardi quando commenta questo tipo di tematiche. Kierkegaard stesso, con estrema chiarezza, smonta la posizione senofontea bollandola come “senofontica sbadataggine, per cui, ignaro del possibile significato qui implicito, nella sua saggezza

¹²⁰ Senofonte, *Memorabili*, I, 1.4.

¹²¹ Ivi, cit., pag. 347, I, 4.14.

¹²² Platone, *Apologia di Socrate*, 31 D.

¹²³ Ivi, 40 A – 40 C.

trovò che, se il demoniaco ammoniva, doveva ben pur esortare”¹²⁴. Noi non possiamo fare a meno di concordare con il filosofo danese in questa analisi. Infatti, l’idea del demone che ha la possibilità di esortare e allo stesso tempo ammonire minaccia di distruggere e vanificare tutte le azioni socratiche. Crediamo che così facendo daremmo Socrate sarebbe ridotto soltanto a un guscio vuoto il quale agisce verso qualcosa e in contrasto verso qualcosa soltanto in base al consiglio divino, restando immobile per sé stesso. Perderebbe la sua individualità e possibilità di scelta.

Seguendo la posizione platonica, invece, si spiega il contrasto che Socrate aveva con il reale, si spiega il suo abbandono alla vita politica e come ha scelto di vivere la sua vita. Di questa opinione è anche Kierkegaard:

Ma questa è come la rivelazione tangibile del rapporto negativo che il demoniaco intratteneva con Socrate; infatti, fu precisamente questo rapporto a far sì ch’egli dovesse rapportarsi a sua volta negativamente alla realtà, o, nel senso greco, allo stato. Se il demoniaco l’avesse al contempo esortato, allora appunto proprio per questo sarebbe stato capace di occuparsi della realtà¹²⁵.

Abbiamo sufficientemente dimostrato perché propendiamo per la posizione platonica anziché per quella senofontea. In base a ciò possiamo ben capire perché nell’Atene antica Socrate fosse visto dai suoi accusatori come una minaccia. Quest’idea del demone socratico era inevitabilmente in contrasto con la religione greca tradizionale. Non solo questo, infatti, si poneva come una sorta di dio personale nei riguardi esclusivi di Socrate, rendendo la posizione di quest’ultimo già sospetta, ma, ben più grave, la voce demoniaca dissuadeva Socrate dal provare qualsiasi tipo di ingresso in politica. Vediamo la dimostrazione di questo fenomeno demoniaco in ciò:

Un passo di Hegel indica in modo generalissimo, eppure con grandissima pregnanza di pensiero, come sia da intendere questo demoniaco: <<Ascrivendo alla coscienza e alla convinzione il compito di determinar l’uomo all’azione, Socrate ha contrapposto alla patria e al costume, come fattore decisivo, il soggetto, e ha con ciò fatto di se stesso l’oracolo, nel senso greco. Egli diceva di avere in sé un *δαιμόνιον*¹²⁶, che gli consigliava il da farsi e gli svelava quel che fosse utile agli amici>>.¹²⁷

Il demone di Socrate per lo stato ateniese doveva essere visto come il più grave dei soprusi. Il filosofo greco in un solo colpo, infatti, ribaltava tutte le concezioni

¹²⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 143.

¹²⁵ Ivi, pag. 143.

¹²⁶ “demone”, in greco nel testo.

¹²⁷ Ivi, 144.

tradizionali che fondavano la città. Egli si determinava da sé e sceglieva cosa fosse giusto o sbagliato fare tramite sé stesso, senza far ricorso diretto alle leggi della città. Ritenendo che proprio il principio di autodeterminazione sia alla base della libertà individuale, possiamo facilmente sostenere, dunque, che fu proprio a causa di questo che Atene si trovò costretta a condannare Socrate. Non stiamo giudicando qui se la condanna sia giusta o sbagliata, ma resta innegabile che per la città di Atene la presenza di Socrate destasse più di un dubbio. Diventa così comprensibile il perché della condanna e il suo svolgimento. Vediamo in Kierkegaard un'attenta spiegazione della grecoità antica:

Nella grecoità antica, le leggi avevano per l'individuo il carattere venerabile della tradizione in quanto erano sancite dagli dèi. E a questa tradizione si conformavano i costumi consolidati nei secoli. Ma mentre le leggi determinavano il generale, la grecoità antica necessitava pure una decisione nei casi particolari, riguardanti lo stato come le faccende private. A ciò provvedeva l'oracolo¹²⁸.

Dunque, nell'antica Atene le faccende generali erano decise dallo stato, quelle private venivano principalmente affidate all'oracolo. Il principio di autodeterminazione socratico non poteva che entrare in contrapposizione con quanto detto. Tuttavia, seguendo ancora Kierkegaard, non dobbiamo fare l'errore di pensare che questa autodeterminazione sia equiparabile a una soggettività compiuta. "Socrate si rivela qui nuovamente come chi stia per saltare verso qualcosa, epperò a ogni istante, invece di saltare in questo altro, scarta a lato e salta indietro, in se stesso"¹²⁹.

In conclusione: il fenomeno del demoniaco in Socrate rappresenta il tentativo dell'individuo di determinarsi soggettivamente. A prescindere dal fatto che esso sia considerata in generale come un'ammonizione divina o semplice intuito del filosofo greco, sappiamo che per Socrate esso rappresentava un consiglio da seguire. Il "segno" si manifestava soltanto per dissuaderlo, mai per esortarlo. Questo è spiegabile con la dimostrazione in precedenza effettuata della negativa infinità in Socrate. Anche questo caso particolarissimo rientra nel concetto generale dell'ironia poiché esso, di nascosto, punta al distruggere, all'annullare, senza mai arrivare a un punto conclusivo.

¹²⁸ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, cit., pag. 144.

¹²⁹ Ivi, 147.

La vita e la filosofia di Socrate

Nei precedenti paragrafi ci siamo concentrati esclusivamente sull'ironia e sul demone socratico. Questi due concetti fondamentali fungono da chiave interpretativa per poter comprendere la vita di Socrate nella sua interezza e significato. Cercheremo, dunque, tramite le varie citazioni fornite soprattutto da Diogene Laerzio, Platone e Seneca, di dimostrare l'assoluta sovrapposizione della filosofia di Socrate con la sua vita e comprenderemo perché veniva considerato da Platone stesso come la persona più sapiente e più giusta.

La virtù di Socrate

Le poche notizie biografiche che possiamo consultare derivano quasi interamente da Diogene Laerzio, oltre alle già menzionate fonti socratiche. Il nostro tentativo sarà quello di assicurare un costante paragone tra la sua biografia e la sua filosofia, con l'obiettivo di dimostrare che queste due coincidono quasi perfettamente.

Sappiamo da Diogene Laerzio che egli nacque nel quarto anno della settantesima Olimpiade, il sesto giorno del mese di Taglione, ovvero in un periodo collocabile tra la seconda metà di maggio e la prima di giugno tra il 469 e il 468 A.C., figlio dello scultore Sofronisco e della levatrice Fenarete¹³⁰. Inizialmente, come abbiamo visto, Socrate si formò presso i naturalisti, prima con Anassagora e poi con Archelao. Successivamente, lasciò questi studi per concentrarsi sull'etica e sulla conoscenza dell'animo umano. La sua vita si svolse interamente ad Atene, dalla quale si allontanò unicamente per prendere parte alle campagne militari dell'epoca: a Potidea (432 – 429 a.C.), a Delio (424 a.C.) e ad Anfipoli (422 a.C.)¹³¹.

Non ebbe necessità, come invece la maggior parte della gente, di viaggiare fuori città, a meno che non dovesse partecipare ad una spedizione militare. Per il resto del tempo, invece, rimanendo sempre in quello stesso luogo, con desiderio di vincere faceva ricerche insieme con quanti discutevano con lui, non in modo da togliere la loro opinione, bensì in modo da cercare di raggiungere il vero¹³².

In queste guerre Socrate venne riconosciuto come uno dei migliori combattenti:

Si curava, poi, anche dell'esercizio fisico, ed era vigoroso. Partecipò alla spedizione di Anfipoli e, poiché Senofonte era caduto da cavallo nella battaglia presso Delio, egli lo trasse in salvo, trasportandolo in groppa. In quell'occasione, inoltre, mentre tutti gli Ateniesi stavano

¹³⁰ Diogene Laerzio, *Vite e dottrina dei più celebri filosofi*, II, 18, II, 44 – 45.

¹³¹ G. Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, cit., pag. 359

¹³² Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., pag. 169, II, 22

fuggendo, egli si ritirò con calma, guardandosi attorto con tranquillità e vigilando per difendersi nel caso in cui qualcuno lo attaccasse¹³³.

“Mentre a Potidea salvò la vita di Alcibiade: Quando ci fu la battaglia in cui gli strateghi diedero a me il premio di valore, nessun altro uomo mi salvò la vita se non costui, che non volle abbandonarmi ferito, e riuscì a trarre in salvo me stesso e le armi insieme”¹³⁴.

Le informazioni derivanti dalle fonti che possiamo consultare ci descrivono un Socrate coraggioso, ligio al dovere, giusto con gli amici e libero da ogni tipo di bisogno superfluo. Per comprendere al meglio il connubio tra vita e filosofia socratica dobbiamo ben chiarire come si fonda la virtù e la felicità per il filosofo greco. Sosteniamo, dunque, con G. Reale che “La sapienza, la giustizia, la temperanza, la forza, la santità, che i greci ritenevano ben diverse fra loro, per Socrate sono, in realtà, *una medesima cosa che si manifesta in vari modi*: appunto <<conoscenza>>”¹³⁵. Partendo da questa concezione, vediamo come Socrate abbia ribaltato i valori tradizionali dell’antica Atene, ponendo come principi fondamentali quelli che riguardano l’anima e non quelli del corpo:

Orbene, la netta sovraordinazione gerarchica dell’anima rispetto al corpo e la identificazione del vero uomo con l’anima e non più con il corpo comportava, *se non l’annullamento, certamente il ribaltamento in secondo piano di quei valori fisici ed esteriori e il conseguente emergere in primo piano dei valori interiori dell’anima, e in particolare dal valore della conoscenza che tutti li assomma*¹³⁶.

Abbiamo, dunque, stabilito la gerarchia dei valori in Socrate. Innanzitutto, viene la cura dell’anima, come egli stesso riconosce all’interno dell’*Apologia*:

Infatti, io vado intorno facendo nient’altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né alcun’altra cosa prima e con maggiore impegno che dell’anima in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico¹³⁷.

Chiaramente la ricchezza di cui si parla qui è una ricchezza non economica ma spirituale. Questa è intesa da Socrate come l’unica vera ricchezza possibile.

¹³³ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, pag. 169, II, 23

¹³⁴ Platone, *Simposio*, 220 D – E.

¹³⁵ G. Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, cit., pag. 282.

¹³⁶ Ivi, 283.

¹³⁷ Platone, *Apologia di Socrate*, 30 A – B.

Esaminiamo alcune citazioni che possono permetterci di capire il rapporto che Socrate intesseva con i beni esterni:

Quando una volta Alcibiade – secondo quanto riferisce Panfile nel settimo libro delle Annotazioni storiche – avrebbe voluto regalargli un vasto appezzamento di terreno perché ci costruisse una casa, replicò: << Anche nel caso in cui io avessi bisogno di scarpe e tu volessi regalarmi della pelle, perché me le fabbricassi per me stesso, sarei ridicolo se la accettassi in dono>>¹³⁸.

“Spesso, poi, considerando la grande quantità degli oggetti in vendita, era solito osservare, tra sé e sé:<< Di quanti oggetti io non ho bisogno!>>”¹³⁹. “E declamava in continuazione quei famosi giambi: Gli oggetti d’argento e di porpora sono utili agli attori tragici, non alla vita”¹⁴⁰. “Diceva di meravigliarsi di quanti si fanno fare dei ritratti di pietra, perché si preoccupano che la pietra sia il più somigliante possibile a loro, mentre non si curano di se stessi, in modo da non apparire simili alla pietra”¹⁴¹.

Non sorprende pertanto che Socrate scelse di vivere in povertà pur di proseguire quella famosa missione che il dio di Delfi gli aveva assegnato. Sosteniamo, in base a quanto abbiamo visto, che il filosofo greco ha consapevolmente scelto di vivere la sua vita alla ricerca dei modi migliori per curare sia la sua anima che quella degli altri. La vita di Socrate è probabilmente la testimonianza più preziosa del fatto che un vero filosofo deve ricercare innanzitutto la virtù in se stesso, senza lasciare che gli avvenimenti circostanti lo condizionino o lo rendano meno giusto, testimonianza di ciò sono ancora una volta Diogene Laerzio e Seneca: “Bastava a sé stesso e incuteva rispetto”¹⁴².

Cleante non avrebbe espresso quasi un alter ego in Zenone se avesse soltanto udito il suo maestro; orbene, egli partecipò alla sua vita, ne scrutò i segreti, ebbe l’opportunità di verificare se Zenone vivesse secondo i propri principi. Platone e Aristotele e tutto lo stuolo di sapienti destinati a seguire orientamenti diversi ricavarono di più dalla condotta di vita di Socrate che non dalle sue parole. Metrodoro ed Ermarco e Polieno divennero uomini insigni non grazie alla scuola di Epicuro, ma alla stretta convivenza con il maestro.¹⁴³

Ciò di cui Seneca ci fa partecipi è che l’insegnamento di Socrate non derivava tanto dalle parole, ma dalle sue azioni. Crediamo, dunque, che proprio quest’ultime sono il miglior modo per insegnare poiché mostrano che l’insegnamento del maestro non è

¹³⁸ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, II, 24.

¹³⁹ Ivi, II, 25.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Ivi, II, 33.

¹⁴² Ivi, II, 24.

¹⁴³ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Mondadori, Milano, 2017, I, 6, 6.

soltanto applicabile, ma che egli stesso reputa ciò che comunica come una giusta via da seguire. Lo studente che vede il maestro agire in modo coerente non può che essere affascinato e persuaso nei suoi riguardi, ed è, probabilmente, ciò che chi stava vicino a Socrate doveva sentire al frequentarlo. Ancora una volta ci si fa innanzi l'assoluto connubio della filosofia e della vita del filosofo greco, forse mai nella storia questi due concetti sono stati così sovrapposti all'interno di un singolo individuo. Tuttavia, il comportamento di Socrate, così diverso dalla tradizione greca, non poteva essere universalmente apprezzato, proprio a causa della sua peculiarità. Non sono pochi i casi in cui i cittadini ateniesi lo deridevano o peggio, come vediamo in questi aneddoti:

Spesso, siccome disputava con troppa violenza nelle indagini filosofiche, era percosso con pugni e gli venivano tirati i capelli e, per lo più, era deriso con disprezzo. Ma egli sopportava tutto questo con spirito di tolleranza. Una volta fu preso a calci e siccome sopportò, a uno che si stupiva di questo, disse: <<E se fosse stato un asino a prendermi a calci, avrei forse dovuto citarlo in giudizio?>>¹⁴⁴.

“Era capace di guardare dall'alto anche quanti si prendevano gioco di lui”¹⁴⁵. “A chi gli disse: <<Il tale parla male di te>>, replicò: <<è perché non ha imparato a parlare bene>>”¹⁴⁶. Quello che qui ci si palesa, leggendo queste citazioni, è la temperanza di Socrate. Né i calci, né lo scherno, né le accuse del tribunale furono in grado di spezzare il suo animo o convincerlo a cambiare rotta. La filosofia di Socrate è stata dedicata interamente alla ricerca della sapienza e la sua vita procede di pari passo, contro ogni ostacolo e contro ogni difficoltà.

In base a queste considerazioni, non sorprende il perché Socrate sia reputato all'unanimità il padre della filosofia morale. Quello che il filosofo greco ha lasciato in dono al mondo è la convinzione che non sia importante la vita di per sé, ma come la si vive. Il suo rapporto con la morte – al quale abbiamo accennato durante la descrizione dell'*Apologia* – è vissuto senza alcun tipo di paura e preoccupazione, tenendo ben salda la certezza che “ad un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte”¹⁴⁷. E proprio fino all'ultimo Socrate mantenne salde le sue convinzioni, esaminiamo come il filosofo greco si rapportava, appunto, alla morte: “Socrate dissertò in carcere e non volle uscirne, benché alcuni gli prospettassero una fuga sicura, e

¹⁴⁴ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, II, 21.

¹⁴⁵ Ivi, II, 26.

¹⁴⁶ Ivi, II, 35.

¹⁴⁷ Platone, *Apologia di Socrate*, 41D.

rimase per allontanare dagli uomini il timore di due gravissimi mali: la morte e la prigionia”¹⁴⁸. “Mentre Socrate stava per bere la cicuta, Apollodoro gli diede un bel mantello, perché morisse avvolto in esso e lui disse: <<Perché mai il mio mantello dovrebbe essere adatto a viverci dentro, e a morirci dentro invece no?>>”¹⁴⁹. “Quando sua moglie gli disse: <<Tu muori ingiustamente>>, le rispose: <<Perché, tu invece vorresti che io morissi giustamente?>>”¹⁵⁰.

Socrate avrebbe potuto mettere fine alla vita rifiutando il cibo e morire di inedia piuttosto che di veleno; trascorse tuttavia trenta giorni in carcere attendendo la morte; non però con lo stato d’animo di chi pensa che tutto possa accadere e che un periodo così lungo abbia in serbo molte speranze, ma per sottomettersi alle leggi, per offrire agli amici un Socrate nell’ultima ora, un Socrate tutto da fruire. Che cosa ci sarebbe stato di più assurdo che disprezzare la morte, ma temere il veleno?¹⁵¹.

La paura della morte rende gli uomini schiavi, così, dopo aver discusso come il filosofo debba imparare a morire, Socrate si appresta ora a incarnare questo insegnamento, agendo secondo i principi della sua filosofia. Rifiutò l’evasione per rispetto delle leggi che in passato ha sempre seguito quando ha reputato giusta, rifiuta il bel mantello di Apollodoro perché non è la ricchezza o i beni materiali che definiscono il valore del singolo, scherza con la moglie sottolineando che non sia la condanna in sé a essere davvero importante, ma il fatto che egli non abbia commesso una vera ingiustizia. In ogni caso, Socrate si erge sugli eventi circostanti mostrando la sua capacità di autodominio. Un uomo che non teme il morire come il più grande dei mali, ma teme l’ingiustizia è un uomo che non si può piegare. È il comportamento di chi si definisce da sé, di chi è libero. Il termine autodominio è di creazione socratica, come afferma G. Reale: “Infatti, come è stato ben notato, *il concetto e il termine compaiono contemporaneamente in Senofonte e in Platone, che li attribuiscono a Socrate, nonché in Isocrate, che ha assorbito anch’egli idee socratiche*”¹⁵². A sostegno di ciò che abbiamo detto, in riferimento alla libertà di Socrate, abbiamo ancora un aiuto da G. Reale: “Socrate ha espressamente identificato la libertà con l’*enkràteia*”¹⁵³. Ciò facendo, egli apriva una prospettiva nuovissima: infatti, prima di lui, la libertà aveva

¹⁴⁸ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, III, 24, 4.

¹⁴⁹ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit., II, 35.

¹⁵⁰ Ivi, cit., II, 35.

¹⁵¹ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, VIII, 70, 9

¹⁵² G. Reale, Socrate, alla scoperta della sapienza umana, cit., pag. 295-296.

* Dominio di sé stessi, appunto.

un significato quasi esclusivamente giuridico e politico; con lui assume invece il significato morale di dominio della razionalità sull'animalità"¹⁵⁴.

Crediamo che la libertà di Socrate stia, dunque, nella possibilità di non desiderare più di quanto egli già non abbia. Egli non ha bisogno di una grande casa o di pranzi sfarzosi per essere felice. Questo non a causa di qualche strana forma di auto-privazione, ma perché sono i bisogni che ci incatenano e ci rendono schiavi. E uno schiavo nell'animo non potrà mai liberarsi, non potrà mai essere felice. Questa è la teoria dell'autarchia, ovvero l'assoluta indipendenza dell'individuo:

“Nel concetto di autarchia vi sono due note caratteristiche, che vanno messe bene in rilievo.

- a) L'uomo raggiunge l'autonomia rispetto ai bisogni e agli impulsi fisici tramite il controllo della ragione (della psychè).
- b) Per l'uomo è sufficiente la sola ragione (la psychè) per il raggiungimento della felicità.

Chi si abbandona al soddisfacimento dei desideri e degli impulsi diventa dipendente dalle cose, dagli uomini e dalla società, in quanto gli uni e l'altra in varia misura sono necessari per procurarsi l'oggetto che appaga i desideri; di conseguenza, l'uomo diventa bisognoso di tutto ciò che è difficile procurarsi e diventa vittima di forza da lui non più controllabili, perde la sua libertà, la sua tranquillità e quindi la sua felicità¹⁵⁵.

Altri aneddoti a sostegno di questa tesi: “E soleva dire che, mangiando con il massimo gusto, aveva il minimo bisogno di manicaretti e, bevendo con il massimo gusto, non stava minimamente ad aspettare la bevanda che non fosse lì a portata di mano”¹⁵⁶. “Avendo bisogno del minor numero possibile di cose, era il più vicino possibile agli dèi”¹⁵⁷. “Lodava il tempo libero come il più bello dei possessi”¹⁵⁸. “Una volta aveva invitato a pranzo alcuni ricchi, e poiché Santippe si vergognava, le disse: <<abbi coraggio, perché, se sono modesti, potranno adattarsi; se invece sono di animo cattivo, a noi di loro non importerà nulla>>”¹⁵⁹.

Possiamo dunque sostenere che Socrate è rappresentabile come totalmente autonomo dagli eventi e dagli oggetti esterni. Era un individuo totalmente autosufficiente, sia in senso pratico che in senso morale. Non cercava ricchezze, non cercava distrazioni, cercava soltanto se stesso ed è precisamente di questo che

¹⁵⁴ G. Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, 297.

¹⁵⁵ Ivi, pag., 299.

¹⁵⁶ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, II, 27.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Ivi, II, 31.

¹⁵⁹ Ivi, II, 34.

gioiva. La vita e la filosofia di Socrate ci dimostrano chiaramente che nessun uomo può trovare la felicità al di fuori di sé. Ciò che è esterno è soltanto fugace, momentaneo, non riesce a riempirci. Tutta la gioia che riusciamo a ottenere con minimo sforzo sparisce altrettanto velocemente, poiché: “le cose belle sono difficili”¹⁶⁰. Ed è fin troppo facile traslare la propria gioia nell’esterno, ed è difficile, a quel punto, ricercare sé stessi. Vediamo in questo aneddoto descritto da Seneca la realtà di questo concetto:

Devi cambiare d’animo, non di cielo. Puoi anche attraversare il mare,

<<Terre e città retrocedano pure>>

Come dice il nostro Virgilio: ebbene, i tuoi difetti ti seguiranno dovunque andrai. A un tale che esprimeva questa stessa lamentala Socrate disse: <<Perché ti stupisci, se i lunghi viaggi non ti servono, dal momento che porti in giro te stesso? Ti incalza il medesimo motivo che ti ha spinto fuori di casa, lontano>>. A che può giovarti vedere nuovi paesi? A che serve conoscere città e luoghi diversi? È uno sbalottamento che sfocia nel vuoto. Domandi come mai questa fuga non ti è utile? Tu fuggi con te stesso¹⁶¹.

In base a ciò, anche l’informazione biografica dalla quale abbiamo appreso che Socrate mai abbandonò Atene, se non per motivi di guerra, assume tutt’altra prospettiva. Mentre c’è chi cambia città per scappare da sé, Socrate resta nello stesso posto, egli non scappa da ciò che è, gli va incontro. Prima di arrivare alle conclusioni di questo paragrafo, ci sembra giusto sottolineare la considerazione che i posteri hanno avuto nei confronti di Socrate. Per prima esamineremo un’altra citazione di Seneca, la quale sembra avere tanta forza e profondità per poter riassumere tutta la figura di Socrate appena analizzata:

Se tuttavia vi occorre un esempio, prendete Socrate, un vecchio abituato a soffrire, sbalottato fra gli scogli dell’esistenza e tuttavia tale che né la povertà – resa più grave dalle tribolazioni all’interno della sua famiglia – né le dure fatiche sopportate sotto le armi riuscirono ad abbattere. A quali ardue prove fu sottoposto dovendo sopportare sia la moglie scontrosa e petulante sia i figli indocili e più somiglianti alla madre che al padre! Visse anche l’esperienza delle guerre e della tirannia e di una libertà più crudele delle guerre e di ogni tiranno. Si combattè per ventisette anni, poi, terminata la guerra, la sua città fu soggiogata dal funesto potere dei Trenta tiranni, la maggior parte dei quali gli era ostile. Da ultimo gli fu notificata una condanna con gravissimi capi d’accusa: profanazione del sentimento religioso e corruzione della gioventù, che, a quanto si diceva, egli incitava contro gli dei, contro i padri di famiglia e contro lo Stato: ne conseguirono il carcere e il veleno. Tutte queste sventure avevano turbato così poco l’animo di Socrate da non alterare neppure l’espressione del suo volto. Oh, quale gloria ammirevole e singolare! Fino

¹⁶⁰ Platone, *Ippia maggiore*, cit., 304 E.

¹⁶¹ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, III, 28, 1-2.

all'ultimo giorno nessuno vide Socrate o più lieto o più triste: egli rimase eguale a se stesso pur in una così grande disuguaglianza di eventi¹⁶².

Questa citazione di Seneca conferma la nostra tesi. Socrate era un individuo a sé stante. Come abbiamo visto anche nella prima parte, egli era un singolo e da tale si rapportava a ciò che aveva intorno. Totalmente definito da sé, viveva per scoprire cosa fosse giusto e seguirlo. Ci si può domandare come vissero i cittadini ateniesi dopo la condanna di Socrate, se effettivamente la sua morte portò migliorie nell'antica Atene:

“Socrate non era ormai più fra gli uomini. Gli Ateniesi si pentirono subito, tanto da chiudere sia palestre sia ginnasi. E, mentre Anito e Licone furono esiliati, condannarono a morte Meleto. Onorarono invece Socrate con una statua di bronzo, che collocarono nel Pompeion, dopo che Lisippo la ebbe realizzata”¹⁶³.

Vediamo, quindi, che il pentimento degli ateniesi, secondo quanto riporta Diogene Laerzio, fu pressoché immediato. Quel Meleto che accusò Socrate di corrompere i giovani e, di conseguenza, di mettere a rischio l'intera realtà di Atene fu condannato a sua volta a morte.

Fu questa la fine carnale di Socrate, mentre i suoi insegnamenti, ancora a oggi, sono pieni di sostanza e significato, invogliando chiunque si approcci a questa misteriosa figura a non fuggire da se stessi, ma a scavare con la convinzione che ciò che c'è all'interno di ogni individuo possa garantire la vera felicità, ovvero quella che dipende soltanto dal singolo nel rapporto con il singolo. Non gli eventi esterni, come abbiamo visto, infatti, definiscono ciò che siamo ma è il modo in cui noi sentiamo e dialoghiamo con noi stessi a essere il punto decisivo per rendere la nostra vita degna d'essere vissuta. Chi sceglie di vivere così non teme neanche la morte, sapendo che questo è solo un accadimento inevitabile. Siamo tutti, chi prima, chi dopo, inevitabilmente condannati: “A chi gli disse: <<Gli Ateniesi ti hanno condannato a morte>>, ribattè: <<E loro sono condannati a morte dalla natura>>”¹⁶⁴.

Possiamo, dunque, dire concluso il tentativo di dimostrare che la vita e la filosofia di Socrate sono inscindibili. Queste due sono totalmente e perfettamente

¹⁶² Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, XVII, 104, 27-28.

¹⁶³ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, II, 43.

¹⁶⁴ Ivi, II, 35.

sovrapposte l'una all'altra. Questo è, noi crediamo, il più grande merito che si possa tributare a un filosofo. La coerenza di Socrate, la sua voglia di conoscere e comprendere, il suo modo di dialogare, sono tutte caratteristiche che concordano armoniosamente e che trovano nella vita vissuta del filosofo la loro migliore espressione. Le parole di Socrate, poiché davvero vissute, hanno un peso specifico particolarmente importante. La filosofia in lui, dunque, si incarna, trovando un corpo fatto di carne e ossa. Perciò sosteniamo che egli si possa considerare il vero filosofo.

Il “conosci te stesso” socratico

Tra i concetti più importanti espressi da Socrate troviamo indubbiamente il “conosci te stesso”. Questa espressione non venne coniata dal filosofo, come vedremo a breve, tuttavia, con Socrate essa trova la sua massima espressione. Vediamo ora, grazie a Reale, la genesi di questa massima e il suo significato originario:

Porfirio, nell'opera *Sul “Conosci te stesso”* fa richiamo a quattro differenti opinioni al riguardo.

- a) Alcuni pensavano che fosse stato creato da Femonoe o da Fenotea, ritenute inventrici dell'esametro (la prima aveva svolto anche il ruolo di Pizia a Delfi).
- b) Altri ritenevano invece che ne fosse autore uno dei Sette Sapienti: Biante, oppure Talete, oppure Chilone.
- c) Altri ancora sostenevano la tesi che si trattasse di un responso dell'Oracolo di Delfi, dato quindi da Apollo stesso, alla richiesta rivoltagli da Chilone su quale fosse il precetto più importante che l'uomo dovesse apprendere [...]
- d) Porfirio ricorda, infine, la tesi sostenuta da Aristotele nello scritto *Sulla filosofia* [...] ossia che si tratti del motto scritto sulla facciata del tempio di Delfi ricostruito in pietra, dopo che era stato distrutto.¹⁶⁵

Queste, dunque, sono le possibili opzioni per quanto riguarda la nascita stessa del motto. In tutte e quattro le possibilità vediamo una forte connessione con la figura del Dio Apollo e la religione apollinea. Ricordiamo, inoltre, che il tempio di Delfi era uno dei luoghi sacri più importanti all'interno dell'antica Grecia, in quanto luogo di appartenenza dell'oracolo. Non era insolito, infatti, che i Sette Sapienti incidessero le loro massime sul tempio di Apollo in simbolo di ammonimento, come ci informa Platone:

¹⁶⁵ G. Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, cit., pag. 55-56.

Tra gli antichi vi furono Talete di Mileto, Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene, e settimo si annoverava Chilone di Sparta: tutti quanti furono ammiratori, appassionati amanti e discepoli dell'educazione spirituale spartana. E che la loro sapienza fosse di tale natura lo si può capire considerando quelle sentenze concise e memorabili, che furono pronunciate da ciascuno, e che, radunatisi insieme, essi offrirono come primizie di sapienza ad Apollo, nel tempio di Delfi, facendo scolpire quelle sentenze che tutti celebrano: "Conosci te stesso" e "Nulla di troppo"¹⁶⁶.

Secondo Diogene Laerzio la massima in analisi è stata coniata da Talete e il "nulla di troppo" da Chilone¹⁶⁷. Entrambe queste massime rivestono un ruolo cruciale per la vita greca, vediamo la seconda citata proprio da Socrate: "E una volta, quando gli fu domandato quale fosse la virtù di un giovane, <<il nulla di troppo>>"¹⁶⁸. Il nulla di troppo, in breve, richiama l'individuo al fare attenzione agli eccessi, tema molto importante per l'antica Grecia. Questa massima, infatti, sarà anche adoperata da Platone all'interno del *Menesseno*¹⁶⁹ e troverà la sua massima espressione nella teoria aristotelica del "giusto mezzo". Inoltre, è probabilmente assimilabile al famoso mito di Icaro, il quale, dopo aver costruito con suo padre delle ali fatte di cera, ebbe come consiglio quello né di volare troppo in alto, poiché il sole avrebbe rischiato di sciogliere la cera, né quello di volare troppo in basso, poiché le onde del mare avrebbero potuto travolgerlo. La cultura greca, dunque, aveva come cardine fondamentale quello di non sfociare negli eccessi.

Tornando al "conosci te stesso", cerchiamo di comprendere ora quale fu il suo significato originale e come si connette alla figura di Apollo. Secondo molti studiosi¹⁷⁰ questa epigrafe ben leggibile all'ingresso del tempio dedicato ad Apollo a Delfi, aveva la funzione di ammonire gli uomini, ricordargli la loro mortalità e finitezza, soprattutto se paragonata al Dio. "Dunque, a chi entrava nel tempio di Delfi veniva detto con quel motto quanto segue: <<Uomo, ricordati che sei un mortale e che, come tale, tu ti avvicini al *dio immortale*>>"¹⁷¹. Come per l'altro motto, anche riguardo a questo ci sono numerosi esempi all'interno dell'ambiente culturale greco. Senza sentirci in obbligo di riportarli tutti, ci teniamo soltanto a

¹⁶⁶ Platone, *Protagora*, cit., 343 A – B.

¹⁶⁷ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, I, 40-41.

¹⁶⁸ Ivi, II, 32.

¹⁶⁹ Platone, *Menesseno*, 247 E.

¹⁷⁰ G. Reale, *Socrate, alla scoperta della sapienza umana*, cit., pag. 57.

¹⁷¹ *Ibidem*.

precisare la nostra concordanza con l'idea di Reale¹⁷², ovvero che questa massima in particolare, così riportata e così trascritta al di fuori del tempio, più di ogni altra, possieda una portata assoluta, essendo un ammonimento che riguarda l'essenza stessa dell'uomo. Quello che intendiamo dire è che: “conosci te stesso”, nella sua declinazione all'interno della religiosità apollinea, era un motto di valenza universale, il quale non voleva ricordare a questo o quell'uomo la propria finitezza; essa ammoniva l'umanità in generale.

La prima persona che trasportò questa massima in ambito filosofico fu Eraclito. Tramite la breve analisi del filosofo presocratico ci prefiggiamo l'obiettivo di rendere ancora più chiaro l'importanza del messaggio socratico connesso alla sua interpretazione.

Plutarco riferisce:

Eraclito, come se avesse fatto una grande impresa, disse “ho cercato me stesso”. Infatti, fra le cose che sono scritte in Delfi, è ritenuta come la più divina di tutte la sentenza “conosci te stesso”.

E Diogene Laerzio conferma:

Quando era giovane soleva dire di non sapere nulla; invece, divenuto maturo, diceva di sapere tutto. Non seguì le lezioni di nessuno, ma disse di aver indagato se stesso, e di aver appreso tutto quanto da sé¹⁷³.

L'importanza di questa breve analisi, come promesso in precedenza, ci sarà di aiuto fondamentale per comprendere ancora al meglio la posizione socratica, per via antitetica. Socrate, infatti, connetteva la possibilità di conoscersi con l'esame degli altri (la dialettica), vedendo nel confronto interpersonale la via per svelare la propria ignoranza e avviare la ricerca etica. Eraclito, al contrario, perseguiva la conoscenza di sé attraverso l'autoisolamento e la solitudine, ritenendo che solo nel ritiro si potesse comprendere il Logos universale e la verità del proprio essere: “Ritiratosi presso il tempio di Artemide, giocava a dadi con i bambini e, poiché gli Efesini gli si fecero attorno, disse: <<Di che cosa, o pessima gente, vi meravigliate? Non è forse meglio fare questo, piuttosto che prendere parte alla vita politica

¹⁷² G. Reale, Socrate, alla scoperta della sapienza umana, cit., pag. 58.

¹⁷³ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, IX, 5.

insieme con voi?>>”¹⁷⁴, “Da ultimo divenne misantropo, e passava la sua vita vagando sui monti, cibandosi di erbe e di vegetali”¹⁷⁵. Ci appare da subito chiara la differenza metodologica con Socrate, il quale passava le giornate interrogando chiunque all’interno della piazza principale della città.

Uno dei riferimenti principali di Socrate nei riguardi di questo precetto è individuabile all’interno del *Fedro*, nel dialogo con, appunto, il giovane omonimo. Essi, all’interno di questa sezione del dialogo, discorrono riguardo alla possibilità di razionalizzare i miti, l’opinione di Socrate in merito è:

Ma per queste cose io non ho tempo libero a disposizione. E la ragione di questo, mio caro, è la seguente. Io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l’iscrizione di Delfi; e perciò mi sembra ridicolo, non conoscendo ancora questo, indagare cose che mi sono estranee. Perciò, salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse, come dicevo prima, vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se non si dia il caso che io sia una qualche bestia assai intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere più mansueto e semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza¹⁷⁶.

Questo concetto lo troviamo in Socrate più volte, anche, come abbiamo già visto, sulla questione del perché egli abbia abbandonato la filosofia della natura per concentrarsi su quella etica. È impossibile non sostenere, da parte nostra, dunque, che la declinazione del “conosci te stesso” nell’impianto socratico sia prettamente di stampo etico e individuale. Socrate rinuncia a voler indagare cose che non hanno a che fare con la propria interiorità, in quanto queste non hanno una vera e propria importanza. Esse svaniscono se paragonate al bisogno dell’individuo di ricercarsi, poiché questo è l’unico vero modo per essere felici e vivere una vita degna d’essere vissuta. Compagno prezioso in ciò che sosteniamo è di nuovo Kierkegaard:

Benché Socrate avesse cercato con tutte le forze di raccogliere conoscenze sull’uomo e di conoscere se stesso, benché per secoli egli sia stato lodato come l’uomo che indubbiamente ha meglio conosciuto l’umanità, egli invece confessa che la ragione per cui egli provava tanta ripugnanza a riflettere sulla natura di esseri come Pegaso e le Gorgoni era perché non si rendeva ancora conto se egli (il conoscitore degli uomini) non fosse un mostro più strano di Tifone, oppure un essere più amabile e più semplice che partecipa per natura a qualcosa di divino. Questo sembra un paradosso. Ma non bisogna pensare male del paradosso; perché il paradosso è la passione del pensiero, e i pensatori privi del paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma la potenza estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di

¹⁷⁴ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, IX, 3.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Platone, *Fedro*, 229 D – 230 A.

volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire se stesso.¹⁷⁷

In base a ciò, crediamo che non ci sia niente di più importante nella prospettiva socratica rispetto al sé che prova a conoscere il sé. Questa è apparentemente una questione senza fine, non indagheremo se sia effettivamente possibile per l'individuo avere una conoscenza totale di sé, poiché questo va al di là dell'analisi su Socrate; tuttavia, è di fondamentale importanza comprendere che il cardine principale su cui l'esistenza di Socrate verte è, appunto, la ricerca di se stessi. Per questa ricerca egli ha abbandonato tutto: rifiuta ricchezze, smette di cercare spiegazioni intorno alla natura, sceglie di vivere soltanto con il minimo necessario, cercando il più possibile di conversare con chiunque. A sostegno di ciò abbiamo il documento storico socratico per antonomasia: l'*Apologia*, senza riportare ancora una volta citazioni che già abbiamo preso in considerazione, ci vogliamo soffermare sull'indicare che anche lì, come abbiamo già accennato, i temi cardine del pensiero socratico si basano sull'esame di sé, sulla conoscenza di se stessi e sulla cura della cosa più cara a ogni individuo: la propria anima. Infatti, Socrate apprese, tramite Cherefonte, della propria missione grazie all'oracolo di Delfi, ovvero al tempio di Apollo:

Sarebbe ben strano il mio comportamento, concittadini, se quando mi hanno assegnato il posto i comandanti da voi scelti per comandare, a Potidea Anfipoli e Delio, dove mi hanno messo sono rimasto, come del resto avrebbe fatto chiunque altro, correndo pericolo di morire; mentre quando il dio stabilisce (così ho creduto di intendere) che debba vivere filosofando e interrogando me stesso e il prossimo, allora invece abbandonassi il mio posto per timore della morte o qualsiasi altra eventualità. Sarebbe strano, indubbiamente, e in questo caso si sarebbe giusto trascinarci in tribunale, in quanto disobbedendo all'oracolo, temendo la morte e credendo di essere sapiente senza esserlo mostrerei di non credere negli dèi. Infatti, temere la morte, cittadini, altro non è che credere di essere sapiente senza esserlo, ovvero credere di sapere quel che non si sa¹⁷⁸.

Abbiamo già esaminato varie volte il punto di vista di Socrate sulla morte e ora ci appare ancora più chiaro. Sosteniamo, dunque, che il cosa ci sia dopo la morte, non essendo un qualcosa di verificabile prima del morire stesso, non è un qualcosa che può interessare Socrate, poiché questo argomento fuoriesce dalla possibilità di conoscere se stessi, vero interesse socratico. Egli, dunque, non può e non vuole

¹⁷⁷ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Casale Monferrato, PM, 1995, vol. II, pag. 44 s.

¹⁷⁸ Platone, *Apologia Di Socrate*, 28 E – 29 B.

esimersi dalla possibilità di compiere la ricerca più importante e, di conseguenza, esaminare gli altri. Qui si trova, crediamo, la completa dimostrazione di ciò che dicevamo qualche riga sopra: per Socrate il “conosci te stesso” assume una prospettiva individuale di fondamentale importanza, è l’individuo che si scava dentro.

Tuttavia, a differenza di Eraclito, questa conoscenza non è un qualcosa che resta delimitata ai confini dell’individuo ma, anzi, aiuta a interfacciarsi con gli altri. Il conversare con i cittadini ateniesi per Socrate era non solo di fondamentale importanza, ma una vera e propria necessità per mettere in pratica i propri insegnamenti. Per dare validità a ciò che trovava in sé.

In base alle informazioni che abbiamo accumulato, possiamo affermare che senza ombra di dubbio la posizione di Socrate ed Eraclito intorno alla massima “conosci te stesso” sia diametralmente opposta.

