
Paolo Nepi

ESISTENZA E LIBERTÀ IN KIERKEGAARD

L'accostamento delle nozioni di esistenza e libertà, a mio avviso, è la chiave privilegiata per accedere ai crocevia teorico-pratici del pensiero di Kierkegaard. Vediamo innanzitutto la nozione di esistenza. Passeremo quindi a indagare, facendole interagire con la nozione di esistenza, alcune declinazioni della libertà. «È bastato ad un certo momento pronunciare questa magica parola di Kierkegaard 'esistenza' – ha scritto Cornelio Fabro nell'*Introduzione* alla monumentale edizione italiana del *Diario* –, per 'mettere allarme nel campo', pur così munito, della cultura moderna: è stata una ferita, o piuttosto un'infezione che ha messo tutto l'organismo in crisi»¹. Si potrebbe obiettare che Kierkegaard riferiva l'esperienza della ferita soprattutto alle dinamiche interne al "campo della religione" più che a quello della cultura: «Mettersi in rapporto con Dio, essere davvero religiosi senza portare una ferita, confesso che mi è inesplicabile»². Ma quale dimensione dell'esistenza può ritenersi estranea ad una qualche esperienza di dolore? La "ferita", ovvero quella condizione che egli descrive plasticamente attraverso l'immagine della "spina della carne", è infatti per Kierkegaard il suggello dell'autenticità. Solo gli stupidi, o gli ipocriti, possono vivere nell'ignoranza del sentimento della lacerazione.

Per questa ragione il pensatore danese, nella stagione dell'esistenzialismo, è stato considerato – assieme a Nietzsche – un grande precursore. Che poi l'esistenzialismo sia finito in tante ramificazioni, fino al rifiuto da parte di tutti gli "esistenzialisti" di essere denominati tali, poco importa³. Essere esistenzialisti, per Sartre come per Heidegger, ha significato – almeno per un certo tempo – aderire ad una prospettiva secondo cui "l'esistenza precede l'essenza", formula che sintetizza un postulato più che un percorso logico-dimostrativo. Se dun-

1 C. Fabro, *Introduzione* a S. Kierkegaard, *Diario*, tr. it. a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980-1983, vol. I, p. 8. L'opera, in dodici tomi, costituisce la traduzione italiana delle parti dei *Papirer* più note come *Diario*.

2 S. Kierkegaard, *Papirer*, 1850, X2 A 644; tr. it. cit., n. 2936, vol. VII, p. 173.

3 Cfr. P. Ricœur, *Kierkegaard. La filosofia e l'"eccezione"* (Paris 1963), Morcelliana, Brescia 1995: «Kierkegaard – si chiedeva Ricœur già agli inizi degli anni Sessanta – padre dell'esistenzialismo? Con la prospettiva di qualche decennio, questa classificazione non è più che un *trompe-l'oeil*, forse il modo più abile per addomesticarlo catalogandolo in un genere comune. Siamo oggi meglio preparati per riconoscere che questa famiglia di filosofi non esiste; nel contempo, siamo pronti a rendere, da questo lato, a Kierkegaard la sua libertà. Vediamo in lui l'antenato d'una famiglia dove Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger e Sartre sarebbero cugini. Oggi, l'esplosione del gruppo, se mai è esistito altrove che nei manuali, è evidente: l'esistenzialismo, come filosofia comune, non esiste né nelle sue tesi principali, né nel metodo, nemmeno nei suoi problemi fondamentali» (*ivi*, p. 36).

que, almeno per qualche affinità di fondo, si può legittimamente parlare di una filosofia dell'esistenza, si tratta di vedere in che cosa consista questa "attitudine" preriflessiva di carattere postulatorio, rispetto alla quale Kierkegaard è da molti considerato un precursore. Egli avrebbe «compiuto una specie di nuova 'rivoluzione copernicana' mettendo la concreta esperienza esistenziale del 'Singolo' al posto che era stato occupato, si può dire da sempre, dall'astrattezza concettuale della speculazione filosofica»⁴.

