

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

- E. L. ALLEN. — *Kierkegaard, His life and thought*. — London, Stanley Nott, 1935 (8.º, pp. x-210).
- SÖREN KIERKEGAARD. — *Pour un examen de conscience*, trad. du danois par P. H. Tisseau. — Chez le traducteur, Bazoges en Pareds, Vendée, 1934 (8.º, pp. 122).
- ID. — *Le Souverain Sacrificateur. Le Péager. La Pécheresse*, trad. Tisseau (c. s. 1934, pp. 44).
- ID. — *La pureté du cœur* (c. s., 1935, pp. 237).
- ID. — *Le droit de mourir pour la vérité. Le génie et l'apôtre* (c. s., 1935, pp. 100).

Gli scritti di Sören Kierkegaard (1813-1855) sono, negli ultimi anni, divenuti oggetto di un rinnovato interessamento del pubblico europeo. Nello scorso decennio essi sono stati tradotti, in una dozzina di volumi, in lingua tedesca dallo Schrempf; ora il Tisseau ne ha intrapreso una traduzione francese, di cui i quattro libretti che qui annunziamo fanno séguito ad altrettanti già pubblicati presso Alcan (*la répétition, le banquet, les lys des champs et les oiseaux du Ciel, le concept d'angoisse*) e ad un altro (*Crainte et tremblement*), inserito nelle *Éditions Montaigne*. È un peccato che il Tisseau sia stato costretto così a disperdere, tra diverse case editrici, i frutti del suo lavoro e a spezzettare in opuscoli di ampiezza assai disuguale gli scritti tradotti, che un lettore desideroso di formarsi un'idea d'insieme del pensiero del Kierkegaard amerebbe veder riuniti ed ordinati. Ma i pregi intrinseci della traduzione e le sobrie introduzioni premesse a ciascun volumetto, che ne illustrano il contenuto e lo individuano nella massa un po' disordinata della produzione dell'autore, compensano in parte il lamentato difetto. Per ovviarvi del tutto, il lettore potrà integrare la traduzione francese con quella tedesca (completa, ma alquanto faticosa alla lettura), e attingere alla citata biografia dello Allen i dati più necessari per un primo orientamento.

Da che cosa dipende — ci vien fatto di chiederci — questo rinnovato interesse intorno al teologo danese, che visse quasi ignorato nella prima metà dell'Ottocento? La ragione di questa, come di ogni altra reviviscenza storica, va ricercata sempre in qualche atteggiamento della vita contemporanea, che illumina improvvisamente oscure plaghe del passato e dà un suggestivo senso di attualità all'immaturo gestazione di un problema sorto

nell'animo di un lontano precursore. E il Kierkegaard ha realmente percorso alcune tendenze dei tempi nostri. Il torbido miscuglio di sessualità e misticismo; il sentimento profondo dell'agitazione, dell'angoscia, come forza propulsiva della vita umana (che ha avuto un recente e acclamato interprete nello Heidegger); la rivendicazione dell'irrazionale contro la ragione; il bisogno di una concentrazione religiosa, spinto fino a un assillo quasi maniaco, in contrasto con le apparenze degenerative della presente civiltà economica e materialistica: tutti questi elementi ed aspetti della nostra tormentata vita d'oggi si possono già osservare o presentire nello spirito del solitario pensatore danese. Di qui, il postumo successo della sua opera tra coloro che più gravemente sono affetti dal male contemporaneo; ma di qui, anche, il senso di stanchezza e quasi di nausea che essa finisce con l'ispirare a coloro che, pur apprezzandone il valore di sintomo e di simbolo, credono che la salute dell'umanità consista nel reagire a quel male, piuttosto che nell'adagiarsi con una voluttà torbida e dolorosa. Io confesso che il maggior profitto che ho ricavato dalla lettura del Kierkegaard sta appunto in quel senso di stanchezza che ho finito per provarne.