Ancora all’interno dell’*Apologia* abbiamo visto come il “so di non sapere” socratico, tra i suoi vari significati e interpretazioni di cui abbiamo già parlato, sia in una speciale connessione con il Dio. Infatti, paragonato a esso, nessun uomo è sapiente:

Avete conosciuto, credo, Cherefonte... È stato mio amico fin dalla giovinezza e amico pure del vostro partito democratico, ha patito il recente esilio e ne è tornato insieme con voi. E sapete che tipo era Cherefonte, quanto pronto a entusiasarsi per qualsiasi cosa. Ebbene, recatosi una volta a Delfi osò chiedere all’oracolo – vi ripeto, cittadini, non fate chiasso – chiese se vi fosse qualcuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che non c’era nessuno¹⁷⁹.

Per scoprire il significato del messaggio riferitogli dal Dio, Socrate inizia l’indagine che poi lo porterà alla pena di morte; tuttavia, è in grado, alla fine, di comprendere:

Ma probabilmente, cittadini, davvero sapiente è il dio, e con quel suo oracolo intende dire che la sapienza umana vale poco o niente. Solo in apparenza si riferisce a questo Socrate qui: al mio nome ricorre perché mi usa come un esempio, come

¹⁷⁹ Platone, *Apologia di Socrate*, 20 E – 21 A.

per dire: <<Il più sapiente fra di voi, uomini, è colui che come Socrate si sia reso conto che quanto a sapienza non val nulla>>¹⁸⁰.

Possiamo dunque sostenere che la missione di Socrate si svolga su un piano prettamente orizzontale, in comunanza con gli altri uomini. Di essi Socrate è effettivamente capace di indagarne l'ignoranza e la sapienza. Su un piano verticale, invece, la possibilità di indagine si ferma. Il filosofo greco è totalmente ignorante nei confronti del Dio che tutto sa e tutto vede. Socrate, nella sua interpretazione del messaggio divino, si vede utilizzato come esempio dell'ignoranza dell'uomo, poiché egli non finge una sapienza che non gli appartiene, anzi, si dichiara totalmente ignorante nei confronti della divinità e nei confronti delle cose che non gli sono accessibili, come abbiamo anche visto a più riprese nei confronti del suo rapporto con la morte. Nonostante le difficoltà, Socrate sceglie autonomamente di seguire la missione che gli è stata affidata, non curante della possibilità d'essere deriso o di morire. Qui scopriamo l'immensa religiosità del filosofo. Di questa stessa opinione è anche Kierkegaard, leggiamo un passo del filosofo danese a questo proposito:

Non dimentichiamo mai – e quanti saranno che l'abbiano veramente saputo o che l'abbiano pensato? – non dimentichiamo mai che l'ignoranza di Socrate era una specie di timore di Dio o culto di Dio, che la sua ignoranza era la concezione ebraica tradotta in greco: il timore di Dio è il principio della sapienza (Sal. 110, 10). Non dimentichiamo mai ch'egli era ignorante proprio per riverenza verso la divinità; ch'egli, in quanto era possibile per un pagano, stava in guardia come giudice sulla linea di confine tra Dio e l'uomo, badando che fosse stabilita la profonda differenza qualitativa tra loro, tra Dio e l'uomo, che Dio e l'uomo non s'identificassero *philo-sophice, poëtice* ecc. Ecco perché Socrate era l'ignorante, e perché la divinità a Delfi lo riconobbe come il più sapiente¹⁸¹.

In conclusione: la genesi del “conosci te stesso” è di molto antecedente a Socrate. Fu, inizialmente, trascritto dai Sette Sapienti (probabilmente da Talete di Mileto in particolare) all'interno del tempio di Delfi, caro ad Apollo. Inizialmente questa massima aveva il fine di ammonire l'uomo riguardo alla sua pochezza nei confronti di quella del Dio. Con il passare del tempo la stessa massima venne ripresa soprattutto da Eraclito, il quale ne interpretò il senso come una sorta di allontanamento dalla comunità degli uomini pur di cercarsi e comprendersi.

¹⁸⁰ Platone, *Apologia di Socrate*, 23 A – B.

¹⁸¹ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, cit., vol. I, pag. 113.

Questa posizione è totalmente opposta a quella socratica. Infatti, il nostro filosofo greco ne interpreta il significato in due concezioni fondamentali: il conoscere se stessi come chiave fondamentale per vivere una ricca vita individuale, in modo da poter raggiungere la felicità umana e, non meno importante, in chiave religiosa, tornando in parte al primo significato della massima. Socrate, come Kierkegaard ci ha reso noto, viveva questa massima, nel suo senso religioso, in merito all'ignoranza umana in confronto di quella divina. L'uomo, per quanto possa provare a innalzarsi, resterà sempre ignorante nei confronti del Dio. Socrate, dunque, ha dato adito alla sua missione ben conscio dei suoi limiti. Proprio per questo, probabilmente, fu scelto da Dio per indagare gli altri uomini. In modo che egli potesse mettere al corrente l'umanità della propria limitatezza e dei propri confini.

Conclusioni finali su Socrate

In questi due capitoli ci siamo concentrati sulla figura storica di Socrate. Il primo, in particolare, è stato dedicato alla questione socratica, ovvero alla ricerca e all'analisi delle fonti, esaminando in dettaglio gli scritti di Senofonte, Aristofane e, in modo preminente, quelli di Platone. Nell'analisi di questi brani abbiamo sostenuto, con il prezioso supporto da parte di Kierkegaard e in particolare del suo libro *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, che l'interpretazione platonica fosse quella che più delle altre è riuscita a cogliere al meglio le sfaccettature della complessa personalità socratica. Infatti, tramite la nostra analisi risultava che l'interpretazione di Senofonte spoglia Socrate della sua peculiarità più evidente: l'ironia. In questo modo tutta la vita di Socrate viene ridimensionata a un immenso fraintendimento tra la città di Atene, gli ateniesi e il povero filosofo, il quale, in questa declinazione, si vede vittima di un potere più grande di lui senza aver nessuna colpa. D'altro canto, Aristofane è riuscito a capire l'importanza del messaggio socratico, pur non concordando. La sua commedia è da leggere esattamente in questa prospettiva. Tramite lo studio della sua opera *Le Nuvole* siamo stati in grado di evidenziare alcuni comportamenti socratici e il come doveva essere visto dai cittadini ateniesi, ovviamente cercando dapprima di togliere la lente comica che caricaturizza i personaggi presenti all'interno di ogni commedia. Platone, invece, è spettatore e partecipe dell'ironia socratica. Nei suoi scritti dove

il filosofo greco è trattato in maniera più biografia (pensiamo ad esempio all'*Apologia*) ci si fa innanzi un Socrate totalmente consapevole della sua missione e della portata del suo messaggio. Di questo abbiamo trattato nel secondo capitolo, abbiamo intitolato quest'ultimo con "caratteristiche peculiari di Socrate", proprio in quanto abbiamo cercato di descrivere quei punti fondamentali all'interno di una personalità così complessa da fungere come cardini della vita e del pensiero del filosofo. Inevitabilmente, la nostra ricerca non poteva che partire con la concezione dell'ironia. Socrate vive in quella che Kierkegaard ha definito una "negativa infinità", proprio a causa del negativo dell'ironia che abbiamo descritto e infinità poiché questa non rappresenta soltanto un momento dialogico; essa rappresenta la totalità dell'essenza socratica. In seguito, abbiamo trattato del fenomeno del demone socratico e la differenza, ancora una volta, che si cela tra Platone e Senofonte, parteggiando per l'analisi del primo. Abbiamo scoperto che questa voce interna che Socrate doveva sentire – rinunciando a cercare una risposta sul come nasca – si palesa soltanto nel momento in cui è giusto dissuaderlo dal commettere qualche azione. Immediatamente dopo abbiamo parlato delle caratteristiche comportamentali ed etiche di Socrate, passando dal suo coraggio, alla sua temperanza, al suo ideale di giustizia. Ancora una volta, stavolta con il supporto di Reale, abbiamo cercato di scavare nelle profondità del filosofo greco per comprendere al meglio l'assoluta identità che si cela tra il suo modo di vivere e la sua filosofia. Ponendo come caratteri fondamentali di Socrate il dominio di se stessi e l'indipendenza dalle cose esterne. E, infine, abbiamo concluso il capitolo con l'analisi dell'importante concetto greco del "conosci te stesso", vedendo le fondamentali differenze nell'evoluzione storica del concetto, passando, infatti, dalla declinazione esclusivamente religiosa data dai Sette Sapienti, alla concezione misantropicamente chiusa in se stesso di Eraclito, per finire inevitabilmente con il nostro filosofo, il quale ha completamente ribaltato il concetto eracliteo. Egli, infatti, ha dato un'accezione sia etica che religiosa al concetto. Rendendolo, inizialmente, un qualcosa che non chiude il singolo nel rapporto con gli altri ma, anzi, lo apre il più possibile e, successivamente, nella connessione alla religione dove il singolo si trova in rapporto con qualcosa di assolutamente più grande di

lui. Non un rapporto da eliminare o da temere, ma un rapporto da alimentare e usare come guida delle azioni che l'individuo compie.

Dunque, in conclusione, possiamo sostenere in base al lavoro svolto che Socrate ha davvero vissuto la propria vita in assoluta coerenza con la propria filosofia. Affermiamo, dunque, che la grandezza del filosofo deriva, infatti, dalla possibilità di insegnare ad altri non tramite soltanto le parole, ma ancora di più tramite le azioni svolte. La dimostrazione migliore delle idee socratiche è la vita stessa di Socrate. Questa impostazione gli è valsa il titolo di filosofo per antonomasia, seguendo le varie citazioni di Platone che abbiamo trovato. Si può dire, dunque, conclusa la nostra ricerca sul filosofo greco, con la consapevolezza che per quanto si possa cercare non ci apparirà mai un suo ritratto ben delineato e assolutamente fermo. La decisione di non scrivere contribuisce a rendere ancora più grande e meravigliosa la sua figura nascosta nell'ombra. Tuttavia, proprio in virtù del modo in cui egli ha scelto di vivere, è riuscito ad avere una fama pressochè eterna grazie alla sua originalità e la sua interpretazione della filosofia.

SØREN KIERKEGAARD

Nei capitoli precedenti abbiamo analizzato la vita di Socrate, soffermandoci principalmente sulla connessione tra la sua filosofia e il suo modo di vivere. Siamo quindi giunti alla conclusione che queste due, nell'orizzonte del filosofo greco, sono inscindibili. In virtù di ciò che abbiamo analizzato, – soprattutto con l'aiuto di Kierkegaard – abbiamo potuto affermare con certezza che Socrate fosse il primo “singolo” della storia universale. Riteniamo che la coerenza tra vita e filosofia sia il merito più grande che possa essere attribuito a un filosofo, infatti, la filosofia perde la sua vitalità, la sua potenza, se viene racchiusa in semplici concetti razionali che non trovano mai una vera e propria esplicazione nel vissuto quotidiano di chi la pratica. In virtù di ciò Socrate, unanimemente, è definito il padre della filosofia morale. Ora, avendo di mira gli stessi scopi, analizzeremo la vita e le opere di Søren Kierkegaard. Il filosofo danese è considerato il padre dell'esistenzialismo. Questa corrente filosofica ha come peculiarità quella di indagare l'esistenza stessa dell'individuo, ponendo al centro della ricerca il singolo e il suo rapporto dapprima con se stesso e poi con gli altri. Sia Socrate che Kierkegaard hanno cambiato la filosofia, vivendo in essa e per essa. A causa di ciò, per fare un'analisi accurata della filosofia di Kierkegaard non possiamo rinunciare a una dettagliata descrizione della sua biografia. La principale fonte a cui faremo riferimento in merito a ciò è il libro *SAK, Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*. Scritto da Joakim Garff. Analizzeremo la biografia in modo perlopiù cronologico, con l'obiettivo di mostrare non solo gli avvenimenti accaduti nella vita del filosofo, ma cercando di comprendere come ognuno di questi abbia potuto colpire, nel profondo, l'uomo Søren.

Primi anni di vita e lutti:

“Il clamore in occasione della sepoltura testimonia che, nel caso di Kierkegaard, nemmeno la morte è in grado di separare la vita dalle opere”¹⁸². *SAK* si apre con il funerale del filosofo danese, che fu accompagnato da un cospicuo numero di presenti, cosa, questa, che testimonia già una certa fama di Kierkegaard al momento della sua morte. Il passo che abbiamo riportato di Garff ci servirà da

¹⁸² J. Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia.*, Trad. S. Davini e A. Scaramuccia, Lit Edizioni, Roma, 2013, pag. 7.

introduzione all'analisi della vita di Kierkegaard, la quale verrà descritta e interpretata in connessione con le sue opere. Qualsiasi altro metodo non potrebbe portare a una visione reale di chi fu il filosofo danese. Dapprima vedremo in quale contesto nacque e analizzeremo i suoi rapporti umani fondamentali.

Michael Kierkegaard, padre di Søren, nasce il 12 dicembre 1756 nello Jutland, parte continentale della Danimarca. Quarto di nove figli, nato in una famiglia povera, sceglie all'età di undici anni di trasferirsi a Copenaghen presso lo zio materno, il quale gli insegnò l'attività di merciaio. Nel 1780 aprì la propria bottega, la quale ebbe fin da subito successo grazie all'alta qualità della lana venduta. Nel 1796 ricevette in eredità un'ingente quantità di denaro a causa della morte dello zio materno. Nel 1794 sposò la sorella di uno dei suoi collaboratori, Kirstine Nielsdatter. Tuttavia, questo matrimonio non portò alla nascita di alcun figlio, poiché Kirstine morì appena due anni dopo. Poco dopo la morte della moglie, Michael decise di cedere la sua ricca attività a un membro della sua famiglia. Nello stesso periodo c'è un avvenimento di capitale importanza che cambierà per sempre la vita di Michael: mette incinta la sua domestica Ane Sørensdatter Lund, e a motivo di ciò fu costretto a sposarla. Nel corso dei primi cinque anni di matrimonio nacquero tre bambine: Maren Kirstine, Nicoline Christine, Petrea Severine. Nel 1807 nacque Søren Michael, nel 1809 Niels Andreas, e, ultimo, Søren Aabye Kierkegaard, il 5 maggio 1813. Nonostante in quel periodo la Danimarca stesse vivendo una forte crisi economica, grazie agli investimenti del padre Michael, la famiglia Kierkegaard si presentò come una delle più ricche del panorama danese. Questa situazione paradossale è descritta così da Søren Aabye, come riportato da Garff:

“Una generazione dopo, il suo figlio minore, consapevole di essere stato generato in questo paradosso, proclama con amaro sarcasmo: <<Sono nato nel 1813, in quell'anno finanziario sventurato che ha messo in circolazione altre banconote sventurate. In me c'è come un indizio di qualcosa di grande, ma a causa delle sventurate congiunture io valgo solo poco. E banconote simili talvolta sono state la rovina della famiglia>>”.¹⁸³

In questa brevissima citazione di Kierkegaard possiamo affermare che già si può intravedere il suo rapporto con la famiglia e con se stesso, cosa di cui ci

¹⁸³ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 17.

occuparono a breve. In quel 1813, la banca di stato danese decise che le banconote allora correnti dovessero essere convertite in banconote della Banca di Stato, le quali avevano soltanto un sesto del valore originario. Al momento della nascita di Søren Aabye, la famiglia Kierkegaard era composta da lui, i suoi due genitori, tre fratelli e tre sorelle. Secondo le testimonianze di vari cugini, egli aveva un carattere difficile già da bambino:

“E non era nemmeno un bambino facile, anzi, secondo gli atterriti cugini di secondo e quarto grado era un caratterino alquanto bisbetico, con cui non ci si doveva mettere a discutere. Uno di loro parla dunque di lui come di un <<bambino spaventosamente viziato e capriccioso, sempre attaccato alle sottane di sua madre>>, mentre un altro ha laconicamente appuntato: <<Come al solito Søren si è seduto in un angolo a mugugnare>>. In casa era soprannominato <<la piccola forchetta>>, perché era l’utensile che aveva indicato quando una volta gli era stato chiesto che cosa avrebbe voluto maggiormente essere. <<Una forchetta>>, aveva risposto il piccolo lentigginoso. <<Perché?>>. <<Perché così potrei “inforchettare” tutto quello che voglio sul tavolo>>. <<Bene, ma se noi ti precediamo?>>. <<In tal caso infilzerei voi>>. E il soprannome di forchetta rimase per via della sua <<precoce predisposizione ai commenti satirici>>”¹⁸⁴.

Sosteniamo che per comprendere la vita di Kierkegaard dobbiamo inevitabilmente interfacciarci alle tragedie che colpirono la sua famiglia. Bisogna, tuttavia, fare molta attenzione al nostro procedimento per non rischiare di banalizzare o sorvolare su alcuni aspetti di fondamentale importanza per la psicologia del filosofo. Infatti, è più che ovvio che il vissuto di un individuo lo condizioni in maniera decisiva. La famiglia Kierkegaard fu caratterizzata da una lunga e gravissima serie di lutti prematuri. E proprio questi costituiranno una componente decisiva della vita di Michael Kierkegaard, il padre di Søren, la cui interpretazione degli eventi segnerà in modo duraturo lo sguardo del figlio su di sé e sul mondo.

Ad aprire questa lunga e impressionante sequenza di lutti furono il fratello Søren Michael e la sorella Maren Kirstine, deceduti rispettivamente nel 1819 e nel 1822, quando Søren Kierkegaard aveva sei e nove anni. Mentre Søren Michael morì di emorragia cerebrale a causa di un fortuito scontro con un altro bambino nel cortile della scuola, la sorella Maren Kirstine sembra sia morta dopo una lunga malattia, come leggiamo dal necrologio pubblicato dalla famiglia:

“Dal necrologio che i genitori in lutto fecero pubblicare su <<Adresseavisen>> [Il giornale degli annunci] il 18 marzo sembra tuttavia emergere che la sua morte non era giunta del tutto inattesa: <<Che a Dio sia piaciuto il 15 c.m. di richiamare nel suo Regno celeste con

¹⁸⁴ G. Garff, *SAK*, cit., pag. 17.

una morte placida e tranquilla la nostra figlia maggiore, Maren Kristine, nel suo venticinquesimo anno d'età e dopo quattordici anni di malattia, con questo annuncio non trascuriamo di darne notizia a familiari e amici>>".¹⁸⁵

Dunque, la prima delle figlie di Michael Kierkegaard e sua moglie Ane, concepita al di fuori del matrimonio, dopo quattordici anni di malattia, muore pochi anni dopo la morte del piccolo Søren Michael. Probabilmente Michael doveva pensare d'avere qualche responsabilità sulla morte dei propri figli, leggiamo sempre in Garff:

“Come pietra tombale comune per i due figli venne posta una piatta lapide rossastra collocata davanti a un supporto verticale che nel dicembre 1798 Michael Kierkegaard aveva allestito sulla tomba della prima moglie, Kristine Nielsdatter Royen, di cui è indicata la data di nascita e di morte. Nella lapide dei due figli, tuttavia, è indicata solo la data di nascita e di morte di Maren Kirstine, fatto non certo imputabile a una banale dimenticanza. Il motivo è piuttosto che Michael Kierkegaard volle allestire la tomba della sua famiglia come una sorta di confessione pubblica, in modo che chiunque potesse vedere che lui, l'integerrimo commerciante, aveva avuto la figlia Maren Kirstine meno di un anno e mezzo dopo la dipartita di Kristine Nielsdatter Royen, concependola nove mesi dopo la sepoltura di quest'ultima”.¹⁸⁶

Dunque, possiamo comprendere e affermare che già dalla morte della prima figlia, Michael Kierkegaard sentiva di aver qualche peccato da espiare, qualcosa per cui sentirsi in colpa. Come già detto, Søren fu costretto a vivere numerosissimi lutti che, indubbiamente, lo segnarono in vari modi. Procederemo, tuttavia, in ordine cronologico per dare una prospettiva più chiara degli indelebili segni che questi avvenimenti hanno causato al giovane filosofo danese.

Durante la sua vita, Kierkegaard entrò in contatto con molte persone e varie correnti di pensiero, tuttavia, se dovessimo riassumere i suoi rapporti umani fondamentali, saremmo costretti a porne quattro in evidenza, al di sopra di tutti gli altri: il rapporto con il padre Michael; il rapporto con il professor Møller, il rapporto con Regine Olsen e il rapporto con il pastore Mynster. Ognuno di questi rapporti merita una descrizione a sé. Per ora soffermiamoci sul fatto che, dall'estate del 1820, Mynster divenne il pastore di riferimento della famiglia, una scelta attribuibile a Michael Kierkegaard. Con ogni probabilità, questa preferenza

¹⁸⁵ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 17-18.

¹⁸⁶ Ivi, pag. 18.

nasceva dal prestigio di Mynster, molto apprezzato negli ambienti benestanti e tra gli intellettuali.

“Una volta il padre arrivò a promettere al piccolo Søren Aabye un ristallero se avesse letto ad alta voce una delle prediche di Mynster e quattro ristalleri perché trascrivesse la predica che aveva sentito in chiesa nel pomeriggio, ma Søren Aabye trovò la proposta meschina e si oppose nel modo più deciso”¹⁸⁷.

Questo fu, dunque, il modo in cui il filosofo e il pastore entrarono inizialmente in contatto. Il rapporto con il padre è costituito da una serie di luci e ombre che ci rendono particolarmente difficoltoso comprendere la vera natura Michael. Gli scritti di Kierkegaard, da questo punto di vista, non offrono descrizioni affidabili, come suggerisce Garff:

Quando da adulto Kierkegaard volge indietro lo sguardo al piccolo Søren Aabye per capire se stesso e il suo percorso di vita, raramente è la storia vera nelle sue circostanze concrete a interessarlo. È la narrazione drammatica o archetipica, la scenografia, la scena simbolica, a riempirgli il campo visivo. La sua memoria è letteraria, tanto soggettiva quanto selettiva; perciò ricorda solo come e ciò che vuole. Di conseguenza, è quasi impossibile stabilire dove finisca la storia vera e dove cominci il racconto romanzato. Soprattutto il padre è un esempio macroscopico di tale fenomeno. A volte emerge con una forza tale da poter competere con i patriarchi veterotestamentari, a volte rivela una fantasia quasi ultraterrena, che fa scendere tutte le fiabe del mondo alla stregua della prosa più misera e fa appassire i boschi più lussureggianti. Ma come fosse davvero Michael Pedersen Kierkegaard non lo sappiamo, anche se grazie alla produzione letteraria e ai *journaler* del figlio ci paia di sapere perfino troppo¹⁸⁸.

Come vediamo, il rapporto contrastante tra il filosofo e suo padre porta lo stesso Søren a percepirlo come una figura ambivalente. Da un lato un padre austero, deciso, solenne e a tratti spaventoso. Dall'altro un uomo dotato di fantasia, capace di rendere la finzione reale con la sola forza dell'immaginazione. Due figure apparentemente agli antipodi che si ricongiungevano nell'interpretazione di Søren nei riguardi del padre. Le poche notizie che sappiamo del padre da fonti esterne sono perlopiù preponderanti verso la considerazione di Michael come un uomo duro, puntuale e preciso. Uno dei suoi servitori ne parlava così:

<<Riguardo alla lucidatura di scarpe e stivali il vecchio era estremamente esigente: non doveva esserci nemmeno una macchia opaca, neppure il minimo granello di sabbia>>, racconta uno dei suoi servitori proseguendo quasi con il cuore in gola. <<Non era certamente il tipo con cui scherzare, quando si arrabbiava: non sgridava a voce alta o con parole ingiuriose, ma la fermezza con cui venivano dispensati i suoi rimproveri ti entrava

¹⁸⁷ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 19.

¹⁸⁸ Ivi, pag. 21.

dentro meglio di qualsiasi scenata. Non si poteva avvertire il minimo movimento del codino sul suo collo, anche quando le parole erano le più rudi>>¹⁸⁹.

Sappiamo che di certo godeva di una buona reputazione tra i suoi conoscenti a causa della sua intelligenza. Nel tempo libero si dedicò allo studio autonomo del filosofo tedesco Wolff. Non solo Søren, anche Peter Christian, suo fratello maggiore, lo ammirò: “<<L’uomo più dotato che abbia incontrato>>, dichiarò in seguito Peter Christian”¹⁹⁰. Possiamo, dunque, essere sicuri della descrizione che vede nel padre di Kierkegaard un uomo rispettato e severo. Tuttavia, l’altro lato della medaglia, la sua incredibile fantasia e creatività, è descritta così da Kierkegaard, con una breve introduzione di Garff che la precede:

È indiscutibile che il padre debba al figlio minore la formidabile fama postuma che ha ottenuto. Esiste uno schizzo parzialmente autobiografico intitolato *De omnibus dubitandum est*, risalente all’incirca al periodo in cui veniva portato a termine *Enten-Eller*, in cui un giovane di nome Johannes Climacus fornisce un’ampia e assai immodesta descrizione della propria evoluzione intellettuale. In un punto del <<racconto>>, come viene chiamato questo itinerario, egli descrive la sua casa natale in modo così conciso ed elegante che da allora questo brano è diventato un *must* di ogni biografia: <<la sua casa non offriva molte distrazioni, e poiché non usciva praticamente mai si abituò presto a dedicarsi a se stesso e ai propri pensieri. Il padre era un uomo molto severo, in apparenza arido e prosaico, ma sotto questo abito ruvido e grossolano nascondeva una fervida fantasia che neppure l’età avanzata riusciva ad affievolire. Se qualche volta Johannes chiedeva il permesso di uscire, gli veniva per lo più negato; tuttavia, una sola volta, il padre gli propose in cambio di passeggiare su e giù per la stanza tenendolo per mano. A prima vista era un magro compenso, e tuttavia, come l’abito ruvido e grossolano, nascondeva in sé qualcosa di totalmente differente. La proposta venne accettata e la decisione di dove andare fu lasciata completamente a Johannes. Uscivano dalla Porta della città, diretti a un vicino castello di campagna, oppure alla spiaggia, o in giro per le strade a seconda del luogo prescelto da Johannes, perché il padre era capace di tutto. Mentre camminavano su e giù per la stanza, il padre raccontava tutto ciò che vedevano: salutavano i passanti, le vetture strepitavano davanti a loro coprendo la voce del genitore, i frutti di marzapane delle pasticcerie erano più invitanti che mai. Raccontava in modo così preciso, così vivido, così evocativo fino al più insignificante dettaglio¹⁹¹.

Emerge così il modo in cui il Søren Aabye vedeva il padre Michael. Seppur con un’indubbia apparenza rude e dura, egli nascondeva in sé molto di più, almeno nell’interpretazione del figlio. Non sappiamo in quale misura questo racconto fosse nella sua totalità tratto dall’esperienza diretta di Kierkegaard. Tuttavia, come presente all’interno della stessa citazione, questo tragitto immaginario fu fatto “una sola volta”. L’infanzia di Kierkegaard non ha trovato un ambiente ricco di amore

¹⁸⁹ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 21.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ivi*, pag. 22.

paterno, anzi. Eppure, il piccolo Søren non riesce a non amarlo. Possiamo ritenere, dunque, che qui sia presente una doppia ambivalenza. La prima, quella del padre in sé stesso, la divisione messa in evidenza dove il primo lato ricalca la figura dell'uomo austero, critico nei confronti dei servitori, padre duro; mentre il secondo lato ci espone alla visione di un uomo ricco di fantasia, in grado di creare il tutto dal nulla. La seconda ambivalenza riguarda i sentimenti che Søren Aabye provava nei confronti del padre. Di questo parleremo dopo aver preso in considerazione due citazioni provenienti dai suoi diari, anche queste tratte dalla biografia di Garff, che con puntualità non manca di sottolineare anch'egli l'indubbia paradossalità del rapporto tra padre e figlio:

“Che l'idillio a tinte pastello di casa Kierkegaard sia un postulato poetico, lo si capisce solo quando il Kierkegaard adulto, scalino dopo scalino, fa scendere il lettore giù per una scala lunga e stretta e lo conduce nel cortile interno della sua infanzia. <<È però orribile>>, afferma nell'estate del 1848, <<se solo per un momento ripenso al tenebroso retroscena della mia vita fin dai suoi primissimi momenti. L'angoscia di cui mio padre mi ha riempito l'anima, la sua tremenda malinconia, tutto quello che al riguardo non possono nemmeno annotare. È stata un'angoscia simile che mi ha preso per il Cristianesimo, e tuttavia io mi sentivo attirare con gran forza ad esso>>. Con un'ambivalenza emotiva e una malintesa lealtà che può ricordare la paradossale dedizione della vittima di un incesto, Kierkegaard generalmente si confida mettendo tra parentesi che suo padre era il migliore e più affettuoso dei padri; è questo il caso del *journal* del 9 giugno 1847, dove le parentesi sono del tutto concrete: <<(Dio misericordioso! Però anche mio padre nella sua malinconia mi ha fatto un torto terribile: un vecchio che scarica tutta la sua profonda malinconia sopra un povero bambino, per non parlare di ciò che è ancora più tremendo. Eppure, nonostante tutto ciò, era il migliore dei padri!)>>. Qualche tempo dopo nello stesso *journal* senza data: <<Questa è la difficoltà della mia vita. Io sono stato educato molto severamente al Cristianesimo da un vecchio: per questo la mia vita è profondamente turbata e ciò mi ha portato a conflitti a cui nessuno pensa e di cui ancora meno parla>>¹⁹².

Dunque, possiamo essere certi nell'affermare che il rapporto che il giovane Søren ha costruito con il padre, è stato il rapporto che più di ogni altro l'ha condizionato e l'ha cambiato. Non si può concepire la vita (e dunque le opere) di Kierkegaard senza un esame del rapporto con il padre. Questa misteriosa figura, questo spettro sempre presente nelle decisioni del filosofo e nella propria percezione di se stesso, era profondamente amata dal proprio figlio. Forse poiché egli è stato tra i pochi a riuscire ad andare, anche se solo “una volta”, al di là di questa onnipresente malinconia. Sebbene le citazioni di Kierkegaard appuntate nei suoi *journaler* e nelle sue opere abbondino, tuttavia, cercheremo di non menzionarne altre credendo

¹⁹² J. Garff, *SAK*, cit., pag. 23.

che ormai il concetto espresso sia stato sufficientemente chiarito, rimandando al paragrafo dedicato un'analisi più approfondita di questo rapporto. Dobbiamo tener presente, tuttavia, che questo rapporto fondamentale è in Kierkegaard qualcosa di dinamico, qualcosa che riesce a condizionare anche i rapporti con gli altri e, come abbiamo visto, soprattutto con se stesso. È, dunque, da considerare come la chiave d'accesso per l'interpretazione di Kierkegaard. Possiamo individuare indizi di ciò anche nel suo rapporto con i compagni di classe durante l'infanzia, ancora una volta corredati dal commento di Garff:

<<Mi recai dunque a scuola, fui presentato all'insegnante e quindi mi fu assegnata la lezione per il giorno successivo: le prime dieci righe del *Libro di dottrina* di Balle da imparare a memoria. Ogni altra impressione fu allora cancellata dalla mia anima, solo il mio compito era vivo di fronte ad essa. Da bambino ero dotato di una memoria molto buona, per cui imparai presto la mia lezione. Mia sorella me l'aveva fatta ripetere parecchie volte, assicurandomi che la sapevo bene. Andai a letto, e prima di prender sonno la ripetei mentalmente ancora una volta. Presi sonno con la ferma intenzione di ripassarla ancora la mattina dopo. Mi svegliai alle cinque del mattino, mi vestii, ripresi il mio *Libro di dottrina* e lo scorsi di nuovo. Anche in quest'istante tutto è ancora ben vivo innanzi a me, come se fosse successo ieri! Era per me come se cielo e terra dovessero rovinare nel caso non avessi imparato la mia lezione; e d'altro canto, anche nel caso che cielo e terra fossero rovinati, per me era come se tale cataclisma non m'avrebbe affatto dispensato dal compito che mi era stato assegnato: imparare la mia lezione. [...] Io devo alla serietà di mio padre che quell'avvenimento abbia provocato tale impressione su di me, e quand'anche non gli dovessi altro, sì, ciò basterebbe a farmi avere un debito eterno. È questo il punto cruciale dell'educazione: non che il bambino impari una cosa o l'altra, ma che lo spirito venga maturato, che l'energia venga risvegliata>>. Il racconto del bravo scolare che impara a memoria le prime dieci righe del catechismo del vescovo Balle è opera del giudice Wilhelm, che lo impiega nella seconda parte di *Enten – Eller per indottrinare l'estetico dissoluto sul significato del dovere*¹⁹³.

Il padre, leggiamo, ha insegnato più di ogni altra cosa la “serietà”. Ovvero, la capacità dell'individuo di rispettare e assolvere ai propri doveri nonostante tutto, circostanza enfatizzata all'interno della citazione parlando di un possibile cataclisma che, in ogni caso, non avrebbe distolto lo studente dallo svolgere il compito affidatogli. Come per le citazioni già riportate, non dobbiamo pensare che questi avvenimenti siano ripresi dalla vita di Kierkegaard nella loro totalità, alcuni di essi, per esempio, potrebbero essere romanziati o comunque descritti sotto l'influenza della percezione individuale del filosofo. Infatti, specifica Garff in

¹⁹³ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 24.

merito: “Ma la realtà era assai più prosaica”¹⁹⁴. Partendo da questi assunti, vediamo come il giovane Søren Aabye ha vissuto gli ambienti scolastici nella sua infanzia.

Nel 1821, all’età di otto anni, Kierkegaard fu iscritto alla “Scuola di Virtù Civica”, situata nel quartiere Klareboderne. Per la borghesia danese dell’epoca, essa rappresentava un’alternativa al liceo tradizionale. All’interno dello stesso istituto, avevano già studiato i fratelli maggiori: Peter Christian, probabilmente già diplomato, e Niels Andreas, che frequentava le classi superiori. Importante figura di questo contesto fu Michael Nielsen, rettore della scuola dal 1813 al 1844, sotto la sua guida questa scuola venne considerata una delle migliori del paese. Questo grande successo sembra sia stato raggiunto grazie alla “disciplina ferrea; il motto del rettore era infatti: <<Ogni ragazzo che passa per Klareboderne deve tremare!>>¹⁹⁵. Moltissimi studenti bollarono il rettore come: “tiranno e pedante”, in possesso di una “barbarica rudezza”, qualcun altro diceva di lui, invece: “Ci ha insegnato soltanto ad ascoltare, a tacere di fronte all’ingiustizia più mostruosa e a scrivere temi in latino”¹⁹⁶. Una serie di giudizi non particolarmente lusinghieri. Una serie di violenze non solo psicologiche ma anche fisiche:

Quando alle nove del mattino gli scolari prendevano posto tra i banchi, Nielsen si recava in tutte le aule e puniva i ritardatari con una specialità denominata *doppio ceffone* (prima con il rovescio e poi con l’interno della mano), accompagnata da insulti come farabutto e asino. La puntualità era qualcosa che veniva inculcata – letteralmente! – nella testa dei bambini¹⁹⁷.

Puntualità che possiamo affermare rientri nel campo di quella “serietà” descritta precedentemente. Argomento molto a cuore anche a Michael Kierkegaard. Infatti: “Søren Aabye poté notare che suo <<padre era nato nel tempo stabilito del parto>> e desiderava essere puntuale in tutto al punto da comprare il pane per una cena addirittura quattordici giorni prima che arrivassero gli ospiti!”¹⁹⁸. Non ci sorprende che Kierkegaard non ebbe pensieri negativi verso il duro rettore, dunque, essendo già sufficientemente abituato a quella “serietà” paterna:

<<Il mio vecchio maestro di scuola era un eroe, un uomo di ferro: guai, guai, guai allo scolaro che non era in grado di rispondere con un sì o con un no a una domanda diretta!>>

¹⁹⁴ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 24.

¹⁹⁵ Ivi, pag. 25.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Ivi, pag. 21.

si legge in seguito in uno scritto di Kierkegaard, che però deve aver percepito una qualche dolcezza nascosta nel marziale rettore di ferro. A lui, nel 1843, egli fece dono dei Tre discorsi edificanti con la dedica: <<All'eccellente direttore della Scuola di Virtù civica, indimenticabile insegnante della mia giovinezza, ammirato paradigma dei miei anni successivi>>¹⁹⁹.

Al contrario della maggioranza degli studenti, il giovanissimo Søren mostrava una comprensione dell'austero carattere del rettore. Il quale anche in età adulta, come vediamo grazie alla dedica, fu sempre soggetto di continui apprezzamenti da parte del filosofo. Gli anni del liceo, dal punto di vista dello studio, passarono con relativa tranquillità. H.P. Bradford, primo curatore delle carte postume di Kierkegaard contattò alcuni dei suoi vecchi compagni di classe per chiedere informazioni sul comportamento del filosofo in giovane età. La maggior parte delle risposte evidenziano un Søren che amava prendere in giro i compagni, impertinente con i professori:

Oltre a sfootere, Søren Aabye era anche impertinente. Quando un giorno fu rimproverato da L.C. Müller, insegnante di ebraico e religione, Søren Aabye scoppiò in una sonora risata. Müller, offeso, si abbottonò il cappotto esclamando: <<O te ne vai tu o me ne vado io>>. Dopo un momento di riflessione Søren Aabye rispose: <<Beh, probabilmente è meglio che me ne vada io>>, e lasciò l'aula²⁰⁰.

Tuttavia, la descrizione più accurata la fornisce indubbiamente un certo F.P. Welding:

Welding ricorda che Søren Aabye era un bambino precoce proveniente da una famiglia severa e strana, sulla quale gravava un'opprimente tetraggine. E prosegue: <<Anche se la cosa gli procurava un sacco di botte, quel ragazzo smilzo e sempre sfuggente non riusciva a fare a meno di sfogare il suo malumore facendosi beffe degli altri, soprattutto distribuendo soprannomi inventati da lui, oppure, con le sue risate e le sue smorfie. Non ricordo che le sue parole fossero particolarmente spiritose o taglienti, ma era certamente irritante e provocatorio quando avvertiva che avevano un effetto, anche se questo si ritorceva contro di lui. Questi improvvisi sfoghi della sua passione per lo scherno sembravano non accordarsi con la sua presenza solitamente tranquilla e silenziosa in mezzo a noi, con l'indole introversa e solitaria che normalmente mostrava. Durante questi sfoghi, la sua dote principale era quella di saper ridicolizzare gli oggetti del suo scherno, ed erano specialmente in ragazzi alti, grossi e robusti a essere vittime della sua derisione [...]. Da bambino non dava alcun segno del grande talento poetico che in seguito avrebbe sviluppato. Quando talvolta il nostro compagno di classe H.P. Holst voleva declamarci i suoi tentativi poetici oppure leggerci una composizione in danese che rivelava le sue doti poetiche, Søren Kierkegaard era sempre uno dei primi a interrompere la lettura lanciandogli un libro in testa>>²⁰¹.

¹⁹⁹ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 25.

²⁰⁰ Ivi, pag. 26.

²⁰¹ Ivi, pag. 27.

Quello che ci si delinea da queste descrizioni è la figura di un giovane Kierkegaard con un'indole ribelle, tendente allo scherno verso gli altri; tuttavia, calmo di indole e rispettoso di chiunque mostri una forte autorità. Possiamo supporre che il comportamento del giovanissimo filosofo con gli altri bambini fosse un meccanismo difensivo, il quale si imponeva onde evitare prese in giro da parte degli altri. Infatti, seguendo lo stile della casa paterna, austero e apparentemente povero, il giovane Søren era costretto ad andare a scuola con dei vestiti poco adatti, come egli stesso ci comunica riguardo ai propri pantaloncini: “<<Ricordo molto bene>>, scrive Kierkegaard una generazione dopo, <<quanto mi addolorava fin dall'infanzia dover portare pantaloni simili, così come ricordo le continue battute di mio cognato Christian>>²⁰². In ogni caso, nell'ottobre del 1830, Søren Kierkegaard riesce a conquistare il diploma, ottenendo il voto più alto in tutte le materie. Un ottimo riassunto del periodo alla “Scuola di Virtù Civica” è fatto proprio dal rettore Nielsen:

Un buon cervello, aperto a tutto ciò che richiede un notevole interesse, ma per lungo tempo è stato estremamente infantile e privo di ogni serietà. Un desiderio di libertà e indipendenza, che nel suo comportamento si manifesta anche sotto forma di disinvoltura bonaria e talora beffarda, gli ha impedito di cimentarsi approfonditamente in qualche cosa, di lasciarsene coinvolgere e abbracciarlo con un interesse che non gli consentisse poi di distaccarsene. Quando la sua irresponsabilità, che raramente gli ha permesso di portare a maturazione le sue buone disposizioni o di perseguire con costanza un determinato obiettivo, diminuirà col tempo e il suo carattere potrà acquisire maggiore serietà – cosa in cui, specialmente nell'ultimo anno, c'è stato un notevole progresso – e le sue buone capacità spirituali potranno svilupparsi in modo più libero e tranquillo all'Università, sicuramente egli sarà tra i migliori e arriverà ad assomigliare in molte cose al fratello maggiore>>²⁰³.

Questa valutazione effettuata dal rettore ci dà una panoramica abbastanza interessante sullo sviluppo di Kierkegaard nella sua adolescenza. Egli riesce a percepire le doti naturali del filosofo, seppur ancora in pieno sviluppo, e, soprattutto, “un desiderio di libertà e indipendenza”. Ovvero, crediamo che in questo modo egli riuscisse a vedere i motivi dell'impertinenza di Kierkegaard. Ancora una volta è citata la mancanza di “serietà”, tuttavia, in miglioramento. In ogni caso, il suo periodo alla Scuola di Virtù civica finisce senza alcun tipo di

²⁰² J. Garff, cit., pag. 26.