Se l'esistenza precede – nel senso che produce – l'essenza, è allora ovvio che la categoria della libertà è quella che definisce lo statuto ontologico dell'esistenza⁵, perlomeno dell'esistenza in quanto espressione della condizione dell'uomo relativa al suo essere nel mondo. L'esistenza che precede (e produce) l'essenza è infatti l'esistere soggettivo, che nell'esistenzialismo di Sartre si configura nella forma dell'umanesimo positivo di impronta nichilistica⁶, mentre in Kierkegaard il primato dell'esistenza assume su di sé la responsabilità della scelta etica e del salto della fede. La soggettività è infatti per Kierkegaard, che per questo non può in nessun modo essere ricondotto a nessuna delle varie forme del soggettivismo moderno, sempre connessa alla questione della oggettività della verità. Se dunque Kierkegaard può avere ispirato, per certi aspetti del suo pensiero, la formula "l'esistenza precede l'essenza", l'intenzionalità più profonda del suo pensiero non implica tuttavia nessun presupposto di natura soggettivistico-nichilistica.

Lo statuto ontologico dell'esistenza è dunque segnato, in Kierkegaard, dalla categoria etica della responsabilità, indizio di una scelta non incondizionata, ma di una libera scelta posta di fronte all'universalità della norma etica. L'etica non può avere l'ultima parola, stante la sua incapacità, in quanto fondata sulla categoria dell'Universale, di comprendere il Singolo nella sua autenticità, ma è pur sempre in relazione alla norma che si costituisce l'identità della scelta etica (la scelta della scelta) rispetto all'estetica (la scelta dell'immediatezza) e alla fede (la scelta del paradosso). «La riflessione etica – scrive nel *Diario* – è il punto decisivo nella vita. Essa fornisce l'autorizzazione e la misura della esistenza umana. Per

4 S. Quinzio, *Kierkegaard, il cristiano moderno*, in *Opere di Søren Kierkegaard*, Piemme, Casale Monferato 1995, vol. I, p. XI.

5 Riguardo all'espressione "l'esistenza precede l'essenza", ecco due riflessioni molto diverse, una in chiave di immanentismo parmenideo, l'altra in chiave di metafisica tomistica. Prima riflessione: «Nell'affermazione che l'esistenza precede l'essenza, l'essenza è appunto la dimensione dell'essere eterno (*Esse per essentiam*) e l'esistenza è l'ente che esiste come ciò che sarebbe potuto restare un niente. Se – e poiché! – l'ente emerge dalla propria nientità, e sarebbe potuto restare un niente, non ci può essere un'essenza eterna che preceda l'esistenza dell'ente e sia già ciò che l'ente, in quanto niente, non può ancora essere» (E. Severino, "Risposta alla Chiesa", in *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, p. 348). Seconda riflessione: «Si sostituisce all'affermazione originale, alla franca affermazione che l'esistenza è senza essenza o esclude l'essenza, quest'altra, più elaborata ed ambigua, che l'esistenza, – Heidegger dixit – precede l'essenza: affermazione ambigua perché potrebbe significare qualche cosa di vero, cioè che l'atto precede la potenza, che la mia essenza riceve la sua presenza nel mondo dalla mia esistenza, e la sua intelligibilità dall'Esistenza in atto puro, mentre in realtà significa tutt'altra cosa, cioè che l'esistenza non attua nulla, che io esisto ma non sono nulla, che l'uomo esiste, ma che non v'è natura umana» (J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* [Paris 1947], tr. it. di L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 12-13).

6 Mi riferisco alle intenzionalità del pensiero di Sartre relativamente al periodo che va da *L'Essere e il nulla* (1943) a *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946).

il resto, le altre differenze non contano per nulla. Nessuna differenza tra un negoziante all'ingrosso che misura milioni di palmi di stoffa in un anno e una povera vedova che ne misura appena qualche centinaio. La differenza consiste nel 'come', cioè in questo che per misurare tutti e due si servano della misura legale»⁷.