In uno dei libri più significativi del nostro autore, *Il concetto dell'angoscia*, si legge che la peccaminosità umana è scaturita dall'angoscia, e si aggiunge: senza peccato, niente sessualità, senza sessualità, niente stercia (1). Questa frase, che mi ha colpito come una rivelazione patologica, non è un detrito isolato, caduto a caso dalla penna del Kierkegaard, ma sta nel centro, nel cuore stesso della sua visione del mondo. E, quel ch'è peggio, vi sta nel suo significato più malsano e deforme. Il Kierkegaard era un misogino; egli aveva amato una volta nella sua vita una donna, Regina Olsen, ma per circostanze oscure s'era distolto da quello e da ogni altro amore con disgusto ed era diventato un odiatore delle donne. I suoi scritti traboccano di questo sentimento: dalle diatribe conviviali dell'opuscolo *In vino veritas* (tradotto in italiano nella collana della *Cultura dell'anima* del Carabba), alla descrizione dei casi psicologici di Giovanni il seduttore, il misoginismo del Kierkegaard si esprime con un'insistenza ossessionante. Come si spiega che proprio un tal uomo abbia collocato il sesso al centro della storia? Per me si spiega, freudianamente, come un effetto di sessualità repressa e perciò esasperata e deviata. Parrà strano che io, che non son troppo estimatore delle dottrine del Freud, me ne serva in questo caso; ma, in verità, ho sempre inteso contestarne il valore di legittimi canoni ermeneutici nella spiegazione di atti e di pensieri sani e normali dell'umanità, e riconosco, invece, che possano essere appropriati a illustrare processi patologici. Nel caso del Kierkegaard mi pare evidente che la sua ossessione della sessualità dipenda dal fatto che egli non è riuscito, come certi santi molto carnali della leggenda, a esorcizzare completamente il

(1) *Der Begriff der Angst*, tr. Schrempf (*Opp.*, vol. 5.0), Jena, 1923, p. 43.

diavolo ed è costretto a trovarselo continuamente tra i piedi. Il suo stesso misticismo che, col volgere degli anni, s'è fatto sempre più morboso e monastico, si spiega anch'esso, non diversamente da tante forme del misticismo o dello pseudo-misticismo contemporaneo, come una deviazione e, insieme, una sublimazione di repressi istinti sessuali. Tant'è vero che, per quanto epurato attraverso il filtro dell'*Eros* cristiano, esso non è mai riuscito a perdere del tutto quel certo che di torbido e di sensuale, che era alle sue prime origini.

Il medesimo erotismo si ritrova nella sua concezione estetica; ivi anzi esso appare in una forma più integra e meno repressa, perchè lo stadio dell'esperienza estetica è posto dal Kierkegaard alle origini della vita psichica, mentre quello del misticismo religioso è al termine e al culmine. Ora, la vita estetica, nelle sue espressioni più elementari, non è, per lui, che vago, fluttuante, sensuale desiderio; e nelle più alte, è arte di distillare dall'esperienza un massimo piacere, quindi una specie d'idealizzazione del sensuale. Anche qui, siamo in piena patologia freudiana; e si direbbe quasi, che l'estetica del Freud e dei suoi seguaci sia stata attinta proprio a questa fonte impura.

Più profonde, ma egualmente torbide, sono le considerazioni del Kierkegaard sul concetto dell'angoscia. Ivi noi possiamo osservare uno strano miscuglio di speculazione hegeliana e di morboso psicologismo. Angoscia (*Angst, angoisse*) non è un termine univoco, e tanto meno un concetto. Sotto questo nome il Kierkegaard designa — non distinguendo, ma confondendo — una serie di moti dell'anima, che va dalla mera inquietudine vitale, nel primo risveglio della coscienza, all'oppressione prodotta dal peccato e fomentatrice a sua volta del peccato, fino all'agitazione della fede, alla ricerca ansiosa dell'anima di un punto stabile d'approdo nel pellegrinaggio della vita. In tutti questi casi, il Kierkegaard riesce a cogliere un tratto comune e si sforza di collegarlo a una concezione dialettica dello spirito. Egli si chiede che cosa mai ci spinge a muoverci continuamente avanti nella via dell'esistenza, a non essere mai paghi di qualunque possesso, di qualunque azione compiuta o conclusione raggiunta. E trova questo impulso nell'inquietudine, intesa come una sorta di squilibrio dinamico, prodotta da un'opposizione dialettica sempre rinascente tra le nostre energie interiori e continuamente mediata dall'attività dello spirito. Ma l'idea di siffatto processo è molto più oscura e confusa nella mente del Kierkegaard che nella formulazione che ne ho data. Egli si esprime così: «L'uomo è sintesi di corpo e di anima, ma una sintesi è impensabile senza un terzo termine che effettui l'unione. Questo terzo è lo spirito. Nello stato d'innocenza l'uomo non è mero animale; se tale fosse, non sarebbe mai uomo. Lo spirito è dunque già presente, ma come immediato e sognante spirito. In quanto è presente, esso è in certo senso una forza ostile; infatti, esso turba il rapporto tra anima e corpo, che sussiste e insieme non sussiste, in quanto solo per mezzo dello spirito deve sussistere. In un altro senso, esso è forza amica, perchè vuole istituire quel rapporto. Qual'è, dunque, la situazione dell'uomo di

fronte a questa duplice forza? Come si comporta lo spirito verso sè stesso e verso il suo stato? Esso prova angoscia innanzi a sè medesimo. Allontanarsi da sè non può; ma neppure può afferrarsi a sè, perchè ha sè stesso fuori di sè; nel mero vegetare non può cadere, perchè è determinato come spirito; non può fuggire l'angoscia, perchè l'ama; ma non può veramente amarla perchè la fugge » (1).