²⁰³ Ivi, pag. 32.

dramma scolastico. Nel 1831 Søren è già alle prese con gli esami universitari, presso la facoltà di teologia a Copenaghen. Inizialmente Kierkegaard frequentò assiduamente le lezioni universitarie. Dopo, qualche semestre, tuttavia, rinunciò. Nel 1835 Peter Christian mostra preoccupazione in merito al futuro accademico del giovane fratello: “<<A quanto pare, ora Søren non sta minimamente studiando per l’Esame... che Dio lo aiuti a uscire felicemente da tutto il suo fermento interiore, e lo conduca alla salvezza della sua anima>>”.²⁰⁴ Joakim Garff aggiunge che il motivo di tale lentezza verso la conclusione del percorso universitario va individuata nel fatto che le lezioni “erano noiosissime”²⁰⁵.

Sicuramente anche la situazione casalinga non aiutava. Mentre Søren Michael Kierkegaard era già morto da tempo; Peter Christian aveva già raggiunto un buon successo accademico; il giovane Søren Aabye si barcamenava tra gli studi universitari; il quarto fratello Niels Andreas, fu rimosso dalla Scuola di Virtù civica su volere del padre, a quanto sembra. Come spesso accadeva nella famiglia Kierkegaard, il disappunto da parte di uno dei membri del nucleo familiare terminava seguendo, in ogni caso, le indicazioni del padre. Dunque, seppur contro voglia, Niels Andreas provò dapprima ad andare ad Amburgo seguendo l’attività di commerciante paterna, ma senza alcuna fortuna, per poi provare a lavorare in un negozio a Copenaghen, situazione che è riuscita soltanto a peggiorare i conflitti con il padre. La soluzione che Niels Andreas trova per risolvere le problematiche familiari è quella di andare verso il “nuovo mondo”: il 29 agosto del 1832 si imbarca su una nave chiamata “*Massasoit af Plymouth*”, la quale dovrebbe dirigerlo a Boston. Quasi in contemporanea, a Copenaghen, la sorella Nicoline Christine partorisce un figlio nato già morto, le condizioni di lei stessa sembrano diventare sempre più gravi. Il 10 settembre muore in preda alla febbre. Mentre il 25 ottobre 1833 Peter Christian riceve una lettera proveniente da un pastore anglicano datata “15 settembre”, in questa si intima di preparare la madre di Niels all’imminente morte del figlio, la quale avverrà il 21 settembre. Circa un anno dopo, se è possibile, la situazione peggiora. Nel luglio del 1834 la madre è a letto malata da diverse settimane. Il 30 luglio muore a causa di una “febbre nervosa”.

²⁰⁴ J. Garff, cit., pag. 39.

²⁰⁵ Ivi, pag. 40.

Alla fine del 1834, nel mese di dicembre, poco dopo che Michael Kierkegaard ha compiuto 70 anni, la sorella prediletta di Søren Aabye, Petrea Severine, muore a causa di violente convulsioni. È anche difficile immaginare le sensazioni che dovettero provare i soli tre superstiti (il padre Michael, Peter Christian e Søren Aabye) dovettero provare al termine di questa incessante serie di lutti. Peter Christian, sul suo diario, al seguito della morte della madre scrive: “Il mio umore diventa sempre più cupo”²⁰⁶. Mentre nei diari di Søren raramente si trova qualche indicazione in merito. Sorprende, infatti, questa annotazione:

Ho avuto un lutto dall’ultima volta che ti ho scritto. Lo vedrai tra l’altro dalla lacca nera che ho dovuto usare – malgrado il mio odio per simili segni esteriori – dal momento che non si riesce a procurarsi nient’altro nella nostra famiglia disgraziata. Sì, mio fratello è morto, ma strano a dirsi non sono triste per *lui*, mentre sono assolutamente sopraffatto dal dolore per mio fratello morto parecchi anni fa. In generale, ho notato che il mio dolore non si sfoga sul momento, ma si acuisce alla distanza²⁰⁷.

In base a ciò possiamo sostenere con certezza che la mancanza di informazioni riguardo alle sue sensazioni per i lutti sia dovuto a quell’odio per i “segni esteriori”. L’unica informazione che possiamo trovare in merito al sentire del filosofo è da parte di Martensen, all’epoca insegnante privato di Kierkegaard. Egli spiega che, durante un suo viaggio all’esterno, Søren era solito andare a casa della madre del suo insegnante per chiedere informazioni in merito al suo rientro. Ci rivela Martensen:

<<Mia madre mi ha più volte assicurato che in tutta la sua vita lei, che pure aveva non poca esperienza, non aveva mai visto una persona così profondamente affranta>>. Da ciò lei concluse, prosegue Martensen: <<Che egli dovesse possedere un’indole straordinariamente profonda. Su questo non si sbagliava affatto. Nessuno potrebbe negarlo.>>²⁰⁸.

Per quanto Søren cercasse di non farsi abbattere dalle recenti vicissitudini familiari, il compito risultava assai complesso. Nel tentativo di studiare per quel faticoso esame finale di teologia, ma anche, forse, per allontanarsi temporaneamente dall’ambiente familiare, nell’estate del 1835 si dirige nel Nordsjaelland, parte settentrionale della Danimarca. Il giorno 29 luglio, mentre si trova presso uno dei promontori più settentrionali di questa zona, scrive:

²⁰⁶ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 46.

²⁰⁷ Ivi, pag. 47.

²⁰⁸ *Ibidem*.

Questo luogo è sempre stato uno dei miei preferiti. E quando mi trovavo lì in una sera tranquilla, quando il mare con gravità profonda ma tranquilla modulava la sua canzone; quando il mio occhio non incontrava una sola barca a vela nell'immane distesa, ma il mare delimitava il cielo e il cielo il mare; quando dall'altro lato le attività travagliate della vita andavano cessando; e gli uccelli intonavano la loro preghiera vespertina. Allora, spesso, emergevano per me dalla tomba i pochi cari defunti, o meglio, mi pareva come se non fossero morti. Ero così felice in mezzo a loro, mi abbandonavo al loro abbraccio e per me era come se fossi fuori dal mio corpo e volteggiassi con loro in un etere superiore... E poi il garrito rauco del gabbiano mi ricordava che ero solo e tutto si dissolveva davanti ai miei occhi... Ritornavo indietro col cuore colmo di tristezza per disperarmi nella frenesia del mondo senza tuttavia dimenticare momenti così beati²⁰⁹.

Traspare da questo appunto come, ovviamente, l'umore di Kierkegaard sia indelebilmente segnato dalla rapidissima successione dei lutti. Ed è forse anche per questo che il 1° agosto 1835 egli scrive una delle pagine più belle del suo diario, quello che crediamo potremmo definire come un vero e proprio manifesto dell'esistenzialismo:

Ciò di cui ho veramente bisogno è chiarire a me stesso *cosa devo fare*, non cosa devo conoscere, se non nella misura in cui una conoscenza deve essere il presupposto di ogni azione. Ciò che conta è capire il mio destino, vedere quel che Dio vuole veramente che *io* faccia; la questione è trovare una verità, che sia verità *per me*, trovare *l'idea per la quale io voglia vivere e morire*. A cosa mi servirebbe trovare una cosiddetta verità oggettiva; impegnarmi a comprendere i sistemi filosofici e potere, se richiesto, passarli in rassegna, riuscire a mostrare le loro incoerenze in ogni singolo ambito [...], a cosa mi servirebbe saper analizzare il significato del Cristianesimo, poterne spiegare tanti singoli fenomeni, se *per me stesso e la mia vita* ciò non avesse un significato più profondo? [...] A cosa mi servirebbe se la verità se ne stesse fredda e nuda davanti a me, indifferente che io la riconosca oppure no, capace di procurarmi più un brivido d'angoscia che un fiducioso abbandono? Non voglio certo negare che io riconosca ancora *un imperativo della conoscenza*, e che con esso si possa anche agire sugli uomini, ma allora *tale conoscenza deve diventare parte viva di me*, ed è *questo* che ora ritengo la questione principale. È di questo che ha sete la mia anima, come i deserti d'Africa sono assetati d'acqua²¹⁰.

Pensiamo che il messaggio di Kierkegaard sia particolarmente chiaro. A cosa serve una conoscenza solo ed esclusivamente teorica se questa non ha alcun valore per la vita? Quale effettiva valenza ha il conoscere ciò che non ha possibilità di cambiare nulla per le sorti dell'umanità e del singolo? Una conoscenza "fredda e nuda" è distante da tutta quella sfera esistenziale in cui l'uomo è immerso. Lo stesso cristianesimo, in quest'ottica, deve avere un fine più profondo per l'individuo che cerca di comprenderne i misteri. Possiamo affermare che in questa prospettiva la conoscenza abbia valore soltanto come mezzo, non come fine a sé

²⁰⁹ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 54.

²¹⁰ Ivi, pag. 56.

stante. Il conoscere senza interiorizzare, lo studio senza applicazione, portano soltanto a un insieme di conoscenze statiche, inapplicabili. La stessa filosofia perde la sua forza se resta solo teoria. La conoscenza, invece, crediamo si debba rapportare al singolo che la ricerca, essa deve mettere in moto l'individuo, deve spingerlo alla comprensione del rapporto con se stesso. In ogni altro caso, la conoscenza resta soltanto qualcosa di apparente e, per molti versi, non importante se lasciata a se stessa.

Il 24 agosto dello stesso anno Kierkegaard torna a Copenaghen. Questo viaggio, durato circa due mesi, gli ha offerto la possibilità di dedicarsi a numerose conoscenze e sviluppare il rapporto con se stesso, queste sono le conseguenze che egli annota nei suoi diari, in aggiunta con le precisazioni di Garff:

<<Che cosa ho trovato? Non il mio io>>. *Negativamente* ha scoperto che la sua identità non emerge dal praticare le scienze naturali, perché esse non concentrano ma amplificano il campo dei problemi, e ha pure sperimentato che la natura non è niente di per sé, ma rimanda costantemente l'osservatore a se stesso e a un apparato culturale. Positivamente, ha compreso che nessuno dispone in partenza del suo vero <<io>>, ma che di un tale <<io>> ci si può appropriare solo seguendo percorsi tortuosi e selvaggi, in senso culturale o in senso proprio²¹¹.

Dunque, in base a queste affermazioni, possiamo concludere che l'esito della ricerca di Kierkegaard, in questi due mesi di viaggio, ha portato alla conclusione che egli non avesse trovato se stesso. Tuttavia, ha compreso che non sono le scienze naturali ciò che possono avvicinare l'individuo alla comprensione di ciò che è. Si può ipotizzare che un atteggiamento analogo abbia caratterizzato anche Socrate nel momento, ricordato nei capitoli precedenti, in cui egli decise di distaccarsi dall'insegnamento di Anassagora per dedicarsi interamente alla ricerca di sé. Infatti, non è l'esterno che influisce sulla visione dell'interno, ma è esattamente il contrario. È il rapporto che l'individuo coltiva con se stesso a cambiare drasticamente la percezione esterna del mondo.

Poul Martin Møller

Uno degli incontri fondamentali per Kierkegaard fu quello con il professore Poul Martin Møller. Egli fu tra le poche persone che al tempo presero le distanze da Hegel, come possiamo vedere da questo simpatico siparietto:

²¹¹ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 56.

Così, quando un giovane studente di Teologia di nome Rasmus Nielsen si rivolse a Møller per fare maggiore chiarezza nelle proprie conoscenze hegeliane, con sua grande meraviglia lo trovò seduto su un divano con una coperta addosso, mentre aspirava con tutte le sue forze da una lunga pipa. Nielsen espose la sua esigenza, Møller fumò per un paio di minuti in un assorto silenzio, poi, levatosi la pipa di bocca, disse: «Hegel! Già, quello è proprio matto! Crede che i concetti possano espandersi da soli... così!>>. E Møller soffiò una nuvola di fumo nella stanza. Era un gesto corporeo irriverente, ma Møller non era per nulla interessato ai sistemi filosofici, e al posto del «pensiero passionato» indicava «l'interesse personale»²¹².

Possiamo già intravedere quando anche Møller, sotto certi punti di vista, privilegiasse la vita concreta rispetto a un interminabile esercizio di pensiero. Forse fu proprio per questi motivi che riuscì ad attirare le attenzioni di Kierkegaard. Possiamo trovare informazioni tramite Hans Brøchner, un conoscente di entrambi: «Era la personalità di Paul Møller, molto più dei suoi scritti, ad averlo colpito, ed egli si rammaricava che sarebbe presto venuto il tempo in cui non si sarebbe più compresa la sua importanza, quando fosse scomparso il ricordo vivo della sua personalità e quindi il giudizio su di lui si sarebbe basato solo sui suoi scritti»²¹³. Infatti, il professore pubblicò relativamente poco in vita. Dopo la morte della moglie nel 1835 perse completamente le energie. Nel 1838 egli morì, venne pubblicata una raccolta postuma dei suoi pensieri sparsi in vari manoscritti. Proprio questa fu aspramente criticata da Kierkegaard, poiché i suoi curatori omisero molti dettagli sul suo atteggiamento critico nei confronti di Hegel. L'ammirazione che Kierkegaard nutre per il suo professore resisterà al passare del tempo. Infatti, in uno dei suoi libri più importanti, *Il concetto di angoscia*, egli scrive questa dedica:

Al defunto Professore POUL MARTIN MOELLER amante felice della gremità, ammiratore di Omero, confidente di Socrate, interprete di Aristotele – gioia della Danimarca nella *Gioia sulla Danimarca*, benché «partito per un lontano viaggio», sempre «ricordato nell'estate danese» – con la mia ammirazione, col mio compianto è dedicato questo scritto²¹⁴.

Gioia sulla Danimarca fu il più importante scritto di Møller. L'importanza del professore nella vita di Kierkegaard non va assolutamente sottovalutata, basti pensare che egli fu l'unica persona – escluso suo padre – a cui Kierkegaard dedicò esplicitamente uno scritto. I due si conobbero nel 1831, quando il professore iniziò

²¹² J. Garff, *SAK*, cit., pag. 79.

²¹³ Ivi, pag. 80.

²¹⁴ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in «*Søren Kierkegaard, le grandi opere filosofiche e teologiche*», a cura di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2017, pag. 359.

il suo periodo di insegnamento presso l'università di Copenaghen. Kierkegaard seguì i suoi corsi sulla morale greca e l'interpretazione di Aristotele. Non possiamo ovviamente sapere quanto l'influsso di Møller possa aver ispirato Kierkegaard. Nei suoi diari vediamo importanti riflessioni sulle recensioni di Møller su vari scritti. Entrambi, in tempi diversi probabilmente, lavorarono sulla figura del Don Giovanni, l'ebreo errante e del Faust. Ma forse lo spunto più importante è questo:

Lo spunto è imprescindibile nella seconda parte di *Enten – Eller*, dove il concetto di <<elaborazione della personalità>> del giudice Wilhelm richiama la filosofia della personalità elaborata da Møller, ma in generale ovunque venga affrontato il tema di <<persona e pensiero>> ci sono dei riverberi di Møller. Non a caso Kierkegaard temeva che i posteri non avrebbero saputo apprezzare l'importanza del contributo della filosofia della vita di Møller, quando questi non avesse più potuto sostenere il suo pensiero con la propria persona vivente, mostrandone in tal modo la fondatezza. Møller infatti praticava la sua filosofia vivendola: camminando per strada, conversando, cercando una maggiore coscienza di sé, come il suo modello Socrate.²¹⁵

Come vediamo, ogni tentativo di vivere in prima persona la propria filosofia riporta inevitabilmente a Socrate. Ancora una volta ci si fa innanzi il tema della filosofia come modo di vivere e non sorprende, da quest'ottica, l'ammirazione che Kierkegaard nutriva per il suo professore. Per cui possiamo affermare che, almeno in minima parte, non gli insegnamenti universitari che questo promulgava – o almeno non solo – ma il modo in cui Møller scelse di vivere fu la vera lezione da imparare per il filosofo. Egli fu anche un attento osservatore del comportamento umano, cercando di penetrarne la psicologia, arrivando a coniare l'espressione “descrizioni morali della natura”²¹⁶. Questa espressione la troviamo in uno dei suoi saggi composti poco prima di morire, all'incirca nel 1837. All'interno di questo saggio viene messa in risalto la soggettività, con un chiaro intento antihegeliano. Møller provvede anche a fare un'attenta descrizione fenomenologica di alcuni comportamenti umani, come vediamo dalla seguente citazione:

Si capisce inoltre che le <<descrizioni morali della natura>> sono in molti casi come sottratte ai celebri salotti, in cui Møller – per così dire – è riuscito a trasformarsi in una mosca fenomenologica sulla parete, che ascolta e legge sulle labbra degli astanti, attento soprattutto alla contraddizione tra ciò che si vede e ciò che si può *anche* vedere: <<È un tipo di affettazione molto innocente mettere i muscoli facciali nella posizione che occupano quando si ride o sorride, mentre si ascolta un aneddoto che non diverte affatto, ma che esige che lo si faccia>>. La sensibilità per l'affettazione risiede chiaramente nell'occhio, il suo senso è la vista, e Møller è un eccellente osservatore, un vero vigilie

²¹⁵ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 82.

²¹⁶ *Ibidem*.

copenaghe: <<L'affettazione può mostrarsi nell'imitare semi-intenzionalmente l'elemento caratteristico di involontarie espressioni vitali altrui, perché si ritiene che calzino bene per noi>>. ²¹⁷

Dunque, vediamo che la filosofia di Møller e le sue ricerche si trovano sempre su un campo esistenziale. Qui l'individuo è messo al primo posto. La ricerca appena descritta riguardante i comportamenti nel rapporto tra vari individui è un modo anche per comprendere se stessi. Notando delle caratteristiche che, volontariamente o meno, tutti gli uomini in qualche modo seguono, l'individuo può arrivare anche a comprendere meglio se stesso e le proprie azioni, correggendole se, in seguito, le reputa sbagliate. È ipotizzabile, dunque, che anche l'osservazione dell'altro possa essere ricondotta, in ultima istanza, alla conoscenza di se stessi. Grazie alla sua grande capacità di analisi e osservazione, Møller arrivò a individuare tre tipi di affettazione: temporanea, permanente e alterna. Delle tre la più innocua è quella temporanea, essa può esprimere una semplice voglia di socializzare e interessarsi dell'altro e del suo stato d'animo. Molto più complesse e oscure sono le altre due, in quella permanente: "L'individuo ha accolto <<un elemento falso dentro di sé, alterando la sua personalità>>, per cui le sue parole non si accordano con il suo vero io>>. Lentamente ci si prosciuga, e si diventa una maschera senza volto"²¹⁸. Tuttavia, la forma peggiore è quella dell'affettazione alternata: "In essa infatti non si mantiene nemmeno il ruolo che si è assunto, l'individuo è completamente mutevole, e <<assume ora questa, ora quell'altra forma specifica>>, col risultato di una <<completa inautenticità della vita personale>>"²¹⁹. Møller arriva a paragonare questa terza forma a un camaleonte. Infatti, questo individuo in sé non è nulla, assume soltanto le caratteristiche mutevoli degli ambienti circostanti. "L'affettazione ha sempre la sua causa nel fatto che la persona è corrotta da questa o quella inclinazione, senza saperlo"²²⁰. In base a queste informazioni, non possiamo non concordare con Garff quando identifica l'affettazione con la possibilità dell'autoinganno dell'individuo, inoltre: "perché Møller con la sua idea dell'affettazione è avviato a scoprire l'importanza

²¹⁷ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 83.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Ivi, pag. 84.

²²⁰ *Ibidem*.

inesauribile dell'inconscio individuale e sociale"²²¹. Possiamo ritenere, dunque, che le ricerche di Møller diventino uno spartiacque all'interno dell'ambiente accademico, arrivando a contrapporsi alla filosofia hegeliana, la più apprezzata e sostenuta ai tempi. In seguito agli studi di Møller è come se cambiasse la percezione dell'individuo nel rapporto con se stesso. Mentre in passato la possibilità di un autoinganno inconscio non era considerabile, con Møller questa inquietante ipotesi diventa realtà, descritta in una fenomenologia dove ognuno può ritrovarsi. Il debito che Kierkegaard ha nei confronti del suo maestro è riscontrabile anche nel suo libro sull'ironia, infatti, – come abbiamo già avuto modo di vedere nei capitoli dedicati a Socrate – l'ironia consiste, brevemente, nel non dire ciò che si pensa, fornendo così un inganno verso gli altri. Ma anche nella descrizione kierkegaardiana del demoniaco sono presenti influssi derivati dal maestro, poiché in questo stato è l'individuo a ingannare se stesso. Della stessa opinione è Garff: "Che Kierkegaard abbia un profondo debito nei confronti del saggio sull'affettazione di Møller risulta evidente anche quando in seguito elaborerà un ritratto dell'ironia (il consapevole inganno degli altri) e del demoniaco (l'inconsapevole autoinganno)"²²². Tuttavia, l'influenza che il professore ha esercitato sul giovane Kierkegaard non è principalmente sui concetti espressi quanto sul modo di esprimerli. Scrive il filosofo danese nell'anno di uscita del saggio di Møller:

"«È davvero interessante», si legge all'inizio del febbraio 1837, «l'episodio del suo saggio sull'immortalità dell'anima che Poul Møller ha pubblicato nell'ultimo *Maanedsskrift*. Forse un simile alternarsi del più austero tono accademico con parti più leggere, in cui però la vita compare in modo molto più corposo, diventerà prassi comune»"²²³.

Questo saggio riporta il dialogo che avviene tra un contabile scapolo, il quale improvvisamente sceglie di interessarsi alla questione dell'immortalità dell'anima, e un suo amico teologo, che ha da poco comprato un ottimo libro su questo tema. La richiesta a opera del contabile in merito al prestito del libro viene, tuttavia, rifiutata, con la scusante che egli non sa come trattare e prendersi cura dei libri. Adirato ma sempre interessato all'argomento, il contabile chiede all'amico una

²²¹ Ivi, pag. 84.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*.

spiegazione orale dei concetti più importanti espressi nel libro, purché questa non sia troppo erudita. Quello che ci sorprende del dialogo è la noncuranza che il contabile dimostra riguardo all'argomento, creando una contrapposizione decisa sull'importanza del tema e sul suo modo di vivere quel dialogo. Infatti, egli chiede spiegazioni in merito mentre si taglia la barba, esortando l'amico teologo a far tutto ciò velocemente prima che arrivi la carrozza che lo porterà a mangiare con dei suoi amici.

Ciò che è fondamentale nel rapporto con Kierkegaard è la messa in scena del problema filosofico. Møller nel suo scritto pone due individui che hanno cercato l'immortalità dell'anima in due modi differenti, il teologo che la ricerca tramite studi e il contabile che la ricerca tramite conversazioni superficiali, ovviamente non riuscendo mai a capire il concetto a causa dello stesso modo in cui lo si è ricercato. Il professore ha avuto un'importanza notevole anche nel delineare il concetto del singolo:

<<Ecco, ci sono molte cose per le quali ci si può benissimo mettere assieme; così molte famiglie si possono mettere assieme per avere un loggione a teatro, tre singoli signori per un cavallo da sella in modo che ognuno lo possa montare ogni tre giorni. Ma non è così per l'immortalità: la coscienza della mia immortalità appartiene assolutamente a me soltanto: nel momento esatto in cui sono cosciente della mia immortalità, io sono assolutamente soggettivo; non posso diventare immortale in compagnia di due altri singoli signori per turno>>. Invece di <<cercare ulteriori prove>>, ogni singolo dovrebbe piuttosto <<cercare di diventare un po' soggettivo>>, tanto più che <<l'immortalità è l'interesse più appassionato della soggettività, e proprio nell'interesse sta la prova>>²²⁴.

Dunque, in conclusione di paragrafo, possiamo affermare che Møller abbia avuto un notevole influsso sulla vita del giovane Kierkegaard. Dapprima con il suo modo di vivere secondo filosofia, non è un caso, infatti, che Kierkegaard l'abbia definito "confidente di Socrate". Ma anche per il modo in cui egli esponeva i suoi scritti, spezzando quell'austerità accademica e cercando di incanalare la filosofia nella vita quotidiana del singolo. Ponendo quest'ultimo come termine ultimo della filosofia. Concetti che saranno sempre fondamentali nella produzione letteraria del filosofo danese.

²²⁴ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 85.

Il rapporto con il padre

Abbiamo già superficialmente introdotto il rapporto che c'era tra Michael Kierkegaard e suo figlio Søren. In questo paragrafo cercheremo di analizzarlo in maniera più approfondita, cercando di cogliere la maggioranza dei momenti decisivi che hanno cambiato il corso della vita del giovane Søren. Il rapporto con il padre, come abbiamo detto, infatti, non è un rapporto statico, anzi. Esso riesce a colpire ogni altro rapporto umano di Kierkegaard, senza tralasciare il rapporto con se stesso.

Uno dei temi che già in giovane età fu esaminato da Michael, secondo Garff, fu quello della sessualità. Possiamo leggere questo aneddoto riportato dal biografo:

preso dall'entusiasmo per il principe dei ladri, in presenza del padre gli era sfuggita l'osservazione che un ladro simile sprecava le sue energie, ma <<poteva anche convertirsi>>. Il padre aveva replicato <<con grande serietà>> che c'erano <<crimini che si possono combattere soltanto con l'aiuto incessante di Dio>>. Il padre dunque aveva colto l'occasione per sollevare moralisticamente un indice accusatorio, e il figlio dal canto suo recepì prontamente il messaggio: <<Io corsi subito nella mia stanza per guardarmi allo specchio (cfr. Fr. Schlegel, Sämtl. W., vol. 7, p. 15 in fondo)>>²²⁵.

Ci spiega ancora Garff che la nota bibliografica riportata da Kierkegaard si riferisce all'episodio in cui Mago Merlino, protagonista del libro, si innamora di una giovane donna che risveglia in lui l'impulso sessuale. Possiamo, dunque, immaginare che l'ammonimento paterno avesse a che fare in qualche modo con la sfera della sessualità. All'interno del già citato racconto, la donna è nuda avanti a uno specchio <<mentre il pensiero delle tentazioni di Merlino le accresce così forte il desiderio che alla fine si persuade che senza il godimento di un uomo sarebbe completamente perduta>>²²⁶. Tuttavia, il motivo per cui Søren, secondo Garff, andò a osservarsi allo specchio fu perché all'epoca era popolare convinzione che un'intensa attività masturbatoria si accompagnasse a indelebili caratteristiche fisiche: "un pessimo colorito, occhiaie scure sotto agli occhi stanchi, e in generale fosse accompagnata dall'insorgere di sintomi spaventosi"²²⁷. Il rimedio consigliato dai medici dell'epoca onde evitare questa attività era il cospicuo uso di docce

²²⁵ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 94.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

gelate per spegnere il desiderio. Possiamo immaginare che questo peccato fosse vissuto in modo logorante dal giovane filosofo:

Kierkegaard parla spesso del peccato come di un atto che si ripete e che si ripete di nascosto – << il peccato si commette segretamente>> – e spesso e volentieri si ripete malgrado le proteste di un io migliore e più candido. <<Quando l'uomo>>, si legge in un'annotazione del 1835, <<si rallegra per aver sconfitto la potenza delle tentazioni, quasi contemporaneamente alla vittoria più completa sopraggiunge magari una circostanza esterna all'apparenza modesta che lo butta giù dalla cima della collina come Sisifo>>²²⁸.

L'ammonimento del padre ha inevitabilmente condizionato la percezione della vita sessuale dei figli. Tuttavia, il divieto paterno ha permesso al giovane Søren di riflettere a lungo in merito al significato e alle conseguenze del divieto stesso. Infatti, spesso un divieto anziché impedire l'accadere di una determinata azione, spinge il singolo alla verifica dell'azione stessa:

Nello stesso tempo è cosciente che un divieto può causare proprio ciò che vuole impedire, indicando e circoscrivendo l'altrimenti piuttosto oscuro oggetto del desiderio. <<Per questo bisogna essere molto cauti con i bambini: mai pensare al peggio, mai con un sospetto fuori luogo, con un'osservazione buttata lì, provocare quella coscienza ansiosa che potrebbe facilmente spingere anime innocenti, ma non forti, a ritenersi colpevoli, a disperare e quindi a fare il primo passo per raggiungere quell'oggetto che il presentimento angoscioso prefigurava [...]. Anche a questo riguardo vale il detto: "Guai a colui per colpa del quale viene lo scandalo">>²²⁹.

In merito a ciò, dunque, crediamo che il divieto – soprattutto se dato da una figura che reputiamo autorevole – genera inevitabilmente ansia al bambino. Il vietare spinge su almeno due versanti: la curiosità e la paura. Il bambino vorrà capire perché un qualcosa, che magari non ha mai fatto, gli è vietata a prescindere, contemporaneamente, proverà uno stato di ansia totale nei confronti di quella specifica azione. Di ciò Kierkegaard ne era più che consapevole, come vediamo da questa annotazione:

<<Se si dicesse a un bambino>>, scrive nel 1845, <<che rompersi una gamba è peccato, in quale angoscia vivrebbe e probabilmente quanto più spesso se la romperebbe, e riterrebbe peccato perfino il fatto di essere stato in punto di rompersela. [...] Come se un uomo che era stato molto dissoluto, proprio per allontanare suo figlio dallo stesso destino, considerasse l'impulso sessuale come peccato, dimenticando che c'è differenza tra lui e il figlio>>²³⁰.

²²⁸ Ivi, pag. 95.

²²⁹ Ivi, pag. 96.

²³⁰ *Ibidem*.

Dunque, non solo la possibilità dell'accadimento dell'azione vietata genera ansia nell'individuo, ma la possibilità stessa che questa possa accadere è già motivo d'ansia. Anzi, già solo il pensiero a tale azione, una volta che viene vietata, degenera in un costante stato di preoccupazione. Esamineremo questo concetto quando analizzeremo il libro *Il concetto di angoscia*, per ora ci concentreremo sulle conseguenze che il rapporto con il padre ha avuto nella vita privata di Kierkegaard.

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, la vita di Søren Kierkegaard fu costellata da una lunga serie di lutti. Per un certo periodo la famiglia Kierkegaard fu composta soltanto dal vecchio padre Michael e i figli Søren e Peter Christian. La situazione cambiò soltanto nel 1836, quando il 5 giugno il figlio maggiore si fidanzò ufficialmente con Elise Marie. La presenza di questa nuova figura ebbe un effetto positivo su tutti i membri della famiglia: "Peter Christian ricorda Maria come colei grazie alla quale <<una soave luce solare si posò sul nostro vecchio padre>> e – aggiunge – <<certamente anche Søren ne fu toccato>>²³¹. Il 21 ottobre 1836 i due si sposano. La felicità della coppia, purtroppo, non dura molto. Maria il 18 luglio, in seguito a una malattia, muore. Questo ennesimo lutto, ormai il settimo nella cerchia dei familiari del ventiquattrenne Kierkegaard, colpisce durante il filosofo:

<<È la strada che tutti dobbiamo percorrere – passare sopra al ponte dei sospiri per entrare nell'eternità>>. Questa sentenza è una delle prime righe che si leggono nel diario di Søren Aabye del 1837. Poco tempo dopo la scomparsa di Maria, egli ricopia le parole su un foglietto. La morte ha colpito per la settima volta nella cerchia dei suoi affetti più intimi, ed egli non ha ancora compiuto venticinque anni, per cui non è affatto strano che si senta come <<un galeotto, incatenato alla morte; ogni volta che la vita si muove, la catena sferraglia e la morte fa avvizzire tutto – e ciò succede ad ogni minuto>>²³².

È difficile immaginare le sensazioni che dovette provare Kierkegaard all'ennesimo lutto. In questi casi, probabilmente, si può solo congetturare quali esse dovessero essere e quali fossero i pensieri all'interno della famiglia. Possiamo, tuttavia, comprendere, almeno razionalmente, questo sentirsi "incatenato alla morte". La serie di lutti ha provocato nel giovane Søren una certa sfiducia in ciò che ha intorno, la morte si presenta come l'unica costante della sua vita. Quasi ogni persona, a questo punto della sua vita, che egli abbia in qualche modo amato è

²³¹ Ivi, pag. 98.

²³² Ivi, pag. 100.

morta. Non faticiamo a capire perché il giorno dopo il funerale di Maria egli scrisse, in merito ad alcuni parenti venuti a porgere le loro condoglianze, come riporta Garff: <<Ma costoro non hanno mai provato che cosa vuol dire che tutto il mondo vi ha voltato le spalle; perché naturalmente, come un banco d'aringhe, l'intero sistema di relazioni sociali in cui vivono li preserva da una circostanza del genere>>²³³. Cercando di sfuggire da queste sensazioni, egli intraprende un breve viaggio. Tuttavia, sappiamo tramite Peter Christian quale fu l'esito:

<<In questi giorni Søren è forse più che mai assorto sulle sue elucubrazioni che riguardano principalmente il suo stato di salute, ma che lo rendono infelice, inefficiente, sul punto d'impazzire. Il viaggio che ha intrapreso per distrarsi il giorno stesso del funerale è stato interrotto dopo pochi giorni, perché si è rivelato un vero fallimento, non ha sortito alcun effetto>>²³⁴.

Dopo la morte di Maria, gli unici rimasti in vita sono ancora una volta Michael, Peter Christian e Søren. Per allontanarsi dalla casa paterna il primo settembre 1837 Søren si trasferisce. Una delucidazione in merito al rapporto tra Michael e suo figlio minore ce la lascia Peter Christian: "Del resto Peter Christian poté in seguito confidare a Vilhelm Birkedal come <<Søren avesse spesso forti alterchi con nostro padre e come il loro rapporto non fosse certo così devoto da parte di Søren come parrebbe dalle parole riguardanti il padre nei suoi scritti>>²³⁵.

In base a questa affermazione possiamo comprendere più facilmente il motivo per cui Søren decise di lasciare la casa paterna. Tuttavia, fu economicamente aiutato dal padre, mentre trovò lavoro come insegnante presso la Scuola di Virtù civica. Il tentativo di vivere al di fuori della casa paterna non dura molto, già nel luglio del 1838 Søren vive di nuovo all'interno della casa paterna. Tra alti e bassi la convivenza con la famiglia prosegue in modo piuttosto normale, almeno fino alla prima settimana di agosto. Il 9 agosto, infatti, a seguito di una rapida malattia, Michael Kierkegaard muore. Il giorno 11 agosto Kierkegaard annota ciò nel suo diario:

Mio padre è morto nella notte di mercoledì (8-9 agosto) alle due di notte. Avevo desiderato tanto che potesse vivere qualche anno ancora. Io considero la sua morte come l'ultimo sacrificio che nel suo amore egli ha fatto per me; poiché con la morte non mi ha lasciato, anzi egli è <<morto per me>>, affinché si possa fare di me, se è possibile, ancora qualcosa.

²³³ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 101.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Ivi, pag. 102.

Di tutto quel ch'io ho ereditato da lui, il suo ricordo, la sua immagine trasfigurata, non dalle funzioni della fantasia (poiché non v'è bisogno) ma dai molti tratti che ora comincio a rilevare, è per me ciò che ho di più prezioso e che terrò nascosto più di qualsiasi altra cosa al mondo. Io sento bene che in questo momento non c'è che uno solo (E. Bosen) col quale io possa in verità parlare di lui. Egli è stato un <<amico del cuore>>²³⁶.

Soltanto con la morte del padre Søren riesce a mettere in luce il vero e proprio rapporto che lui aveva con il suo genitore. Tra le sue varie riflessioni troviamo una in particolare che segnerà per sempre il resto della vita del filosofo, il “gran terremoto” che lo condizionò per sempre:

Fu allora che accadde il gran terremoto, il terribile sconvolgimento che d'improvviso m'impose un nuovo principio d'interpretazione infallibile di tutti i fenomeni. Fu allora ch'io ebbi il sospetto che l'avanzata età di mio padre non fosse una benedizione divina piuttosto una maledizione e gli eminenti doni di intelligenza della nostra famiglia ci fossero dati solo perché si estirpassero l'un l'altro. Allora io sentii il silenzio della morte crescermi intorno: mio padre mi apparve come un condannato a sopravvivere a tutti noi, come una croce funerea piantata sulla tomba di tutte le sue proprie speranze. Qualche colpa doveva gravare sulla famiglia intera, un castigo di Dio vi pendeva sopra: essa doveva scomparire, rasa al suolo della divina onnipotenza, cancellata come un tentativo fallito. E solo di rado trovavo un po' di sollievo al pensiero che mio padre aveva avuto il grave compito di rasserenarci con la consolazione della Religione, di darci il viatico in modo che ci restasse aperto davanti un mondo migliore – anche se dovessimo perdere tutto in questo di quaggiù, anche se ci colpisse quella pena che i Giudei auguravano sempre ai loro nemici: che il nostro ricordo fosse completamente cancellato, e più non ci avessero trovati²³⁷.

Possiamo affermare, a questo punto, che la lunga serie di lutti familiari favorì in Kierkegaard la convinzione che tali eventi potessero essere letti come un castigo divino, attribuito a una “colpa” paterna rimasta indeterminata, ma avvertita come decisiva nella storia della famiglia. Gli 82 anni vissuti dal padre, quindi, non rappresentano una “benedizione” ma, appunto, una “maledizione”. Egli era stato condannato a vedere morire chiunque egli amasse; perciò, ha vissuto così lungamente e perciò – quasi – tutti i suoi figli sono morti in età così prematura. Come abbiamo appena letto in Kierkegaard, quest'idea della maledizione fu “un nuovo principio d'interpretazione infallibile di tutti i fenomeni”, da qui possiamo capire quanto questa abbia effettivamente influito sulla vita del filosofo.

Diversi biografi nel corso della storia hanno cercato di chiarire di quale natura fosse il peccato che ha generato questa supposta maledizione: alcuni di essi si

²³⁶ S. Kierkegaard, “*Diario*”, edizione ridotta a cura di C. Fabro, Mondadori, Milano, 2019, pag. 80.

²³⁷ Ivi, pag. 80-81.

soffermano sul rapporto tra Michael e la moglie; altri su un non meglio specificato torto economico; altri ancora credono che questa maledizione sia avvenuta in seguito in un passato troppo dissoluto di Michael. Una delle proposte più accreditate, invece, riguarda una “maledizione a Dio” effettuata da Michael in giovanissima età, troviamo delucidazioni in merito a questo episodio in un’annotazione all’interno del diario di Kierkegaard:

Essa diceva: <<Terribile! Quell’uomo che, ancora bambino, mentre badava al gregge nella brughiera dello Jutland, sfinito dalla sofferenza, patendo la fame, salì su un dosso e maledisse Dio – quell’uomo non era in grado di dimenticarlo nemmeno all’età di ottantadue anni!>>. Quando Peter Christian finì di leggere l’annotazione, scoppiò in lacrime. <<È la storia di mio padre – e anche la *nostra*>>²³⁸.

Non avendo ulteriori informazioni in merito non possiamo ovviamente avere certezza di quale fosse, dunque, il motivo per cui la famiglia Kierkegaard fu maledetta. Tuttavia, come detto, la maledizione a Dio da parte di Michael risulta ancora la teoria più accreditata. Quello che sappiamo, invece, è che nell’interpretazione di Kierkegaard, la maledizione consisteva nella morte prima dell’età di 33 anni di ogni figlio di Michael, in modo che egli dovesse sopravvivere a ciascuno. Questa concezione viene scalfita soltanto quando il fratello maggiore arriverà a compiere trentaquattro anni. Tuttavia, ancora con una certa ansia e stupore Søren arriva a considerare il proprio trentaquattresimo compleanno:

mercoledì 5 maggio 1847 scrive nel *journal*: <<Mi meraviglia che io sia arrivato a compiere trentaquattro anni! Mi è totalmente incomprensibile: ero così sicuro di morire prima di questo compleanno o il giorno stesso, che sarei davvero tentato di pensare che ci si sia sbagliati a segnare il giorno stesso della mia nascita, per cui morirò comunque nel trentaquattresimo compleanno. Hans Brøcher, a cui egli deve avere confidato le sue terribili aspettative, racconta addirittura che Kierkegaard era così convinto della loro esattezza che <<quando superò quell’età, andò a consultare il registro parrocchiale per convincersi che fosse stata davvero superata>>²³⁹.

Possiamo evincere lo stato d’animo di Søren grazie a una lettera che gli inviò al fratello:

<<Mi aveva già molto stupito a suo tempo – sì, ora posso dirlo senza temere di essere indelicato – che tu abbia compiuto trentaquattro anni. Sia papà sia io avevamo l’idea che nessuno della nostra famiglia sarebbe vissuto per più di trentaquattro anni. Infatti, per quanto raramente concordassi con papà, in certe idee bislacche avevamo un sostanziale accordo, e in queste conversazioni con papà era sempre quasi ammirato di me, perché con vivida fantasia sapevo tratteggiare un’idea e svilupparla con ardita consequenzialità. La

²³⁸ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 117.

²³⁹ Ivi, pag. 118.

cosa in assoluto più curiosa di papà era che possedeva in sommo grado ciò a cui meno a cui meno si pensava: la fantasia, per la precisione fantasia malinconica. Il trentaquattresimo anno d'età avrebbe quindi dovuto essere il limite, e papà sarebbe dovuto sopravvivere a tutti noi. Così non è avvenuto – sto vivendo il mio trentacinquesimo anno>>²⁴⁰.

Possiamo certamente affermare, dunque, che la teoria della maledizione fu strutturata sia da Michael sia da Søren. Probabilmente questa serie di conversazioni su questo tema, discusse con reciproca certezza, portarono entrambi a convincersi sempre di più della realtà di questa maledizione. Aumentando l'ansia per l'inevitabile avvenimento e sprofondando in quella “fantasia malinconica” di cui Peter Christian era all'oscuro.