Nonostante questo carattere di universalità della misura, l'etica manifesta in Kierkegaard uno statuto provvisorio, dal momento che la fede rappresenta non solo la sospensione dell'etica, ma anche, in quanto "sospensione teleologica", il suo intrinseco finalismo. Anche il "salto della fede", in quanto libera scelta, si presenta tuttavia con il contrassegno di una ineliminabile tonalità etica. Ma in questo caso il risultato della scelta, intesa come attiva auto-determinazione della libertà, si conclude – vedi la paradigmatica vicenda di Abramo in *Timore e tremore* – in un passivo "essere scelti" dall'Assoluto.

L'etica è dunque in Kierkegaard il termine medio tra l'estetica e la religione, un termine medio che non conduce tuttavia a nessuna mediazione di tipo hegeliano. Dobbiamo ricorrere ad uno schema letterario, ossia al linguaggio allegorico della finzione poetica, per avere una sorta di anticipazione del percorso kierkegaardiano.

L'anticipazione del percorso kierkegaardiano, in un accostamento paradossale legittimato solo dal fatto che stiamo parlando del filosofo del paradosso, è costituito dalla *Divina Commedia* di Dante. I tre stati dell'esistenza, più che la triade dialettica hegeliana, richiamano infatti i tre mondi del viaggio teologico nell'al di là, in cui l'esistenza terrena finalmente si specchia nella sua compiuta verità. Lo stadio estetico, nonostante le sue meravigliose promesse, approda infatti all'Inferno della disperazione. Lo stadio etico, capace di purificare la libertà dai miraggi del piacere, ha comunque lo statuto ontologico della provvisorietà, ed è votato strutturalmente alla sua necessaria "sospensione teleologica". Lo stadio religioso, per quanto attraversato, rispetto al Paradiso dantesco, da venature di maggiore drammaticità, è raffigurabile come la compiuta realizzazione del desiderio umano di Infinita Beatitudine.

L'esistenza dell'uomo nel mondo, per Kierkegaard, non è altro che un'oscillazione pendolare tra la disperazione, sintomo della malattia dello spirito costituita dal peccato, e la fede. La libertà è l'ago della bilancia, con funzione attiva e non semplicemente equilibratrice, tra le opposte tensioni dello spirito. La fede kierkegaardiana è tutto il contrario del semplice "disbrigo delle pratiche domenicali", ma si esprime in quel totale abbandono tra le braccia di Dio che solo Abramo, diventato per questo "il cavaliere della fede", ha saputo realizzare bevendo fino all'ultima goccia il calice agro-dolce della fiducia incondizionata.

Da qui la necessità, per Kierkegaard, di fare i conti con il cristianesimo⁸. Non perché il cristianesimo sia, per lui, il sigillo della nostra civiltà. Il cristianesimo kierkegaardiano non può assolutamente fungere da supporto di nessun ordine costituito. La cristianità stabilita può rappresentare, per il pensatore danese, quanto vi è di più lontano dal vero cristianesimo. Il cristianesimo è per lui una categoria dello spirito che appartiene più all'ordine del "non ancora" che a quello del "già", più alla possibilità del "diventare cristiani" che a quel-

7 S. Kierkegaard, *Papirer*, 1840-1847, VI A 113; tr. it. cit., vol. III, n. 1117, p. 160.

8 Su questo argomento si era soffermato Leonardo Casini, nel 1984 ad Assisi, nel corso di un Convegno promosso dalla Casa Editrice Morcelliana. Cfr. L. Casini, *Kierkegaard e il cristianesimo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 147-160.

la dell'“essere – ormai definitivamente – cristiani”. Non c'è dunque niente in comune tra Kierkegaard e Novalis di *Cristianità o Europa*⁹, “manifesto” del tradizionalismo di ispirazione religiosa che avrà ampia risonanza nel Romanticismo del primo Ottocento, dove il cristianesimo viene posto a garanzia dell'ordine civile. La necessità di fare i conti con il cristianesimo, in Kierkegaard, discende invece dal fatto che solo il cristianesimo, erede della fede abramitica, ha concepito l'etica come “tentazione” della fede, e si pone pertanto come possibilità del superamento di essa attraverso il salto verso lo stadio religioso. E solo il cristianesimo, erede per questo della fede ebraica di Abramo, ci presenta Dio nelle vesti di un rapporto personale, e non solo come quell'universale principio che riassume su di sé, panteisticamente, l'ordine cosmologico anonimo e impersonale.