Da questo brano si ha l'impressione che il Kierkegaard intuisca qualcosa di profondo, ma che non riesca a dominarla e annaspi nel vuoto. Innanzi tutto la deduzione dialettica non si regge in piedi; ma quand'anche si reggesse, essa non ci spiegherebbe mai perchè il sentimento dell'angoscia si prolunghi oltre la fase del primo risveglio della vita spirituale. Il sopravvivere del peccato e poi del riscatto del peccato per mezzo della fede sono fatti nuovi, che non rientrano nello schema dialettico premesso, ma richiederebbero il concorso di nuove forze e implicherebbero un differenziamento profondo tra le primitive e le seguenti espressioni dell'angoscia. Ed anche a voler sorvolare su queste difficoltà, che sono tuttavia fondamentali, resta del tutto inesplicito nella concezione del Kierkegaard perchè mai l'opposizione dialettica testè considerata abbia la sua determinazione sintetica nel sentimento dell'angoscia piuttosto che in qualunque altro moto dell'anima. Anzi, siccome l'attività mediatrice è quella dello spirito, sia pure dell'« immediato e sognante spirito », sarebbe stato lecito aspettarsi dal suo intervento una crisi più risolutiva che non quella dell'angoscia, che rivela un contrasto ancora non mediato di forze. Ma è vano tormentare le inconsistenti formule del Kierkegaard: la verità è che tutto l'apparato pseudo-logico di cui si serve non è che una cornice d'accatto sovrapposta a un grezzo contenuto di vita psicologica per dargli una certa apparenza dottrinale e sistematica. In altri termini, la genesi del preteso concetto di angoscia va ricercata, non già nella dialettica, ma nel temperamento ipocondrico dell'autore, in quella sua visione allucinata e oppressiva della peccaminosità umana, che con fili invisibili ma tenaci si collega a un caso di patologia sessuale. E, posto entro questi limiti, non si può negare che il senso dell'angoscia abbia suggerito al Kierkegaard molte considerazioni psicologiche di grande acutezza e potenza.

Che la concezione dialettica sia una mera cornice di accatto, ci vien confermato anche indirettamente da ciò, che il Kierkegaard, dopo essersene servito in modo assai maldestro per fondare il concetto di angoscia, la lascia completamente cadere, e, polemizzando con Hegel, finisce col contrapporre a una logica della mediazione una logica della decisione. Gli interpreti del suo pensiero, che, come p. es. lo Allen, vogliono assicurargli un posto eminente nella storia della filosofia del secolo XIX, fanno gran caso di questa polemica. Essi vi attribuiscono un significato analogo — sebbene un indirizzo opposto — a quella del Marx, che, anch'essa aveva

(1) *Der Begriff der Angst*, p. 38.

rimproverato ad Hegel di voler soltanto spiegare il mondo, mentre si trattava di mutarlo. Il Kierkegaard avrebbe a sua volta compiuto nella sfera religiosa quella dissoluzione dell'hegelismo che il Marx ha effettuato nell'economia. C'è del vero in questa analogia, anche se l'importanza di una tale verità sia stata sopravvalutata. È un tema costante della polemica del Kierkegaard contro lo Hegel, che il solvente della « mediazione » attenua o neutralizza la realtà dei contrasti e perciò paralizza le forze della volontà; la vera soluzione invece si dà nella sfera pratica, con una opzione decisiva, per opera del volere, che a sua volta è mosso da impulsi emotivi, intraducibili in termini razionali. Questa concezione irrazionalistica dello spirito umano a sua volta si collega con una veduta egualmente irrazionalistica della realtà oggettiva, che si compendia in un'« esistenza-lità », intesa come posizione assoluta, inafferrabile e imprevedibile con le forze della ragione, e che bisogna accettare come un dato. Anche qui s'intravede uno dei filoni di pensiero che, dopo un lungo percorso sotterraneo, torneranno alla luce nella filosofia contemporanea.