In conclusione: in base alle informazioni che abbiamo raccolto possiamo comprendere quale importanza capitale il rapporto paterno avesse per Søren. La figura di Michael è quella di un padre austero, dotato di grande “serietà” che innanzitutto impone al figlio dei “divieti”, i quali, tuttavia, vengono promulgati come un amore nascosto, almeno secondo le interpretazioni di Søren. L'ambivalenza della figura paterna rafforza l'angoscia di Søren, il quale è costretto, nella comunanza con il padre, a vivere una vita con la certezza che sulla sua famiglia impiomba una maledizione divina, causata da un antico peccato paterno. Chiaramente è difficile districarsi in un rapporto che così facilmente tocca ogni estremo della sfera emotiva del giovane Kierkegaard, tuttavia, quello di cui possiamo essere sicuri è che le conseguenze del loro rapporto si interfacciano con tutti i successivi rapporti che hanno caratterizzato la vita di Søren, come vedremo nel prossimo paragrafo dedicato a Regine Olsen. Se, dunque, la maledizione è considerabile come “un nuovo principio di interpretazione infallibile di tutti i fenomeni”, possiamo concludere che il rapporto con il padre sia il “vecchio” principio di interpretazione su cui si basa ogni futuro rapporto di Kierkegaard.

Il rapporto con Regine Olsen

Abbiamo poche informazioni biografiche su Regine Olsen riguardanti il periodo precedente alla conoscenza con Kierkegaard. Sappiamo che essa nacque il 23 gennaio 1822, ultima di sette figli, figlia di un consigliere di Stato e dirigente al Ministero delle Finanze. Trascorrevano le sue giornate leggendo poemi e scritti

²⁴⁰ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 118.

edificanti. Spesso lei e la sua famiglia frequentavano la chiesa che era situata di fronte alla casa dei Kierkegaard. Il primo incontro tra Regine e Kierkegaard avvenne l'8 maggio 1837. Il filosofo si trovava presso l'abitazione dell'amico teologo Peter Rørdam, oltre a lui erano presenti anche le sue tre sorelle: Elisabeth, Emma e Bolette. Quel giorno di maggio in quella casa fece visita anche la quattordicenne Regine Olsen, sancendo così il primo incontro tra i due. Riguardo quella giornata Kierkegaard scrive:

<<Anche oggi (8 maggio) ho cercato di dimenticare me stesso, non nel frastuono assordante, questo succedaneo non funziona, ma andando dai Rørdam e parlando con Bolette, e lasciando a casa (se possibile) il demone dell'arguzia, l'angelo che mi sono meritato e che con la sua spada fiammeggiante s'intromette tra me e ogni cuore innocente di fanciulla – ma allora Tu mi hai raggiunto! Grazie, o mio Dio, di non avermi fatto impazzire subito – non ho mai provato tanta angoscia, grazie per avere ancora una volta rivolto il tuo orecchio verso di me²⁴¹.

Regine, quando lesse queste righe nel 1869, pensò fossero riferite a lei. Tuttavia, non era così. Ai tempi Kierkegaard si recava spesso a casa dei Rørdam per incontrare la figlia minore: Bolette. In ogni caso, sappiamo che in questo periodo Kierkegaard iniziò una conoscenza con la giovane Regine Olsen, non abbiamo molte notizie nel periodo precedente al fidanzamento, avvenuto in data 8 settembre 1840. Sappiamo, comunque, che il 2 febbraio 1839 egli doveva aver già chiarito a se stesso i sentimenti che provava:

Tu, la dominatrice <<Regina>> del mio cuore, nascosta nel segreto più riposto del mio petto, radice e pienezza del mio pensiero, che posta sei come a mezza via tra il cielo e l'inferno – oh divinità ancor sconosciuta! Magari potessi credere a quel che dicono i poeti che già, alla prima volta che si vede l'oggetto amato, si crede di averlo visto molto tempo prima; che l'amore come la conoscenza è sempre un <<ricordo>>; che anch'esso per i singoli individui ha le sue profezie, i tuoi tipi, i suoi miti, il suo Vecchio Testamento. Sul volto di ogni fanciulla io scorgo tratti della tua bellezza: ma dovrei, mi pare, possederle tutte per potere dalla loro bellezza estrarre la tua; dovrei fare il giro del mondo per trovare il continente che mi manca e che la bussola del mistero più segreto del mio Io totale indica come suo polo: e nell'istante immediatamente seguente, tu mi sei così vicina, così presente, tu riempi con tale potenza il mio spirito che mi sento tutto trasfigurato e provo <<quanto sia bene per me lo starmene qui>>. E tu, dio bendato dell'amore! Tu che vedi nei nostri più riposti segreti, me <<la>> rivelerai poi? Troverò io ciò di cui vado in cerca quaggiù? Riuscirò mai a vivere la conclusione di tutte le premesse eccentriche della mia vita? ti potrò rinchiudere nelle mie braccia? Oppure:

L'ORDINE È DI PASSARE OLTRE?

²⁴¹ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 144.

Mi hai tu preceduto, o <<nostalgia>>, mi accenni tu trasfigurata il cammino per un altro mondo? Ah! Che io voglio sgravarmi di tutto, per diventare tanto leggero da poterti seguire!²⁴²

Se nella citazione precedente c'era l'ambiguità che ha permesso Regine di credere che il testo fosse riferito a lei mentre, in realtà, era riferito a Bolette, qui non ci si può sbagliare. È importante notare, tuttavia, che nonostante la prima parte di questa annotazione sia una descrizione dell'amore che Kierkegaard provava, egli scrisse "l'ordine è di passare oltre?", dunque, possiamo immaginare che nonostante questa grandezza del sentimento che egli doveva sentire, razionalmente, c'era ancora il dubbio a sovrintendere alla situazione. In questo periodo, infatti, scrive anche: "L'unica cosa che mi consolerebbe sarebbe di poter mettermi a morire e poi nell'ora della morte confessare quest'amore, che non oserò mai confessare finché vivo e che mi rende ad un tempo felice e infelice"²⁴³. Fortunatamente Kierkegaard non dovette aspettare il letto di morte per rivelare i suoi sentimenti all'amata. La descrizione della domanda di fidanzamento la riferisce Kierkegaard stesso, versione con cui, in seguito, Regine Olsen concorderà:

L'8 settembre uscii di casa con il fermo proposito di decidere il tutto. Ci incontrammo per strada proprio davanti casa sua. Lei disse che in casa non c'era nessuno. Fui abbastanza audace da prenderlo come un invito, ciò che mi occorreva. Salii con lei. Eccoci in salotto. Era un po' inquieta. La pregai di suonare qualcosa per me come faceva di solito. Lo fa, ma non mi è d'aiuto. Allora tutt'a un tratto prendo lo spartito, lo chiudo non senza una certa violenza, lo getto sul pianoforte e dico: <<"Oh, ma che m'importa della musica. È Lei che cerco, è lei che ho cercato in questi due anni". Ammutoli>>. [...] dopo aver lanciato lo spartito con violenza, lascia in fretta e furia l'appartamento in preda a un'angoscia spaventosa>> e va a far visita al padre di Regine che, come la giovane pianista, rimane visibilmente senza parole per tutto quel trambusto. Kierkegaard gli rivolge la sua richiesta e ciò provoca altro silenzio: <<il padre non disse né sì né no, ma era assai propenso, come intuii facilmente>>²⁴⁴.

Ha così inizio la storia d'amore tra Søren Kierkegaard e Regine Olsen, la quale durerà tredici, intensi, mesi. Da quel settembre 1840 all'ottobre 1841. Questo periodo è contraddistinto da trentadue lettere che il filosofo invia alla fidanzata, cinque di queste sono solo bigliettini in cui si fissano data e ora per alcuni incontri, spesso accompagnate da fiori o un profumo che Regine amava o qualche edizione del Vecchio Testamento o altri doni. Le lettere si aprono con <<Mia Regine!>> e

²⁴² S. Kierkegaard, *Diario*, cit. pag.105.

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 143.

si chiudono con <<Tuo, S.K.>> o <<Tuo in eterno. S.K.>> e, sul finire della relazione, con un più freddo <<Tuo. K.>>. Le lettere che Regine inviò, invece, furono in seguito bruciate da lei stessa.

Secondo Garff furono proprio le lettere scritte di suo pugno a far intuire a che nel suo destino non poteva esserci la vita coniugale, bensì solo quella da scrittore. Scrive il biografo:

Qui sta il trionfo e la tragedia. Grazie alle loro indiscutibili qualità estetiche, infatti, le lettere rivelano al loro autore che egli non deve diventare un marito, ma uno scrittore. Esse diventano in tal modo lettere di addio, esercitazioni in grande stile del metodo della comunicazione indiretta. Con enorme discrezione e con i più delicati mezzi toni della lingua esse cercando di far capire a Regine che chi la decanta una lettera dopo l'altra è da tempo sparito dalla sua vita perché si è perso nel ricordo di lei, e perciò è completamente inadatto alla vita coniugale. Dal ricordo, che alimenta la fantasia, si è sviluppata infatti anche la morte degli amanti. Già il giorno dopo il <<si>> di Regine, Kierkegaard, stando al suo sguardo retrospettivo, aveva capito di aver <<commesso un errore>>²⁴⁵.

Basandoci sull'interpretazione di Garff, possiamo affermare come Kierkegaard, nel suo processo stilistico, abbia trasfigurato Regine, trasformandola da persona vera, in carne e ossa, a una sorta di musa ispiratrice. Queste due rappresentazioni non possono trovare una vera e propria concordanza, poiché la persona reale influisce sempre in modo negativo sull'immagine che noi creiamo di lei. Un amante non può vivere nel ricordo dell'amato ma soltanto nel tempo presente in cui esso ama. Nel momento in cui l'amore provato si trasforma nel ricordo della persona amata, essa diventa un'idea, la quale non può collimare con la realtà. Dunque, in questa posizione, bisogna scegliere quale strada prendere al bivio, se vivere con la persona amata o se vivere con il suo ricordo.

Nella prima lettera dopo il fidanzamento, datata 16 settembre 1840, Kierkegaard scrive: "Mia Regine! Alla nostra piccola Regine". Secondo Garff questo "nostra piccola Regine", è già indice del fatto che per Kierkegaard Regine Olsen non è già più destinata a egli stesso, ma è già in possesso dei posteri:

Regine non è soltanto distanziata in una misura tale da essere spinta al di là del tempo e dello spazio per entrare nella storia della letteratura mondiale; fin dall'inizio ha assunto anche una sorta di carattere pubblico. È menzionata come <<la nostra piccola Regine>>,

²⁴⁵J. Garff, *SAK*, pag. 146.

e in tal modo sottratta allo spazio più intimo in cui generalmente hanno spazio le discussioni degli amanti. Regine è diventata nostra, dei posteri, dei *lettori*²⁴⁶.

Concordiamo con l'analisi linguistica di Garff, ritenendo che sia quantomeno sospetto che già nella prima lettera inviata all'amata, la quale ha simbolicamente un'importanza decisiva, ci si riferisca alla "nostra" piccola Regine anziché alla "mia". A supporto del significato di questa teoria, ci viene in aiuto la seconda lettera scritta da Kierkegaard, mercoledì 23 settembre. Nonostante questa inizi con "Mia Regine", il significato risulta, allo stesso modo, ambiguo. Questa è accompagnata da un disegno fatto da Kierkegaard il quale rappresenta un omino sul ponte di Knippel. Come il filosofo specifica, quell'omino è egli stesso:

Fin qui tutto bene, poi vengono le allusioni simboliche al futuro. L'autore della lettera, infatti, finge che il suo disegno sia stato sottoposto al giudizio di alcuni <<intenditori d'arte>>, i quali si sono stupiti che egli abbia completamente trascurato l'ambiente circostante. Alcuni ritengono, egli spiega, che questa omissione sia dovuta alla scarsa dimestichezza dell'artista con la tecnica della prospettiva, mentre altri propendono per una teoria, evidentemente più giusta, secondo cui ciò potrebbe contenere un'<<allusione alla leggenda popolare di un uomo così soddisfatto della vista che si ha dal ponte Knippel da non scorgere alla fine nient'altro se non l'immagine che l'anima stessa produceva e che avrebbe potuto vedere altrettanto bene in una stanza buia>>²⁴⁷.

La menzogna riguardante l'incontro con questi intenditori d'arte non è assolutamente fine a se stessa. Essa è il passaggio intermedio per comprendere il segreto che Kierkegaard cela a Regine. Continua così Garff:

Una leggenda del genere naturalmente non esiste: è un'invenzione poetica di Kierkegaard, ma un'invenzione lugubre perché dice a Regine che lei sta per scomparire dagli occhi di lui. Certo, egli è là, sul ponte Knippel, e guarda nel suo cannocchiale, ma *in realtà* contempla un'immagine dell'anima che lui stesso ha creato, la donna come ideale, un mito forse, ma in ogni caso non la diciottenne Regine Olsen in carne e ossa e desideri²⁴⁸.

Vediamo qui, molto più chiaramente che nella prima lettera, quanto Regine sia diventata quasi esclusivamente un'idea da amare più che una persona. "La Regine della realtà è stata sostituita dalla <<Regine>> della riflessione. Ed è essenzialmente a costei che le lettere s'indirizzano – e non alla <<Signorina R. Olsen>>, come sta prosaicamente scritto sulle buste"²⁴⁹. Possiamo seguire questo meccanismo in quasi tutte le lettere di Kierkegaard. Non prevale quasi mai

²⁴⁶ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 146.

²⁴⁷ Ivi, pag. 147.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*.

l'elemento reale, ovvero quello che definisce la qualità della persona amata a cui le lettere sono indirizzate. Ogni lettera porta con sé una riflessione su un determinato tema, la Regine fisica, quella in carne e ossa, viene sempre più sostituita da un elemento più astratto, più sottile. Possiamo affermare che è quasi come se queste lettere non fossero davvero indirizzate a lei ma a un terzo non meglio specificato. Regine diviene il tramite del discorso tra Kierkegaard e l'eternità. In riprova di ciò Garff scrive: "non è nemmeno il futuro immediato, ma l'eternità, il vero elemento delle lettere"²⁵⁰. Tuttavia, possiamo di certo apprezzare la qualità stilistica che accompagna ogni lettera:

Mercoledì 7 ottobre lei può dunque leggere: <<Siamo in tarda estate, verso sera. – La piccola finestra è aperta; la luna calante supera se stessa in splendore per far impallidire il proprio riflesso sul mare che sembra oscurarla, quasi udibile nella sua magnificenza. Essa avvampa di rabbia, si cela nella nuvola, il mare tremola – tu siedi sul sofà, i pensieri vagano lontano, l'occhio non è limitato da nulla, solo nell'infinità dell'immenso cielo gli infiniti pensieri si perdono, ogni impedimento è rimosso, è come se veleggiassi nell'aria. E tu chiami a raccolta i pensieri fuggitivi che ti indicano un oggetto, e se un sospiro avesse forza propulsiva e un essere umano fosse così leggero, così etereo che l'aria trattenuta ed emessa in un sospiro potesse spostarlo, tanto più veloce quanto più profondo fosse il sospiro, allora nello stesso istante tu saresti da me>>²⁵¹.

Nonostante l'indubbia bellezza stilistica della lettera, emerge ancora una volta l'elemento impersonale e astratto, il quale più che avvicinare i due fidanzati, in qualche modo, li allontana. Nelle lettere finora esaminate, infatti, non c'è mai un vero punto di contatto tra i due, ma sempre una distanza che per quanto diventi minuscola, resta sempre incolmabile. Ed è proprio in questa distanza che si interpone la lente dell'idea con cui Kierkegaard vede Regine. Rendendo il rapporto tra i due impossibile in una prospettiva concreta e reale. Di questo processo interiore, non possiamo dire con certezza in quali proporzioni, Regine aveva capito probabilmente qualcosa. Nella lettera del quattro novembre, Kierkegaard descrive una situazione ricca di carica erotica: un giovane siede su una panchina e, in grembo, ha uno strumento musicale a corde. Una donna, con le braccia nude, si avvicina a lui con un fiore e sembra porgerglielo. Questa forte immagine viene accompagnata dalle parole del filosofo:

“Lei tiene in mano un fiore. È lei che lo offre a lui o da lui lo ha ricevuto e glielo rende per riceverlo nuovamente? Nessun altro lo sa. Il vasto mondo al quale ha voltato le spalle

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ Ivi, pag. 147 – 148.

è dietro di lui, ovunque regna il silenzio come nell'eternità, cui un istante del genere appartiene. Forse egli siede così da secoli, forse l'istante felice fu particolarmente breve e tuttavia abbastanza per un'eternità>>²⁵².

L'abilità con cui viene descritto l'istante culminante è degna di nota. Il momento in cui il fiore, nella mano della donna, viene porto al giovane, descrive pienamente le sensazioni cariche di amore ed erotismo che si possono vivere in una tale situazione. Nessuno sa quale sia il significato di quel fiore, potrebbe essere il simbolo della voglia d'essere desiderata da parte della donna, la quale lo porge soltanto per averlo nuovamente indietro o potrebbe essere il pegno d'amore che la donna stessa porge al giovane amato. "Nessuno lo sa" e non potrebbe essere altrimenti. Questo è il loro segreto, un qualcosa che soltanto i due amanti, in quell'istante eterno, possono comprendere e sapere. Pure se altri sapessero cosa è accaduto non potrebbero immedesimarsi nella carica emotiva del momento, la quale resta a discrezione soltanto dei due partecipanti, impedendo a prescindere qualsiasi tipo di comprensione. Ritorna ancora una volta la tematica dell'eterno, dell'isolamento. In tutte queste lettere è come se il mondo cessasse d'esistere, l'elemento reale è sempre costretto a ritirarsi per dar spazio all'ideale, a una perfezione apparente, quasi come se fosse una scena teatrale alla quale soltanto i due partecipanti della storia sono invitati. Ed è, forse, proprio questo che Regine è in grado di cogliere. La risposta della giovane donna, le cui righe sono le uniche che ancora conserviamo della sua corrispondenza verso Kierkegaard, recitano:

<< E se il mio braccio ti piace così tanto,
ti dà conforto e pace,
bel Tritone, non esitare, vieni,
e prendi entrambe>>²⁵³.

Questa citazione proviene dal romanzo di Johannes Ewalds, nel libro *I pescatori*. Questo certifica una certa cultura da parte di Regine e una degna abilità di citare al momento opportuno. Mentre Kierkegaard è situato nella dimensione ideale del rapporto, Regine vuole la realtà. Lei vive nel presente della relazione, al contrario

²⁵² J. Garff, *SAK*, cit, pag. 148.

²⁵³ *Ibidem*.

del suo amato, lo vede in carne e ossa. È in questi termini che dobbiamo ascrivere questo particolare episodio:

L'intenzione non era <<che tu credessi anche solo per pochi istanti che in quelle ore io mi sia sentito migliore di te>>, la prega di capire, <<e per provarci che disciplino me stesso allo stesso modo, in ricordo di questa mattina ti mando una copia del Nuovo Testamento>>. Fra le righe autorevolmente ammonitrici si percepisce con chiarezza che Regine quel giorno era stata così esplicita sul piano erotico che il fidanzato l'aveva rimproverata, ritenendo la cosa sconveniente²⁵⁴.

Possiamo affermare che già qui, per ogni passo che Regine prova a fare verso Søren, Kierkegaard ne fa uno volto ad allontanarsi. Sancendo ancora di più l'inconciliabile visione dei due amanti.

Dal momento del fidanzamento, le lettere di Kierkegaard erano puntualmente inviate il mercoledì di ogni settimana. La prima volta che questa giovane e particolare tradizione non venne rispettata fu l'11 novembre, dopo ben due mesi. Nello stesso periodo egli fu invitato a una cena con la famiglia, arrivando in ritardo. Possiamo evincere il suo stato d'animo in questa annotazione nel suo diario: "Sul fondo della carrozza c'erano cinque o sei chicchi di avena che ballavano a ogni scossone formando le figure più strane: sprofondai nella loro contemplazione"²⁵⁵.

Per trovare una nuova lettera di Kierkegaard a Regine bisogna arrivare al 25 novembre. La settimana precedente, pur senza lettere, il filosofo danese inviò una copia del libro *Vecchi Ricordi* di Carl Bernhard. Kierkegaard, dunque, scrive:

<<Mia Regine! Forse ti aspettavi di ricevere insieme ai Vecchi Ricordi anche un ricordo allo stato nascente in forma di lettera. Chi lo sa, potrebbero diventare presto una testimonianza di un'epoca scomparsa>>. Sono parole che suonano, e sono in effetti, di malaugurio. Kierkegaard continua con acido sarcasmo: <<È bello che tu ti aspetti da me delle lettere, specialmente se quest'attesa non è un'ansiosa inquietudine che va calmata, ma un santo, quieto anelito [...]. La libertà è l'elemento dell'amore. E io sono convinto che hai troppa stima di me per desiderarmi nella parte di un ciambellano che celebra i *ministerialia* dell'amore con la coscienziosità di un contabile, o desiderare che concorra a una medaglia per la perseveranza nell'arte di pazienza cinese. Sono certo che *la mia Regine* è troppo poetica – quando una lettera non arriva – per vedere in questo – volendo usare una locuzione difficile – una mancanza dei "dovuti riguardi". La mia Regine è troppo poetica per avere nostalgia delle leccornie dell'Egitto, anche se lettere non dovessero mai arrivare, troppo poetica per desiderare di avermi sempre in mezzo come un amante che spasima>>²⁵⁶.

²⁵⁴ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 149.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibidem*.

La situazione sembra migliorare leggermente nel il periodo che intercorre tra fine dicembre e inizio gennaio, dove Kierkegaard scrive: “Non ti tenterò oltre, ora conosco il tuo animo”²⁵⁷, il che fa supporre che tutte le precedenti lettere fossero una sorta di tentativo di comprensione delle eventuali reazioni di Regine alle parole e alle azioni del filosofo. All’inizio del 1841 Kierkegaard si trova ad affrontare l’esposizione della sua prima predica, infatti, nel novembre dell’anno ormai passato aveva iniziato il seminario pastorale. Nello stesso periodo si prepara alla tanto agognata dissertazione di magistero. Questa lunga serie di impegni gravosi toglie inevitabilmente tempo alla povera Regine. Ormai a maggio, per il ventottesimo compleanno di Kierkegaard, la giovane fidanzata gli regala una tasca da lettere ricamata con delle perline. In risposta, per ringraziare, Kierkegaard le dona una particolare rosa che sarà il preludio dell’inevitabile conclusione alla quale stiamo per giungere:

<<Ti mando qui una rosa. Essa non è sbocciata tra le mie mani in tutto il suo splendore, come il tuo dono, ma tra le mie mani è appassita; diversamente da te, non sono stato un testimone felice del suo giungere a sviluppo, ma un testimone malinconico del suo progressivo svanire; l’ho vista soffrire, ha perso il profumo, il capo reclino, le foglie si son piegate lottando con la morte, le è sparito il rossore, il fresco stelo si è inaridito. Ha scordato la sua magnificenza, si è creduta dimenticata e non sapeva che tu ne avresti conservato il ricordo, che continuamente io l’avrei ricordata, che tutti e due insieme avremmo conservato la sua memoria>>²⁵⁸.

La rosa è ormai appassita. Non sorprende, dunque, che l’11 agosto – sempre di mercoledì come da tradizione – Kierkegaard spedisce una lettera a Regine accompagnandola con la restituzione dell’anello di fidanzamento. Kierkegaard dovette trovare la propria lettera particolarmente valida sul piano letterario poiché la ricopiò testualmente in *Colpevole? – Non colpevole?* essa recita:

<<Per non fare ulteriori prove di ciò che comunque deve accadere, di ciò che, una volta accaduto, fornirà le forze necessarie, lasciamo dunque che accada. Dimentica innanzitutto l’autore di queste righe; perdona un uomo che, se pure è stato capace di qualcosa, non è stato però capace di rendere felice una fanciulla. \ In Oriente mandare un cordone di seta significa condannare a morte il ricevente; qui mandare un anello significherà sicuramente una condanna a morte per il mittente>>²⁵⁹.

Quando Regine lesse la lettera si precipitò a casa di Søren, non trovandolo in casa, lasciò scritta una lettera dove chiedeva in nome dell’amore di Gesù Cristo e per la

²⁵⁷ Ivi, pag. 150.

²⁵⁸ Ivi, pag. 151.

²⁵⁹ *Ibidem*.

memoria del defunto padre di non abbandonarla. Kierkegaard, costernato, si trovò costretto così a ideare un piano di lunga durata in modo che fosse Regine stessa ad allontanarlo. Inizia così quel lungo periodo in cui Kierkegaard è costretto da se stesso ad agire come una “autentica canaglia”. Possiamo affermare in base a questo che il comportamento di Kierkegaard, per quanto fosse deleterio su un piano immediato, puntava a un bene futuro più grande. La sua scelta di comportarsi in questo modo non era dovuta a una crudele voglia di ledere l’anima di Regine, anzi, lui puntava a salvarla, allontanandola da egli stesso. Il suo piano, sul piano pratico, consisteva nell’assumere un comportamento disdicevole in modo che fosse ella stessa a rompere il fidanzamento. Probabilmente il tutto era finalizzato al fatto che se lei avesse sentito questa rottura come una propria scelta ne avrebbe sofferto molto meno, inoltre, non sarebbe ritornata sui suoi passi, memore del passato. Per quanto si possa discutere sul fatto se questo fosse, effettivamente, il modo migliore per indurre Regine a lasciarlo, dobbiamo dire che il piano funzionò. Infatti, anni dopo, Regine dichiarerà che fu lei a interrompere il rapporto. Un esempio pratico del comportamento del filosofo in questo frangente è deducibile da una lettera, accompagnata da un regalo, che egli inviò alla povera amante, corredata dal commento di Garff:

Tra i mezzi usati da Kierkegaard per attuare l’inganno c’è una lettera (della fine di settembre o dei primi di ottobre) di inaudita cattiveria: una scatola contenente una bottiglia di <<*Extrait double de Muguet*>>, accompagnata da queste parole: <<Forse ricordi che circa un anno fa ti ho mandato una bottiglia di questa essenza>>. Dopo aver brevemente riflettuto sulle benedizioni del ricordo, egli ritorna alla bottiglia e soprattutto al modo in cui è stata premurosamente impacchettata: <<Te ne mando dunque una bottiglia, rivestita da molti fogli di carta. Ma questo rivestimento non è di quelli che si strappano in fretta o si gettano via infastiditi per arrivare al contenuto. Al contrario, sono proprio i fogli a dare gioia e io vedo con quanta cura e attenzione distenderai ogni singolo foglio ricordando che ti ricordo – mia Regine – e ricordandomi a tua volta. Tuo, S.K.>>. Che cosa saranno mai stati i <<fogli>> usati come carta da pacchi, e a quanto pare di un tipo tale che Regine doveva distenderli con cura, uno a uno, mentre ricorda o rivive ogni cosa? Ebbene, i <<fogli>> di cui Regine si trova le mani piene prima di arrivare al fragile flaconcino sono né più né meno che... le sue lettere!²⁶⁰.

Nonostante questo gesto che dovette sicuramente suscitare una grande tristezza in Regine, essa decise di non arrendersi e provare a riconquistare il suo amato. Non trascriveremo ogni mezzo che Kierkegaard usò poiché riteniamo che la precedente

²⁶⁰ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 152.

citazione sia molto più che esplicativa. È importante, tuttavia, notare quanto Kierkegaard credesse fermamente al suo piano. Restò apparentemente impassibile innanzi alle preghiere del padre di Regine riguardanti il continuare la relazione. Nell'ultimo incontro con Regine, Kierkegaard ufficializzò la rottura del fidanzamento. La reazione del filosofo fu questa: “Passavo le notti a piangere nel mio letto. Ma di giorno ero il solito, più burlone e spiritoso che mai: era necessario”²⁶¹. E riteniamo che fosse effettivamente necessario. Uno sguardo perso in pubblico, un sorriso malinconico, un'opportunità persa per una brillante battuta di spirito, ogni minimo segno pubblico avrebbe potuto tradire il piano di Kierkegaard. In questo periodo era come se l'attuazione del piano per allontanare Regine fosse diventata la sua unica occupazione e sua unica missione. Sotto certi punti di vista, possiamo azzardare l'ipotesi che Kierkegaard, in questa situazione, ricordi l'uomo del suo disegno sul ponte Knippel. Tuttavia, ora l'orizzonte non è il mare in cui i pensieri si perdono ma è la possibilità di “salvare” Regine allontanandola da sé, a costo da suscitare l'odio. Grande indizio di ciò è questo aneddoto riguardante il fratello: “Quando Peter Christian disse di voler provare a spiegare alla famiglia che Søren Aabye non era la <<canaglia>> che sembrava, la reazione non si fece attendere: <<Disse: fallo e ti pianto una pallottola in testa. La prova migliore di quanto profondamente la faccenda mi occupasse”²⁶².

La relazione, dunque, finì ufficialmente. Crediamo che quando si parli della relazione di Regine e Søren ci sia il bisogno di fare costantemente attenzione: non si descrive qui un semplice rapporto tra due persone che per una sorta di incompatibilità sono state costrette ad allontanarsi l'un l'altra. Infatti, pur non nominata mai esplicitamente, Regine sarà sempre un costante riferimento in ogni testo di Kierkegaard. All'interno di *Briciole filosofiche* troviamo questo passaggio: “L'infelicità non sta nel fatto che gli amanti non possano aversi, ma che non possano comprendersi”²⁶³, invece, all'interno del *Diario* troviamo: “Essa non amava l'elegante linea del mio naso, né la bellezza dei miei occhi – né i miei piccoli piedi, neppure la mia intelligenza: no, essa amava me soltanto... e tuttavia non mi

²⁶¹ Ivi, pag. 153.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Ivi, pag. 154.

comprese!”²⁶⁴. La mancanza di comprensione fu fatale. Una comprensione che Kierkegaard forse non riusciva a trovare neanche in se stesso in alcuni periodi, egli si definiva, infatti, “il più incostante degli uomini”²⁶⁵. Al momento dell’abbandono ci fu un ovvio peggioramento dell’umore di Kierkegaard, egli cercava di consolarsi, per quanto poteva, immaginando un ritorno tra le braccia della sua lei:

E non credi tu ch’io non abbia nostalgia di darle questa prova del mio amore, per ripagare tutta la umiliazione che essa deve aver sofferto dal dolore dei parenti ed amici (lo sa Iddio che la colpa non è mia se la cosa è andata a quel modo), di farmi avanti ancora una volta; dimostrare che non era il dovere, la paura di non so quali dicerie che mi tenevano vicino a lei – ma che al contrario io, il più incostante degli uomini, sono tuttavia ritornato presso di lei? Come rimarrebbero confusi! Che fulmine nei loro pettegolezzi sventati che furono sul punto di dar di volta al cervello di una ragazza che un giorno, da uomo d’onore, io avevo promesso di far mia. E se in verità non aborrisco il suicidio, se non sentissi che tutte queste virtù non sono che splendidi vizi, io tornerei da lei – per poi metter fine alla mia vita, progetto che sfortunatamente ho accarezzato troppo a lungo per cui il separarsi da me le riuscirà doppiamente gravoso. Poiché, dopo tutto, chi ama tanto come un moribondo? Tale mi sono sempre considerato ogni volta che mi abbandonavo a <<lei>>. Vivere con essa, nel senso pienamente tranquillo e rassicurante del termine, non mi è mai passato per la testa. In verità ci sarebbe da disperarsi. Il mio unico desiderio era di rimanere con lei; ma appena m’accorsi che ciò avrebbe preso una cattiva piega – momento che, ahimè, venne anche troppo presto – presi la risoluzione di farle credere che non l’amavo; ed eccomi ora odiato da tutti per la mia infedeltà, questa causa apparente della sua disgrazia, mentre io le resto fedele come sempre. E potessi almeno vederla felice con un altro: per quanto questa soluzione possa riuscire dolorosa alla mia fierezza d’uomo, ne sarei ugualmente contento. Ma ora essa si consuma di dolore al pensare che avrei potuto renderla felice, ma ch’io non ho voluto. Ed in verità io vi sarei riuscito, se non ecc. E benchè non sia prudente per la mia tranquillità, non posso fare a meno di rappresentarmi l’istante indescrivibile in cui ritornassi da lei. E per quanto mi creda resistente abbastanza per soffrire quel che mi spetta come punizione da parte di Dio, tuttavia questa sofferenza mi riesce alle volte troppo pesante. Inoltre mi sembra di averle fatto un torto, tenendola all’oscuro di ciò che soffrivo. E quando penso qualche volta alle mie parole di allora, quando dicevo che <<il mondo delle lettere perderebbe in me uno dei suoi fedeli...>>: ne sento tutta la falsità, perché proprio per averla abbandonata, le lettere hanno perso per me tutto quello che potevano perdere; poiché io non ho in mente che lei e son certo ch’essa non soffre quanto me. Conceda Iddio almeno che la mia sofferenza le sia di qualche vantaggio²⁶⁶.

Questo lungo passaggio riesce a condensare tutte le emozioni, pensieri e sensazioni che Kierkegaard provava nei giorni successivi alla rottura del fidanzamento. Il suo pensiero tornava sempre da lei. Per quanto fosse riuscito, a suo modo, a raggiungere la tanto agognata separazione, non riusciva a separarsi dal pensiero di Regine. Per quanto sentisse che la sua felicità sarebbe di certo aumentata se avesse

²⁶⁴ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 107.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, pag. 107 – 108.

avuto ancora una volta l'opportunità di tornare tra le sue braccia, egli non lo fece, fu in grado di restare coerente con la sua scelta nonostante le difficoltà. Uno sforzo, se vogliamo, quasi eroico, in cui pose la felicità di Regine, che ormai già tanto aveva sofferto per Kierkegaard, innanzi alla propria. Kierkegaard, addirittura, si augura di vederla felice nelle vicinanze di un altro uomo, pur di non farla soffrire, si sente di "averle fatto un torto" a tacere il proprio male, il proprio essere. In qualche modo, dunque, possiamo affermare che fu Kierkegaard a scegliere per lei e, in questa situazione, fu in grado di assumersi le proprie responsabilità.

L'esperienza del filosofo con la Signorina Olsen è rivedibile, in parte, all'interno del *Diario del seduttore*. In questo libro, il protagonista Johannes si inserisce poeticamente all'interno della vita delle fanciulle per poi, con la stessa poesia, è in grado di uscirne fuori. Questo processo nella sua totalità non riuscì a Kierkegaard, per lui il rapporto con Regine fu sempre un qualcosa di decisivo e presente. Concorde in ciò è Garff:

In un punto di questo <<*Diario*>> Johannes il Seduttore osserva con la sua tipica voluttuosa eleganza che se è un'arte introdursi poeticamente nell'intimo di una fanciulla, è un capolavoro riuscirne fuori poeticamente. Kierkegaard padroneggiava l'arte, ma stentava nel capolavoro. Egli non riuscirà mai a distanziare Regine al punto di farle perdere la sua fatalità: lei continuerà a essere ciò che era, una sensuale spedizione celeste, gioiosamente terrificante e vertiginosamente proibita, perché con la sua natura trovò subito calde sorgenti per ribollire in modo così seducente che Kierkegaard si lasciò rapire: sulla carta²⁶⁷.

Possiamo comprendere tramite questi continui riferimenti ai libri della produzione di Kierkegaard quanto l'esperienza con Regine Olsen abbia, dunque, influenzato in maniera decisiva la sua vita e il suo pensiero. Tuttavia, Kierkegaard, secondo i propri canoni, le restò sempre fedele:

Il mio rapporto a lei, lo si può chiamare davvero un amore infelice: io l'amo – essa è mia – il suo unico desiderio è che io resti con lei – la famiglia me ne supplica – è il mio voto supremo... ed io devo dire: no! Per agevolare la cosa cercherò di farle credere ch'ero un volgare impostore, un leggerone, affinché le riesca possibile di odiarmi. Perché le riuscirebbe, credo, ancora più duro il sospettare che ciò fosse dovuto alla malinconia. Quale somiglianza, ad ogni modo, non hanno malinconia e la leggerezza!²⁶⁸

...e quando mi sento così infelice la mia unica consolazione è che <<lei>> non abbia da soffrire con me. È duro sapere che (l'amata) vi è stata infedele, ma questa sofferenza di tutti i giorni... e se io rimanesse con lei, bisognerebbe che mi dimostrassi contento. E se

²⁶⁷ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 154.

²⁶⁸ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 108 - 109.

tuttavia le toccasse di vedermi soffrire?... La mia gioia s'accompagna sempre al dolore ch'ella non possa prendervi parte²⁶⁹.

Kierkegaard indica nella sua "malinconia" la causa dell'impossibilità del rapporto. Possiamo affermare che egli, come abbiamo visto e vedremo nelle lettere del suo *Diario* riferite a lei, che non riesce a immaginare un possibile futuro con Regine senza dover nascondere la sua malinconia in qualche modo:

ammettiamo che allora essa venga a sapere d'improvviso che l'ho realmente amata, che è per amore verso di lei che ho agito così, per la intima convinzione che le cose sarebbero andate a finire male, o in ogni caso ch'io avrei voluto, con la più grande gioia del mondo e ringraziandone Dio, dividere con lei la mia gioia, ma mai la mia malinconia: ahimè! Una tale soluzione potrebbe riuscire ancora peggiore della prima²⁷⁰.

Questa inconciliabilità è ciò che colpisce Kierkegaard nel profondo. Lei non può comprenderlo, dunque, non può comprendere la sua malinconia. Se il rapporto si basa, come il filosofo sosteneva, proprio sulla comprensione, egli, per riuscire nel rapporto con Regine, avrebbe dovuto nascondere ciò che le poteva apparire incomprensibile. Ma questo nascondere avrebbe invalidato il rapporto alla base, perciò questa opzione è considerata la peggiore possibile. Sarà stesso Kierkegaard a scrivere in seguito: "Se avessi avuto Fede, sarei rimasto con Regine: ora l'ho compreso"²⁷¹. Proprio perché a Dio tutto è possibile, anche lasciare che qualcuno possa comprendere la sua malinconia. In ultima istanza riguardo a questo tema analizziamo la lettera che reputiamo più significativa, non in maniera integrale ma focalizzandoci sui punti che riguardano la supposta fedeltà di Kierkegaard nei confronti di Regine e i motivi della sua malinconia:

A non voler guardare la cosa dal lato esteriore, io sono stato grande: posso lodarmi d'aver fatto quello che ben pochi avrebbero fatto al mio posto; poiché, se non avessi pensato tanto al suo bene, avrei potuto prendermela quando essa stessa me ne supplicava (ciò che essa certamente non avrebbe dovuto fare; era una cattiva arma) e suo padre me ne pregava; le avrei fatto un piacere, nello stesso tempo che compivo il mio desiderio²⁷².

Qui Kierkegaard trova ancora una volta motivo di conforto nella bontà delle sue azioni nei riguardi di Regine. Egli avrebbe potuto approfittare del desiderio della giovane. Anche la famiglia Olsen era unanimemente convinta della bontà del rapporto tra Søren e la loro figlia. Ma soltanto Kierkegaard conosceva il segreto

²⁶⁹ Ivi, pag. 109.

²⁷⁰ Ivi, pag. 111.

²⁷¹ Ivi, pag. 114.

²⁷² *Ibidem*.

nascosto e pur di recarle solo il bene, preferì andar via, a costo della possibilità d'essere odiato.

Dio mi è testimonia che era questo l'unico mio desiderio: Dio mi è testimonia di quanto io abbia sorvegliato me steso perché nessun oblio cancellasse il suo ricordo; io credo di non aver parlato con nessuna ragazza da quel tempo. Benché mi aspettassi che ogni mascalzone d'innamorato vedesse in me un mezz'uomo, una canaglia, io ho servito il mio tempo²⁷³.

Kierkegaard avrebbe potuto scegliere quella che in genere è pensata come la facile via della dimenticanza, immaginare che tutto quello che è accaduto non fosse mai avvenuto e provare ad andare avanti, sicuramente con meno sofferenza. Ma, forse, proprio per quanto amasse Regine dimenticare non era poi così semplice. Nell'amore che Kierkegaard provava, così profondo da sfociare nell'idea, perdere il pensiero dell'oggetto amato rappresenterebbe la morte del sentimento, la morte della storia vissuta. Non c'è nulla a cui restare fedeli se si dimentica. Il filosofo, dunque, non provò a dimenticare questa inconciliabilità tra sé e la donna amata, né provò a dimenticare ella stessa. Scelse di vivere con il vivido ricordo consapevole di lei, cosa che per quanto tremenda, probabilmente, doveva restituirlgli una calda consolazione in quanto, almeno nel territorio delle idee, essi erano ancora insieme.

Ma se fosse stato necessario darle una spiegazione, avrei dovuto inserirla a cosa spaventose, quali il rapporto con mio padre, la sua malinconia, la notte eterna che l'avvolgeva, i miei travimenti, i miei desideri ed eccessi... Essi però non sono una tale offesa agli occhi di Dio, poiché fu l'angoscia a farmi traviare: e dove potevo mai cercare un appoggio, quando io sapevo e sospettavo che l'unico uomo ch'io avevo ammirato per la sua fermezza e la sua forza, vacillava!?...²⁷⁴

Sosteniamo che qui la malinconia di Kierkegaard diventa la malinconia di suo padre. Il rapporto paterno è inesplicabile a un'altra persona. In questa serrata contrapposizione Kierkegaard riesce a districarsi soltanto con la Fede religiosa, in cui egli prova a cercare la sua possibilità di salvezza. Concorde con la nostra tesi è Garff:

come tutore della legge il padre si contrappone a Regine, che da parte sua, con tutta la sua sensualità, diviene un penoso promemoria del terribile errore del padre, del suo peccato sessuale. La pietà filiale per il padre e l'amore per Regine diventano al tal punto inconciliabili che Kierkegaard deve aggrapparsi a una spiegazione metafisica per non essere squarciato in due: <<Talvolta accade che un bambino ancora nella culla viene fidanzato con colei\colui che un giorno diventerà sua moglie o suo marito: già fin da

²⁷³ Ivi, pag. 114 – 115.