Anche la morale, in quanto costituisce la celebrazione del regno dell'universalità, come si riscontra nell'idea kantiana dell'imperativo categorico, è infatti il regno dell'impersonale. Per non parlare della caricatura operata da Hegel del cristianesimo, ridotto a un momento interno della speculazione. Occorre dunque, rispetto alla libertà come “scelta della scelta”, e quindi come consapevolezza di un dovere come oltrepassamento della pura logica del piacere estetico, pervenire alla libertà come possibilità del paradosso religioso. Solo così si sarà dispiegata l'esistenza in tutta la sua ampiezza.

La libertà, come possibilità del paradosso, spalanca dunque la porta della questione religiosa. Di quale libertà si tratta, infatti, se non della libertà dell'uomo come essere finito? La libertà umana è quindi altrettanto finita. La libertà vista solo come libero arbitrio, ovvero come rivendicazione di un'autonomia di scelta incondizionata contrasterebbe, per Kierkegaard, con la struttura ontologica dell'essere finito. La libertà si rivela, in ultima istanza, una questione che solo in sede religiosa può trovare una sua fondazione.

Sul tema della libertà si gioca dunque la possibilità del salto dall'etica alla fede, ma anche la possibilità di salvaguardare la libertà dal naufragio. Sulla libertà dell'uomo, per Kierkegaard, si affermano infatti facilmente equivoci che rischiano di condurre la libertà stessa, intesa unicamente come autonomia incondizionata, verso il baratro dell'autoannientamento.

La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo può fare per esso, è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente¹⁰.

La “differenza ontologica” tra la libertà divina e la libertà umana è dunque garanzia, per Kierkegaard, non solo del dovuto rispetto nei confronti della trascendenza divina, ma anche della possibilità di salvaguardare la libertà dell'essere finito. L'errore della filosofia moderna, secondo Kierkegaard, così come si trova sintetizzato nella conciliazione hegeliana tra la libertà assoluta e la libertà finita, è dato dall'aver risolto il problema del rapporto tra l'uo-

9 Cfr. Novalis, *Die Christenheit, oder Europa* (1799), in *Novalis Werke*, C.H. Beck, München 1969, tr. it. a cura di A. Reale, *La cristianità o Europa*, Bompiani, Milano 2002.

10 S. Kierkegaard, *Papirer*, 1840-1847, VII A 181; tr. it. cit., vol. III, n. 1266, p. 240.

mo e Dio attraverso il rovesciamento dialettico dell'uno nell'altro. Dio, lungo la linea Spinoza-Hegel, è sempre più coinvolto nelle vicende storiche, fino a identificarsi con l'intero processo. Se ci poniamo dal punto di vista dell'intero processo, considerato come realtà originaria e totalmente immanente a se stessa, è per Kierkegaard del tutto evidente che la legge della necessità elimina in radice ogni istanza di libertà in relazione al Singolo individuo.

I "filosofi moderni" avrebbero dunque dimenticato alcuni principi fondamentali dei greci, alla cui scuola Kierkegaard si vantava di essere stato educato, aggiungendo di aver appreso più dalla genuina positività della "meraviglia" che dalla civetteria negativa del "dubbio". E così grandi pensatori come Spinoza e Hegel hanno eliminato la differenza tra Dio, il mondo e l'uomo. La filosofia moderna dell'immanenza ha pensato così di garantire meglio la libertà dell'uomo attraverso il suo inserimento in un ordine cosmico-storico impersonale. Kierkegaard, non dimentichiamolo, aveva frequentato il pensiero di Aristotele attraverso l'aristotelico Trendelenburg. Egli mette dunque a contatto l'idea, già intuita dai filosofi greci, della trascendenza divina, con quella ebraico-cristiana che concepisce Dio in chiave "personalistica". E giunge così a fondare la nozione di libertà umana, in quanto la libertà è la possibilità di rapporto tra il Singolo individuo e la *Persona Dei*.

Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha la potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua Bontà¹¹.

Troviamo in Cornelio Fabro, un dei maggiori interpreti di Kierkegaard, un commento a questa prospettiva:

[...] nella speculazione moderna – scrive Fabro – Dio è soggetto alla metamorfosi di trovarsi sempre più implicato nel mondo, come Sostanza unica, come il Tutto e l'Intero, come volontà universale, così che Dio non è più Dio ma la Realtà, mentre la creatura e i cosiddetti spiriti finiti sono i momenti transeunti e contingenti della presenza di tale principio che tutto abbraccia. Il pensare primitivo e originario invece considera questa implicazione come una mistificazione dell'onnipotenza di Dio¹².

La libertà umana è dunque minacciata, per Kierkegaard, sia dall'assenza che dalla presenza di un Dio concepito in senso immanentistico. Nel primo caso l'uomo sarebbe esposto, senza nessuna garanzia, all'arbitrio dell'altro. Senza un riferimento a qualcosa che trascende il rapporto del finito con il finito, il rapporto tra gli individui non riuscirebbe ad evitare, stante l'istinto di prevaricazione che caratterizza la condizione dell'uomo peccatore, il pericolo dell'asservimento che comporta una limitazione di libertà. È l'esperienza di reciproca estraneazione che Sartre descrive dicendo che l'Inferno sono gli altri. Nelle varie forme del nichilismo, l'altro non può infatti essere che ingombro e ostacolo alla libertà di ciascuno.

¹¹ *Ibidem*.

¹² C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, p. 216.

Ma la libertà umana è minacciata anche dall'eccessiva presenza di Dio, come avviene appunto nelle varie forme dell'immanentismo, dove l'assoluto non è altro che la Totalità impersonale, sia essa di natura cosmica o storica, o tutte e due assieme. Di fronte ad un Dio troppo presente nel mondo e nelle faccende umane, Kierkegaard rivendica la necessità di ricollocarlo nella sua trascendenza. Il carattere trascendente di Dio permette tra l'altro la sua rappresentazione in termini personali e non la sua identificazione con l'impersonale Totalità cosmico-storica. Franz Rosenzweig, in questa rivendicazione della libertà umana nei confronti della Totalità, scorge la possibilità di rompere il cerchio del pensiero sistematico, presupposto di ogni forma di totalitarismo:

Chi ancora voleva opporsi [alla Totalità hegeliana] doveva sentire saldo sotto i propri piedi un punto di Archimede al di fuori di quel Tutto conoscibile [...]. Tale punto era la coscienza individuale di un Søren Kierkegaard, oppure una coscienza contrassegnata da qualunque altro nome e cognome, del proprio peccato e della propria redenzione, non bisognosa né suscettibile di una risoluzione nel cosmo¹³.

La libertà kierkegaardiana, definita nel *Diario* la croce dei filosofi¹⁴, deve dunque essere liberata. Ciò che libera la libertà è l'infinita dinamica dello spirito, a partire dalla consapevolezza della differenza che passa tra la possibilità per l'uomo di essere un individuo posto in modo rassegnato di fronte al Tutto, e quella di essere un Singolo che si ritrova, con "timore e tremore", al cospetto della singolare singolarità di un Dio personale.

13 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 7-8.

14 «Che Iddio possa creare delle nature libere al Suo cospetto, è la croce che la filosofia è impotente a portare ma alla quale è stata conficcata» (*Papirer*, 1834-1839, II A 752; tr. it. cit., vol. II, p. 204, n. 622).