È quasi superfluo avvertire che, per un lettore almeno un po' esperto di filosofia, questi deboli spunti dottrinali non valgono minimamente a scalzare i fondamenti della dialettica hegeliana: basti soltanto notare che l'opzione della volontà di fronte a un'alternativa non è incompatibile con la mediazione del pensiero di fronte a un'opposizione, perchè i due atti si compiono in due sfere diverse e non interferenti. Ma per il Kierkegaard la confusione logica dei due problemi e la sostituzione della decisione volontaria alla soluzione speculativa, era il mezzo per troncarsi con un atto di volontà l'irrisolutezza della sua vita e per liberarsi di un incomodo fardello filosofico, gettandosi a corpo perduto nel misticismo religioso.

Negli scritti degli ultimi suoi anni il sacrificio della filosofia appare del tutto consumato. Essi hanno il carattere di soliloqui, o di colloqui con Dio, o di prediche evangeliche. Vi si nota un tono più raccolto e austero, e un sentimento di religiosità che a volte raggiunge espressioni veramente elevate. Sembra quasi che il Kierkegaard optando decisamente — in virtù della sua logica della decisione — per la vita religiosa, abbia lasciato cadere quel che di più torbido e malsano v'era nella sua tormentata e « angosciosa » intimità. Pure, se si considera la forma peculiare che la religiosità assume nello spirito del Kierkegaard, non si tarda a scoprire le tracce di una morbosità mai del tutto superata. Anzitutto, pur nella relativa pacificazione della fede, persiste il senso dell'angoscia. Egli ripete con Lutero che la fede è un'inquietudine: « essa è sana, ma di una sanità più forte e viva della febbre più violenta » (*Pour un examen de conscience*, p. 23). E soggiunge: « Vi sono per il cristianesimo due specie di vera inquietudine. Prima, quella degli eroi della fede, dei testimoni della verità: essa tende a riformare un ordine di cose esistente. Io non ho mai osato avventurarmi tanto lontano; questo compito non è il mio; e se uno dei miei contemporanei vi si avventurasse, io non sarei poco in-

cline a rompere una lancia con lui per contribuire a mettere in luce la fondatezza delle sue pretese. L'altra specie d'inquietudine concerne la vita interiore. In quest'ordine d'idee, un amore vero è anch'esso un'inquietudine, ma non viene nello spirito di un amante di mutare un ordine di cose. Io ho lavorato a dare il senso di questa inquietudine; ma 'senza autorità'. Invece di gonfiarmi di orgoglio, di darmi per un testimone della verità e di spingere gli altri per una via così temeraria, io mi contento di essere un poeta sprovvisto di autorità, che cerca di toccare gli animi per mezzo di ideali » (ibid., p. 29).

Questa rinunzia a ogni programma pratico di riforma religiosa deriva più che altro da uno spasmodico senso di individualismo, che spinge il Kierkegaard a ripudiare ogni associazione di vita religiosa e a concepire il rapporto tra l'anima e Dio nel più assoluto isolamento. Anche questo tema perviene al Kierkegaard dalla tradizione della Riforma protestante; ma in lui assume forme estreme ed esasperate. L'antico misogino diviene misantropo: egli non ha — come lo stesso suo biografo Allen non può fare a meno di notare — nessuna comprensione del *fellowship* religioso, o di una società intesa come una collaborazione di persone per creare e custodire un bene comune. Perciò, a differenza della Riforma, che temperava il proprio individualismo per creare una Chiesa, il Kierkegaard ripudia ogni comunione ecclesiastica, e in tal modo si lascia sfuggire buona parte di ciò che forma l'essenza dell'esperienza religiosa. Di questa non può restargli che lo slancio mistico, il solo che s'accordi con un estremo individualismo, che, ripudiando tutte le tappe intermedie dell'ascensione spirituale, spinge l'anima a immergersi immediatamente nel divino. E tale è la meta del Kierkegaard, come ci è documentato dal volume: *La pureté du cœur*. Quivi, con un'insistenza assillante, l'aspirazione suprema dell'uomo è riposta nell'Uno, schietto, immobile, indistinto. « Le cose del mondo non sono l'Uno: multiple come sono, esse si trasformano nel corso della vita nei loro contrari ». E l'uomo mondano, nella sua caccia al molteplice, è a sua volta in balia della divisione e del contrasto, donde scaturiscono l'agitazione e l'angoscia. Solo il perfetto individualista può ristabilire una perfetta misura di valori. Quando si ha coscienza di essere un individuo, s'impara a capovolgere l'ordine naturale e mondano delle cose, per reintegrare l'ordine divino: « l'anima si familiarizza col vero pensiero dell'eternità, in modo che tutte le circostanze della vita si presentano sotto una luce opposta; il mero momentaneo appare, di fronte all'eterno, come vano e futile; ed egualmente si sacrifica tutto ciò che dipende da esso, come il giudizio della folla e la partecipazione alla massa » (*La pureté du cœur*, p. 208).

G. D. R.