²⁷⁴ Ivi, pag. 115.

bambino ero, religiosamente parlando, fidanzato. Ahimè, ho pagato a caro prezzo avere una volta frainteso la mia vita e dimenticato che ero fidanzato!>>. Kierkegaard era già in partenza sposato con Dio. L'immagine può quasi sembrare blasfema e del resto copre solo in modo approssimativo l'impotenza umana da cui è scaturita. Come promemoria tangibile della fatale dimenticanza Kierkegaard fece fondere il suo anello di fidanzamento in modo che le pietre formassero una croce²⁷⁵.

Con il passare del tempo, il 3 novembre 1847, Regine Olsen diventa Regine Schlegel. Il dolore – e la rabbia – per questo matrimonio furono abbastanza evidenti: “Quella ragazza mi ha fatto perdere le staffe abbastanza. Ora lei non è morta, ma felicemente sposata. Io glielo dissi il giorno stesso (della separazione) sei anni fa, – e fui qualificato come il più infame di tutti gli infami mascalzoni. Guarda un po'...!”²⁷⁶. Possiamo comprendere in base a ciò quanto Kierkegaard dovette sentirsi tradito da Regine. Credeva che quella fedeltà che lui aveva riservato alla sua amata fosse eterno e reciproco.

Probabilmente con tutti questi contemporanei mi succederà quel che mi è successo con mio padre, con la mia fidanzata e a ogni momento decisivo della mia vita. Una giovane ragazza mi butta una parola a cui essa non dà molta importanza (perché lei non era molto sviluppata religiosamente)... e quella parola produce in me un effetto enorme. Lei invece si dimentica presto di tutto e si sposa tranquillamente con un altro. Così anche i miei contemporanei hanno forse creduto di poter scherzare un po' con me: non pensano che con la mia fantasia e la mia educazione di dover seguire l'ordine divino religiosamente fino in fondo, l'affare diventa per me un altro. Con i contemporanei mi succederà come con quella ragazza: ad un tratto essi scopriranno ciò che hanno causato e quando si pentiranno, sarà troppo tardi²⁷⁷.

Anche se in modo diverso dai precedenti, ritorna la connessione tra la figura del padre e quella di Regine, stavolta con la partecipazione anche dei “contemporanei”. Il punto cruciale, crediamo, siano le sensazioni di Kierkegaard. Egli poneva ancora l'accento della questione sull'incapacità degli altri di comprenderlo. Né il padre, né la fidanzata né i contemporanei ci riuscirono. A causa di questa impossibilità comunicativa i vari rapporti che aveva intorno a lui si sfaldavano. Questa incomprendibilità era dovuta a una marcata mancanza del religioso in loro stessi.

²⁷⁵ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 155.

²⁷⁶ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 117.

²⁷⁷ Ivi, pag. 121.

Con il passare del tempo, seppur non totalmente, Kierkegaard fu in grado di accettare la presenza di Schlegel nel suo rapporto ideale con Regine. Seppur non con descrizioni particolarmente amorevoli:

No, per <<Lei>> non si può far nulla. Schlegel in un certo modo è stato fortunato: così giovane, già capo sezione al Ministero. Questo lo incoraggerà come un consenso della Provvidenza al suo matrimonio. Essa si sarà riconciliata col suo destino; mi perdonerà gentilmente; crederà nella sua mentalità di capire che, per quanto fossi fornito di doti straordinarie, l'infedele sono io, e lei è l'amante fedele. In tutto quel che m'è capitato negli ultimi anni essa vedrà, a seconda del suo umore, una specie di punizione per me, qualche volta capirà che fu un bene per lei il non avermi seguito in alto mare. E così tutto sarà raddolcito. Io resterò un ricordo evanescente che alla fine la visita di rado: ed anche allora con una sfumatura di malinconia, perché le fa piacere di non giudicarmi e perché le fa piacere ch'io non mi sposi²⁷⁸.

È davvero triste vedere questa ragazza continuamente messa in ombra. Schlegel è certamente un uomo amabile: son convinto ch'essa si senta con lui veramente felice. Ma questa ragazza è uno strumento ch'egli non sa suonare: essa ha dei toni che soltanto io sapevo far sprigionare²⁷⁹.

Col passare del tempo la rabbia di Kierkegaard si acquieta e riesce persino a trovare un senso al matrimonio di Regine. Tuttavia, per quanto si sforzi di accettare la presenza di questo terzo incomodo, resterà sempre sicuro di una cosa: egli "avrebbe suonato" meglio. Come detto, il rapporto tra Søren e Regine prosegue per tutta la vita del filosofo ma soltanto nella dimensione dell'idea. Lui sa che Regine è stata destinata a Schlegel in questa vita terrena, ma sa anche che innanzi al tribunale della storia Regine verrà ricordata come l'amore di Kierkegaard:

Essa non è diventata una mendicante in casa mia, ma l'amata, l'unica amata. Così essa appartiene alla storia. Io non sono molto attaccato alla vita e morirei volentieri. Il giorno che morirò, la sua condizione sarà invidiabile. Essa ha avuto un matrimonio felice: la sua vita ha avuto un'importanza, come raramente può avere quella di una donna per un uomo che certamente non è lontano dall'adorarla – e poi la mia vita esprime ch'essa era l'unica amata: tutta la mia esistenza di scrittore la deve mettere in luce. E se non sarà la prima, nell'eternità essa certamente mi comprenderà²⁸⁰.

Non proseguiremo oltre nella descrizione del rapporto tra Kierkegaard e Regine, convinti di aver già estrapolato i punti salienti. Tuttavia, come mera curiosità biografica, sappiamo che Kierkegaard ebbe ragione. A partire dal 1896 sia Kierkegaard, sia Schlegel sono ormai deceduti. Dei tre è rimasta in vita la non più giovane Regine Olsen. Accadeva spesso che molti studiosi, nel tentativo di

²⁷⁸ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 121.

²⁷⁹ Ivi, pag. 132.

²⁸⁰ Ivi, pag. 131.

comporre una biografia su Søren Kierkegaard, l'andassero a visitare. Un certo Clausen, secondo quanto riporta Garff, notò uno schema preciso nelle conversazioni con la signora Olsen: “<<L'anziana signora era però molto riservata. Si cominciava sempre con Schlegel, le cui eccellenti qualità essa lodava con i toni più entusiastici, ma si finiva sempre con... Kierkegaard>>”²⁸¹. Secondo Garff: “La vitale vedova, che portava bene i suoi settantacinque anni, si era da lungo adattata a essere sia la moglie del consigliere Schlegel sia la fidanzata di Kierkegaard; e con il passare degli anni aveva impersonato sempre più il secondo ruolo”²⁸².

La signora Schlegel è leale e amabile fino all'ultimo, felice di essere entrata anche lei nella storia. Così, portò con sé nella tomba il segreto di quella storia, e come si era effettivamente svolta nei tredici mesi del fidanzamento. O forse raccontò quello che aveva da raccontare, forse non c'era davvero niente di più. Ai suoi occhi²⁸³.

Si chiude qui l'analisi di quei tredici mesi di fidanzamento tra Søren Kierkegaard e Regine Olsen. Al di là della dimensione biografica e del coinvolgimento emotivo che tale vicenda può evocare, è opportuno isolare i suoi elementi indispensabili per comprendere la portata filosofica ed esistenziale. Vediamo, innanzitutto, come il rapporto con il padre per Kierkegaard avesse esercitato un'influenza così ampia e decisiva che si dimostrava in grado, anche anni dopo la sua morte, di condizionare e filtrare ogni altro rapporto umano fondamentale che egli potesse intrattenere. Non fu tanto la paura della propria malinconia a fermarlo, ma l'impossibilità che l'altro potesse comprenderlo e potesse accettarlo. Fu questo, in definitiva, a sancire l'impossibilità del matrimonio tra i due protagonisti di questa storia. Anche dopo il tentativo di rapporto fallito, Kierkegaard non dimenticherà mai la sua donna amata. Ella sarà il costante riferimento dei suoi scritti, presenza necessaria e indelebile nella sua mente e nei suoi ricordi. E, come lo stesso Kierkegaard ha detto, essi, dopo la morte, hanno trovato finalmente la loro possibilità di convivere all'interno della storia.

Il rapporto con Mynster

L'ultimo rapporto umano di Kierkegaard che andremo ad analizzare è quello con il pastore Jakob Peter Mynster. In precedenza, ci siamo soffermati sul rapporto

²⁸¹ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 141.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Ivi, pag. 142.

paterno del filosofo, trovando già nella prima infanzia alcune delle ragioni per la sua malinconia, in seguito, nel rapporto con Regine Olsen, abbiamo visto come questa malinconia abbia giocato un ruolo decisivo per ogni rapporto umano per Kierkegaard. Ora, il rapporto con Mynster è in qualche modo diverso da questi ultimi due, tuttavia, anch'esso di fondamentale importanza. Se nel rapporto paterno e amoroso erano in gioco i sentimenti e le emozioni del filosofo, in questo c'è un vero e proprio scontro sul modo in cui intendere il cristianesimo. Per comprendere pienamente la struttura del loro rapporto sarà utile descrivere brevemente la biografia di Mynster. Garff attinge le notizie biografiche su Mynster proprio dall'autobiografia di quest'ultimo, chiamata *Notizie sulla mia vita*, qui è presente una descrizione della propria vita a partire dall'infanzia fin alla vecchiaia.

Jakob Peter nasce l'8 novembre 1775, figlio di Christian Mynster. Egli non conoscerà mai suo padre poiché quest'ultimo morirà quando il futuro prete avrà soltanto due anni d'età. In seguito al decesso la madre si risposò con il professore F. L. Bang. Il matrimonio durò appena due anni a causa della morte della madre. Jakob Peter e suo fratello Ole furono costretti a vivere in casa del nuovo patrigno, il quale, nei successivi anni, si risposò due volte in seguito ad altrettanti decessi delle mogli. In merito al rapporto con il patrigno Mynster scrive ciò:

<<Mio padre, un uomo piccolo e corpulento, vivace, molto affidabile – quando tutto andava bene –, era un temperamento sanguigno>>, scrive Mynster del patrigno, a cui probabilmente ben poco andava bene. <<Era facilmente irritabile, sbuffava o litigava ad ogni contrarietà, talvolta per parecchi giorni>>. Era una natura prosaica, riteneva che la poesia fosse adatta solo alle donne e ai giovani. Ripeteva sempre di essere autodidatta, ma non leggeva niente, ragion per cui le sue considerazioni erano sempre più unilaterali e banali²⁸⁴.

Da questa breve citazione possiamo già intuire che il rapporto paterno, anche per Mynster, non fu esattamente idilliaco. Le giornate in compagnia paterna passavano seguendo – in modo abbastanza duro – la corrente pietista. Nonostante il padre non andasse in chiesa, obbligava i suoi figliastri a partecipare a ogni funzione, per poi interrogarli sulle varie prediche ascoltate. Questo approccio che probabilmente agli occhi del padre doveva instillare nei giovani un amore nei confronti della religione, si rivelò un tragico fallimento, come riferisce Garff prendendo in analisi una

²⁸⁴ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 467.

importante frase di Mynster: “Dovette passare quasi una generazione prima che arrivasse alla personale convinzione che Cristo non era <<l’uomo nero con cui mi avevano spaventato durante l’infanzia>>”²⁸⁵. Dunque, possiamo vedere in base alle parole di Mynster quanto questa rigida educazione cristiana lo allontanò, in un primissimo momento, dal cristianesimo. Fortunatamente per Jakob Peter e Ole, era concesso un po’ di svago dopo le interrogazioni paterne. Essi, in questi momenti, si riunivano con alcuni amici per fumare tabacco e discutere di filosofia ed estetica. L’infanzia di Mynster fu, tuttavia, in qualche modo segnata in maniera decisamente negativa dal comportamento paterno, il quale istillò un vero e proprio regime del terrore in casa: <<ogni pasto veniva speziato con lunghe e acri paternali e spesso un’improvvisa e terribile bufera si scatenava senza preavviso. [...] Tremavamo se venivamo convocati nella stanza di mio padre a un’ora inconsueta e talvolta ricevevamo lunghe missive redatte con le espressioni più severe>>²⁸⁶. Oltre il nocivo comportamento paterno, le giornate del giovane Jakob passavano, spesso, immerso nella noia. Egli provava a combattere ciò con la lettura. Si appassionò così tanto ai libri che decise di voler diventare, un giorno, uno scrittore: “<< A quanto posso ricordare fare lo scrittore mi era sempre parsa la massima felicità>>”²⁸⁷. Nel 1790 dopo aver passato l’esame di maturità con il massimo dei voti, si iscrisse seguendo il voler paterno all’università di teologia. Dopo aver preso la lode in tutte le materie fu sempre per volontà del padre che egli trovò lavoro come precettore per il figlio di una coppia di nobili. In questo periodo le giornate del futuro pastore si svolgevano in modo pressochè uguale: dopo aver impartito le varie lezioni da buon precettore, si passava al pranzo in un’atmosfera abbastanza silenziosa e cupa. Dopo cena, solitamente, si dedicava ancora alla lettura. Questa quotidianità durò 8 anni. Il primo scritto di Mynster che ebbe una buona rilevanza fu un saggio pubblicato nel 1798, rispondendo al tema <<Pregi e difetti dell’educazione pubblica e privata>>. Se la vita di Kierkegaard fu segnata da quella “malinconia”, Mynster trova in se stesso la propria “oscurità”.

<<Tutto questo adesso appare allettante>>, scrive Mynster guardandosi indietro, e ammette di avere avuto molti momenti buoni, <<ma in verità ne ho avuti anche molto duri

²⁸⁵ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 467.

²⁸⁶ Ivi, pag. 468.

²⁸⁷ *Ibidem*.

e amari. Nel mio intimo c'era una tempesta e un anelito che mi vergognavo di manifestare a un altro essere umano e che cercavo di esprimere per me stesso in versi e in prosa, ma senza successo. [...] Ardeva in me un amore che non trovava un oggetto, sentimenti che non intendevano lasciarsi frenare, pensieri che non volevo maturare, un ideale che disperavo di poter raggiungere. [...] Così molte volte sprofondavo in letargo. Tutto, me compreso, mi diventava indifferente>>. Jakob Peter si esercitò nel genere logorante del doppio gioco: <<Nessuno sapeva delle mie condizioni; assolvevo ai miei doveri, in mezzo agli altri mi comportavo come avevo sempre fatto, ma sia che fossi in compagnia o da solo, sia che lavorassi o fossi libero, nel mio intimo c'era la stessa oscurità>>²⁸⁸.

Questa condizione accompagnerà Mynster per tutta la sua vita, facendolo sempre sentire come se mancasse qualcosa. Non sappiamo a cosa Mynster anelasse per sentirsi completo poiché egli stesso definiva questo “qualcosa” come un “non so che”²⁸⁹. La stessa incertezza si interfacciava nel campo amoroso, dove egli venne definito da suo fratello come un <<poligamo platonico>>²⁹⁰. Questo significa che Mynster fosse propenso a trovare un amore fugace negli occhi di qualche giovane fanciulla da poco incontrata, senza, tuttavia, mai approfondire una vera e propria conoscenza, passando da impressione a impressione. Possiamo vedere senza difficoltà quanto questo processo fosse diametralmente opposto a quello di Kierkegaard, il quale pensò fino agli ultimi suoi giorni a Regine.

Dopo il periodo da precettore divenne un pastore a Spjellerup, nonostante i suoi iniziali dubbi. Anche lì, le giornate passavano in modo abbastanza monotono, almeno esteriormente. La grande svolta della vita di Jakob Peter avviene una calda sera estiva dell'estate 1803, durante la lettura del libro di Jacobi su Spinoza:

<<Se la coscienza non è una fantasia priva di significato – e a questo riguardo non nutro alcun dubbio -, se devi sentirla in qualche cosa, devi sentirla in tutto, senza eccezioni, agire e parlare in conformità al tuo dovere, pienamente quanto lo sai riconoscere e sei capace di fare, del tutto incurante del giudizio del mondo, dei suoi elogi e del suo biasimo [...]. L'accesso al Regno di Cristo l'avevo trovato nel fatto che le sue parole “nessuno può servire due padroni” mi si erano svelate nel loro pieno significato>>²⁹¹.

Possiamo qui affermare che la vita di Mynster cambiò quando egli comprese ciò. Non sappiamo precisamente cosa intendesse Mynster, tuttavia, possiamo immaginare che egli si riferisse al fatto che seguire il volere di Dio, seguendo il nostro dovere in proporzione alle nostre possibilità, senza dar importanza al

²⁸⁸ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 470.

²⁸⁹ Ivi, pag. 471.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Ivi, pag. 472.

possibile scherno altrui, sia la vera via d'accesso al Regno di Cristo. Infatti, qualora qualcuno prestasse più attenzione allo scherno anziché al compito divino che gli è stato assegnato, egli si metterebbe sotto a un padrone umano, il quale non è in grado di capire il peso del compito. Da questa rivelazione in poi Mynster divenne più attivo anche nel campo della scrittura scrivendo dei saggi in merito al modo di professore il culto da parte dei pastori. In breve, attirò a sé quella fama per cui, oltre il rapporto con Kierkegaard, è ricordato ancora oggi.

Nel 1811 si liberò il posto di cappellano a Copenaghen, occasione che egli non si lasciò sfuggire. Dal 1812 in poi ha una serie di "promozioni" all'interno dell'ambiente clericale che ne aumentano a dismisura la fama in patria. Morì nel 1854.

Dopo aver esaminato molto in breve la vita di Mynster è giunto ora il momento di esaminare il suo rapporto con Kierkegaard. Considerando che la nascita di Kierkegaard fu nel 1813, possiamo già capire che quando il filosofo si interfaccia con il vecchio Mynster, questo gode già di una certa autorità e importanza. Tra i due individui possiamo trovare varie somiglianze: il rapporto ambiguo con il padre, entrambi covano in sé una profonda malinconia\oscurità, entrambi si sentono isolati e incompresi, entrambi hanno sempre sognato di diventare scrittori. Il loro primo contatto diretto avviene solo nel 1846, nei periodi precedenti sappiamo che Mynster lesse *Timore e tremore* e le prime raccolte dei *discorsi edificanti*. Inoltre, figurano alcuni scritti con dedica, questi sono: *Poscritto, Atti dell'amore, il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, la Malattia per la morte*. La dedica è essenzialmente questa: "<<A\Sua\Eccellenza\Il Reverendissimo sig. Vescovo Mynster\Cavaliere del Danneborg e Membro del Danneborg *et alia*\con\profonda venerazione\l'autore>>"²⁹². Se esteriormente tra i due c'era una fredda ammirazione reciproca, non possiamo dire che la realtà dei fatti fosse simile. Nel suo *Diario*, Kierkegaard, infatti, critica spesso Mynster:

Dov'è nella vita la separazione tra saggezza e religiosità? Le prediche di Mynster son lungi dall'essere sempre veramente religiose, gli succede perfino di mettersi a consolare con il dire che le cose potrebbero forse arrangiarsi, che verranno giorni meno duri, ecc., ciò che non è ancora una consolazione essenzialmente religiosa. Non ci si decide a spingersi in alto mare, si cerca di andare avanti a guado più che non si può. Fino a quando non si sarà

²⁹² J. Garff, *SAK*, cit., pag. 477.

presa una risoluzione netta, ci sarà sempre un dubbio sull'importanza della realtà in tutta la nostra concezione²⁹³.

La critica mossa qui da Kierkegaard è abbastanza evidente. Viene preso in considerazione il modo in cui Mynster si rapporta ai suoi seguaci, considerato più come una "saggezza" anziché una vera e propria consolazione religiosa. In questo modo si crea una scissione all'interno della figura del pastore, il quale è come se uscisse da ciò che gli è stato assegnato, mostrando una spiegazione troppo più semplice anziché una giustificazione religiosa a ciò che accade. Ancora più importante per capire il rapporto tra i due è la seguente lettera:

Mi ha sempre arriso, radicato nel profondo della mia anima, il desiderio di diventare un giorno pastore di campagna. Mi arrideva come un desiderio idillico, per contrasto alla mia sfortunata esistenza ed ancora dal punto di vista religioso come una penitenza, per trovare tempo e pace di potermi pentire veramente dei peccati commessi. Ero allora dell'opinione che come scrittore stavo per far fortuna e che perciò sarebbe stato bene concludere a questo modo. Frattanto sembra abbastanza evidente che <<la situazione da noi è divenuta sempre più confusa>>. Ora, dato che – ciò ch'io oserei sostenere alla presenza di Dio giudice – la situazione letteraria, sociale e politica abbisognano di uno Straordinario, si tratta di sapere se nel Regno esista qualcuno adatto a ciò all'infuori di me. Rinunciando a <<Lei>>, io ho rinunciato ad ogni desiderio di passarmela bene in questa vita; per le mie colpe personali mi sono qualificato a dover sopportare <<tutto>>. Così qui, nel caso mio, esiste un presupposto etico. [...]. Quanto all'aspetto intellettuale della faccenda, le doti, le cognizioni, la struttura dello spirito, io sono senz'alcun dubbio costruito assolutamente bene e mi addosserei una grande responsabilità se rifiutassi un simile compito. Poiché, di certo, può sembrare un gesto di umiltà da parte mia il ritirarmi a fare il pastore; ma potrebbe, anche esservi un po' di vanità e di orgoglio, quasi che disdegnassi superbamente lo splendore. E d'altra parte, a partire da oggi, devo considerare che lo scrivere è per me un andare incontro allo scherno e al disprezzo. Ma il continuare per questa strada non è cosa di mio arbitrio: è stata questa la mia vocazione e tutto il mio <<habitus>> psicologico si confà per una simile vocazione. Che io come scrittore possa, per via di una rigorosa autodisciplina etica, fare un gran bene in un tempo come il nostro, non v'è alcun dubbio. Naturalmente non ne segue che io debba vincere: significherà piuttosto che dovrò aspettarmi la sconfitta. I compiti che dovrei assumere come pastore di campagna non mi si confanno in modo essenziale. [...]. Se non idolatrerò alla Mynster l'<<ordine stabilito>> (e questa è l'eresia di Mynster) e lo zelo per l'etica non lo scambierò con lo spirito borghese; se non vorrò abolire del tutto la categoria dello <<Straordinario>>, e di nuovo alla Mynster non mi accontenterò di sapere soltanto che tali personaggi sono esistiti, di capirli soltanto in seguito, allora non potrò rifiutare il compito che mi è stato assegnato. Benché Mynster mi mostri una certa benevolenza, e nel suo intimo forse più di quel che non manifesti, è evidente ch'egli mi tiene per una persona sospetta, comunque pericolosa. Perciò vorrebbe mandarmi in campagna. Egli pensa: <<Finora non è andata bene, ma da un uomo di carattere tutto si può temere, specialmente rispetto a tutto quel meccanismo di fili con cui egli vuol tenere prigioniera l'esistenza>>. [...] non si è mai cimentato in alto mare; egli si è sempre attenuto all'<<ordine stabilito>> e si trova ora del tutto cresciuto con esso. Questa la sua magnificenza; non lo dimenticherò mai, lo onorerò sempre e penserò sempre a mio padre ogni volta che penserò a lui. Basta così. Ma Mynster non mi

²⁹³ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 152.

comprende, non mi avrebbe compreso quando aveva 36 anni; anzi si sarebbe ostinato di più a non capirmi, per non fallire alla sua carriera nella vita. ormai non mi può comprendere più. Ma Dio può tutto. Umanamente parlando si deve dire che d'ora innanzi io non vado incontro soltanto all'incerto, ma che affronto una fine certa – con la fiducia di Dio che in questo consista la vittoria. Così ho capito la mia esistenza quando avevo dieci anni: di qui l'enorme polemica nell'anima mia. Così la capii a venticinque anni, così la capisco ora che ne ho trentaquattro. Perciò Poul Moeller mi chiamò <<uno degli uomini più impastati di polemica>>²⁹⁴.

In questa lunga annotazione possiamo affermare che vengono, non solo, sviscerati i principali temi di dibattito con Mynster, ma anche le riflessioni di Kierkegaard su se stesso. Andiamo con ordine: Kierkegaard ammette che è stato sempre solleticato dall'ipotesi di trascorrere la vita a fare il pastore in campagna. Lì egli si sarebbe ritrovato lontano dalla moltitudine di persone che vive a Copenaghen, trovando più tempo per sé e per i propri pensieri sulla sua vita. In quella circostanza gli sarebbe stato indubbiamente più facile avere l'opportunità di pentirsi di ogni peccato che aveva commesso, sarebbe stato questo il motivo del suo viaggio. Tuttavia, questa possibilità gli è totalmente preclusa. Infatti, la situazione sociale e politica di quella Copenaghen di metà 800' è critica, c'è bisogno di un singolo, di uno "Straordinario" che, in virtù della forza dei propri pensieri e della propria etica, possa riuscire a sistemare le cose. Nel suo metaforico "guardarsi intorno" il filosofo non vede nessuno – se non se stesso – capace di affrontare tale sfida. D'altronde, egli aveva già rinunciato a qualsiasi felicità terrena dal momento in cui aveva allontanato Regine Olsen. Tutte le doti spirituali di Kierkegaard sono strutturate per permettergli d'essere uno scrittore, egli si sente nato per fare questo. È qui che si snocciola un primo punto chiave: l'andare a vivere in campagna sarebbe "una grande responsabilità", tuttavia non per il cambiamento repentino di vita ma perché, in questo modo, egli rinuncierebbe alla scrittura, alla sua vocazione. Riteniamo che qui la responsabilità sia imputabile alla possibilità che l'individuo trasgredisca il suo compito, dunque, nel caso di Kierkegaard, l'allontanarsi dalla scrittura per una vita, almeno apparentemente, più comoda. Inoltre, questo possiamo evincerlo dal fatto che Kierkegaard non solo non avrebbe voluto scrivere per ricercare una futile fama tra i contemporanei, egli non avrebbe potuto ottenerla. Come leggiamo all'interno della lettera, egli aveva già accettato di buon cuore le

²⁹⁴ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 152 – 154.

critiche e gli scherni che le critiche letterarie gli indirizzavano. Qui ci si trova avanti uno dei tantissimi bivi che hanno avuto un'importanza decisiva nella vita del filosofo. Egli avrebbe potuto scegliere di smettere di scrivere e salvarsi così dallo scherno e dal disprezzo, rinunciando, però, alla sua vocazione, a ciò che ha sempre sognato. Il rapporto con Mynster, invece, è più esplicito nella seconda parte della lettera, nonostante “una certa benevolenza” che Kierkegaard crede Mynster provi nei suoi confronti, egli vuole mandarlo in campagna per comodità, in quanto ritiene il giovane filosofo una persona quantomeno “sospetta”. Mynster, in questo modo, si schiera nella non piccola cerchia di persone che non riuscivano a capire Kierkegaard. Dunque, in conclusione, il filosofo si sente in dovere di rifiutare la gentile ipotesi della vita in campagna, proseguendo imperterrito sulla sua strada, andando oltre ogni critica, ogni scherno e ogni incomprensione.

Le polemiche hanno ancora un altro piano di interpretazione. Infatti, seguendo la descrizione di Garff “Mynster traeva decisamente dei vantaggi dalla sua attività di predicatore”²⁹⁵. Il pastore era dedito all'organizzazione di lussuose cene, spesso poteva contare su una lunga serie di regali a opera dei fedeli o del clero. Il punto della critica di Kierkegaard non riguardava l'eccesso in sé ma l'ipocrisia che si cela nel “raddoppio del godimento che ha luogo quando si comincia la giornata predicando la povertà e la si conclude ingozzandosi di tartaruga, lasciando per giunta intendere alle persone vicine che in realtà se ne farebbe volentieri a meno!”²⁹⁶. Possiamo ritenere legittima la critica di Kierkegaard. L'incoerenza è sicuramente un qualcosa che, in generale, reca un grande fastidio a chi la subisce, tuttavia, essa peggiora di gravità anche in base al ruolo che qualcuno assume. Mynster era uno dei più importanti pastori della fede a Copenaghen, il suo comportamento che si divideva tra il predicare la povertà di Cristo al popolo durante la mattina e, poco meno di 12 ore dopo, lo portava a mangiare un'esotica tartaruga, segna inevitabilmente una rottura della continuità del comportamento che un uomo di fede dovrebbe avere. Il rapporto ambiguo tra i due risalta anche da questa annotazione nel *Diario*:

²⁹⁵ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 479.

²⁹⁶ Ivi, pag. 480.

Alle volte quando penso al Vescovo Mynster son colto quasi da angoscia e da paura per lui. Egli ora ha 72 anni. Presto andrà al... giudizio! E quanto male non ha egli fatto al Cristianesimo col darne un'apparenza menzognera – per poter governare! Le sue prediche sono molto passabili, ma nell'eternità non avrà da predicare: dovrà essere... giudicato! Solo una cosa mi preoccupa: di non affaccendarmi mai tanto da dimenticar di piangere e di ricordare i miei peccati. È così difficile per un penitente farsi avanti con decisione! Egli si sente sempre paralizzato dal pensiero di essere penitente²⁹⁷.

L'accusa non potrebbe essere più chiara, egli ha dato al cristianesimo un'apparenza menzognera. In più “per poter governare”. Dunque, possiamo evincere da ciò che Mynster, nell'interpretazione di Kierkegaard, sarebbe stato così caro all'«ordine stabilito» per poter mantenere le sue posizioni di potere, restituendo così, ai suoi seguaci, un cristianesimo falso, una mera apparenza che non può condurre alla salvezza. Kierkegaard, invece, riteniamo che sia, sempre con l'angoscia del giudizio divino innanzi a sé. Ed è questa la differenza essenziale nella vita di questi due individui. All'interno di un'altra lettera non mancano riferimenti agli errori di Mynster:

“Il modo con cui egli (specialmente verso la fine) spiega che «confessare Cristo» consiste nell'andare in chiesa la domenica, e che quelli che ci vanno confessano Cristo e gli altri no: mi pare sia un po' troppo. Se questo è «confessare Cristo», a che s'è ridotta mai l'esigenza del Cristianesimo?!”²⁹⁸.

Da questa breve citazione emerge con particolare chiarezza la critica cui Kierkegaard allude: Mynster finisce per identificare la confessione di Cristo con il semplice atto di presenziare alla funzione domenicale, escludendo così, in linea di principio, chi non compie il gesto dell'andare in chiesa. Sosteniamo che per Kierkegaard questo sia inconcepibile. Infatti, il rapporto del cristiano con la fede è un rapporto interiore, il che non può riguardare soltanto un'azione esteriore come l'andare in chiesa. È questo il “male” che Mynster causa ai suoi seguaci, confondendo una vera possibilità di salvezza dell'individuo, il quale è sempre in rapporto con il giudizio finale, con una vacua apparenza la quale esige soltanto il rispetto di alcune norme sociali.

Possiamo concludere qui l'analisi del rapporto tra Kierkegaard e Mynster. Per la quale daremo un breve approfondimento nelle conclusioni del capitolo.

²⁹⁷ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pag. 157 – 158.

²⁹⁸ Ivi, pag. 156.

Conclusioni sulla biografia di Kierkegaard

La biografia di Søren Aabye Kierkegaard è una delle più ricche che il panorama della filosofia possa offrire. In questa tesi non abbiamo riportato ogni avvenimento fondamentale della vita del filosofo, preferendo concentrarci sui suoi rapporti più importanti. Abbiamo scelto questo approccio poiché crediamo che la vita e la filosofia di Kierkegaard siano spiegabili meglio con la descrizione di questi anziché con una fredda enumerazione di fatti e avvenimenti, per quanto importanti essi possano essere. Siamo partiti dalla prima infanzia del filosofo cercando di comprendere il rapporto con la famiglia e gli innumerevoli lutti che ha dovuto vivere. Tra questi il rapporto con il padre ha sicuramente un'importanza ulteriore, diventando, probabilmente, il rapporto più importante che Kierkegaard ha avuto nella sua vita. È dal rapporto con il padre che si origina quella "malinconia", la quale sarà la sua sempre presente compagna di vita, quasi come se fosse un dono ereditario paterno. Ed è sempre dal rapporto con il padre che Kierkegaard trae quella terribile conclusione sull'essere maledetto. In seguito, abbiamo visto come questo rapporto familiare abbia condizionato il rapporto del filosofo con la sua fidanzata. La storia con Regine Olsen, sulla quale ci siamo soffermati a lungo, offre, a nostro parere, una lunga serie di conseguenze per la vita di Søren. Egli qui sceglie di sacrificarsi per il bene della sua amata, la malinconia lo schiaccia e lui è costretto ad abbandonare chi ama. Kierkegaard sacrifica il suo "buon nome" all'interno della società pur di facilitarle il superamento della rottura del fidanzamento. La storia tra loro due, tuttavia, è così significativa che per quanto a lungo se ne parli sembrerà sempre che non si sia detto abbastanza. Un altro rapporto fondamentale che abbiamo analizzato è quello con il professor Møller, il quale può fregiarsi dell'onore d'essere l'unica persona – oltre al padre – a cui Kierkegaard abbia fatto una dedica esplicita, il giovane filosofo imparò molto dal suo professore, soprattutto dal modo in cui il professore viveva la filosofia e la propria vita. Non a caso Møller fu un "confidente di Socrate". L'ultimo rapporto analizzato è stato quello con Mynster. Abbiamo dapprima analizzato brevemente la sua biografia, in modo da comprenderne l'ascesa all'interno della chiesa danese e di sottolineare le possibili similitudini con Kierkegaard; per poi analizzare le differenze decisive. Da queste differenze man mano si insinua il concetto del

cristianesimo secondo il filosofo, il quale sente l'angoscia della presenza costante del Dio che ti osserva, che ti giudica. In conclusione: tramite questo districarsi tra i rapporti umani abbiamo potuto vedere come nasce la filosofia di Kierkegaard e come si sviluppa, potendo già chiarire che – come Socrate, anche se in modo diverso – la filosofia di Kierkegaard è la vita di Kierkegaard.

GLI STADI DELL'ESISTENZA

Nel precedente capitolo ci siamo soffermati sulla biografia di Kierkegaard, in modo da poter analizzare gli eventi fondamentali della sua vita e le connessioni con la sua filosofia. Abbiamo già avuto modo di vedere quanto la vita del filosofo danese sia inscindibile dalle sue idee. In questo capitolo, invece, ci concentreremo quasi esclusivamente sulle opere del filosofo, cercando di comprendere come queste abbiano un continuo richiamo verso l'esistenza. Analizzeremo gli stadi dell'esistenza, partendo dal *Diario del seduttore*, libro in cui viene delineato lo stadio di vita estetico, in seguito ci concentreremo su *Estetica ed etica nella formazione della personalità* in modo da comprendere l'essenza dello stadio etico e le differenze con quello estetico e, infine, analizzeremo *Timore e tremore* per l'ultimo stadio, quello religioso. Gli stadi dell'esistenza verranno descritti in modo ascendente, partendo da quello estetico finendo con il religioso. Di quest'ultimo indagheremo soprattutto il rapporto dell'individuo con l'Assoluto, la paradossalità della fede e in che modo il Singolo possa superare l'etica. Oltre i libri di Kierkegaard ci serviremo anche dei libri *Kierkegaard e Pascal* di L. Pareyson e *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore* di I. Adinolfi, con la consapevolezza che ci aiuteranno a far luce sulle varie caratteristiche esistenziali appartenenti a ogni stadio.

Lo stadio estetico

Come già annunciato, gli stadi della vita sono tre: estetico, etico e religioso. La peculiarità della filosofia kierkegaardiana è il fatto che ogni concetto filosofico riesca a trovare una "personificazione". Con questo vogliamo intendere che i concetti espressi dal filosofo danese trovano sempre un vero e proprio "corpo" fatto di carne e ossa. Ad esempio, il tipico "corpo" estetico è quello del seduttore. È proprio nel *Diario del seduttore* che troviamo, infatti, la massima espressione di questo stadio. Sosteniamo che questa peculiarità sia dovuta proprio dalla forte connessione che si ritrova in ogni opera di Kierkegaard tra la filosofia e la vita stessa. Ogni concetto trova casa propria in un determinato atteggiamento umano, nulla di ciò che viene pronunciato è posto a caso.

Come primo passo nell'analisi del libro sopracitato bisogna fare una distinzione fondamentale tra il Don Giovanni mozartiano e Johannes di Kierkegaard.

Ciò che spinge l'uomo ad agire è il desiderio. Quando l'individuo spinge la forza del desiderio verso l'amore nasce l'erotismo, questa immensa forza ha il potere di soggiogare totalmente l'uomo. La forza della sensualità non deriva dal paganesimo, bensì dal cristianesimo. Infatti, questo, nel tentativo di escludere la sensualità dal mondo ne accresce il mistero e, con esso, la forza. Ciò è messo in chiaro da Pareyson: "È stato il cristianesimo che ha introdotto nel mondo la sensualità come potenza, come principio, come sistema, proprio perché è stato il cristianesimo che ha escluso la sensualità dal mondo"²⁹⁹. Infatti, ai tempi dell'antica Grecia, prima del cristianesimo, la sensualità era una cosa immediata, non condannata. Non essendoci in quell'epoca contrasto tra spiritualità e sensualità, quest'ultima si mostrava meno forte. Nel cristianesimo, soprattutto di stampo medievale, invece, si è caricata la figura della donna di ogni riflessione morale e poetica. La sensualità è qui posta come peccato. Ed è proprio all'interno del peccato della carne che l'uomo perde la sua ragione e si affida alle forze della passione che egli ha in sé. Esattamente al centro tra piaceri e desideri troviamo Don Giovanni. Ed è proprio a causa della sua immediatezza che lo riteniamo il perfetto rappresentante dello stadio estetico. La sua arte non può che essere la musica, per la stessa immediatezza. A sostegno di ciò ci riferiamo ancora a una citazione di Pareyson:

Per un verso dunque Don Giovanni è l'universo estetico dell'amore: egli rappresenta la genialità del desiderio; egli è il principio d'un'esistenza estetica incentrata nel desiderio, egli è un eroe che, al di sopra di ciò ch'è banale, quotidiano, filisteo, rappresenta l'unità d'un'esistenza, la possibilità d'un'esistenza, basata sul fremito del desiderio. Per l'altro verso Don Giovanni è l'universo estetico dell'arte: il genio estetico ha bisogno di un mezzo assai più mobile del colore e assai più sensibile della lingua, cioè della musica. L'espressione perfetta della sensualità geniale è il Don Giovanni di Mozart³⁰⁰.

All'interno della figura del Don Giovanni è presente la dialettica del desiderio, la quale si muove tra il desiderio occultato, inconscio, e il desiderio manifesto, conscio. Questa forza del desiderio è riversata sull'arte della seduzione. Secondo la tradizione furono circa 1003 le donne che Don Giovanni conquistò nella sola Spagna. Questo poiché l'amore specificamente sensuale non ha in sé la fedeltà, si muove in modo quantitativo senza affidarsi a un singolo oggetto. Tuttavia, Don

²⁹⁹ L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, a cura di S. Givone, Mursia, 1999, Milano, cit., pag. 15.

³⁰⁰ Ivi, pag. 16.

Giovanni non seduce con l'inganno, non ha bisogno della parola. Egli seduce con il proprio desiderio, rende ognuna di queste 1003 donne sua amante, non sua vittima. Esse, dunque, non si concedono a causa della parola, ma a causa del desiderio.

Al Don Giovanni di Mozart si oppone Johannes il seduttore di Kierkegaard. Se il primo l'abbiamo definito come esteta immediato, quello del filosofo danese è l'esteta riflesso. La principale differenza è, infatti, che quest'ultimo non agisce per immediatezza ma per calcolo e riflessione. Il modo migliore per descrivere la personalità di Johannes il seduttore è quello di analizzare il libro che lo vede protagonista, *Il diario del seduttore*:

All'interno di questo libro viene analizzata la storia della seduzione che Johannes compie ai danni di Cordelia, una giovane che aveva incontrato un giorno. La prima lettera che possiamo leggere è proprio una delle lettere di Cordelia, già in seguito all'abbandono adoperato dal seduttore. Essa si apre così:

Giovanni,

Non ti chiamo – mio. Vedo bene che mio tu non sei mai stato, e perciò sono abbastanza duramente punita di essermi attaccata a questo pensiero come alla mia unica gioia. Eppure io ti chiamo mio; mio seduttore, mio ingannatore, mio nemico, fonte della mia sventura, tomba delle mie gioie, abisso della mia infelicità. Io ti chiamo mio e mi chiamo tua: e queste parole che prima accarezzavano i tuoi sensi prostrati avanti a me in adorazione, suonano ora come una maledizione contro di te, una maledizione per tutta l'eternità³⁰¹.

Johannes – Tradotto con Giovanni all'interno delle citazioni - il seduttore in qualche modo libera la donna, considerata impossibilitata di ricercare un'esistenza spirituale autonoma, ella attende che un uomo la liberi. A sostegno di ciò portiamo una citazione di Pareyson alquanto chiarificatrice:

Giovanni il seduttore sa trarre da questo informe tumulto dell'animo femminile il puro suono d'una musica dolcissima, ch'è quella dell'amore. In tal modo l'uomo libera la donna e fa nascere in lei l'amante, ma al tempo stesso l'asservisce da sé; ed ecco perché la donna, una volta sedotta e abbandonata, ama e odia insieme il seduttore: lo odia perché l'ha asservita, ma non può non continuare ad amarlo, perché ne ha fatto una donna e una personalità vivente³⁰²

³⁰¹ S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, Newton Compton editori, Roma, 2021, cit., pag. 26.

³⁰² L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, cit., pag. 18.

Ciò che Johannes ricerca è la seduzione dell'oggetto amato. Egli può amare ogni singola donna purché abbia la possibilità di mettere in scena l'arte della seduzione. Questa non è più trasportata da un desiderio indomabile, ma è figlia di calcoli precisi e razionali. È una vera e propria tattica di guerra che comprende attacchi fulminei e ritirate quando necessario. All'interno del seduttore realtà e poesia si intrecciano così fortemente da confondersi l'una con l'altra: "Vivere poeticamente era lo scopo della sua vita, e nella vita egli sapeva con senso finissimo trovar ciò che vi è di interessante, e i casi vissuti ritrarre quasi come opera di poetica immaginazione"³⁰³.

Quei che lo scrisse aveva una natura di poeta, una di quelle nature che non sono, per così dire, né abbastanza ricche né povere abbastanza per disgiungere perfettamente la poesia dalla realtà. Lo spirito poetico era quel <<plus>> che egli stesso aggiungeva alla realtà. Quel <<plus>> era il poetico che egli godeva in una poetica situazione della realtà: la quale, rievocandosi egli ancor dinanzi nella forma di poetica immaginazione, ne aveva ancora un secondo godimento: così in tutto il viver suo egli sapeva trar partito dal piacere. Nel primo caso egli godeva nell'essere l'obbietto estetico; nel secondo, esteticamente egli godeva l'esser suo. Interessante nel primo caso è d'osservare come egli egoisticamente nel suo interno godesse di quanto la vita gli concedeva e in parte delle cose stesse di cui egli impregnava la realtà. Di questa, si serviva nel primo caso come di un mezzo, nel secondo caso la realtà veniva assunta a poetica concezione³⁰⁴.

Da questa citazione possiamo trarre la conclusione che il godimento di questo esteta riflesso deriva non solo dal godimento intrinseco dell'arte della seduzione ma anche da ciò che egli stesso aggiungeva alla realtà. Il diario, i ricordi passati, fungono allo stesso modo per il piacere dell'esteta.

Una caratteristica fondamentale per poter comprendere il comportamento di Johannes è la sua "inafferrabilità". Egli, nel rapporto con Cordelia, non può comportarsi in modo immediato, ma deve studiare diversi stati d'animo da mostrarle, in modo che il tentativo di seduzione abbia buon fine. Evinciamo ciò con molta chiarezza dalle parole della stessa Cordelia: "Talvolta egli era così spirituale, che io come donna mi sentivo annichilita, ma era poi di nuovo così sfrenatamente appassionato, che io quasi ne tremavo per lui. Talvolta io ero per lui un'estranea, talvolta mi si abbandonava tutto: ma quando poi lo cingevo con le mie braccia, tutto spariva e io abbracciavo le "nuvole"³⁰⁵. Il comportamento di

³⁰³ S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, cit., pag. 20.

³⁰⁴ Ivi, pag. 21.

³⁰⁵ Ivi, pag. 25.

Johannes non mostra segni di continuità nel rapporto con Cordelia. Ella stessa ne è chiaramente confusa, questo intendiamo per “inafferrabilità”. Essendo un maestro dell’arte della seduzione Johannes si presenta come uomo fisico, appassionato, ove è ritenuto necessario, essendo sempre pronto, in seguito, a camuffare la propria esistenza diventando un essere esclusivamente spirituale. Proprio in questo dubbio, in questa confusione, egli instaura il rapporto con il suo oggetto.

All’interno del libro, Johannes non aspetta casualmente l’incontro con Cordelia. La casualità può aiutare in un primo momento, ma in seguito è il seduttore che deve piegare il caso al suo volere. Egli sa che se i loro primi incontri non sono programmati ma accadono apparentemente per caso, possono suscitare un’impressione molto più forte sulla fanciulla. Questo processo per Johannes è un gioco. All’interno della prima lettera del diario Johannes descrive il primo incontro con la sua futura amata. Entrambi sono all’interno di un negozio, mentre Cordelia cerca qualcosa da acquistare, Johannes cerca di osservare ogni suo piccolo movimento:

Ora vorrebbe pagare, ma ha dimenticato il borsellino... probabilmente lascerà il suo indirizzo: ma io non voglio udirlo, non voglio privarmi di una sorpresa; dovremo pur rincontrarci ancora nella vita. Io allora la riconoscerò di certo e forse anche lei riconoscerà me. Il mio sguardo di traverso non lo si dimentica certo tanto facilmente. [...]. Ora solo un po’ di pazienza e niente avidità: ella è stata eletta e un giorno sarà mia³⁰⁶.

Se Johannes ascoltasse l’indirizzo di Cordelia durante la transazione con il commesso tutta l’arte della seduzione crollerebbe. Egli avrebbe un’informazione che non ha meritato di ottenere tramite la sua bravura. È per questo che egli non può ascoltarlo. Allo stesso modo, non può avere fretta di sapere e di conoscere, muoversi velocemente potrebbe mettere in guardia la ragazza. L’obiettivo di Johannes è insinuarsi lentamente ma inesorabilmente all’interno della vita della sua vittima, in modo, appunto, apparentemente casuale. Lo stesso stato d’animo è possibile ravvisarlo in una lettera di poco successiva:

Questo accade quando si conosce una ragazza per la strada e non in un salotto, dove si viene a sapere subito esattamente a quale famiglia ella appartenga, dove abiti, se sia o no

³⁰⁶ S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, cit., pag. 30.

già fidanzata. Un cavaliere di tal sorta che si trovasse nel mio stato, cadrebbe in angoscia mortale, se i suoi sforzi per procurarsi delle notizie sul conto dell'amata, avessero un esito felice sì, ma gli facessero sapere che ella è già promessa. A me questa non è cosa che dia pensiero. Un fidanzato è solo una difficoltà comica e io non ho paura di difficoltà né comiche né tragiche; un'unica cosa io temo: la noia. finora non ho ricercato notizie sul conto di lei, per quanto nulla io abbia trascurato³⁰⁷.

Qui possiamo estrapolare il punto cruciale della questione. Johannes teme la noia. È lo sfuggire da questa che lo fa immettere nella ricerca di ragazze da sedurre. Generalmente, un vero amante vivrebbe come un tormento l'assenza della persona amata. O, come Johannes stesso sottolinea, la possibilità per un "cavaliere di tal sorta" di scoprire che l'oggetto del proprio amore è già posseduto da qualcun altro sarebbe una notizia tragica. In Johannes questo non può avvenire. Egli, pur restando recettivo nel reperire possibili informazioni, non le cerca attivamente. Nei periodi dove ella non c'è Johannes si culla nei propri ricordi e nelle proprie fantasie, scacciando così la noia. Ed è probabilmente a questa paura che possiamo imputare l'intera attività di Johannes come seduttore.

L'arte della seduzione ha come fine quello di liberare la donna, Johannes lo dice chiaramente:

Una fanciulla non si sviluppa per certi riguardi come un fanciullo: non cresce, ma nasce già fatta. Il fanciullo inizia il suo sviluppo e ha bisogno, per compierlo, di lungo tempo: la fanciulla ha una lunga nascita, ma nasce già fatta. In questo consiste la sua ricchezza infinita; nel momento in cui ella nasce è già cresciuta; ma questo momento di nascita viene solo tardi. Quindi nasce due volte: la seconda quando va a marito o per dir meglio in questo momento finisce di nascere e solo in questo momento è nata interamente³⁰⁸.

Questa tesi della liberazione femminile tramite l'uomo è confermata anche da Pareyson:

L'opera di seduzione è un'opera di liberazione della femminilità. Giovanni vive con Cordelia la genesi dell'amore di lei: <<il più grande godimento che si possa immaginare nell'amare è quello di essere amati, di essere amati sopra ogni cosa al mondo>>. <<La donna è contenuta tutta nei confini della natura né mai li oltrepassa: quindi non è libera che esteticamente. Solo per mezzo dell'uomo essa comincia a divenir libera in un senso più profondo: da ciò viene che in alcune lingue si usa la parola liberare per indicare l'atto dell'uomo che chiede in sposa la donna, perché chi libera è l'uomo. Chi sceglie è invece la donna, ma se questa sua scelta è il risultato di una lunga riflessione, allora non è più una scelta femminile... In tutti questi rapporti si cela una profonda ironia. L'essere che non esiste che per gli altri è il predominante: l'uomo libera ma la donna sceglie. La donna crede di essere la conquistata e l'uomo d'essere il vincitore: eppure il vincitore s'inchina avanti alla vinta. Ciò ha una profonda ragione di essere. La donna è sostanza e l'uomo è

³⁰⁷ Ivi, pag. 40.

³⁰⁸ Ivi, pag. 43.

riflessione. E così la donna non sceglie senz'altro: ma prima l'uomo libera e poi la donna sceglie. Ma il liberare dell'uomo è come una domanda, e lo scegliere della donna è come la risposta a questa domanda>>³⁰⁹.

Dunque, possiamo sostenere con chiarezza che l'intento di Johannes sia quello di liberare la giovane Cordelia. Essa è la vittima perfetta per il seduttore: “non è un'arte il sedurre una ragazza, ma lo è ben il sapere trovarne una, degna di essere sedotta”³¹⁰. Vediamo la differenza che ci cela tra il seduttore descritto da Kierkegaard e il Don Giovanni mozartiano. Il secondo amava ogni donna, esse erano quasi interscambiabili. Egli non amava “una donna”, amava le donne. Il seduttore di Kierkegaard, a causa della sua riflessione si è sempre posto come un essere mediato. Egli non può accontentarsi di una qualsiasi giovane. Deve scegliere con cura la sua preda. Essendo la seduzione, come visto precedentemente, un'arte di liberazione, la vittima prescelta deve avere la possibilità di poter essere effettivamente liberata dall'uomo. Cordelia riusciva a rispettare tutti i parametri per “meritare” la seduzione:

Poiché ora l'anima mia esige una realizzazione del sogno, vuole sempre più dei fatti reali: desiderio che divien ogni giorno più intenso. Quando una fanciulla non ci fa subito, fin dal primo sguardo, un'impressione così forte da destare in noi una immagine ideale di se stessa, non è degna in tal caso, generalmente, che noi ci prendiamo la fatica di ricercarla nella realtà. Ma quando ella desta in noi una tale immagine, allora ci sentiamo, nonostante la nostra esperienza, come da una forza ignota dominati e sopraffatti³¹¹.

Sosteniamo che il seduttore inesperto qui rischia di fallire. Ogni cosa ha il proprio tempo e la propria modalità. Il sogno, la fantasia, che in un primo momento è ciò che attira il seduttore, se non diventa mai reale, se non trova mai il modo di concretizzarsi nei fatti, rischia di morire. La fantasia vuole sempre nuovi indizi per rinnovarsi. È per questo che l'anima del seduttore vuole la realtà. Se non ci fossero altri fatti reali a correrle in aiuto il desiderio rischierebbe di spegnersi e, se così fosse, la noia tornerebbe. Il seduttore perderebbe. Bisogna, allo stesso modo, fare attenzione a non rendere il tutto reale. Il seduttore di Kierkegaard non si nutre di realtà, non gode con essa. Egli vuole il sogno, vuole qualcosa che stimoli la fantasia e dia una giustificazione dello sforzo che sta compiendo. Cordelia riesce a essere ciò. Ed è per questo che il seduttore cammina sempre su un terreno sdruciolevole,

³⁰⁹ L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, cit., pag. 19 – 20.

³¹⁰ S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, cit., pag. 45.

³¹¹ Ivi, pag. 46.

il sogno senza alcuna realtà cessa d'esistere e cade nella dimenticanza, la realtà senza il sogno appare tremendamente povera. L'abilità di Johannes sta nel muoversi in questo pericoloso territorio. Ogni occasione reale diventa per lui un modo per alimentare la forza del sogno. Portiamo a dimostrazione di ciò il momento in cui Johannes ha scoperto il nome di Cordelia:

Ella si chiama Cordelia, Cordelia! È un bel nome e anche questo è molto importante, perché spesso costituisce una discordanza sgradevole il dover pronunciare un brutto appellativo dopo i predicati più teneri. [...]. Cordelia! Nome veramente meraviglioso. Così chiamavasi anche la terza figlia di Re Lear, quella vergine bellissima, il cui cuore non dimorava sulle labbra, perché quelle labbra erano mute per quanto il cuore avesse palpiti così ardenti. Così è anche la mia Cordelia; e sono certissimo che le assomiglia, quantunque il suo cuore debba abitar sulle labbra, e più che nelle parole, nei baci. Labbra dolcissime, piene di sangue florido; mai non ne vidi più belle! Ora io sono innamoratissimo! E me ne avvedo anche per il fatto che sento ogni cosa piena di tanto mistero. Ogni amore, persino l'amore infedele, quando in esso si sia saputo conservare il necessario <<quantum>> estetico, è pieno di mistero³¹².

In questa citazione possiamo trovare la prova di ciò che abbiamo sostenuto: anche il nome della giovane fanciulla ha dovuto, in qualche modo, superare il vaglio critico del seduttore. Un nome volgare, privo di riferimenti storici, avrebbe potuto far crollare la fantasia non avendo termini comparativi. Cordelia, invece, ha un'illustre omonima, la figlia del Re Lear. Basta questa comunanza di nomi per far suscitare in Johannes ammirazione e amore. La fantasia ha qui di che cibarsi. Johannes è ora innamoratissimo, ha già deciso che le due Cordelia si assomiglino. Questo processo si rivela, in base ai punti che abbiamo dimostrato, come uno dei punti più alti dell'arte della seduzione. La preda che prima era solo potenziale, tramite un'informazione generalmente non troppo utile, diventa la prescelta per la liberazione che il seduttore effettuerà. Una volta che la fantasia si è destata così tanto questo processo non si può arrestare.

Conclusioni sullo stadio di vita estetico

Abbiamo già enunciato la tripartizione degli stadi della vita – estetico, etico e religioso – secondo Kierkegaard. Ci siamo soffermati sulla figura del seduttore, la quale è la personificazione della vita estetica. Dapprima abbiamo distinto il Don Giovanni di Mozart e Johannes del filosofo danese. Il primo ama ogni donna, ricerca la quantità. Il secondo, invece, si muove su un terreno più complesso, egli

³¹² S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, cit., pag. 46 – 47.

ha bisogno di una lunga preparazione per scegliere la sua vittima. Abbiamo visto che ciò che l'uomo estetico teme di più è la noia. Onde fuggire da essa, egli si mette in ricerca di qualcosa che possa stimolare la propria fantasia. Nello specifico Johannes ricerca giovani donne. Esse, tramite l'aiuto del seduttore stesso, possono essere liberate verso la propria femminilità. Ciò che egli ricerca non è la donna in sé, il quale resta l'inevitabile oggetto della sua seduzione, egli ricerca più di ogni altra cosa l'occasione per mettere in pratica questa sua arte. Una volta che la conquista dell'ignara è stata effettuata, infatti, egli arretra, se ne va. Se l'arte ha raggiunto il proprio culmine, allora non c'è più nulla da fare.

Per quanto la figura del seduttore sia un esempio estremizzato della vita estetica, notiamo immediatamente come la filosofia di Kierkegaard si basi su attenti studi della psicologia umana. Gli stadi della vita sarebbero quasi inesprimibili se non avessero con sé una figura che li accompagna, questo perché nella concezione del filosofo danese è la vita a fare da protagonista. È per questa ragione che lo stadio estetico ha in sé la figura del seduttore, quello etico quella del marito – come vedremo nel prossimo paragrafo – e quello religioso è impersonificato da Abramo.

Lo stadio etico

La figura che qui emerge è quella del marito. Già dalla semplice delineazione di queste due figure – seduttore e marito – possiamo comprendere la differenza principale tra i due stili di vita.

Ogni individuo è costretto a scegliere. Non si può sfuggire alla scelta, in quanto, anche non scegliere è una scelta. Il seduttore sceglie ogni volta qualcosa di diverso, egli vuole l'interessante, ciò che più lo spaventa è la noia. Il marito, invece, fa sempre la stessa scelta, ogni giorno egli sceglie sua moglie. Egli non teme la noia come l'uomo estetico, dunque, non ha paura dell'impegno. Esamineremo lo stadio estetico e le differenze con lo stadio etico tramite il libro di Kierkegaard *Estetica ed etica nella formazione della personalità*, all'interno dell'opera *Aut–Aut*. Anche in questo caso ci serviremo dell'aiuto di Pareyson per la delineazione finale dell'argomento trattato.

Come abbiamo già annunciato, l'individuo non ha possibilità di evadere la scelta. L'esteta, nella scelta di una vita vissuta seguendo soltanto il richiamo dei piaceri

terreni, sceglie di allontanarsi dall'unità e – di conseguenza – si allontana da se stesso.

L'uomo che vive esteticamente, ricercando sotto tutte le forme il piacere e il godimento, si presta a tutte le trasformazioni, s'impregna di tutti gli ambienti che attraversa, altera in ogni nuova esperienza il suo tono sentimentale, e scinde la sua personalità in una serie di incarnazioni effimere, sfibrando l'unità del suo centro spirituale, della sua coscienza, in una fantasmagoria di figure divergenti, smarrendo la possibilità di ritrovarsi e di raccogliersi in se stesso³¹³.

Anziché ricercare una coerenza di fondo all'interno della propria vita, si muove seguendo il piacere. Non ha una personalità univoca ma assume, come un camaleonte, i colori dell'ambiente in cui egli si trova. Per lui è impossibile vivere seguendo fino alla fine un determinato impegno, infatti, assumere un ruolo, delle responsabilità, chiuderebbe lo spazio alle potenziali infinite possibilità. Con questa chiusura arriverebbe la noia. Lo stadio etico, invece, è quello in cui l'uomo assume la responsabilità di se stesso, non ricerca il piacere di ogni sua singola azione ma, invece, cerca qualcosa di più grande, di più degno. Egli è, tuttavia, ancora lontano dallo stadio religioso. Si ferma all'unità in se stesso, ancora incapace di poter andare oltre. A sostegno di ciò portiamo una citazione di Remo Cantoni all'interno della prefazione del libro di Kierkegaard:

L'etica vuol distogliere l'uomo dalla distrazione nel molteplice e nel finito, e aprirgli l'accesso all'unità infinita della personalità nel suo fondamento religioso. L'etica sta così tra l'estetica e la religione, e mentre persuade l'uomo che il senso della vita non può consistere nel finito ma in una più alta vocazione, riassorbe in se stessa il momento estetico. Il fondamento dell'etica è qui la religione, e l'uomo etico è colui che si rende consapevole di essere una creatura finita e peccaminosa, in cui è scesa la disperazione del finito e l'ansia dell'assoluto – sì che la creatura è pentimento e rimorso, e contro l'ottimismo edonistico sta il richiamo doloroso del cristianesimo – ma il cristianesimo è qui ancora umano, non inasprito asceticamente o misticamente contro la vita; è il cristianesimo del padre e del marito, in cui io reale e io ideale conciliano e si identificano nella persona che vive moralmente, realizzando l'unità di universale e particolare³¹⁴.

In base a ciò traiamo innanzitutto la conclusione che i tre stadi, estetico, etico e religioso, siano in una posizione ascendente. Più uno stadio dell'esistenza è posto in alto, più questo è degno d'esser ricercato. Lo stadio al vertice estremo è quello religioso – il quale verrà esaminato nell'ultimo paragrafo di questo capitolo – quello più in basso è quello estetico, al centro si posiziona quello etico. In base a

³¹³ S. Kierkegaard, *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Introduzione di R. Cantoni, Mondadori, Milano, 2016, cit., pag. 5.

³¹⁴ Ivi, pag. 6.

ciò possiamo sostenere che un'altra caratteristica di questa classificazione sia quanto l'individuo conosce se stesso. Infatti, come già dimostrato, nello stadio estetico, l'uomo fugge da sé. Nello stadio etico questo non avviene. La coscienza dell'uomo etico deriva dall'accettazione e comprensione del suo stato di peccatore. La contrapposizione tra questi due stadi sembra quasi totale, eppure l'uomo deve scegliere:

Amico mio! Quello che ti ho già detto tante volte, te lo ripeto, anzi te lo grido: o questo, o quello, *aut-aut!* L'importanza dell'argomento giustifica l'uso delle parole. Vi sono circostanze in cui sarebbe ridicolo e quasi pazzesco voler porre un *aut-aut*; ma vi sono anche persone la cui anima è troppo dissoluta per cogliere il significato di questo dilemma, alla cui personalità manca l'energia per poter dire con *pathos*: o questo, o quello³¹⁵.

Il testo, presente in *Aut-Aut*, si svolge sottoforma di lettera. Colui che scrive è l'assessore Guglielmo, il quale impersona l'uomo etico, la lettera è un'opera di persuasione verso un amico che vive nello stadio estetico. Vediamo fin da subito qual è il tema del libro: bisogna scegliere. Come abbiamo già sostenuto, l'uomo estetico vive una vita non propria, egli non è una personalità che si rapporta a vari contesti ma è una personalità sempre diversa in base al contesto, come è possibile evincere da ciò che scrive l'assessore Guglielmo:

La vita è una mascherata, tu dici, e questo per te è fonte inesauribile di divertimento, e sei così abile che ancora non è riuscito a nessuno di smascherarti: poiché ogni manifestazione tua è sempre un inganno; solo in questo modo tu puoi respirare e far sì che la gente non si serri intorno a te e ostacoli la tua respirazione. In questo sta la tua attività, nel mantenere il tuo nascondiglio, e questo ti riesce, perché la tua maschera è la più misteriosa di tutte; infatti non sei nulla, e sei sempre soltanto in relazione agli altri, e ciò che tu sei, lo sei per questa relazione. All'amorosa pastorella porgi languido la mano, e nello stesso istante ti mascheri in un pastore sentimentale; un venerando padre della chiesa lo tradisci con un bacio fraterno, ecc. Tu stesso non sei nulla, una figura misteriosa, sulla cui fronte sta scritto: aut-aut³¹⁶.

È in quel "tu sei nulla" che risuona la contrapposizione tra i due stadi della vita. L'esteta che muta la sua pelle in base a chi ha di fronte, in base alla situazione sociale in cui si trova, non arriva mai a essere se stesso, non arriva mai a essere propriamente qualcosa. Esattamente per questo egli è nulla e subisce le critiche dell'uomo etico. Un'ulteriore conferma di ciò ci arriva da Pareyson:

³¹⁵ S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, cit., pag. 39.

³¹⁶ Ivi, pag. 40.

L'esteta è mezzo attore e mezzo spettatore perché egli non vuole propriamente agire, ma soltanto sperimentare: egli vuol mantenere tutte le possibilità aperte senza sceglierne mai definitivamente nessuna; egli vuol lasciare tutto allo stato di possibilità molteplice e non lasciar venire nulla allo stato della decisione impegnata: egli vuol provare senza essere nulla; egli ama il caso e i suoi rapporti impreveduti e considera con i suoi occhi ironici e sarcastici ogni impegno che lo leghi a qualcosa di definitivo sopprimendo l'alea del fortuito e del casuale³¹⁷.

In questa immensa molteplicità in cui si insegue soltanto il piacere del finito l'individuo rischia di perdere se stesso in maniera irrimediabile. Ecco perché questo è uno stadio che può avere terribili conseguenze. L'uomo estetico si allontana dalla salvezza ogni volta che nasconde se stesso agli altri. Crediamo che in questo continuo processo costante di nascondimento si possa finire anche nel più tragico degli errori, ovvero quello che, dopo lunghi periodi in cui l'individuo ha nascosto chi è a chi gli è vicino, finisca di non poter ritrovarsi più da sé. È probabilmente in questo senso che vanno interpretate le parole di Guglielmo, le quali suonano quasi come un severo avvertimento paterno:

Pure, per amor tuo, voglio rispondere: non sai che giungerà l'ora della mezzanotte in cui ognuno dovrà smascherarsi? Credi che si possa sempre scherzare con la vita? Credi che si possa di nascosto sgattaiolar via un po' prima della mezzanotte per sfuggirla? Non inorridisci a questo pensiero? Nella vita ho visto persona che tradirono tanto a lungo gli altri che alla fine il loro vero essere non poteva più manifestarsi; ho visto persone, che per tanto tempo giocarono a nascondersi, che alla fine in essi la pazzia ributtantemente mostrava agli altri quei segreti pensieri che essi, fino ad allora, avevano orgogliosamente tenuti celati. O puoi pensare qualche cosa di più terribile di ciò, che alla fine il tuo essere si disfi in una molteplicità, che tu veramente divenga più esseri, divenga una legione come gli infelici esseri demoniaci, e che così tu perda ciò che è più intimo, più sacro nell'uomo, il potere che lega insieme la personalità? In verità non dovresti scherzare su questo argomento, che non solo è molto serio, ma terribile. In ogni uomo vi son degli ostacoli che, in un certo senso, non gli permettono di diventare completamente trasparente a se stesso; la cosa può raggiunger tali proporzioni, egli può, a sua insaputa, venir talmente coinvolto in una serie di circostanze di vita che stanno al di fuori di lui, che egli perde la capacità di manifestarsi; ma chi non si può manifestare non può amare, e chi non può amare è l'essere più infelice. E tu, per divertimento, ti eserciti nell'arte di diventare misterioso per tutti³¹⁸.

Notiamo subito quanto questo passo appena trascritto sia denso di significato. Ogni individuo vive costantemente con il proprio aut – aut di fronte a sé, in ogni momento c'è la vita in gioco. È questo che intendiamo quando parliamo della filosofia di Kierkegaard che entra nell'esistenza. L'esteta, di fronte a questo aut – aut, gioca. Egli è disinteressato dalle possibili conseguenze delle sue azioni. Egli

³¹⁷ L. Pareyson, *Kierkegaard e Pascal*, cit., pag. 27.

³¹⁸ S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, cit., pag. 42.

scherza con la vita, cerca di godersi il ballo in maschera ignaro che alla mezzanotte tutti i partecipanti dovranno spogliarsene. L'unica speranza che gli rimane è che a quell'ora egli non abbia perso così tanto di se stesso da non aver nulla da mostrare.

Vuoi saziare la fame del dubbio che è in te a prezzo dell'esistenza. È a questo che ti prepari, è per questo che indurisci il tuo spirito; poiché lo ammetti anche tu, non sei capace di nulla, solo questo ti fa piacere, girare sette volte intorno all'esistenza e soffiare le trombe, e poi lasciar che tutto finisca. Se ti trovi di fronte al nulla, la tua anima si acquieta; anzi, essa può divenir malinconica, se dal nulla ti viene incontro musicalmente l'eco della tua passione, poiché l'eco risuona solo nel vuoto. Pure, per questa strada non credo che riuscirò ad andare avanti con te. Inoltre la mia testa, se vuoi, è troppo debole per poter sopportare, o come penso io, troppo forte per provare piacere nel sentire costantemente le vertigini³¹⁹.

L'uomo etico, che pur prova a tendere una mano all'amico per provare a salvarlo, avvisa che egli non percorrerà la sua stessa strada. È troppo forte per poter cedere al fascino del nulla, al fascino della "vertigine". Si stanZIA qui un tema cruciale. Nella scelta l'uomo dev'essere abbastanza forte da poter agire rettamente, da scegliere ciò che gli è proprio. E se in gioco c'è la vita, c'è bisogno che la scelta sia fatta con forza. Bisogna scegliere: non c'è altra strada. Per quanto possa essere difficile, l'individuo deve provare a fare una scelta cosciente. Ogni momento in cui quest'ultima è rinviata la possibilità di tornare sui propri passi è ridotta, questo parere è espresso dall'assessore Guglielmo:

Immagina un capitano sulla nave nel momento in cui deve dar battaglia; forse egli potrà dire, bisogna fare questo o quello; ma se non è un capitano mediocre, nello stesso tempo si renderà conto che la nave, mentre egli non ha ancora deciso, avanza con la solita velocità, e che così è solo un istante quello in cui sia indifferente se egli faccia questo o quello. Così anche l'uomo, se dimentica di calcolare questa velocità, alla fine giunge un momento in cui non ha più libertà della scelta, non perché ha scelto, ma perché non l'ha fatto, il che si può esprimere così: perché gli altri hanno scelto per lui, perché ha perso se stesso³²⁰.

Sosteniamo, dunque, che il rinvio della scelta porti con sé un gran peso e varie conseguenze. Il tempo continua a scorrere anche se l'individuo ha paura di compiere una scelta, è inevitabile. Più l'uomo è schiacciato dall'angoscia, più rinvia la decisione. Ma questo non significa che egli avrà, in futuro, la stessa possibilità di scegliere. Dopo aver esaminato la scelta per l'esteta, vediamo come avverte la scelta l'individuo etico:

³¹⁹ S. Kierkegaard, *Aut–Aut*, cit., pag. 42.

³²⁰ Ivi, pag. 45.

Il momento della scelta per me è assai serio, non tanto a causa della severa riflessione sulle varie e distinte possibilità, e neppure a causa della molteplicità di pensieri che sono inerenti a ogni valutazione, ma perché vi è pericolo che nel momento seguente io non sia più così libero di scegliere, che già abbia vissuto qualche cosa che debbo nuovamente rivivere. Poiché quando si crede che per qualche istante si possa mantenere la propria personalità tersa e nuda, o che, nel senso più stretto, si possa fermare o interrompere la vita personale, si è in errore. La personalità, già prima di scegliere è interessata alla scelta, e quando la scelta si rimanda, la personalità sceglie inconsciamente, e decidono in essa le oscure potenze. Quando finalmente si ha scelto, se la personalità non si è, come notai prima, completamente volatilizzata, ci si accorge che vi è qualche cosa che deve essere rifatto, che deve esser fatto ritornare, e questo spesso è assai difficile. [...]. Ciò che di falso abbiamo in noi, lo dobbiamo estirpare in questo modo, e ogni volta che sbagliamo, dobbiamo ricominciare da capo. Vedi dunque che è importante scegliere, e scegliere in tempo³²¹.

Possiamo notare immediatamente la differenza nel momento della scelta tra l'uomo estetico e l'uomo etico. Abbiamo visto come il primo cercava, in qualche modo di defilarsi, di prender tempo, di scherzare. Il secondo, invece, si pone in modo estremamente più risoluto. L'uomo etico sente lo scorrere del tempo e sa che la decisione dev'essere presa il prima possibile. All'interno della riflessione l'individuo può e deve riflettere sul suo agire, ma, prima o poi, bisogna prendere una decisione. In caso contrario l'individuo rischia di perdersi, perciò è aut – aut, o questo o quello. Il tema della scelta è di fondamentale importanza per la filosofia di Kierkegaard e questo stesso concetto è impregnato di vita vissuta, non è soltanto un gioco della mente o una teoria astratta che il filosofo ci espone. È la vita in cui siamo tutti inseriti, ogni individuo ha avanti questo abissale bivio e bisogna scegliere. Lo stesso Kierkegaard, probabilmente, si è trovato spesso in questa situazione di dubbio, come possiamo vedere da questa citazione:

Tu invece hai un altro metodo: perché so bene che la maschera polemica che rivolgi al mondo non è il tuo vero essere. Se il compito della vita umana fosse quello di riflettere, tu saresti vicino alla perfezione. Mi spiegherò con un esempio. Dovrò scegliere naturalmente dei contrasti decisi perché si adattino a te: per esempio, o prete, o attore. Qui sta il dilemma. Tutta la tua appassionata energia si risveglia; la tua riflessione afferra con le sue cento braccia il pensiero d'esser prete. Non trovi più riposo, giorno e notte ci pensi; leggi tutti gli scritti che sei in grado di procurarti, ogni domenica vai in chiesa tre volte, fai amicizia con i preti, anche tu scrivi delle prediche, le ripeti tra di te, per sei mesi ti segreghi dal resto del mondo. Poi hai finito: puoi parlare del mestiere di prete con più competenza, e, apparentemente, con più esperienza di molti che lo sono stati per vent'anni. Essi destano la tua indignazione se ti trovi con alcuni di loro che non sanno esprimersi con eloquenza superiore alla tua, ci deve essere entusiasmo, dici, io che non sono prete, che non vi ho dedicato la vita, parlo con voce d'angelo in confronto a loro. Questo è forse anche vero, ma tu non ti sei fatto prete. Poi ti comporti nello stesso modo coll'altro problema, e il tuo

³²¹ Ivi, pag. 46 – 47.

entusiasmo per l'arte supera quasi la tua eloquenza ecclesiastica. Ora sei pronto per scegliere. Però si può esser certi che nell'enorme esercizio di pensiero nel quale hai vissuto, hai fatto molte esperienze, molte piccole osservazioni e riflessioni. Nel momento in cui stai per scegliere, queste scorie prendono vita e movimento, appare una nuova alternativa: potresti diventare anche giurista, forse avvocato, mestiere che ha qualche cosa in comune col pastore d'anime e coll'attore. E ora sei perso. Subito, nello stesso istante, infatti, sei avvocato abbastanza da saperti imporre come obbligo di considerare anche la terza possibilità. E così disperdi la tua vita. Dopo aver perduto un anno e mezzo in queste riflessioni, dopo aver teso tutte le tue forze del tuo animo con ammirevole energia, non sei andato avanti di un passo. Poi si spezza il filo del pensiero, diventi impaziente, appassionato, sgridi e ti accendi e arrivi all'ultimatum: <<o parrucchiere o contabile in banca, io non dico che aut – aut>>³²².

Questa lunga citazione appena riportata nasconde in sé molti punti di interesse. Il primo che possiamo notare è quanto Kierkegaard abbia tratto questo esempio, questa esperienza, dalla propria vita privata:

<<Per questo credevo che sarebbe stato bene dedicarmi alla Giurisprudenza, per poter sviluppare la mia acutezza nelle molteplici complicazioni della vita. [...]. Per questo desideravo diventare attore, perché calandomi nel ruolo potessi avere, per così dire, un surrogato della mia stessa vita>>. Al pathos esistenziale dell'incipit di quest'annotazione si sostituiscono a poco a poco un velato sguardo retrospettivo agli eventi passati e un desiderio ad essi collegato di studiare il diritto o praticare la drammaturgia³²³.

In questa citazione, corredata dal commento di Garff, ci appare ciò che abbiamo sostenuto. Probabilmente gli esempi effettuati da Guglielmo hanno tratto ispirazione dalle vere e proprie esperienze di vita di Kierkegaard. Questo significa che egli visse quel dubbio, quell'angoscia della scelta, della decisione. Ancora una volta diventa evidente il nesso che si cela tra la biografia del filosofo danese e la filosofia che egli ha espresso. Tutto ciò che è stato scritto è stato vissuto, sperimentato. Notiamo inoltre, un certo meccanismo ironico all'interno della citazione di Guglielmo. L'individuo, all'interno dell'esempio, parte dal bivio "attore" o "prete". Egli si informa su entrambe le occupazioni, ne analizza pregi e difetti, cerca di vivere entrambi gli ambienti. Tuttavia, non sceglie. Si perde nell'infinita riflessione. In ultima istanza egli sa che deve scegliere, ma ormai la situazione è cambiata. Il prete e l'attore sono spariti. Ora è parrucchiere o contabile. Sosteniamo, dunque, che per quanto l'individuo possa tentare di scappare dall'obbligo di scegliere, questo, prima o poi, ritorna inevitabilmente. È per questo

³²² S. Kierkegaard, *Aut–Aut*, cit., pag. 47 – 48.

³²³ J. Garff, *SAK*, cit., pag. 56.

che bisogna scegliere in tempo, per non lasciare che siano gli altri a scegliere per noi.

La scelta è un fatto esclusivamente etico. Non si può scegliere in modo estetico, infatti, l'esteta quando sceglie lo fa in modo del tutto immediato. Egli non sente il peso esistenziale della scelta, tipico dell'etica. A sostegno di ciò riportiamo questa citazione:

Ecco hai scelto così, non certo, lo ammetterai anche tu, la parte migliore; effettivamente non hai scelto affatto, o hai scelto in senso non effettivo. La tua scelta è una scelta estetica; ma una scelta estetica non è una scelta. Scegliere è soprattutto una espressione rigorosa ed effettiva dell'etica. Sempre, quando nel senso più rigido si parla di aut – aut, si può esser certi che è in gioco anche l'etica. L'unico aut – aut assoluto che esista è la scelta tra il bene e il male, ma anche questo è assolutamente etico. La scelta estetica è completamente spontanea, e perciò non è una scelta, o si perde nella molteplicità. [...]. Se mi vuoi comprendere bene, posso dire che nello scegliere non importa tanto lo scegliere giusto quanto l'energia, la serietà e il pathos col quale si sceglie³²⁴.

L'esteta non sceglie con serietà. Egli non arriva all'aut – aut poiché non sente l'assoluto al momento della scelta. Aut – Aut è o questo o quello, non ci sono vie intermedie. L'esteta sceglie nel momento per il momento, è pronto a cambiare la propria scelta in ogni attimo, qualora fosse opportuno. L'uomo etico, invece, deve scegliere assolutamente, proprio il peso dell'assoluto è quello che grava su di lui e rende la scelta gravida di conseguenze. Possiamo notare ancora che la differenza principale che si cela tra individuo estetico e individuo etico è un fatto di serietà. Bisogna chiarire che il contrasto tra questi due stadi della vita non ricade in una semplice determinazione tra “bene o male”. La problematica dell'uomo estetico non è lo scegliere male, ma il processo con cui egli sceglie. L'esteta si pone come totalmente indifferente alla serietà della scelta. È questo il suo errore più grave.

Il mio aut – aut non indica la scelta tra il bene e il male; indica la scelta con la quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto di bene e male. Qui la questione è, sotto quale punto di vista si voglia considerare tutta l'esistenza e vivere. Che chi sceglie tra il bene e il male, scelga il bene, è sì vero, ma questo appare soltanto dopo; poiché l'estetica non è il male, ma l'indifferenza, ed è perciò che dissi che è l'etica a fondare la scelta³²⁵.

L'indifferenza è esattamente il non dare importanza a ciò che si sceglie. In questo processo l'esteta perde se stesso.

³²⁴ S. Kierkegaard, *Aut–Aut*, cit., pag. 48.

³²⁵ Ivi, pag. 51

Sosteniamo che quello che caratterizza fortemente lo stadio estetico, a differenza di quello etico, è la ricerca del piacere. Ogni individuo, anche non volendo e anche senza porci troppa attenzione, si crea naturalmente una visione del mondo. L'esteta pone come fine della propria vita la ricerca del piacere. Questo lo porta, inevitabilmente, a cadere nella molteplicità. L'individuo non riesce mai a essere un'unica cosa, poiché le sue energie sono sempre disperse. Verifichiamo questo processo tramite le parole di Kierkegaard:

Ogni uomo, per quanto poco intelligente sia, per quanto bassa sia la sua posizione nella vita, ha un bisogno naturale di formarsi una concezione di vita, una rappresentazione del significato della vita e del suo scopo. Anche chi vive esteticamente fa questo, e l'espressione comune che, in ogni tempo e in ogni diverso stadio, si è sempre sentita, è questa: bisogna godere la vita. Questa espressione naturalmente varia molto, poiché le idee intorno al godimento sono varie, ma sull'espressione che si deve godere la vita, tutti sono d'accordo. Ma chi scorge nel godimento il senso e lo scopo della vita, sottopone sempre la sua vita a una condizione che, o sta al di fuori dell'individuo, o è nell'individuo ma in modo da non essere posta per opera dell'individuo stesso. [...]. Per quanto grandi possano essere le differenze entro il campo estetico, pure tutti gli stadi concordano essenzialmente nel fatto che lo spirito non è determinato in essi come spirito, ma determinato immediatamente. Le differenze potranno essere ragguardevoli, dalla completa mancanza di spirito fino al più alto grado di spiritualità, ma anche nello stadio dove brilla la spiritualità, lo spirito non è determinato come spirito, ma come dono di natura. [...]. La personalità immediatamente determinata non è spirituale, ma fisica³²⁶.

Scopriamo, dunque, che all'interno dello stesso stadio estetico è possibile effettuare una divisione. Ovviamente non ogni uomo estetico è totalmente uguale all'altro. L'unica uguaglianza fissa nel macrogruppo estetico è che lo spirito, lì, non è determinato in quanto spirito. Kierkegaard è assolutamente chiaro su questo: la determinazione dello spirito in quanto tale non è un fatto di spiritualità. È la determinazione stessa dello spirito in quanto tale a sancire le differenze fondamentali. A questo punto si può giungere soltanto quando l'individuo si assume la responsabilità di ciò che è.

Una parte essenziale riguardante la vita dell'uomo è la malinconia. Lo spirito dell'uomo tenta di afferrare se stesso, cercando di stabilire quel rapporto. Se questo non avviene, subentra la malinconia:

Cos'è dunque la malinconia? È l'isterismo dello spirito. Giunge un momento nella vita dell'uomo in cui l'immediatezza diviene quasi matura e in cui lo spirito esige una forma superiore nella quale afferrare se stesso come spirito. Come spirito immediato l'uomo è una cosa sola con tutta la vita terrena, e lo spirito si vuol quasi raccogliere fuori da questa

³²⁶ Ivi, pag. 63 – 64.

dispersione, e trasfigurarsi in se stesso: la personalità vuole diventare cosciente di sé nel suo eterno valore. Se questo non accade, se il movimento si ferma, e viene represso, subentra la malinconia. Molte cose si possono fare per dimenticarla, si può lavorare, ci si può aggrappare a mezzi più innocenti di quelli di Nerone, ma la malinconia rimane. Vi è qualche cosa di inspiegabile nella malinconia. Chi ha dolori e preoccupazioni sa perché è triste e preoccupato. Se si domanda a un malinconico quale ragione egli abbia per essere così, cosa gli pesa, risponderà che non lo sa, che non lo può spiegare. In questo consiste lo sconfinato orizzonte della malinconia. [...]. Ma la malinconia è un peccato, è veramente un peccato *instar omnium*, poiché è peccato non volere profondamente, e sentitamente; questo è il padre di tutti i peccati. [...]. Chi possiede se stesso eternamente, non giunge nel mondo né troppo presto né troppo tardi, e chi possiede se stesso nel suo eterno valore troverà certo il suo significato in questa vita³²⁷.

Sosteniamo, dunque, che l'opera dello spirito sia principalmente quella di rapportarsi a se stesso, in modo che l'individuo possa divenire cosciente del suo valore in quanto individuo e, in questo, trovare il senso della propria vita. La malinconia è, in qualche modo, qualcosa di profondamente utile per l'individuo se essa è adoperata per il bene. Può, quantomeno, essere un monito per l'uomo che cerca di comprendere la ragione del proprio dolore inesprimibile. Tuttavia, è proprio questa impossibilità d'esprimerla a renderla tanto terribile. Il non poter sapere il perché si sta soffrendo, il non poterne parlare in modo chiaro, sono tutti sintomi di una profonda malinconia che lacera l'individuo da dentro. L'uomo – come Kierkegaard ha chiarito nella sua descrizione – cerca di eludere questa sensazione cercando di immergersi nella molteplicità, cercando di lavorare di più o cercando, più semplicemente, di ignorarla. Ma è un tremendo errore pensare che la malinconia possa andare via così facilmente. Essa è sempre presente all'interno dell'individuo, per quanto magari occasionalmente più nascosta, essa è sempre lì. L'unico modo per poterla sconfiggere è quello di possedere se stessi eternamente. Trovare il proprio valore eterno nel rapporto che lo spirito ha con se stesso.

Possiamo facilmente immaginare, in base ai dati riportati, che l'esteta cerchi propriamente una lunga serie di distrazioni pur di evitare la malinconia. Nella sua vita non sono presenti elementi di continuità, tutto passa e niente resta fisso. Proprio in questa serie di scambi e di passaggi egli è incapace di trovare davvero se stesso. La sua vita è come se diventasse un'eterna fuga:

Non ti turba vedere tutti gli splendori del mondo, perché col pensiero sei sopra a essi; se te li offerissero diresti come sempre: <<Sì, una giornata la potrei dedicare a queste

³²⁷ S. Kierkegaard, *Aut–Aut*, cit., pag. 73 – 74.

cose>>. Non ti preoccupa non esser diventato milionario, e se te lo offrissero probabilmente risponderesti: <<Sì, sarebbe abbastanza interessante l'esserlo stato, e un mesetto lo potrei occupare così>>. Anche se ti offrissero l'amore della più bella fanciulla risponderesti: <<Sì, per un mezz'annetto potrebbe andar bene>>. Io non voglio ora unirmi alle critiche che sento spesso fare sul tuo conto, che sei insaziabile; preferisco dire: in un certo senso hai ragione; nulla di finito, infatti, nemmeno l'intero mondo può soddisfare l'animo umano, che sente il bisogno dell'eterno. Se ti si potesse offrire onore e gloria, l'ammirazione dei contemporanei – anche se questo forse è il tuo debole, risponderesti: <<Sì, per un breve periodo potrebbe anche andare bene>>. Ma tu, a dir la verità, non hai siffatti desideri, non muoveresti un passo per soddisfarli. Se la fama avesse per te un significato, dovresti riconoscerla come vera; ma persino le più elevate doti spirituali ti sembrano pur sempre qualche cosa di effimero. La tua polemica perciò si esprime ancor più profondamente quando tu, nella tua amarezza interiore contro tutta la vita, desideri essere il più sciocco di tutti gli uomini, ed essere nondimeno ammirato e adorato dai contemporanei come il più saggio di tutti, poiché questo sarebbe un vero sarcasmo su tutta l'esistenza, assai più profondo che se il superiore davvero fosse onorato come tale. Perciò, tu non aspiri a nulla, non desideri nulla; l'unica cosa che potresti desiderare è una bacchetta magica che ti potesse dare tutto, e poi la useresti per pulire la pipa. È così che sei finito per la vita e <<non hai bisogno di fare testamento, perché non lasci nulla dopo di te>>³²⁸.

L'uomo, se avesse la concreta possibilità di ottenere tutto ciò che pensa di volere, sarebbe comunque infelice. Egli vivrebbe in un costante stato di noia e delusione. Noia poiché, come Kierkegaard sottolinea, l'uomo non può riempire il suo bisogno infinito dedicandosi al finito; delusione poiché egli realizza che tutto ciò che ha sempre ricercato si rivela, in ultima istanza, inutile. L'individuo che pone il finito come motivo della sua vita si ritrova sempre sofferente nel momento in cui realizza che i suoi sforzi non gli hanno procurato un bene reale. Guglielmo – l'autore della lettera – è perfettamente conscio di ciò e cerca ancora di salvare il suo amico esteta. Come abbiamo visto, elenca tutte le cose che potrebbero essere desiderabili per gli uomini – soldi, amore, fama – le quali, tutte insieme, non riuscirebbero a occupare neanche un solo anno di vita. Una vita di sottomissione al finito non offre una vera e propria continuità, è per questo che un'esistenza del genere è come se non fosse una vera esistenza. Questo tipo di individuo è come se fosse già morto, non ha nulla da dare a se stesso. Ci si trova in questo modo in uno stato di costante malinconia e disperazione. Tutti abbiamo bisogno di un punto fermo per poter sopravvivere. In assenza di questo egli si trova perso nella molteplicità, in una insoddisfazione perenne.

³²⁸ S. Kierkegaard, *Aut–Aut*, cit., pag. 89.

Conclusioni sullo stadio estetico e sullo stadio etico

Abbiamo analizzato in questi primi due paragrafi lo stadio estetico e lo stadio etico. Il primo trova la sua esistenza nell'immagine del seduttore, il secondo in quella del marito. Soprattutto nel secondo paragrafo ci siamo concentrati sulle differenze tra i due stadi, in modo che dalle mancanze dello stadio estetico fuoriuscissero le condizioni essenziali dello stadio etico. L'esteta vive nella molteplicità, la sua vita è completamente dedicata al finito, il quale non riesce mai a riempire totalmente l'animo dell'individuo. In questa situazione egli è perso: il suo spirito non riesce a realizzare il rapporto con se stesso e, di conseguenza, l'uomo non è in grado di sentire il proprio valore assoluto. Questo è possibile sentirlo soltanto al momento della scelta assoluta, nell'*aut-aut*. Come specificato da Kierkegaard molteplici volte, l'importante qui non è come si sceglie, ma l'importanza stessa dello scegliere. *Aut-aut* significa o questo o quello, è una scelta decisa. L'uomo etico, dal canto suo, riconosce l'importanza della scelta, sente l'angoscia che essa procura. In questa situazione egli sceglie ed è in grado di trovare se stesso. Mentre il primo uomo è in balia di ciò che gli capita e non arriva mai davvero a scegliere, l'uomo etico sente sempre la gravità di quell' *aut-aut*, e sceglie sempre la stessa cosa. Ecco perché egli è raffigurato come il marito. Egli non ha scelto sua moglie una volta senza più interrogarsi, nel matrimonio l'individuo sceglie la sua compagnia ogni giorno. Viene così fuori un'altra differenza tipica tra i due individui: la continuità.

Lo stadio etico è considerabile superiore a quello estetico. Infatti, l'uomo etico trova se stesso, il suo spirito riesce a rapportarsi a se stesso. L'esteta, invece, vivendo in funzione di un piacere sempre vario, non arriva mai a definirsi come individualità. Dunque, sosteniamo in ultima istanza che la superiorità dell'etica derivi dalla capacità dell'uomo di formarsi come individuo.

Lo stadio religioso

Dopo aver descritto lo stadio estetico e quello etico è ora il momento di passare in rassegna le caratteristiche dell'ultimo dei tre stadi, quello religioso. Come abbiamo già avuto modo di osservare, esso è considerabile il più importante dei tre stadi. L'analisi su di esso verrà effettuata tramite il libro di Kierkegaard *Timore e tremore*. All'interno di questo libro il filosofo danese si avventura in una riflessione sulla

figura di Abramo, considerato uno dei padri della fede per la religione cristiana. In breve, l'avvenimento su cui si incentra il libro è il sacrificio di Isacco richiesto da Dio a suo padre, Abramo. Kierkegaard qui non si limita a una semplice descrizione dell'evento ma cerca di carpire tutto l'orizzonte delle emozioni umane in gioco all'interno di questa scelta. Vedremo, infine, come il gesto di Abramo possa essere comprensibile soltanto in virtù della fede e del paradosso. Allo stesso modo vedremo come lo stadio religioso si ponga al di sopra dello stadio etico.

Timore e tremore

Per Kierkegaard la fede non è solo un insieme di fatti storici. L'esperienza religiosa non consiste soltanto in un cieco seguire ciò che è ordinato. Le verità veterotestamentarie non sono semplicemente storie di cui dobbiamo prendere atto, ma sono situazioni vive in cui i credenti devono immergersi. È questo il concetto principale che sta alla base di *Timore e tremore*. Questo libro – scritto sotto lo pseudonimo di Johannes de Silentio – dialoga con la storia di Abramo, più precisamente con l'episodio del sacrificio di suo figlio, Isacco, richiesto da Dio. Qui viene esaminato il rapporto del Singolo con Dio, un rapporto che in modo inevitabile può svilupparsi esclusivamente nella dimensione interna dell'individuo. Per analizzare al meglio le profondità di questo libro ci serviremo come fonte principale del libro *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, di Isabella Adinolfi.

Come già detto, l'esperienza religiosa non può essere ridotta a un cieco osservare, accettare passivamente ciò che è stato detto nei libri sacri, essa è più simile a un immergersi, non solo accettare il paradosso ma viverlo con piena consapevolezza. È questa la situazione che si trova ad affrontare Abramo quando Dio gli disse: “E Dio tentò Abramo e gli disse: Prendi Isacco, il tuo unico figlio che tu ami, e va nella terra di Moria e sacrificalo ivi in olocausto sul monte ch'io ti mostrerò” (Gen., 22, 1 s.).

Dio chiede ad Abramo di sacrificare il suo amato figlio. In questo crediamo possa essere riassunta la paradossalità della fede. Nella stessa paradossalità – come ogni vero fedele – c'è anche Johannes de Silentio, il quale all'interno del primo capitolo “Stato d'animo” fa una breve descrizione di un uomo che si è interessato alla storia di Abramo:

C'era una volta un uomo che aveva sentito da bambino quella bella storia di Abramo (Gen., 22, 1 ss.): come Dio tentò Abramo e come Abramo resistette alla tentazione, conservò la fede e riebbe per la seconda volta il figlio contro ogni aspettativa. Ormai avanti negli anni, egli leggeva la stessa storia con un'ammirazione ancora più grande, poiché la vita aveva separato ciò che la pia semplicità dell'infanzia aveva unito. Più avanzava negli anni e più spesso egli volgeva il suo pensiero a quel racconto, il suo entusiasmo cresceva sempre di più, ma tanto meno egli riusciva a capire il racconto stesso.³²⁹

Possiamo supporre che quest'uomo appena descritto sia Johannes de Silentio, ovvero Kierkegaard. All'interno di questo stesso primo capitolo troviamo varie descrizioni del viaggio che Abramo ha dovuto affrontare con suo figlio, intendiamo queste come un tentativo del filosofo danese di immedesimarsi nella situazione di Abramo, cercando di coglierne i sottili movimenti del suo "Stato d'animo". In questo capitolo ci sono quattro versioni dell'episodio veterotestamentario, esaminiamo la prima:

Camminarono tre giorni senz'aprir bocca; la mattina del quarto giorno Abramo non disse parola ma, alzando gli occhi vide in lontananza il monte Moria. [...]. Ma Abramo diceva a se stesso: «Non posso nascondere a Isacco dove porta questo cammino». Si fermò, pose la mano sul capo di Isacco in segno di benedizione e Isacco s'inclinò per riceverla. Il volto di Abramo era soffuso di paternità, il suo sguardo mite, il suo discorso incoraggiante. [...]. Abramo voltò da lui per un momento lo sguardo, ma quando Isacco rivide il volto di Abramo, esso era mutato: il suo sguardo era selvaggio, la sua figura un orrore. Prende Isacco per lo stomaco, lo gettò a terra dicendogli: «Sciocchino, credi tu ch'io sia tuo padre? Io sono un idolatra. Credi tu che questo sia un ordine di Dio? No, è un mio capriccio». [...]. Ma Abramo diceva parlotando con se stesso: «Signore del cielo, è meglio ch'egli mi creda un mostro piuttosto che perda la fede in te».³³⁰

Alla fine di ogni descrizione è presente un paragone che riguarda il momento in cui una madre deve svezzare il figlio, allontanandolo per sempre dal suo seno. In questo primo caso la madre sceglie di dipingersi il seno di nero affinché il bambino smetta di desiderarlo. «Così il bambino crede che il seno è mutato, ma la madre è la medesima»³³¹.

Come possiamo notare, questa descrizione si distacca ampiamente da quella biblica. Infatti, nel testo originale il cammino di Abramo e Isacco è percorso in silenzio. Kierkegaard reinventa la storia, adesso Abramo vuole comunicare a suo figlio cosa

³²⁹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, all'interno di *S. Kierkegaard, le grandi opere filosofiche e teologiche*. A cura di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2017, cit., pag. 199.

³³⁰ Ivi, pag. 199 – 201.

³³¹ Ivi, cit., pag. 201.

succederà sul monte Moria. Ma Isacco non può comprenderlo, non può accettarlo. Abramo, dunque, scaraventa il figlio al suolo e, con “sguardo selvaggio”, si assume ogni responsabilità di ciò che sta per accadere, con la convinzione che sia meglio che Isacco smetta di credere in lui anziché in Dio. Questo stesso schema è evincibile anche nel tentativo della madre di allontanare il figlio dal proprio seno. Crediamo che questo spostamento della responsabilità dell’azione sia un tratto tipico di Kierkegaard, il quale lo ha implementato anche nella propria vita quotidiana, in particolare nell’episodio della rottura con Regine Olsen. Ricordiamo, infatti, che il piano del filosofo danese consisteva nel comportarsi da “autentica canaglia”. A riprova di ciò riportiamo la seguente citazione: “Ma pure il rapporto con Regine Olsen, alla quale Kierkegaard dopo la rottura del fidanzamento, per respingerla da sé, si è mostrato in una luce odiosa, come quella madre che per svezzare il lattante, per staccarlo da lei, annerisce la mammella affinché questa non appaia più deliziosa e desiderabile”³³².

La seconda rielaborazione offerta da Johannes de Silentio è considerevolmente più breve:

Abramo si alzò per tempo, abbracciò Sara, la moglie della sua vecchiaia; e Sara baciò Isacco, che l’aveva preservata dal disonore, suo orgoglio e sua speranza per tutte le generazioni. [...]. In silenzio preparò l’olocausto, legò Isacco, in silenzio estrasse il coltello: allora scorse il capro che Dio gli aveva indicato. Lo sacrificò e tornò a casa. – Da quel giorno Abramo divenne vecchio, non poté dimenticare quel che Dio gli aveva richiesto. Isacco continuava a crescere come prima: ma l’occhio di Abramo si era appannato, egli non riuscì ad avere più la gioia.³³³

Se nella prima rielaborazione Abramo scelse di parlare a Isacco, quest’altra, invece, è totalmente immersa nel silenzio. Abramo sa che qualora comunicasse egli non sarebbe compreso, deve nascondere. Il confronto con la madre e il bambino, infatti, segue lo stesso avviso. Ora la madre, per poterlo svezzare, è costretta a nascondere il seno “così il bambino non ha più la madre. Beato il bambino che non ha perduto sua madre in un altro modo”³³⁴. In questa versione, nonostante Abramo abbia seguito il volere di Dio e, alla fine, non abbia dovuto sacrificare Isacco, egli “diventa vecchio”, perde la capacità di provare gioia.

³³² I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, Il Melangolo, Genova, 2018, cit., pag. 46.

³³³ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 201.

³³⁴ Ivi, pag. 203.

La terza versione, riteniamo, è quella che, forse, lascia più spazi interpretativi:

Abramo si alzò per tempo, baciò Sara, la giovane madre, e Sara baciò Isacco, gioia sua, sua felicità per sempre. E Abramo cavalcava pensoso lungo la via, pensava ad Agar e al figlio ch'egli aveva cacciato nel deserto (Gen., 16 e 18, 9 – 15). Sali sul monte Moria ed estrasse il coltello. Era una serata tranquilla. Abramo cavalcava da solo ed ecco che arrivò al monte Moria; si buttò a faccia a terra e pregò Dio di perdonargli il suo peccato, quello di aver voluto sacrificare Isacco, di aver dimenticato il suo dovere di padre verso il figlio. Egli cavalcava molto spesso la sua via solitaria, ma senza trovar pace.³³⁵

Non è chiaro fin da subito se Abramo, in questa versione, abbia sacrificato effettivamente Isacco o meno, tuttavia, vediamo che cavalca da solo verso il monte Moria, incapace di perdonarsi per il peccato commesso. Lo svezzamento del bambino, in questo caso, procede in maniera dolorosa sia dal lato della madre che da quello del bambino. Svezzare implica un allontanamento per entrambe le parti, il quale fa soffrire entrambi, ma è necessario.

Nella quarta versione Abramo è colto dal dubbio al momento decisivo:

Abramo e Isacco camminarono insieme fino a che arrivarono al monte Moria. Abramo preparò tutto per il sacrificio, calmo e tranquillo; ma quando si volse ed estrasse il coltello, Isacco vide che la sinistra di Abramo si contorceva per la disperazione e un brivido percorse il suo corpo – ma Abramo estrasse il coltello. Allora fecero ritorno a casa e Sara corso loro incontro, ma Isacco aveva perduto la fede. Di tutto questo nel mondo non si è fatto parola: Isacco non parlò mai con nessuno di quel che aveva veduto e Abramo non sospettò mai che qualcuno l'avesse visto³³⁶.

Nell'ultima trasposizione riguardante la madre e il figlio, questa deve dargli un cibo più sostanzioso affinché il bambino non muoia per l'assenza del latte materno.

Queste descrizioni che si distaccano dal vero racconto biblico hanno la funzione di mostrare i tentativi di Johannes de Silentio di immedesimarsi nella storia di Abramo. Infatti, come abbiamo già menzionato, la fede religiosa va oltre la semplice assunzione dei fatti storici. L'individuo, nella propria fede, deve rapportarsi alle situazioni religiose per comprenderle a fondo e farne prova. Pensiamo che Abramo sia Abramo perché vive pienamente il paradosso della fede, senza esimersi. Johannes de Silentio, invece, si ferma un attimo prima. Resta nel campo dell'etica. Ed è in questa prospettiva che dobbiamo vedere i suoi tentativi di

³³⁵ *Ibidem.*

³³⁶ *Ibidem.*

immedesimazione. Per questo Johannes non riesce “a capire il racconto stesso”³³⁷. Dimostrazione di ciò la troviamo ancora in Adinolfi:

Cercando di comprendere la storia di Abramo, proiettando se stesso con l’immaginazione nella situazione, rivivendola idealmente, Johannes, come già si diceva, intuisce sì la sublime grandezza della fede del vecchio patriarca, ma al tempo stesso comprendere che non è capace di credere al modo di Abramo. Immedesimandosi in Abramo, comprende la differenza e la distanza che lo separano da lui. [...]. Comprende cioè, come si è già detto, che non ha la fede e la grandezza di Abramo³³⁸.

Tra Johannes e Abramo c’è, dunque, una distanza apparentemente incolmabile. Il primo non riesce ad andare oltre il campo dell’etica, il secondo è già in quello della fede. La differenza tra i due personaggi è ancor più chiara in quella che potremmo definire la quinta descrizione alternativa della storia di Abramo – distaccata dalle altre quattro, questa è presente nel capitolo “Panegirico di Abramo” – in cui la distanza tra etica e fede diventa ancor più ampia. Riportiamo, ora, una citazione che mostra cosa avrebbe fatto Abramo se non avesse avuto fede, dunque, rimasto nel campo dell’etica:

Se Abramo avesse dubitato – allora avrebbe fatto qualcosa d’altro, qualcosa di grande e di splendido. Infatti, come avrebbe potuto Abramo fare qualcosa che non fosse grande e splendido! Egli si era recato sul monte Moria, aveva tagliato la legna, acceso la catasta, estratto il coltello – aveva gridato a Dio: <<Non puoi disdegnare questo sacrificio, non è ciò che ho di meglio, lo so di certo. Poiché cos’è un povero vecchio rispetto al figlio della promessa? È però la cosa migliore che possa darti. Fa’ che Isacco non venga a saperlo, che egli si possa consolare con la sua giovinezza>>. E si sarebbe piantato il coltello nel petto. Sarebbe stato ammirato dal mondo e il suo nome non sarebbe stato dimenticato; ma una cosa è essere ammirati e un’altra essere una stella che guida, che salva chi è angosciato³³⁹.

Se Abramo fosse stato un uomo etico, se la sua fede avesse vacillato anche solo per un momento, se avesse dubitato delle parole di Dio, egli sarebbe andato sul monte Moria e sacrificato la propria vita pur di salvare Isacco. Ma Abramo non è un uomo etico, egli è un uomo di fede. La fede è proprio credere nell’assurdo, nel paradosso. E dunque egli ha riavuto Isacco. La sua grandezza deriva proprio da questa certezza di fede che egli ha. Dio, lo stesso Dio che ha concesso ad Abramo suo figlio, ora lo chiede indietro in modo brutale. Abramo non tentenna, non arretra. Sale con Isacco sul monte Moria, la mattina presto, e prepara il sacrificio. Abramo è perciò definito da Kierkegaard il

³³⁷ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 199.

³³⁸ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 47 – 48.

³³⁹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 215.

cavaliere della fede, il quale è un passo successivo rispetto a Johannes, il cavaliere dell'infinita rassegnazione.

Il cavaliere della rassegnazione infinita e il cavaliere della fede

Prima di passare in rassegna le figure dei due cavalieri, è necessario soffermarsi su ciò che Johannes racconta all'inizio del capitolo intitolato "Espettorazione preliminare".

Questo parte dalla distinzione tra mondo esterno e mondo interno:

Un vecchio proverbio, ispirato dal mondo esterno e visibile dice: <<Solo chi lavora, trova da mangiare>> (II Tes., 3,10). Strano abbastanza, perché il proverbio non s'adatta al mondo che è più di casa propria; poiché il mondo esterno è soggetto alla legge dell'imperfezione. Qui si vede di continuo che anche chi non lavora, trova da mangiare e chi dorme ne trova ancor più lautamente di chi lavora. Nel mondo esterno tutto si paga al portatore; esso è schiavo della legge dell'indifferenza e colui che ha l'anello, a lui obbedisce lo spirito dell'anello, sia egli un Nourrdin o un Aladino. E colui che ha il tesoro del mondo, il tesoro è suo, qualunque sia il modo col quale l'ha ottenuto³⁴⁰.

La descrizione è esplicitiva. Nel mondo esterno il detto "solo chi lavora, trova da mangiare" si dimostra apparentemente falso. Anzi, la realtà spesso mostra esattamente l'opposto. Non c'è una legge regolatrice qui, se non la "legge dell'indifferenza".

Situazione diversa, invece, vale per il mondo dello spirito:

Qui regna un ordine divino, qui non piove egualmente sul giusto e sull'iniquo, il sole non sorge egualmente sui buoni e sui cattivi (Mt., 5, 45): qui solo chi lavora, trova da mangiare; solo chi è in stato di angoscia, trova pace; solo chi scende nell'oltretomba, salva l'amata, solo chi estrae il coltello, ottiene Isacco. Colui che non vuol lavorare, non trova da mangiare ma è ingannato, come gli dei ingannarono Orfeo con una figura evanescente invece dell'amata – l'ingannarono perché era un rammollito e non un coraggioso, perché era un citarista e non un uomo. Qui non serve Abramo per padre (Mt., 3,9) o 17 antenati: a colui che non vuol lavorare si applicano le parole della Scrittura sulle vergini di Israele (Is., 26,18), ch'egli genera vento: ma colui che lavora, egli mette al mondo il proprio padre.³⁴¹

Chi crede che basti conoscere le grandi azioni per aver successo nel mondo dello spirito, senza lavorare, si sbaglia. La storia di Abramo – seguendo Kierkegaard – ha un immenso valore a prescindere da quanto la si capisca, purché ci si voglia affaticare e lavorare. Ciò che non si comprende pienamente all'interno della vita di Abramo è l'angoscia cui egli era sottoposto. È questo il nodo cruciale dell'intera questione. Se esaminiamo il caso di un uomo che ha dato via tutti i suoi averi pur di seguire Cristo, di certo lo riterremmo meritevole di moltissime lodi, tuttavia, egli non è Abramo. Quest'uomo sacrifica certamente la sua cosa migliore, come Abramo ha fatto, ma la

³⁴⁰ Ivi, cit., pag. 217.

³⁴¹ *Ibidem*.

situazione è completamente diversa: “Ciò che si trascura nella storia di Abramo è l’angoscia; poiché verso il denaro io non ho alcuna obbligazione etica, ma verso il figlio il padre ha il dovere più alto e più sacro. L’angoscia è una faccenda pericolosa per gli smidollati, perciò la si dimentica e ciononostante si vuol parlare di Abramo”³⁴².

Per quanto concerne la differenza tra mondo interno ed esterno, bisogna innanzitutto chiarire il dibattito filosofico in cui Kierkegaard si colloca. Già nella prefazione dell’opera *Johannes de Silentio* parla della “liquidazione” nel mondo delle idee: “Non solo nel mondo degli affari ma anche in quello delle idee, il nostro tempo sta attuando un’autentica liquidazione. Tutto si ottiene a un prezzo talmente vile, che vien da chiedersi se alla fine ci sarà ancora qualcuno disposto a offrire”³⁴³. La principale colpa di questi “mercanti della filosofia” è quella di essere andati “oltre” il dubbio cartesiano. Ed è proprio la figura del filosofo francese a essere contrapposto ai mercanti, i quali, invece, rappresentano Hegel e gli hegeliani, come vedremo a breve.

Cartesio, questo pensatore venerabile umile onesto i cui scritti nessuno riesce a leggere senza la più profonda commozione, egli ha fatto ciò che ha detto e ha detto ciò che ha fatto. Ahimè! Ahimè! Ahimè! Ecco una grande rarità ai nostri tempi! Cartesio, com’egli spesso anche ripete, non ha dubitato rispetto alla fede. [...]. Egli non ha gridato: <<Fuoco>>, né impose a ognuno il dovere di dubitare, poiché Cartesio era un pensatore tranquillo e solitario, non uno strillone di guardia notturna; ha confessato onestamente che il suo metodo aveva importanza per lui soltanto e che aveva in parte la sua ragione nelle traballanti sue conoscenze precedenti.³⁴⁴

Possiamo ipotizzare senza paura di sbagliarci che tutte le qualità affibbate a Cartesio siano, conseguentemente, assenti in Hegel e i suoi seguaci. Dunque, il loro errore fu quello di voler andare oltre la fede. In altri termini, l’eliminare la distanza tra il reale e l’ideale, ovvero mondo esterno e mondo interno. La dimostrazione dei tentativi di Hegel in contrapposizione ai concetti di Kierkegaard la troviamo ancora in Adinolfi:

Se infatti nella filosofia della storia di Hegel, come del resto anche in quella di Marx, attraverso il processo dialettico per un meccanismo inscritto in esso e a esso immanente il bene può produrre il male e viceversa, in *Johannes de Silentio* si afferma invece contro tale concezione del divenire storico, in nome di quella legge spirituale che tale concezione di fatto abolisce, che nel mondo dello spirito il male non produce che male e il bene non produce che bene.³⁴⁵

³⁴² Ivi, pag. 219.

³⁴³ Ivi, pag. 193.

³⁴⁴ Ivi, pag. 193 – 195.

³⁴⁵ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 57.

Affermiamo, dunque, che mentre i tentativi della filosofia hegeliana puntavano a una sorta di “convergenza dialettica”, rendendo il bene direttamente comunicante con il male e viceversa, Johannes de Silentio si distacca totalmente da questo processo unificante. I concetti di male e bene sono qui a sé stanti e lontani l’uno dall’altro. Nel bene c’è solo il bene e nel male c’è solo il male. Allo stesso modo, Johannes ristabilisce la distanza tra il mondo esterno – reale – e quello interno – ideale – anch’essa eliminata dalla filosofia hegeliana, come abbiamo avuto modo di vedere. Tuttavia, la distanza che Johannes pone non è incolmabile, come vedremo nella figura del cavaliere della fede, è proprio questa che può interagire tra i due mondi e colmarne le distanze. Prima di addentrarci ulteriormente nell’analisi della fede kierkegaardiana, è necessario chiarire i motivi che hanno spinto il filosofo danese a questa ricerca sul reale e sull’ideale, poiché tali motivazioni preliminari permettono di comprendere la connessione intrinseca tra biografia e filosofia. Infatti, abbiamo già descritto il mondo ideale\interno come un mondo retto da giustizia e ordine, dove il Singolo trova la realizzazione dei propri sogni e delle proprie ambizioni, contrapposto al mondo reale\esterno, in cui l’azione del Singolo è limitata dal contesto sociale e storico in cui l’individuo vive. Crediamo che questo concetto sia particolarmente rivedibile nella filosofia di Epitteto³⁴⁶, ovvero, la divisione tra ciò che dipende dall’individuo e ciò che non dipende dall’individuo. Kierkegaard era ben conscio di questa divisione e, dunque, appunto, della distanza che si cela tra mondo reale e ideale. Come vediamo ancora una volta in Adinolfi, il motivo che spinse il filosofo danese a interrogarsi su questa distanza – solo – apparentemente incolmabile fu l’impossibilità di realizzare il suo grande desiderio di vivere con Regine Olsen:

Eppure, come vedremo, così non è, perché il tema che Kierkegaard svolge con insistenza in *Timore e tremore* è proprio quello del rapporto dell’ideale con il reale. Più esattamente, della traduzione dell’ideale nel reale, un’insopprimibile esigenza dell’uomo che per il filosofo danese, qualora le circostanze esterne siano avverse, può avvenire solo nella fede e grazie alla fede. In altri termini, non ad opera dell’uomo, ma mediante il miracoloso intervento di Dio. Si comprende allora perché questo scritto sia stato interpretato come una preghiera, un grido implorante col quale Kierkegaard si rivolge a Dio, affinché lo aiuti, con un miracolo, a realizzare nel tempo, cioè in questa vita e non in un’altra, il suo mancato matrimonio con Regine, restituendogli l’amata e consentendogli una vita conforme all’ideale. [...] è importante rimarcare ancora una volta che fu la rottura del fidanzamento e l’impossibilità di realizzare il

³⁴⁶ Epitteto fu uno dei più importanti filosofi stoici durante l’epoca romana. La sua opera più famosa è il “*Manuale*” – scritto dal suo discepolo Arriano – e, proprio in questo, è presente in gran parte la distinzione per l’individuo tra ciò che dipende da lui e ciò che non dipende da lui.

progetto di matrimonio – che agli occhi del pensatore danese incarna la norma, l'ideale morale e rappresenta dunque “un caso serio” – a spingerlo a riflettere sulla libertà umana e i suoi limiti e a porre con insistenza il problema dell'eccezione di fronte all'esigenza etica e a Dio.³⁴⁷

Abbiamo già approfondito nel precedente capitolo il complesso rapporto tra Kierkegaard e Regine, dunque, non ci soffermeremo ulteriormente. Tuttavia, è importante soffermarsi su quanto le condizioni della vita di Kierkegaard abbiano totalmente influenzato la sua ricerca filosofica. La filosofia del filosofo danese, ancora una volta, ci si fa innanzi non come una serie di “meri” ragionamenti connessi tra loro – almeno non solo loro – ma ci viene incontro con tutta la forza della vita vissuta. Le riflessioni di Kierkegaard si insinuano nel lettore, riguardano tutti poiché è la vita stessa la sua prima fonte di ispirazione per la sua filosofia. Avendo, dunque, chiarito il punto di partenza della riflessione kierkegaardiana, non resta che analizzare l'effettiva divisione all'interno del Singolo tra ciò che egli può fare e ciò che egli non può fare:

Traducendo la sua esperienza personale in considerazioni di carattere filosofico, riflettendo sul suo caso come paradigmatico della situazione umana, Kierkegaard infatti si convinse che un uomo con le sue sole forze può rapportarsi attraverso il desiderio e il pensiero dell'ideale, può volere l'ideale, ma non lo può realizzare nel reale se la situazione concreta non lo consente, se gli è sfavorevole. Anche se si rapporta all'ideale con tutta la passione della propria anima, con tutta la forza della sua volontà, con un desiderio puro e un amore sincero e infinito, la realizzazione non è assicurata, il “risultato” non può essere garantito. L'eventuale “risultato” dipende da fattori che non dipendono da lui e che non controlla in alcun modo, quali la situazione storica in cui si colloca la sua azione, la fortuna o il caso che, come abbiamo visto, sono le forze che agiscono nel mondo esterno. In suo potere è dunque solo la kantiana intenzione, che un altro pseudonimo di Kierkegaard, Johannes Climacus, ribattezzerà più tardi con il nome di “azione interiore”.³⁴⁸

Vediamo come l'analisi di Kierkegaard sia particolarmente lucida. Non basta sperare e volere per realizzare qualcosa nel mondo esterno. Ogni individuo si ritrova, suo malgrado, in una concomitanza di forze che lo schiacciano. Il volere individuale – il modo in cui l'uomo esprime i suoi desideri e i suoi sogni – per quanto forte sia non può da solo sovvertire il resto del mondo. Infatti, volendo espandere il concetto, ogni volere individuale si scontra inevitabilmente con altri voleri, ovvia conseguenza di ciò è che non tutti sono in grado di realizzare ciò che si prefiggono, pur provandoci. Il Singolo, quindi, si ritrova nella condizione di chi anela a qualcosa senza mai essere in grado di ottenerlo, poiché – tornando alla distinzione poc'anzi accennata – non dipende

³⁴⁷ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 57 – 58.

³⁴⁸ Ivi, pag. 59 – 60.

strettamente da lui il realizzare qualcosa nel mondo esterno. In suo potere c'è solo la sua intenzione, la quale può essere soddisfacente soltanto nel mondo ideale, ma di scarsa importanza nel mondo esterno.

Tuttavia, la sovrapposizione totale tra mondo ideale e reale non è impossibile a prescindere. I due mondi – così distanti – per Kierkegaard possono essere connessi tramite la fede, come vediamo nel caso del cavaliere della fede, in opposizione al cavaliere dell'infinita rassegnazione.

Quest'ultimo viene presentato da Johannes de Silentio in questo modo:

Un giovanotto s'innamora di una principessa e tutto il contenuto della sua vita è quell'amore; ma la situazione è tale ch'è impossibile realizzarlo, è impossibile tradurlo, dall'idealità alla realtà. Gli schiavi della miseria, i ranocchi immersi nel pantano della vita, gridano naturalmente: un amore simile è follia, la ricca vedova del birraio è un partito perfettamente eccellente e solido. Ma lasciamoli gradire nel pantano. Non fa così il cavaliere della rassegnazione infinita: egli non abbandona l'amore neppure per tutto lo splendore del mondo. Non è uno sciocco. Si assicura anzitutto che quell'amore formi realmente il contenuto della sua vita e la sua anima è troppo sana e fiera perché egli ne sprechi a casaccio anche un briciolo. Non è un vigliacco: non ha paura che l'amore s'insinui nei più segreti e remoti pensieri, che penetri con innumerevoli diramazioni in ogni legamento della sua coscienza – se l'amore diventa infelice, non è mai più capace di staccarsene. [...]. Il cavaliere allora avrà anzitutto la forza di concentrare in un unico desiderio tutto il contenuto della vita e il significato della realtà. Se a un uomo manca questa concentrazione, questa chiusura, l'anima è fin da principio dispersa nel molteplice, allora non arriva mai a fare il movimento; egli si comporterà nella vita con l'astuzia dei finanzieri che collocano il loro capitale sui vari valori di borsa per poter vincere sull'uno quando perdono sull'altro – insomma, non è un cavaliere. [...]. Se gli manca questa chiusura, la sua anima è dispersa fin dal principio nel molteplice, non avrà mai il tempo di fare il movimento, correrà sempre dietro agli altri affari della vita, non entrerà mai nell'eternità. [...]. Le nature più profonde non dimenticano mai se stesse e non diventano mai qualcosa di altro da quel ch'erano. Il cavaliere allora ricorderà tutto; ma questo ricordo è appunto il dolore, eppure nella sua infinita rassegnazione egli è riconciliato con l'esistenza.³⁴⁹

Possiamo affermare con pochi dubbi che Kierkegaard abbia tratto anche questo dalla sua vita personale. Infatti, non ci è difficile immaginare che questa “principessa” amata dal giovanotto sia proprio Regine Olsen. In ogni caso, abbiamo qui il tratto principale del cavaliere. La figura della principessa riteniamo che venga usata come simbolo dell'ideale che il cavaliere vuole realizzare, “la vedova del birraio”, invece, rappresenta un'ipotesi più incline al campo del reale, così come i consigli che arrivano dagli “schiavi della miseria”. Il movimento posto dal cavaliere verso l'ideale è continuo, proprio a causa della personalità di quest'ultimo. Egli non è interessato alle

³⁴⁹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 237 – 241.

problematiche del reale, l'impossibilità di un'azione in questo campo non lo spaventa, non lo fa indietreggiare. L'amore – poiché vediamo che la passione sincera è una condizione preliminare per essere il cavaliere dell'infinita rassegnazione – che egli prova diventa il significato della vita stessa, nonostante l'infelicità che possa portare. Anzi, potremmo affermare che è proprio l'infelicità una delle cause per cui il cavaliere diventa tale. Qualora, infatti, l'ideale si concretizzasse, non ci sarebbe bisogno del movimento infinito e della rassegnazione, ma l'infelicità, dal suo canto, lascia l'individuo immobile. Egli si trova nella situazione di chi è costretto a osservare per sempre qualcosa ma senza mai ottenerla o potersene sbarazzare. Non potendo vivere nell'esterno a causa dell'impossibilità della situazione, egli si rifugia verso l'interno. Esaminiamo ancora una volta le parole di Johannes de Silentio per trovare conferma:

L'amore per quella principessa divenne per lui l'espressione di un eterno amore, assunse un carattere religioso, si trasformò in un amore per l'essenza eterna. Esso certamente negava il compimento, ma a sua volta lo riconciliava nella coscienza eterna del suo valore in una forma di eternità che nessuna realtà gli può strappare. Gli sciocchi e i ragazzotti van chiacchierando che a un uomo tutto è possibile. Ma è un grosso errore. Spiritualmente parlando, tutto è possibile, ma nel mondo della finitezza ci sono molte cose che non sono possibili. Quest'impossibilità tuttavia il cavaliere la rende possibile in quanto la esprime spiritualmente, ma l'esprime spiritualmente in quanto vi rinuncia. [...]. Egli mantiene quest'amore giovane ed esso cresce con lui in età e bellezza. Invece egli non ha bisogno di nessuna occasione della finitezza per la sua crescita. Dal momento ch'egli ha fatto il movimento, la principessa è perduta.³⁵⁰

Di conseguenza, una volta che il cavaliere fa il movimento verso l'ideale, verso l'interno, tutto il resto è perso. Il piano del finito – nella prospettiva del cavaliere – perde totalmente di importanza. Ecco cos'è il movimento infinito che fa il cavaliere. Egli resta infinitamente nell'ideale. Da questo deriva che colui che ha davvero compiuto questo movimento perde di interesse verso ogni cosa che possa accadere nel finito. Il suo comportamento nella vita quotidiana sarà inevitabilmente stravagante, poiché il quotidiano è ovviamente il finito, ovvero dove egli non ha più casa. Ciò viene espresso anche in Adinolfi:

Attivando le proprie risorse interiori, attraverso il movimento dell'infinita rassegnazione che compie da se stesso, con le sue sole forze, il giovane trova quindi riparo nel mondo ideale e diviene estraneo al mondo reale, soggetto al tempo, incapace di ospitare l'eterno. Si distacca dalla realtà, dagli uomini che la abitano, e quando torna

³⁵⁰ Ivi, pag. 241.

tra loro si percepisce ed è percepito come un alieno. In effetti, egli viene da un mondo altro, luminoso puro, e nel greve e opaco mondo reale si muove a disagio, in modo impacciato. È come l'albatros di Baudelaire, che quando dispiega le gigantesche ali in volo è maestoso e regale, ma quando cammina sul ponte del veliero è goffo e ridicolo. Il finito, il temporale, il terreno non sono più il suo elemento. Trasferito dalla sfera del reale a quella dell'ideale ipotetico, il suo amore riceve la propria legittimazione spirituale e sublimazione religiosa. Mediante la rinuncia, mediante l'ascesi interiore, il giovane ha perduto la realtà esteriore, temporale, ma ha guadagnato nel proprio intimo l'eternità, la coscienza del proprio "eterno valore".³⁵¹

Colui che ha compiuto correttamente il movimento è, dunque, estraneo al reale. Non è più parte di quel mondo governato dagli "schiavi della miseria". Egli molto probabilmente non sarà mai in grado di ottenere ciò che desidera ma ha, tuttavia, trovato il modo per continuare ad amare.

Come abbiamo visto, il cavaliere dell'infinita rassegnazione nasce per un'impossibilità di connessione tra ideale e reale. Questa distanza è colmabile soltanto dal cavaliere della fede. Egli è perfettamente consapevole della distanza, tuttavia egli crede nell'assurdo, ha fede. Ed è proprio questa che riesce a compiere il miracolo della connessione tra i due mondi. Tuttavia, non bisogna far l'errore di pensare che questo cavaliere sia al di fuori della categoria esistenziale della rassegnazione. Questa è per lui presupposta, essendo la caratteristica preliminare della fede.

Egli conosce quindi l'impossibilità e nello stesso momento crede l'assurdo. Poiché egli s'immagina di aver fede, senza riconoscere – con tutta la passione della sua anima e con tutto il suo cuore – l'impossibilità, allora inganna se stesso e la sua testimonianza è fuori posto, poiché egli non è giunto alla rassegnazione infinita. La fede non è perciò una commozione estetica, ma qualcosa di molto più alto, precisamente perché essa ha la rassegnazione prima di sé, non è l'impulso immediato del cuore ma il paradosso dell'esistenza.³⁵²

Ci si fa innanzi la concezione di fede come assurdo. Il cavaliere della fede – il miglior esempio di ciò è Abramo – passa necessariamente tramite la rassegnazione, tuttavia, egli non si ferma qui. Abramo fa il movimento della rassegnazione quando accetta di dover sacrificare Isacco, tuttavia, egli fa un passo in più. Nello stesso momento egli

³⁵¹ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 63.

³⁵² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 245.

crede che Dio non gli toglierà il figlio tanto desiderato, ricevuto tramite miracolo proprio da lui. Una dimostrazione precisa di come funziona la fede la vediamo ancora in Adinolfi:

Abramo, il cavaliere della fede, va oltre – lui che è esposto a una situazione ben più paradossale di quella del giovane innamorato, perché non è il mondo a impedirgli l’attuazione del generale ma Dio stesso. Anche lui compie il movimento dell’infinita rinuncia al finito: nel momento in cui è pronto a sacrificare Isacco per obbedire all’ordine del Dio è rassegnato alla perdita di ciò che costituisce la sostanza della sua vita, suo figlio, il figlio della promessa, ottenuto miracolosamente in vecchiaia. Senza rassegnazione infatti non c’è fede e la lacerante rinuncia al finito costituisce l’ultimo stadio che precede la fede. Ma poi, o più esattamente allo stesso tempo, Abramo compie un movimento ulteriore. In virtù dell’assurdo, in virtù della “fede che tutto è possibile a Dio”, che Dio è il datore di ogni bene e che questo mondo ha creato e benedetto, egli crede di riottenere quello stesso Isacco cui rinuncia nello stato d’infinita rassegnazione e vive in questa assoluta fiducia, poggiante esclusivamente in Dio, non avvertendo disagio alcuno nel suo rapporto con il finito – quel finito che certamente Dio investe del suo amore.³⁵³

Abramo, quindi, fa entrambi i movimenti. In primis quello della rassegnazione, egli è pronto a perdere suo figlio Isacco per volere di Dio, riesce a rinunciare al finito. Tuttavia, egli crede che per Dio sia tutto possibile, compreso l’incomprensibile, ed è qui che ci si delinea la fede nella concezione dell’assurdo. Dio chiede Isacco ad Abramo, sarebbe assurdo pensare che Dio glielo restituirà, eppure Abramo crede e ottiene nuovamente Isacco. Abramo rinuncia al finito ma crede e, in questo modo, ottiene di nuovo il finito. La parola “movimento”, tuttavia, crediamo che non debba trarre in inganno. Questi non dobbiamo considerarli come movimenti “fisici”, come se ci fosse un “prima” e un “dopo”. Il movimento che compie Abramo è simultaneo, egli rinuncia e ottiene nello stesso istante in forza dell’assurdo, esclusivamente grazie alla fede. Per spiegare le differenze tra i due cavalieri, Johannes de Silentio riprende l’esempio della principessa, questa volta parlando del cavaliere della fede:

Con le mie forze io posso rinunciare alla principessa e, se non mi metto a brontolare ma trovo gioia e riposo nel mio dolore, con la mia forza potrò riottenerla perché impiego la mia forza appunto per rassegnarmi. Ma con la fede, dice quel malinconico cavaliere, con la fede tu riavrai la tua principessa in forza dell’assurdo.³⁵⁴

Colui che crede nell’assurdo riceve la principessa. Colui che non riesce a credere, perde il finito. Questo è il caso di Johannes\Kierkegaard:

³⁵³ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 65.

³⁵⁴ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 249.

Ecco, questo movimento io non lo posso fare. Appena mi accingo a farlo, tutto si capovolge e io mi rifugio nel dolore della rassegnazione. Io posso nuotare nella vita, ma per questo nuoto mistico io mi sento troppo rigido. Esistere in modo che la mia opposizione all'esistenza si esprima a ogni momento come la più bella e sicura armonia, io non posso. Eppure dev'essere magnifico ottenere la principessa, lo dico ogni momento e il cavaliere della rassegnazione che non lo dicesse è un impostore: costui non ha avuto un solo desiderio e non ha mantenuto il desiderio con giovanile baldanza nel suo dolore. Forse c'è pure chi troverebbe anche comodo che il desiderio si spenga, la freccia del dolore si smussi, ma costui non è un cavaliere. [...]. Eppure dev'essere una cosa magnifica ottenere la principessa, eppure il cavaliere della fede è l'unico infelice, l'erede della finitezza: mentre il cavaliere della rassegnazione è un estraneo e uno straniero. Ottenere a questo modo la principessa, vivere lieti e felici, giorno dopo giorno con lei [...], ma vivere lieti e felici ogni momento in forza dell'assurdo, vedere ogni momento la spada sospesa sul capo dell'amata e tuttavia trovar la quiete nel dolore della rassegnazione, la gioia in forza dell'assurdo – questo è prodigioso.³⁵⁵

In questo passo particolarmente malinconico Johannes descrive magistralmente i due cavalieri. Johannes ammette la sua condizione di cavaliere della rassegnazione e ne descrive i punti salienti. Crediamo che il rassegnato non ripudi il suo dolore, ma che egli torni sempre a desiderarlo. Egli stesso vive in un paradosso, se il dolore finisse si porterebbe con sé l'amore e, di conseguenza, il senso stesso della propria vita. Il rassegnato desidera quel dolore poiché è proprio grazie a questo che l'amata continua a vivere, è nel dolore che il rassegnato è in possesso dell'amata. La situazione del cavaliere della fede è, invece, ben più felice. Egli ottiene la principessa sul terreno del finito. Non vive con il fantasma di lei nel cielo dell'idea, ma è con lei in carne e ossa. Tale è la forza dell'assurdo che può concedere tutto a cui ha ormai rinunciato, solo a chi ha ormai rinunciato e non ha smesso di credere. Avendo riottenuto il finito, il cavaliere della fede vive in modo "socialmente" accettato, a differenza del rassegnato, il quale, come abbiamo già detto, vive in modo completamente distaccato.

L'aspetto del cavaliere della fede assomiglia a quello di un "esattore delle imposte", ed egli partecipa anche agli eventi più banali e cura anche le più irrilevanti minuzie con l'attenzione e la meticolosità di un ragioniere pedante che abbia perso la propria anima nella "contabilità in partita doppia". Se lo si incontra lo si può facilmente scambiare per un "mercante in vacanza, tanto è riboccante di allegria", e sulla vita del ritorno il suo passo è fresco come quello di un "fattorino".³⁵⁶

Quello che Kierkegaard ci comunica con una serie di esempi non è solo un potenziale aspetto esteriore del cavaliere della fede. La descrizione che il filosofo danese pone riguarda propriamente la ripresa del finito da parte di questo cavaliere. Egli sembra un

³⁵⁵ Ivi, pag. 251.

³⁵⁶ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 67.

uomo “normale” poiché ha conservato in sé il finito, non si è distaccato come l’altro cavaliere. È qui che si è compiuto il miracolo dell’assurdo, è qui che la fede riesce a connettere i due mondi. Tuttavia, come non manca di sottolineare Adinolfi, entrambi i cavalieri trascendono lo stadio estetico ed etico, soltanto che lo fanno in modo diverso e, dunque, ottengono ricompense diverse:

Nelle figure dei cavalieri dell’infinita rassegnazione e della fede lo pseudonimo ha infatti rappresentato due modalità di rapporto alla realtà finita, esteriore, temporale, due modi differenti di vivere in essa, che, pur trascendendo entrambi la sfera dell’estetico e dell’etico ed essendo entrambi caratterizzati da una medesima intuizione e intenzione, attestano due diverse forme di “amore per Dio” e ricevono due diversi premi, il riposo la prima, la gioia la seconda. [...]. L’amore per Dio, la stessa certezza “che Dio è amore” sono tratti comuni ai due cavalieri, sono il fondamento su cui poggia quella loro singolare rinuncia al mondo che è tesa a servare la passione che li lega all’amato. In quella rinuncia entrambi attingono l’eterno, ma ecco che qui cominciano le differenze: per il giovane l’amore per Dio coincide con la coscienza della propria eternità – e questa per lui è “superiore a tutto”. [...]. “Eppure – aggiunge Johannes – nella sua infinita rassegnazione egli è riconciliato con l’esistenza. L’amore per quella principessa è divenuto per lui l’espressione di un eterno amore”, ha assunto “carattere religioso” prendendo a oggetto “l’essenza eterna”. [...]. Di tutt’altro genere è l’amore per Dio di Abramo: quel Dio che ama non è l’eterno, ma il Dio *philopsichos*, il Dio che ama la vita e non vuole che alcun vivente perisca. [...]. Quello del cavaliere dell’infinita rassegnazione è dunque “un movimento puramente filosofico” che egli compie da se stesso: il suo Dio, *si licet*, è il dio dei filosofi, non il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei viventi.³⁵⁷

In merito alle differenze tra i due cavalieri possiamo dunque concludere che entrambi partono da un territorio simile, quello della rassegnazione. Tuttavia, egli hanno una concezione di Dio totalmente diversa. Il Dio del rassegnato è il dio dei filosofi, mentre quello di Abramo è il Dio che salvaguarda la vita, colui che sceglie di ridare Isacco ad Abramo dopo averlo chiesto. Avendo Isacco Abramo ottiene ancora il finito, come abbiamo visto. Per Johannes, dunque, il – vero – credente ha la possibilità d’essere felice già in questa vita. Tramite la fede nell’assurdo il credente può essere felice in ogni momento della sua vita poiché in ogni attimo egli si affida al volere di Dio. Senza questa fede non si supera mai totalmente il piano del reale, finendo sempre a rapportarsi infinitamente a se stessi, diventando, in questo modo, il cavaliere della rassegnazione.

Per comprendere al meglio la paradossalità della fede è opportuno concentrarci sui capitoli denominati “Problema”, i quali tentano di spiegare “l’assurdo” nella fede. In particolare, il primo di questi capitoli si concentra sulla sospensione teologica

³⁵⁷ Ivi, 68 – 70.

dell'etica, ovvero se l'etica, quando si parla di fede, perda dei diritti o se sia sempre la cosa più alta. In merito a ciò Johannes indaga ancora la storia di Abramo. Innanzitutto, l'etica è definita come il generale, poiché è il giusto – in generale – a cui il Singolo deve uniformarsi. Il peccato, invece, è ad appannaggio del Singolo: “il suo compito etico è di esprimere se stesso nel togliere la sua singolarità per diventare il generale. Appena il Singolo vuol farsi valere nella sua singolarità di fronte all'universale, egli pecca, e soltanto riconoscendo questo (suo errore) può riconciliarsi con il generale”³⁵⁸. L'etica è sempre un “dover – essere”, è il generale verso cui l'individuo deve inclinare la sua volontà. Ogni volta che il singolo si pone al di sopra del generale, eticamente egli pecca. E soltanto ammettendo questo errore egli può riprovare ad affidarsi al generale. Il discorso, invece, cambia quando si parla di fede:

Infatti la fede è questo paradosso che il Singolo è più alto del generale però, si badi bene, in modo che il movimento si riprende; il Singolo quindi, dopo essere stato nel generale, ora come il Singolo esso si isola come più alto del generale. Se la fede non consiste in questo, Abramo è perduto, la fede allora non è mai esistita in questo mondo: precisamente perché essa è esistita da sempre. Infatti, se l'etica, cioè la morale, è la cosa più alta e se nulla d'incommensurabile ritorna nell'uomo in altro modo, se non come questo incommensurabile ch'è il male, cioè il Singolo che dev'essere espresso nel generale – non c'è bisogno più di altre categorie oltre quelle della filosofia greca o quelle che un pensiero coerente può derivare da essa.³⁵⁹

E ancora:

La fede è appunto questo paradosso, cioè che il Singolo come Singolo è più alto del generale; esso è giustificato di fronte a questo, non subordinato ma sopraordinato. Questo però va inteso a questo modo: ch'è il Singolo il quale, dopo essere stato subordinato come Singolo al generale, ora mediante il generale diventa il Singolo il quale, come Singolo, è sopraordinato; il Singolo come Singolo sta in un rapporto assoluto all'Assoluto.³⁶⁰

Si intravede molto chiaramente la posizione che il Singolo ha nei confronti dell'etica e della fede. L'individuo è eticamente sottomesso al generale. Nella morale non c'è altra via d'uscita, il Singolo non può porsi al di sopra della morale senza peccare. Se così fosse, se non ci fosse la fede, Abramo sarebbe un assassino, poiché egli stava per uccidere suo figlio. Ma la fede c'è ed è paradossale. Essa è più in alto dell'etica, logicamente si potrebbe pensare che essa schiacci il Singolo in modo ancora più gravoso, ma invece no. Uno dei caratteri dell'assurdo nella fede consiste, dunque, nel fatto che il Singolo – tramite essa – diventi più importante del generale. Tramite la fede

³⁵⁸ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 255.

³⁵⁹ *Ivi*, pag. 257.

³⁶⁰ *Ibidem*.

il Singolo è in contatto diretto con l'Assoluto e, in quanto tale, si eleva al di sopra del generale. È questo processo che consente ad Abramo di poter sacrificare suo figlio. È questa la sospensione teologica dell'etica. Per far comprendere al meglio questo rapporto, Johannes elabora un confronto tra un eroe tragico – simbolo dell'etica – e Abramo.

Quando un progetto, in cui è impegnato un popolo intero, è impedito; quando una simile impresa è bloccata dallo sfavore del cielo, quando l'ira divina manda la calma di mare che sfida tutti gli sforzi; quando l'aruspice assolve il suo duro compito e annunzia che il dio vuole in sacrificio una giovane ragazza – il padre allora offrirà con animo eroico questo sacrificio. Con magnanimità nasconderà il suo dolore, malgrado potesse desiderare di essere <<l'uomo semplice che può sfogare il pianto>> e non il re che deve agire da re. [...]. Quando la notizia di questo fatto giungerà alla casa paterna, tutte le belle fanciulle della Grecia arrossiranno di entusiasmo e se quella figlia era fidanzata, il suo amato non monterà sulle furie ma sarà fiero di partecipare all'azione del padre benchè la ragazza gli appartenga con maggior tenerezza che al padre.³⁶¹

Il confronto è poi successivamente ampliato con le figure di Jefte, Agamennone e Bruto. Ciò che accomuna questi personaggi storici è il fatto che essi hanno dovuto sacrificare qualcuno di caro per un bene più grande. Infatti, i sacrifici che hanno effettuato hanno avuto il fine di migliorare le condizioni del proprio popolo. Essi sono eroi tragici esattamente perché hanno tolto qualcosa alla propria individualità, pur soffrendo, per il bene del generale, seguendo egregiamente le norme della morale. Tutti questi personaggi restano nei confini dell'etica, per loro non si può attuare una sospensione teologica. Diverso è il caso di Abramo. Egli non agisce per salvare il popolo né per calmare l'ira degli dèi. Non c'è nessun rapporto con il generale. Ciò è espresso chiaramente da Johannes:

Non per salvare il popolo, non per affermare l'idea dello Stato, non per placare l'ira degli dei Abramo lo fa. Se fosse in ballo l'ira della divinità, Dio dovrebbe prendersela solo con Abramo, l'azione non sta in rapporto col generale ma è un'impresa puramente privata. Perciò mentre l'eroe tragico è grande per la sua virtù morale, Abramo è grande per una virtù puramente personale. Nella vita di Abramo non c'è espressione etica più alta che questa: il padre deve amare il figlio. L'etica nel significato di moralità qui non entra assolutamente in questione. Qualora il generale fosse presente, esso sarebbe celato in Isacco e come nascosto, per così dire, nei lombi d'Isacco. Si dovrebbe allora gridare con la bocca d'Isacco: non lo fare, tu distruggi tutto!³⁶².

L'azione di Abramo è un'azione individuale, egli non salva il generale. Se fossimo esclusivamente nel territorio dell'etica Abramo sarebbe un assassino, Agamennone un

³⁶¹ Ivi, pag. 259 – 261.

³⁶² Ivi, pag. 263.

eroe tragico proprio perché il primo non agisce verso un bene – etico – più grande, il secondo sacrifica ciò che ha di più caro per il suo popolo. La differenza principale tra queste figure pagane e Abramo è il fatto che nel paganesimo la realtà più alta è l’etica, non c’è un rapporto esclusivo con Dio. Nella cristianità, invece, l’uomo che ha fede è in rapporto diretto con l’Assoluto. Ed è questa differenza che crediamo sancisca la distanza tra l’azione dell’eroe tragico e l’azione di Abramo. Per il padre della fede, dunque, si applica la sospensione teologica dell’etica, in quanto egli agisce in una sfera più alta, in contatto diretto con la divinità. Ed egli, in quanto credente, deve seguire ciò che il divino gli indica.

Questo concetto ci apre la strada verso il secondo capitolo dei “Problema”, nel quale ci si chiede se esista un dovere assoluto verso Dio. Il tema del dovere verso Dio si apre con una chiarificazione ulteriore che divide il dovere morale da quello dell’uomo con la fede:

Il momento etico è il generale e come tale esprime a sua volta il divino. Perciò si ha ragione di dire che ogni dovere è in fondo un dovere verso Dio; ma se non si può dire di più, si dice nello stesso tempo che in fondo non c’è nessun dovere verso Dio. Il dovere diventa dovere se è riferito a Dio, ma nel dovere io non entro in rapporto con Dio ma col prossimo che amo.³⁶³

Crediamo che Kierkegaard qui chiarifichi che il dovere morale, in quanto generale, è comunque una sorta di dovere verso di Dio. Ciò che cambia è la direzione verso cui questo dovere diverge. Nell’azione etica l’individuo si rapporta al prossimo che va amato, non a Dio stesso, a differenza dell’azione di fede. Si può ulteriormente cogliere questa differenza nella contrapposizione tra il pagano e il cristiano, il primo non conosce un dovere che vada oltre il generale, il secondo ha un rapporto esclusivo con Dio:

Ma, appunto, non è in questo senso che Abramo obbedisce a Dio. È un Dio – persona (e come tale absconditus, si potrebbe aggiungere) quello che si rivela a lui e che, da solo a solo, in segreto, per metterlo alla prova, gli ordina di sacrificare Isacco. Mentre il pagano non conosce altro rapporto con Dio, se non quello che passa attraverso il generale – e dunque per lui, come scrive opportunamente Johannes, “è l’etica la realtà divina” –, l’ebreo e il cristiano, invece, conoscono anche un altro tipo di relazione con Dio: un rapporto assoluto con l’Assoluto, ossia una relazione privata tra persone, tra singoli. È in nome di questa relazione che Abramo si risolve a compiere un’azione la cui realtà esteriore è contro la morale, contro ogni ragionevolezza.³⁶⁴

³⁶³ Ivi, pag. 275.

³⁶⁴ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 90.

Come abbiamo già annunciato, il cristiano (e l'ebreo) fa un movimento ulteriore rispetto al pagano. Per chiunque non abbia la possibilità di essere in contatto diretto con Dio il limite resta il generale, non c'è alcun ritorno nel Singolo. In questo modo il non credente resta ancorato necessariamente al terreno dell'etica, la quale ha pur una connessione divina essendo il generale. Tuttavia – ed è questo il punto chiave – Abramo, ovvero l'uomo di fede, si trova – nel momento della prova – in connessione necessaria con Dio, ed è solo in questo modo che il Singolo può superare l'etica, andando oltre al generale e tornando in se stesso. Bisogna tuttavia sottolineare che l'etica non viene del tutto abolita, essa resta “sospesa” soltanto nel momento in cui Dio mette Abramo alla prova. In quanto individuo che si rapporta con altri individui l'uomo è sempre in una situazione di subordinazione rispetto al generale:

Questa sua decisione, occorre ribadirlo, non abolisce l'etica, non abroga la morale, giacché prima e dopo la prova il credente è subordinato al generale, è sottomesso alla legge. E la prova, del resto, presuppone tale subordinazione, implica, anzi, una percezione acuta e appassionata del dovere, del valore del generale e della vita in società nei suoi diversi ordinamenti. Ma esteriormente, per l'intera durata della prova, l'etica è sospesa, nel senso che, sulla base di un rapporto personale con Dio, il singolo si scopre e si afferma come superiore al generale, il che si può anche esprimere, rispondendo così al secondo problema, col dire che esiste per l'uomo un dovere assoluto verso l'Assoluto che supera qualsiasi obbligazione morale, un amore per Dio che è più grande di ogni altro amore.³⁶⁵

In base a queste considerazioni possiamo affermare che, appunto, l'uomo ha sempre un dovere assoluto verso Dio. Nonostante il singolo viva sempre sotto il cielo dell'etica, nel momento in cui Dio gli pone la prova – come per Abramo la prova fu il sacrificio di suo figlio – l'etica viene sospesa in favore del rapporto assoluto con l'Assoluto. Ed è proprio l'assolutezza di questo rapporto che l'etica non può far altro che restare immobile durante il momento di questa prova. Infatti, se l'etica potesse intervenire all'interno del rapporto, questo non sarebbe più considerabile assoluto, in quanto non ci sarebbe una connessione diretta tra l'uomo e il Dio, poiché la morale si intrametterebbe in quanto mediatrice. E, se così fosse, il dovere verso Dio non sarebbe assoluto e Abramo sarebbe un assassino.

Ed è in virtù di questo rapporto che si apre il terzo e ultimo “Problema”, ovvero se dal punto di vista etico si possa scusa il silenzio di Abramo con Sara, Eliezer e Isacco.

³⁶⁵ Ivi, pag. 92.

Come abbiamo visto rispetto ai due precedenti problemi, se l'etica – il generale – è il cielo più alto di tutti, allora il silenzio di Abramo dev'essere condannato:

L'etica è come tale il generale, come il generale è a sua volta ciò ch'è manifesto. Determinato come immediatamente sensibile e psichico, il Singolo è il nascosto. Il suo compito etico è allora quello di voler uscire dal suo nascondimento e diventare manifesto nel generale. Ogni volta allora che rimane nel nascondimento, egli pena e si trova nello scrupolo da cui può uscire soltanto con il manifestarsi³⁶⁶.

Crediamo che ciò che il filosofo danese intende qui sia che il Singolo rispetto al generale che è manifesto, si trovi in una dimensione interiore, nascosta. Essendo, appunto in quanto Singolo, sottomesso al generale, egli deve puntare al disvelamento di sé. Qualora questa operazione non vada a buon fine, il Singolo compie il peccato. Prendendo in considerazione l'esempio di Abramo, dunque, il suo silenzio nella prospettiva dell'etica non è scusabile. Egli, infatti, tiene nascoste le sue intenzioni le quali già di per sé sono in contrapposizione alla morale. Tuttavia, Johannes de Silentio pone alcune eccezioni. Ancora una volta all'uomo di fede è concesso di andare oltre la morale, sempre in quanto nelle sue azioni – rigorosamente al momento della prova – si applica la sospensione teologica dell'etica. Dunque, Abramo è salvo da questo dovere per un dovere più importante. In ogni caso, in merito alle possibili eccezioni, Johannes pone la categoria dell'interessante – situata tra lo stadio estetico ed etico – ma la si acquista a caro prezzo: “Così Socrate era l'uomo più interessante che sia mai stato, la sua vita è la più interessante della storia, ma questa esistenza gli fu assegnata dal dio e in quanto da dovuto acquistarsela da sé egli ha anche conosciuto pene e dolori. [...]. L'interessante è del resto una categoria-limite, un *confinium* tra l'estetica e l'etica.”³⁶⁷.

In merito a ciò Johannes pone numerosissimi esempi, tuttavia, noi ci soffermeremo su un paragone in particolare, quello su Agamennone – l'eroe tragico – e Abramo. Entrambi vestiranno ancora una volta dell'eroe tragico, massimo esponente dell'etica, e cavaliere della fede. La differenza tra i due personaggi sul tema del silenzio è eloquente. Vediamo in primis il caso di Agamennone riguardo al sacrificio di sua figlia: Agamennone deve sacrificare Ifigenia. L'estetica per questo esige ora da Agamennone silenzio: sarebbe indegno per un eroe cercare conforto da un altro uomo, anche per

³⁶⁶ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, cit., pag. 293.

³⁶⁷ Ivi, pag. 295.

riguardo verso la donna egli deve nascondere il più possibile la cosa. D'altra parte l'eroe, se vuol proprio essere tale, dev'essere tentato nello scrupolo orrendo che gli prepareranno le lacrime di Clitennestra e d'Ifigenia. Che fa l'estetica? Essa offre una scappatoia, ha pronto un vecchio servitore il quale rivela tutto a Clitennestra. Ora tutto è a posto. L'etica però non ha a portata di mano nessuna casualità e nessun vecchio servo. L'idea estetica si autocontraddice appena dev'essere tradotta nella realtà. L'etica esige però una manifestazione. L'eroe tragico mostra appunto il suo coraggio etico perché, senz'essere invischiato di nessuna illusione estetica, annunzia a Ifigenia il suo destino³⁶⁸.

Questo passo ci mostra la differenza tra estetica ed etica. La prima, in questo caso, vuole porre il silenzio per salvaguardare l'uomo dal pericolo di confessarsi con un altro uomo. L'etica, invece, vuole ancora una volta il manifestarsi, non può accettare d'essere nascosta. È questo il dovere specifico dell'eroe tragico, simbolo dell'etica. Agamennone deve parlare. Situazione completamente diversa per Abramo, egli è costretto a portare il fardello su di sé senza poterlo comunicare. Poiché l'etica è il generale, essa può essere comunicata e compresa. Poniamo il caso in cui Agamennone rivela il segreto sul destino di sua figlia a qualcuno, questo lo comprenderebbe, è l'unico modo per salvare il popolo. La ragione umana riesce a comprendere il fine ultimo che si cela dietro l'azione. Abramo, invece, crediamo proprio per la natura del suo rapporto assoluto con l'Assoluto, non potrebbe comunicare le sue intenzioni, non potrebbe essere capito. Non c'è un fine più grande che egli vuole raggiungere nel sacrificio di Isacco, non c'è un motivo razionale che un ascoltatore potrebbe accettare. Egli è solo tra gli uomini. La spiegazione della fede di Abramo la troviamo in questo passo del libro *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*:

Abramo è solo, solo dinnanzi a Dio. Non può parlare con nessuno perché non sarebbe capito, non può dire che Dio gli ha ordinato di sacrificare l'amato figlio Isacco e che lui è pronto a farlo, certo che non accadrà. Abramo non può spiegarsi con Isacco, come Agamennone ha fatto con Clitennestra e Ifigenia. Lungo la via che conduce al monte Moria tace e, quando arrivano ai piedi del monte e Isacco gli chiede dov'è l'agnello per il sacrificio, la sua risposta, scrive Johannes de silentio, "ha la forma dell'ironia,

³⁶⁸ Ivi, pag. 301.

poiché è sempre ironia quando io dico qualcosa e però non dico nulla”. Abramo ricorre all’ironia per non dire una menzogna: “Egli non può dire nulla, perché ciò che sa non lo può dire”. Rispondendo però a Isacco: “Dio provvederà un agnello per l’olocausto, figlio mio!”, pur non dicendo nulla al figlio della prova terribile che sta affrontando, Abramo dice la sua speranza e la sua fede. E solo in virtù di queste ottiene per la seconda volta Isacco.³⁶⁹

Come abbiamo già notato, crediamo che nella situazione di Abramo si celi un’incomprensibilità comunicabile. L’uomo non può comunicare ciò che ha scoperto individualmente nel rapporto esclusivo con Dio, deve tenere per sé il contenuto della provi cui è sottoposto. L’uomo etico ha, d’altro canto, il dovere di dover comunicare cosa potrà accadere. L’etica si manifesta in virtù del generale di cui fa parte, la fede si nasconde in virtù del rapporto assoluto del Singolo con l’Assoluto.

³⁶⁹ I. Adinolfi, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*, cit., pag. 101 – 102.

CONCLUSIONI

Uno dei filosofi più significativi nella vasta storia della filosofia morale è senza dubbio Seneca. Il filosofo latino deve la sua fama non solo alla sua attività di precettore dell'imperatore Nerone, ma soprattutto alle numerose opere filosofiche che ci ha lasciato, tra le quali ricordiamo le *Lettere morali a Lucilio*. In un passo tratto dall'epistola n. 108 ci offre una descrizione estremamente negativa di quei "filosofi" che non vivono coerentemente con le proprie idee:

Del resto, a mio parere, nessuno rende un peggior servizio a tutti gli uomini di coloro che hanno appreso la filosofia come un mestiere per fare quattrini e vivono in un modo del tutto diverso da quello che vanno predicando nelle loro regole di vita. Difatti portano in giro se stessi come esempi dell'inutilità del loro insegnamento, schiavi di tutti i vizi che essi censurano a parole. Un uomo di questo genere non mi può essere utile più di un timoniere che in mezzo alla tempesta è preso dalla nausea³⁷⁰.

In netto contrasto con queste figure negative, Socrate e Kierkegaard rappresentano esempi perfetti di coincidenza tra vita e filosofia. L'analisi sul filosofo greco è partita dal confronto tra le principali fonti socratiche – Senofonte, Aristofane e Platone – mostrando come ciascun autore colga aspetti differenti della figura di Socrate. Grazie al supporto interpretativo di Kierkegaard, in particolare della sua opera *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, abbiamo definito l'essenza socratica come puramente ironica, ed è proprio tramite l'individuazione dell'ironia all'interno delle fonti che siamo riusciti a trarre delle conclusioni in merito alla questione socratica. Senofonte tende, infatti, a ridimensionare la portata del pensiero del maestro non riuscendone a comprendere l'ironia, lo presenta come vittima di un fraintendimento storico. Aristofane, dal suo canto, pur attraverso la lente caricaturale, riesce a cogliere la forza rivoluzionaria del suo messaggio, e questo lo rende un testimone più affidabile di Senofonte. Platone sembra essere colui che più di tutti fu in grado di comprendere le caratteristiche principali del proprio maestro. Tramite l'analisi dell'ironia effettuata da Kierkegaard siamo riusciti a lavorare su diverse opere platoniche le quali, abbiamo ritenuto, ci hanno permesso di osservare il "vero socratico". Nel secondo capitolo siamo andati oltre la ricerca delle fonti e abbiamo cercato di porre le caratteristiche principali del Socrate storico. Partendo dal concetto di ironia, intesa in senso

³⁷⁰ Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, cit., pag. 861, ep. 108, 36 – 37.

kierkegaardiano come “negativa infinità”, non riducibile a semplice tecnica dialogica ma costitutiva dell’intera esistenza socratica. A essa si affiancano il fenomeno del demone socratico, interpretato come principio esclusivamente dissuasivo e guida morale, e le virtù etiche e comportamentali del filosofo – coraggio, temperanza, senso di giustizia, dominio di sé e indipendenza dalle cose esterne – che testimoniano l’unità profonda tra pensiero e vita. Particolare rilievo ha assunto l’analisi del precetto delfico del “conosci te stesso”, considerato nella sua evoluzione storica e nella sua rielaborazione socratica. Per il filosofo greco, tale principio assume una valenza insieme etica e religiosa, superando sia la dimensione esclusivamente rituale sia la chiusura individualistica, per configurarsi come fondamento del rapporto con gli altri e con il divino.

Per quanto concerne Kierkegaard, la sua biografia costituisce una chiave interpretativa fondamentale per comprendere la sua filosofia, nella misura in cui vita e pensiero risultano in lui inscindibili. In questa ricerca non abbiamo provato a offrire una ricostruzione biografica esaustiva, ma abbiamo scelto di soffermarci su quei rapporti umani che hanno inciso in modo determinante sulla sua filosofia. In particolare, il legame con il padre ha segnato profondamente l’interiorità di Kierkegaard, trasmettendogli quella malinconia e quel senso di colpa originario che attraversano tutta la sua opera. In modo analogo, la relazione con Regine Olsen rappresenta un punto cardine nella vita del filosofo: la rottura del fidanzamento, sentita interamente come un sacrificio personale, ha un ruolo centrale nello sviluppo della sua riflessione etica e religiosa. Accanto a queste figure, risultano significativi i rapporti con Poul Martin Møller, modello di filosofo capace di incanalare il proprio pensiero nella vita, e con il vescovo Mynster, nei cui confronti Kierkegaard maturerà una progressiva critica al cristianesimo istituzionale. Da tali relazioni emerge con chiarezza una concezione della filosofia come forma di vita, in evidente continuità con l’esempio socratico. Su questa base si pone la teoria degli stadi dell’esistenza. Lo stadio estetico è caratterizzato dalla dispersione nel finito e dall’assenza di una scelta autentica. L’individuo non riesce a diventare un vero e proprio Singolo. Lo stadio etico, invece, nasce dalla scelta consapevole attraverso cui il soggetto assume la responsabilità della propria esistenza. L’uomo etico sente tutto il peso dell’*aut-aut*, sa che bisogna fare una scelta decisiva. Tuttavia, pur rappresentando un progresso rispetto allo stadio estetico,

anche lo stadio etico si trova in un rapporto di subordinazione rispetto allo stadio religioso. Quest'ultimo stadio – analizzato in *Timore e tremore*, opera pseudonima firmata da Johannes de Silentio – attraverso la figura di Abramo e l'episodio del sacrificio di Isacco, pone il tema della fede come esperienza paradossale e individuale. Abramo incarna il credente che, pur rinunciando a ciò che ha di più caro, crede in virtù dell'assurdo che Dio glielo restituirà. Da qui nasce la distinzione tra il cavaliere dell'infinita rassegnazione e il cavaliere della fede: il primo rinuncia al finito trovando una riconciliazione interiore, mentre il secondo, dopo la rassegnazione, riottiene il finito in virtù dell'assurdo, vivendo pienamente nella realtà pur mantenendo un rapporto assoluto con Dio. La fede si configura così come sospensione teologica dell'etica, nella quale il Singolo si pone in relazione diretta con l'Assoluto. In conclusione, *Timore e tremore* mostra come la fede non elimini l'etica, ma la trascenda momentaneamente, confermando ancora una volta come la filosofia kierkegaardiana nasca dall'esperienza vissuta e si configuri come riflessione esistenziale sul significato ultimo dell'esistenza.

Lo studio effettuato sulle figure di Socrate e Kierkegaard ci mostra, dunque, quanto sia importante la connessione tra biografia e filosofia, tra vivere e seguire le proprie idee. Possiamo concludere riportando ancora un passo di Seneca:

ricordo che si devono ricondurre all'ideale della vita felice le lezioni dei filosofi e la lettura delle loro opere, mirando a cogliere qua e là non termini obsoleti o frutto di fantasia, metafore ardite o figure retoriche, ma utili precetti e parole che determinano qualcosa di grande, parole piene di nobiltà d'animo e tali da poter essere ben presto messe in pratica. Impariamo a fondo questi insegnamenti: così quelle che erano soltanto parole diventeranno opere.³⁷¹

Come suggerisce Seneca, è osservando le azioni compiute dai veri filosofi che l'individuo può migliorare se stesso. Al centro della filosofia socratica e kierkegaardiana c'è l'esistenza ed è solo tramite questa che è possibile un'analisi dei due filosofi e di sé.

³⁷¹ Seneca, Lettere morali a Lucilio, cit., pag. 861, ep. 108, 35.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

Kierkegaard, S. (1995). *Sul concetto di ironia in costante riferimento a Socrate* (D. Borso, A cura di). Milano: Rizzoli. (Opera originale pubblicata nel 1841)

Kierkegaard, S. (2013). *Briciole di filosofia*. In *Le grandi opere filosofiche e teologiche* (C. Fabro, Trad. it.). Milano: Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1844)

Kierkegaard, S. (2013). *Il concetto dell'angoscia*. In *Le grandi opere filosofiche e teologiche* (C. Fabro, Trad. it.). Milano: Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1844)

Kierkegaard, S. (2013). *La malattia mortale*. In *Le grandi opere filosofiche e teologiche* (C. Fabro, Trad. it.). Milano: Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1849)

Kierkegaard, S. (2013). *Timore e tremore*. In *Le grandi opere filosofiche e teologiche* (C. Fabro, Trad. it.). Milano: Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1843)

Kierkegaard, S. (2019). *Diario* (Edizione ridotta; C. Fabro, A cura di). Milano: BUR Rizzoli. (Opera originale pubblicata nel 1909, raccolta postuma)

Kierkegaard, S. (2021). *Il diario del seduttore* (L. Redaelli, Trad. it.). Roma: Newton Compton Editori. (Opera originale pubblicata nel 1843)

Kierkegaard, S. (2024). *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità* (K. M. Guldbrandsen & R. Cantoni, Trad. it.). Milano: Mondadori. (Opera originale pubblicata nel 1843)

Bibliografia secondaria

Adinolfi, I. (2018). *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di Timore e tremore*. Genova: Il melangolo.

- Adorno, F. (1970). *Introduzione a Socrate*. Bari–Roma: Laterza.
- Antiseri, D. (2005). *Come leggere Kierkegaard*. Milano: Tascabili Bompiani.
- Aristofane. (2001). *Le nuvole* (A. Grilli, A cura di). Milano: BUR Rizzoli.
- Blasucci, S. (1970). *La sapienza di Socrate*. Roma: Editrice Miscellanea Francescana.
- Bonazzi, M. (2020). *Processo a Socrate*. Bari–Roma: Laterza.
- Carr, E. H. (1966). *Sei lezioni sulla storia*. Torino: Einaudi.
- Diogene Laerzio. (2017). *Vite e dottrine dei filosofi più celebri filosofi* (G. Reale, A cura di). Milano: Bompiani.
- Garaventa, R. (2014). *Rileggere Kierkegaard*. Napoli: Orthotes.
- Garff, J. (2015). *SAK. Una biografia* (S. Davini & A. Scaramuccia, Trad. it.). Roma: Lit Edizioni. (Opera originale pubblicata nel 2000)
- Giannantoni, G. (1971). *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma: Ubaldini
- Hadot, P. (1999). *Elogio di Socrate* (E. Giovanelli, A cura di). Genova: Il Melangolo.
- Impara, P. (2000). *Socrate e Platone a confronto*. Formello: SEAM.
- Lévinas, E. (2013). *Kierkegaard*. Roma: Castelvecchi.
- Mauriello, M. (2015). *Søren Kierkegaard: un'introduzione*. Firenze: Clinamen.
- Melchiorre, V. (1998). *Saggi su Kierkegaard*. Genova: Marietti.
- Pareyson, L. (1998). *Kierkegaard e Pascal* (S. Givone, A cura di). Milano: Mursia.
- Perlini, T. (1968). *Che cosa ha veramente detto Kierkegaard*. Roma: Astrolabio–Ubaldini.
- Pizzuti, G. M. (1995). *Invito al pensiero di Søren Kierkegaard*. Milano: Mursia.
- Platone. (1995). *Simposio. Il dialogo dell'Eros* (E. Totti, A cura di; E. Martini, Trad. it.). Milano: Opportunity Book.
- Platone. (2000). *Fedro* (R. Velardi, Trad. it.). Milano: BUR.
- Platone. (2000). *Gorgia. In Tutti gli scritti*. (G. Reale, Trad. it.). Milano: Bompiani.

- Platone. (2000). *Ippia maggiore*. In *Tutti gli scritti*. (M. T. Liminta, Trad. it.). Milano: Bompiani.
- Platone. (2000). *Lettere*. In *Tutti gli scritti*. (R. Radice, Trad. it.). Milano: Bompiani.
- Platone. (2000). *Menesseno*. In *Tutti gli scritti*. (M. T. Liminta, Trad. it.). Milano: Bompiani.
- Platone. (2000). *Protagora*. In *Tutti gli scritti*. (G. Reale, Trad. it.). Milano: Bompiani.
- Platone. (2000). *Repubblica*. In *Tutti gli scritti*. (R. Radice, Trad. it.). Milano: Bompiani.
- Platone. (2019). *Apologia di Socrate – Critone*. (M. M. Sassi, Trad. it.). Milano: BUR Rizzoli.
- Platone. (2019). *Fedone*. (G. Reale, A cura di). Milano: Bompiani.
- Radice, R. (2019). *Socrate*. Milano: RCS MediaGroup.
- Rizzacasa, A. (1984). *Kierkegaard: storia ed esistenza*. Roma: Studium.
- Rocca, E. (2012). *Kierkegaard*. Roma: Carocci.
- Ruello, G. (2021). *Socrate: un processo senza giudizio*. Milano: Giuffrè Francis Lefebvre.
- Russell, B. (2004). *Storia della filosofia occidentale*. Milano: Tea. (Opera originale pubblicata nel 1945)
- Russo, C. F. (1984). *Aristofane, autore di teatro*. Firenze: Sansoni.
- Sacchi, D. (2011). *Le ragioni di Abramo: Kierkegaard e la paradossalità del logos*. Milano: Angeli.
- Sassi, M. M. (2015). *Indagine su Socrate: persona, filosofo, cittadino*. Torino: Einaudi.
- Seneca. (2017). *Lettere morali a Lucilio* (F. Solinas, A cura di). Milano: Mondadori.
- Senofonte. (2010). *Memorabili* (F. Bevilacqua, A cura di). Torino: UTET.

Senofonte. (2021). *Apologia di Socrate* (F. Passuglio, Trad. it.). Pistoia: Petite Plaisance.

Solé, J. (2015). *Kierkegaard: il primo esistenzialista*. Milano: Hachette.

Spera, S. (1983). *Introduzione a Kierkegaard*. Bari–Roma: Laterza.